
KÖPRÜLÜ
118

فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم

فيه تحقيق



یاکبیکج یاحفیظ یاالله

١١٩

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي وفقنا لأداء أفضل الطاعات ووفقنا على كيفية اكتساب أكمل السعادات وهدانا الى ان قلنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من كل المعاصي والمنكرات بسم الله الرحمن الرحيم
نشرع في أداء كل الخيرات والمأمورات الحمد لله الذي له ما في السموات رب العالمين بحسب كل الذوات والصفات الرحمن الرحيم على أصحاب الحاجات وأرباب الضرورات مالك يوم الدين في إيصال الأبرار الى الدرجات
وإدخال الكفار في الدركات إياك نعبد وإياك نستعين في القيام بأداء جملة التكليفات اهدنا الصراط المستقيم بحسب كل أنواع الهدايات صراط الذين أنعمت عليهم في كل الحالات والمقامات غير المغضوب
عليهم ولا الضالين من أهل الجهالات والضلالات والصلوة على محمد المؤيد بأفضل المعجزات والآيات وعلى آله وأصحابه بحسب تعاقب الآنات وسلم تسليما اما بعد فهذا كتاب مشتمل على شرح
بعض ما رزقنا الله تعالى من علوم سورة الفاتحة ونسأل الله العظيم أن يوفقنا لإتمامه وأن يجعلنا في الدارين أهلا للإكرام والنعمة وإنه خير موفق ومعين وبإسعاف الطالبين قمين
وهذا الكتاب مرتب على مقدمة وكتب اما المقدمة ففيها فصول [illegible] في التنبيه على علوم هذه السورة على سبيل الإجمال اعلم أنه مر على لساني في بعض الأوقات
أن هذه السورة الكريمة يمكن أن يستنبط من فوائدها ونفائسها عشرة آلاف مسئلة فاستبعد هذا بعض الحساد وقوم من أهل الجهل والغي والعناد وحملوا ذلك على ما ألفوه من أنفسهم من التعلقات الفارغة عن المعاني والكلمات
الخالية عن تحقيق المعاقد والمباني فلما شرعت في تصنيف هذا الكتاب قدمت هذه المقدمة لتصير كالتنبيه على أن ما ذكرناه أمر ممكن الحصول قريب الوصول فنقول وبالله التوفيق إن قولنا أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لا شك
أن المراد منه الاستعاذة بالله عن جميع المنهيات والمحظورات ولا شك أن المنهيات إما أن تكون من باب الاعتقادات أو من باب أعمال الجوارح أما الاعتقادات فقد جاء في الخبر المشهور قوله صلى الله عليه وسلم ستفترق أمتي
على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار إلا فرقة واحدة وهذا يدل على أن الاثنين والسبعين موصوفون بالعقائد الفاسدة والمذاهب الباطلة ثم إن ضلال كل واحد من أولئك الفرق غير مختص بمسئلة واحدة بل هو
حاصل في مسائل كثيرة من المباحث المتعلقة بذات الله تعالى وبصفاته وبأحكامه وبأفعاله وبأسمائه وبمسائل الجبر والقدر والتعديل والتجوير والنبوات والمعاد والوعد والوعيد والأسماء والأحكام والإمامة فإذا وزعنا عدد
الفرق الضالة وهو الاثنان والسبعون على هذه المسائل الكثيرة بلغ العدد الحاصل مبلغا عظيما وكل ذلك أنواع الضلالات الحاصلة في فرق الأمة وأيضا من المشهور أن فرق الضلال من الخارجين عن هذه الأمة يقربون
من سبعمائة فإذا ضمت أنواع ضلالاتهم الى أنواع الضلالات الموجودة في فرق الأمة في جميع المسائل العقلية المتعلقة بالإلهيات والمتعلقة بأحكام الذوات والصفات بلغ المجموع مبلغا عظيما في العدد ولا شك أن قولنا أعوذ
بالله يتناول الاستعاذة من جميع تلك الأنواع والاستعاذة من الشيء لا تمكن إلا بعد معرفة المستعاذ منه وإلا بعد معرفة كون ذلك الشيء باطلا وقبيحا فظهر بهذا الطريق أن قولنا أعوذ بالله مشتمل على الألوف من
المسائل الحقيقية اليقينية وأما الأعمال الباطلة فهي عبارة عن كل ما ورد النهي عنه إما في القرآن أو في الأخبار المتواترة أو في أخبار الآحاد أو في إجماع الأمة أو في القياسات الصحيحة ولا شك أن تلك المنهيات
تزيد على الألوف وقولنا أعوذ بالله متناول لجميعها فثبت بهذا الطريق أن قولنا أعوذ بالله مشتمل على عشرة آلاف مسئلة أو أزيد أو أقل من المسائل المهمة اما قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم ففيه نوعان
من البحث [illegible] أنه قد اشتهر عند العلماء أن لله تعالى ألفا وواحدا من الأسماء المقدسة المطهرة وهي موجودة في الكتاب والسنة ولا شك أن البحث عن كل واحد من تلك الأسماء مسئلة شريفة
عالية وأيضا فالعلم بالاسم لا يحصل إلا إذا كان مسبوقا بالعلم بالمسمى فالبحث عن ثبوت تلك المسميات وعن الدلائل الدالة على ثبوتها وعن أجوبة الشبهات التي تذكر في نفيها مسائل كثيرة ومجموعها يزيد على الألوف
ومن مباحث هذه الآية أن الباء في قوله بسم الله باء الإلصاق وهي متعلقة بفعل فالتقدير باسم الله أشرع في أداء الطاعات وهذا المعنى لا يصير ملخصا معلوما إلا بعد الوقوف على أقسام الطاعات
وهي العقائد الحقيقية والأعمال الصائبة مع الدلائل والبينات ومع الأجوبة عن الشبهات وهذا المجموع ربما زاد على عشرة آلاف مسئلة ومن اللطائف أن قولنا أعوذ بالله إشارة الى نفي ما لا ينبغي من الاعتقادات
والعمليات ومن أحسن الترتيب الذي يشهد بصحته العقل الصحيح والحق الصريح اما قوله تعالى الحمد لله فاعلم أن الحمد إنما يكون حمدا على النعمة والحمد على النعمة لا يمكن إلا بعد معرفة تلك النعمة لكن أقسام نعم الله تعالى
خارجة عن التحديد والإحصاء كما قال تعالى وإن تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولنتكلم في مثال واحد وهو أن العاقل يجب أن يعتبر ذاته وذلك لأنه مؤلف من نفس وبدن ولا شك أن أدون الجزئين وأقلهما فضيلة
ومنفعة هو البدن ثم إن أصحاب التشريح وجدوا قريبا من خمسة آلاف نوع من المنافع والمصالح التي دبرها الله تعالى بحكمته في تخليق بدن الإنسان يشتمل على عشرة آلاف مسئلة أو أكثر ثم إذا ضم الى
جملته آثار حكمة الله في تخليق العرش والكرسي وأطباق السموات وأجرام النيرات من الثوابت والسيارات وتخصيص كل واحد منها بقدر مخصوص ولون مخصوص وحيز مخصوص ثم ضم إليها آثار حكمة الله في
تخليق الأمهات والمولدات من الجمادات والنبات والحيوان وأصناف أنواعها وأحوالها علم أن هذا المجموع مشتمل على ألف ألف مسئلة أو أكثر أو أقل ثم إنه تعالى نبه على أن أكثرها مخلوق لمنفعة الإنسان كما قال هو الذي خلق لكم

وما في الأرض وحينئذ يظهر أن قوله الحمد لله مشتمل على مائة ألف مسئلة أو أكثر أو أقل اما قوله رب العالمين فاعلم أن قوله رب مضاف وقوله العالمين مضاف إليه وإضافة الشيء الى الشيء يمتنع معرفتها إلا بعد حصول
العلم بالمضافين فمن المحال حصول العلم بكونه تعالى ربا للعالمين إلا بعد معرفة العالمين ثم إن العالمين عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى وهي على ثلاثة أقسام المتحيزات والمفارقات والصفات اما المتحيزات
فهي إما بسائط أو مركبات اما البسائط فهي الأفلاك والكواكب والأمهات واما المركبات فهي المواليد الثلاثة واعلم أنه لم يقم الدليل على أنه لا جسم إلا هذه الأجسام وذلك لأنه ثبت بالدليل أنه حصل خارج العالم
خلاء لا نهاية له وثبت بالدليل أنه تعالى قادر على جميع الممكنات فهو تعالى قادر أن يخلق ألف ألف عالم خارج العالم بحيث يكون كل واحد من تلك العوالم أعظم وأجسم من هذا العالم ويحصل في كل واحد منها مثل ما حصل
في هذا العالم من العرش والكرسي والسموات والأرضين والشمس والقمر ودلائل الفلاسفة في إثبات أن العالم واحد دلائل ضعيفة ركيكة مبنية على مقدمات واهية ولهذا السبب قال أبو العلاء
المعري يا أيها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر هين على الله ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر ومعلوم أن البحث عن هذه الأقسام التي ذكرناها من المتحيزات يشتمل
على ألوف من المسائل بل الإنسان لو ترك الكل وأراد أن يحيط علمه بعجائب المعادن المتولدة في أرحام الجبال من الفلزات والأحجار الصافية وأنواع الكباريت والزرانيخ والأملاح وأن يعرف عجائب
أحوال النبات مع ما فيها من الأزهار والأنوار والثمار وعجائب أقسام الحيوانات من البهائم والوحوش والطيور والحشرات لنفد عمره في أقل القليل من هذه المطالب ولا ينتهي الى غورها كما قال تعالى ولو أن
ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله وهي بأسرها وجملتها داخلة تحت قوله رب العالمين اما قوله جل وعز الرحمن الرحيم فاعلم أن الرحمة عبارة عن التخليص
من أقسام الآفات وعن إيصال الخيرات الى أصحاب الحاجات اما التخليص عن أقسام الآفات فلا يمكن معرفته إلا بعد معرفة أقسام الآفات وهي كثيرة لا يعلمها إلا الله تعالى ومن أراد أن يقف على قليل منها
فليطالع كتب الطب حتى يقف عقله على أقسام الأسقام التي يمكن تولدها في كل واحد من الأعضاء والأجزاء ثم ليتأمل في أنه تعالى كما أنزل لها داء فقد خلق لكل واحد منها شفاء ودواء
ثم يتأمل في أنه تعالى كيف هدى عقول الخلق الى معرفة أقسام الأغذية والأدوية من المعادن والنبات والحيوان فإنه إذا خاض في هذا الباب وجده بحرا لا ساحل له وقد حكي عن جالينوس أنه
لما صنف كتابه في منافع أعضاء العين قال بخلت على الناس بذكر حكمة الله تعالى في تخليق العصبتين المجوفتين المتقاطعتين على موضع واحد فرأيت في النوم كأن ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس
إن إلهك يقول لم بخلت على عبادي بذكر آثار حكمتي قال فانتبهت وصنفت فيه كتابا وقال أيضا إن طحالي كان قد غلظ فعالجته بكل ما عرفت فلم ينفع فرأيت في الهيكل كأن ملكا نزل
من السماء وأمرني بفصد العرق الذي بين الخنصر والبنصر وأكثر علاجات الطب وأوائلها ينتهي الى أمثال هذه التنبيهات والإلهامات فإذا وقف الإنسان على أمثال هذه المباحث عرف أن
أقسام رحمة الله تعالى على عباده خارجة عن الضبط والإحصاء اما قوله تعالى مالك يوم الدين فاعلم أن الإنسان كالمسافر في هذه الدنيا وسنوه كالفراسخ وشهوره كالأميال وأنفاسه كالخطوات
ومقصده الوصول الى عالم الآخرة لأن هناك يحصل الفوز بالباقيات الصالحات فإذا شاهد في الطريق أنواع هذه العجائب في ملكوت السموات والأرض فانظر كيف يكون عجائب عالم
الآخرة في الغبطة والبهجة والسعادة إذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين إشارة الى مسائل المعاد والحشر والنشر وهي قسمان بعضها عقلية محضة وبعضها سمعية اما العقلية
المحضة فكقولنا إن هذا العالم يمكن تخريبه وإعدامه ثم يمكن إعادته مرة أخرى وأن هذا الإنسان بعد موته يمكن إعادته وهذا الباب لا يتم إلا بالبحث عن حقيقة جوهر النفس وكيفية أحوالها
وصفاتها وكيفية بقائها بعد البدن وكيفية سعادتها وشقاوتها وبيان قدرة الله تعالى على إعادتها وهذه المباحث لا تتم إلا بما يقرب من خمسمائة مسئلة من المباحث الدقيقة العقلية
واما السمعيات فهي على ثلاثة أقسام أحدها الأحوال التي توجد عند قيام القيامة وهي كيفية النفخ في الصور وموت الخلائق وتخريب السموات والكواكب وموت الروحانيين والجسمانيين
وثانيها الأحوال التي توجد بعد قيام القيامة وشرح أحوال الموقف وهي كثيرة ويدخل فيها كيفية وقوف الخلق وكيفية الأحوال التي يشاهدونها وكيفية حضور الملائكة والأنبياء عليهم السلام وكيفية وزن الأعمال
وذهاب فريق الى الجنة وفريق الى السعير وكيفية صفة أهل الجنة وصفة أهل النار ومن هذا الباب شرح أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار بعد وصولهم إليها وشرح الكلمات التي يذكرونها والأعمال التي
يباشرونها ولعل مجموع هذه المسائل العقلية والنقلية تبلغ الألوف وهي بأسرها داخلة تحت قوله مالك يوم الدين واما قوله تعالى إياك نعبد وإياك نستعين فاعلم أن العبادة عبارة عن
الإتيان بالفعل المأمور به على سبيل التعظيم للآمر وما لم يثبت بالدليل أن لهذا العالم إلها قادرا على مقدورات لا نهاية لها عالما بمعلومات لا نهاية لها غنيا عن كل الحاجات وأنه أمر عباده ببعض الأشياء
ونهاهم عن بعضها وأنه يجب على الخلق طاعته والانقياد لتكاليفه فإنه لا يمكن القيام بلوازم قوله تعالى إياك نعبد ثم إن بعد الفراغ من المقام المذكور لا بد من تفصيل أقسام تلك التكاليف وبيان
أنواع تلك الأوامر والنواهي وجميع ما صنف في الدنيا من كتب الفقه يدخل فيه ثم كما يدخل فيه تكاليف الله بحسب هذه الشريعة فكذلك يدخل فيه تكاليف الله بحسب الشرائع التي قد كان أنزلها
الله تعالى على الأنبياء المتقدمين وأيضا يدخل فيه الشرائع التي كلف الله تعالى بها ملائكته في السموات منذ خلق الملائكة وأمرهم بالاشتغال بالعبادات والطاعات وأيضا فكتب الفقه مشتملة على شرح
التكاليف المتوجهة في أعمال الجوارح واما أقسام التكاليف الموجودة في أعمال القلوب فهي أكثر وأعظم وأجل وهي التي تشتمل عليها كتب الأخلاق وكتب السياسات بحسب الملل المختلفة والأمم المتباينة وإذا
اعتبر الإنسان مجموع هذه المباحث وعلم أنها بأسرها داخلة تحت قوله تعالى إياك نعبد علم حينئذ أن المسائل التي اشتملت هذه الآية عليها كالبحر المحيط الذي لا تصل العقول والأفكار إلا الى القليل منها
اما قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فاعلم أنه عبارة عن طلب الهداية ولتحصيل الهداية طريقان أحدهما المعرفة بالدليل والحجة والثاني بتصفية الباطن والرياضة اما طرق الاستدلال فكأنها غير
متناهية لأنه لا ذرة من ذرات العالم الأعلى والأسفل إلا وتلك الذرة شاهدة بكمال إلهيته وبعزة عزته وجمال صمديته كما قيل وفي كل شيء له آية تدل على أنه واحد وتقريره أن أجسام العالم
متساوية في ماهية الجسمية ومختلفة في الصفات وهي الألوان والأمكنة والأحوال ويستحيل أن يكون اختصاص كل جسم بصفته المعينة لأجل الجسمية أو للوازم الجسمية وإلا لزم حصول الاستواء فوجب
أن يكون ذلك لتخصيص مخصص وتدبير مدبر وذلك المخصص إن كان جسما عاد البحث فيه وإن لم يكن جسما فهو المطلوب ثم ذلك الموجود إن لم يكن حيا عالما قادرا بل كان تأثيره بالفيض والطبع عاد الإلزام
في وجوب الاستواء وإن كان حيا عالما قادرا فهو المطلوب وإذا عرفت هذا فقد ظهر أن كل واحد من ذرات عالم السموات والأرضين شاهد صادق ومخبر ناطق بوجود الإله القادر الحكيم العليم
وكان الشيخ الإمام الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول إن لله تعالى في كل جوهر فرد أنواعا غير متناهية من الدلائل الدالة على القدرة والحكمة والرحمة وذلك لأن كل جوهر فرد فإنه يمكن وقوعه
في أحياز غير متناهية على البدل ويمكن أيضا اتصافه بصفات غير متناهية على البدل وكل واحد من تلك الأحوال المقدرة فإنه بتقدير الوقوع يدل على الافتقار الى وجود الصانع الحكيم الرحيم فثبت بما ذكرنا

شرح كالاميال

ان هذا النوع من المباحث غير متناه واما تحصيل الهداية بطريق الرياضة والتصفية فذلك بحر لا ساحل له ولكل واحد من السايرين الى الله تعالى منهج خاص ومشرب معين كما قال تعالى ولكل وجهة هو موليها ولا وقوف للعقول على تلك الاسرار ولا خبر عند الافهام من مبادي ميادين تلك الانوار والعارفون المحققون لخصوا فيها مباحث عميقة واسرارا دقيقة قلما تترقى اليها افهام الاكثرين واما قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فما احسن هذه المقامات واعظم مراتب هذه الدرجات ومن وقف على ما ذكرناه من الباب امكنه ان يطلع على مبادي هذه الحالات فقد ظهر بالبيان الذي سبق ان هذه السورة مشتملة على مباحث لا نهاية لها واسرار لا غاية لها وان قول من يقول ان هذه السورة مشتملة على عشرة الاف مسئلة كلام خرج على ما يليق بافهام السامعين

الفصل الثاني

في تقرير مشرع آخر يدل على انه يمكن استنباط المسائل الكثيرة من الالفاظ القليلة والتكلم في قولنا اعوذ بالله فنقول قوله اعوذ نوع من انواع الفعل المضارع والفعل المضارع نوع من انواع الفعل واما الباء في قوله بالله فهو باء الالصاق وهو نوع من انواع حروف الجر واحد انواع الحرف واما قولنا الله فهو اسم معين اما من اسماء الاعلام او من الاسماء المشتقة على خلاف القولين فيه والاسم العلم والاسم المشتق كل واحد منهما نوع من انواع مطلق الاسم وقد ثبت في العلوم العقلية ان معرفة النوع ممتنع حصولها الا بعد معرفة الجنس لان الجنس جزء من ماهية النوع والعلم بالبسيط متقدم على العلم بالمركب لا محالة فقولنا اعوذ بالله لا يمكن تحصيل العلم به كما ينبغي الا بعد معرفة الاسم والفعل والحرف اولا وهذه المعرفة لا تحصل الا بذكر حدودها وخواصها ثم بعد الفراغ منه لا بد من تقسيم الاسم الى الاسم العلم والى الاسم المشتق والى اسم الجنس وتعريف كل واحد من هذه الاقسام بحده ورسمه وخواصه ثم بعد الفراغ منه يجب الكلام في ان لفظة الله اسم علم او اسم مشتق وبتقدير ان يكون مشتقا فهو مشتق مماذا ويذكر فيه الوجوه الكثيرة التي قيل بكل واحد منها وايضا يجب البحث عن حقيقة الفعل المطلق ثم يذكر بعده اقسام الفعل ومن جملتها الفعل المضارع ويذكر حده وخواصه واقسامه ثم يذكر بعده المباحث المتعلقة بقولنا اعوذ على التخصيص وايضا فيجب البحث عن حقيقة الحرف المطلق ثم يذكر بعده حرف الجر وحده وخواصه واحكامه ثم يذكر بعده باء الالصاق وحده وخواصه وعند الوقوف على تمام هذه المباحث يحصل الوقوف على المباحث اللفظية المتعلقة بقوله اعوذ بالله ومن المعلوم ان المباحث التي اشرنا اليها كثيرة جدا ثم نقول الاسم والفعل والحرف انواع ثلاثة داخلة تحت جنس الكلمة فيجب البحث ايضا عن ماهية الكلمة وحدها وخواصها وايضا فههنا الفاظ اخرى شبيهة بالكلمة وهي الكلام والقول واللفظ واللغة والعبارة فيجب البحث عن كل واحد منها ثم يجب البحث عن كونها من الالفاظ المترادفة او من الالفاظ المتباينة وبتقدير ان يكون الفاظا متباينة فانه يجب ذكر تلك الفروق على التفصيل والتحصيل ثم نقول والمرتبة الرابعة من البحث ان نقول لا شك ان هذه الكلمات انما تحصل من الاصوات والحروف فعند ذلك يجب البحث عن حقيقة الصوت وعن اسباب وجوده ولا شك ان حدوث الصوت في الحيوان انما كان بسبب خروج النفس من الصدر فعند هذا يجب البحث عن حقيقة النفس وانه ما الحكمة في كون الانسان متنفسا على سبيل الضرورة وان هذا الصوت يحصل بسبب استدخال النفس او بسبب اخراجه وعند هذا يحتاج هذا الباحث الى معرفة احوال القلب والرية ومعرفة الحجاب الذي هو المبدأ الاول لحركة الصوت ومعرفة ساير العضلات المحركة للبطن والحنجرة واللسان والشفتين واما الحرف فيجب البحث انه هل هو نفس الصوت او هو هيئة موجودة في الصوت مغايرة له وايضا لا شك ان هذه الحروف انما تتولد عند تقطيع الصوت في مخارج مخصوصة في الحلق واللسان والاسنان والشفتين فيجب البحث عن احوال تلك المخارج ويجب ايضا البحث عن احوال العضلات التي باعتبارها يتمكن الحيوان من ادخال هذه الانواع الكثيرة من الجنس في الوجود وهذه المباحث لا تتم دلالتها الا عند الوقوف على علم التشريح ثم نقول المرتبة السادسة من البحث هي ان الصوت والحروف كيفيات محسوسة بحاسة السمع واما الالوان والاضواء فهي كيفيات محسوسة بحاسة البصر والطعوم كيفيات محسوسة بحاسة الذوق وكذا القول في ساير الكيفيات المحسوسة فهل يصح ان يقال هذه الكيفيات انواع داخلة تحت جنس واحد او هي متباينة بتمام الماهية وانه لا مشاركة بينها الا في اللوازم الخارجية ثم نقول والمرتبة السابعة من البحث ان الكيفيات المحسوسة نوع من انواع جنس الكيف في المشهور فيجب البحث عن تعريف مقولة الكيف ثم يجب البحث ان وقوعه على ما تحته هل هو قول الجنس على الانواع ام لا ثم نقول والمرتبة الثامنة ان مقولة الكيف ومقولة الكم ومقولة النسبة عرض فيجب البحث عن حقيقة العرض واقسامه واحكامه ولوازمه وتوابعه ثم نقول والمرتبة التاسعة ان العرض والجوهر يشتركان في الدخول تحت الممكن والممكن والواجب يشتركان في الدخول تحت الموجود فيجب البحث عن لواحق الوجود والعدم في كيفية وقوع لفظ الموجود على الواجب والممكن انه هل هو قول الجنس على انواعه او قول اللوازم على موصوفاتها وساير المباحث المتعلقة بهذا الباب ثم نقول والمرتبة العاشرة ان نقول لا شك ان المعلوم والمذكور والمخبر عنه يدخل فيها الموجود والمعدوم فكيف يعقل حصول امر اعم من المعلوم وايضا فيجب ان اعم الاعتبارات هو المعلوم ولا شك ان المعلوم يقابله غير المعلوم لكن الشيء ما لم يعلم حقيقته امتنع الحكم عليه بكونه مقابلا لغيره فلما حكمنا على غير المعلوم بكونه مقابلا للمعلوم وجب ان يكون غير المعلوم معلوما فحينئذ يكون المقابل للمعلوم معلوما وذلك محال واعلم ان من اعتبر هذه المراتب العشر في كل واحد من جزئيات الموجودات فقد انفتحت عليه ابواب مباحث لا نهاية لها ولا يحيط عقله باقل القليل منها فظهر بهذه الكيفية استنباط العلوم الكثيرة من الالفاظ القليلة

الفصل الثالث

في تقرير مشرع آخر لتصحيح ما ذكرناه من استنباط المسائل الكثيرة من هذه السورة اعلم انا اذا ذكرنا مسئلة واحدة في هذا الكتاب ودللنا على صحتها بوجوه عشرة فكل واحد من تلك الوجوه والدلائل مسئلة بنفسها ثم اذا حكينا فيها مثلا شبهات خمسا فكل واحدة منها ايضا مسئلة بنفسها ثم اذا اجبنا عن كل واحدة منها بجوابين او ثلاثة فتلك الاجوبة الثلاثة ايضا مسائل ثلث واذا قلنا مثلا الالفاظ الواردة في كلام العرب جاءت على سبعين وجها وفصلنا تلك الوجوه فهذا الكلام في الحقيقة سبعون مسئلة وذلك لان المسئلة لا معنى لها الا موضع السؤال والتقرير فلما كان كل واحد من هذه الوجوه كذلك كان كل واحد منها مسئلة على حدة واذا وقفت على هذه الدقيقة فنقول انا لو اعتبرنا المباحث المتعلقة بالمعلوم والمذكور والمباحث المتعلقة بالموجود والمعدوم والمباحث المتعلقة بالواجب والممكن والمباحث المتعلقة بالجوهر والعرض والمباحث المتعلقة بمقولة الكيف وكيفية انقسامه الى الكيفية المحسوسة وغير المحسوسة والمباحث المتعلقة بالصوت وكيفية حدوثه وكيفية العضلات المحدثة للاصوات والحروف عظم الخطب واتسع الباب ولكنا نبتدئ في هذا الكتاب بالمباحث المتعلقة بالكلمة والكلام والقول واللفظ والعبارة ثم ننزل منها الى المباحث المتعلقة بتقسيمات الاسماء والافعال والحروف حتى ننتهي الى الانواع الثلاثة الموجودة في قولنا اعوذ بالله ونرجو من فضل الله العميم ان يوفقنا للوصول الى هذا المطلوب الكريم انه ولي ذلك والقادر عليه وهو العلي العليم

الكتاب الاول

في العلوم المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واعلم ان العلوم المستنبطة من هذه الكلمة نوعان احدهما المباحث المتعلقة باللغة والاعراب والثاني المباحث المتعلقة بعلم الاصول والفروع

القسم الاول

من هذا الكتاب في المباحث الادبية المتعلقة بهذه الكلمة وفيها ابواب

الباب الاول

في المباحث المتعلقة بالكلمة وما يجري مجراها وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان اكمل الطرق في تعريف مدلولات الالفاظ هو طريقة الاشتقاق ثم ان الاشتقاق على نوعين الاشتقاق الاصغر والاشتقاق الاكبر اما الاشتقاق الاصغر فمثل اشتقاق صيغة الماضي والمستقبل عن المصدر ومثل اشتقاق اسم الفاعل واسم المفعول وغيرهما منه واما الاشتقاق الاكبر فهو ان الكلمة اذا كانت مركبة من الحروف كانت قابلة للانقلابات لا محالة فنقول اقل مراتب هذا التركيب ان تكون الكلمة مركبة من حرفين ومثل هذه الكلمة لا تقبل الا نوعين من التقليب كقولنا من وقلبه نم وبعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة مركبة من ثلاثة احرف كقولنا حمد وهذه الكلمة تقبل ستة انواع من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الثلاثة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الثلاثة فانه يمكن وقوع الحرفين الباقيين على وجهين لكن ضرب الثلاثة في الاثنين ستة فهذه التقليبات الواقعة في الكلمات الثلاثية يمكن وقوعها على ستة اوجه ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة رباعية كقولنا عقرب وثعلب وهي تقبل اربعة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الاربعة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات الاربعة فانه يمكن وقوع الحروف الثلاثة الباقية على ستة انواع من التقليبات وضرب اربعة في ستة يفيد اربعة وعشرين وجها ثم بعد هذه المرتبة ان تكون الكلمة خماسية وهي تقبل مائة وعشرين نوعا من التقليبات وذلك لانه يمكن جعل كل واحد من تلك الحروف الخمسة ابتداء لتلك الكلمة وعلى كل واحد من هذه التقديرات فانه يمكن وقوع الحروف الاربعة الباقية على اربعة وعشرين وجها على ما سبق تقريره وضرب خمسة في اربعة وعشرين يفيد مائة وعشرين والضابط في هذا الباب انك اذا عرفت التقاليب الممكنة في العدد الاقل ثم اردت ان تعرف عدد التقاليب الممكنة في العدد الذي فوقه فاضرب العدد الفوقاني في العدد الذي حصل من التقاليب الممكنة في العدد الفوقاني والله اعلم

المسئلة الثانية اعلم ان اعتبار حال الاشتقاق الاصغر سهل معتاد مألوف واما الاشتقاق الاكبر فرعايته صعب وكانه لا يمكن رعايته الا في الكلمات الثلاثية لان تقاليبها لا تزيد على الستة اما الرباعيات والخماسيات فانها كثيرة جدا واكثر تلك التركيبات تكون مهملة فلا يمكن رعاية هذا النوع من الاشتقاق فيها الا على سبيل الندرة وايضا الكلمات الثلاثية قلما يوجد فيها ما تكون جميع تقاليبها الممكنة معتبرة بل يكون في الاكثر بعضها مستعملا وبعضها مهملا ومع ذلك فان القدر الممكن منه هو الغاية القصوى في تحقيق الكلام في المباحث اللغوية

المسئلة الثالثة في تفسير الكلمة اعلم ان تركيب ك ل م بحسب تقاليبها الستة تفيد القوة والشدة خمسة منها معتبرة وواحد ضايع فالاول ك ل م فمنه الكلام لانه يقرع السمع ويؤثر فيه وايضا يؤثر في الذهن بواسطة افادة المعنى ومنه الكلم للجرح وفيه شدة والكلام ما غلظ من الارض وذلك لشدته الثاني ك م ل لان الكامل اقوى من الناقص الثالث ل ك م ومعنى الشدة في اللكم ظاهر والرابع م ك ل ومنه بئر مكول اذا قل ماؤها واذا كان كذلك كان ورودها مكروها فيحصل نوع شدة عند ورودها الخامس م ل ك يقال ملكت العجين اذا انعمت عجنه فاشتد وقوي ومنه ملك الانسان لانه نوع قدرة واملكت الجارية لان بعلها يقدر عليها

المسئلة الرابعة لفظ الكلمة قد يستعمل في اللفظة الواحدة وقد يراد بها الكلام الكثير الذي ارتبط بعضه ببعض كتسميتهم القصيدة باسرها كلمة ومنه يقال كلمة الشهادة ويقال الكلمة الطيبة صدقة ولما كان المجاز اولى من الاشتراك علمنا ان اطلاق لفظ الكلمة على المركب مجاز وذلك لوجهين الاول ان المركب انما يتركب عن المفردات فاطلاق لفظ الكلمة على الكلام المركب اطلاق لاسم الجزء على الكل والثاني ان الكلام الكثير اذا ارتبط بعضه ببعض حصلت له وحدة فصارت شبيهة بالمفرد في تلك الوحدة والمشابهة سبب حسن المجاز فاطلق لفظ الكلمة على الكلام الطويل لهذا السبب

المسئلة الخامسة لفظ الكلمة جاء في القرآن لمفهومات آخرين احدها يقال عيسى كلمة الله اما لانه حدث بقوله كن او لانه حدث في زمان قليل كما تحدث الكلمة كذلك والثاني انه تعالى سمى افعاله كلمات الله قال تعالى قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي والسبب فيه الوجهان المذكوران فيما تقدم والله اعلم

المسئلة السادسة القول هذا التركيب بحسب تقاليبه الستة يدل على الحركة والخفة فالاول ق و ل فمنه القول لان ذلك امر سهل على اللسان الثاني ق ل و فمنه القلو وهو حمار الوحش وذلك لخفته في الحركة ومنه قلوت البر والسويق فهما مقلوان لان الشيء اذا قلي جف وخف فكان اسرع الى الحركة ومنه القلولي وهو الخفيف الطائش والثالث و ق ل الوقل للوعل وذلك لحركته ويقال توقل في الجبل اذا صعد فيه والرابع و ل ق يقال ولق يلق اذا اسرع ومنه قوله تعالى اذ تلقونه بالسنتكم اي تخفون وتسرعون والخامس ل و ق جاء في الحديث لا اكل الطعام الا ما لوق لي اي اعملت اليد في تحريكه وتلبيقه حتى يصلح ومنه اللوقة للزبدة وذلك لخفتها واسراع حركتها لانه ليس لها مسكة الجبن والمصل والسادس ل ق و ومنه اللقوة وهي العقاب قيل لها ذلك لخفتها وسرعة طيرانها ومنه اللقوة في الوجه لان الوجه اضطرب شكله فكانه خفة فيه وطيش واللقوة الناقة السريعة اللقاح

المسئلة السابعة قال ابن جني اللغة فعلة من لغوت اي تكلمت واصلها لغوة ككرة وقلة فان لاماتها كلها واوات بدليل قولهم كروت بالكرة وقلوت بالقلة وقيل لغي يلغى اذا هذى ومنه قوله تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما قلت ان ابن جني قد اعتبر الاشتقاق الاكبر في الكلمة والقول ولم يعتبره ههنا وهو حاصل فيه فالاول ل غ و ومنه اللغة ومنه ايضا الكلام اللغو والعمل اللغو والثاني ل و غ ويبحث عنه والثالث غ ل و ومنه يقال الغلام غلو في كذا ومنه الغلوة الرابع غ و ل ومنه قوله تعالى لا فيها غول والخامس و غ ل ومنه يقال فلان اوغل في كذا والسادس و ل غ ومنه يقال ولغ الكلب في الاناء ويشبه ان يكون القدر المشترك بين الكل هو الامعان في الشيء والخوض التام فيه

المسئلة الثامنة في اللفظ واقول اظن ان اطلاق اللفظ على هذه الاصوات مجاز وذلك لانها انما تحدث عند اخراج النفس من داخل الصدر الى الخارج فالانسان عند اخراج النفس

من داخل الصدر الى الخارج بحيث يحبسه في المخارج المعينة ثم يزيل ذلك الحبس فيتولد تلك الحروف في آخر زمان حبس النفس واول زمان اطلاقه وهي حاصل ان اللفظ هو الرمي وهذا المعنى حاصل في هذه الاصوات
والحروف من وجهين الاول ان الانسان يرمي ذلك النفس من داخل الصدر الى خارجه ويلفظه وذلك لاخراج واللفظ سبب لحدوث هذه الكلمات واطلق اسم اللفظ على هذه الكلمات اطلاقا لاسم
السبب والثاني ان تولد الحروف لما كان بسبب لفظ ذلك الهواء من الداخل الى الخارج صار ذلك شبيها بما ان الانسان يلفظ تلك الحروف ويرميها من الداخل الى الخارج والمشابهة احد
اسباب المجاز. المسألة التاسعة العبارة تركيبها من ع ب ر وهي في تقاليبها الستة تفيد العبور والانتقال فالاول ع ب ر ومنه العبارة لان الانسان لا يمكنه ان
يتكلم بها الا اذا انتقل من حرف الى حرف آخر وايضا كانه بسبب تلك العبارة ينتقل المعنى من ذهن نفسه الى ذهن السامع ومنه العبرة لان تلك الدمعة تنتقل من داخل العين الى الخارج ومنه
العبر لان الانسان ينتقل فيه من الشاهد الى الغائب ومنه المعبر لان الانسان ينتقل بواسطته من احدى طرفي البحر الى الثاني ومنه التعبير لانه ينتقل مما يراه في النوم الى المعاني الغائبة الثاني ع ر ب
ومنه تسمية العرب بالعرب لكثرة انتقالاتهم بسبب رحلة الشتاء والصيف ومنه فلان اعرب في كلامه لان اللفظ قبل الاعراب يكون مجهولا فاذا دخله الاعراب انتقل الى المعرفة والبيان
الثالث ب ر ع ومنه فلان برع في كذا اذا تكامل وتزايد الرابع ب ع ر ومنه البعر لكونه منتقلا من الداخل الى الخارج الخامس ر ع ب ومنه يقال للخوف رعب لان
الانسان ينتقل عند حدوثه من حال الى حال اخرى السادس ر ب ع ومنه الربع لان الناس ينتقلون منها واليها. المسألة العاشرة قال اكثر النحويين الكلمة غير الكلام فالكلمة هي
اللفظة المفردة والكلام هو الجملة المفيدة وقال اكثر الاصوليين انه لا فرق بينهما وكل واحد منهما يتناول المفرد والمركب وابن جني وافق النحويين واستبعد قول المتكلمين وما رأيت في
كلامه حجة قوية في الفرق سوى انه نقل عن سيبويه كلاما مشعرا بان لفظ الكلام مختص بالجملة المفيدة وذكر كلمة لغوية الا انها في غاية الضعف اما الاصوليون فقد احتجوا على صحة قولهم
بوجوه الاول ان العقلاء اتفقوا على ان الكلام ما يضاد الخرس والسكوت والتكلم بالكلمة الواحدة يضاد الخرس والسكوت فكان كلاما الثاني ان اشتقاق الكلمة من الكلم وهو الجرح
والتأثير ومعلوم ان من سمع كلمة واحدة فانه يفهم معناها فهنا قد حصل معنى التأثير فوجب ان يكون كلاما الثالث يصح ان يقال ان فلانا تكلم بهذه الكلمة الواحدة ويصح ان يقال
ايضا انه ما تكلم الا بهذه الكلمة الواحدة وكل ذلك يدل على ان الكلمة الواحدة كلام الرابع انه يصح ان يقال تكلم فلان بكلام غير تام وذلك يدل على ان حصول الافادة التامة غير
معتبر في اسم الكلام. المسألة الحادية عشر تفرع على الاختلاف المذكور مسألة فقهية وهي اول مسائل ايمان الجامع الكبير لمحمد بن الحسن وهي ان الرجل اذا قال لامرأته التي لم يدخل بها
ان كلمتك فانت طالق ثلاث مرات قالوا ان ذكر هذا الكلام في المرة الثانية طلقت واحدة وهل تنعقد هذه الثانية قال ابو حنيفة وصاحباه تنعقد وقال زفر لا تنعقد
وحجة زفر انه لما قال في المرة الثانية ان كلمتك فعند هذا القدر من الكلام حصل الشرط لان اسم الكلام اسم لكل ما افاد شيئا سواء افاد افادة تامة او لم يكن كذلك واذا حصل الشرط
نزل الجزاء فطلقت عند قوله ان كلمتك فوقع تمام قوله انت طالق خارج ملك النكاح وغير مضاف اليه فوجب ان لا ينعقد وحجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان الشرط هو قوله ان كلمتك
والكلام اسم للجملة التامة فلم يقع الطلاق الا عند تمام قوله ان كلمتك فانت طالق وحاصل الكلام انا اذا قلنا ان اسم الكلام يتناول الكلمة الواحدة كان القول قول زفر
وان قلنا لا يتناول الا الجملة فالقول قول ابي حنيفة ومما يقوي قول زفر انه لو قال في المرة الثانية ان كلمتك وسكت عليه ولم يذكر بعده قوله فانت طالق طلقت ولولا ان
هذا القدر كلام والا لما طلقت ومما يقوي قول ابي حنيفة انه لو قال كلما كلمتك فانت طالق ثم ذكر هذه الكلمة في المرة الثانية وكلمة كلما توجب التكرار فلو كان التكلم بالكلمة الواحدة
كلاما لوجب ان يقع عليه الطلقات الثلث عند قوله في المرة الثانية كلما كلمتك فانت طالق لان هذا المجموع مشتمل على ذكر الكلمات الكثيرة وكل واحد منها يوجب وقوع الطلاق اولا
لعل زفر يلتزم ذلك. المسألة الثانية عشر الخلاف المذكور بين ابي حنيفة وزفر انما يكون مخصوصا بما اذا قال ان كلمتك فانت طالق اما لو قال ان تكلمت بكلمة فانت طالق
او قال ان نطقت او ان تلفظت بلفظة او قال ان قلت قولا فانت طالق وجب ان يكون الحق في جميع هذه المسائل قول زفر قولا واحدا. المسألة الثالثة عشر
لفظ الكلمة والكلام هل يتناول المهمل ام لا منهم من قال يتناوله لانه يصح ان يقال الكلام منه مهمل ومنه مستعمل ولانه يصح ان يقال تكلم بكلام غير مفهوم ولان المهمل يؤثر في السمع فيكون
معنى التأثير والكلام حاصلا فيه ومنهم من قال الكلمة والكلام مختصان بالمفيد اذ لو لم يعتبر هذا القيد لزم تجويز تسمية اصوات الطيور بالكلمة والكلام. المسألة الرابعة عشر اذا حصلت
اصوات متركبة تركيبا يدل على المعنى الا ان ذلك التركيب كان تركيبا طبيعيا لا وضعيا فهل يسمى مثل تلك الاصوات كلمة وكلاما مثل ان الانسان عند الراحة والوجع قد يقول
اخ وعند السعال اح اح فهذه اصوات مركبة وحروف مؤلفة وهي دالة على معان مخصوصة لكن دلالتها على مدلولاتها بالطبع لا بالوضع فهل تسمى امثالها كلمات وكذلك صوت
القطا يشبه كانه يقول قطا وصوت اللقلق يشبه كانه يقول لقلق فامثال هذه الاحوال هل تسمى كلمات اختلفوا فيه وما رأيت في الجانبين حجة معتبرة وفائدة هذا البحث تظهر
فيما اذا قال ان سمعت كلمة فعبدي حر فهل يترتب الحنث والبر على سماع هذه الالفاظ ام لا. المسألة الخامسة عشر قال ابن جني لفظ القول يقع على الكلام التام وعلى الكلمة الواحدة
على سبيل الحقيقة اما لفظ الكلام فمختص بالجملة التامة ولفظ الكلمة فمختص بالمفرد وحاصل كلامه في الفرق بين البابين ان تركيب القول يدل على الخفة والسهولة فوجب ان يتناول
الكلمة الواحدة اما تركيب الكلام فيفيد التأثير وذلك لا يحصل الا من الجملة التامة الا ان هذا يشكل بلفظ الكلمة ومما يقوي ذلك قول الشاعر قلت لها قفي فقالت قاف
سمى نطقها بهذا القاف قولا. المسألة السادسة عشر وقال ايضا ان لفظ القول يصح جعله مجازا عن الاعتقادات والآراء كقولك فلان يقول بقول ابي حنيفة رضي الله عنه
ويذهب الى قول مالك اي يعتقد ما كان يراه ويقول به الا ترى انك لو سألت رجلا عن صحة رؤية الله تعالى فقال لا تجوز رؤيته فنقول هذا قول المعتزلة ولا نقول هذا كلام المعتزلة
الا على سبيل التعسف وذكر ان السبب في حسن هذا المجاز ان الاعتقاد لا يفهم الا بغيره فلما حصلت المشابهة من هذا الوجه لا جرم حصل سبب جعله مجازا عنه. المسألة
السابعة عشر لفظ قال قد يستعمل في غير النطق قال ابو النجم قالت له الطير تقدم راشدا انك لا ترجع الا حامدا وقال الآخر وقالت له العينان سمعا وطاعة
وحدرتا كالدر لما يثقب وقال امتلأ الحوض وقال قطني ويقال في المثل قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ومنه قوله تعالى انما قولنا

لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين. المسألة الثامنة عشر الذين ينكرون كلام النفس اتفقوا على ان الكلام
والقول اسم لهذه الالفاظ والكلمات اما مثبتوا كلام النفس فقد اتفقوا على ان ذلك المعنى النفساني يسمى بالكلام وبالقول واحتجوا عليه بالقرآن والاثر والشعر اما القرآن فقوله تعالى والله
يشهد ان المنافقين لكاذبون وظاهر انهم ما كانوا كاذبين في اللفظ لانهم اخبروا ان محمدا صلوات الله عليه رسول الله وكانوا صادقين فيه فوجب ان يقال انهم كانوا كاذبين في
كلام آخر سوى اللفظ وما هو الا كلام النفس ولقائل ان يقول لا نسلم انهم ما كانوا كاذبين في القول اللساني قوله اخبروا ان محمدا صلوات الله عليه رسول الله قلنا لا نسلم بل اخبروا
عن كونهم شاهدين بان محمدا رسول الله لانهم قالوا نشهد انك لرسول الله والشهادة لا تحصل الا مع العلم وهم ما كانوا عالمين به فثبت انهم كانوا كاذبين فيما اخبروا عنه بالقول اللساني
واما الاثر فما نقل ان عمر رضي الله عنه قال يوم السقيفة كنت قد زورت في نفسي كلاما فسبقني اليه ابو بكر واما الشعر فقول الاخطل ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد
دليلا واما الذين انكروا كون المعنى القائم بالنفس مسمى بالكلام فقد احتجوا عليه بان من لم ينطق ولم يتلفظ بالحروف يقال انه لم يتكلم وايضا الحنث والبر يتعلق بهذه الالفاظ ومن
اصحابنا من قال اسم القول والكلام مشترك بين المعنى النفساني وبين اللفظ اللساني. المسألة التاسعة والعشرون هذه الكلمات والعبارات قد تسمى احاديث قال الله تعالى
فليأتوا بحديث مثله والسبب في هذه التسمية ان هذه الكلمات انما تتركب من الحروف المتعاقبة المتوالية وكل واحد من تلك الحروف يحدث عقيب صاحبه فلهذا السبب سميت بالحديث
ويمكن ان يكون السبب في هذه التسمية ان سماعها يحدث في القلوب العلوم والمعاني. المسألة الثلاثون ههنا الفاظ كثيرة فاحدها الكلمة وثانيها الكلام وثالثها القول ورابعها
اللفظ وخامسها العبارة وسادسها الحديث وقد شرحناها باسرها وسابعها النطق ويجب البحث عن كيفية اشتقاقه وانه هل هو مرادف لبعض تلك الالفاظ او مباين لها وبتقدير
حصول المباينة فما الفرق. المسألة الحادية والعشرون في حد الكلمة قال الزمخشري في اول المفصل الكلمة هي اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع وهذا التعريف ليس بجيد لان
صيغة الماضي كلمة مع انها لا تدل على معنى مفرد لانها دالة على امرين حدث وزمان وكذا القول في اسماء الافعال كقولنا صه ومه وسبب الغلط انه كان يجب عليه جعل المفرد صفة للفظ
فغلط وجعله صفة للمعنى. المسألة الثانية والعشرون اللفظ اما ان يكون مهملا وهو معلوم او مستعملا وهو على ثلاثة اقسام احدها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء من المعاني
البتة وهو اللفظ المفرد كقولنا فرس وجمل وثانيها ان لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزؤه اما باعتبار آخر فانه يحصل لاجزائه دلالة على المعاني كقولنا
عبد الله فانا اذا اعتبرنا هذا المجموع اسم علم لم يحصل لشيء من اجزائه دلالة على شيء اصلا اما اذا جعلناه مضافا ومضافا اليه فانه يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على شيء آخر وهذا
القسم يسمى بالمركب وثالثها ان يحصل لكل واحد من جزئيه دلالة على مدلول آخر على جميع الاعتبارات وهو كقولنا العالم حادث والسماء كرة وزيد منطلق وهذا يسمى بالمؤلف
المسألة الثالثة والعشرون المسموع المفيد ينقسم الى اربعة اقسام لانه اما ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا كقولنا الانسان حيوان وغلام زيد واما ان يكون المسموع
مفردا والمعنى مفردا وهو كقولنا الوحدة والنقطة بل قولنا الله سبحانه واما ان يكون اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا وهو كقولك انسان فان اللفظ مفرد والمعنى ماهية مركبة
من امور كثيرة واما ان يكون اللفظ مركبا والمعنى مفردا وهو محال. المسألة الرابعة والعشرون الكلمة هي اللفظة المفردة الدالة بالاصطلاح على معنى وهذا التعريف
مشتمل على قيود اربعة فالقيد الاول كونه لفظا والثاني كونه مفردا وقد عرفتهما والثالث كونه دالا وهو احتراز عن المهملات والرابع كونه دالا بالاصطلاح وستعرف الدلالة
على ان دلالة الالفاظ وضعية لا ذاتية. المسألة الخامسة والعشرون قيل الكلمة صوت مفرد دال على معنى بالتواضع قال ابو علي بن سينا في كتاب الاوسط وهذا غير
جائز لان الصوت مادة واللفظ جنس وذكر الجنس اولى من ذكر المادة وله كلام دقيق في الفرق بين المادة والجنس ومع دقته فهي ضعيفة قد بينا وجه ضعفها
في العقليات واقول السبب عندي في انه لا يجوز ذكر الصوت ان الصوت ينقسم الى صوت الحيوان والى غيره وصوت الانسان ينقسم الى ما يحدث عن حلقه والى غيره والصوت
الحادث من حلقه ينقسم الى ان يكون حدوثه مخصوصا باحوال مخصوصة مثل هذه الحروف والى ان لا يكون كذلك مثل الاصوات الحادثة عند الاوجاع والراحات والسعال وغيرها فالصوت
جنس بعيد واللفظ جنس قريب وايراد الجنس القريب اولى من الجنس البعيد. المسألة السادسة والعشرون قالت المعتزلة الشرط في كون الكلمة مفيدة ان تكون مركبة من
حرفين فصاعدا فنقضوه بقولهم ق وع واجيب عنه بانه مركب في التقدير فان الاصل ان يقال عي وقي بدليل ان عند التثنية يقال عيا وقيا واجيب عنهم ايضا بالجواب
بان ذلك متعذر لان الواقع حرف واحد وايضا نقضوه بلام التعريف وبنون التنوين وبالاضافة فانها باسرها حروف مفيدة والحروف نوع داخل تحت جنس الكلمة ومتى
صدق النوع فقد صدق الجنس فهذه الحروف كلمات مع انها غير مركبة. المسألة السابعة والعشرون الاولى ان يقال كل منطوق به افاد شيئا بالوضع فهو كلمة وعلى هذا التقدير
يدخل فيه المفرد والمركب وبقولنا منطوق به يقع الاحتراز عن الخط والاشارة. المسألة الثامنة والعشرون دلالة الالفاظ على مدلولاتها ليست ذاتية حقيقية خلافا لعباد
انها تتغير باختلاف الامكنة والازمنة والذاتيات لا تكون كذلك حجة عباد انه لو لم يحصل مناسبات مخصوصة بين الالفاظ المعينة والمعاني المعينة لزم ان يكون تخصيص
كل واحد منها بمسماه ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال والجواب انه ينتقض باختصاص حدوث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده لا لمرجح وينتقض ايضا باختصاص
كل انسان باسم علمه المعين. المسألة التاسعة والعشرون وقد يتفق في بعض الالفاظ كونه مناسبا لمعناه مثل تسميتهم القطا بهذا الاسم لان هذا اللفظ يشبه صوته وكذا في
اللقلق وايضا وضعوا لفظ الخضم لاكل الرطب نحو البطيخ والقثاء ولفظ القضم لاكل اليابس نحو قضمت الدابة شعيرها لان حرف الخاء يشبه صوت اكل الشيء الرطب والقاف
يشبه صوت اكل الشيء اليابس ولهذا الباب امثلة كثيرة ذكرها ابن جني في الخصائص. المسألة الثلاثون لا يمكن القطع بان دلالة الالفاظ توقيفية ومنهم من قطع به
واحتج فيه بالعقل والنقل اما العقل فهو ان وضع الالفاظ المخصوصة لا يمكن الا بالقول فلو كان ذلك القول بوضع آخر من جانبهم لزم ان يكون كل وضع مسبوقا بوضع آخر لا الى نهاية
وهو محال فوجب الانتهاء الى ما حصل بتوقيف الله تعالى واما النقل فقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها واجيب عن الاول بانه لم لا يجوز ان يكون وضع الالفاظ للمعاني يحصل بالاشارة

ومن الناس من قال لا يجوز ان يكون المراد من التعليم الالهام وايضا لعل هذه اللغات وضعها اقوام كانوا قبل آدم ثم انه تعالى علمها لآدم عليه السلام المسئلة الحادية والثلثون لا يمكن القطع بانها حصلت بالاصطلاح خلافا للمعتزلة واحتجوا بان العلم بالصفة اذا كان ضروريا كان العلم بالموصوف ايضا ضروريا وذلك يقدح في صحة التكليف واجيب عنه بانه لم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق علما ضروريا في القلب بان واضعا وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من غير ان يخلق العلم بان ذلك الواضع هو الله تعالى وعلى هذا التقدير فيزول الاشكال المسئلة الثانية والثلثون لما ضعفت هذه الدلايل جوزنا ان تكون كل اللغات توقيفية وان تكون كلها اصطلاحية وان تكون بعضها توقيفيا وبعضها اصطلاحيا المسئلة الثالثة والثلثون اللفظ المفرد لا يفيد البتة مسماه لان العلم بكون تلك اللفظة موضوعة لذلك المعنى علم بنسبة مخصوصة بين ذلك اللفظ وذلك المعنى والعلم بالنسبة المخصوصة بين امرين مسبوق بكل واحد منهما فلو كان العلم بذلك المعنى مستفادا من ذلك اللفظ لزم الدور وهو محال واجيب عنه بانه يحتمل انه اذا استقر في الخيال مقارنة بين اللفظ المعين والمعنى المعين فعند حصول الشعور باللفظ ينتقل الخيال الى المعنى وحينئذ يندفع الدور المسئلة الرابعة والثلثون والاشكال المذكور في المفرد غير حاصل في المركب لان افادة الالفاظ المفردة لمعانيها افادة وضعية اما التركيبات فعقلية فلا جرم عند سماع تلك المفردات يعتبر العقل تركيباتها ثم يتوصل بتلك التركيبات العقلية الى العلم بتلك المركبات فظهر الفرق المسئلة الخامسة والثلثون الالفاظ دالة على ما في الاذهان لا على ما في الاعيان ولهذا السبب يقال ان الالفاظ تدل على المعاني لان المعاني هي التي عناها العاني وهي امور ذهنية والدليل على ما ذكرناه وجهان الاول انا اذا رأينا جسما من البعيد وظنناه صخرة قلنا انه صخرة فاذا قربنا منه وشاهدنا حركته ظنناه طيرا فقلنا انه طير فاذا ازداد القرب علمنا انه انسان فقلنا انه انسان فاختلاف الاسماء عند اختلاف التصورات الذهنية يدل على ان مدلول الالفاظ هو الصور الذهنية لا الاعيان الخارجية الثاني ان اللفظ لو دل على الموجود الخارجي لكان اذا قال انسان العالم قديم وقال آخر العالم حادث لزم كون العالم قديما حادثا معا وهو محال واما اذا قلنا على المعاني الذهنية كان هذان القولان دالين على حصول هذين الحكمين من هذين الانسانين وذلك لا يتناقض المسئلة السادسة والثلثون لا يمكن ان يكون جميع الماهيات مسماة بالالفاظ لان الماهيات غير متناهية وما لا نهاية له لا يكون مشعورا به على التفصيل وما لا يكون مشعورا به امتنع وضع الاسم بازائه المسئلة السابعة والثلثون كل معنى كانت الحاجة الى التعبير عنه اتم كان وضع اللفظ بازائه اولى مثل صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص والدليل عليه ان الحاجة الى التعبير عنها ماسة فيكون الداعي الى ذلك الوضع كاملا والمانع زايلا واذا كان الداعي قويا والمانع زايلا كان الفعل واجب الحصول المسئلة الثامنة والثلثون المعنى الذي يكون خفيا عند الجمهور يمتنع كونه مسمى باللفظ المشهور مثاله لفظة الحركة لفظة مشهورة وكون الجسم منتقلا من جانب الى جانب امر معلوم لكل احد اما الذي يقول به بعض المتكلمين وهو المعنى الذي يوجب ذلك الانتقال فهو امر خفي لا يتصوره الا الخواص من الناس واذا كان كذلك وجب ان يقال الحركة اسم لنفس هذا الانتقال لا للمعنى الذي يوجب الانتقال وكذلك يجب ان يكون العلم اسما لنفس العالمية والقدرة اسما للقادرية لا للمعنى الموجب للعالمية والقادرية المسئلة التاسعة والثلثون في المعنى المعنى اسم للصورة الذهنية لا للموجودات الخارجية لان المعنى عبارة عن الشيء الذي عناه العاني وقصده القاصد وذلك بالذات هو الامور الذهنية وبالعرض الاشياء الخارجية فاذا قيل ان القائل اراد بهذا اللفظ هذا المعنى فالمراد انه قصد بذكر ذلك اللفظ تعريف ذلك الامر المتصور المسئلة الاربعون قد يقال في بعض المعاني انه لا يمكن تعريفها بالالفاظ مثل انا ندرك بالضرورة تفرقة بين الحلاوة المدركة من النبات والحلاوة المدركة من الطبرزد ويقال انه لا سبيل الى تعريف هذه التفرقة بحسب اللفظ وايضا ربما اتفق حصول احوال في نفس بعض الناس ولا يمكنه تعريف تلك الحالة بحسب التعريفات اللفظية اذا عرفت هذا فنقول اما القسم الاول فالسبب فيه ان ما به يمتاز حلاوة النبات عن حلاوة الطبرزد ما وضعوا له في اللغة لفظة معينة بل لا يمكن ذكرها الا على سبيل الاضافة مثل ان يقال حلاوة النبات وحلاوة الطبرزد فلما لم يوضع لتلك التفرقة لفظة مخصوصة لا جرم لا يمكن تعريفها باللفظ ولو انهم وضعوا لها لفظة لقد كان يمكن تعريفها باللفظ على ذلك التقدير واما القسم الثاني فهو ان الانسان اذا ادرك من نفسه حالة مخصوصة وسائر الناس ما ادركوا تلك الحالة المخصوصة استحال لهذا المدرك وضع لفظ لتعريفه لان السامع ما لم يعرف المسمى اولا لم يمكنه ان يفهم كون هذا اللفظ موضوعا له فلما لم يحصل تصور تلك المعاني عند السامعين امتنع منهم ان يتصوروا كون هذه الالفاظ موضوعة لها فلا جرم امتنع تعريفها حتى انا لو فرضنا ان جماعة تصوروا تلك المعاني ثم وضعوا لها الفاظا مخصوصة فعلى هذا التقدير كان يمكن تعريف تلك الاحوال بالبيانات اللفظية فهكذا يتصور معنى ما يقال ان كثيرا من المعاني لا يمكن تعريفها بالالفاظ المسئلة الحادية والاربعون الحكمة في وضع الالفاظ للمعاني هي ان الانسان خلق بحيث لا يستقل بتحصيل جميع مهماته فاحتاج الى ان يعرف غيره ما في ضميره ليمكنه التوسل به الى الاستعانة بالغير ولا بد لذلك التعريف من طريق والطرق كثيرة مثل الكتابة والاشارة والتصفيق باليد والحركة بساير الاعضاء الا ان اسهلها واحسنها هو تعريف ما في القلوب والضماير بهذه الالفاظ ويدل عليه وجوه احدها ان النفس عند الاخراج سبب لحدوث الصوت والاصوات عند تقطيعها اسباب لحدوث الحروف المختلفة وهذه المعاني تحصل من غير كلفة ولا مؤنة بخلاف الكتابة والاشارة وغيرهما والثاني ان هذه الاصوات كما توجد تفنى عقيبه في الحال فعند الاحتياج تحصل وعند زوال الاحتياج اليه يفنى وينقضي الثالث ان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف يتولد منها الحروف الكثيرة وتلك الحروف الكثيرة بحسب تركيباتها الكثيرة متولد منها كلمات تكاد ان تصير غير متناهية فاذا جعلت لكل واحد من المعاني واحد من تلك الكلمات توزعت الالفاظ على المعاني من غير التباس واشتباه ومثل هذا لا يوجد في الاشارة والتصفيق فلهذه الاسباب الثلثة قضت العقول السليمة بان احسن التعريفات لما في القلوب هو الالفاظ المسئلة الثانية والاربعون كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به وجوهر النفس في اصل الخلقة عارية عن هذين الكمالين ولا يمكنها اكتساب هذه الكمالات الا بواسطة هذا البدن فصار تخليق هذا البدن مطلوبا لهذه الحكمة ثم ان مصالح هذا البدن ما كانت تتم الا اذا كان القلب ينبوعا للحرارة الغريزية ولما كانت هذه الحرارة قوية احتاجت الى الترويح لاجل التعديل فدبر الخالق الرحيم الحكيم هذا المقصود بان حصل للقلب قوة انبساط بها يجذب الهواء البارد من خارج البدن الى نفسه ثم اذا بقي ذلك الهواء في القلب لحظة تسخن واحتد وفيه حرارة فاحتاج القلب الى دفعه مرة اخرى وذلك هو الانقباض فان القلب اذا انقبض انعصر ما فيه من الهواء وخرج الى الخارج فهذا هو الحكمة

في جعل الحيوان متنفسا فالمقصود بالقصد الاول هو تكميل جوهر النفس بالعلم والعمل ووقع تخليق البدن في المرتبة الثانية من المطلوبية ووقع تخليق القلب وجعله منبعا للحرارة الغريزية في المرتبة الثالثة ووقع الاقدار للقلب على الانبساط الموجب لانجذاب الهواء الطيب من الخارج لاجل الترويح في المرتبة الرابعة ووقع اقدار القلب على الانقباض الموجب لخروج ذلك الهواء المحترق في المرتبة الخامسة ووقع صرف ذلك الهواء الخارج عند انقباض القلب الى مادة الصوت في المرتبة السادسة ثم ان المقدر الحكيم والمدبر الرحيم جعل هذا الامر المطلوب على سبيل العرض الواقع في المرتبة السابعة مادة للصوت وخلق محابس ومقاطع للصوت في الحلق واللسان والاسنان والشفتين وحينئذ يحدث بذلك السبب هذه الحروف المختلفة ويحدث من تركيباتها الكلمات التي لا نهاية لها ثم اودع في هذا النطق والكلام حكما عالية واسرارا باهرة عجزت عقول الاولين والآخرين عن الاحاطة بقطرة من بحارها وشعلة من شمسها فسبحان الخالق المدبر بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية المسئلة الثالثة والاربعون ظهر مما قلناه انه لا معنى للكلام اللساني الا اصطلاح الناس على جعل هذه الاصوات المقطعة والحروف المركبة معرفات لما في الضماير ولو قدرنا انهم كانوا قد تواضعوا على جعل اشياء غيرها معرفات لما في الضماير لكانت تلك الاشياء كلاما ايضا واذا كان كذلك لم يكن الكلام صفة حقيقية مثل العلم والقدرة والارادة بل امرا وضعيا اصطلاحيا والتحقيق في هذا الباب ان الكلام عبارة عن فعل مخصوص يفعله الحي القادر لاجل ان يعرف غيره ما في ضميره من الاعتقادات والارادات وعند هذا يظهر ان المراد من كون الانسان متكلما بهذه الحروف مجرد كونه فاعلا لها لهذا الغرض المخصوص فاما الكلام الذي هو صفة قائمة بالنفس فهي صفة حقيقية كالعلوم والقدر والارادات المسئلة الرابعة والاربعون لما ثبت ان الالفاظ دلائل على ما في الضماير والقلوب فالمدلول عليه بهذه الالفاظ هو الارادات والاعتقادات او نوع آخر قالت المعتزلة صيغة افعل لفظة موضوعة لارادة الفعل وصيغة الخبر لفظة موضوعة لتعريف ان ذلك القائل يعتقد ان الامر الفلاني كذا او كذا وقال اصحابنا الطلب النفساني مغاير للارادة والحكم الذهني امر مغاير للاعتقاد اما بيان ان الطلب النفساني مغاير للارادة فالدليل عليه انه تعالى امر الكافر بالايمان وهذا متفق عليه ولم يرد منه الايمان ويدل عليه وجهان الاول ان قدرة الكافر ان كانت موجبة للكفر كان خالق تلك القدرة مريدا للكفر لان مريد العلة مريد للمعلول وان كانت صالحة للكفر والايمان امتنع رجحان احدهما على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع القدرة مع الداعية موجبا للكفر والمريد للعلة مريد للمعلول فثبت انه تعالى يريد الكفر من الكافر والثاني انه تعالى عالم بان الكافر يكفر وحصول هذا العلم ضد لحصول الايمان والجمع بين الضدين محال والعالم بكون الشيء ممتنع الوقوع لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى امر الكافر بالايمان وثبت انه لا يريد الايمان فوجب ان يكون مدلول لامر الله للفعل شيئا سوى الارادة وذلك هو المطلوب واما بيان ان الحكم الذهني مغاير للاعتقاد والعلم فالدليل عليه ان القائل اذا قال العالم قديم فمدلول هذا اللفظ هو حكم هذا القائل بقدم العالم وقد يقول القائل بلسانه هذا مع انه يعتقد ان العالم ليس بقديم فعلمنا ان الحكم الذهني حاصل والاعتقاد غير حاصل فالحكم الذهني مغاير للاعتقاد المسئلة الخامسة والاربعون مدلولات الالفاظ قد تكون اشياء مغايرة للالفاظ كلفظ السماء والارض وقد تكون مدلولاتها ايضا الفاظا كقولنا اسم وفعل وحرف وعام وخاص ومجمل ومبين فان هذه الالفاظ اسماء ومسمياتها ايضا الفاظ المسئلة السادسة والاربعون طريق معرفة اللغات اما العقل وحده وهو محال واما النقل المتواتر او الآحاد وهو صحيح واما ما يتركب عنهما كما اذا ثبت بالنقل جواز ادخال الاستثناء على صيغة من وثبت بالنقل ان حكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فيه فيلزم من مجموعها الحكم العقلي بكون تلك الصيغة موضوعة للعموم وعلى هذا الطريق تعويل الاكثرين في اثبات اكثر اللغات وهو ضعيف لان هذا الاستدلال انما يصح لو قلنا ان واضع تلك المقدمتين وجب ان يكون معترفا بهذه اللازمة والا لزم التناقض لكن الواضع للغات لو ثبت انه هو الله تعالى وجب تنزيهه عن المناقضة اما لو كان هو الناس لم يجب ذلك ولما كان هذا الاصل مشكوكا كان ذلك الدليل مثله المسئلة السابعة والاربعون اللغات المنقولة الينا بعضها منقول بالتواتر وبعضها منقول بالآحاد وطعن بعضهم في كونها متواترة فقال اشهر الالفاظ هو قولنا الله وقد اختلفوا فقيل انها ليست عربية بل عبرية وقيل انه اسم علم وقيل انه من الاسماء المشتقة وذكروا في اشتقاقها وجوها عشرة وبقي الامر في هذه الاختلافات موقوفا الى الآن وايضا فلفظة الايمان والكفر قد اختلفوا فيها اختلافا شديدا وكذا صيغ الاوامر والنواهي والعموم والخصوص مع انها اشد الالفاظ شهرة واذا كان الحال كذلك في الاظهر الاقوى فما ظنك بما سواها والحق ان ورود هذه الالفاظ في اصل هذه المواضع معلوم بالتواتر اما حيث نهاية اعتبارها فهي التي اختلفوا فيها وذلك لا يقدح في حصول التواتر في الاصل المسئلة الثامنة والاربعون منهم من سلم حصول التواتر في بعض هذه الالفاظ في هذا الوقت الا انه يزعم ان حال الادوار الماضية غير معلومة فلعل النقل ينتهي في بعض الادوار الماضية الى الآحاد وليس لقابل ان يقول لو وقع ذلك لاشتهر ولبلغ الى حد التواتر لان هذه المقدمة ان صحت فانما تصح في الوقايع العظيمة اما التصرفات في الالفاظ فهي وقايع حقيرة والحق ان العلم الضروري حاصل بان لفظ السماء والارض والجدار والدار كان حالها وحال اشباهها في الازمنة الماضية كحالها في هذا الزمان المسئلة التاسعة والاربعون لا شك ان اكثر اللغات منقول بالآحاد ورواية الواحد انما يفيد الظن عند اعتبار احوال الرواة وتصحيح احوالهم بالجرح والتعديل ثم ان الناس ما اعتبروا هذه الشرايط في رواة الاحاديث ولم يعتبروها في رواة اللغات مع ان اللغات تجري مجرى الاصول للاحاديث ومما يؤكد هذا السؤال ان الادباء طعن بعضهم في البعض بالتجهيل تارة وبالتفسيق اخرى والعداوة الحاصلة بين الكوفيين والبصريين مشهورة ونسبة اكثر المحدثين اكثر الادباء الى ما لا ينبغي مشهورة واذا كان كذلك صارت رواياتهم غير مقبولة وبهذا الطريق يسقط اكثر اللغات عن درجة القبول والحق ان اكثر اللغات وقع عليه التواتر وبهذا الطريق يسقط هذا الطعن المسئلة الخمسون دلالة الالفاظ على معانيها ظنية لانها موقوفة على نقل اللغات ونقل الاعراب والتصريف مع ان اقل احوال تلك النقلة انهم كانوا احادا ورواية الآحاد لا تفيد الا الظن وايضا فتلك الدلايل موقوفة على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم الاجمال وعدم التخصيص وعدم النقل وعدم المعارض العقلي فانه بتقدير حصوله يجب صرف اللفظ الى المجاز ولا شك ان اعتقاد هذه المقدمات ظن محض والموقوف على الظن اولى ان يكون ظنيا

الباب الثاني

في المباحث المستنبطة من الصوت والحروف واحكامهما وفيه مسايل المسئلة الاولى ذكر ابو علي بن سينا في تعريف الصوت انه كيفية تحدث من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع واقول ان ماهية الصوت مدركة بحس السمع وليس في الوجود شيء اظهر من المحسوس حتى يعرف المحسوس به فهذا الذي ذكره ان كان ولا بد فهو اشارة الى سبب حدوثه لا الى تعريف ماهيته المسئلة الثانية يقال ان النظام المتكلم كان يزعم ان الصوت جسم وابطلوه بوجوه منها ان الاجسام مشتركة في الجسمية وغير مشتركة في الصوتية ومنها ان الاجسام مبصرة وملموسة اولا وثانيا وليس كذلك الصوت ومنها ان الجسم باق والصوت ليس كذلك واقول النظام كان من اذكياء الناس ويبعد ان يكون

ذهب الى ان الصوت نفس الجسم الا انه لما ذهب الى ان سبب حدوث الصوت تموج الهواء ظن الجاهل به انه يقول انه عين ذلك الهواء. المسئلة الثالثة قال بعضهم الصوت اصطكاك
الاجسام الصلبة وهو باطل لان الاصطكاك عبارة عن المماسة وهي مبصرة والصوت ليس كذلك وقيل الصوت نفس القرع او القلع وقيل انه تموج الحركة وكل ذلك باطل لان هذه الاحوال
مبصرة والصوت غير مبصر. المسئلة الرابعة قيل سببه القريب تموج الهواء ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من مبداء واحد بعينه الى منتهى واحد بعينه بل حالة شبيهة بتموج الهواء
فانه امر يحدث شيئا فشيئا لصدم بعد صدم وسكون بعد سكون واما سبب التموج فامساس عنيف وهو القرع او تفريق عنيف وهو القلع ويرجع في تحقيقه الى الكتب العقلية
المسئلة الخامسة قال ابن سينا الحرف هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله في الحدة والثقل تميزا في المسموع. المسئلة السادسة الحروف اما مصوتة وهي التي
تسمى في النحو حروف المد واللين ولا يمكن الابتداء بها او صامتة وهي ما عداها اما المصوتة فلا شك انها من الهيئات العارضة للصوت واما الصوامت فمنها ما لا يمكن تمديده كالباء والتاء
والدال والطاء وهي لا توجد الا في الآن الذي هو آخر زمان حبس النفس واول زمان ارساله وهي بالنسبة الى الصوت كالنقطة بالنسبة الى الخط والآن بالنسبة الى الزمان وهذه الحروف
ليست باصوات ولا عوارض اصوات وانما هي امور تحدث في مبداء حدوث الاصوات تسميتها بالحروف حقيقة لان الحرف هو الطرف وهذه الحروف اطراف الاصوات ومباديها ومن الصوامت
ما يمكن تمديده بحسب الظاهر ثم هذه على قسمين منها ما الظن الغالب انها آنية الوجود في نفس الامر وان كانت زمانية بحسب الحس مثل الحاء والخاء فان الظن ان هذه حالات متوالية
كل واحد منها آني الوجود لكن الحس لا يشعر بامتياز بعضها عن بعض فظنها حرفا واحدا زمانيا ومنها ما الظن الغالب كونها زمانية في الحقيقة كالسين والشين فانها هيئات عارضة للصوت
مستمرة باستمراره. المسئلة السابعة الحرف لا بد وان يكون اما ساكنا او متحركا ولا نريد به حلول السكون والحركة فيه لانهما من صفات الاجسام بل المراد انه يوجد عقيب الصامت بصوت
مخصوص. المسئلة الثامنة الحركات ابعاض المصوتات والدليل عليه ان هذه المصوتات قابلة للزيادة والنقصان ولا طرف في جانب النقصان الا هذه الحركات ولان هذه الحركات اذا مدت
حدثت المصوتات وذلك يدل على قولنا. المسئلة التاسعة الصامت سابق على المصوت المقصود الذي يسمى بالحركة بدليل ان التكلم بهذه الحروف موقوف على التكلم بالصامت
فلو كانت هذه الحركات سابقة على هذه الصوامت لزم الدور وهو محال. المسئلة العاشرة الكلام الذي من الحروف والاصوات فانه يمتنع في بديهة العقل كونه قديما لوجهين الاول ان
الكلمة لا تكون كلمة الا اذا كانت حروفها متوالية فالسابق المنقضي محدث لان ما ثبت عدمه امتنع قدمه والآتي الحادث بعد انقضاء الاول لا شك انه حادث والثاني ان الحروف
التي منها تألفت الكلمة ان حصلت دفعة واحدة لم تحصل الكلمة لان الكلمة الثلاثية يمكن وقوعها على التقاليب الستة فلو حصلت الحروف معا لم يكن وقوعها على بعض تلك الوجوه
اولى من وقوعها على سائرها ولو حصلت على التعاقب كانت حادثة. واحتج القائلون بقدم الحروف بالعقل والنقل اما العقل فهو ان لكل واحد من هذه الحروف ماهية مخصوصة باعتبارها يمتاز عما سواها
والماهيات لا تقبل الزوال والعدم فثبت ان ماهيات هذه الحروف لا تقبل الزوال والعدم فكانت قديمة واما النقل فهو ان كلام الله قديم وكلام الله ليس الا هذه الحروف فوجب القول بقدم
هذه الحروف انما ان كلام الله قديم فان الكلام صفة الكمال وعدمه صفة نقص فلو لم يكن كلام الله قديما لزم ان يقال انه تعالى كان في الازل ناقصا ثم صار في الابد كاملا وذلك باجماع
المسلمين باطل وانما قلنا ان كلام الله ليس الا هذه الحروف لوجوه احدها قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ومعلوم ان المسموع ليس الا هذه الحروف
فدل هذا على ان هذه الحروف كلام الله وثانيها انه من حلف على سماع كلام الله فانه يتعلق البر والحنث بسماع هذه الحروف وثالثها انه نقل بالتواتر الى ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول ان هذا القرآن المسموع المتلو كلام الله ومنكره منكر لما عرف بالتواتر من دين محمد صلوات الله عليه فلزمه الكفر والجواب عن الاول ان ما ذكرتم غير مختص بماهية دون ماهية فيلزمكم
قدم الكل وعن الثاني ان ما ذكرتم استدلال خفي ظني في مقابلة البديهيات فيكون باطلا. المسئلة الحادية عشر اذا قلنا لهذه الحروف المتوالية والاصوات المتعاقبة انها كلام الله كان
المراد انها الفاظ دالة على الصفة القائمة بذات الله تعالى فاطلاق اسم الكلام عليها على سبيل المجاز واما حديث الحنث والبر فذلك لان مبنى الايمان على العرف واذا قلنا كلام الله قديم لم نعن
الا تلك الصفة القديمة التي هي مدلول هذه الالفاظ والعبارات واذا قلنا كلام الله معجز لمحمد صلوات الله عليه عنينا به هذه الحروف والاصوات التي هي حادثة فان القديم كان موجودا قبل
محمد صلوات الله عليه فكيف يكون معجزة له واذا قلنا كلام الله سور وآيات عنينا به هذه الحروف واذا قلنا كلام الله فصيح عنينا به ايضا هذه الالفاظ واذا قرأنا وتفسير كلام الله تعالى
عنينا به ايضا هذه الالفاظ. المسئلة الثانية عشر زعمت الحشوية ان هذه الاصوات التي نسمعها من هذا الانسان عين كلام الله وهذا باطل لانا نعلم بالبديهة ان هذه الحروف والاصوات
التي نسمعها من هذا الانسان صفة قائمة بلسانه وحلقه فلو قلنا انها عين كلام الله لزمنا القول بان الصفة الواحدة بعينها قائمة بذات الله وحالة في بدن هذا الانسان وهذا معلوم الفساد
بالضرورة وايضا فهذا عين ما يقوله النصارى من ان اقنوم الكلمة حلت في ناسوت عيسى عليه السلام وزعموا انها حالة في ناسوت عيسى ومع هذا فهي صفة لله تعالى وغير زائلة عنه وهذا عين
ما يقوله هؤلاء الحشوية من ان كلام الله حال في لسان هذا الانسان مع انه غير زائل عن ذات الله تعالى ولا فرق بين القولين الا ان النصارى قالوا بهذا القول في حق عيسى عليه السلام
وحده وهؤلاء الحمقى قالوا بهذا القول الخبيث في حق كل الناس من المشرق الى المغرب. المسئلة الثالثة عشر قالت الكرامية الكلام اسم للقدرة على القول بدليل ان القادر على
النطق يقال انه متكلم وان لم يكن في الحال مشتغلا بالقول وايضا فضد الكلام هو الخرس لكن الخرس عبارة عن العجز عن القول فوجب ان يكون الكلام عبارة عن القدرة على القول اذا
ثبت هذا فانهم يقولون كلام الله قديم بمعنى ان قدرته على القول قديمة اما القول فانه حادث هذا تفصيل قولهم وقد ابطلناه. المسئلة الرابعة عشر قالت الحشوية لما ثبت ان كان
مرادكم من قولكم القرآن قديم هو ان هذا القرآن دال على صفة قديمة متعلقة بجميع المأمورات والمخبرات وجب ان يكون كل كتاب مشتملا على الدنيا قديما لان ذلك الكتاب له مدلول ومفهوم
وكلام الله تعالى لما كان عام التعلق بجميع المتعلقات كان خبرا عنه فلولا ذلك الكتاب … على هذا التقدير لا فرق بين القرآن وبين كتب الفحش والهجو في كونه قديما بهذا التفسير وان كان
المراد من كونه قديما وجها آخر سوى ذلك فلا بد من بيانه والجواب انا لا ننكر من كون كلامه تعالى متعلقا بجميع المخبرات وعلى هذا التقدير فيسقط هذا السؤال فاعلم انا لا نقول ان كلامه يتعلق
بجميع المخبرات لكونه كذبا والكذب في كلام الله تعالى محال لانه تعالى لما اخبر ان اقوالا اخبر واعن تلك الاكاذيب والخبيثات فانها لا يكون كذبا وانما نمنع منه لامر يرجع الى تنزيه الله تعالى عن النقص

والاخبار عن هذه الخبيثات والسخيفات يجري مجرى النقص وهو على الله محال واعلم ان مباحث الحروف والصوت وتشريح العضلات الفاعلة للحروف وذكر الاشكالات المذكورة في قدم
القرآن امور صعبة دقيقة فالاولى الاكتفاء بما ذكرناه والله اعلم بحقائق الامور

الباب الثاني في المباحث المتعلقة بالاسم والفعل والحرف

وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان تقسيم الكلمة الى هذه الانواع الثلثة يمكن ايراده من وجهين الاول ان الكلمة اما ان يصح الاخبار عنها وبها وهو الاسم واما ان لا يصح الاخبار
عنها لكنه يصح الاخبار بها وهي الفعل واما ان لا يصح الاخبار عنها ولا بها وهو الحرف واعلم ان هذا التقسيم مبني على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما وان الاسم يصح الاخبار
عنه ولنذكر هذين البحثين في مسئلتين المسئلة الثانية اتفق النحويون على ان الفعل والحرف لا يصح الاخبار عنهما قالوا لانه لا يجوز ان يقال ضرب قتل ولقائل ان يقول المثال
الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام وايضا فانه لا يصح ان يقال جدار سماء ولم يدل ذلك على ان الاسم لا يصح الاخبار عنه وبه لاجل ان المثال الواحد لا يكفي في اثبات الحكم العام فكذا
ههنا ثم قيل الذي يدل على صحة الاخبار عن الفعل والحرف وجوه الاول انا اذا اخبرنا عن ضرب يضرب بانها افعال فالمخبر عنه بهذا الخبر اما ان يكون اسما او فعلا او حرفا فان كان
الاول كان هذا الخبر كذبا وليس كذلك وان كان الثاني كان الفعل من حيث انه فعل مخبرا عنه فان قالوا المخبر عنه بهذا الخبر هو هذه الصيغ وهي اسماء قلنا هذا السؤال ركيك لانه
على هذا التقدير يكون المخبر عنه بانه فعل اسما فرجع حاصل هذا السؤال الى القسم الاول من القسمين المذكورين فاول هذا الاشكال وقد ابطلناه الثاني انا اذا اخبرنا عن الفعل والحرف
بانه ليس باسم والتقرير عين ما تقدم. الثالث ان قولنا الفعل لا يخبر عنه اخبار عنه بانه لا يخبر عنه وذلك متناقض فان قالوا المخبر عنه بانه لا يخبر عنه هو هذا اللفظ فنقول قد اجبنا
عن هذا السؤال فانا نقول المخبر عنه بانه لا يخبر عنه ان كان اسما فهو باطل لان كل اسم فهو مخبر عنه واقل درجاته ان يخبر عنه بانه اسم وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه
الرابع الفعل من حيث هو فعل والحرف من حيث هو حرف ماهية معلومة متميزة عن ما عداها وكل ما كان كذلك صح الاخبار عنه بكونه ممتازا عن غيره فاذا اخبرنا عن الفعل من
حيث هو فعل بانه ماهية ممتازة عن الاسم فقد اخبرنا عنه بهذا الامتياز. الخامس الفعل اما ان يكون عبارة عن الصيغة الدالة على المعنى المخصوص واما ان يكون عبارة عن
ذلك المعنى المخصوص الذي هو مدلول هذه الصيغة فان كان الاول فقد اخبرنا عنه بكونه دليلا على ذلك المعنى وان كان الثاني فقد اخبرنا عنه بكونه مدلولا لتلك الصيغة فهذه سؤالات
صعبة في هذا المقام. المسئلة الثالثة طعن قوم في قولهم الاسم ما يصح الاخبار عنه بان قالوا لفظة اين وكيف واذا اسماء مع انه لا يصح الاخبار عنها واجاب عبد القاهر
النحوي عنه بانا اذا قلنا الاسم ما جاز الاخبار عنه اردنا به ما جاز الاخبار عن معناه ويصح الاخبار عن معنى اذا لانك اذا قلت آتيك اذا طلعت الشمس كان المعنى آتيك
وقت طلوع الشمس والوقت يصح الاخبار عنه بدليل انه يقول طاب الوقت واقول هذا العذر ضعيف لان اذا ليس معناه الوقت فقط بل معناه الوقت حال ما يجعله ظرفا للشيء
آخر والوقت حال ما جعل ظرفا للحادث آخر فانه لا يمكن الاخبار عنه البتة فان قالوا اذا كان احد اجزاء ماهيته اسما وجب كونه اسما فنقول هذا باطل لانه ان كفى هذا القدر
في كونه اسما وجب ان يكون الفعل اسما لان الفعل احد اجزاء ماهيته المصدر وهو اسم ولما كان هذا باطلا فكذا ما قالوه. المسئلة الرابعة في تقرير النوع الثاني في تقسيم الكلمة
ان نقول الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون والثاني الحرف اما الاول فاما ان يدل ذلك اللفظ على الزمان المعين لمعناه وهو الفعل او لا يدل وهو
الاسم وفي هذا التقسيم سؤالات نذكرها في حد الاسم والفعل. المسئلة الخامسة في تعريف الاسم الناس ذكروا فيه وجوها التعريف الاول هو الذي يصح الاخبار عن معناه واعلم
ان صحة الاخبار عن ماهية الشيء حكم يحصل له بعد تمام ماهيته فيكون هذا التعريف من باب الرسوم لا من باب الحدود والاشكال عليه من وجهين الاول ان الفعل والحرف
يصح الاخبار عنهما والثاني ان اذا وكيف واين لا يصح الاخبار عنها وقد سبق تقرير هذين السؤالين التعريف الثاني ان الاسم هو الذي يصح ان يأتي فاعلا او مفعولا او مضافا
واعلم ان حاصله يرجع الى ان الاسم هو الذي يصح الاخبار عنه التعريف الثالث ان الاسم كلمة تستحق الاعراب في اول الوضع وهذا ايضا رسم لان صحة الاعراب حالة طارية
على الاسم بعد تمامه وقولنا في اول الوضع احتراز عن شيئين احدهما المبنيات فانها لا تقبل الاعراب بسبب مناسبة بينها وبين الحروف ولولا هذه المناسبة لقبلت
الاعراب والثاني ان المضارع معرب لكن لا لذاته بل بسبب كونه مشابها للاسم وهذا التعريف ايضا ضعيف لان اذا ليس عبارة عن الوقت فقط بل هو يفيد الوقت حال
ما جعل ظرفا لشيء آخر وهذا المجموع غير قابل للاعراب. التعريف الرابع قال الزمخشري في المفصل الاسم ما دل على معنى في نفسه دلالة مجردة عن الاقتران واعلم ان هذا التعريف
مختل من وجوه الاول انه قال في تعريف الكلمة انها اللفظة الدالة على معنى مفرد بالوضع ثم ذكر فيما كتب من حواشي المفصل انه انما وجب ذكر اللفظ لانا لو قلنا الكلمة هي الدالة
على المعنى لانتقض بالعقد والخط والاشارة فيقال له هذا الكلام ان كان حقا فهو متوجه على قولك الاسم ما دل على معنى في نفسه فان العقد والخط والاشارة كذلك مع انها ليست
اسماء والثاني ان الضمير في قوله في نفسه اما ان يكون عائدا الى الدال والمدلول او الى شيء ثالث فان عاد الى الدال صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في الاسم فيصير المعنى الاسم ما دل
على معنى هو مدلوله وهذا عبث ثم مع ذلك فينتقض بالحرف والفعل فان لفظة يدل على مدلوله وان عاد الى المدلول صار التقدير الاسم ما دل على معنى حصل في نفس ذلك المعنى وذلك
يقتضي كون الشيء حاصلا في نفسه وهو محال فان قالوا معنى كونه حاصلا في غيره فنقول فعلى هذا التفسير ينتقض الحد باسماء الصفات والنسب فان تلك المسميات حاصلة في غيرها

حاصلا في نفسه

التعريف الخامس ان يقال الاسم كلمة دالة على معنى مستقل بالمعلومية من غير ان يدل على الزمان المعين الذي وقع فيه ذلك المعنى وانما ذكرنا الكلمة ليخرج الخط والعقد والاشارة
فان قالوا لم لم تقولوا لفظة دالة على كذا وكذا قلنا لانا جعلنا اللفظ جنسا للكلمة والكلمة جنسا للاسم والمذكور في الحد هو الجنس القريب لا البعيد واما شرط الاستقلال
بالمعلومية فقيل انه باطل طردا وعكسا اما الطرد فمن وجوه الاول ان ما كان معلوما فانه لا بد وان يكون مستقلا بالمعلومية لان الشيء ما لم يتصور ماهيته امتنع ان يتصور مع غيره واذا
كان تصوره في نفسه متقدما على تصوره مع غيره كان مستقلا بالمعلومية الثاني ان مفهوم الحرف مستقل بان يعلم كونه غير مستقل بالمعلومية وذلك استقلال الثالث ان النحويين
اتفقوا على ان الباء تفيد الالصاق ومن تفيد التبعيض فمعنى الالصاق ان كان مستقلا بالمعلومية وجب ان يكون المفهوم من الباء مستقلا بالمعلومية فيصير الحرف اسما وان كان غير مستقل بالمعلومية

كان المفهوم من الاول غير مستقل بالمعلومية فيصير الاسم حرفا واما العكس فهو ان قولنا كم وكيف ومتى واذا وما الاستفهامية والشرطية كلها اسماء مع ان مفهوماتها غير مستقلة وكذا

السؤال الثالث ان قولنا امس غير دال على زمان ذلك المعنى فيشكل بلفظ الزمان وبالغد واليوم وبالاصطباح والاغتباق والجواب عن السؤال الاول انا نذرك تفرقة

بين الاضافة وبين حرف الباء في قولنا كتبت بالقلم فصح ترتيبها للاستقلال بهذا القدر واما لفظ الزمان واليوم والغد فجوابه ان مسمى هذه الالفاظ نفس الزمان ولا دلالة فيها على

زمان مسماه واما الاصطباح والاغتباق فجزء الزمان والفعل هو الذي يدل على زمان خارج عن المسمى والذي يدل عليه قولنا قد كم عتق يعتبق فادخلوا الماضي والمستقبل على الاصطباح

المسئلة السادسة علامات الاسم اما ان تكون لفظية او معنوية فاللفظية اما ان يحصل في اول الاسم وهو حرف التعريف وحرف الجر او في حشوه كياء التصغير وحرف التكسير او في

آخره كحرف التثنية والجمع واما المعنوية فهو كونه موصوفا وصفة وفاعلا ومفعولا ومضافا ومضافا اليه ومخبرا عنه ومستحقا للاعراب بحسب الوضع المسئلة السابعة ذكروا للفعل تعريفات

الاول قال سيبويه انها امثلة اخذت من لفظ احداث الاسماء وينتقض بلفظ الفاعل والمفعول التعريف الثاني انه الذي اسند الى شيء ولا يسند اليه شيء وينتقض باذا وكيف فان هذه الاسماء

لا تسند الى شيء ولا يسند اليها التعريف الثالث قال الزمخشري الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان وهو ضعيف لوجهين الاول انه يجب ان يقال كلمة دالة على اقتران حدث

بزمان فيجب ذكر الكلمة لوجوه احدها انا لو لم نقل ذلك لانتقض بقولنا اقتران حدث بزمان فان مجموع هذه الالفاظ دالة على اقتران حدث بزمان مع ان هذا المجموع ليس بفعل اما اذا ذكرنا

الكلمة لم يرد هذا السؤال لان مجموع هذه الالفاظ ليس كلمة واحدة وثانيها انا لو لم نذكر ذلك لانتقض بالخط والعقد والاشارة وثالثها ان الكلمة لما كانت كالجنس القريب لهذه الثلاثة

وجب الذكر في الحد السؤال الثاني ما ذكره بعد ذلك التعريف الرابع الفعل كلمة دالة على ثبوت المصدر لشيء غير معين في زمان معين وانما قلنا كلمة لانها هي الجنس القريب

على ثبوت المصدر ولم نقل دالة على ثبوت شيء لان المصدر قد يكون امرا ثابتا كقولنا ضرب وقتل وقد يكون عدميا كقولنا فني وعدم فان مصدرهما الفناء والعدم وانما قلنا

لانا سنقيم الدليل على ان هذا القيد معتبر وانما قلنا في زمان معين احترازا عن الاسماء واعلم ان في هذه القيود مباحث العقيدة الاول هو قولنا يدل على ثبوت المصدر للشيء فيه اشكال

اذا قلنا خلق الله تعالى العالم فقولنا خلق اما ان يدل على ثبوت الخلق لله تعالى او لا يدل فان لم يدل بطل ذلك القيد وان دل فذلك الخلق يجب ان يكون مغايرا للمخلوق فهو ان كان

حادثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وان كان قديما لزم قدم المخلوق والثاني انا اذا قلنا وجد الشيء فهل دل ذلك على حصول الوجود للشيء او لم يدل فان لم يدل بطل هذا القيد وان دل لزم

ان يكون الوجود حاصلا لشيء غيره وذلك الغير يجب ان يكون حاصلا في نفسه لان ما لا حصول له في نفسه امتنع حصول غيره له فيلزم ان يكون حصول الوجود له مسبوقا بحصول آخر الى غير

النهاية وهو محال الثالث انا اذا قلنا عدم الشيء وفني فهذا يقتضي حصول العدم والفناء لتلك الماهية وذلك محال لان العدم والفناء نفي محض فكيف يعقل حصوله لغيره والرابع

انه على تقدير ان يكون الوجود زائدا على الماهية فانه يصدق قولنا انه حصل الوجود لهذه الماهية وحدث الوجود لهذه الماهية فيلزم حصول وجود آخر لذلك الوجود الى غير النهاية

واما على تقدير ان يكون الوجود نفس الماهية فان قولنا حدث الشيء وحصل فانه لا يقتضي حصول وجود لذلك الشيء والا لزم ان يكون الوجود زائدا على الماهية وقد كان

على تقدير ان الوجود نفس الماهية وأما القيد الثاني وهو قولنا في زمان معين ففيه سؤالات احدها انا اذا قلنا وجد الزمان او قلنا فني الزمان فهذا يقتضي حصول الزمان في زمان

ولزم التسلسل فان قالوا يكفي في صحة هذا الحد كون الزمان واقعا في زمان آخر بحسب الوهم الكاذب قلنا الناس اجمعوا على ان قولنا حدث الزمان وحصل بعد ان كان معدوما كلام حق ليس

بكاذب ولو كان الامر كما قلتم لزم كونه باطلا وكذبا وثانيها انا اذا قلنا كان العالم معدوما في الازل فقولنا كان فعل فلو اشعر ذلك بحصول الزمان لزم حصول الزمان في الازل

فان قالوا ذلك الزمان مقدر لا محقق قلنا التقدير الذهني ان طابق الخارج عاد السؤال وان لم يطابق كان كذبا ولزم فساد الحد وثالثها انا اذا قلنا كان الله تعالى

في الازل فهذا يقتضي كون الله سبحانه زمانيا وهو محال ورابعها انه ينتقض بالافعال الناقصة فان كان الناقصة اما ان تدل على وقوع حدث في زمان او لا تدل فان دلت كانت

تامة لانه متى دل اللفظ على حصول حدث في زمان معين كان هذا كلاما تاما وان لم يدل وجب ان لا يكون فعلا وخامسها انه يبطل باسماء الافعال فانها تدل على الفاظ دالة على الزمان المعين

والدال على الدال على الشيء دال على الشيء فهذه الاسماء دالة على الزمان المعين وسادسها ان اسم الفاعل يتناول اما الحال او الاستقبال ولا يتناول الماضي البتة فهو دال على الزمان المعين

والجواب اما السؤالات الاربعة المذكورة على قولنا الفعل يدل على ثبوت المصدر للشيء والثلاثة المذكورة على قولنا الفعل يدل على الزمان فجوابها ان اللغوي يكفي في علمه تصور المفهوم سواء

كان حقا او باطلا واما قوله يشكل هذا الحد بالافعال الناقصة قلنا الذي اقول به واذهب اليه ان لفظ كان تارة مطلقا الا ان الاسم الذي يسند اليه لفظ كان قد يكون ماهية مفردة

مستقلة بنفسها مثل قولنا كان الشيء بمعنى حدث وحصل وقد تكون تلك الماهية عبارة عن موصوفية شيء لشيء آخر مثل قولنا كان زيد منطلقا فان معناه حدثت موصوفية زيد

بالانطلاق فان لفظ كان ههنا معناه الحدوث والوقوع الا ان هذه الماهية لما كانت من باب النسب والنسبة يمتنع ذكرها الا بعد ذكر المنتسبين لا جرم وجب ذكرهما ههنا فلما ان قولنا

كان زيد معناه انه حصل ووجد فكذا قولنا كان زيد منطلقا معناه انه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق عجيب دقيق غفل الاولون عنه وقوله خامسها يبطل بما ذكرتم

باسماء الافعال قلنا المعتبر في كون اللفظ فعلا دلالته على الزمان ابتداء لا بواسطة وقوله سادسها الضارب مختص بالحال والاستقبال قلنا لا نسلم بدليل انهم قالوا اذا كان بمعنى الماضي لم يعمل

عمل الفعل واذا كان بمعنى الحال يعمل عمل الفعل المسئلة الثامنة الكلمة اما ان يكون معناها مستقلا بالمعلومية او لا يكون وهذا الاخير هو الحرف فامتياز الحرف عن الاسم والفعل بقيد

ثم نقول والمستقل بالمعلومية اما ان يدل على الزمان المعين الذي لذلك المسمى او لا يدل والذي لا يدل هو الاسم فامتياز الاسم عن الفعل بقيد عدمي واما الفعل فان ماهيته مركبة من القيود

المسئلة التاسعة اذا قلنا ضرب فهو يدل على صدور الضرب عن شيء ما الا ان ذلك الشيء غير مذكور التعيين بحسب هذا اللفظ فان قالوا هذا محال ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان

صيغة الفعل وحدها محتملة للتصديق والتكذيب الثاني انها لو دلت على اسناد الضرب الى شيء مبهم وجب ان يمتنع اسناده الى شيء معين والا لزم التناقض ولو دلت على

اسناد الضرب الى شيء معين فهو باطل لانا نعلم بالضرورة ان مجرد قولنا ضرب ما وضع الا لاسناد الضرب الى زيد بعينه والجواب ان السؤال ما يندفع بجواب واحد وهو ان ضرب صيغة تم وضعها

اسناد الضرب الى شيء مبهم في نفس الامر بل وضعت لاسناد الى شيء معين ذكره بعد ذلك فلا يكون الكلام تاما وعلى هذا التقدير فالسؤال باطل المسئلة العاشرة

قالوا الحرف ما جاء لمعنى في غيره وهذا لفظ مبهم لانهم ان ارادوا ان الحرف ما دل على معنى يكون المعنى حاصلا في غيره وحالا في غيره لزمهم ان يكون اسماء الاعراض والصفات كلها حروفا وان ارادوا

به انه الذي دل على معنى يكون مدلول ذلك اللفظ غير ذلك المعنى فهذا ظاهر الفساد وان ارادوا به معنى ثالثا فلا بد من بيانه المسئلة الحادية عشر التركيبات الممكنة من هذه الثلاثة

ستة الاسم مع الاسم وهو الجملة الحاصلة من المبتدا والخبر والاسم مع الفعل وهو الجملة الحاصلة من الفعل والفاعل وهاتان الجملتان مفيدتان بالاتفاق واما الثالث وهو الاسم مع الحرف

فيفيد في صورتين الصورة الاولى قولك يا زيد فقيل ذلك انما افاد لان قولنا يا قائم مقام ادعو او انادي واحتجوا على صحة قولهم بوجهين الاول ان لفظ يا تدخلها الامالة ودخول الامالة لا يكون الا في

الاسم او الفعل والثاني ان لام الجر يتعلق بها فيقال يا لزيد فان معنى هذه اللام لام الاستغاثة وهو حرف جر ولولم يكن قولنا يا قائما مقام الفعل لما جاز ان يتعلق بها حرف الجر لان الحرف لا يدخل

على الحرف ومنهم من انكر ان يكون يا بمعنى انادي واحتج عليه بوجوه الاول ان قوله انادي اخبار عن النداء والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا

للنداء وقولنا يا زيد نداء فوجب ان يكون قولنا انادي زيدا مغايرا لقولنا يا زيد والثاني ان قولنا انادي زيدا كلام محتمل للتصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما والثالث ان قولنا

يا زيد ليس خطابا الا مع المنادى وقولنا انادي زيدا غير مختص بالمنادى الرابع ان قولنا يا زيد يدل على حصول النداء في الحال وقولنا انادي زيدا لا يدل على خصوصه بالحال الخامس

انه يصح ان يقال انادي زيدا قائما ولا يصح يا زيد قائما فدلت هذه الوجوه الخمسة على حصول التفرقة بين هذين اللفظين الصورة الثانية قولنا زيد في الدار فقولنا زيد مبتدأ والخبر

هو الذي دل عليه قولنا في الدار لان المفهوم من معنى الظرفية قد يكون في الدار وفي المسجد فاضيفت هذه الظرفية الى الدار لتمييز هذه الظرفية عن سائر انواعها فان قالوا هذا الكلام انما افاد

لان التقدير زيد استقر في الدار او زيد مستقر في الدار فنقول هذا باطل لان قولنا استقر معناه حصل في الاستقرار كان قولنا فيه يفيد حصول آخر وهو انه حصل في حصول ذلك

الاستقرار وذلك يفضي الى التسلسل وهو محال فيثبت ان قولنا زيد في الدار كلام تام ولا يمكن تعليقه بفعل مقدر مضمر المسئلة الثانية عشر الجملة المركبة اما ان تكون مركبة

تركيبا اوليا فهي الجملة الاسمية او الفعلية والاشبه ان الجملة الاسمية اقدم في الرتبة من الجملة الفعلية لان الاسم بسيط والفعل مركب والبسيط مقدم على المركب فالجملة الاسمية يجب

ان تكون اقدم من الجملة الفعلية ويمكن ان يقال بل الفعلية اقدم لان الاسم غير اصيل في ان يسند الى غيره فكانت الجملة الفعلية اقدم من الجملة الاسمية واما المركبة تركيبا ثانيا

فهي الجملة الشرطية كقولك ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لان قولك الشمس طالعة جملة وقولك النهار موجود جملة اخرى ثم ادخلت حرف الشرط في احدى الجملتين

فحصل مجموعهما جملة اخرى

الباب الرابع

في تقسيمات الاسم الى انواعه وهي من وجوه

اما ان يكون نفس تصوره مانعا من الشركة او لا يكون فان كان الاول فاما ان يكون مظهرا وهو العلم واما ان يكون مضمرا وهو معلوم واما اذا لم يكن مانعا من الشركة

فالمفهوم منه اما ان يكون ماهية معينة وهو اسماء الاجناس واما ان يكون مفهومه انه شيء ما موصوف بالصفة الفلانية وهو المشتق كقولنا اسود فان مفهومه انه شيء ما له

سواد فثبت بما ذكرناه ان الاسم جنس تحته انواع ثلاثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة فلنذكر احكام هذه الاقسام النوع الاول احكام الاعلام وهي كثيرة الحكم

الاول قال المتكلمون اسم العلم لا يفيد فائدة اصلا واقول الحق ان العلم لا يفيد صفة في المسمى اما ليس الحق انه لا يفيد شيئا وكيف وهو يفيد تعريف تلك الذات المخصوصة الحكم

الثاني اتفقوا على ان الاجناس لها اعلام فقولنا اسد اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا اسامة اسم علم لهذه الحقيقة وكذلك قولنا ثعلب اسم جنس لهذه الحقيقة وقولنا ثعالة اسم

علم لها واقول الفرق بين اسم الجنس وبين علم الجنس من وجهين الاول ان اسم العلم هو الذي يفيد الشخص المعين من حيث انه ذلك المعين واذا سمينا اشخاصا كثيرين باسم زيد فليس

ذلك لاجل ان قولنا زيد موضوع لافادة القدر المشترك بين تلك الاشخاص بل لاجل ان لفظ زيد وضع لتعريف هذه الذات من حيث انها هذه ولتعريف تلك من حيث انها تلك على

سبيل الاشتراك اذا عرفت هذا فنقول ان الواضع وضع لفظ اسامة لافادة ذات كل واحد من اشخاص الاسد بعينها من حيث هي هي على سبيل الاشتراك اللفظي كان ذلك علم

الجنس واذا قال وضعت لفظ الاسد لافادة الماهية التي هي القدر المشترك بين هذه الاشخاص فقط من غير ان يكون فيه دلالة على الشخص المعين كان هذا اسم الجنس فقد ظهر الفرق بين اسم

الجنس وبين علم الجنس الثاني انهم وجدوا اسامة اسما غير منصرف وقد تقرر عندهم انه ما لم يحصل في الاسم سببان لم يخرج عن الصرف ثم وجدوا في هذا اللفظ التانيث ولم يجدوا شيئا

آخر سوى العلمية فاعتقدوا كونه علما لهذا المعنى الحكم الثالث اعلم ان الحكمة الداعية الى وضع الاعلام انه ربما اختص فرد من نوع بحكم واحتيج الى الاخبار عنه بذلك الحكم الخاص ومعلوم ان

ذلك الاخبار على سبيل التخصيص غير ممكن الا بعد ذكر المخبر عنه على سبيل الخصوص فاحتيج الى وضع الاعلام لهذه الحكمة الحكم الرابع انه لما كانت الحاجة المتعلقة بتعيين اشخاص الناس فوق

ثبوتها في الحيوانات والاجرام كان وضع الاعلام للاشخاص الانسانية اكثر من وضعها لسائر الذوات الحكم الخامس في تقسيمات الاعلام وهي من وجوه الاول ان العلم اما ان يكون اسما كابراهيم

وموسى وعيسى او لقبا كاسرائيل او كنية كابي لهب واعلم ان هذا التقسيم يتفرع عليه احكام الحكم الاول الشيء اما ان يكون له الاسم فقط او اللقب فقط او الكنية فقط او الاسم مع اللقب

او الاسم مع الكنية او الاسم وهي ثلثة احدها الذي له الاسم والكنية كالضبع فان اسمها حضاجر وكنيتها ام عامر وكذلك يقال للاسد اسامة وابو الحارث وللثعلب ثعالة وابو الحصين وللعقرب شبوة

وام عريط وثانيها ان يحصل له الاسم دون الكنية كقولنا قثم لذكر الضبع ولا كنية له وثالثها الذي حصل له الكنية ولا اسم له كقولنا للحيوان المعين ابو براقش الحكم الثاني الكنية قد تكون

بالاضافة الى الآباء والى الامهات والى البنين والى البنات فالمكنى بالآباء كما يقال للذيب ابو جعدة وللابيض ابو الجون واما الامهات فكما يقال للداهية ام حبوكرى وللخمر ام ليلى واما بالبنين

فكما يقال للغراب ابن داية وللرجل الذي يكون امره منكشفا ابن جلا واما بالبنات فكما يقال للصدى ابنة الجبل وللحصاة بنت الارض الحكم الرابع الاضافة في الكنية قد يكون مجهولة النسب

ابن عرس وحمار قبان وقد يكون معلومة النسب نحو ابن لبون وبنت لبون وابن مخاض وبنت مخاض لان الناقة اذا ولدت ولدا ثم حمل عليها بعد ولادتها فانها لا تصير مخاضا الا

بعد سنة والمخاض الحامل المقرب فولدها ان كان ذكرا فهو ابن مخاض وان كان انثى فهو بنت مخاض ثم اذا ولدت وصار لها لبن صارت لبونا فاضيف الولد اليها باضافة معلومة الحكم الخامس

اذا اجتمع الاسم واللقب فالاسم اما ان يكون مضافا اولا فان لم يكن مضافا اضيف الاسم الى اللقب يقال هذا سعيد كرز وقيس قفة لانه يصير المجموع بمنزلة الاسم الواحد واما ان كان الاسم مضافا فهم يوردون اللقب فيقولون هذا عبد الله بطة الحكم السادس المقتضي لحصول الكنية امور احدها الاخبار عن نفس الامر كقولنا ابو طالب فانه كني باسم طالب وثانيها التفاؤل والرجاء كقولهم ابو عمرو لمن يرجو ولدا يطول عمره وابو الفضل لمن يرجو ولدا جامعا للفضائل وثالثها الايماء الى الضد كابي يحيى للموت ورابعها ان يكون الرجل اشتهر باسم ولذلك الاسم مشهور فيكنى به الكنية كان يوسف كنيته ابو يعقوب ويعقوب كنيته ابو يوسف وخامسها اشتهار الرجل بخصلة فيكنى بها اما بسبب اتصافه بها او انتسابه اليها بوجه قريب او بعيد الاعلام العلم اما ان يكون مفردا كزيد او مركبا من كلمتين لا علاقة بينهما كبعلبك او بينهما علاقة وهي اما علاقة الاضافة كعبد الله وابي زيد او علاقة الاسناد وهي اما جملة اسمية او فعلية ومن فروع هذا الباب انك اذا جعلت جملة اسم علم لم تغيرها البتة بل تركتها بحالها مثل تأبط شرا وبرق نحره العلم اما ان يكون منقولا او مرتجلا فاما ان كان منقولا عن لفظ مفيد او غير مفيد والمنقول عن المفيد اما ان يكون منقولا عن الاسم او الفعل او الحرف او ما تركب منها اما المنقول عن الاسم فاما ان يكون منقولا عن اسم عين كاسد وثور او عن اسم معنى كفضل ونصر او عن صفة حقيقية كالحسن او عن صفة اضافية كالمذكور والمردود واما المنقول عن الفعل فاما ان يكون منقولا عن صيغة الماضي كشمر او عن صيغة المضارع كيحيى او عن الامر كاطرق والمنقول عن الحرف كرجل سميته بصيغة من صيغ الحروف واما المنقول عن المركب من هذه الثلاثة فان كان المركب مفيدا فهو المذكور في القسم الثالث وان كان غير مفيد فهو بعيد واما المنقول عن صوت فهو مثل تسمية بعض العلوية بطباطبا واما المرتجل فقد يكون قياسيا مثل عمران وحمدان فانهما من اسماء الاجناس مثل سرحان وندمان وقد يكون شاذا قلما يوجد له نظير مثل محبب وموهب الاعلام العلم اما ان يكون للذوات او للمعاني وعلى التقديرين فاما ان يكون العلم علم الشخص او علم الجنس فهاهنا اقسام اربعة وقبل الخوض في شرح هذه الاقسام فيجب ان تعلم ان وضع الاعلام للذوات اكثر من وضعها للمعاني لان الاشخاص التي هي التي تتعلق الغرض بالاخبار عن احوالها على سبيل التعيين اما اشخاص الصفات فليست كذلك في الاغلب ولنرجع الى احكام الاقسام الاربعة فالقسم الاول العلم للذوات والشرط فيه ان يكون المسمى مالوفا للواضع والاصل في المالوفات الانسان لانه مستعمل الاسماء والاعلام هو الانسان والف الشيء بنوعه اتم من الفه بغير نوعه وبعد الانسان الاشياء التي يكثر احتياج الانسان اليها وتكثر مشاهدته لها ولهذا السبب وضعوا اعوج ولاحق علمين لفرسين وشذقما وعليان للجملين وضمران لكلب وكساب لكلبة اما الاشياء التي لا يالفها الانسان فقلما يضعون الاعلام لاشخاصها القسم الثاني فهو علم الجنس للذوات وهو مثل اسامة للاسد وثعالة للثعلب القسم الثالث فهو وضع الاعلام للافراد المعينة من الصفات وهو مفقود لعدم الفائدة القسم الرابع فهو علم الجنس للمعاني والضابط فيه انا اذا راينا حصول سبب واحد من الاسباب التسعة المانعة من الصرف ثم منعوه الصرف علمنا انهم جعلوه علما لما ثبت ان المنع من الصرف لا يحصل الا عند اجتماع سببين وذكر ابن جني امثلة لهذا الباب وهي تسميتهم التسبيح بسبحان والغدر بكيسان لانهما غير منصرفين والسبب الواحد هو الالف والنون حاصل فلا بد من حصول العلمية ليتم السببان الاعلام اعلم ان اسم الجنس قد ينقلب اسم علم كما اذا كان المفهوم من اللفظ امرا كليا صالحا لان يشترك فيه كثيرون ثم انه في العرف يختص بشخص بعينه مثل النجم فانه في الاصل اسم لكل نجم ثم اختص في العرف بالثريا وكذلك السماك مشتق من الارتفاع ثم اختص بكوكب معين

الباب الخامس
في احكام اسماء الاجناس والاسماء المشتقة

وهي كثيرة اما احكام اسماء الاجناس فهي امور الحكم الاول الماهية قد تكون مركبة وقد تكون بسيطة وقد ثبت في العقليات ان المركب مثل البسيط في الجنس وان البسيط مثل المركب في الفصل وقد ثبت بحسب الاستقراء ان قوة الجنس سابقة على قوة الفصل في الشدة والقوة فوجب ان تكون اسماء الماهيات المركبة سابقة على اسماء الماهيات البسيطة الحكم الثاني اسماء الاجناس سابقة بالرتبة على الاسماء المشتقة لان الاسم المشتق متفرع على اسم المشتق منه فلو كان اسمه مشتقا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فيجب انتهاء الاشتقاق الى اسماء موضوعة جامدة فالموضوع غني عن المشتق والمشتق محتاج الى الموضوع فوجب ان يكون الموضوع سابقا بالرتبة على المشتق ويظهر بهذا ان هذا الذي يعتاده اللغويون والنحويون من الشغف البليغ في ان يجعلوا كل لفظ مشتقا من شيء آخر سعي باطل وعمل ضائع الحكم الثالث الموجود اما واجب واما ممكن والممكن اما متحيز او حال في المتحيز واما هذا القسم الثالث فالشعور به قليل وانما يحصل الشعور بالقسمين الاولين ثم انه ثبت بالدليل ان المتحيزات متساوية في تمام ذواتها وان الاختلاف بينها انما يقع بسبب الصفات القائمة بها فالاسماء الواقعة على كل واحد من انواع الاجسام يكون المسمى بها مجموع الذات مع الصفات المخصوصة القائمة بها هذا هو الحكم في الاكثر الاغلب واما احكام الاسماء المشتقة فهي امور الحكم الاول ليس من شرط الاسم المشتق ان يكون الذات موصوفة بالمشتق منه بدليل ان المعلوم مشتق من العلم مع ان العلم غير قائم بالمعلوم وكذا القول في اللابس والرامي الحكم الثاني شرط صدق المشتق حصول المشتق منه في الحال بدليل ان من كان كافرا ثم اسلم فانه يصدق عليه انه ليس بكافر وذلك يدل على ان بقاء المشتق منه شرط في صدق الاسم المشتق الحكم الثالث المشتق منه ان كان ماهية مركبة لا يمكن حصول اجزائها على الاجتماع مثل الكلام والقول والصلوة فان الاسم المشتق انما يصدق على سبيل الحقيقة عند حصول الجزء الاخير من تلك الاجزاء الحكم الرابع المفهوم من الضارب انه شيء ما له الضرب فاما ان ذلك الشيء جسم او غيره فذلك خارج عن المفهوم ولا يعرف الا بدلالة الالتزام

الباب السادس
في تقسيم الاسم الى المعرب والمبني وذكر الاحكام المتفرعة على هذين القسمين وفيه مسائل المسئلة الاولى في لفظ الاعراب وجوه احدها ان يكون ماخوذا من قولهم اعرب عن ... قولهم عربت معدته اذا فسدت فكان المراد من الاعراب ازالة الفساد ورفع الابهام مثل اعجمت الكتاب بمعنى ازلت عجمته المسئلة الثانية اذا وضع لفظ لماهية وكانت تلك الماهية مورد الاحوال مختلفة وجب ان يكون ذلك اللفظ مورد الاحوال المختلفة لتكون الاحوال المختلفة اللفظية دالة على الاحوال المختلفة المعنوية كان جوهر اللفظ كان دالا على اصل الماهية وتلك الاحوال المختلفة اللفظية الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية هي الاعراب المسئلة الثالثة الاحوال ... حروف احوال عارضة للماهيات والعوارض

لا يعرض لها عوارض لغوية هذا هو الحكم الاكثري انما الذي يعرض له الاحوال المختلفة هي الذوات والالفاظ الدالة عليها هي الاسماء فالمستحق للاعراب بالوضع الاول هو الاسماء المسئلة الرابعة انما اختص الاعراب بالحرف الاخير من الكلمة لوجهين الاول ان الاحوال العارضة للذات لا توجد الا بعد وجود الذات واللفظ لا يوجد الا بعد وجود الحرف الاخير منه فوجب ان يكون العلامات الدالة على الاحوال المختلفة المعنوية لا تحصل الا بعد تمام الكلمة الثاني ان اختلاف حال الحرف الاول والاوسط من الكلمة للدلالة على اختلاف اوزان الكلمة فلم يبق لقبول الاحوال الاعرابية الا الحرف الاخير من الكلمة المسئلة الخامسة الاعراب ليس عبارة عن الحركات والسكنات الموجودة في اواخر الكلمات بدليل انها موجودة في المبنيات والاعراب غير موجود فيها بل الاعراب عبارة عن استحقاق هذه الحركات بسبب العوامل المحسوسة وذلك الاستحقاق معقول لا محسوس فالاعراب حالة معقولة لا محسوسة المسئلة السادسة اذا قلنا في الحرف انه متحرك او ساكن فهو مجاز لان الحركة والسكون من صفات الاجسام والحرف ليس بجسم بل المراد من حركة الحرف صوت مخصوص يوجد عقيب التلفظ بالحرف والسكون عبارة عن ان يوجد الحرف من غير ان يعقبه ذلك الصوت المخصوص المسمى بالحركة المسئلة السابعة الحركات اما صريحة او مختلسة والصريحة اما مفردة او غير مفردة فالمفردة ثلثة وهي الفتحة والكسرة والضمة وغير المفرد ما كان بين بين وهي ستة لكل واحد قسمان فالفتحة ما بينها وبين الكسرة او ما بينها وبين الضمة وللكسرة ما بينها وبين الضمة او ما بينها وبين الفتحة والضمة على هذا القياس فالمجموع تسعة وهي اما مشبعة او غير مشبعة فهي ثمانية عشر والتاسعة عشر المختلسة وهي ما تكون حركة وان لم يتميز في الحس لاجل ضعفها وتسمى الحركة المجهولة وبها قرا ابو عمرو فتوبوا الى بارئكم مختلسة الحركة من بارئكم وغير ظاهرة بها المسئلة الثامنة لما كان المرجع بالحركة والسكون في هذا الباب الى اصوات مخصوصة لم يجب ان يقطع بانحصار الحركات في العدد المذكور قال ابن جني اسم المفتاح بالفارسية كليد لا يعرف ان اوله متحرك او ساكن قال وحدثني ابو علي قال دخلت بيتا فسمعت اهلها ينطقون بفتحة غريبة لم اسمعها قبل فتعجبت منها واقمت اياما هناك فتكلمت ايضا بها فلما فارقت تلك البلدة نسيتها المسئلة التاسعة الحركة الاعرابية متاخرة عن الحرف تاخرا بالزمان ويدل عليه وجهان الاول ان الحروف الصلبة كالتاء والباء والدال وامثالها انما تحدث في اخر زمان حبس النفس واول ارساله وذلك آن فاصل بين الزمانين غير منقسم والحركة صوت يحدث عند ارسال النفس ومعلوم ان ذلك الآن متقدم على ذلك الزمان فالحرف متقدم على الحركة الثاني ان الحروف الصلبة لا تقبل التمديد والحركة قابلة للتمديد فالحرف والحركة لا يوجدان معا لكن الحركة لا تتقدم على الحرف فبقي ان يكون الحرف متقدما على الحركة المسئلة العاشرة الحركات ابعاض من حروف المد واللين ويدل عليه وجوه الاول ان حروف المد واللين قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك فله طرفان والطرف هو النقصان الا هذه الحركات الثاني ان هذه الحركات اذا مددناها ظهرت حروف المد واللين فعلمنا ان هذه الحركات ليست الا اوائل تلك الحروف الثالث لو لم تكن الحركات ابعاضا لهذه الحروف لما جاز الاكتفاء بها منها لانها اذا كانت مخالفة لها لم تسد مسدها فلم يصح الاكتفاء بها لكنه يصح الاكتفاء بها منها بدليل استقراء القرآن والنظم والنثر وبالجملة مذهب ان ابدال الشيء من مخالفه القريب منه جائز الا ان ابدال الشيء من بعضه اولى فوجب حمل الكلام عليه المسئلة الحادية عشر الابتداء بالحرف الساكن محال عند قوم وجائز عند آخرين لان الحركة عبارة عن الصوت الذي يحصل التلفظ به بعد التلفظ بالحرف وتوقيف الشيء على ما يحصل بعده محال المسئلة الثانية عشر اثقل الحركات الضمة لانها لا تتم الا بعمل العضلتين الصلبتين الواصلتين الى طرف الشفة واما الكسرة فانه يكفي في تحصيلها العضلة الواحدة الجاذبة ثم الفتحة يكفي فيها عمل ضعيف لتلك العضلة وكادت هذه المعالم التشريحية على ما ذكرناه فالتجربة تظهره ايضا واعلم ان الحال فيما ذكرناه يختلف بحسب امزجة البلدان فان اهل اذربيجان يغلب على جميع الفاظهم اشمام الضمة وكثير من البلاد يغلب على لغاتهم اتمام الكسرة المسئلة الثالثة عشر الحركات الثلث مع السكون ان كانت اعرابية سميت بالرفع والنصب والجر والخفض والجزم وان كانت بنائية سميت بالفتح والضم والكسر والوقف المسئلة الرابعة عشر ذهب قطرب الى ان الحركات البنائية مثل الاعرابية والباقون خالفوه وهذا الخلاف لفظي فان المراد من التماثل ان كان هو التماثل في الماهية فالحس يشهد بان الامر كذلك وان كان المراد حصول التماثل في كونها مستحقة بحسب العوامل المختلفة فالعقل يشهد انه ليس كذلك المسئلة الخامسة عشر من اراد ان يتلفظ بالضمة فانه لا بد له من ضم شفتيه اولا ثم رفعهما ثانيا ومن اراد التلفظ بالفتحة فانه لا بد له من فتح الفم بحيث ينتصب الشفة العليا عند ذلك الفتح ومن اراد التلفظ بالكسرة فانه لا بد له من فتح الفم فتحا قويا والفتح القوي لا بد له من انجرار اللحي الاسفل وانخفاضه فلا جرم سمي ذلك جرا او خفضا وكسرا لان الانجرار القوي يوجب الكسر واما الجزم فهو القطع واما انه لم سمي وقفا وسكونا فعلته ظاهرة المسئلة السادسة عشر منهم من زعم ان الفتح والضم والكسر والوقف اسماء للاحوال البنائية كما ان الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية ومنهم من جعل الاربعة الاول اسماء لتلك الاحوال سواء كانت بنائية او اعرابية وجعل الاربعة الباقية اسماء للاحوال الاعرابية فتكون الاربعة الاعرابية بالنسبة الى الاربعة البنائية كالجنس بالنسبة الى النوع المسئلة السابعة عشر ان سيبويه يسميها بالمجاري ويقول المجاري ثمانية وفيه سؤالان الاول لم سمى الحركات بالمجاري فان الحركة نفسها هي الجري والمجرى موضع الجري فالحركة لا تكون مجرى وجوابه انا بينا ان الذي يسمى هاهنا بالحركة فهو في نفسه ليس حركة انما هو صوت يتلفظ به بعد التلفظ بالحرف الاول فالمتكلم لما انتقل من الحرف الصامت الى هذا الحرف فهذا الحرف المصوت انما حدث بجريان نفسه وامتداده فلهذا السبب صحت تسميته بالمجرى السؤال الثاني قال المازني غلط سيبويه في تسمية الحركات البنائية بالمجاري لان المجرى انما يكون لما يوجد تارة ويعدم تارة والمبني لا يزول عن حاله فلم يجز تسميته بالمجاري بل كان الواجب ان يقول المجاري اربعة وهي الاحوال الاعرابية والجواب ان المبنيات قد تحرك عند الدرج وتسكن عند الوقف فلم تكن تلك الاحوال لازمة لها مطلقا المسئلة الثامنة عشر الاعراب اختلاف اخر الكلمة باختلاف العوامل بحركة او حرف تحقيقا او تقديرا اما الاختلاف فهو عبارة عن موصوفية اخر تلك الكلمة بحركة او سكون بعد ان كان موصوفا بغيرها ولا شك ان تلك الموصوفية حالة معقولة لا محسوسة فلهذا المعنى قال عبد القاهر الاعراب حالة معقولة لا محسوسة واما قوله باختلاف العوامل فاعلم ان اللفظ الذي يلزمه حالة واحدة ابدا فهو المبني واما الذي يختلف اخره فهو قسمان احدهما ان لا يكون معناه قابلا للاحوال المختلفة كقولك اخذت المال من زيد فيكون ساكنة ثم تقول اخذت المال من الرجل فتفتح النون ثم تقول اخذت المال من ابيك فيكون مكسورة فهاهنا اختلف اخر هذه الكلمة الا انه ليس باعراب لان المفهوم من كلمة من لا يقبل الاحوال المختلفة في المعنى واما القسم الثاني وهو الذي يختلف اخر الكلمة عند اختلاف احوال معناها فذاك هو الاعراب المسئلة التاسعة عشر اقسام الاعراب ثلثة الاول الاعراب بالحركة وهي في امور ثلثة احدها الاسم الذي لا يكون اخره حرفا من حروف العلة سواء كان اوله او وسطه معتلا او لم يكن كرجل ووعد وثوب وناب

ان يكون آخر الكلمة واوا او ياء ويكون ما قبله ساكنا فهذه كالصحيح في تعاقب الحركات عليه تقول هذا ظبي وغزو ومن هذا الباب المدغم فيهما نحو كرسي وعدو لان المدغم يكون ساكنا كسكون الياء من كرسي والواو من عدو كسكون الباء من ظبي والزاء من غزو وثانيها ان يكون الحركة المتقدمة على حرف الاخير من الكلمة كسرة وحينئذ يكون الاخير ياء فاذا كان آخر الكلمة ياء قبلها كسرة كان في الرفع والجر على صورة واحدة وهي السكون واما في النصب فان الياء تحرك بالفتح قال الله تعالى اجيبوا داعي الله • القسم الثاني الاعراب ما يكون بالحرف وهو في امور ثلثة احدها في الاسماء الستة مضافة وذلك جاءني ابوه واخوه وحموه وهنوه وفوه وذو مال ورأيت اباه ومررت بابيه وكذا البواقي وثانيها كلا مضافا الى مضمر تقول جاءني كلاهما ومررت بكليهما ورأيت كليهما وثالثها التثنية والجمع تقول جاءني مسلمان ومسلمون ورأيت مسلمين ومسلمين ومررت بمسلمين ومسلمين • والقسم الثالث الاعراب التقديري وهو في الكلمة التي يكون آخرها الف ويكون الحركة التي قبلها فتحة فاعراب هذه الكلمة في الاحوال الثلثة على صورة واحدة تقول هذه رحى ورأيت رحى ومررت برحى • المسألة العشرون اصل الاعراب ان يكون بالحركة لانا ذكرنا ان الاصل في الاعراب ان تجعل الاحوال العارضة للمعنى العارض للحرف وهو الحركة لا الحرف الثابت واما الصورة التي جاء اعرابها بالحروف فذلك للتنبيه على ان هذه الحروف من جنس تلك الحركات • المسألة الحادية والعشرون الاسم المعرب ويقال له المتمكن نوعان احدهما ما يستوفي حركات الاعراب والتنوين وهو المنصرف والامكن والثاني ما لا يكون كذلك بل يحذف عنه الجر والتنوين ويحرك بالفتح في موضع الجر الا اذا اضيف او دخله لام التعريف ويسمى غير المنصرف والاسباب المانعة من الصرف تسع فمتى حصل في الاسم اثنان منها او تكرر سبب واحد فيه امتنع الصرف وهي العلمية والتانيث اللازم لفظا ومعنى ووزن الفعل الخاص به او الغالب عليه والوصفية والعدل والجمع الذي ليس على زنة واحده والتركيب والعجمة في الاعلام خاصة والالف والنون المضارعتان لالفي التانيث • المسألة الثانية والعشرون انما صار اجتماع شيئين من هذه التسعة مانعا من الصرف لان كل واحد منها فرع والفعل فرع على الاسم فاذا حصل في الاسم سببان من هذه التسعة صار ذلك الاسم شبيها بالفعل في الفرعية وتلك الشبهة تقتضي منع الصرف فهذه مقدمات اربع • المقدمة الاولى في بيان ان كل واحد منها فرع اما بيان ان العلمية فرع فلان وضع الاسم للشيء لا يمكن الا بعد صيرورته معلوما والشيء في الاصل لا يكون معلوما ثم يصير معلوما واما ان التانيث فرع فبيانه تارة بحسب اللفظ واخرى بحسب المعنى اما بحسب اللفظ فلان كل لفظة وضعت لماهية فانها تقع على الذكر من تلك الماهية بلا زيادة وعلى الانثى بزيادة علامة التانيث واما بحسب المعنى فلان الذكر اكمل من الانثى والكامل مقصود بالذات والناقص مقصود من الوصف واما الوزن الخاص بالفعل والغالب عليه فرع فلان وزن الفعل فرع للفعل والفعل فرع للاسم وفرع الفرع فرع واما ان الوصف فرع فلان الوصف فرع على الموصوف واما ان العدل فرع فلان العدول عن الشيء الى غيره مسبوق بوجود ذلك الشيء الاصل وفرع عليه واما ان الجمع الذي ليس على زنة واحده فرع فلان ذلك الوزن فرع على وجود الجمع لانه لا يوجد الا فيه والجمع فرع على الواحد لان الكثرة فرع على الوحدة وفرع الفرع فرع وبهذا الطريق يظهر ان التركيب فرع واما ان العجمة فرع فلان تكلم كل طائفة بلغة انفسهم اصل وبلغة غيرهم فرع واما ان الالف والنون في سكران وامثاله يفيدان الفرعية فلان الالف والنون زائدتان على جوهر الكلمة والزائد فرع فثبت بما ذكرنا ان هذه الاسباب التسعة توجب الفرعية • المقدمة الثانية في بيان ان الفعل فرع والدليل عليه ان الفعل عبارة عن اللفظ الدال على وقوع المصدر في زمان معين فوجب كونه فرعا على المصدر • المقدمة الثالثة اذا ثبت ما ذكرنا ثبت ان الاسم الموصوف بامرين من تلك الامور التسعة يكون مشابها للفعل بالفرعية ومخالفا له في كونه اسما في ذاته والاصل في الفعل عدم الاعراب كما قررناه فوجب ان يحصل في مثل هذا الاسم اثران بحسب كل واحد من الاعتبارين المذكورين وطريقه ان يبقى له اثر الاعراب من اكثر الوجوه ويمنع من اعرابه بعض الوجوه ليتوفر على كل واحد من الاعتبارين ما يليق به • المسألة الثالثة والعشرون انما ظهر هذا الاثر في منع التنوين والجر لاجل ان التنوين يدل على كمال حال الاسم فان ضعف الاسم بسبب حصول هذه الفرعية ازيل عنه ما دل على كمال حاله اما الجر فلان الفعل يحصل فيه الرفع والنصب اما الجر فغير حاصل فيه فلما صارت هذه الاسماء مشابهة للفعل لا جرم سلب عنها الجر الذي هو من خواص الاسم • المسألة الرابعة والعشرون هذه الاسماء لما ان سلب عنها الجر اما ان تترك ساكنة في حال الجر واما ان تحرك والتحريك اولى تنبيها على ان المانع من هذه الحركة عرضي لا ذاتي ثم النصب اولى الحركات لانا رأينا ان النصب حمل على الجر في التثنية والجمع السالم فلزم ههنا حمل الجر على النصب تحقيقا للمعارضة • المسألة الخامسة والعشرون اتفقوا على انه اذا دخل على ما لا ينصرف الالف واللام او اضيف انصرف كقوله مررت بالاحمر والمسجد وعمركم ثم قيل السبب فيه ان الفعل لا يدخل عليه الالف واللام والاضافة وعند دخولهما على الاسم خرج الاسم عن مشابهة الفعل قال عبد القاهر هذا ضعيف لان هذه الاسماء انما شابهت الافعال لما حصل فيها من الوصفية ووزن الفعل وهذه المعاني باقية عند دخول الالف واللام والاضافة فبطل قولهم انه زالت المشابهة وايضا فهو ذكر ان الجر والفاعلية والمفعولية من خواص الاسماء ثم انها تدخل على الاسماء مع انها تبقى غير منصرفة والجواب عن الاول ان الالف واللام والتعريف من خواص الاسماء فاذا حصلت في هذه الاسماء فهي وان ضعفت في الاسمية بسبب كونها مشابهة للفعل الا انها قويت بسبب حصول خواص الاسماء فيها واذا عرفت هذا فنقول اصل الاسمية يقتضي قبول الاعراب من كل الوجوه الا ان المشابهة للفعل صارت معارضة للمقتضي فاذا صار هذا المعارض معارضا بشيء آخر ضعف المعارض فعاد المقتضي عاملا عمله اما السؤال الثاني فجوابه ان لام التعريف والاضافة اقوى من الفاعلية والمفعولية لان لام التعريف والاضافة يضادان التنوين والضدان متساويان في القوة فلما كان التنوين دليلا على كمال القوة فكذلك الاضافة وحرف التعريف • المسألة السادسة والعشرون لو سميت رجلا باحمر لم تصرفه بالاتفاق لاجتماع العلمية ووزن الفعل اما اذا نكرته فقال سيبويه لا تصرفه وقال الاخفش اصرفه واعلم ان الجمهور يعولون في تقرير مذهب سيبويه على ما حكي ان المازني قال قلت للاخفش كيف قلت مررت بنسوة اربع فصرفت مع وجود الصفة ووزن الفعل قال لان اصله الاسمية فقلت كذا لا تصرف احمر اسم رجل اذا نكرته لان اصله الوصفية قال المازني فلم يأت الاخفش بمقنع والاول كلام المازني ضعيف لان الصرف ثبت على وفق الاصل بقوله مررت بنسوة اربع لانه يكون فيه عود الشيء الى حكم الاصل لاجل سبب بخلاف المنع من الصرف فانه على خلاف الاصل فلا يكفي فيه الا السبب القوي والاولى الدليل على صحة مذهب سيبويه انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف • اما المقدمة الاولى فهي انما تتم بتقرير ثلثة اشياء الاول ثبوت وزن الفعل وهو ظاهر والثاني الوصفية والدليل عليه ان العلم اذا نكر صار معناه الشيء الذي يسمى بذلك الاسم فاذا قيل رب زيد رأيته كان معناه رب شخص مسمى باسم زيد رأيته ومعلوم ان كون الشخص مسمى بذلك الاسم صفة لا ذات والثالث ان

ان الوصفية اصلية والدليل عليه ان لفظ الاحمر حين كان وصفا كان معناه الاتصاف بالحمرة فاذا جعل علما ثم نكر كان معناه كونه مسمى بهذا الاسم وكونه كذلك صفة اضافية عارضة له والمفهومان اشتركا في كون كل واحد منهما صفة الا ان الاول يفيد صفة حقيقية والثاني يفيد صفة اضافية والقدر المشترك بينهما كونه صفة فثبت بما ذكرنا انه حصل فيه وزن الفعل والوصفية الاصلية فوجب كونه غير منصرف لما ذكرناه فان قيل يشكل ما ذكرتم بالعلم الذي ما كان وصفا فانه عند التنكير ينصرف مع انه عند التنكير يفيد الوصفية بالبيان الذي ذكرتم قلنا انه وان صار عند التنكير وصفا الا ان وصفيته ليست اصلية لانها ما كانت صفة قبل ذلك بخلاف الاحمر فانه كان صفة قبل ذلك والشيء الذي يكون في الحال صفة مع انه كان قبل ذلك صفة كان اقوى في الوصفية مما لا يكون كذلك فظهر الفرق واحتج الاخفش بان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والعارض الموجود لا يصلح معارضا لانه علم منكر والعلم المنكر موصوف بوصف كونه منكرا والموصوف باق عند وجود الصفة فالعلمية قائمة في هذه الحالة والعلمية تنافي الوصفية فقد زالت الوصفية فلم يبق سوى وزن الفعل والسبب الواحد لا يمنع من الصرف والجواب انا بينا بالدليل العقلي ان العلم اذا جعل منكرا صار وصفا في الحقيقة فسقط هذا الكلام • المسألة السابعة والعشرون قال سيبويه السبب الواحد لا يمنع الصرف خلافا للكوفيين حجة سيبويه ان المقتضي للصرف قائم وهو الاسمية والسببان اقوى من الواحد فعند حصول السبب الواحد وجب البقاء على الاصل وحجة الكوفيين قوله فما كان حصن ولا حابس يفوقان مرداس في مجمع • وجوابه ان الرواية الصحيحة في هذا البيت قوله يفوقان شيخي في مجمع • المسألة الثامنة والعشرون قال سيبويه ما لا ينصرف يكون في موضع الجر مفتوحا وآخرون نسوا عليه بان الفتح من باب البناء وما لا ينصرف غير مبني وجوابه ان الفتح اسم لذات الحركة من غير بيان انها اعرابية او بنائية • المسألة التاسعة والعشرون اعراب الاسماء ثلثة الرفع والنصب والجر وكل واحد منها علامة على معنى فالرفع علم الفاعلية والنصب علم المفعولية والجر علم الاضافة واما التوابع فانها في حركاتها مساوية للمتبوعات • المسألة الثلثون السبب في كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف اليه مجرورا وجوه الاول ان الفاعل واحد والمفعول اشياء كثيرة لان الفعل قد يتعدى الى مفعول او الى مفعولين والى ثلثة ثم يتعدى ايضا الى المفعول له والى الظرفين والى المصدر والحال فلما كثرت المفاعيل اختير لها اخف الحركات وهو النصب ولما قل الفاعل اختير له اثقل الحركات وهو الرفع حتى تقع الزيادة في العدد مقابلا للزيادة في المقدار فيحصل الاعتدال الثاني ان مراتب الموجودات ثلث مؤثر لا يتأثر وهو الاقوى وهو درجة الفاعل ومتأثر لا يؤثر وهو الاضعف وهو درجة المفعول وثالث يؤثر باعتبار ويتأثر باعتبار وهو المتوسط وهو درجة المضاف اليه والحركات ايضا ثلث اقواها الضمة واضعفها الفتحة واوسطها الكسرة فالحقوا كل نوع بشبهه فجعلوا الرفع الذي هو اقوى الحركات للفاعل الذي هو اقوى الاقسام والفتح الذي هو اضعف الحركات للمفعول الذي هو اضعف الاقسام والجر الذي هو المتوسط للمضاف اليه الذي هو المتوسط من الاقسام الثالث الفاعل مقدم على المفعول لان الفعل لا يستغني عن الفاعل فالتلفظ بالفاعل يوجد والنفس قوية فلا جرم اعطوه اثقل الحركات عند قوة النفس وجعلوا اخف الحركات لما يتلفظ به بعد ذلك • المسألة الحادية والثلثون المرفوعات سبعة الفاعل والمبتدأ والخبر واسم كان واسم ما ولا المشبهتين بليس وخبر ان وخبر لا التي لنفي الجنس ثم قال الخليل الاصل في الرفع الفاعل والبواقي مشبهة به وقال سيبويه الاصل هو المبتدأ والباقي مشبهة به وقال الاخفش كل واحد منها اصل بنفسه واحتج الخليل بان جعل الرفع اعرابا للفاعل اولى من جعله اعرابا للمبتدأ والاولوية تقتضي الاولية بيان الاول انك اذا قلت ضرب زيد بكر باسكان الكلمتين لم يعرف ان الضارب من هو والمضروب اما اذا قلت زيد قائم باسكانهما عرف من نفس اللفظ ان المبتدأ ايهما والخبر ايهما فثبت ان افتقار الفاعل الى الاعراب اشد فوجب ان يكون الاصل هو هو الثاني ان الرفعية حالة مشتركة بين المبتدأ والخبر فلا يكون فيها دلالة على خصوص كونه خبرا اما لا شك انه في الفاعل يدل على خصوص كونه فاعلا فثبت ان الرفع حق الفاعل الا ان المبتدأ لما اشبه الفاعل في كونه مسندا اليه جعل مرفوعا رعاية لحق هذه المشابهة حجة سيبويه انا بينا ان الجملة الاسمية مقدمة على الجملة الفعلية فاعراب الجملة الاسمية يجب ان يكون مقدما على اعراب الجملة الفعلية الجواب ان الفاعل اصل في الاسناد الى الغير فكانت الجملة الفعلية مقدمة وحينئذ يصير هذا الكلام دليلا للخليل • المسألة الثانية والثلثون المفاعيل خمسة لان الفاعل لا بد له من فعل وهو المصدر ولا بد لذلك الفعل من زمان ولذلك الفاعل من غرض ثم قد يقع ذلك الفعل في شيء آخر وهو المفعول به وفي مكان ومع شيء آخر فهذا اضبط القول في هذه المفاعيل وفيه ابحاث عقلية احدها ان المصدر قد يكون نفس المفعول به كقولنا خلق الله العالم فان خلق العالم لو كان مغايرا للعالم لكان ذلك المغاير ان كان قديما لزم من قدمه قدم العالم وذلك ينافي كونه مخلوقا وان كان حادثا افتقر خلقه الى خلق آخر ولزم التسلسل وثانيها ان فعل الله يستغني عن الزمان لانه لو افتقر الى زمان وجب ان يفتقر حدوث ذلك الزمان الى زمان آخر ولزم التسلسل وثالثها ان فعل الله سبحانه وتعالى يستغني عن الغرض لان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا لزم التسلسل • المسألة الثالثة والثلثون اختلفوا في العامل في نصب المفعول على اربعة اقوال الاول وهو قول البصريين ان الفعل وحده يقتضي رفع الفاعل ونصب المفعول والثاني وهو قول الكوفيين ان مجموع الفعل والفاعل يقتضي نصب المفعول والثالث وهو قول هشام ابن معوية من الكوفيين العامل هو الفاعل فقط والرابع وهو قول الآخر من الكوفيين ان العامل في الفاعل معنى الفاعلية وفي المفعول معنى المفعولية حجة البصريين ان العامل لا بد وان يكون له تعلق بالمعمول واحد الاسمين لا تعلق له بالآخر فلا يكون له عمل البتة واذا سقط لم يبق العمل الا للفعل حجة المخالف ان العامل الواحد لا يصدر عنه اثران لما ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد قلنا ذلك في الموجبات اما في المعرفات فممنوع واحتج خلف بان الفاعلية صفة قائمة بالفاعل والمفعولية صفة قائمة بالمفعول ولفظ الفعل مباين عنهما وتعليل الحكم بما يكون حاصلا في محل الحكم اولى من تعليله بما يكون مباينا عنه واجيب عنه بانه معارض بوجه آخر وهو ان الفعل امر ظاهر وصفة الفاعلية والمفعولية امر خفي وتعليل الحكم الظاهر بالمعنى الظاهر اولى من تعليله بالصفة الخفية •

الباب السابع

في اعراب الفعل اعلم ان قوله اعوذ يقتضي اسناد الفعل الى الفاعل فوجب علينا ان نبحث عن هذه المسائل • المسألة الاولى اذا قلنا في النحو فعل وفاعل فلا نريد به ما يذكره علماء الاصول لانا نقول مات زيد وهو لم يفعل ونقول على طريق التحكمات فعل زيد فعله بل المراد ان الفعل لفظ

مفردة دالة على حصول المصدر لشيء غير معين في زمان معين فاذا اخبرنا بذلك الشيء الذي حصل المصدر له فذاك هو الفاعل ومعلوم ان قولنا حصل المصدر له اعم من قولنا حصل بايجاده
واختياره كقولنا قام او لا باختياره كقولنا مات فان قالوا الفعل كما يحصل في الفاعل فقد يحصل في المفعول قلنا ان صيغة الفعل من حيث هي هي تقتضي حصول ذلك المصدر لشيء ما
هو الفاعل ولا تقتضي حصوله للمفعول بدليل ان الافعال اللازمة غنية عن المفعول ◦ المسئلة الثانية الفعل يجب تقديمه على الفاعل لان الفعل اثباتا كان او نفيا يقتضي امرا يكون
هو مسندا اليه فحضور ماهية الفعل في الذهن يستلزم حضور شيء يسند الذهن ذلك الفعل اليه والمنتقل اليه متأخر بالرتبة عن المنتقل عنه فلما وجب كون الفعل مقدما على
الفاعل في الذهن وجب تقديمه عليه في الذكر فان قالوا الا تجد في العقل فرقا بين قولنا ضرب زيد وبين قولنا زيد ضرب قلنا الفرق ظاهر لانا اذا قلنا زيد لم يلزم من توقف
الذهن على معنى هذا اللفظ ان يحكم باسناد معنى آخر اليه اما اذا قلنا فهمنا معنى لفظ ضرب لزم منه حكم الذهن باسناد هذا المفهوم الى شيء ما اذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا ضرب
زيد فقد حكم الذهن باسناد مفهوم ضرب الى شيء ثم يحكم الذهن بان ذلك الشيء هو زيد الذي تقدم ذكره فحينئذ قد اخبر عن زيد بانه هو ذلك الشيء الذي اسند الذهن
مفهوم ضرب اليه وحينئذ يصير قولنا زيد مخبرا عنه وقولنا ضرب جملة من فعل وفاعل وقعت خبرا عن ذلك المبتدأ ◦ المسئلة الثالثة قالوا الفاعل كالجزء من الفعل والمفعول
ليس كذلك وفي تقريره وجوه ◦ الاول انهم قالوا ضربت فاسكنوا لام الفعل لئلا يجتمع اربع حركات وهم يحترزون عن توالي في كلمة واحدة واما ضربك فانما احتملوا ذلك
لان الكاف منها زائدة وحملوا ذلك في المفعول كقولهم ضربك وذلك يدل على انهم اعتقدوا ان الفاعل جزء من الفعل وان المفعول منفصل عنه الثاني انك تقول الزيدان
قاما اظهرت الضمير للفاعل وكذلك اذا قلت زيد ضرب وجب ان يكون الفعل مسندا الى الضمير المستكن طردا للباب الثالث وهو الوجه العقلي ان مفهوم قولك ضرب هو
انه حصل الضرب لشيء ما في زمان مضى فذلك الشيء الذي حصل له الضرب جزء من مفهوم قولك ضرب فثبت ان الفاعل جزء من الفعل ◦ المسئلة الرابعة الاضمار قبل الذكر على وجوه
احدها ان يحصل صورة ومعنى كقولك ضرب غلامه زيدا والمشهور انه لا يجوز لانك رفعت غلامه بضرب وكان واقعا موقعه والشيء اذا وقع موقعه لم يجز ازالته عنه واذا كان كذلك
كان الهاء في قولك غلامه ضميرا قبل الذكر واما قول النابغة ◦ جزى ربه عني عدي بن حاتم ◦ جزاء الكلاب العاويات وقد فعل ◦ فجوابه ان الهاء عائد الى مذكور متقدم وقال ابن جني
واما انا فاجيز ان تكون الهاء في قوله جزى ربه عائدة الى عدي خلافا للجماعة ثم ذكر كلاما طويلا غير ملخص والاولى ان يقال وتقريره ان يقال الفعل من حيث انه فعل وان كان غنيا
عن المفعول لكن الفعل المتعدي لا يستغني عن المفعول وذلك لان الفاعل هو المؤثر والمفعول هو القابل والفعل مفتقر اليهما ولا تقدم لاحدهما على الآخر قصيا في الباب
ان يقال الفاعل مؤثر والمؤثر اشرف من القابل فالفاعل متقدم على المفعول من هذا الوجه الا انا بينا ان الفعل المتعدي مفتقر الى المؤثر والى القابل معا واذا ثبت هذا
فكما جاز تقديم الفاعل على المفعول وجب ايضا جواز تقديم المفعول على الفاعل في اللفظ ◦ القسم الثاني وهو ان يتقدم المفعول على الفاعل في الصورة لا في المعنى وهو كقولك ضرب غلامه
زيد فغلامه مفعول وزيد فاعل ومرتبة المفعول بعد مرتبة الفاعل الا انه وان تقدم في اللفظ لكنه متأخر في المعنى ◦ والقسم الثالث وهو ان يقع في المعنى لا في الصورة وهو
كقوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فههنا الاضمار قبل الذكر غير حاصل في الصورة لكنه حاصل في المعنى لان الفاعل مقدم في المعنى ومتى صرح بتقديمه لزم الاضمار قبل الذكر ◦ المسئلة
الخامسة الفاعل قد يكون مظهرا كقولك ضرب زيد وقد يكون مضمرا بارزا كقولك ضربت وضربنا ومضمرا مستكنا كقولك زيد ضرب فتنوي في ضرب فاعلا وتجعل
الجملة خبرا عن زيد ومن اضمار الفاعل اذا كان غدا فائتني اي اذا كان ما نحن عليه غدا ◦ المسئلة السادسة الفعل قد يكون مضمرا يقال من فعل فتقول زيد والتقدير فعل زيد
ومنه قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله والتقدير وان استجارك احد من المشركين ◦ المسئلة السابعة اذا جاء فعلان معطوفان
احدهما على الآخر وجاء بعدهما اسم صالح لان يكون معمولا لهما فهذا على قسمين لان الفعلين اما ان يقتضيا عملين متشابهين او مختلفين وعلى التقديرين فاما ان يكون
الاسم المذكور بعدهما اسما واحدا او اكثر فهذه اقسام اربعة الاول ان تذكر فعلين يقتضيان عملا واحدا ويكون المذكور بعدهما اسما واحدا كقولك قام وقعد زيد وزعم
الفراء ان الفعلين جميعا عاملان في زيد والمشهور انه لا يجوز لانه يلزم تعليل الحكم الواحد بعلتين والاقرب راجح بسبب القرب فوجب احالة الحكم عليه واجاب الفراء بان
تعليل الحكم الواحد بعلتين ممتنع في المؤثرات اما في المعرفات فجائز واجيب عنه بان المعرف موجب للمعرفة فيعود الامر الى اجتماع المؤثرين في الاثر الواحد ◦ القسم الثاني
اذا كان الاسم غير مفرد وهو كقولك قام وقعد اخواك فههنا ان رفعتها بالفعل الاول او بالفعل الثاني فان رفعته بالاول قلت قام وقعد اخواك لان التقدير قام
اخواك وقعدا الا انه اذا اعملت الثاني جعلت في الفعل الاول ضمير الفاعل لان الفعل لا يخلو عن فاعل مضمر او مظهر تقول قاما وقعد اخواك وعند البصريين اعمال الثاني اولى
وعند الكوفيين اعمال الاول اولى حجة البصريين ان اعمالهما معا ممتنع فلا بد من اعمال احدهما والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى وحجة الكوفيين انا اذا اعملنا الاقرب وجب
اسناد الفعل المتقدم الى الضمير ويلزم حصول الاضمار قبل الذكر اولى بوجوب الاحتراز عنه ◦ القسم الثالث ما اذا اقتضى الفعلان امرين متناقضين وكان الاسم المذكور بعدهما
مفردا فقول البصريين ان اعمال الاقرب اولى خلافا للكوفيين حجة البصريين وجوه الاول قوله تعالى آتوني افرغ عليه قطرا حصل ههنا فعلان كل واحد منها يقتضي مفعولا
واما ان يكون الناصب لقوله قطرا هو قوله آتوني او افرغ والاول باطل والا لصار التقدير آتوني قطرا وحينئذ كان يجب ان يقال افرغه عليه ولما لم يكن كذلك علمنا
ان الناصب هو قوله افرغ الثاني قوله تعالى هاؤم اقرؤا كتابيه ولو كان العامل هو الابعد لقيل هاؤم اقرؤه واجاب الكوفيون عن هذين الدليلين بانهما يدلان على جواز اعمال
الاقرب وذلك لا نزاع فيه انما النزاع في انا لا نجوز اعمال الابعد وانتم تمنعونه وليس في الآية ما يدل على المنع الحجة الثالثة للبصريين انه يقال ما جاءني من احد فالفعل رافع
والحرف جار ثم ترجح الجار لانه هو الاقرب الحجة الرابعة ان اهمالهما معا لا يجوز ولا بد من الترجيح والقرب مرجح فاعمال الاقرب اولى واحتج الكوفيون بوجهين الاول ان
نبين ان الاسم المذكور بعد الفعلين اذا كان مثنى او مجموعا فاعمال الثاني يوجب في الاول الاضمار قبل الذكر وانه لا يجوز فوجب القول باعمال الاول صونا عن ذلك فاذا كان الاسم مفردا

وجب ان يكون الامر كذلك طردا للباب الثاني ان الفعل الاول وجد معمولا خاليا عن العائق لان الفعل لا بد له من مفعول والفعل الثاني وجد المعمول بعد ان عمل الاول فيه وعمل الاول فيه
عائق عن عمل الثاني فيه ومعلوم ان اعمال العامل الخالي عن العائق اولى من اعمال العامل المقرون بالعائق ◦ القسم الرابع اذا كان الاسم المذكور بعد الفعلين مثنى او مجموعا فان اعملت الفعل الثاني
قلت ضربت وضربني الزيدان وضربت وضربني الزيدون وان اعملت الاول قلت ضربت وضرباني الزيدين وضربت وضربوني الزيدين ◦ المسئلة الثامنة قول امرئ القيس ولو ان
ما اسعى لادنى معيشة ◦ كفاني ولم اطلب قليل من المال ◦ ولكنما اسعى لمجد مؤثل ◦ وقد يدرك المجد المؤثل امثالي ◦ فقوله كفاني ولم اطلب ليسا موجهين الى شيء واحد لان قوله كفاني
موجه الى قليل من المال وقوله ولم اطلب غير موجه الى قليل من المال والا لصار التقدير ولو ان ما اسعى لادنى معيشة لم اطلب قليلا من المال وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فيلزم
حينئذ انه ما سعى لادنى معيشة ومع ذلك فقد طلب قليلا من المال وهذا متناقض فثبت ان المعنى ولو ان ما اسعى لادنى معيشة كفاني قليل من المال ولم اطلب الملك وعلى هذا التقدير
فالفعلان غير موجهين الى شيء واحد ولنكتف بهذا القدر من علم العربية قبل الخوض في التفسير

الباب الاول

من هذا الكتاب المشتمل على تفسير اعوذ بالله في المسائل الفقهية المستنبطة من قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النقلية والعقلية وفيه ابواب

فيه مسائل المسئلة الاولى اتفق الاكثرون على ان وقت قراءة الاستعاذة قبل قراءة الفاتحة وعن النخعي انه بعدها وهو قول داود الاصفهاني واحدى الروايتين عن ابن سيرين
وهؤلاء قالوا الرجل اذا قرأ سورة الفاتحة بتمامها وقال آمين فبعد ذلك يقول اعوذ بالله لنا ما روى جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح الصلوة قال الله اكبر كبيرا ثلاث
مرات والحمد لله كثيرا ثلاث مرات وسبحان الله بكرة واصيلا ثلاث مرات ثم قال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه واحتج المخالف على صحة قوله بقوله سبحانه وتعالى فاذا
قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم دلت هذه الآية على ان قراءة القرآن شرط وذكر الاستعاذة جزاء والجزاء متأخر عن الشرط فوجب ان تكون الاستعاذة متأخرة
عن قراءة القرآن ثم قالوا وهذا موافق لما في العقل لان من قرأ القرآن فقد استوجب الثواب العظيم فلو دخله العجب في اداء تلك الطاعة سقط ذلك الثواب لقوله صلى الله عليه
وسلم ثلاث مهلكات وذكر منها اعجاب المرء بنفسه فلهذا السبب امره الله تعالى بان يستعيذ من الشيطان لئلا يحمله الشيطان بعد قراءة القرآن على عمل يحبط ثواب تلك الطاعة قالوا ولا يجوز
ان يقال المراد من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله اي اذا اردت قراءة القرآن فاستعذ كما في قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم والمعنى اذا اردتم القيام الى الصلوة فنقول
لانه يقال ترك الظاهر في موضع لدليل لا يوجب تركه في سائر المواضع لغير دليل اما جمهور الفقهاء فقالوا لا شك ان قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ يحتمل ان يكون المراد منه ذلك
واذا ثبت الاحتمال وجب حمل اللفظ عليه توفيقا بين هذه الآية وبين الخبر الذي رويناه ومما يقوي ذلك من المناسبات العقلية ان المقصود من الاستعاذة نفي وساوس الشيطان
عند القراءة قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته فينسخ الله ما يلقي الشيطان وانما امره تعالى بتقديم الاستعاذة قبل القراءة لهذا السبب
واقول ههنا قول ثالث وهو ان يقرأ الاستعاذة قبل القراءة بمقتضى الخبر وبعدها بمقتضى القرآن جمعا بين الدلائل بقدر الامكان ◦ المسئلة الثانية قال عطاء الاستعاذة
واجبة لكل قراءة سواء كانت في الصلوة او في غيرها وقال ابن سيرين اذا تعوذ الرجل مرة واحدة في عمره فقد كفى في اسقاط الوجوب وقال الباقون انها غير واجبة حجة الجمهور ان النبي
صلى الله عليه وسلم لم يعلم الاعرابي الاستعاذة في جملة اعمال الصلوة ولقائل ان يقول ان ذلك الخبر غير مشتمل على بيان جملة واجبات الصلوة فلم يلزم من عدم ذكر الاستعاذة فيه عدم
وجوبها واحتج عطاء على وجوب الاستعاذة بوجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم واظب عليه فيكون واجبا لقوله تعالى فاتبعوه الثاني ان قوله تعالى فاستعذ امر وهو للوجوب
ثم انه يجب القول بوجوبه عند كل القراءات لانه تعالى قال فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على التعليل والحكم يتكرر لاجل تكرر العلة الثالث
انه تعالى امر بالاستعاذة لدفع الشيطان الرجيم لان قوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم مشعر بذلك ودفع شر الشيطان واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فوجب ان تكون الاستعاذة
واجبة الرابع ان طريقة الاحتياط توجب الاستعاذة فهذا ما حصلناه في الاستعاذة ◦ المسئلة الثالثة التعوذ مستحب قبل القراءة عند الاكثرين وقال مالك لا يتعوذ في المكتوبة
ويتعوذ في قيام شهر رمضان لنا الآية التي تلوناها والخبر الذي رويناه وكلاهما يفيد الوجوب فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب ◦ المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه في الام
روي ان عبد الله بن عمر رضي الله عنهما كان يسر بالتعوذ وعن ابي هريرة انه جهر به ثم قال فان جهر به جاز وان اسر به ايضا جاز وقال في الاملاء ويجهر بالتعوذ فان اسر لم يضر ثم بين ان الجهر عنده اولى
واقول الاستعاذة انما تقرأ بعد الاستفتاح وقبل الفاتحة فان الحقناها بما قبلها لزم الاسرار وان الحقناها بالفاتحة لزم الجهر الا ان المشابهة بينها وبين الاستفتاح اتم لكون كل
واحد منهما نافلة عند الفقهاء ولان الجهر كيفية وجودية والاخفاء عبارة عن عدم تلك الكيفية والاصل هو العدم ◦ المسئلة الخامسة قال الشافعي في الام قيل انه يتعوذ في
كل ركعة ثم قال والذي اقول به انه لا يتعوذ الا في الركعة الاولى واقول انه يحتج عليه بان الاصل هو العدم وما لاجله امرناه بذكر الاستعاذة هو قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله وكلمة اذا لا تفيد العموم ولقائل ان يقول قد ذكرنا ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على العلية فيلزم ان يتكرر الحكم بتكرر العلة ◦ المسئلة السادسة انه تعالى قال
في النحل فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وقال في سورة حم السجدة انه هو السميع العليم وقال في سورة ثالثة انه سميع عليم فلهذا السبب اختلف العلماء فقال الشافعي
والاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه قالوا لان هذا النظم موافق لقوله تعالى فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وموافق ايضا لظاهر
الخبر الذي رويناه عن جبير بن مطعم وقال احمد الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم جمعا بين الآيتين وقال بعض اصحابنا الاولى ان يقول
اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم لان هذا ايضا جمع بين الآيتين وروى البيهقي في كتاب السنن باسناده عن ابي سعيد الخدري انه قال كان رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا قام من الليل كبر وقال اعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم وقال الثوري والاوزاعي الاولى ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ان الله هو السميع العليم وروي
عن ابن عباس ان اول ما نزل جبريل على محمد عليهما السلام قال قل يا محمد استعيذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم ثم قال قل بسم الله الرحمن الرحيم اقرأ باسم ربك الذي خلق

والمحال الاستعاذة تطهر القلوب عن كل ما يكون مانعا عن الاستغراق في الله والتسمية توجه القلب الى عتبة جلال الله والله الهادي الى صراط مستقيم المسئلة السابعة التعوذ في الصلوة
لاجل القراءة ام لاجل الصلوة عند ابي حنيفة ومحمد انه للقراءة وعند ابي يوسف انه للصلوة ويتفرع على هذا الاصل فرعان الفرع الاول ان المؤتم هل يتعوذ خلف الامام ام لا عندهما لا يتعوذ
لانه لا يقرأ وعنده يتعوذ وجه قولهما قوله تعالى فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله علق الاستعاذة على القراءة ولا قراءة على المقتدي فلا يتعوذ وجه قول ابي يوسف ان التعوذ لو كان للقراءة
لكان يتكرر بتكرر القراءة ولما لم يكن كذلك بل تكرر بتكرر الصلوة دل على انها للصلوة لا للقراءة الفرع الثاني اذا افتتح صلوة العيد فقال سبحانك اللهم وبحمدك فهل يقول اعوذ بالله ثم يكبر
ام لا عندهما انه يكبر التكبيرات ثم يتعوذ للقراءة وعند ابي يوسف يقدم التعوذ على التكبيرات وبقي من مسائل الفاتحة اشياء نذكرها ههنا المسئلة الثامنة السنة ان يقرأ القرآن
على الترتيل لقوله تعالى ورتل القرآن ترتيلا والترتيل هو ان يذكر الحروف والكلمات مبينة ظاهرة والفائدة فيه انه اذا وقعت القراءة على هذا الوجه فهم من نفسه معاني تلك الالفاظ
وافهم غيره تلك المعاني واذا قرأها بالسرعة لم يفهم ولم يفهم فكان الترتيل اولى روى ابو داود باسناده عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال لصاحب القرآن
اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا قال ابو سليمان الخطابي جاء في الاثر ان عدد آي القرآن على عدد درج الجنة يقال للقاري ارق في الدرج على عدد ما كنت تقرأ من
القرآن فمن استوفى قراءة جميع القرآن استولى على اقصى الجنة المسئلة التاسعة اذا قرأ القرآن جهرا فالسنة ان يجيد في القراءة روى ابو داود عن البراء بن عازب
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم زينوا القرآن باصواتكم المسئلة العاشرة المختار عندنا ان اشتباه الضاد بالظاء لا يبطل الصلوة ويدل عليه ان المشابهة حاصلة
بينهما جدا والتمييز عسير فوجب ان يسقط التكليف بالفرق بيان المشابهة من وجوه الاول انهما من الحروف المجهورة والثاني انهما من الحروف الرخوة والثالث انهما من الحروف المطبقة
والرابع ان الظاء وان كان مخرجه من بين طرف اللسان واطراف الثنايا العليا ومخرج الضاد من اول حافة اللسان وما يليها من الاضراس الا انه حصل في الضاد انبساط لاجل رخاوتها
وبهذا السبب يقرب مخرجه من مخرج الظاء والثاني ان النطق بحرف الضاد مخصوص بالعرب قال النبي صلى الله عليه وسلم انا افصح من نطق بالضاد فثبت بما ذكرنا ان المشابهة بين
الضاد والظاء شديدة وان التمييز عسير واذا ثبت هذا فنقول لو كان هذا الفرق معتبرا لوقع السؤال عنه في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم او في ازمنة الصحابة لا سيما عند دخول العجم في
الاسلام فلما لم ينقل وقوع السؤال عن هذه المسئلة البتة علمنا ان التمييز بين هذين الحرفين ليس في محل التكليف المسئلة الحادية عشر اختلفوا في ان اللام المغلظة هل هي من
اللغات الفصيحة ام لا وبتقدير ان يثبت كونها من اللغات الفصيحة لكنهم اتفقوا على انه لا يجوز تغليظها حال كونها مكسورة لان الانتقال من الكسرة الى التلفظ باللام الغليظة ثقيل
على اللسان فوجب نفيه عن هذه اللغة المسئلة الثانية عشر اتفقوا على انه لا يجوز في الصلوة قراءة القرآن بالوجوه الشاذة مثل قولهم الحمد لله بكسر الدال من الحمد او بضم اللام من
لله لان الدليل ينفي جواز القراءة بها مطلقا لانها لو كانت من القرآن لوجب بلوغها في الشهرة الى حد التواتر ولما لم يكن كذلك علمنا انها ليست من القرآن عدلنا عن هذا الدليل
في جواز القراءة خارج الصلوة فوجب ان يبقى قراءتها في الصلوة على اصل المنع المسئلة الثالثة عشر اتفق الاكثرون على ان القراءات المشهورة منقولة بالنقل المتواتر وفيه
اشكال وذلك لانا نقول هذه القراءات اما ان تكون منقولة بالنقل المتواتر او لا تكون فان كان الاول فحينئذ قد ثبت بالنقل المتواتر ان الله تعالى قد خير المكلفين بين هذه
القراءات وسوى بينها في الجواز واذا كان كذلك كان ترجيح بعضها على البعض واقعا على خلاف الحكم الثابت بالتواتر فوجب ان يكون الذاهبون الى ترجيح البعض على البعض
مستوجبين للتفسيق ان لم يلزمهم التكفير لكنا نرى ان كل واحد من هؤلاء القراء يختص بنوع معين من القراءة ويحمل الناس عليها ويمنعهم من غيرها فوجب ان يلزم في حقهم ما ذكرناه
واما ان قلنا ان هذه القراءات ما ثبتت بالتواتر بل بطريق الآحاد فحينئذ يخرج القرآن عن كونه مفيدا للجزم والقطع واليقين وذلك باطل بالاجماع ولقائل ان يجيب عنه فيقول
بعضها متواتر ولا خلاف بين الامة فيه وتجويز القراءة بكل واحد منها وبعضها من باب الآحاد وكون بعض القراءات من باب الآحاد لا يقتضي خروج القرآن بكليته عن كونه قطعيا

الباب الثاني

في المباحث العقلية المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اعلم ان الكلام
في هذا الباب متعلق باركان خمسة الاستعاذة والمستعيذ والمستعاذ به والمستعاذ منه والشيء الذي لاجله تحصل الاستعاذة

الركن الاول

في الاستعاذة
وفيه مسائل المسئلة الاولى في تفسير قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم بحسب اللغة فنقول قوله اعوذ مشتق من العوذ وله معنيان احدهما الالتجاء والاستجارة والثاني الالتصاق يقال
اطيب اللحم عوذه وهو ما التصق منه بالعظم فعلى الوجه الاول معنى قوله اعوذ بالله اي التجئ الى رحمة الله وعصمته وعلى الوجه الثاني معناه الصق نفسي بفضل الله وبرحمته واما الشيطان ففيه
قولان الاول انه مشتق من الشطن يقال شطن داره اي بعد فلا جرم سمي كل متمرد من جن وانس ودابة شيطانا لبعده عن الرشاد والسداد قال الله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا
شياطين الانس والجن فجعل من الانس شياطين وركب امير المؤمنين عمر رضي الله عنه برذونا فطفق يتبختر به فجعل يضربه فلا يزداد الا تبخترا فنزل عنه وقال ما حملتموني الا على شيطان القول
الثاني انه مأخوذ من قولهم شاط يشيط اذا بطل ولما كان كل متمرد كالباطل في نفسه بسبب كونه مبطلا لوجوه مصالح نفسه سمي شيطانا واما الرجيم فمعناه المرجوم فهو فعيل بمعنى مفعول
كقولهم كف خضيب اي مخضوب ورجل لعين اي ملعون ثم في كونه مرجوما وجهان الاول ان معنى كونه مرجوما كونه ملعونا من قبل الله تعالى قال الله تعالى فاخرج منها فانك رجيم واللعن يسمى رجما وحكى
الله تعالى عن والد ابراهيم انه قال له لئن لم تنته لارجمنك قيل عنى به الرجم بالقول وحكى تعالى عن قوم نوح انهم قالوا لئن لم تنته يا نوح لتكونن من المرجومين وفي سورة يس لئن لم تنتهوا لنرجمنكم
الوجه الثاني ان الشيطان انما وصف بكونه مرجوما لانه تعالى امر الملائكة برمي الشياطين بالشهب الثواقب طردا لهم من السموات ثم وصف بذلك كل شرير متمرد واما قوله تعالى ان الله هو السميع
العليم ففيه وجهان الاول ان الغرض من الاستعاذة الاحتراز من شر الوسوسة ومعلوم ان الوسوسة كانها حروف خفية في قلب الانسان ولا يطلع عليها احد فكان العبد يقول يا من هو
الذي يسمع كل مسموع ويعلم كل سر خفي انت تسمع وسوسة الشيطان وتعلم غرضه فيها وانت القادر على دفعها عني فادفعها عني بفضلك فلهذا السبب كان ذكر السميع العليم اولى بهذا الموضع
من سائر الاذكار الثاني انه انما تعين هذا الذكر بهذا الموضع اقتداء بلفظ القرآن وهو قوله تعالى واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه سميع عليم وقال تعالى في حم السجدة انه هو السميع

العليم

العليم المسئلة الثانية في البحث العقلي عن ماهية الاستعاذة اعلم ان الاستعاذة لا تتم الا بعلم وحال وعمل اما العلم فهو كون العبد عالما بكونه عاجزا عن جلب المنافع الدينية
والدنيوية وعن دفع جميع المضار الدينية والدنيوية وبكون الله تعالى قادرا عليها قدرة لا يقدر احد سواه تعالى على دفعها عنه واذا حصل هذا العلم في القلب تولد عن هذا العلم حصول حالة في
القلب وهي انكسار وتواضع ويعبر عن تلك الحالة بالتضرع الى الله تعالى والخضوع له ثم ان حصول تلك الحالة في القلب يوجب حصول صفة اخرى في القلب وصفة في اللسان اما الصفة التي
في القلب فهي ان يصير العبد مريدا لان يصونه الله تعالى عن الآفات ويخصه بافاضة الخيرات والحسنات واما الصفة التي في اللسان فهي ان يصير العبد طالبا لهذا المعنى بلسانه من الله تعالى وذلك
الطلب هو الاستعاذة وهي قوله اعوذ بالله اذا عرفت ما ذكرناه ظهر ان الركن الاعظم في الاستعاذة هو علمه بالله وعلمه بنفسه اما علمه بالله فهو ان يعلم كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع المعلومات
فانه لو لم يكن الامر كذلك لجاز ان لا يكون الله تعالى عالما به ولا باحواله وعلى هذا التقدير تكون الاستعاذة بالله عبثا ولا بد وان يعلم كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات والا فربما
كان عاجزا عن تحصيل مراد العبد ولا بد وان يعلم ايضا كونه تعالى جوادا مطلقا اذ لو كان البخل عليه جائزا لم يكن في الاستعاذة فائدة فاي حاجة للعبد الى الاستعاذة منه
واما اذا قيل ان الله تعالى قد لا يريد ما هو صلاح حال العبد فالاستعاذة بالله كيف تفيد الاعتصام من شر الشيطان الوجه الثالث ان الشيطان اما ان يكون مجبورا على فعل الشر او قادرا على فعل الشر
والخير معا فان كان الاول فعد جبره على الشر وذلك يقدح في قولهم انه تعالى لا يريد الا الصلاح والخير وان كان الثاني وهو انه قادر على فعل الشر والخير فههنا يمتنع ان يترجح فعل الخير على فعل الشر الا لمرجح
وذلك المرجح يكون من الله واذا كان كذلك فاي فائدة في الاستعاذة الوجه الرابع هب ان البشر انما وقعوا في المعاصي بسبب وسوسة الشيطان فالشيطان كيف وقع في المعاصي فان قلنا انه
وقع فيها بوسوسة شيطان آخر لزم التسلسل وان قلنا وقع الشيطان في المعاصي لا لاجل شيطان آخر فلم لا يجوز مثله في البشر وعلى هذا التقدير فلا فائدة في الاستعاذة من الشيطان وان قلنا انه
تعالى سلط الشيطان على البشر ولم يسلط على الشيطان شيطانا آخر فهذا حيف على البشر وتخصيص له بمزيد التثقيل والاضرار وذلك ينافي كون الاله رحيما ناظرا للعباد الوجه الخامس
ان الفعل المستعاذ منه ان كان معلوم الوقوع فهو واجب الوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه وان كان معلوم اللاوقوع فلا فائدة في الاستعاذة منه واعلم ان هذه المناظرة تدل على انه لا حقيقة
لقوله اعوذ بالله الا ان ينكشف للعبد ان الكل من الله وبالله وحاصل الكلام فيه ما قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك
منك لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثاني

المستعاذ به واعلم ان هذا ورد في القرآن والاخبار على وجهين احدهما ان يقال اعوذ بالله
والثاني ان يقال اعوذ بكلمات الله اما قوله اعوذ بالله فبيانه انما يتم بالبحث عن لفظة الله وسيأتي ذلك في تفسير بسم الله واما قوله اعوذ بكلمات الله التامات فاعلم ان المراد بكلمات
الله هو قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من قوله كن نفاذ قدرته في الممكنات وسريان مشيئته في الكائنات بحيث يمتنع ان يعرض له عائق ومانع ولا شك انه
لا تحسن الاستعاذة بالله الا لكونه موصوفا بتلك القدرة القاهرة والمشيئة النافذة وايضا فالجسمانيات لا يكون حدوثها الا على سبيل الحركة والخروج من القوة الى الفعل
يسيرا يسيرا فاما الروحانيات فانما تحصل بتكونها وخروجها الى الفعل دفعة ومتى كان الامر كذلك كان حدوثها شبيها بحدوث الحرف الذي لا يوجد الا في الآن الذي لا ينقسم فلهذه
المشابهة سميت نفاذ قدرته بالكلمة وايضا ثبت في المعقولات ان عالم الارواح مستول على عالم الاجسام وانها هي المدبرات لامور هذا العالم كما قال تعالى فالمدبرات
امرا فقوله اعوذ بكلمات الله التامات استعانة الارواح البشرية بالارواح العالية المقدسة الطاهرة الطيبة في دفع شرور الارواح الخبيثة الظلمانية الكدرة فالمراد بكلمات الله التامات
تلك الارواح العالية الطاهرة ثم ههنا دقيقة وهي ان قوله اعوذ بكلمات الله التامات انما يحسن ذكره اذا كان قد بقي في نظره التفات الى غير الله واما اذا تغلغل في بحر التوحيد
وتوغل في قعر الحقائق وصار بحيث لا يرى في الوجود احدا الا الله لم يستعذ الا بالله ولم يلتجئ الا الى الله ولم يعول الا على الله فلا جرم يقول اعوذ بالله واعوذ من الله كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بك منك واعلم ان في هذا المقام يكون العبد مشتغلا ايضا بغير الله لان الاستعاذة لا بد وان يكون لطلب او لهرب وذلك اشتغال
بغير الله فاذا ترقى العبد عن هذا المقام وفني عن نفسه وفني ايضا عن فنائه عن نفسه فههنا يترقى عن مقام قوله اعوذ بالله ويصير مستغرقا في نور قوله بسم الله الا ترى
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال اعوذ بك منك ترقى عن هذا المقام فقال انت كما اثنيت على نفسك

الركن الثالث

من اركان هذا الباب
المستعيذ واعلم ان قوله اعوذ بالله امر منه لعباده ان يقولوا ذلك وهذا غير مختص بشخص معين فهو امر على سبيل العموم لانه تعالى حكى ذلك عن الانبياء والاولياء وذلك
يدل على ان كل مخلوق فانه يجب ان يكون مستعيذا بالله ا انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال اني اعوذ بك ان اسألك ما ليس لي به علم فعند هذا اعطاه الله تعالى
خلعتين السلام والبركات وهو قوله قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك ب حكى عن يوسف عليه السلام ان المرأة لما راودته قال معاذ الله انه ربي احسن
مثواي فاعطاه الله تعالى خلعتين صرف السوء والفحشاء حيث قال لنصرف عنه السوء والفحشاء ج قيل له خذ احدنا مكانه فقال معاذ الله ان نأخذ الا من وجدنا متاعنا
عنده فاكرمه الله تعالى بقوله ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا د حكى عن موسى عليه السلام انه لما امر قومه بذبح البقرة قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
فاعطاه الله تعالى خلعتين ازالة التهمة واحياء القتيل فقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ه ان القوم لما خوفوه بالقتل قال واني عذت بربي وربكم ان
ترجمون وقال في آية اخرى اني عذت بربي وربكم من كل متكبر لا يؤمن بيوم الحساب فاعطاه الله تعالى مراده فافنى عدوه واورثهم ارضهم وديارهم و ان ام مريم عليها السلام
قالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فوجدت الخلعة والقبول وهو قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن وانبتها نباتا حسنا ز ان مريم عليها السلام لما
رأت جبريل عليه السلام في صورة بشر يقصدها في الخلوة قالت اني اعوذ بالرحمن منك ان كنت تقيا فوجدت نعمتين ولدا من غير اب وتنزيه الله تعالى اياها
بلسان ولدها عن السوء وهو قوله اني عبد الله ح ان الله تعالى امر محمدا عليه الصلوات بالاستعاذة مرة بعد اخرى فقال وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك
رب ان يحضرون وقال قل اعوذ برب الفلق وقل اعوذ برب الناس ط قال تعالى في سورة الاعراف خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين واما ينزغنك من الشيطان نزغ فا

بالله انه سميع عليم ي وقال تعالى في حم السجدة ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوة كانه ولي حميم الى ان قال واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله انه هو السميع العليم فهذه الآيات دالة على ان الانبياء عليهم السلام كانوا ابدا في الاستعاذة بالله من شر شياطين الانس والجن واما الاخبار فكثيرة ا عن معاذ بن جبل قال استب رجلان عند النبي صلى الله عليه وسلم واغرقا فيه فقال صلى الله عليه وسلم اني لاعلم كلمة لو قالاها لذهب عنهما ذلك اعوذ بالله من الشيطان الرجيم واقول هذا المعنى مقرر في العقل من وجوه الاول ان الانسان يعلم ان علمه بمصالح هذا العالم ومفاسده قليل جدا وانه انما يمكنه ان يعرف ذلك القليل بمدد العقل وعند الغضب يزول العقل فكل ما يفعله ويقوله لم يكن على القانون الجيد فاذا استحضر في عقله هذا صار هذا المعنى مانعا له من الاقدام على تلك الافعال والاقوال وحاملا له الى ان يرجع الى الله تعالى في تحصيل الخيرات ودفع الآفات فلاجرم يقول اعوذ بالله الثاني ان الانسان عند علمه قطعا بان الحق من جانبه لا من جانب خصمه فاذا اعلم ذلك يقول افوض هذه الواقعة الى الله فان كان الحق من جانبي فالله يستوفيه من خصمي وان كان الحق من جانب خصمي فالاولى بي ان لا اظلمه وعند هذا يفوض تلك الحكومة الى الله تعالى ويقول اعوذ بالله الثالث ان الانسان انما يغضب اذا احس من نفسه بفرط قوة وشدة بواسطتهما يقوى على قهر الخصم فاذا استحضر في عقله ان اله العالم اقوى واقدر مني ثم اني عصيته مرات وكرات وانه بفضله تجاوز عني فالاولى بي ان اتجاوز عن هذا المغضوب عليه فاذا حضر في عقله هذا المعنى ترك الخصومة والمنازعة وقال اعوذ بالله وكل هذه المعاني مستنبطة من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والمعنى انه اذا تذكر هذه الاسرار والمعاني ابصر طريق الرشد فترك النزاع والدفاع ورضي بقضاء الله ب روى معقل بن يسار عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من قال حين يصبح ثلث مرات اعوذ بالله من الشيطان الرجيم وقرا ثلث آيات من آخر سورة الحشر وكل الله به سبعين الف ملك يصلون عليه حتى يمسي فان مات في ذلك اليوم مات شهيدا ومن قالها حين يمسي كان بتلك المنزلة قلت وتقريره من جانب العقل ان قوله اعوذ بالله مشاهدة لكمال عجز النفس وغاية قصورها والآيات الثلث من آخر سورة الحشر مشاهدة لكمال الله وجلاله وعظمته وكمال الحال في مقام العبودية لا يحصل الا بهذين المقامين ج روى انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من استعاذ بالله في اليوم عشر مرات وكل الله به ملكا يذود عنه الشيطان قلت والسبب فيه انه لما قرا اعوذ بالله عرف معناه وعرف منه نقصان قدرته ونقصان علمه واذا عرف ذلك من نفسه لم يلتفت الى اوامر النفس ولم يقدم على الاعمال التي يدعوه بنفسه اليها والشيطان الاكبر هو النفس فثبت ان قراءة هذه الكلمات تذود الشيطان عن الانسان د عن خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من نزل منزلا فقال اعوذ بكلمات الله التامات كلها من شر ما خلق لم يضره شيء حتى يرتحل من ذلك المنزل قلت والسبب فيه انه ثبت في العلوم العقلية ان كثرة الاشخاص الروحانية فوق كثرة الاشخاص الجسمانية وان السموات مملوة من الارواح الطاهرة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد وكذلك الاثير والهواء مملوة من الارواح وبعضها طاهرة مشرقة خيرة وبعضها كدرة موذية شريرة فاذا قال الرجل اعوذ بكلمات الله التامات فقد استعاذ بتلك الارواح الطاهرة من شر تلك الارواح الخبيثة وايضا كلمة الله هي قوله كن وهو عبارة عن القدرة النافذة ومن استعاذ بقدرة الله لم يضره شيء ه عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا فزع احدكم من النوم فليقل اعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر عباده ومن شر همزات الشياطين ان يحضرون فانها لن تضره وكان عبد الله بن عمرو يعلمها من بلغ من ولده ومن لم يبلغ كتبها في صك ثم علقها في عنقه و عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعوذ الحسن والحسين ويقول اعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامة ومن كل عين لامة ويقول كان ابي ابرهيم يعوذ بها اسمعيل واسحق ز ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعظم امر الاستعاذة حتى انه لما تزوج امراة ودخل بها فقالت اعوذ بالله منك فقال صلى الله عليه وسلم عذت بمعاذ فالحقي باهلك واعلم ان هذا يدل على ان الرجل المتبصر بنور الله لا التفات له الى القائل وانما التفاته الى القول فلما ذكرت تلك المراة كلمة اعوذ بالله بقي قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم مشتغلا بتلك الكلمة ولم يلتفت الى انها قالتها عن القصد ام لا ح روى الحسن رضي الله عنه قال بينا رجل يضرب مملوكا له فجعل المملوك يقول اعوذ بالله اذ جاء نبي الله صلى الله عليه وسلم فقال اعوذ برسول الله فامسك عنه فقال صلى الله عليه وسلم عائذ الله احق ان يمسك عنه فقال فاني اشهدك يا رسول الله انه حر لوجه الله فقال صلى الله عليه وسلم اما والذي نفسي بيده لو لم تقلها لدافع وجهك سفع النار ط سويد سمعت ابا بكر الصديق رضي الله عنه يقول على اعواد المنبر اعوذ بالله من الشيطان الرجيم قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعوذ بالله من الشيطان الرجيم فلا احب ان اترك ذلك ما بقيت ي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك

الركن الرابع

من اركان هذا الباب الكلام في المستعاذ منه وهو الشيطان والمقصود من الاستعاذة دفع شر الشيطان واعلم ان شر الشيطان اما ان يكون بالوسوسة او بغيرها كما ذكر في قوله تعالى كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وفي هذا الباب مسائل غامضة دقيقة من العقليات ومن علوم المكاشفات المسئلة الاولى اختلف الناس في وجود الجن والشياطين فمن الناس من انكرها واعلم انه لا بد اولا من البحث عن ماهية الجن والشياطين فنقول اطبق الكل على انه ليس الجن والشياطين عبارة عن اشخاص جسمانية كثيفة تجيء وتذهب مثل الناس والبهائم بل القول المحصل فيه قولان القول الاول انها اجسام هوائية قادرة على التشكل باشكال مختلفة ولها عقول وافهام وقدرة على اعمال صعبة شاقة القول الثاني ان كثيرا من الناس اثبتوا موجودات لا متحيزة ولا حالة في المتحيز وقالوا انها موجودات مجردة عن الجسمية ثم هذه الموجودات قد يكون عالية مقدسة ولا بد ايضا ان يعلم انه لا يقدر احد سوى الله تعالى على ان يعينه على مقاصده اذ لو جاز ان يكون غير الله معينة على مقاصده لم تكن قوى الرغبة في الاستعاذة بالله وذلك لا يتم الا بالتوحيد المطلق واعني بالتوحيد المطلق ان يعلم ان مدبر العالم واحد وان يعلم ايضا ان العبد غير مستقل بافعال نفسه اذ لو كان مستقلا بافعال نفسه لم يكن الاستعانة بالغير فائدة ثبت بما ذكرنا ان العبد ما لم يعرف عزة الربوبية وذلة العبودية لا يصح منه ان يقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم ومن الناس من يقول لا حاجة في هذا الذكر الى العلم بهذه

المقدمات

المقدمات بل الانسان اذا جوز كون الامر كذلك حسن ان يقول اعوذ بالله على سبيل الاجمال وهذا ضعيف جدا لان ابرهيم عليه السلام عاب اباه في قوله لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا فبتقدير ان لا يكون الاله عالما بكل المعلومات قادرا على كل المقدورات كان سؤاله سؤالا لمن لا يسمع ولا يبصر فكان داخلا تحت ما جعله ابرهيم عليه السلام عيبا على ابيه واما علم العبد بحال نفسه فلا بد وان يعلم عجزه وقصوره عن رعاية مصالح نفسه على سبيل التمام وان يعلم ايضا انه بتقدير ان يعلم تلك المصالح بحسب الكيفية والكمية لكنه لا يمكنه تحصيلها عند عدمها ولا ابقاؤها عند وجودها واذا عرفت هذا فنقول انه اذا حصلت هذه العلوم في قلب العبد وصار العبد متيقنا بها وجب ان يحصل في قلبه تلك الحالة المسماة بالانكسار والخضوع وحينئذ يحصل في قلبه الطلب وفي لسانه اللفظ الدال على ذلك الطلب وذلك هو قوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم والذي يدل على كون الانسان عاجزا عن تحصيل مصالح نفسه في الدنيا والآخرة ان الصادر عن الانسان اما العمل واما العلم وهو في كلا البابين في غاية العجز اما العلم فما اشد الحاجة في تحصيله الى الاستعانة بالله وفي الاحتراز عن حصول هذه الاستعاذة بالله ويدل عليه وجوه الحجة الاول انا كم رأينا من الاكياس والمحققين بقوا في شبهة واحدة طول عمرهم ولم يعرفوا الجواب عنها بل اصروا عليها وظنوها علما يقينيا وبرهانا جليا ثم بعد انقضاء اعمارهم جاء بعدهم من تنبه لوجه الغلط فيها فاظهر للناس وجه فسادها واذا جاز ذلك على بعض الناس جاز على الكل مثله ولولا هذا السبب والا لما وقع بين اهل العالم اختلاف في الاديان والمذاهب واذا كان الامر كذلك فلولا اعانة الله تعالى وفضله وارشاده والا فمن الذي يتخلص بسفينة فكره عن امواج الضلالات ودياجي الظلمات الحجة الثانية ان كل احد انما يقصد لنفسه ان يحصل له الدين الحق والاعتقاد الصحيح وان احدا لا يرضى لنفسه بالجهل والكفر فلو كان الامر بحسب سعيه وارادته لوجب كون الكل محقين صادقين وحيث لم يكن الامر كذلك بل نجد المحقين في جنب المبطلين كالشعرة البيضاء في جلد ثور اسود علمنا انه لا خلاص من ظلمات الضلالات الا باعانة اله الارض والسموات الحجة الثالثة ان العقيدة التي توقف الانسان في صحتها وفسادها فانه لا سبيل له الى الجزم بها الا اذا ادخل فيما بينها الحد الاوسط فنقول ذلك الحد الاوسط ان كان حاضرا في عقله كان القياس منعقدا والنتيجة لازمة فحينئذ لا يكون العقل متوقفا في تلك القضية بل يكون جازما بها وقد فرضناه متوقفا فيها هذا خلف واما ان قلنا ان ذلك الحد الاوسط غير حاضر في عقله فهل يمكنه طلبه او لا يمكنه والاول باطل لانه ان كان لا يعرفه بعينه فكيف يطلبه لان طلب الشيء بعينه انما يمكن بعد الشعور به بعينه وان كان يعرفه بعينه فالعلم به حاضر في ذهنه فكيف يطلب تحصيل الحاصل واما ان كان لا يمكنه طلبه فحينئذ يكون عاجزا عن تحصيل الطريق الذي به يتخلص عن ذلك التوقف ويخرج عن ظلمة تلك الحيرة وهذا يدل على كون العبد في غاية الحيرة والدهشة الحجة الرابعة انه تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين فهذه الاستعاذة مطلقة غير مقيدة بحالة مخصوصة فهذا بيان كمال عجز العبد عن تحصيل العقائد والعلوم واما عجز العبد عن الاعمال الظاهرة التي تجر بها النفع الى نفسه ويدفع الضرر عن نفسه فهذا ايضا كذلك ويدل عليه وجوه الحجة الاولى انه قد انكشف لارباب البصائر ان هذا البدن نسخة الجحيم وانكشف لهم انه جلس على باب هذا الجحيم تسعة عشر نوعا من الزبانية وهي الحواس الخمس الظاهرة والحواس الخمس الباطنة والشهوة والغضب والقوى الطبيعية السبع وكل واحد من هذه التسعة عشر فهو واحد بحسب الجنس الا انه يدخل تحت كل واحد منها اعداد لا نهاية لها بحسب الشخص والعدد وعبر ذلك في القوة الباصرة فان الاشياء التي تقوى القوة الباصرة على ادراكها امور غير متناهية ويحصل من ابصار كل واحد منها اثر خاص في القلب وذلك الاثر يجر القلب من اوج عالم الروحانيات الى حضيض عالم الجسمانيات واذا عرفت ذلك ظهر ان مع كثرة هذه العوائق والعلائق فانه لا خلاص للقلب عن هذه الظلمات الا باعانة الله تعالى واغاثته ولما ثبت انه لا نهاية لجهات نقصانات العبد ولا نهاية لكمال رحمة الله وقدرته وحكمته ثبت ان الاستعاذة بالله واجبة في كل الاوقات فلهذا السبب يجب علينا في اول كل قول وعمل ومبدأ كل لفظ ولحظة ان نقول اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثانية ان اللذات الحاصلة في هذه الحيوة العاجلة قسمان احدهما اللذات الحسية والثاني اللذات الخيالية وهي لذة الرياسة وفي كل واحد من هذين القسمين الانسان اذا لم يمارس تحصيل تلك اللذات ولم يزاولها لم يكن له شعور بها واذا كان عديم الشعور بها كان قليل الرغبة فيها ثم اذا مارسها ووقف عليها التذ بها واذا حصل الالتذاذ بها قويت رغبته فيها فكلما اجتهد الانسان حتى وصل الى مقام آخر في تحصيل اللذات والطيبات وصل في شدة الرغبة وقوة الحرص الى مقام آخر اعلى مما كان قبل ذلك فحصل ان الانسان كلما كان اكثر فوزا بالمطالب كان اعظم حرصا واشد رغبة في تحصيل الزائد عليها واذا كان لا نهاية لمراتب الكمالات فكذلك لا نهاية لدرجات الحرص وكما انه لا يمكن تحصيل الكمالات التي لا نهاية لها فكذلك لا يمكن ازالة الم الشوق والحرص عن القلب فثبت ان هذا مرض لا قدرة للعبد على علاجه فوجب الرجوع فيه الى الرحيم الكريم الناظر لعباده فيقال اعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحجة الثالثة في تقرير ما ذكرناه قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وقال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين وفي بعض الكتب الالهية ان الله تعالى يقول وعزتي وجلالي لاقطعن امل كل مؤمل عن غيري باليأس ولالبسنه ثوب المذلة عند الناس ولاجنبنه من قربي ولابعدنه من وصلي ولاجعلنه متفكرا حيران يؤمل غيري في الشدائد والشدائد بيدي وانا الحي القيوم ويرجو غيري ويطرق بالفكر ابواب غيري وبيدي مفاتيح الابواب وهي مغلقة وبابي مفتوح لمن دعاني المسئلة الثالثة في ان الاستعاذة كيف تصح على مذهب الجبر ومذهب القدر قالت المعتزلة قوله اعوذ بالله يبطل القول بالجبر من وجوه الاول ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد فاعلا لتلك الاستعاذة ولو كان خالق الاعمال هو الله تعالى لامتنع كون العبد فاعلا لانه تحصيل الحاصل محال وايضا فاذا خلقه الله تعالى في العبد امتنع دفعه واذا لم يخلقه الله فيه امتنع تحصيله فثبت ان قوله اعوذ بالله اعتراف بكون العبد موجدا لافعال نفسه الثاني ان الاستعاذة انما تحسن من الله تعالى اذا لم يكن الله تعالى خالقا للامور التي منها يستعاذ اما اذا كان الفاعل لها هو الله تعالى امتنع ان يستعاذ بالله منها لانه على هذا التقدير يصير كان العبد استعاذ بالله من الله في عين ما يفعله الله تعالى الثالث ان الاستعاذة بالله من المعاصي تدل على ان العبد غير راض بها ولو كانت المعاصي تحصل بتخليق الله وقضائه وحكمه وجب ان العبد كان راضيا بها لما ثبت بالاجماع ان الرضا بقضاء الله

واجب الرابع ان الاستعاذة بالله من الشيطان انما تعقل وتحسن لو كانت تلك الوسوسة فعلا للشيطان اما اذا كانت فعلا لله ولم يكن فعلا للشيطان في وجودها اثر البتة
فكيف يستعاذ من الشيطان بل الواجب ان يستعاذ على هذا التقدير من شر الله لانه لا شر الا من قبله الخامس ان الشيطان يقول اذا كنت ما فعلت شيئا اصلا وانت يا اله
الخلق علمت صدور الوسوسة عني ولا قدرة لي على مخالفة قدرتك وحكمت بها علي ولا قدرة لي على مخالفة حكمك ثم قلت لا يكلف الله نفسا الا وسعها وقلت يريد الله بكم اليسر ولا
يريد بكم العسر وقلت وما جعل عليكم في الدين من حرج فمع هذه الاعذار الظاهرة والاسباب القوية كيف يجوز في حكمتك ورحمتك ان تذمني وتلعنني السادس انه جعلني مرجوما
ملعونا بسبب جرم صدر مني او لا بسبب جرم صدر مني فان كان الاول فقد بطل الجبر وان كان الثاني فهذا محض الظلم وانت قلت وما الله يريد ظلما للعباد فكيف يليق هذا
بك فان قال قائل هذه الاشكالات انما تلزم على قول من يقول بالجبر ولا بالقدر بل قول الحق حالة متوسطة بين الجبر والقدر وهو الكسب فنقول هذا ضعيف لانه اما ان
يكون لقدرة العبد اثر في الفعل على سبيل الاستقلال او لا يكون فان كان الاول فهو تمام القول بالاعتزال وان كان الثاني فهو الجبر المحض والسؤالات المذكورة واردة على هذا القول
فكيف يعقل حصول الواسطة قال اهل السنة والجماعة رضي الله عنهم اما الاشكالات التي الزمتموها علينا فهي باسرها واردة عليكم من وجهين الاول ان قدرة العبد اما ان تكون متعينة لاحد
الطرفين او كانت صالحة للطرفين معا فان كان الاول فالجبر لازم وان كان الثاني فرجحان احد الطرفين على الآخر اما ان يتوقف على المرجح او لا يتوقف فان كان الاول فعلى ذلك
المرجح ان كان هو العبد عاد التقسيم الاول فيه وان كان هو الله تعالى فعندما يفعل ذلك المرجح يصير الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله يصير الفعل واجب الوقوع وعندما لا يفعله يصير
الفعل ممتنع الوقوع وحينئذ يلزمكم كل ما ذكرتموه واما الثاني وهو ان يقال ان رجحان احد الطرفين على الآخر لا يتوقف على مرجح فهذا باطل لوجهين الاول انه لو جاز ذلك لبطل
الاستدلال بترجيح احد طرفي الممكن على الآخر على وجود المرجح والثاني ان على هذا التقدير يكون ذلك الرجحان واقعا على سبيل الاتفاق ولا يكون صادرا عن العبد واذا كان الامر كذلك
فقد عاد الجبر المحض فثبت بهذا البيان ان كل ما اوردتموه علينا فهو وارد عليكم الوجه الثاني في السؤال انكم سلمتم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ما وقوع الشيء على خلاف علمه يقتضي
انقلاب علمه جهلا وذلك محال والمفضي الى المحال محال فكل ما اوردتموه علينا في القضاء والقدر لازم عليكم في العلم لزوما لا جواب عنه ثم قال اهل السنة والجماعة قولوا اعوذ بالله من
الشيطان الرجيم يبطل القول بالقدر من وجوه الاول ان المطلوب من قولك اعوذ بالله اما ان يكون هو منع الله الشيطان عن عمل الوسوسة منعا بالنهي والتحذير او على سبيل القهر والجبر
اما الاول فقد فعله ولما فعله كان طلبه من الله تعالى محالا لان تحصيل الحاصل محال واما الثاني فهو غير جائز لان الالجاء ينافي كون الشياطين مكلفين وقد ثبت كونهم مكلفين
اجابت المعتزلة عنه فقالوا المطلوب بالاستعاذة فعل الالطاف التي تدعو المكلف الى فعل الحسن وترك القبيح لا يقال فتلك الالطاف قد فعلها الله تعالى باسرها فما الفائدة
في الطلب لانا نقول ان من الالطاف ما لا يحسن فعله الا عند ذكر هذا الدعاء فلو لم يتقدم هذا الدعاء لم يحسن فعله اجاب اهل السنة عن هذا السؤال بان فعل تلك الالطاف
اما ان يكون له اثر في ترجيح جانب الفعل على جانب الترك او لا اثر له فيه فان كان الاول فعند حصول الترجيح يصير الفعل واجب الوقوع والدليل عليه ان عند حصول رجحان جانب الوجود
لو حصل العدم فحينئذ يلزم ان يحصل عند رجحان جانب الوجود رجحان جانب العدم وهو جمع بين النقيضين وهو محال فثبت ان عند حصول الرجحان يحصل الوجوب وذلك
يبطل القول بالاعتزال واما ان لم يحصل بسبب فعل تلك الالطاف رجحان طرف الوجود لم يكن لفعلها البتة اثر فيكون فعلها عبثا محضا وذلك في حق الله تعالى محال الوجه الثاني
ان يقال ان الله تعالى اما ان يكون مريدا لصلاح حال العبد او لا يكون فان كان الحق هو الاول فالشيطان اما ان يتوقع منه افساد العبد او لا يتوقع منه ذلك فان توقع منه افساد العبد
مع ان الله تعالى يريد اصلاح حال العبد فلم خلقه ولم سلطه على العبد واما ان كان لا يتوقع من الشيطان افساد العبد عن تدبير الاجسام بالكلية وهي الملائكة المقربون كما قال تعالى
ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وثانيها مرتبة الارواح المتعلقة بتدبير الاجسام واشرفها حملة العرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية والمرتبة الثانية الحافون حول
العرش كما قال وترى الملائكة حافين من حول العرش والمرتبة الثالثة ملائكة الكرسي والمرتبة الرابعة ملائكة السموات طبقة فطبقة والمرتبة الخامسة ملائكة كرة الاثير والمرتبة السادسة
ملائكة كرة الهواء الذي هو في طبع النسيم والمرتبة السابعة ملائكة كرة الزمهرير والمرتبة الثامنة مرتبة الارواح المتعلقة بالبحار والمرتبة التاسعة مرتبة الارواح المتعلقة بالجبال
والمرتبة العاشرة مرتبة الارواح السفلية المتصرفة في هذه الاجسام النباتية والحيوانية الموجودة في هذا العالم واعلم ان على كلا القولين فهذه الارواح قد تكون مشرقة الهية
خيرة سعيدة وهي المسماة بالصالحين من الجن وقد يكون كدرة سفلية شريرة شقية وهي المسماة بالشياطين واحتج المنكرون لوجود الجن بوجوه الحجة الاولى ان الشيطان لو كان
موجودا لكان اما ان يكون جسما كثيفا او لطيفا والقسمان باطلان فبطل القول بوجوده وانما قلنا انه يمتنع ان يكون جسما كثيفا لانه لو كان كذلك لوجب ان يراه كل من كان سليم
الحس اذ لو جاز ان يكون بحضرتنا اجسام كثيفة ونحن لا نراها لجاز ان يكون بحضرتنا جبال عالية وشموس مضيئة ورعود وبروق مع انا لا نشاهد شيئا منها ومن جوز ذلك
كان خارجا عن العقل وانما قلنا انه لا يجوز كونها اجساما لطيفة لانه لو كان كذلك لوجب ان تتمزق وتتفرق عند هبوب الرياح العاصفة القوية وايضا يلزم ان لا يكون
لها قوة وقدرة على الاعمال الشاقة ومثبتو الجن ينسبون اليها الاعمال الشاقة ولما بطل القسمان ثبت فساد القول بالجن الحجة الثانية ان هذه الاشخاص المسماة بالجن اذا
كانوا حاضرين في هذا العالم مخالطين للبشر فالظاهر الغالب انه يحصل لهم بسبب طول المخالطة والمصاحبة اما صداقة واما عداوة فان حصلت الصداقة وجب ظهور المنافع
بسبب تلك الصداقة وان حصلت العداوة وجب ظهور المضار بسبب تلك العداوة الا انا لا نرى اثرا لا من تلك الصداقة ولا من تلك العداوة وهؤلاء الذين يمارسون صنعة
التعزيم اذا تابوا عن الاكاذيب يعترفون بانهم قط ما شاهدوا اثرا من هذا الجن وذلك مما يغلب على الظن عدم هذه الاشياء وسمعت واحدا ممن تاب عن تلك الصنعة قال
اني واظبت على العزيمة الفلانية كذا من الايام وما تركت دقيقة من الدقائق الا اتيت بها ثم اني ما شاهدت من تلك الاحوال المذكورة اثرا ولا خبرا الحجة الثالثة ان الطريق
الى معرفة الاشياء اما الحس واما الخبر واما الدليل اما الحس فلم يدل على وجود هذه الاشياء فانا اذا كنا لا نرى صورة ولا نسمع صوتا فكيف يمكننا ان ندعي الاحساس بها والذين يقولون

انا ابصرناها او سمعنا اصواتها فهم طائفة من المجانين الذين يتخيلون الاشياء بسبب خلل امزجتهم فيظنون انهم راوها والكذابون المتخرقون واما اثبات هذه الاشياء بواسطة اخبار الانبياء
والرسل عليهم السلام فباطل لان هذه الاشياء لو ثبتت لبطلت نبوة الانبياء فان على تقدير ثبوتها يجوز ان يقال ان كل ما اتى به الانبياء من المعجزات انما حصل باعانة الجن والشياطين
وكل فرع ادى الى ابطال الاصل كان باطلا مثاله اذا جوزنا نفوذ الجن في بواطن الانسان فلم لا يجوز ان يقال ان حنين الجذع انما كان لاجل ان الشيطان نفذ في ذلك الجذع ثم اظهر
الحنين ولم لا يجوز ان يقال ان الناقة انما تكلمت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لان الشيطان دخل في باطنها وتكلم ولم لا يجوز ان يقال ان الشجرة انما انقلعت من اصلها لان الشيطان
قلعها فثبت ان القول باثبات الجن والشياطين يوجب القول ببطلان نبوة الانبياء عليهم السلام واما اثبات هذه الاشياء بواسطة الدليل والنظر فانه متعذر لانا لا نعرف
دليلا عقليا يدل على وجود الجن والشياطين فثبت انه لا سبيل لنا الى العلم بوجود هذه الاشياء فوجب ان يكون القول بوجودها باطلا فهذه جملة شبه منكري الجن والشياطين
والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول ان الشبهة التي ذكرتم تدل على انه يمتنع كون الجن جسما فلم لا يجوز ان يقال انه جوهر مجرد عن الجسمية واعلم ان القائلين بهذا القول فرق
الاول الذين قالوا النفوس الناطقة البشرية المفارقة للابدان قد تكون خيرة وقد تكون شريرة فان كانت خيرة فهي الملائكة الارضية وان كانت شريرة فهي الشياطين الارضية
فاذا حدث بدن شديد المشابهة لبدن تلك النفس المفارقة فحينئذ يحدث لتلك النفس المفارقة ضرب تعلق بهذا البدن الحادث وتصير تلك النفس المفارقة معاونة لهذه النفس
المتعلقة بهذا البدن على الاعمال اللائقة بها فان كانت النفس من النفوس الطاهرة المشرقة الخيرة كانت تلك المعاونة والمعاضدة الهاما وان كانت من النفوس الخبيثة الشريرة كانت
تلك المعاونة والمناصرة وسوسة فهذا هو الكلام في الالهام والوسوسة على قول هؤلاء الفريق الثاني الذين قالوا الجن والشياطين جواهر مجردة عن الجسمية وعلائقها وجنسها مخالف
لجنس النفوس الناطقة البشرية ثم ان ذلك الجنس يندرج فيه انواع ايضا فان كانت طاهرة نورانية فهي الملائكة الارضية وهم المسمون بصالحي الجن وان كانت خبيثة شريرة فهي
الشياطين الموذية اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فالنفوس البشرية الطاهرة النورانية ينضم اليها تلك الارواح الطاهرة النورانية وتعينها على اعمالها التي هي من ابواب
الخير والبر والنفوس البشرية الخبيثة الكدرة ينضم اليها تلك الارواح الخبيثة الشريرة وتعينها على اعمالها التي هي من باب الشر والاثم والعدوان الفريق الثالث وهم الذين
ينكرون وجود الارواح السفلية ولكنهم اثبتوا الارواح المجردة الفلكية وزعموا ان تلك الارواح ارواح عالية قاهرة قوية وهي مختلفة بجواهرها وماهياتها وكما ان لكل
روح من الارواح البشرية بدنا معينا فكذلك لكل روح من الارواح الفلكية بدن معين وهو ذلك الفلك المعين وكما ان الروح البشري يتعلق اولا بالقلب ثم بواسطته
يتعدى اثر ذلك الروح الى كل البدن فكذلك الروح الفلكي تتعلق اولا بالكوكب ثم بواسطة ذلك التعلق يتعدى اثر ذلك الروح الى كلية ذلك الفلك والى كلية العالم
وكما انه يتولد في القلب والدماغ ارواح لطيفة وتلك الارواح تتأدى في الشرايين والاعصاب الى اجزاء البدن وتصل بهذا الطريق قوة الحيوة والحس والحركة الى كل جزء من
اجزاء الاعضاء فكذلك ينبعث من جرم الكوكب خطوط شعاعية تتصل بجوانب العالم وتتأدى قوة ذلك الكوكب بواسطة تلك الخطوط الشعاعية الى اجزاء هذا العالم وكما
ان بواسطة الارواح الفائضة من القلب والدماغ الى اجزاء البدن يحصل في كل جزء من اجزاء ذلك البدن قوى مختلفة وهي الغاذية والنامية والمولدة والحساسة فتكون
هذه القوى كالنتائج والاولاد لجوهر النفس المدبرة لكل البدن فكذلك بواسطة الخطوط الشعاعية المنبثة من الكوكب الواصلة الى اجزاء هذا العالم يحدث في تلك
الاجزاء نفوس مخصوصة مثل نفس زيد ونفس عمرو وهذه النفوس كالاولاد لتلك النفوس الفلكية ولما كانت النفوس الفلكية مختلفة في جواهرها وماهياتها
فكذلك النفوس المتولدة من نفس فلك زحل مثلا طائفة والنفوس المتولدة من نفس فلك المشتري طائفة اخرى فتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل متجانسة
متشاركة ويحصل بينها مودة ومحبة وتكون النفوس المنتسبة الى روح زحل مخالفة بالطبع والماهية للنفوس المنتسبة الى روح المشتري اذا عرفت هذا فقالوا ان العلة
تكون اقوى من المعلول فلكل طائفة من النفوس البشرية طبيعة خاصة وهي تكون معلولة لروح من تلك الارواح الفلكية وتلك الطبيعة تكون في الروح الفلكي اقوى
واعلى بكثير منها في هذه الارواح البشرية وتلك الروح الفلكية بالنسبة الى تلك الطائفة من الارواح البشرية كالاب المشفق والسلطان الرحيم فلهذا السبب تلك الارواح
الفلكية تعين اولادها على مصالحها وتهديها تارة في النوم على سبيل الرؤيا واخرى في اليقظة على سبيل الالهام ثم اذا اتفق لبعض هذه النفوس البشرية قوة قوية
من جنس تلك الخاصية وقوي اتصاله بالروح الفلكي الذي هو اصله ومعدنه ظهرت عليه افعال عجيبة واعمال خارقة للعادات فهذا تفصيل مذاهب من يثبت الجن و
الشياطين ويزعم انها موجودات ليست اجساما ولا جسمانية واعلم ان قوما من الفلاسفة طعنوا في هذا المذهب وزعموا ان المجرد يمتنع عليه ادراك الجزئيات والمجردات
يمتنع كونها علة للافعال الجزئية واعلم ان هذا المذهب باطل لوجهين الاول انه يمكننا ان نحكم على هذا الشخص المعين بانه انسان وليس بفرس والقاضي على الشيئين لا بد
وان يحضره المقضي عليهما فههنا شيء واحد وهو مدرك للكلي هو النفس فيلزم ان يكون المدرك للجزئي هو النفس الثاني هب ان النفس المجردة لا تقوى على ادراك الجزئيات
ابتداء لكن لا نزاع انه يمكنها ان تدرك الجزئيات بواسطة الآلات الجسمانية فلم لا يجوز ان يقال ان تلك الجواهر المجردة المسماة بالجن والشياطين لها آلات جسمانية من كرة الاثير
او من كرة الزمهرير ثم انها بواسطة تلك الآلات الجسمانية تقوى على ادراك الجزئيات وعلى التصرف في هذه الابدان فهذا تمام الكلام في شرح هذا المذهب واما الذين زعموا
ان الجن اجسام هوائية او نارية فقالوا الاجسام متساوية في الجسمية والمقدار وهذان المعنيان اعراض فالاجسام متساوية في قبول هذه الاعراض والاشياء المختلفة
بالماهية لا يمتنع اشتراكها في بعض اللوازم فلم لا يجوز ان يقال الاجسام مختلفة بحسب ذواتها المخصوصة وماهياتها المعينة وان كانت مشتركة في قبول الجسمية والمقدار واذا
ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يقال احد انواع الاجسام اجسام لطيفة نفاذة حية لذواتها عاقلة لذواتها قادرة على الاعمال الشاقة لذواتها وهي غير قابلة للتفرق
والتمزق واذا كان الامر كذلك فتلك الاجسام تكون قادرة على تشكيل انفسها باشكال مختلفة ثم ان الرياح العاصفة لا تمزقها والاجسام الكثيفة لا تفرقها الا ترى ان الفلاسفة

… عق ينفذ في التخوف اللطيفة في بواطن الاحجار والحديد وتخرج من الجانب الآخر فلم لا يعقل مثله في هذه الصورة وعلى هذا التقدير فان الجن تكون
… على التصرف فيها وانها تبقى حية فعالة مصونة عن الفساد الى الاجل المعين والوقت المعلوم فكل هذه الاحوال احتمالات ظاهرة والدليل
… القول بابطالها واما الجواب عن الشبهة الثانية انه لا يجب حصول تلك الصداقة والعداوة مع كل احد وكل احد لا يعرف الا حال
… هذا العرف في حيز الاحتمال و اما الجواب عن الشبهة الثالثة فهو انا نقول لا نسلم ان القول بوجود الجن والملائكة يوجب الطعن في نبوة
… الجواب عن الاجوبة التي ذكرتموها فيما بعد المسئلة الثانية اعلم ان القرآن الكريم والاخبار الصحيحة يدلان على وجود الجن والشياطين اما الاول
… اليك نفرا من الجن يستمعون القرآن فلما حضروه قالوا انصتوا فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين قالوا يا قومنا انا سمعنا قرآنا انزل من بعد
… الى الحق وهذا النص على وجودهم وعلى انهم سمعوا القرآن وعلى انهم انذروا قومهم ب قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك
… سليمان عليه السلام يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل وجفان كالجواب وقدور راسيات وقال تعالى والشياطين كل بناء وغواص وآخرين
… لسليمان الريح الى قوله ومن الجن من يعمل بين يديه باذن ربه د قوله تعالى يا معشر الجن والانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السموات
… السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظا من كل شيطان مارد اما الاخبار فكثيرة آ روى مالك في الموطا عن صيفي بن افلح عن ابي السائب
… على ابي سعيد الخدري قال وجدته يصلي فجلست انتظره حتى يقضي صلوته قال فسمعت تحريكا تحت سريره في بيته فاذا حية فقربت
… فلما انصرف من صلوته اشار الى بيت في الدار فقال ترى هذا البيت قلت نعم قال انه كان فيه فتى حديث عهد بعرس وساق الحديث
… بين الناس فهيأ الرمح ليطعنها بسبب الغيرة فقالت امرأته ادخل بيتك لترى فدخل بيته فاذا هو بحية على فراشه فركز فيها الرمح
… الفتى فما ندري ايهما كان اسرع موتا الفتى ام الحية فسالنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان بالمدينة جنا قد اسلموا فمن بدا لكم منهم
… فاقتلوه فانه شيطان ب روى مالك في الموطا عن يحيى بن سعيد قال لما اسري برسول الله صلى الله عليه وسلم راى عفريتا من الجن يطلبه
… فقال جبريل عليه السلام الا اعلمك كلمات اذا قلتهن طفئت شعلته وخر لفيه قل اعوذ بوجه الله الكريم وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن
… ومن شر ما يعرج فيها ومن شر ما نزل الى الارض ومن شر ما يخرج منها ومن شر فتن الليل والنهار ومن شر طوارق الليل والنهار الا طارقا يطرق
… في الموطا ان كعب الاحبار كان يقول اعوذ بوجه الله العظيم الذي ليس شيء اعظم منه وبكلمات الله التامات التي لا يجاوزهن بر ولا فاجر وباسماء
… ما خلق وذرأ وبرأ د روى ايضا مالك ان خالد بن الوليد رضي الله عنه قال يا رسول الله اني اروع في منامي فقال قل اعوذ بكلمات
… ومن شر عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون ه ما اشتهر وبلغ مبلغ التواتر من خروج النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الجن وقراءته
… روى القاضي ابو بكر في الهداية ان عيسى بن مريم عليه السلام دعا ربه ان يريه موضع الشيطان من بني آدم فاراه ذلك فاذا راسه
… فاذا ذكر الله تعالى خنس واذا لم يذكره وضع راسه على حبة قلبه ز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى
… قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان الله تعالى اعانني عليه فاسلم وفي الاحاديث كثرة والقدر الذي ذكرناه كاف
… من النار والدليل عليه قوله تعالى والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال تعالى حكاية عن ابليس انه قال خلقتني من نار وخلقته
… غير مستبعد الا ترى ان الاطباء قالوا المتعلق الاول للنفس هو القلب والروح وهما في غاية السخونة وقال جالينوس اني شققت
… وادخلت اصبعي في قلبه فوجدته في غاية السخونة بل نزيد ونقول اطبق الاطباء على ان الحيوة لا تحصل الا بسبب الحرارة الغريزية
… كرة النار تكون مملوءة من الروحانيات المسئلة الرابعة ذكروا قولين في انهم لم سموا بالجن الاول ان لفظ الجن ماخوذ من الاستتار
… ومنه الجنة لكونها ساترة للارض ومنه الجن لاستتارهم عن العيون ومنه المجنون لاستتار عقله ومنه الجنين لاستتاره في البطن
… وقاية وسترا واعلم ان على هذا القول يلزم ان يكون الملائكة من الجن لاستتارهم عن العيون الا انه يقال ان هذا من باب تقييد المطلق
… بهذا الاسم لانهم كانوا في اول امرهم خزان الجنة والقول الاول اقوى والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم ان طوائف المكلفين
… شياطين واختلفوا في الجن والشياطين فقيل الشياطين جنس والجن جنس آخر كما ان الانسان جنس والفرس جنس آخر وقيل الجن
… لا شرار الجن المسئلة السادسة المشهور ان الجن لهم قدرة على النفوذ في بواطن البشر وانكر اكثر المعتزلة ذلك اما المثبتون فقد
… عبارة عن موجود ليس بجسم ولا جسماني فحينئذ يكون معنى كونه قادرا على النفوذ في باطنه انه يقدر على التصرف في باطنه وذلك
… حيوان هوائي لطيف نفاذ كما وصفناه كان نفاذه في باطن بني آدم ايضا غير ممتنع قياسا على النفس وغيره الثاني قوله تعالى لا يقومون
… الثالث قوله صلى الله عليه وسلم ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم اما المنكرون فقد احتجوا بامور الاول قوله تعالى حكاية عن ابليس
… فاستجبتم لي صرح بانه ما كان له على البشر سلطان الا من الوجه الواحد وهو القاء الوسوسة والدعوة الى الباطل الثاني لا شك ان الانبياء
… لعن الشياطين والبراءة منهم فوجب ان يكون العداوة بين الشياطين وبينهم اعظم انواع العداوة فلو كانوا قادرين على النفوذ في بواطن

البشر وعلى ايصال البلاء والشر اليهم لوجب ان يكون تضرر الانبياء والعلماء منهم اشد من تضرر كل احد ولما لم يكن كذلك علمنا انه باطل المسئلة السابعة اتفقوا على ان الملائكة لا يأكلون
ولا يشربون ولا ينكحون يسبحون الليل والنهار لا يفترون واما الجن والشياطين فانهم يأكلون ويشربون قال النبي صلى الله عليه وسلم في الروث والعظم انه زاد اخوانكم من الجن
وايضا فانهم يتوالدون قال الله تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني المسئلة الثامنة في كيفية الوسوسة بناء على ما ورد في الآثار ذكروا انه يغوص في باطن الانسان ويضع
راسه على حبة قلبه ويلقي اليه الوسوسة واحتجوا عليه بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم الا فضيقوا مجاريه بالجوع وقال صلى الله
عليه وسلم لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا الى ملكوت السموات ومن الناس من قال هذه الاخبار لا بد من تأويلها لانه يمتنع حملها على ظواهرها واحتج عليه
بوجوه الاول ان نفوذ الشياطين في بواطن الناس محال لانه يلزم اما اتساع تلك المجاري او تداخل الاجسام والثاني ما ذكرنا ان العداوة الشديدة حاصلة بينه
وبين اهل الدين فلو قدر على هذا النفوذ فلم لم يخصهم بمزيد الضرر الثالث ان الشيطان مخلوق من النار فلو نفذ في باطن البدن لصار كانه نفذ النار في داخل البدن
ومعلوم انا لا نحس بذلك الرابع ان الشياطين يحبون المعاصي وانواع الكفر والفسق ثم انا نتضرع باعظم الوجوه اليهم ليظهروا انواع الكفر والفسق فلا نجد منه اثرا ولا
فائدة وبالجملة فلا نرى لا من عداوتهم ضررا ولا من صداقتهم نفعا واجاب مثبتوا الشياطين عن السؤال الاول بان على القول بانها نفوس مجردة فالسؤال زائل وعلى القول
بانها اجسام لطيفة كالضوء والهواء فالسؤال ايضا زائل وعن الثاني لا يبعد ان يقال ان الله تعالى والملائكة يمنعونهم من ايذاء علماء البشر وعن الثالث انه لما جاز
ان يقول الله تعالى للنار يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فلم لا يجوز مثله ههنا وعن الرابع ان الشياطين مختارون ولعلهم يفعلون بعض القبائح دون البعض
المسئلة التاسعة في تحقيق الكلام في الوسوسة على الوجه الذي قرره الشيخ الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء قال القلب مثل القبة لها ابواب تنصب اليها الاحوال من كل
باب ومثل هدف ترمى اليه السهام من كل جانب ومثل مرآة منصوبة يجتاز عليها الاشخاص فتتراءى فيها صورة بعد صورة ومثل حوض ينصب اليه مياه مختلفة
من انهار مفتوحة واعلم ان مداخل هذه الآثار المتجددة في القلب ساعة فساعة اما من الظاهر كالحواس الخمس واما من الباطن كالخيال والشهوة والغضب والاخلاق
المركبة من مزاج الانسان فانه اذا ادرك بالحواس شيئا حصل منه اثر في القلب وكذا اذا هاجت الشهوة او الغضب حصل من تلك الاحوال آثار في القلب واما اذا منع
الانسان عن الادراكات الظاهرة فالخيالات الحاصلة في النفس تبقى وينتقل الخيال من شيء الى شيء وبحسب انتقال الخيال ينتقل القلب من حال الى حال فالقلب دائما في التغير والتأثر
من هذه الاسباب واخص الآثار الحاصلة في القلب هي الخواطر واعني بالخاطر ما يعرض فيه من الافكار والاذكار واعني بها ادراكات وعلوما اما على سبيل التجدد واما على سبيل
التذكر وانما تسمى خواطر من حيث انها تخطر بالخيال بعد ان كان القلب غافلا عنها فالخواطر هي المحركات للارادات والارادات محركة للاعضاء ثم هذه الخواطر المحركة لهذه الارادات
تنقسم الى ما يدعو الى الشر اعني الى ما يضر في العاقبة والى ما يدعو الى الخير اعني ما ينفع في الآخرة فهما خاطران مختلفان فافتقرا الى اسمين مختلفين فالخاطر المحمود يسمى الهاما والمذموم
يسمى وسواسا ثم انك تعلم ان هذه الخواطر احوال حادثة فلا بد لها من سبب والتسلسل محال فلا بد من انتهاء الكل الى واجب الوجود هذا ملخص كلام الشيخ الغزالي
بعد حذف التطويلات منه المسئلة العاشرة في تحقيق الكلام فيما ذكره الغزالي اعلم ان هذا الرجل دار حول المقصود الا انه لم يحصل الغرض الا بعد مزيد التنقيح فنقول لا بد
قبل الخوض في المقصود من تقديم مقدمات المقدمة الاولى لا شك ان ههنا مطلوبا ومهروبا وكل مطلوب فاما ان يكون مطلوبا لذاته او لغيره ولا يجوز ان يكون كل مطلوب
مطلوبا لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود شيء يكون مطلوبا لذاته وبوجود
شيء يكون مهروبا عنه لذاته المقدمة الثانية ان الاستقراء دل على ان المطلوب بالذات هو اللذة والسرور والمطلوب بالتبع ما يكون وسيلة اليهما والمهروب عنه
بالذات هو الالم والحزن والمهروب عنه بالتبع ما يكون وسيلة اليهما المقدمة الثالثة ان اللذيذ عند كل قوة من القوى النفسانية شيء آخر فاللذيذ عند القوة الباصرة
شيء واللذيذ عند القوة السامعة شيء آخر واللذيذ عند القوة الشهوانية شيء ثالث واللذيذ عند القوة الغضبية شيء رابع واللذيذ عند القوة العاقلة شيء خامس
المقدمة الرابعة ان القوة الباصرة اذا ادركت موجودا في الخارج لزم من حصول ذلك الادراك البصري وقوف الذهن على ماهية ذلك المرئي وعند الوقوف عليه يحصل
العلم بكونه لذيذا او مؤلما او خاليا عنهما فان حصل العلم بكونه لذيذا ترتب على حصول هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى تحصيله وان حصل العلم بكونه مؤلما او الاعتقاد ترتب
على هذا العلم او الاعتقاد حصول الميل الى البعد عنه والفرار منه وان لم يحصل العلم بكونه مؤلما ولا بكونه لذيذا لم يحصل في القلب لا رغبة الى الفرار عنه ولا رغبة الى تحصيله المقدمة الخامسة
ان العلم بكونه لذيذا انما يوجب حصول الميل والرغبة في تحصيله اذا حصل ذلك العلم خاليا عن المعارض والعائق فاما اذا حصل هذا المعارض لم يحصل ذلك الاقتضاء مثاله اذا رأينا
طعاما لذيذا فعلمنا بكونه لذيذا انما يؤثر في كوننا مريدين لتناوله اذا لم نعتقد انه حصل فيه ضرر زائد اما اذا اعتقدنا انه حصل فيه ضرر زائد فعند هذا يعتبر العقل كيفية المعارضة والترجيح
فايهما غلب على ظنه انه ارجح عمل بمقتضى ذلك الرجحان ومثال هذا الظاهر ان الانسان قد يقتل نفسه وقد يلقي نفسه من السطح العالي الا انه انما يقدم على هذا العمل اذا اعتقد انه
بسبب تحمل ذلك الفعل المؤلم يتخلص عن مؤلم آخر اعظم منه او يتوصل به الى تحصيل منفعة اعلى منها حالا فثبت بما ذكرنا ان اعتقاد كونه لذيذا او مؤلما انما يوجب الرغبة والنفرة اذا
خلا ذلك الاعتقاد عن المعارض المقدمة السادسة وبيان ان التقرير الذي بيناه يدل على ان الافعال الحيوانية لها مراتب مترتبة ترتيبا ذاتيا لزوميا عقليا وذلك لان هذه
الافعال مصدرها القريب هو القوى الموجودة في العضلات الا ان هذه القوى صالحة للفعل والترك فامتنع صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك وللترك بدلا عن الفعل
الا بضميمة تنضم اليها وهي الارادات ثم ان تلك الارادات انما توجد وتحدث لاجل العلم بكونها لذيذة او مؤلمة ثم ان تلك العلوم ان حصلت بفعل الانسان عاد البحث الاول فيه
ولزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان واما الانتهاء الى علوم وادراكات وتصورات تحصل في جوهر النفس من الاسباب الخارجة وهي اما الاتصالات الفلكية على مذهب قوم او السبب

الحقيقي هو ان الله تعالى خلق تلك الاعتقادات والعلوم في القلب فهذا تلخيص الكلام في ان الفعل كيف يصدر عن الحيوان اذا عرفت هذا فاعلم ان نفاة الشيطان ونفاة الوسوسة قالوا
ثبت ان المصدر القريب للافعال الحيوانية هو هذه القوى المركوزة في العضلات والاوتار وثبت ان تلك القوى لا تصير مصادر للفعل وللترك الا عند انضمام الميل والارادة اليها
وثبت ان تلك الارادة من لوازم حصول الشعور بكون ذلك الشيء لذيذا او مولما وثبت ان حصول ذلك الشعور لا بد وان يكون بخلق الله تعالى ابتداء او بواسطة مراتب بيانها كل واحد
منها الى ان يستلزم ما بعده على الوجه الذي قررناه وثبت ان ترتب كل واحد من هذه المراتب على ما قبلها امر لازم لزوما ذاتيا واجبا فانه اذا احس بالشيء عرف كونه ملائما مال طبعه
اليه واذا مال طبعه اليه تحركت القوة الى الطلب واذا حصلت هذه المراتب حصل الفعل لا محالة فلو قدرنا شيطانا من الخارج ووسوسة حصلت له وسوسة وكانت تلك الوسوسة
عديمة الاثر لانه اذا حصلت تلك المراتب المذكورة حصل الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل وان لم يحصل مجموع تلك المراتب امتنع حصول الفعل سواء حصل هذا الشيطان او لم يحصل
فعلمنا ان القول بوجود الشيطان وبوجود الوسوسة امر باطل بل الحق انه اتفق حصول هذه المراتب في الطرف النافع سميناها بالالهام وان اتفق حصولها في الطرف الضار سميناها
بالوسوسة هذا تمام الكلام في تقرير هذا الاشكال والجواب ان كل ما ذكرتموه حق وصدق الا انه لا يبعد ان يكون الانسان غافلا عن الشيء فاذا ذكره الشيطان ذلك الشيء تذكره ثم عند التذكير
يترتب الميل اليه ويترتب الفعل على حصول ذلك الميل فالذي اتى به الشيطان الخارجي ليس الا ذلك التذكر واليه الاشارة بقوله تعالى حكاية عن ابليس انه قال وما كان لي عليكم
من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الا انه بقي لقائل ان يقول فالانسان انما اقدم على المعصية بتذكر الشيطان فالشيطان ان كان اقدامه على المعصية بتذكر شيطان آخر لزم تسلسل
الشياطين وان كان عمل ذلك الشيطان ليس لاجل شيطان آخر ثبت ان ذلك الشيطان الاول انما اقدم على ما اقدم عليه لحصول ذلك الاعتقاد في قلبه ولا بد لذلك الاعتقاد
من حادث من سبب وما ذاك الا الله تعالى وعند هذا يظهر ان الكل من الله فهذا غاية الكلام في هذا البحث الدقيق العميق وصار حاصل الكلام على ما قاله سيد الرسل صلوات الله وسلامه
عليه اعوذ بك منك المسئلة الحادية عشر اعلم ان الانسان اذا جلس في الخلوة وتواترت الخواطر في قلبه فربما صار بحيث كانه يسمع في داخل قلبه ودماغه اصواتا خفية
وحروفا خفية وكان متكلما يتكلم معه ويخاطبه فهذا امر وجداني يجده كل احد من نفسه ثم اختلف الناس في تلك الخواطر فقالت الفلاسفة ان تلك الاشياء ليست حروفا
ولا اصواتا وانما هي تخيلات الحروف والاصوات وتخيل الشيء عبارة عن حضور رسمه ومثاله في الخيال وهذا كما انا اذا تخيلنا صور الجبال والبحار والاشخاص فاعيان تلك الاشياء
غير موجودة في العقل والقلب بل الموجود في العقل والقلب صورها وامثلتها ورسومها وهي على سبيل التمثيل جارية مجرى الصور المرتسمة في المرآة فانا اذا احسسنا صورة الفلك و
الشمس والقمر في المرآة فليس ذلك لاجل ان حقائق ذوات هذه الاشياء في المرآة فان ذلك محال وانما الحاصل في المرآة رسوم هذه الاشياء وامثلتها وصورها واذا عرفت هذا
في تخيل المبصرات فاعلم ان الحال في تخيل الحروف والكلمات المسموعة كذلك هذا قول جمهور الفلاسفة ولقائل ان يقول هذا الذي سميته بتخيل الحروف والكلمات هل هو مساو للحروف والكلمة في
الماهية اولا فان حصلت المساواة فقد عاد الكلام الى ان الحاصل في الخيال حقائق الحروف والاصوات والى ان الحاصل في الخيال عند تخيل البحر والسماء حقيقة البحر والسماء
وان كان الحق هو الثاني وهو ان الحاصل في الخيال شيء آخر مخالف للمبصرات والمسموعات فحينئذ يعود السؤال وهو انا كيف نجد من انفسنا صورة هذه المرئيات وكيف نجد من انفسنا
هذه الكلمات والعبارات وجدانا لا نشك انها حروف متوالية على العقل والفاظ متعاقبة على الذهن فهذا منتهى الكلام في كلام الفلاسفة واما جمهور الاعظم من اهل العلم
فانهم سلموا ان هذه الخواطر المتوالية المتعاقبة حروف واصوات واعلم ان القائلين بهذا القول قالوا فاعل هذه الحروف والاصوات اما ذلك الانسان او انسان آخر واما شيء
روحاني مباين يمكنه القاء هذه الحروف والاصوات الى هذا الانسان سواء قيل ان ذلك المتكلم هو الجن او الشيطان او الملك او الله تعالى خلق تلك الحروف والاصوات اما القسم الاول
وهو ان فاعل هذه الحروف والاصوات هو ذلك الانسان فهذا قول باطل لان الذي يحصل باختيار الانسان يكون الانسان قادرا على تركه فلو كان حصول هذه الخواطر بفعل الانسان لكان
الانسان اذا اراد دفعها او تركها لقدر عليه ومعلوم انه لا يقدر على دفعها فانه سواء حاول فعلها او حاول تركها فتلك الخواطر تتوارد على طبعه وتتعاقب على ذهنه بغير اختياره
واما القسم الثاني وهو انها حصلت بفعل انسان آخر فهو ظاهر الفساد ولما بطل هذان القسمان بقي الثالث وهي انها من فعل الجن او الملك او من فعل الله تعالى اما الذين قالوا ان
الله تعالى لا يجوز ان يفعل القبائح فاللائق بمذهبهم ان يقولوا ان هذه الخواطر الخبيثة ليست من فعل الله تعالى فبقي انها من احاديث الجن والشياطين واما الذين قالوا انه لا يقبح
من الله تعالى شيء فليس في مذهبهم مانع يمنعهم من اسناد هذه الخواطر الى الله تعالى واعلم ان الثنوية يقولون للعالم الهان احدهما خير وعسكره الملائكة والثاني شرير وعسكره
الشياطين وهما يتنازعان ابدا وكل شيء في هذا العالم فلكل واحد منهما تعلق به فالخواطر الداعية الى اعمال الخير انما حصلت من عسكر الله والخواطر الداعية الى اعمال الشر انما حصلت
من عسكر الشيطان واعلم ان القول باثبات الالهين قول باطل فاسد على ما ثبت فساده بالدليل فهذا منتهى القول في هذا الباب المسئلة الثانية عشر من الناس من اثبت
لهذه الشياطين قدرة على الاحياء وعلى الاماتة وعلى خلق الاجسام وعلى تغيير الاشخاص عن صورها الاصلية وخلقها الاولية ومنهم من انكر هذه الاحوال وقال انه لا قدرة لها على شيء
من هذه الاحوال اما اصحابنا فقد اقاموا الدلالة على ان القدرة على الايجاد والتكوين والاحداث ليست الا لله تعالى فبطلت هذه المذاهب كلها بالكلية واما المعتزلة فقد سلموا
ان الانسان قادر على ايجاد بعض الحوادث فلا جرم صاروا محتاجين الى بيان ان هذه الشياطين لا قدرة لها على خلق الاجسام والحيوة ودليلهم ان قالوا الشيطان جسم وكل جسم فانه
قادر بالقدرة والقدرة لا تصلح لايجاد الاجسام وهذه مقدمات ثلث فالمقدمة الاولى ان الشيطان جسم فقد بنوا هذه المقدمة على ان ما سوى الله اما متحيز واما حال في المتحيز وليس
لهم في اثبات هذه المقدمة شبهة فضلا عن حجة واما المقدمة الثانية وهي قولهم الجسم انما يكون قادرا بالقدرة فقد بنوا هذا على ان الاجسام متماثلة فلو كان
شيء منها قادرا لذاته لكان الكل قادرا لذاته وبناء هذه المقدمة على تماثل الاجسام واما المقدمة الثالثة وهي قولهم هذه القدرة التي لنا لا تصلح لخلق الاجسام فوجب ان لا تصلح
القدرة الحادثة لخلق الاجسام فهذا ايضا ضعيف لانه يقال لهم لم لا يجوز حصول قدرة مخالفة لهذه القدرة الحاصلة لنا وتكون تلك القدرة صالحة لخلق الجسم فانه لا يلزم من عدم وجود

الشيء

الشيء في الحال امتناع وجوده المسئلة الثالثة عشر اختلفوا في ان الجن هل يعلمون الغيب وقد بين الله في كتابه العزيز انهم بقوا في قيد سليمان عليه السلام في حبسه بعد موته مدة وهم
ما كانوا يعلمون موته وذلك يدل على انهم لا يعلمون الغيب ومن الناس من يقول انهم يعلمون الغيب ثم اختلفوا فقال بعضهم ان فيهم من يصعد الى السموات او يقرب منها ويختطف
بعض تلك الغيوب عن السنة الملائكة ومنهم من قال لهم طرق لطيفة في معرفة الغيوب عن الله تعالى واعلم ان فتح هذا الباب في امثال هذه المباحث لا يفيد الا الظنون والحسبانات
والعالم بحقائقها هو الله سبحانه وتعالى

الركن الخامس

من اركان مباحث الاستعاذة والمطالب التي لاجلها يستعاذ اعلم انا قد بينا ان حاجات العبد غير متناهية
فلا خير من الخيرات الا وهو يحتاج الى تحصيله ولا شر من الشرور ۲ اما ان يكون من باب الاعتقادات الحاصلة في القلوب واما ان يكون من باب الاعمال الموجودة في الابدان اما القسم
الاول فيدخل فيه جميع العقائد الباطلة واعلم ان اقسام المعلومات غير متناهية كل واحد منها يمكن ان يعتقد اعتقادا صحيحا ويمكن ان يعتقد اعتقادا باطلا خطاء ويدخل في هذه
الجملة مذاهب فرق الضلال في العالم وهي اثنان وسبعون من هذه الامة وسبعمائة واكثر خارج هذه الامة فقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها
واما ما يتعلق بالاعمال البدنية وهي على قسمين منها ما يفيد المضار الدينية ومنها ما يفيد المضار الدنيوية اما المضار الدينية فكل ما نهى الله تعالى عنه في جميع اقسام التكاليف وضبطها
كالمتعذر وقوله اعوذ بالله يتناول كلها واما ما يتعلق بالمضار الدنيوية فهو جميع الالام والاسقام والحرق والغرق والفقر والزمانة والعمى وانواعها تقرب من ان تكون غير متناهية
وقوله اعوذ بالله يتناول الاستعاذة من كل واحد منها والحاصل ان قوله اعوذ بالله يتناول ثلثة اقسام وكل واحد منها يجري مجرى ما لا نهاية له اولها الجهل ولما كانت اقسام المعلومات
غير متناهية كانت انواع الجهالات غير متناهية فالعبد يستعيذ بالله منها ويدخل في هذه الجملة مذاهب اهل الكفر واهل البدعة على كثرتها وثانيها الفسق ولما كانت انواع التكاليف
كثيرة جدا وكتب الاحكام محتوية عليها كان قوله اعوذ بالله متناولا لكلها وثالثها المكروهات والآفات والمخافات ولما كانت اقسامها وانواعها غير متناهية كان قوله اعوذ بالله
متناولا لكلها ومن اراد ان يحيط بها فليطالع كتب الطب حتى يعرف ان كل واحد من الاعضاء انواعا من الالام والاسقام ووجب على العاقل انه اذا اراد ان يقول اعوذ
بالله فانه يستحضر في ذهنه هذه الاجناس الثلثة ويقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواعها وانواع انواعها ويبالغ في ذلك التقسيم والتفصيل ثم اذا استحضر تلك الانواع
التي لا حد لها ولا عد لها في خياله ثم عرف ان قدرة جميع الخلائق لا تفي بدفع هذه الاقسام على كثرتها وحينئذ يحمله طبعه وعقله على ان يلتجي الى القادر على ما لا نهاية له من
المقدورات فيقول عند ذلك اعوذ بالقادر على كل المقدورات من جميع اقسام الآفات والمخافات والمكروهات ولنقتصر على هذا القدر من المباحث في هذا الباب والله الهادي
والمعين والعاصم والمستجير

الباب الثالث

في اللطائف المستنبطة من قولنا اعوذ بالله من الشيطان الرجيم

النكتة الاولى قوله اعوذ عروج من الخلق الى الخالق ومن الممكن الى الواجب وهذا الطريق متعين في اول الامر لان اول الامر لا طريق الى معرفة الا بان يستدل باحتياج الخلق
على وجود العزيز الغني القادر فقوله اعوذ اشارة الى الحاجة التامة فانه لولا الاحتياج لما كان في الاستعاذة فائدة وقوله بالله اشارة الى الغني التام للحق فقول العبد
اعوذ اقرار على نفسه بالفقر والحاجة وقوله بالله اقرار بامرين احدهما بان الحق قادر على تحصيل كل الخيرات ودفع كل الآفات والثاني ان غيره موصوف بهذه الصفات فلا دافع
للحاجات الا هو ولا معطي للخيرات الا هو فعند مشاهدة هذه الحالة يفر العبد من نفسه ومن كل شيء سوى الحق فيشاهد في هذا الفرار قوله تعالى ففروا الى الله وهذه الحالة تحصل
عند قوله اعوذ ثم اذا وصل الى عتبة الحق وصار غرقا في نور جلال الحق شاهد قوله تعالى قل الله ثم ذرهم فعند ذلك يقول اعوذ بالله والنكتة الثانية ان قوله اعوذ بالله
اعتراف بعجز النفس وبقدرة الرب وهذا يدل على انه لا وسيلة الى القرب من حضرة الله الا بالعجز والانكسار ومن الكلمات النبوية قوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد
عرف ربه والمعنى من عرف نفسه بالضعف والقصور عرف ربه بانه هو القادر على كل مقدور ومن عرف نفسه بالجهل عرف ربه بالفضل والعدل ومن عرف نفسه باختلال
الحال عرف ربه بالكمال والجلال النكتة الثالثة ان الاقدام على الطاعات لا يتيسر الا بعد الفرار من الشيطان وذلك هو الاستعاذة الا ان هذه الاستعاذة نوع من انواع
الطاعة فان كان الاقدام على الطاعة يوجب تقديم الاستعاذة عليها افتقرت الاستعاذة الى تقديم استعاذة اخرى عليها ولزم التسلسل وان كان الاقدام على الطاعة
لا يحوج الى تقديم الاستعاذة عليها لم يكن في الاستعاذة فائدة فكانه قيل له الاقدام على الطاعة لا يتم الا بتقديم الاستعاذة وذلك يوجب الاتيان بما لا نهاية له وذلك ليس في
وسعك الا انك اذا عرفت هذه الحالة فقد شاهدت عجزك واعترفت بقصورك فانا اعينك على الطاعة واعلمك كيفية الخوض فيها فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
النكتة الرابعة ان سر الاستعاذة هو الالتجاء الى قادر يدفع الآفات عنك ثم ان اجل الامور التي يلقي الشيطان وسوسته فيها قراءة القرآن لان من قرأ القرآن ونوى به
عبادة الرحمن وتفكر في وعده ووعيده وآياته وبيناته ازدادت رغبته في الطاعات ورهبته عن المحرمات فلهذا السبب صارت قراءة القرآن من اعظم الطاعات فلا جرم كان سعي
الشيطان في الصد عنه ابلغ وكان احتياج العبد الى من يصونه عن شر الشيطان اشد فلهذا الحكم خصت قراءة القرآن بالاستعاذة النكتة الخامسة ان الشيطان عدو الانسان
كما قال تعالى ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا والرحمن مولى الانسان وخالقه ومصلح مهماته ثم ان الانسان عند شروعه في الطاعات والعبادات خاف العدو فاجتهد في ان يتحرى مرضاة
مالكه ليخلصه من زحمة عدوه فلما وصل الى الحضرة وشاهد انواع البهجة والكرامة نسي العدو واقبل بالكلية على خدمة الحبيب فالمقام الاول عند الفرار هو قوله اعوذ بالله من الشيطان
الرجيم والمقام الثاني هو الاستقرار في حضرة الملك الجبار فهو قوله بسم الله الرحمن الرحيم النكتة السادسة قال الله تعالى لا يمسه الا المطهرون فالقلب لما تعلق بغير الله واللسان
لما جرى بذكر ما سوى الله حصل فيه نوع من اللوث فلا بد من استعمال الطهور فلما قال اعوذ بالله حصل الطهور فعند ذلك يستعد للصلوة الحقيقية وهي ذكر الله تعالى فقال بسم الله
النكتة السابعة قال ارباب الاشارات لك عدوان احدهما ظاهر والآخر باطن وانت مأمور بمحاربتهما قال تعالى في العدو الظاهر قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال في العدو الباطن
ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدوا فكانه تعالى قال اذا حاربت عدوك الظاهر كان مددك الملك كما قال تعالى يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين واذا حاربت عدوك

الا وهو يحتاج الى دفعه وابطاله وقولنا اعوذ بالله يتناول دفع جميع الشرور الروحانية والجسمانية ولكنها غير متناهية ولكن ننبه على معاقد [illegible] صح

الباطن كان مردود الملك كما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان وايضا فمحاربة العدو الباطن اولى من محاربة العدو الظاهر ان وجد فرصة بقي المومن واليقين وايضا العدو الظاهر
ان غلبنا كنا ماجورين والعدو الباطن ان غلب كنا مفتونين وايضا من قتله العدو الظاهر كان شهيدا ومن قتله العدو الباطن كان طريدا فكان الاحتراز عن شر العدو الباطن اولى
وذلك لا يكون الا بان يقول الرجل بقلبه ولسانه اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الثامنة ان قلب المومن اشرف البقاع فلا تجد دارا طيبة ولا بساتين عامرة ولا رياضا
ناضرة الا وقلب المومن اشرف منها بل قلب المومن كالمرآة والصفا بل فوق المرآة لان المرآة ان عرض عليها حجاب لم ير فيها شي وقلب المومن لا تحجبه السموات السبع والكرسي والعرش كما قال
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب بل القلب مع جميع هذه الحجب يطالع جلال الربوبية ويحيط علما بالصفات الصمدية ومما يدل على ان القلب اشرف البقاع وجوه الاول ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال القبر روضة من رياض الجنة وما ذاك الا لانه صار مكان عبد صالح ميت فاذا كان القلب سرير المعرفة الله وعرشا لالهية وجب ان يكون اشرف البقاع الثاني ان الله تعالى
يقول يا عبدي قلبك بستاني وجنتي بستانك فلم لا تبخل على بستانك بل انزلت معرفتي فيه فكيف ابخل ببستاني عليك او كيف امنعك منها الثالث انه تعالى حكى كيفية نزول العبد
في بستان الجنة فقال في مقعد صدق عند مليك مقتدر ولم يقل عند المليك كانه قال انا في ذلك اليوم اكون مليكا مقتدرا وعبيدي يكونون ملوكا الا انهم يكونون تحت قدرتي
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول كانه تعالى يقول يا عبدي انا جعلت جنتي لك وانت جعلت جنتك لي لكنك ما انصفتني فهل رايت جنتي الآن وهل دخلتها فيقول العبد لا
يا رب فيقول تعالى وهل دخلت جنتك فلا بد وان يقول العبد نعم يا رب فيقول تعالى انك بعد ما دخلت جنتي ولكنه لما قرب دخولك لاخرجت الشيطان من جنتي لاجل
نزولك وقلت له اخرج منها مذءوما مدحورا فاخرجت عدوك قبل نزولك واما انت فبعد نزولي في بستانك سبعين سنة فكيف يليق بك ان لا تخرج عدوي ولا تطرده
فعند هذا يجيب العبد ويقول الهي انت قادر على اخراجه من جنتك واما انا فعاجز ضعيف ولا اقدر على اخراجه فيقول الله تعالى العاجز اذا دخل في حماية الملك القاهر صار قويا
فادخل في حمايتي حتى تقدر على اخراج العدو من جنة قلبك فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان قيل فاذا كان القلب بستان الله فلماذا لا يخرج الشيطان عنه قلنا قال اهل
الاشارة كانه تعالى يقول للعبد انت الذي انزلت سلطان المعرفة في حجرة قلبك ومن اراد ان ينزل سلطانا في حجرة نفسه وجب عليه ان يكنس تلك الحجرة وان ينظفها ولا يجب على السلطان
تلك الاعمال فنظف انت حجرة قلبك من لوث الوسوسة وقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة التاسعة كانه يقول يا عبدي ما انصفتني اتدري لاي شي تكدر ما بيني وبين
الشيطان انه كان يعبدني مثل عبادة الملائكة وكان في الظاهر مقرا بالهيتي وانما تكدر ما بيني وبينه لاني امرته بالسجود لابيك آدم فامتنع فلما تكبر نفيته عن خدمتي وهو في الحقيقة
ما عادى اباك انما امتنع عن خدمتي ثم انه يعاديك منذ سبعين سنة وانت تحبه وهو يخالفك في كل الخيرات وانت توافقه في كل المرادات فاترك هذه الطريقة المذمومة واظهر
عداوته وقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة العاشرة اما نظرت الى قصة ابيك فانه اقسم له انه لمن الناصحين ثم كان عاقبة ذلك الامر انه سعى في اخراجه من الجنة واما في
حقك فانه اقسم بانه يضلك ويغويك فقال فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاذا كانت هذه معاملته مع من اقسم انه ناصحه فكيف يكون معاملته مع
من اقسم انه يضله ويغويه النكتة الحادية عشر انما قال اعوذ بالله ولم يذكر اسما آخر بل ذكر قوله الله لان هذا الاسم ابلغ في كونه زاجرا عن المعاصي من سائر الاسماء والصفات
لان الاله هو المستحق للعبادة ولا يكون كذلك الا اذا كان قادرا عليما حكيما فقوله اعوذ بالله جار مجرى ان يقول اعوذ بالقادر العليم الحكيم وهذه الصفات هي النهاية في الزجر وذلك
لان السارق يعلم قدرة السلطان وقد يسرق ماله لان السارق عالم بان ذلك السلطان وان كان قادرا الا انه غير عالم فالقدرة وحدها غير كافية في الزجر بل لا بد معها من العلم وايضا
القدرة مع العلم لا يكفيان في حصول الزجر لان الملك اذا راى منكرا الا انه لا ينهى عن المنكر لم يمتنع عن حضوره مانع منه اما اذا حصلت القدرة حصل العلم وحصلت الحكمة المانعة من القبائح
فهناك يحصل الزاجر الكامل فاذا قال العبد اعوذ بالله فكانه قال اعوذ بالقادر العليم الحكيم الذي لا يرضى بشي من المنكرات فلا جرم يحصل الزجر التام النكتة الثانية عشر لما قال
العبد اعوذ بالله من الشيطان الرجيم دل ذلك على انه لا يرضى بان يجاور الشيطان وانما لم يرض بذلك لان الشيطان عاص وعصيانه لا يضر هذا المسلم في الحقيقة فاذا كان العبد لا يرضى
بجوار العاصي فان لا يرضى بجوار عين المعصية اولى والنكتة الثالثة عشر الشيطان اسم والرجيم صفة ثم انه تعالى لم يقتصر على الاسم بل ذكر الصفة فكانه تعالى يقول ان هذا الشيطان
بقي في الخدمة الوفا من السنين فهل سمعت انه ضرنا او فعل ما يسوءنا ثم انا مع ذلك رجمناه حتى طردناه واما انت فلو جلس معك هذا الشيطان لحظة واحدة لالقاك في النار
في الخلود فكيف لا تشتغل بطرده ولعنه فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الرابعة عشر لقائل ان يقول اعوذ بالملائكة مع ان ادون ملك من الملائكة يكفي في دفع
الشيطان فما السبب في ان جعل ذكر هذا الكلب في مقابلة ذكر الله سبحانه وتعالى وجوابه كانه تعالى يقول عبدي انه يراك وانت لا تراه بدليل قوله تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث
لا ترونهم فانما نفذ كيده فيكم لانه يريكم وانتم لا ترونه فتمسكوا بمن يرى الشيطان ولا يراه الشيطان وهو الله سبحانه وتعالى فقل اعوذ بالله من الشيطان الرجيم النكتة الخامسة عشر
ادخل الالف واللام في الشيطان ليكون تعريفا للجنس لان الشياطين كثيرة مرئية وغير مرئية بل المرئي ربما كان اشد حكي عن بعض المذكرين انه قال في مجلسه ان الرجل اذا اراد ان يتصدق
فانه يأتيه سبعون شيطانا يتعلقون بيديه ورجليه وقلبه ويمنعونه من الصدقة فلما سمع بعض العوام ذلك فقال اني اقاتل هولاء السبعين وخرج من المسجد واتى المنزل وملأ ذيله
من الحنطة واراد ان يخرج ويتصدق به فوثبت زوجته وجعلت تنازعه وتحاربه حتى اخرجت ذلك من ذيله فرجع الرجل خائبا الى المسجد فقال المذكر ماذا عملت فقال هزمت
السبعين فجاءت امهم فهزمتني واما ان جعلنا الالف واللام للعهد فهو ايضا جائز لان جميع المعاصي برضى هذا الشيطان والراضي يجري مجرى الفاعل وان استبعدت ذلك فاعرفه بالمثل
الشرعية فان عند ابي حنيفة رضي الله عنه قراءة الامام قراءة الماموم من حيث رضي بها وسكت خلفه النكتة السادسة عشر الشيطان ماخوذ من شطن اذا بعد فحكم عليه بكونه بعيدا
واما المطيع فقريب قال تعالى واسجد واقترب والله تعالى قريب منك قال تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب واما الرجيم فهو المرجوم بمعنى كونه مرميا بسهم اللعن والشقاوة
واما انت فموصول بحبل السعادة قال تعالى والزمهم كلمة التقوى فدل هذا على انه تعالى جعل الشيطان بعيدا مرجوما وجعلك قريبا موصولا ثم انه تعالى اخبر انه لا يجعل الشيطان الذي هو بعيد

قريب

قريبا لانه تعالى قال ولن تجد لسنت الله تحويلا فاعرف انه لما جعلك قريبا فانه لا يطردك ولا يبعدك عن فضله ورحمته النكتة السابعة عشر قال الصادق انه لا بد قبل القراءة من التعوذ
واما سائر الطاعات فانه لا يتعوذ فيها والحكمة فيه ان العبد قد نجس لسانه بالكذب والغيبة والنميمة فامر الله تعالى بالتعوذ ليصير لسانه طاهرا فيقرا بلسان طاهر كلاما نزل من رب طيب
طاهر النكتة الثامنة عشر كانه تعالى يقول انه شيطان رجيم وانا رحمن رحيم فابعد عن الشيطان الرجيم لتصل الى الرحمن الرحيم النكتة التاسعة عشر الشيطان عدوك وانت عنه غافل
قال تعالى انه يريكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم فعلى هذا لك عدو غائب ولك حبيب غالب لقوله تعالى والله غالب على امره فاذا قصدك العدو الغائب فافزع الى الحبيب
الغالب

الباب الرابع

في المسائل الملحقة بقوله اعوذ بالله من الشيطان الرجيم المسئلة الاولى فرق بين ان يقال
اعوذ بالله وبين ان يقال بالله اعوذ فان الاول لا يفيد الحصر والثاني يفيده فلم ورد الامر بالاول دون الثاني مع ان الثاني اكمل وايضا جاء في قوله الحمد لله وجاء ايضا قوله لله
الحمد واما ههنا فقد جاء قوله اعوذ بالله وما جاء قوله بالله اعوذ فما الفرق المسئلة الثانية قوله اعوذ بالله لفظه الخبر ومعناه الدعاء والتقدير اللهم اعذني الا ترى انه قال واني اعيذها بك
وذريتها من الشيطان الرجيم كقوله استغفر الله اي اللهم اغفر لي والدليل عليه ان قوله اعوذ بالله اخبار عن فعله وهذا القدر لا فائدة فيه انما الفائدة في ان يعيذه الله تعالى فما السبب في انه
قال اعوذ بالله ولم يقل اعذني والجواب ان بين الرب وبين العبد عهدا كما قال تعالى واوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان العبد يقول انا مع لوم
الانسانية ونقص البشرية وفيت بعهد عبوديتي حيث قلت اعوذ بالله فانت مع نهاية الكرم وغاية الفضل والكرم والرحمة اولى بان تفي بعهد الربوبية فتقول اني اعيذك
من الشيطان الرجيم المسئلة الثالثة اعوذ فعل مضارع وهو يصلح للحال والاستقبال فهل هو حقيقة فيهما او الحق انه حقيقة في الحال مجاز في الاستقبال وانما يختص به بحرف السين
وسوف المسئلة الرابعة لم وقع الاشتراك بين الحاضر والمستقبل ولم يقع بين الحاضر والماضي المسئلة الخامسة كيف المشابهة بين المضارع وبين الاسم المسئلة السادسة كيف
العامل فيه ولا شك انه معقول كما هو المسئلة السابعة قوله اعوذ يدل على ان العبد مستعيذ في الحال وفي كل المستقبل وهو الكمال فهل يدل على ان هذه الاستعاذة باقية في
الجنة المسئلة الثامنة اعوذ حكاية عن النفس ولا بد من الاربعة المذكورة في قوله ايتين

النوع الثاني

في المباحث المتعلقة بالباء في قوله اعوذ بالله
فهي كثيرة الباء في قوله بالله باء الالصاق وفيه مسائل المسئلة الاولى البصريون يسمونه باء الالصاق والكوفيون يسمونه باء الالة وقوم يسمونه باء التضمين واعلم ان حاصل الكلام
ان هذه الباء متعلق بفعل لا محالة والفائدة فيه انه لا يمكن الصاق ذلك الفعل بنفسه الا بواسطة الشي الذي دخل عليه هذا الباء فهو باء الالصاق لكونه سببا للالصاق وباء الالة
لكونه دخلا على الشي الذي هو الالة المسئلة الثالثة اتفقوا على انه لا بد فيه من اضمار فعل فانك اذا قلت بالقلم لم يكن ذلك كلاما مفيدا بل لا بد وان تقول كتبت بالقلم وذلك
يدل على ان هذا الحرف يتعلق بمضمر ونظيره قوله بالله لافعلن ومعناه احلف بالله لافعلن فحذف احلف لدلالة الكلام عليه فكذا ههنا ويقول الرجل لمن يستاذنه في سفره على اسم
الله اي سر على اسم الله المسئلة الثالثة لما ثبت انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام افصح والسبب فيه انه لا بد من الاضمار فنقول الحذف في هذا المقام افصح والسبب
فيه انه لو وقع التصريح بذلك المضمر لاختص قوله اعوذ بالله بذلك الحكم المعين اما عند الحذف فانه يذهب الوهم كل مذهب ويقع في الخاطر ان جميع المهمات لا يتم الا بواسطة الاستعاذة
بالله وعند الابتداء باسم الله ونظيره انه قال الله اكبر ولم يقل انه اكبر من الشي الفلاني لاجل ما ذكرناه من افادة العموم فكذا ههنا المسئلة الرابعة قال سيبويه لم يكن لهذا
الباء عمل الا الكسر لكن هذا السبب فان قيل كاف التشبيه ليس لها عمل الا الكسر ثم انها ليست بمكسورة بل مفتوحة قلنا كاف التشبيه قائم مقام الاسم فهو في العمل ضعيف لان الحرف
لا وجود له الا لاجل هذا الاثر فكان فيه كلاما قويا المسئلة الخامسة الباء قد يكون اصلية كقوله تعالى قل ما كنت بدعا من الرسل وقد يكون زائدة وهي على اربعة اوجه احدها
الالصاق وهي كقوله اعوذ بالله وبسم الله وثانيها للتبعيض عند الشافعي رضي الله عنه وثالثها لتاكيد النفي كقوله تعالى وما ربك بظلام للعبيد ورابعها للتعدية
كقوله ذهب الله بنورهم اي اذهب نورهم وخامسها الباء بمعنى في يقال حل بالعداوة اي حل في العداوة واما باء القسم فهو قوله بالله فهو من جنس الالصاق المسئلة السادسة
قال بعضهم الباء في قوله فامسحوا برؤسكم وقال الشافعي رضي الله عنه انها تفيد التبعيض وحجته وجوه الاول ان هذه الباء اما ان يكون لغوا او مفيدا والاول باطل لان الحكم بان كلام
رب العالمين واحكم الحاكمين لغو في غاية البعد ولان المقصود من الكلام اظهار الفائدة وحمله على اللغو على خلاف الاصل فثبت انه يفيد فائدة زائدة وكل من قال بذلك قال ان
تلك الفائدة هي التبعيض الثاني ان الفرق بين قولك مسحت المنديل وبين قوله مسحت بالمنديل يكفي في صدقه ما اذا مسح يده بجزء من اجزاء المنديل الثالث ان بعض اهل اللغة
قال الباء للتبعيض وانكره بعضهم لكن رواية الاثبات راجحة فثبت ان الباء تفيد التبعيض ومقدار ذلك البعض غير مذكور فوجب انه يفيد اي مقدار يسمى بعضا فوجب الاكتفاء
بمسح اقل جزء من الراس وهذا هو قول الشافعي والاشكال عليه انه تعالى قال فامسحوا بوجوهكم وايديكم فوجب ان يكون مسح اقل جزء من اجزاء الوجه واليد كافيا في التيمم وعند الشافعي
لا بد فيه من الاتمام وله ان يجيب فيقول مقتضى هذا النص الاكتفاء في التيمم باقل جزء من الاجزاء الا ان عند الشافعي الزيادة على النص ليست نسخا فاوجب الاتمام لان
الدليل وفي مسح الراس لم يوجد دليل يدل على وجوب الاتمام فاكتفي بالقدر المذكور في هذا النص المسئلة السابعة فرع اصحاب ابي حنيفة على باء الالصاق مسائل
اصحابها قال محمد في الزيادات اذا قال الرجل لامراته انت طالق بمشية الله تعالى لا يقع الطلاق وهو كقوله انت طالق ان شاء الله ولو قال لمشية الله يقع لانه لاخراجه مخرج التعليل
وكذلك انت طالق بارادة الله لا يقع الطلاق ولو قال لارادة الله يقع اما اذا قال انت طالق بعلم الله او لعلم الله يقع الطلاق في الوجهين ولا بد من الفرق وثانيها قال في كتاب
الايمان لو قال لامراته ان خرجت من هذه الدار الا باذني فانت طالق فانه يحتاج في كل مرة الى اذنه ولو قال ان خرجت الا ان آذن لك فاذن لها مرة كفى ولا بد من الفرق وثالثها
لو قال للمراة طلقي نفسك ثلثا بالف فطلقت نفسها واحدة وقعت بثلث الالف وذلك لان الباء ههنا تدل على البدلية فيتوزع البدل على المبدل فصار بازاء
كل طلقة ثلث الالف ولو قال طلقي نفسك ثلثا على الف فطلقت نفسها واحدة لم يقع شي عند ابي حنيفة لان لفظة على كلمة شرط ولم يوجد الشرط وعند صاحبيه يقع واحدة بثلث الالف

فانّ وبابها مسائل كثيرة متعلقة بالباء آ قال ابو حنيفة الثمن ما يتميز عن المثمن بدخول حرف الباء عليه فاذا قلت بعت كذا بكذا فالذي دخل عليه حرف الباء فهو الثمن فقط وعلى هذا
الفرق بنى مسئلة البيع الفاسد فانه قال اذا قال بعت هذا الكرباس بمنّ من الخمر صح البيع والعقد فاسد واذا قال بعت هذا الخمر بهذا الكرباس لم يصح والفرق ان في الصورة الاولى الخمر ثمن وفي
الثانية الخمر مثمن وجعل الخمر ثمنا جائز اما جعله مثمنا لا يجوز ب قال الشافعي اذا قال بعت منك هذا الثوب بهذا الدرهم بتعين ذلك الدرهم وعند ابي حنيفة لا يتعين
ج قال الله تعالى ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فجعل الجنة ثمنا للنفس والمال ومن اصول الفقه آ الباء تدل على السببية قال الله تعالى ذلك بانهم
شاقوا الله فههنا الباء دلت على السببية وقيل عليه انه لا يصح لانه لا يجوز ادخال لفظ الباء على السبب فيكون له هذا الحكم بهذا السبب ب اذا قلنا الباء تفيد السببية
فالفرق بين باء السببية وبين لام السببية لا بد من بيانه ج الباء في قوله تعالى سبحانك اللهم وبحمدك لا بد من البحث عنه فانه لا ندرى ان هذا الباء بماذا التعلق وكذا
البحث عن قوله ونحن نسبح بحمدك فانه يجب البحث عن هذا الباء د قيل كل العلوم مندرج في الكتب الاربعة وعلومها في القرآن وعلوم القرآن في الفاتحة وعلوم الفاتحة
في بسم الله الرحمن الرحيم وعلومها في الباء من بسم الله قال مولانا الامام الداعي الى الله رحمه الله لان المقصود من كل العلوم وصول العبد الى الرب وهذا الباء باء الالصاق فهو يلصق
العبد بالرب فهو كمال المقصود المسئول من رحمته وفضله ذلك المقصود وتلك البغية انه ولي ذلك والقادر عليه

النوع الثالث

من مباحث هذا الباب مباحث
حروف الجر فان اعوذ بالله من الشيطان الرجيم اشتملت على نوعين منها احدهما الباء وثانيهما من فنقول في لفظ من مباحث آ انك تقول اخذت المال من ابنك فتسكن النون ثم تقول
اخذت المال من الرجل فتفتحها فههنا اختلف آخر هذه الكلمة وانما اختلف لاختلاف الاحوال دلت على اختصاص كل حالة بهذه الحركة فههنا اختلف آخر هذه الكلمة لاختلاف العوامل
فانه لا معنى للعامل الا الامر الدال على استحقاق هذه الحركات فوجب كون هذه الكلمة معربة ب كلمة من وردت على وجوه اربعة ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين والزيادة
ج قال المبرد الاصل هو ابتداء الغاية والبواقي مفرعة عليه وقال آخرون الاصل هو التبعيض والبواقي مفرعة عليه د انكر بعضهم كونها زائدة واما قوله تعالى يغفر لكم
من ذنوبكم فقد بينوا انه يفيد فائدة زائدة فكانه قال يغفر لكم بعض ذنوبكم ومن غفر كل بعض منه فقد غفر كله ه الفرق بين من وبين عن لا بد من ذكره و
قال الشيطان ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم وفيه سؤال الاول لم خص الاولين بلفظ من والثالث والرابع بلفظ عن الثاني لما ذكر الشيطان
لفظ من وعن فلم جاءت الاستعاذة بلفظ من فقال اعوذ بالله من الشيطان ولم يقل عن الشيطان

النوع الرابع

من مباحث هذا الباب
الشيطان مبالغة في الشيطنة كما ان الرحمن مبالغة في الرحمة والرجيم في حق الشيطان فعيل بمعنى مفعول كما ان الرحيم في حق الله فعيل بمعنى فاعل اذا عرفت هذا فهذه
الكلمة يقتضي الفرار من الشيطان الرجيم الى الرحمن الرحيم وهذا يقتضي المساواة بينهما ويشم عنه قول الثنوية الذين يقولون ان الله وابليس اخوان الا ان الله تعالى
هو الاخ الكريم الرحيم الفاضل وابليس هو الاخ اللئيم الخسيس المؤذي فالعاقل يفر من هذا الشرير الى ذلك الخير ب الاله على هذا رحيم كريم فان كان رحيما كريما
فلم خلق الشيطان الرجيم وسلطه على العباد وان لم يكن رحيما كريما فاي فائدة في الرجوع اليه والاستعاذة به من شر الشيطان ج الملائكة في السموات هل يقولون
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم فان ذكروه فانما يستعيذون من شر انفسهم لا من شر الشيطان د اهل الجنة في الجنة هل يقولون اعوذ بالله ه الانبياء
والصديقون يقولون اعوذ بالله مع ان الشيطان اخبر انه لا تعلق له بهم في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين و الشيطان اخبر انه لا تعلق
له بهم الا في مجرد الدعوة حيث قال وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي فلا تلوموني ولوموا انفسكم ز اما الانسان فهو الذي القى نفسه في البلاء فكانت
استعاذة الانسان من شر نفسه اهم والزم من استعاذته من شر الشيطان فلم بدأ بجانب الضعف وترك جانب الاهم

الباب الاول

في مباحث بسم الله الرحمن الرحيم وفيه ابواب
في مقدمات جارية مجرى المقدمات
وفيه مسائل المسئلة الاولى قد بينا ان الباء من بسم الله متعلق بمضمر فنقول هذا المضمر يحتمل ان يكون اسما وان يكون فعلا وعلى التقديرين فيجوز ان يكون متقدما او متأخرا
فهذه اقسام اربعة اما اذا كان متقدما وكان فعلا فكقولك ابدأ بسم الله واما اذا كان متقدما وكان اسما فكقولك ابتداء الكلام بسم الله واما اذا كان متأخرا وكان
فعلا فكقولك بسم الله ابدأ واذا كان متأخرا وكان اسما فكقولك بسم الله ابتداء الكلام ويجب البحث ههنا عن شيئين الاول ان التقديم اولى ام التأخير فنقول كلاهما
وارد في القرآن اما التقديم فكقوله تعالى بسم الله مجريها واما التأخير فكقوله تعالى اقرأ باسم ربك واقول التقديم عندي اولى ويدل عليه وجوه آ الاول انه تعالى قديم
واجب الوجود لذاته فيكون وجوده سابقا على وجود غيره والسابق بالذات يستحق السبق في الذكر ب قال الله تعالى هو الاول والآخر وقال لله الامر من قبل ومن بعد
ج ان التقديم في الذكر ادخل في التعظيم د انه تعالى قال اياك نعبد فههنا الفعل متأخر عن الاسم فوجب ان يكون في قوله بسم الله كذلك فيكون التقدير بسم الله ابتدائي
ه سمعت الشيخ الوالد ضياء الدين عمر رحمه الله يقول سمعت الشيخ ابا القسم الانصاري يقول حضر الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير الميهني مع الاستاد ابي القسم القشيري
فقال الاستاد ابو القسم المحققون قالوا ما رأينا شيئا الا ورأينا الله بعده فقال الشيخ ابو سعيد بن ابي الخير ذاك مقام المريدين اما المحققون فانهم ما رأوا شيئا الا وكانوا
قد رأوا الله قبله قلت وتحقيق الكلام ان الانتقال من المخلوق الى الخالق اشارة الى برهان الان والنزول من الخالق الى المخلوق برهان اللم ومعلوم ان برهان اللم اشرف
واذا ثبت هذا فمن اضمر الفعل اولا فكانه انتقل من رؤية فعله الى رؤية وجوب الاستعاذة بالله تعالى ومن قال اعوذ بالله قدم ذكر الفعل ثانيا فكانه رأى وجوب الاستعاذة
بالله ثم نزل منه الى احوال النفس المسئلة الثانية اضمار الفعل اولى ام اضمار الاسم قال الشيخ ابو بكر الرازي نسق تلاوة السورة يدل على ان المضمر هو الفعل وهو الامر لانه
تعالى قال اياك نعبد والتقدير قولوا اياك نعبد فكذلك قوله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم التقدير قولوا بسم الله واقول للقائل ان يقول بل اضمار الاسم اولى لانا اذا قلنا تقدير الكلام بسم الله

ابتداء

الحرف ه

بين الاسم وبين ذاته المخصوصة التي

ابتداء كل شيء كان هذا اخبارا عن كونه تعالى مبدأ في ذاته لجميع الحوادث وخالقا لجميع الكائنات سواء قاله القائل او لم يقله وسواء ذكره الذاكر او لم يذكره ولا شك ان هذا الاحتمال اولى
وتمام الكلام فيه يجيء في بيان ان الاولى ان يقال الحمد لله او الاولى ان يقال ان قوله الحمد لله اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقله المسئلة الثالثة
الجر يحصل بشيئين احدهما بالحرف كما في قوله بسم الله والثاني بالاضافة كما في قوله الله من قوله بسم الله واما الجر الحاصل في لفظ الرحمن الرحيم فانما حصل لكون الوصف تابعا
للموصوف في الاعراب فههنا ابحاث احدها ان حروف الجر لم اقتضت الجر وثانيها ان الاضافة لم اقتضت الجر وثالثها ان اقتضاء الجر اقوى ام اقتضاء الاضافة له ورابعها
ان الاضافة على كم قسم تقع قالوا اضافة الشيء الى نفسه محال فبقي انه تقع الاضافة بين الجزء والكل وبين الشيء الخارج عن ذات الشيء المنفصل عنه اما القسم الاول فكقولك باب من حديد
وخاتم من فضة او من ذهب لان ذلك الباب بعض الحديد وذلك الخاتم بعض الذهب اما القسم الثاني فكقولك غلام زيد فان المضاف اليه مغاير للمضاف بالكلية واما اقسام النسب
والاضافة فكانها خارجة عن الضبط والتعديد فان انواع النسب غير متناهية المسئلة الرابعة كون الاسم اسما للشيء نسبة بين اللفظة المخصوصة التي هي المسمى وتلك النسبة معناها
ان الناس اصطلحوا على جعل تلك اللفظة المخصوصة معرفة لذلك الشيء المخصوص فكانهم قالوا متى سمعتم هذه اللفظة منا فافهموا انا اردنا بها ذلك المعنى الفلاني فلما حصلت هذه
النسبة بين الاسم وبين المسمى فهذا هو المراد من اضافة الاسم الى الله تعالى المسئلة الخامسة قال ابو عبيدة ذكر الاسم في بسم الله صلة زائدة والتقدير بالله قال وانما ذكر لفظ الاسم
اما للتبرك واما ان يكون فرقا بينه وبين القسم واقول اذا قلنا المراد من قوله بسم الله قوله ابدأ باسم الله فكلام ابي عبيدة ضعيف لانا لما امرنا بالابتداء فهذا الامر انما يتناول
فعلا من افعالنا وذلك الفعل هو لفظنا وقولنا فوجب ان يكون المراد ابدأ بذكر الله والمراد ابدأ باسم الله وايضا فالفائدة فيه انه كما ان ذات الله تعالى اشرف الذوات فكذلك
ذكره اشرف الاذكار واسمه اشرف الاسماء فكما انه في الوجود سابق على كل ما سواه وجب ان يكون ذكره سابقا على كل الاذكار واسمه سابقا على كل الاسماء وعلى هذا التقدير فقد
حصل في لفظ الاسم هذه الفوائد الجليلة

الباب الثاني

فيما يتعلق بهذه الكلمات من القراءة والكتبة
من المباحث المتعلقة بالقراءة فهي كثيرة المسئلة الاولى اجمعوا على ان الوقف على بسم ناقص قبيح وعلى بسم الله او على بسم الله الرحمن كاف صحيح وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام واعلم
ان الوقف لا بد وان يقع على احد هذه الاوجه الثلثة وهو ان يكون ناقصا او كافيا او كاملا فالوقف على كل كلام لا يفهم بنفسه ناقص وعلى كل كلام مفهوم المعاني الا ان ما بعده يكون متعلقا
بما قبله يكون كافيا وعلى كل كلام تام ويكون ما بعده منقطعا عنه يكون وقفا تاما ثم للقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام الا ان قوله الرحمن الرحيم مالك متعلق بما
قبله لانها صفات والصفات تابعة للموصوف فان جاز قطع الصفة عن الموصوف وجعلها وحدها آية فلم لم يقولوا بسم الله الرحمن آية ثم يقولوا الرحيم آية ثانية وان لم
يجز ذلك فكيف جعلوا الرحمن الرحيم آية مستقلة فهذا الاشكال لا بد من جوابه المسئلة الثانية اطبق القراء على ترك تغليظ اللام في قوله بسم الله وفي الحمد لله والسبب فيه
ان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لان الكسرة توجب التسفل واللام المفخمة حرف مستعل والانتقال من التسفل الى التصعد ثقيل وانما استحبوا تفخيم اللام وتغليظها
من هذه الكلمة في حال كونها مرفوعة يقول الله لطيف بعباده قل هو الله احد ويقول ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم المسئلة الثالثة قالوا المقصود من هذا
التفخيم امور الاول الفرق بينه وبين لفظ اللات في الذكر الثاني ان التفخيم مشعر بالتعظيم وهذا اللفظ يستحق المبالغة في التعظيم الثالث ان اللام الرقيقة انما تذكر بطرف
اللسان واما المغلظة تذكر بكل اللسان وكان العمل فيه اكثر فوجب ان يكون ادخل في الثواب وايضا جاء في التورية يا موسى اجب ربك بكل قلبك فههنا كان الانسان يذكر ربه بكل
لسانه وهو يدل على انه يذكره بكل قلبه فلا جرم كان هذا ادخل في التعظيم المسئلة الرابعة للقائل ان يقول نسبة اللام الرقيقة الى اللام الغليظة كنسبة الدال الى الطاء
ونسبة السين الى الصاد فان الدال يذكر بطرف اللسان والطاء بكل اللسان وكذلك السين يذكر بطرف اللسان والصاد بكل اللسان فثبت ان نسبة اللام الرقيقة الى اللام
الغليظة كنسبة الدال الى الطاء والسين الى الصاد ثم ان ائمة العربية قالوا الدال حرف والطاء حرف آخر وكذلك السين حرف والصاد حرف آخر وكان الواجب ايضا
ان يقولوا اللام الرقيقة حرف واللام الغليظة حرف آخر وانهم ما فعلوا ذلك ولا بد من الفرق المسئلة الخامسة تشديد اللام من قولك الله للادغام فانه حصل هناك لامان
الاولى لام التعريف وهي ساكنة والثانية لام الاصل واذا التقى حرفان مثلان من الحروف كلها وكان اول الحرفين ساكنا والثاني متحركا ادغم الساكن في المتحرك ضرورة سواء كانا في كلمتين
او في كلمة واحدة اما في الكلمتين فكما في قوله فما ربحت تجارتهم مالهم من الله واما في الكلمة الواحدة فكما في الله واعلم ان الالف واللام والواو والياء ان كانت ساكنة امتنع اجتماع مثلين
فامتنع الادغام لهذا السبب وان كانت متحركة وجمع منها مثلان كان الادغام جائزا المسئلة السادسة لارباب الاشارات والمجاهدات ههنا دقيقة وهي ان لام التعريف
ولام الاصل في لفظة الله اجتمعا فادغم احدهما في الثاني فسقط لام المعرفة وبقي لام لفظة الله وهذا كالتنبيه على ان المعرفة اذا وصلت الى حضرة المعروف سقطت المعرفة و
بطلت وفنيت وبقي المعروف الازلي كما كان من غير زيادة ولا نقصان المسئلة السابعة لا يجوز حذف الالف عن قولنا الله في اللفظ وجاء ذلك في ضرورة الشعر عند
الوقف عليه قال بعضهم اقبل سيل جاء من امر الله يحرد حرد الجنة المغلة ويتفرع على هذا البحث مسائل في الشريعة احدها انه عند الحلف لو قال بله فهل ينعقد اليمين ام لا
قال بعضهم لا لان قوله بله اسم للرطوبة فلا ينعقد اليمين وقال الاكثرون ينعقد اليمين به لان هذا بحسب اصل اللغة جائز وقد نوى به الحلف فوجب ان ينعقد وثانيها لو ذكره على هذه الصفة
عند الذبيحة هل يصح ام لا وثالثها لو ذكره في قوله الله اكبر هل ينعقد الصلوة به ام لا المسئلة الثامنة لم يرو احد الله بالامالة الا قتيبة في بعض الروايات المسئلة
التاسعة قرأ الرامي قوله الرحمن الرحيم لاجل ادغام لام التعريف في الراء ولا خلاف بين القراء في لزوم ادغام لام التعريف في اللام وفي ثلثة عشر حرفا سواه وهي الصاد
والضاد والسين والشين والدال والذال والراء والزاء والطاء والظاء والتاء والثاء والنون كقوله تعالى التائبون العابدون الراكعون الساجدون والناهون عن المنكر و
العلة الموجبة لجواز هذا الادغام قرب المخرج فان اللام وكل هذه الحروف المذكورة مخرجها من طرف اللسان وما يقرب منه فحسن الادغام ولا خلاف بين القراء في امتناع ادغام

لام التعريف مع ما بعدها اربعة عشر كقوله العابدون الحامدون الآمرون بالمعروف كلها بالاظهار وانما لم يجز الادغام فيها لبعد المخرج فانه اذا بعد مخرج الحرفين عن مخرج الحرف الثاني ثقل
النطق بهما دفعة فوجب تمييز كل واحد منهما عن الآخر بخلاف الحرفين اللذين يقرب مخرجاهما لان التمييز بينهما مشكل صعب المسألة العاشرة اجمعوا على انه لا يجوز امالة لفظ
الرحمن وفي جواز امالته قولان للنحويين احدهما انه يجوز وهو قول سيبويه وعلة جوازه انكسار النون بعد الالف والقول الثاني وهو الاظهر عند النحويين انه لا يجوز
المسألة الحادية عشرة اجمعوا على ان اعراب الرحمن الرحيم هو الجر لكونهما صفتين للمجرور الا ان الرفع والنصب جائزان فيهما بحسب النحو اما الرفع فعلى تقدير بسم الله هو الرحمن
واما النصب فعلى تقدير بسم الله اعني الرحمن الرحيم

النوع الثاني

من مباحث هذا الباب ما يتعلق بالخط وفيه مسائل المسألة الاولى طولوا الباء من بسم الله
وما طولوها في سائر المواضع وذكروا في الفرق وجهين الاول انه لما حذفت الف الوصل بعد الباء طولوا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التي بعدها الا ترى انهم
لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صفتها الاصلية الثاني قال القتيبي انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر بن عبد
العزيز رضي الله عنه يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله المجيد المسألة الثانية قال اهل الاشارة الباء حرف منخفض في الصورة
فلما اتصل بكتبه لفظة الله ارتفعت واستعلت فارجوا ان القلب لما اتصل بخدمة الله ان يرتفع حاله ويعلو شأنه المسألة الثالثة حذفوا الالف من اسم في قوله بسم الله
واثبتوه في قوله اقرأ باسم ربك والفرق من وجهين الاول ان كلمة بسم الله مذكورة في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال فلاجل التخفيف حذفوا الالف بخلاف سائر المواضع
فان ذكرها قليل الثاني قال الخليل انما حذفت الهمزة في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف
فسقطت في الخط وانما لم تسقط في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف في هذا الموضع كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى
صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى اما لو حذفت الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق المسألة الرابعة كتبوا لفظة الله بلامين وكتبوا لفظة الذي بلام
واحدة مع استوائهما في اللفظ وفي كثرة الدوران على الالسنة وفي لزوم التعريف والفرق من وجوه الاول ان قولنا الله اسم معرب متصرف تصرف الاسماء فابقوا كتابته
على الاصل اما قولنا الذي فهو مبني لاجل انه ناقص لانه لا يفيد الا مع صلته فهو كبعض الكلمة ومعلوم ان بعض الكلمة يكون مبنيا فادخلوا فيه النقصان لهذا السبب الا ترى
انهم كتبوا قوله اللذان بلامين لان التثنية اخرجته عن مشابهة الحروف فان الحرف لا يثنى الثاني ان قولنا الله لو كتبت بلام واحدة لالتبس بقوله اله وهذا الالتباس غير
حاصل في قولنا الذي الثالث ان تفخيم ذكر الله في اللفظ واجب فكذلك في الخط والحذف ينافي التفخيم فاما قولنا الذي فلا تفخيم له في المعنى فتركوا ايضا تفخيمه في الخط
المسألة الخامسة انما حذفوا الالف قبل الهاء من قولنا الله في الخط لكراهتهم اجتماع الحروف المتشابهة بالصورة عند الكتابة وهو مثل كراهتهم اجتماع الحروف
المتماثلة في اللفظ عند القراءة المسألة السادسة قالوا الاصل في قولنا الله الاله وهي ستة احرف فلما ابدلوه بقولهم الله بقيت اربعة احرف في الخط همزة ولامان وهاء
فالهمزة من اقصى الحلق واللام من طرف اللسان والهاء من اقصى الحلق وهو اشارة الى حالة عجيبة فان اقصى الحلق مبدأ التلفظ بالحروف ثم لا يزال يترقى قليلا قليلا الى ان
يصل الى طرف اللسان ثم يعود الى الهاء الذي هو في داخل الحلق ومحل الروح فكذلك العبد يبتدئ من اول حالته التي هي حالة النكرة والجهالة ويترقى قليلا قليلا في مقامات
العبودية حتى اذا وصل الى آخر مراتب الوسع والطاقة ودخل في عالم المكاشفات والانوار اخذ يرجع قليلا قليلا حتى ينتهي الى الفناء في بحر التوحيد فهو المشار
اليه بقولهم النهاية هي الرجوع الى البداية المسألة السابعة انما جاز حذف الالف قبل النون من لفظ الرحمن في الخط على سبيل التخفيف ولو كتب بالالف حسن ولا يجوز
حذف الياء من الرحيم لان حذف الالف من الرحمن لا يخل بالكلمة ولا يحصل فيها التباس بخلاف حذف الياء من الرحيم

الباب الثالث

في مباحث الاسم وهي نوعان احدهما ما يتعلق بالاسم من المباحث اللفظية والثاني ما يتعلق بالمباحث العقلية

النوع الاول

وفيه مسائل الاولى في هذه اللفظة
لغات مشهورة يقول العرب هذا اسمه وسمه قال بسم الذي في كل سورة سمه وقيل فيه لغات غير هذا اسم وسم قال الكسائي ان العرب تقول تارة اسم بكسر الالف وتارة بضمها فاذا
طرحوا الالف قال الذين لغتهم كسر الالف سم وقال الذين لغتهم ضم الالف سم وقال ثعلب من جعل اصله من سمى يسمى قال اسم وسم ومن جعل اصله من سما يسمو قال اسم
وسم وقال المبرد سمعت العرب تقول اسمه وسمه وسمه وسماه المسألة الثانية اجمعوا على ان تصغيره سمي وجمعه اسماء واسامي المسألة الثالثة في اشتقاقه قولان
قال البصريون هو مشتق من سما يسمو اذا علا وظهر فاسم الشيء ما علاه حتى ظهر ذلك الشيء به واقول اللفظ معرف للمعنى ومعرف الشيء متقدم في المعلومية على المعرف
فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى ومتقدما عليه وقال الكوفيون هو مشتق من وسم يسم سمة والسمة العلامة فالاسم كالعلامة المعرفة للمسمى حجة البصريين لو كان اشتقاق
الاسم من السمة لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما المسألة الرابعة الذين قالوا اشتقاقه من السمة قالوا اصله من وسم يسم ثم حذف منه الواو ثم زيد فيه الف الوصل
عوضا عن المحذوف كالعدة والصفة والزنة اصله الوعد والوصف والوزن اسقط منها الواو وزيد فيها الهاء واما الذين قالوا اشتقاقه من السمو وهو العلو فلهم
قولان الاول ان اصل الاسم من سما يسمو وسما يسمي والامر منه اسم كقولنا ادع من دعوت او اسم مثل قوله ارم من رميت ثم جعلوا هذه الصيغة اسما وادخلوا عليها وجوه الاعراب
واخرجوها عن حد الافعال قالوا وهذا كما سموا البعير يعملا وقال الاخفش هو مثل الآن فان اصله آن يئين اي حضر ثم ادخلوا الالف واللام على الماضي فعله وتركوه مفتوحا
والقول الثاني اصله سمو مثل حمو وانما حذفت الهمزة من لغوه استثقالا لتعاقب الحركات عليها مع كثرة الدوران واعربوا الميم لانها صارت بسبب حذف الواو
آخر الكلمة فنقل حركة الواو اليها وانما سكنوا السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان احدهما ساكن والآخر متحرك فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال
وانما ادخلت الهمزة في اوله لان الابتداء بالساكن محال فاحتاجوا الى ذكر ما يبتدأ به وانما خصت الهمزة بذلك لانها من حروف الزيادة

النوع الثاني

في المسائل العقلية فنقول اما حد الاسم وذكر اقسامه وانواعه فقد تقدم ذكره في اول هذا الكتاب وبقي ههنا مسائل المسألة الاولى قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير
التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية وقبل الخوض في ذكر الدلائل لا بد من التنبيه على مقدمة وهي ان قول القائل الاسم
هل هو نفس المسمى ام لا يجب ان يكون مسبوقا ببيان ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي
هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة فالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسألة على هذا
التقدير يكون عبثا وان كان المراد بالاسم ذات الشيء وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذات الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب
ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث المسألة الثانية اعلم انا استخرجنا لقول من يقول الاسم نفس المسمى تأويلا لطيفا
دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم
ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى من باب المضاف واحد المضافين لا بد وان يكون مغايرا للآخر المسألة الثالثة في ذكر الدلائل
الدالة على ان الاسم لا يجوز ان يكون هو المسمى وفيه وجوه الاول ان الاسم قد يكون موجودا مع كون المسمى معدوما فان قولنا معدوم ومنفي سلب لا ثبوت الفاظ موجودة مع ان المسمى
بها عدم محض ونفي صرف وايضا قد يكون المسمى موجودا والاسم معدوما مثل الحقائق التي ما وضعوا لها اسماء معينة وبالجملة فثبوت كل واحد منهما حال عدم الآخر معلوم مقرر
وذلك يوجب المغايرة الثاني ان الاسماء قد تكون كثيرة مع كون المسمى واحدا كالاسماء المترادفة وقد يكون الاسم واحدا والمسميات كثيرة كالاسماء المشتركة وذلك ايضا يوجب المغايرة
الثالث ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين مغاير للآخر ولقائل ان يقول يشكل هذا بكون الشيء عالما بنفسه
الرابع الاسم اصوات مقطعة وضعت لتعريف المسميات وتلك الاصوات اعراض غير باقية والمسمى قد يكون باقيا بل يكون واجب الوجود لذاته الخامس انا اذا تلفظنا بالنار والثلج
فهذان اللفظان موجودان في السنتنا فلو كان الاسم نفس المسمى لزم ان يحصل في السنتنا النار والثلج وذلك لا يقوله عاقل السادس قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وقوله
صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسما فههنا الاسماء كثيرة والمسمى واحد وهو الله سبحانه وتعالى السابع ان قوله تعالى بسم الله وقوله تبارك اسم ربك فهذه الآيات
تقتضي اضافة الاسم الى الله واضافة الشيء الى نفسه محال الثامن انا ندرك تفرقة ضرورية بين قولنا اسم الله وبين قولنا اسم الاسم وبين قولنا الله الله وهذا يدل على ان
الاسم غير المسمى التاسع انا نصف الاسماء بكونها عربية وفارسية فنقول الله اسم عربي وخداي اسم فارسي واما ذات الله تعالى فانها منزهة عن كونه كذلك العاشر قال الله تعالى
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها امر بان ندعو الله باسمائه فالاسم آلة للدعاء والمدعو هو الله تعالى والمغايرة بين ذات المدعو وبين اللفظ الذي يحصل به الدعاء معلوم بالضرورة
واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالي هو الله تعالى لا الصوت ولا الحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب
طالق وزينب اسم امرأته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق على غير تلك المرأة فكان يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال
لم لا يجوز ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقائص والآفات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذات الله وصفاته عن العبث
والرفث وسوء الادب وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها المسألة الرابعة التسمية
عندنا غير الاسم والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك
اللفظة المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة المسألة الخامسة قد عرفت ان الالفاظ الدالة على تلك المعاني تبع ذكر الالفاظ الدالة على ارتباط بعضها بالبعض فلهذا
السبب الظاهر وضع الاسماء والافعال سابق على وضع الحروف فاما الافعال والاسماء فايهما اسبق الاظهر ان وضع الاسماء سابق على وضع الافعال ويدل عليه وجوه
الاول ان الاسم لفظ دال على الماهية والفعل لفظ دال على حصول الماهية لشيء من الاشياء في زمان معين وكان الاسم مفردا والفعل مركبا والمفرد سابق على المركب
بالذات والرتبة فوجب ان يكون سابقا عليه في الذكر واللفظ الثاني ان الفعل يمتنع التلفظ به الا عند الاسناد الى الفاعل اما اللفظ الدال على ذلك الفاعل فقد يجوز التلفظ
به من غير ان يسند اليه الفعل فعلى هذا الفاعل غني عن الفعل والفعل محتاج الى الفاعل الثالث ان تركيب الاسم مع الاسم يفيد وهو الجملة المركبة من المبتدأ والخبر اما تركيب الفعل مع
الفعل لا يفيد البتة فعلمنا ان الاسم متقدم بالرتبة على الفعل فكان الاظهر تقدمه عليه بحسب الوضع المسألة السادسة قد علمت ان الاسم قد يكون اسما للماهية من حيث
هي هي وقد يكون اسما مشتقا وهو الاسم الدال على كون الشيء موصوفا بالصفة الفلانية كالعالم والقادر والاظهر ان اسماء الماهيات سابقة بالرتبة على المشتقات لان
الماهيات مفردات والمشتقات مركبات والمفرد قبل المركب المسألة السابعة يشبه ان تكون اسماء الصفات سابقة بالرتبة على اسماء الذوات القائمة بانفسها لانا لا نعرف
الذوات الا بواسطة الصفات القائمة بها والمعرف معلوم قبل المعرف والسبق في المعرفة يناسب السبق في الذكر المسألة الثامنة في اقسام الاسماء الواقعة على المسميات
اعلم انها تسعة أ الاسم الواقع على الذات ب الاسم الواقع على الشيء بحسب جزء من اجزاء ذاته كما اذا قلنا للحيوان انه جوهر وجسم ج الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية
قائمة بذاته كقولنا للشيء انه اسود وابيض وحار وبارد فان السواد والبياض والحرارة والبرودة صفات حقيقية قائمة بالذات لا تعلق لها بالاسباب الخارجية د
الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية فقط كقولنا للشيء انه معلوم ومفهوم ومذكور ومالك ومملوك ه الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة سلبية كقولنا انه اعمى وفقير
وقولنا انه سليم عن الآفات خال عن المخافات و الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة اضافية كقولنا للشيء انه عالم وقادر فان العلم عند الجمهور صفة حقيقية
ولها اضافة الى المعلومات والقدرة صفة حقيقية ولها اضافة الى المقدورات ز الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة حقيقية مع صفة سلبية كالمفهوم من مجموع قولنا قادر لا يعجز عنه شيء

وعلام الا يجهل شارح الاسم الواقع على الشيء بحسب صفة اضافية مع صفة سلبية مثل لفظ الاول فانه عبارة عن مجموع امرين احدهما ان يكون سابقا على غيره وهو صفة اضافية
والثاني انه لا يسبقه غيره وهو صفة سلبية ومثل القيوم فان معناه كونه قائما بنفسه ومقوما لغيره فقيامه بنفسه انه لا يحتاج الى غيره وتقويمه لغيره احتياج غيره اليه والاول سلب والثاني
اضافة ط الاسم الواقع على الشيء بحسب مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية فهذا هو القول في تقسيم الاسماء وسواء كان الاسم اسما لله سبحانه وتعالى او لغيره من اقسام المحدثات
فانه لا يوجد قسم آخر من اقسام الاسماء غير ما ذكرنا المسئلة التاسعة في بيان انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة اسم ام لا اعلم ان الخوض في هذه المسئلة مسبوق بمقدمات عالية من
المباحث الالهية المقدمة الاولى انه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة لا لصفة والدليل عليه ان ذاته من حيث هي هي مع قطع النظر عن سائر الصفات ان كانت مخالفة لخلقه فهو المطلوب
وان كانت مساوية لسائر الذوات فحينئذ يكون مخالفة ذاته لسائر الذوات لابد وان يكون لصفة زائدة فاختصاص ذاته بتلك الصفة التي لاجلها وقعت المخالفة ان لم يكن لامر البتة
فحينئذ لزم رجحان الجائز لا لمرجح وان كان لامر آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فان قيل قولنا بهذا يقتضي ان يكون خصوصية تلك الصفة لصفة اخرى ويلزم فيه التسلسل وهو
محال المقدمة الثانية انا نقول انه سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا جوهر لان سلب الجسمية والجوهرية مفهوم سلبي وذاته المخصوصة امر ثابت والمغايرة بين السلب والثبوت معلوم بالضرورة
وايضا فذاته المخصوصة ليست عبارة عن نفس القادرية والعالمية لان المفهوم من القادرية والعالمية مفهومات اضافية وذاته ذات قائمة بنفسها والفرق بين الموجود القائم بالنفس
وبين الاعتبارات النسبية والاضافية معلوم بالضرورة المقدمة الثالثة في بيان انا في هذا الوقت لا نعرف ذاته المخصوصة ويدل عليه وجوه الاول انا اذا رجعنا الى عقولنا وافهامنا لم نجد
عند عقولنا من معرفة الله الا احد امور اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية
وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت
ان حقيقته غير سلوبية وغير اضافية واذا كان لا معلوم عند الخلق الا احد هذه الامور الاربعة وثبت انها مغايرة للحقيقة المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر الثاني
ان الاستقراء التام يدل على انا لا يمكننا ان نتصور امرا من الامور الا من طرق اربعة آ الاشياء التي ادركناها باحدى هذه الحواس الخمس ب الاحوال التي ندركها من احوال ابداننا
كالالم واللذة والجوع والعطش والفرح والغم ج الاحوال التي ندركها بحسب عقولنا مثل علمنا بحقيقة الوجود والعدم والوحدة والكثرة والوجوب والامكان د الاحوال التي يركبها
العقل والخيال من تلك الثلثة فهذه الاشياء هي التي يمكننا ان نتصورها وان ندركها من حيث هي هي واذا ثبت هذا وثبت ان حقيقة الحق سبحانه وتعالى مغايرة لهذه الاقسام ثبت
ان حقيقته غير معقولة للخلق الثالث ان حقيقته المخصوصة علة لجميع لوازمه من الصفات الحقيقية والاضافية والسلبية والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلو كانت حقيقته المخصوصة
معلومة لكانت صفاته باسرها معلومة بالضرورة وهو معدوم فذاك معدوم فثبت ان حقيقة الحق غير معلومة للبشر المقدمة الرابعة في بيان انها وان لم تكن معقولة للبشر فهل يمكن ان
تصير معقولة لهم المقدمة الخامسة في بيان ان البشر وان امتنع في عقولهم ادراك تلك الحقيقة المخصوصة فهل يمكن ذلك العرفان في حق جنس الملائكة او في حق فرد من افرادهم الانصاف
ان هذه المباحث ضيقة والعقل كالعاجز عن الوفاء بها كما ينبغي وقال بعضهم عقول المخلوقات ومعارفهم متناهية والحق سبحانه وتعالى غير متناهي والمتناهي يمتنع وصوله
الى غير المتناهي ولان اعظم الاشياء هو الله سبحانه وتعالى واعظم العلوم علم الله تعالى واعظم الاشياء لا يمكن معرفته الا باعظم العلوم فعلى هذا لم يعرف الله الا الله المقدمة
السادسة اعلم ان معرفة الاشياء على نوعين معرفة عرضية ومعرفة ذاتية اما المعرفة العرضية فكما اذا رأينا بناء علمنا انه لا بد من بان فاما ان ذلك الباني كيف كان من ماهيته ومن
حقيقته ومن اي انواع الماهيات فوجود البناء لا يدل عليه واما المعرفة الذاتية فكما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة
والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية اذا عرفت هذا فنقول انا اذا علمنا احتياج المحدثات الى المحدث والخالق فقد عرفنا الله تعالى
معرفة عرضية انما الذي نطلبه الآن هو المعرفة الذاتية فلنكن هذه الدقيقة معلومة حتى لا تقع في الغلط المقدمة السابعة اعلم ان ادراك الشيء من حيث هو هو اعني ذلك
النوع الذي سميناه بالمعرفة الذاتية يقع في الشاهد على نوعين احدهما العلم والثاني الابصار فاذا ابصرنا السواد ثم غمضنا العين فانا نجد تفرقة بديهية بين الحالتين فعلمنا ان العلم غير
الابصار اذا عرفت هذا فنقول بتقدير انه يمكن حصول المعرفة الذاتية للخلق فهل تلك المعرفة وذلك الادراك طريق واحد فقط او يمكن وقوعه على طريقين مثل ما في الشاهد
من العلم والابصار هذا ايضا مما لا سبيل للعقل الى القضاء به والجزم فيه وبتقدير ان يكون هناك طريقان احدهما المعرفة والثاني الابصار فهل الامر هناك مقصور على هذين الطريقين
او هناك طرق كثيرة ومراتب مختلفة كل هذه المباحث مما لا يقدر العقل على الجزم فيها البتة فهذا هو الكلام في هذه المقدمات المسئلة العاشرة في انه هل لله تعالى بحسب ذاته المخصوصة
اسم ام لا نقل عن قدماء الفلاسفة انكاره قالوا والدليل عليه ان المراد من وضع الاسم الاشارة بذكره الى المسمى فلو كان لله تعالى بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ذكره
مع غيره لتعريف ذلك المسمى فاذا ثبت ان احدا من الخلق لا يعرف ذاته المخصوصة البتة لم يبق في وضع الاسم لتلك الحقيقة فائدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود فعند هذا
قالوا ان ليس لتلك الحقيقة اسم انما له لوازم معروفة فتلك اللوازم هي انه الازلي الذي لا يزول وانه الواجب الذي لا يلحقه العدم واما الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى
ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة فثبت ان هذه المسئلة مبنية على تلك
المقدمات السابقة المسئلة الحادية عشر بتقدير ان يكون وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة ممكنا وجب القطع بان ذلك الاسم اعظم الاسماء وذلك الذكر اشرف الاذكار لان
شرف العلم لشرف المعلوم وشرف المعلوم لشرف المذكور فلما كان ذات الله تعالى اشرف المعلومات والمذكورات كان العلم به اشرف العلوم وذكره اشرف الاذكار وهو اسمه اشرف الاسماء
وهو المراد من الكلام المشهور الواقع في الالسنة وهو اسم الله الاعظم فلو اتفق لملك مقرب او لنبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم حال ما يكون قد تجلى له معناه لم يبعد ان يطيعه جميع
عالم الجسمانيات والروحانيات المسئلة الثانية عشر القائلون بان الاسم الاعظم موجود اختلفوا فيه على وجوه الاول قول من يقول ان ذلك الاسم هو قولنا ذو الجلال والاكرام وروى

قوله صلى الله عليه وسلم الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وهذا عندي ضعيف لان الجلال اشارة الى الصفات السلبية والاكرام اشارة الى الصفات الالهية وقد عرفت ان حقيقته المخصوصة
مغايرة للسلوب والاضافات القول الثاني قول من يقول انه الحي القيوم لقوله صلى الله عليه وسلم لابي بن كعب ما اعظم آية في كتاب الله فقال الله لا اله الا هو الحي القيوم فقال ليهنك
العلم ابا المنذر وعندي انه ضعيف وذلك لان الحي هو الدراك الفعال وهذا ليس فيه كبيرة ولانه صفة واما القيوم فهو مبالغة في القيام ومعناه كونه قائما بنفسه مقوما لغيره فكونه
قائما بنفسه مفهوم سلبي وهو استغناؤه عن غيره وكونه مقوما لغيره صفة اضافية فالقيوم لفظ دال على مجموع سلب واضافة فلا يكون ذلك عبارة عن الاسم الاعظم
القول الثالث قول من يقول اسماء الله كلها عظيمة مقدسة ولا يجوز وصف الواحد منها بانه اعظم لان ذلك يقتضي وصف ما عداه بالنقصان وعندي ايضا ان هذا ضعيف
لانا بينا ان الاسماء منقسمة الى الاقسام التسعة وبينا ان الاسم الدال على الذات المخصوصة يجب ان يكون اشرف الاسماء واعظمها واذا ثبت هذا بالدليل فلا سبيل فيه الى الانكار
القول الرابع ان الاسم الاعظم هو قولنا الله وهذا هو الاقرب عندي لانا سنقيم الدلالة على ان هذا الاسم يجري مجرى اسم العلم في حقه سبحانه وتعالى واذا كان كذلك كان
دالا على ذاته المخصوصة المسئلة الثالثة عشر ان الاسم الدال على المسمى بحسب جزء من اجزاء ماهية المسمى فهذا في حق الله تعالى محال لان هذا انما يتصور في حق من كانت
ماهيته مركبة من الاجزاء وذلك في حق الله تعالى محال لان كل مركب فانه محتاج الى جزءه وجزءه غيره فكل مركب فهو محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن ينتج ان كل مركب
فهو ممكن لذاته فما لا يكون ممكنا لذاته امتنع ان يكون مركبا وما لا يكون مركبا امتنع ان يحصل له اسم بحسب جزء ماهيته المسئلة الرابعة عشر اعلم انا بينا ان الاسم الدال على
الذات هل هو حاصل في حق الله تعالى ام لا وقد ذكرنا اختلاف الناس فيه واما الاسم الدال بحسب جزء الماهية فقد اقمنا البرهان القاطع على امتناع حصوله في حق الله تعالى
فبقيت الاقسام السبعة فنقول اما الاسم الدال على الشيء بحسب صفة حقيقية قائمة بذاته المخصوصة فتلك الصفة اما ان يكون هي الوجود واما ان يكون كيفية من كيفيات
الوجود واما ان يكون صفة اخرى مغايرة للوجود ولكيفية ذلك الوجود ونحن نذكر المسائل المفرعة على هذه الاقسام والله الهادي

الباب الرابع
القسم الاول

في البحث عن الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية قد عرفت ان هذا البحث ينقسم الى
ثلثة اقسام الاسماء الدالة على الوجود وفيه مسائل المسئلة الاولى طبق الاكثرون على انه يجوز تسمية الله تعالى باسم الشيء ونقل عن جهم
بن صفوان ان ذلك غير جائز حجة الجمهور وجوه الحجة الاولى قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وهذا يدل على انه يجوز تسميته تعالى باسم الشيء فان قيل لو كان الكلام مقصورا على
قوله قل الله لكان دليلكم حسنا لكن ليس الامر كذلك بل المذكور هو قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم وهذا كلام مستقل بنفسه ولا تعلق له بما قبله وحينئذ لا يلزم ان يكون تعالى مسمى
باسم الشيء قلت لما قال قل اي شيء اكبر شهادة ثم قال قل الله شهيد بيني وبينكم وجب ان يكون هذه الجملة جارية مجرى الجواب عن قوله اي شيء اكبر شهادة وحينئذ يلزم المقصود
الحجة الثانية قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته ولو لم يكن ذاته شيئا لما جاز استثناؤه عن قوله كل شيء هالك وذلك يدل على انه تعالى مسمى بالشيء
الحجة الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم في خبر عمران بن الحصين كان الله ولم يكن شيء غيره وهذا يدل على ان اسم الشيء يقع على الله تعالى الحجة الرابعة روى عبد الله
الانصاري في الكتاب الذي سماه بالفاروق عن عائشة رضي الله عنها انها سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما شيء اغير من الله الحجة الخامسة ان الشيء
عبارة عما يصح ان يعلم ويخبر عنه وذات الله تعالى كذلك فيكون شيئا واحتج جهم بوجوه الحجة الاولى قوله تعالى الله خالق كل شيء وكذلك قوله وهو على كل شيء قدير فهذا يقتضي ان
يكون كل شيء مخلوقا ومقدورا والله ليس بمخلوق ولا بمقدور فينتج ان الله تعالى وتقدس لا يسمى شيئا فان قالوا ان قوله تعالى الله خالق كل شيء وقوله وهو على كل شيء قدير
عام دخله التخصيص قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان التخصيص خلاف الدليل والدلائل اللفظية يكفي في تقريرها هذا القدر الثاني ان الاصل في جواز التخصيص هو ان العرب يقيمون
الاكثر مقام الكل فلهذا السبب جوزوا دخول التخصيص في العمومات الا ان لفظ الاكثر مجرى الكل انما يجوز في الصورة التي يكون الخارج عن الحكم حقيرا قليل القدر فيجعل وجوده كعدمه
ويحكم على الباقي بحكم الكل فثبت ان التخصيص انما يجوز في الصورة التي يكون حقيرة ساقط الدرجة اذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يكون الله تعالى مسمى بالشيء كان اعظم
الاشياء واجلها هو الله سبحانه وتعالى فامتنع ان يحصل فيه سبب جواز التخصيص فوجب القول بان ادعاء هذا التخصيص محال الحجة الثانية قوله تعالى ليس كمثله شيء حكم
تعالى بان مثل مثله ليس بشيء ولا شك ان كل شيء فانه مثل لمثل نفسه وثبت بهذه الآية ان مثل مثله ليس بشيء ينتج انه تعالى غير مسمى بالشيء فان قالوا الكاف
زائدة قلنا هذا الكلام معناه ان هذا الحرف من كلام الله لغو وعبث وباطل ومعلوم ان هذا الكلام هو الباطل ومتى قلنا ان هذا الحرف ليس بباطل صارت الحجة التي ذكرناها
في غاية القوة والكمال الحجة الثالثة لفظ الشيء لا يفيد صفة من صفات الجلال والعظمة والمدح والثناء واسماء الله تعالى يجب كونها كذلك ينتج ان لفظ الشيء ليس اسما لله تعالى
اما قولنا ان اسم الشيء لا يفيد المدح والجلال فظاهر وذلك ان المفهوم من لفظ الشيء قدر مشترك بين الذرة الحقيرة وبين اشرف الاشياء واذا كان كذلك كان المفهوم من
لفظ الشيء حاصلا في اخس الاشياء وذلك يدل على ان اسم الشيء لا يفيد صفة المدح والجلال واما قولنا ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على صفة المدح والجلال فالدليل
عليه قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون في اسمائه والاستدلال بالآية ان كون هذه الاسماء حسنة لا معنى له الا كونها دالة على الصفات الحسنة
الرفيعة الجليلة فاذا لم يدل الاسم على هذه المعاني لم يكن الاسم حسنا ثم انه تعالى امرنا بان ندعوه بهذه الاسماء ثم قال تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه وهذا كالتنبيه على ان
من دعاه بغير تلك الاسماء الحسنة فقد الحد في اسماء الله فصار في هذه الآية دلالة عظيمة على انه ليس للعباد ان يدعوا الله الا بالاسماء الدالة على صفات الجلال والمدح واذا ثبت هاتان
المقدمتان فقد حصل المطلوب الحجة الرابعة انه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن احد من الصحابة انه خاطب الله تعالى بقوله يا شيء وكيف يقال ذلك وهذا اللفظ
لفظ في غاية الحقارة فكيف يجوز للعبد خطاب الله بهذا الاسم بل نقل عنهم انهم كانوا يقولون يا منشئ الاشياء يا منشئ الارض والسماء واعلم ان من الناس من ظن ان هذا البحث

واقع في المعنى وهذا في غاية البعد فانه لا نزاع في ان الله تعالى موجود وذات وحقيقة وانما النزاع في انه هل يجوز اطلاق هذا اللفظ عليه فهذا نزاع في مجرد اللفظ لا في المعنى ولا يجري
بسببه لا تكفير ولا تفسيق فليكن الانسان عالما بهذه الدقيقة حتى لا يقع في الغلط المسألة الثانية في بيان انه هل يجوز اطلاق الموجود على الله تعالى اعلم ان هذا البحث يجب ان يكون
مسبوقا بمقدمة وهي ان لفظ الموجود يقال بالاشتراك على معنيين احدهما يراد بالوجود الوجدان والادراك والشعور ومتى اريد بالوجود الوجدان والادراك فقد اريد بالموجود
لا محالة المدرك والمشعور به والثاني انه يراد بالوجود الحصول والتحقق في نفسه واعلم ان بين الامرين فرقا وذلك لان كونه معلوم الحصول في الاعيان يتوقف على كونه حاصلا في الاعيان
ولا ينعكس لان كونه حاصلا في الاعيان لا يتوقف على كونه معلوم الحصول في نفسه لانه لا يمتنع في العقل كونه حاصلا في نفسه مع انه لا يكون معلوما لاحد بقي ههنا بحث وهو ان لفظ هل
وضع اولا للادراك والوجدان ثم نقل ثانيا الى حصول الشيء في نفسه او الامر فيه بالعكس او وضعا معا فنقول هذا البحث لفظي والاقرب هو الاول لانه لولا شعور الانسان بذلك الشيء لما عرف
حصوله في نفسه فلما كان الامر كذلك وجب ان يكون اللفظ وضع لمعنى الشعور والادراك ثم بقي على وضعه لحصول الشيء في نفسه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اطلاق لفظ الموجود على
الله تعالى يكون على وجهين احدهما كونه معلوما مشعورا به والثاني كونه في نفسه ثابتا محققا اما بحسب المعنى الاول فقد جاء في القرآن قال تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولفظ الوجود
ههنا بمعنى الوجدان والعرفان واما بالمعنى الثاني فهو غير موجود في القرآن فان قالوا لما حصل الوجود بمعنى الوجدان لزم حصول الوجود بمعنى الثبوت والتحقق اذ لو كان نفيا محضا لما
كان الامر كذلك فنقول هذا ضعيف من وجهين الاول انه لا يلزم من حصول الوجود بمعنى الوجدان والمعرفة حصول الوجود بمعنى الثبوت لما ثبت ان المعدوم قد يكون معلوما والثاني انا بينا ان
هذا البحث ليس في اللفظ فلا يلزم من حصول الاسم بحسب معنى حصوله بحسب معنى آخر ثم نقول ثبت باجماع المسلمين اطلاق هذا الاسم فوجب القول به فان قالوا السمع قلتم ان اسماء الله
تعالى وجب كونها دالة على المدح والثناء ولفظ الموجود لا يفيد ذلك قلنا عدلنا عن هذا الدليل بدلالة الاجماع وايضا فلانه لفظ الموجود على المدح اكثر من دلالة لفظ الشيء
عليه وبيانه من وجوه الاول ان عند قوم يقع لفظ الشيء على المعدوم كما يقع على الموجود فانه لا يقع على المعدوم البتة فكان اشعار هذا اللفظ بالمدح اولى الثاني ان لفظ الموجود
بمعنى المعلوم يفيد صفة المدح والثناء لانه يفيد ان بسبب كثرة الدلائل وجوده والهيته صار كانه معلوم لكل احد موجود عند كل احد وجب الاقرار به عند كل عاقل فهذا اللفظ
افاد المدح والثناء من هذا الوجه فظهر الفرق بينه وبين لفظ الشيء المسألة الثالثة في الذات روى عبد الله الانصاري الهروي رحمه الله في الكتاب الذي سماه بالفاروق اخبارا
تدل على هذا اللفظ آ عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان من اعظم الناس اجرا الوزير الصالح من امير يطيعه في ذات الله ب عن ابي هريرة رضي الله عنه
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم لم يكذب الا في ثلث ثنتين في ذات الله ج عن كعب بن عجرة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا عليا
فانه كان مخشوشنا في ذات الله د عن ابي ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الجهاد افضل قال ان تجاهد نفسك وهواك في ذات الله ه عن النعمان بن بشير
عن النبي صلى الله عليه وسلم ان للشيطان مصائد وفخوخا منها البطر بانعم الله والفخر بعطاء الله والكبر على عباد الله واتباع الهوى في غير ذات الله واقول ان كل شيء حصل له امر من
الامور فان كان اللفظ الدال على ذلك الشيء مذكرا قيل انه ذو ذلك الامر وان كان مؤنثا قيل انها ذات ذلك الامر فهذه اللفظة وضعت لافادة هذه النسبة والدلالة على
ثبوت هذه الاضافة اذا عرفت هذا فنقول انه من المحال ان تثبت هذه الصفة لصفة ثانية وتلك الصفة الثانية تثبت لصفة ثالثة وهكذا الى غير النهاية بل لا بد وان
تنتهي الى حقيقة قائمة بنفسها مستقلة بماهيتها وحينئذ يصدق على تلك الحقيقة انها ذات تلك الصفات فقولنا انها ذات كذا وكذا انما يصدق في الحقيقة على تلك الماهية
القائمة بنفسها فلهذا السبب جعلوا لفظ الذات اسما للحقيقة القائمة بنفسها وجعلوا هذه اللفظة كاللفظة المفردة الدالة على هذه الحقيقة واذا كان الحق سبحانه وتعالى قيوما وذاتا
كان اطلاق اسم الذات عليه حقا وصدقا واما الاخبار التي رويناها عن الانصاري الهروي فان شيئا منها لا يدل على هذا المعنى لانه ليس المراد من لفظ الذات فيها حقيقة الله تعالى وماهيته
وانما المراد منه طلب رضوان الله تعالى الا ترى انه قال لم يكذب ابراهيم الا في ثلث ثنتين في ذات الله اي في طلب مرضاة الله وهكذا الكلام في سائر الاخبار المسألة الرابعة في لفظ
النفس هذا اللفظ وارد في القرآن قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك وقال تعالى ويحذركم الله نفسه وفي الاخبار آ عن عائشة رضي الله عنها قالت كنت نائمة الى جنب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ففقدته في جوف الليل فلمسته فوقعت يدي على قدميه وهو ساجد ويقول اللهم اني اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بمعافاتك من عقوبتك واعوذ بك منك
لا احصي ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك ب وعن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى انا مع عبدي حين يذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي
وان ذكرني في ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه وان تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وان تقرب مني ذراعا تقربت منه باعا وان جاءني يمشي جئته اهرول ج عن ابي
صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله تعالى الخلق كتب في كتاب يكتبه على نفسه وهو مرفوع فوق العرش ان رحمتي تغلب غضبي د عن عبد الله
بن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس احد احب اليه المدح من الله ومن اجل ذلك مدح نفسه وليس احد اغير من الله ومن اجل ذلك حرم الفواحش وليس
احد احب اليه العذر من الله ومن اجل ذلك انزل الكتاب وارسل الرسل ه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم علمها هذا التسبيح سبحان الله وبحمده عدد خلقه
ومداد كلماته ورضا نفسه وزنة عرشه و روى ابو ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم عن الله سبحانه وتعالى انه قال اني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرما
فلا تظالموا وتمام الخبر مشهور ز عن ابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ ذات يوم على المنبر وما قدروا الله حق قدره ثم اخذ يمجد الله نفسه انا الجبار انا المتكبر
انا العزيز انا الكريم فرجف برسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر حتى خفنا سقوطه ح عن ابي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال التقى آدم وموسى فقال له موسى
انت الذي اشقيت الناس فاخرجتهم من الجنة قال آدم انت الذي اصطفاك الله برسالته واصطفاك لنفسه وانزل عليك التورية فهل وجدته كتبه علي قبل ان يخلقني قال نعم
فحج آدم موسى ثلث مرات ط عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى هذا دين ارتضيته لنفسي ولن يصلحه الا السخاء وحسن الخلق فاكرموه بهما ى

عن انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم يرويه عن ربه سبحانه وتعالى انه قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة فلا ابالي في اي واد الدنيا اهلكه وفيه جهنم
وما ترددت نفسي في قضاء شيء قضيته ترددي في قبض عبدي المؤمن يكره الموت ولا بد له منه واكره مساءته يا عن عبد الله رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما قال
عبد قط اذا اصابه هم او حزن اللهم اني عبدك وابن عبدك ابن امتك ناصيتي بيدك ماض في حكمك عدل في قضاؤك اسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك او انزلته
في كتابك او علمته احدا من خلقك او استأثرت به في علم الغيب عندك ان تجعل القرآن ربيع قلبي ونور صدري وجلاء حزني وذهاب همي الا اذهب الله همه وابدله مكان حزنه
فرحا يب عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى انما بعثني رحمة للعالمين وان اكسر المعازف والاصنام واقسم ربي على نفسه ان لا يشرب
عبد خمرا ثم يتب الى الله تعالى منه الا سقاه الله من طينة الخبال قال قلت يا رسول الله وما طينة الخبال قال صديد اهل جهنم واعلم ان النفس عبارة عن ذات الشيء وحقيقته وهويته
وليس عبارة عن الجسم المركب من الاجزاء لان كل جسم مركب وكل مركب ممكن ومحدث وذلك على الله تعالى محال فوجب حمل لفظ النفس على ما ذكرناه المسألة الخامسة في لفظ الشخص
عن سعد بن عبادة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا شخص اغير من الله ومن اجل غيرته حرم الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا شخص احب اليه العذر من الله تعالى ومن اجل ذلك
بعث المرسلين مبشرين ومنذرين ولا شخص احب اليه المدح من الله واعلم انه لا يمكن ان يكون المراد من الشخص الجسم الذي له تشخص وحجمية بل المراد منه الذات المخصوصة والحقيقة
المعينة في نفسها تعينا ممتازا عن غيره المسألة السادسة في انه هل يجوز اطلاق لفظ النور على الله تعالى قال الله تعالى الله نور السموات والارض واما الاخبار فروي انه قيل
لعبد الله بن عمر رضي الله عنهما نقل عنك انك تقول الشقي من شقي في بطن امه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم القى عليهم من نوره
فمن اصابه من ذلك النور شيء فقد اهتدى ومن اخطاه ضل فلذلك اقول جف القلم على علم الله واعلم ان القول بان الله تعالى هو هذا النور او من جنسه قول باطل ويدل عليه وجوه
الاول ان النور اما ان يكون جسما او كيفية في جسم والجسم محدث فكيفياته ايضا محدثة وجل الاله عن ان يكون محدثا الثاني ان النور يضاده الظلمة والاله منزه عن ان يكون له ضد
الثالث ان النور يزول ويحصل له افول والله تعالى منزه عن الافول والزوال اما قوله الله نور السموات والارض فجوابه ان هذه الآية من المتشابهات والدليل عليه ما ذكرناه من الدلائل
العقلية وايضا فانه تعالى قال عقيب هذه الآية مثل نوره فاضاف النور الى نفسه اضافة الملك الى مالكه وهذا يدل على انه ليس بنور بل هو خالق النور بقي ان يقال فما المقتضي
لحسن اطلاق لفظ النور عليه فنقول فيه وجوه الاول قرأ بعضهم الله نور السموات والارض وعلى هذه القراءة فالشبهة زائلة الثاني انه سبحانه وتعالى منور الانوار ومبدعها و
خالقها فلهذا التأويل حسن اطلاق لفظ النور عليه الثالث ان بحكمته حصلت مصالح العالم وانتظمت مهمات الدنيا والآخرة ومن كان ناظما للمصالح وساعيا في الخيرات فقد يسمى
بالنور يقال فلان نور هذه البلدة اذا كان موصوفا بالصفة المذكورة الرابع انه هو الذي تفضل على عباده بالايمان والهداية والمعرفة وهذه الصفات من جنس الانوار ويدل عليه القرآن
والاخبار اما القرآن فقوله تعالى في آخر الآية نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء واما الاخبار فكثيرة آ ما روى ابو امامة الباهلي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اتقوا
فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله ب عن انس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال هل تدرون اي الناس اكيس قالوا الله ورسوله اعلم قال اكثرهم للموت ذكرا واحسنهم له
استعدادا قالوا يا رسول الله هل لذلك من علامة قال نعم التجافي عن دار الغرور والانابة الى دار الخلود فاذا دخل النور القلب انفسح واتسع للاستعداد قبل نزول الموت
ج عن ابن مسعود قال تلا النبي صلى الله عليه وسلم قوله تعالى افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه قلت يا رسول الله كيف يشرح صدره قال اذا دخل النور القلب
انشرح وانفسح فقلنا ما علامة ذلك يا رسول الله قال الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والتأهب للموت قبل نزول الموت د عن انس قال بينما رسول الله
صلى الله عليه وسلم يمشي في طريق اذ لقيه حارثة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف اصبحت يا حارثة قال اصبحت والله مؤمنا حقا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انظر ما تقول
وان لكل حق حقيقة فما حقيقة ايمانك قال عزفت نفسي عن الدنيا واسهرت ليلي واظمأت نهاري وكاني انظر الى عرش ربي بارزا وكاني انظر الى اهل الجنة يتزاورون
والى اهل النار يتعاوون فيها قال صلى الله عليه وسلم عرفت فالزم ثم قال صلى الله عليه وسلم من سره ان ينظر الى رجل نور الله الايمان في قلبه فلينظر الى هذا قال يا رسول الله ادع الله
لي بالشهادة فدعا له فنودي بعد ذلك يا خيل الله اركبي فكان اول فارس ركب فاستشهد ه عن ابن عباس قال بينما جبرئيل جالس عند النبي صلى الله عليه وسلم اذ سمع صوتا
من فوقه فرفع رأسه الى السماء فقال ان هذا الباب من السماء قد فتح وما فتح قط فنزل منه ملك فقال يا محمد ابشر بنورين لم يؤتهما احد من قبلك فاتحة الكتاب وخواتيم سورة البقرة
و عن يعلى بن منبه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يمر المؤمنون على الصراط يوم القيامة فتناديهم النار جز عني يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي ز عن نافع
عن عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور اللهم اجعلني من افضل عبادك عندك نصيبا في كل
خير تقسمه اليوم من نور تهدي به او رحمة تنشرها او رزق تبسطه او ضر تكشفه او بلاء تدفعه او سوء ترفعه او فتنة تصرفها ح عن امير المؤمنين علي رضوان الله عليه
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن اهل الجنة فقال اهل الجنة شعثة رؤسهم وسخة ثيابهم لو قسم نور احدهم على اهل الارض لوسعهم ط عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
ان اهل الجنة كل اشعث اغبر ذي طمرين الذين اذا استأذنوا على الامراء لم يؤذن لهم واذا خطبوا النساء لم ينكحوا واذا قالوا لم ينصت لقولهم حاجة احدهم تتلجلج في صدره
لو قسم نوره على اهل الارض لوسعهم ي عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل يقول نوري هداي ولا اله الا الله كلمتي فمن قالها ادخلته حصني ومن
ادخلته حصني فقد امن يا عن هشام بن عروة عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعو اعوذ بكلمات الله التامة وبنوره الذي اشرقت له الارض واضاءت
به الظلمات من زوال نعمتك ومن تحول عافيتك ومن فجاءة نقمتك ومن درك الشقاء ومن شر قد سبق يب عن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يقول اللهم اجعل في قلبي نورا
وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي شعري نورا وفي بشري نورا وفي لحمي نورا وفي دمي نورا وفي عظامي نورا وبين يدي نورا ومن خلفي نورا وعن يميني نورا وعن شمالي نورا ومن فوقي نورا

ومن تحتي نوراً اللهم زدني نوراً واعطني نوراً واجعل لي نوراً المسئلة السابعة في لفظ الصورة وفيه اخبار آ عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله خلق آدم
على صورته وعن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقبحوا الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورة الرحمن قال اسحق بن راهويه صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله خلق
آدم على صورة الرحمن ب عن معاذ بن جبل قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات غداة فقال له قائل ما رأيتك اسفر وجهك مثل الغداة قال وما لي وقد تبدى لي ربي في
احسن صورة فقال فيم يختصم الملأ الاعلى يا محمد قلت انت اعلم اي رب فوضع كفه بين كتفي فوجدت بردها فعلمت ما في السموات والارض واعلم ان العلماء ذكروا في تاويل هذه
الاخبار وجوهاً الاول ان قوله ان الله تعالى خلق آدم على صورته الضمير عائد الى المضروب يعني ان الله خلق آدم على صورة ذلك المضروب الثاني المراد ان الله تعالى خلق آدم
على صورته التي كان في آخر امره يعني انه ما تولد عن نطفة ودم وما كان جنيناً ورضيعاً بل خلقه الله رجلاً كاملاً دفعة واحدة الثالث المراد من الصورة الصفة يقال صورة هذا الامر
كذا اي صفته فقوله خلق الله آدم على صورة الرحمن اي خلقه على صفته في كونه خليفة له في ارضه متصرفاً في جميع الاجسام الارضية كما انه تعالى نافذ القدرة في جميع العالم المسئلة
الثامنة ان الفلاسفة قد يطلقون لفظ الجوهر على ذات الله تعالى وكذلك النصارى والمتكلمون يمتنعون منه اما الفلاسفة فقالوا المراد من الجوهر الذات المستغني عن المحل والموضوع
والله تعالى كذلك فوجب ان يكون جوهراً وايضاً فالجوهر فوعل واشتقاقه من الجهر وهو الظهور فسمي الجوهر جوهراً لكونه ظاهراً بسبب تحيزه وحجميته فكونه جوهراً عبارة عن
كونه ظاهر الوجود واما الحجمية فليست نفس الجوهر بل هي سبب لكونه جوهراً او هو ظهور وجوده والحق سبحانه وتعالى اظهر من كل ظاهر بحسب كثرة الدلائل على وجوده فكان اولى ان يسمى
بالجوهرية هو هو واما المتكلمون فقالوا اجمع المسلمون على الامتناع من هذا اللفظ فوجب الامتناع منه المسئلة التاسعة اطلق اكثر الكرامية لفظ الجسم على الله سبحانه وتعالى فقالوا
لا نريد به كونه مركباً مؤلفاً من الاعضاء وانما نريد به كونه موجوداً قائماً بالنفس غنياً عن المحل واما سائر الفرق فقد اتفقوا على انكار هذا الاسم ولنا مع الكرامية مقامان
المقام الاول انا لا نسلم انهم ارادوا بكونه جسماً معنى غير الطول والعرض والعمق وكيف لا نقول ذلك وانهم يقولون انه تعالى فوق العرش ولا يقولون انه في الصغر مثل الجوهر
الفرد والجزء الذي لا يتجزى بل يقولون انه اعظم من العرش وكل ما كان كذلك كانت ذاته ممتدة من احدى جانبي العرش الى الجانب الآخر وكان طويلاً عريضاً عميقاً فكان جسماً بمعنى كونه طويلاً
عريضاً عميقاً فثبت ان قولهم انا اردنا بكونه جسماً معنى غير هذا المعنى كذب محض وتزوير صرف المقام الثاني ان نقول لفظ الجسم لفظ يوهم معنى باطلاً وليس في القرآن
والاحاديث ما يدل على وروده فوجب الامتناع منه لا سيما والمتكلمون قالوا لفظ الجسم يفيد كثرة الاجزاء بحسب الطول والعرض والعمق فوجب ان يكون لفظ الجسم
يفيد اصل هذا المعنى المسئلة العاشرة في اطلاق لفظ الآنية على الله سبحانه وتعالى اعلم ان هذه اللفظة تستعملها الفلاسفة كثيراً وشرحه بحسب اصل اللغة ان لفظة ان
تفيد التأكيد والقوة في الوجود ولما كان الحق سبحانه وتعالى واجب الوجود لذاته وكان واجب الوجود اكمل الموجودات في تأكد الوجود وفي قوة الوجود لا جرم اطلقت الفلاسفة
بهذا التاويل لفظ الآنية عليه المسئلة الحادية عشر في اطلاق لفظ الماهية اعلم ان لفظ الماهية ليس لفظاً معرباً بحسب اصل اللغة بل الرجل اذا اراد ان يسأل
عن حقيقة من الحقائق فانه يقول ما تلك الحقيقة وما هي وكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول ارنا الاشياء كما هي فلما كثر السؤال عن معرفة الحقائق بهذه اللفظة جعلوا
مجموع قولنا ما هي كاللفظة المفردة ووضعوها بازاء الحقيقة فقالوا ماهية الشيء اي حقيقته المخصوصة وذاته المخصوصة المسئلة الثانية عشر في اطلاق لفظ الحق
اعلم ان لفظ الحق اذا اطلق على ذات الشيء كان المراد موجوداً وجوداً حقيقياً في نفسه والدليل عليه ان الحق مقابل للباطل والباطل هو المعدوم قال لبيد الا
كل شيء ما خلا الله باطل فلما كان مقابل الحق هو المعدوم وجب ان يكون الحق هو الموجود واما ان اطلق لفظ الحق على الاعتقاد كان المراد ان ذلك الاعتقاد
صواب مطابق للشيء في نفسه وانما سمي هذا الاعتقاد بالحق لانه اذا كان صواباً مطابقاً كان واجب التقرير والابقاء واما ان اطلق لفظ الحق على القول والخبر كان المراد
ان ذلك الاخبار صادق مطابق لانه اذا كان كذلك كان ذلك القول واجب التقرير والابقاء اذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه وتعالى هو المسمى بالاسم الحق اما بحسب
ذاته فلانه هو الموجود الذي يمتنع عدمه وزواله واما بحسب الاعتقاد فلان اعتقاد وجوده ووجوبه هو الاعتقاد الصواب المطابق الذي لا يتغير عن هذه الصفة واما بحسب
الاخبار والذكر فلان هذا الخبر احق الاخبار بكونه صدقاً واجب التقرير فثبت انه تعالى هو الحق بحسب جميع الاعتبارات والمفهومات والله الموفق للصواب

القسم الثاني

في الاسماء الدالة على كيفية الوجود اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقاً بمقدمات عقلية المقدمة الاولى اعلم ان كونه تعالى ازلياً ابدياً لا يوجب القول بوجود
زمان لا اول له وذلك لانا نقول كون الشيء دائم الوجود في ذاته اما ان يتوقف على حصوله في زمان او لا يتوقف عليه فان لم يتوقف عليه فهو المقصود ولان على هذا التقدير
يكون تعالى ازلياً ابدياً من غير حاجة الى القول بوجود زمان آخر واما ان توقف عليه فنقول ان ذلك الزمان اما ان يكون ازلياً او لا يكون ازلياً فان كان ذلك الزمان ازلياً والتقدير كونه
ازلياً لا يتقرر الا بسبب زمان آخر فحينئذ يلزم افتقار الزمان الى زمان آخر فيلزم التسلسل واما ان قيل ان ذلك الزمان ليس ازلياً فحينئذ قد كان الله الازلي موجوداً قبل ذلك الزمان
وذلك يدل على ان الدوام لا يفتقر الى وجود زمان آخر وهو المطلوب فثبت ان كونه سبحانه وتعالى ازلياً لا يوجب الاعتراف بكون الزمان ازلياً المقدمة الثانية ان الشيء كلما كان
ازلياً كان باقياً لكن لا يلزم من كون الشيء باقياً كونه ازلياً ولفظ الباقي ورد في القرآن قال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وايضاً قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه والذي
لا يصير هالكاً كان باقياً لا محالة وايضاً قال تعالى هو الاول والآخر فجعله اولاً لكل ما سواه وآخراً لكل ما سواه وما كان اولاً لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول اذ لو كان له اول لامتنع
كونه اولاً لاول نفسه ولو كان له آخر لامتنع كونه آخراً لآخر نفسه فما كان اولاً لكل ما سواه وكان آخراً لكل ما سواه امتنع ان يكون له اول وآخر فهذا اللفظ يدل على كونه تعالى
ازلياً لا اول له ابدياً لا آخر له المقدمة الثالثة لو كان صانع العالم محدثاً لافتقر الى صانع آخر ولزم التسلسل وهو محال فهو قديم واذا ثبت انه تعالى وتقدس قديم وجب
ان يمتنع زواله لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واذا ثبت هذه المقدمات فلنشرع في تفسير الاسماء الاسم آ القديم واعلم ان هذا اللفظ يفيد في اصل اللغة طول المدة ولا يفيد نفي

الاولية

الاولية يقال دار قديم وبناء قديم اذا طالت مدته قال الله تعالى كالعرجون القديم وقال انك لفي ضلالك القديم ب الازلي وهذا اللفظ يفيد الانتساب الى الازل وهذا يوهم ان
الازل شيء حصل ذات الله فيه وهذا باطل اذ لو كان الامر كذلك لكانت ذات الله مفتقرة الى ذلك الشيء ومحتاجة اليه وهو محال بل المراد وجود لا اول له البتة ج قولنا لا اول له
وهذا اللفظ صريح في المقصود واختلفوا في ان قولنا لا اول له صفة ثبوتية او عدمية قال بعضهم ان قولنا لا اول له اشارة الى نفي العدم السابق ونفي النفي اثبات فقولنا لا اول له
وان كان بحسب اللفظ عدماً الا انه في الحقيقة ثبوت وقال آخرون انه مفهوم عدمي لانه نفي لكون الشيء مسبوقاً بالعدم وفرق بين العدم وبين كونه مسبوقاً بالعدم فكونه
مسبوقاً بالعدم كيفية ثبوتية فقوله لا اول له نفي لتلك الكيفية الثبوتية وكان قولنا لا اول له مفهوماً عدمياً واجاب الاولون عنه بان كونه مسبوقاً بالعدم لو كان
كيفية موجودة زائدة على الذات لكانت تلك الكيفية الزائدة حادثة فكانت مسبوقة بالعدم فكان كونها كذلك صفة اخرى ولزم التسلسل وهو محال الاسم د الابدي
وهو يفيد الدوام بحسب الزمان المستقبل الاسم ه السرمدي واشتقاقه من السرد وهو التوالي والتعاقب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الاشهر الحرم واحد فرد
وثلاثة سرد اي متعاقبة ولما كان الزمان انما يبقى بسبب تعاقب اجزائه وتلاحق ابعاضه وكان ذلك التعاقب والتلاحق مسمى بالسرد ادخلوا عليه الميم الزائدة ليفيد المبالغة
في ذلك المعنى اذا عرفت هذا فنقول الاصل في لفظ السرمد ان لا يقع الا على الشيء الذي يحدث اجزاؤه بعضها عقيب البعض ولما كان هذا المعنى في حق الله تعالى محالاً
كان اطلاق لفظ السرمد عليه مجازاً فان ورد في الكتاب والسنة اطلقناه والا فلا الاسم و المستمر وهذا بناء الاستفعال واصله المرور والذهاب فلما كان
بقاء الزمان بسبب مرور اجزائه بعضها عقيب البعض لا جرم اطلقوا المستمر الا ان هذا انما يصدق في حق الزمان اما في حق الله تعالى فهو محال لانه باق بحسب ذاته المعينة لا بحسب
تلاحق ابعاضه واجزائه الاسم ز الممتد وسميت المدة مدة لانها تمتد بحسب تلاحق اجزائها وتعاقب ابعاضها فيكون قولنا في الشيء انه امتد وجوده انما يصح في حق
الزمان والزمانيات اما في حق الله تعالى فعلى المجاز الاسم ح الباقي قال تعالى ويبقى وجه ربك واعلم ان كل ما كان ازلياً كان باقياً ولا ينعكس فقد يكون باقياً ولا يكون ازلياً ولا ابدياً
كما في الاجسام والاعراض الباقية ومن الناس من قال لفظ الباقي يفيد الدوام وعلى هذا لا يصح وصف الاجسام به وليس الامر كذلك لاطباق اهل العرف على قول العظيم لغيره
ابقاك الله الاسم ط الدائم قال الله تعالى اكلها دائم ولما كان احق الاشياء بالدوام هو الله تعالى كان الدائم هو الله الاسم ي قولنا واجب الوجود لذاته ومعناه ان ماهيته
وحقيقته هي الموجبة لوجوده وكل ما كان كذلك فانه يكون ممتنع العدم والفناء واعلم ان كل ما كان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون قديماً ازلياً ولا ينعكس فليس كل
ما كان قديماً ازلياً كان واجب الوجود لذاته لانه لا يبعد ان يكون الشيء معلولاً بعلة ازلية ابدية فحينئذ يجب كونه ازلياً ابدياً بسبب كون علته كذلك فهذا الشيء يكون
ازلياً ابدياً مع انه لا يكون واجب الوجود لذاته وقولنا بالفارسية خداي معناه انه واجب الوجود لذاته لان قولنا خداي كلمة مركبة من لفظتين في الفارسية احدهما خود
ومعناه ذات الشيء ونفسه والثانية قولنا اي ومعناه جاء فقولنا خداي معناه انه بنفسه جاء وهو اشارة الى انه بنفسه وذاته جاء الى الوجود لا بغيره وعلى هذا
الوجه فيصير تفسير قولهم خداي انه لذاته كان موجوداً الاسم يا الكائن واعلم ان هذا اللفظ كثير الورود في القرآن بحسب صفات الله قال الله تعالى وكان الله على كل شيء مقتدراً
وقال ان الله تعالى كان عليماً حكيماً واما ورود هذا اللفظ بحسب ذات الله فهو غير وارد في القرآن ولكنه وارد في بعض الاخبار روي في الادعية المأثورة عن النبي صلى الله عليه
وسلم يا كائناً قبل كل كون ويا حاضراً مع كل كون ويا باقياً بعد انقضاء كل كون ولفظ يقرب معناه مما ذكرناه او يناسبه من بعض الوجوه والله اعلم واعلم ان ههنا بحثاً لطيفاً نحوياً
وذلك ان النحويين اطبقوا على ان لفظ كان على قسمين احدهما الذي يكون تاماً وهو بمعنى حدث ووجد وحصل قال تعالى كن فيكون اي احدث فيحدث والثاني الذي
يكون ناقصاً كقولك كان الله عليماً فان لفظ كان بهذا التفسير لا بد له من مرفوع ومنصوب واتفقوا ان كان على كلا التقديرين فعل الا انهم قالوا انه على الوجه الاول فعل تام وعلى الثاني
فعل ناقص فقلت للقوم لو كانت هذه اللفظة فعلاً لكان دالاً على حصول حدث في زمان معين ولو كان كذلك لكنا اذا اسندناه الى اسم واحد لكان حينئذ قد دل على حصول الحدث
لذلك الشيء وحينئذ يتم الكلام فكان يجب ان يستغني عن ذكر المنصوب وعلى هذا التقدير يصير فعلاً تاماً فثبت ان هذا القول وهو كون الكلمة الناقصة فعل يوجب كونها تامة غير ناقصة
وما افضى ثبوته الى عدمه كان باطلاً فكان القول بان هذه الكلمة ناقصة باطلاً ولما اوردت هذا السؤال عليهم بقي الاذكياء من النحويين والعقلاء منهم متحيرين فيه زماناً طويلاً
وما قدروا على الجواب ثم لما تاملت فيه وجدت الجواب الحقيقي الذي يزيل الشبهة وتقريره ان نقول لفظة كان لا تفيد الا الحدوث والحصول والوجود الا ان هذا على قسمين منه ما يفيد
حدوث الشيء في نفسه ومنه ما يفيد حدوث موصوفية شيء لشيء آخر اما القسم الاول فان لفظ كان يتم باسناده الى ذلك الشيء الواحد لانه يفيد ان ذلك الشيء قد حدث وحصل
واما القسم الثاني فانه لا يتم فائدته الا بذكر الاسمين فانه اذا ذكر كان معناه حصول موصوفية زيد بالعلم ولا يمكن ذكر موصوفية هذا بذاك الا عند ذكرهما جميعاً فلا جرم لم يتم المقصود الا بذكرهما
فقولنا كان زيد عالماً معناه انه حدث وحصل موصوفية زيد بالعلم فثبت بما ذكرنا ان لفظ الكون يفيد الحصول والوجود فقط الا انه في القسم الاول يكفيه اسناده الى اسم واحد وفي
القسم الثاني لا بد من ذكر الاسمين وهذه من اللطائف النفيسة في علم النحو اذا عرفت هذا فنقول فعلى هذا التقدير فلا فرق بين الكائن والموجود فوجب جواز اطلاقه على الله تعالى

القسم الثالث

من اقسام الصفات الحقيقية الصفة التي تكون مغايرة للوجود ولكيفيات الوجود واعلم ان هذا البحث مبني على انه هل يجوز قيام هذه الصفات بذات الله تعالى ام لا
والفلاسفة والمعتزلة ينكرونه اشد الانكار ويحتجون عليه بوجوه الاول ان تلك الصفة اما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها والقسمان باطلان فبطل القول بالصفات اما قلنا انه
يمتنع كونها واجبة لذاتها لوجهين الاول انه ثبت في الحكمة ان واجب الوجود لذاته لا يكون الا واحداً والثاني ان الواجب لذاته هو الذي يكون غنياً عما سواه والصفة هي التي تكون
مفتقرة الى الموصوف والجمع بين الوجوب الذاتي وبين كونه صفة للغير محال واما قلنا انه لا يجوز ان يكون ممكناً لذاته لوجهين الاول ان الممكن لذاته لا بد له من سبب وسببه لا يجوز ان
يكون غير ذات الله لان تلك الذات لما امتنع خلوها عن تلك الصفة وتلك الصفة مفتقرة الى الغير لزم كون تلك الذات مفتقرة الى الغير وما كان كذلك كان ممكناً لذاته فيلزم ان يكون

كلا

ان القول بان هذه الكلمة الناقصة فعل

الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال ولا يجوز ان يكون هو ذات الله تعالى لانها قابلة لتلك الصفة ولو كانت مؤثرة فيها لزم كون الشيء الواحد بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا وهو محال لما ثبت ان الشيء الواحد لا يصدر عنه الا اثر واحد والفعل والقبول اثران مختلفان الثاني ان الاثر مفتقر الى المؤثر فافتقاره اليه اما ان يكون حال بقائه او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل والا لكان تاثير ذلك المؤثر في ايجاده تحصيلا للحاصل وهو محال فبقي القسمان الاخيران وذلك يقتضي ان يكون كلما كان الشيء اثرا لغيره كان حادثا فوجب ان يقال الشيء الذي لا يكون حادثا فانه لا يكون اثرا للغير فثبت ان القول بالصفات باطل الحجة الثانية على نفي الصفات قالوا ان تلك الصفات اما ان تكون قديمة او حادثة والاول باطل لان القدم صفة ثبوتية على ما بيناه فلو كانت الصفات قديمة لكانت الذات مساوية للصفات في القدم ويكون كل واحد منهما مخالفا للآخر بخصوصية ماهيته المعينة وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيكون كل واحد من تلك الاشياء القديمة مركبة من جزئين ثم نقول وجب ان يكون كل واحد من ذينك الجزئين قديما لان جزء ماهية القديم يجب ان يكون قديما وحينئذ نقول ذانك الجزءان يشاركان في القدم ويختلفان في الخصوصية فيلزم كون كل واحد منهما مركبا من جزئين آخرين وذلك محال لانه يلزم ان يكون حقيقة الذات وحقيقة كل واحد من تلك الصفات مركبة من اجزاء غير متناهية وذلك محال وانما قلنا انه يمتنع كون تلك الصفات حادثة لوجوه الاول ان قيام الحوادث بذات الله محال لان تلك الذات ان كانت كافية في وجود تلك الصفة له او عدمها لزم دوام وجود تلك الصفة او دوام عدمها بدوام تلك الذات وان لم تكن كافية فيه فحينئذ تكون تلك الذات واجبة الاتصاف بوجود تلك الصفة وعدمها وذلك الوجود والعدم يكونان موقوفين على شيء منفصل والموقوف على الموقوف على الغير موقوف على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان الواجب لذاته ممكن لذاته وهو محال والثاني ان ذاته لو كانت قابلة للحوادث لكانت قابلية تلك الحوادث من لوازم ذاته فحينئذ يلزم كون تلك القابلية ازلية لان قابلية الحوادث مشروط بامكان وجود الحوادث وامكان وجود الحوادث في الازل محال فكان وجود قابليتها في الازل محالا الثالث ان تلك الصفات لما كانت حادثة كان الاله الموصوف بصفات الالهية موجودا قبل حدوث هذه الصفات فحينئذ تكون هذه الصفات مستغنى عنها في ثبوت الالهية فوجب نفيها فثبت ان تلك الصفات اما ان تكون حادثة او قديمة وثبت فسادهما فثبت امتناع وجود الصفة الحجة الرابعة ان تلك الصفات اما ان يكون بحيث تتم الالهية بدونها او تتم فان كان الاول كان وجودها فضلا زائدا فوجب نفيها وان كان الثاني كان الاله مفتقرا في تحصيل الالهية الى شيء آخر والمحتاج لا يكون الها الحجة الخامسة ان ذاته سبحانه وتعالى اما ان يكون كاملا في جميع الصفات المعتبرة في المدائح والكمالات واما ان لا يكون فان كان الاول فلا حاجة الى هذه الصفات وان كان الثاني كانت تلك الذات ناقصة في ذاتها مستكملة بغيرها وهذه الذات لا يليق بها صفة الالهية الحجة السادسة ان الاله هو مجموع الذات والصفات فحينئذ يكون الاله مجموعا منقسما وذلك بعيد عن العقل لان كل مركب ممكن لا واجب الحجة السابعة ان الله تعالى كفر النصارى في التثليث فاما ان يكون لانهم قالوا باثبات ذوات ثلاثة او لانهم قالوا بالذات مع الصفات والاول لا يقوله النصارى فيمتنع ان يقال ان الله تعالى كفرهم بسبب مقالة هم لا يقولون بها فبقي الثاني وذلك يوجب ان يكون القول بالصفات كفرا فهذه الوجوه يتمسك بها نفاة الصفات واذا كان الامر كذلك فعلى هذا التقدير يمتنع ان يحصل لله تعالى اسم بسبب قيام الصفات الحقيقية به المسألة الاولى في دلائل مثبتي القول بالصفات اعلم انه ثبت ان اله العالم يجب ان يكون عالما قادرا حيا فنقول يمتنع ان يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات ويدل عليه وجوه الاول انا ندرك تفرقة بديهية بين قولنا ذات الله ذات وبين قولنا ذات الله عالمة قادرة وذلك يدل على ان كونه عالما قادرا ليس نفس تلك الذات الثاني انه يمكن العلم بكونه موجودا مع الذهول عن كونه عالما وقادرا وكذلك يمكن ان نعلم كونه قادرا مع الذهول عن كونه عالما وبالعكس وذلك يوجب اثبات الصفة الثالث ان كونه تعالى عالما عام التعلق بالنسبة الى الواجب والممتنع والممكن وكونه قادرا ليس عام التعلق بالنسبة الى الاقسام الثلاثة بل هو مختص بالجائز فقط ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة والا لما كان كذلك الرابع ان كونه تعالى قادرا يؤثر في وجود المقدور وكونه عالما لا يؤثر ولولا المغايرة والا لما كان كذلك الخامس ان قولنا موجود ليس بموجود ولا يناقضه قولنا ليس بعالم وذلك يدل على ان المنفي بقولنا ليس بموجود مغاير للمنفي بقولنا ليس بعالم وكذا القول بكونه تعالى قادرا فهذه دلائل صحيحة على انه لا بد من الاقرار بوجود الصفات لله تعالى الا انه بقي ان يقال لم لا يجوز ان تكون هذه الصفات صفات نسبية اضافية فالمعنى من كونه قادرا كونه بحيث يصح منه الايجاد وتلك الصحة معللة بذاته وكونه عالما معناه الشعور والادراك وذلك حالة نسبية اضافية وتلك النسبة الى صفة معللة بذاته المخصوصة وهذا تمام الكلام في هذا الباب المسألة الثانية انا اذا قلنا باثبات الصفات الحقيقية فنقول الصفة الحقيقية اما ان يكون صفة يلزمها حصول النسبة والاضافة وهو مثل العلم والقدرة فان العلم صفة يلزمها كونها متعلقة بالمعلوم والقدرة صفة يلزمها صحة تعلقها بايجاد المقدور فهذه الصفات وان كانت حقيقية الا انه يلزمها لوازم من باب النسب والاضافات اما الصفة الحقيقية العارية عن النسبة والاضافة في حق الله تعالى فليست الا صفة الحيوة فلنبحث عن هذه الصفة فنقول قالت الفلاسفة الحي هو الدراك الفعال الا ان الدراكية صفة نسبية والفعالية ايضا كذلك وحينئذ لا يكون الحيوة صفة مغايرة للعلم والقدرة على هذا القول وقال المتكلمون انها صفة باعتبارها يصح ان يكون عالما قادرا واحتجوا عليه بان الذوات متساوية في الذاتية ومختلفة في هذه الصحة فلا بد من صفة زائدة فيقال لهم قد دللنا على ان ذات الله مخالفة لسائر الذوات لذاته المخصوصة فسقط هذا الدليل وايضا فالذات مختلفة في قبول صفة الحيوة فوجب ان يكون صحة قبول الحيوة لصفة اخرى ولزم التسلسل ولا جواب عنه الا بان يقال ان تلك الصحة من لوازم الذات المخصوصة فاذكروا هذا الكلام في صحة العالمية وقال قوم ثالث معنى كونه حيا انه لا يمتنع ان يقدر ويعلم فهذا عبارة عن نفي الامتناع لكن الامتناع عدم فنفيه يكون عدما للعدم فيكون ثبوتا فيقال لهم هذا مسلم لكن لم لا يجوز ان يكون هذا الثبوت هو تلك الذات المخصوصة فان قالوا الدليل عليه انا نعقل تلك الذات مع الشك في كونها حية فوجب ان يكون كونها حية مغايرة لتلك الذات فيقال لهم قد دللنا على انا لا نعقل ذات الله تعالى ذاتية وانما نعقل تلك الذات تعقلا عرضيا وعند هذا يسقط هذا الدليل المسألة الثالثة لفظ الحي وارد في القرآن قال الله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم وقال تعالى وعنت الوجوه للحي القيوم وقال

هو الحي لا اله الا هو فادعوه مخلصين له الدين فان قيل الحي معناه الدراك الفعال او الذي لا يمتنع ان يقدر ويعلم وهذا القدر ليس فيه مدح عظيم فما السبب في ان ذكره الله تعالى في موضع المدح العظيم والجواب ان المدح لم يحصل بمجرد كونه حيا بل بمجموع كونه حيا قيوما وذلك لان القيوم هو القائم باصلاح حال كل ما سواه وذلك لا يتم الا بالعلم التام والقدرة التامة والحي هو الدراك الفعال فقوله الحي يعني كونه دراكا فعالا وقوله القيوم يعني كونه دراكا لجميع الممكنات فعالا لجميع المحدثات والممكنات فحصل المدح من هذا الوجه

الباب الخامس

في الاسماء الدالة على الصفات الاضافية اعلم ان الكلام في هذا الباب يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة عقلية وهي ان التكوين هل هو نفس المكون ام لا قالت المعتزلة والاشعرية التكوين نفس المكون وقال الآخرون انه غيره واحتج النفاة بوجوه الاولى ان الصفة المسماة بالتكوين اما ان تؤثر على سبيل الصحة او على سبيل الوجوب فان كان الاول فتلك الصفة هي القدرة لا غير وان كان الثاني لزم كونه تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار الحجة الثانية ان تلك الصفة المسماة بالتكوين ان كانت قديمة لزم من قدمها قدم الآثار وان كانت محدثة افتقر تكوينها الى تكوين آخر ولزم التسلسل الحجة الثالثة ان الصفة المسماة بالقدرة اما ان تكون لها صلاحية التاثير عند حصول سائر الشرائط من العلم والارادة او ليس لها هذه الصلاحية فان كان الاول فحينئذ تكون القدرة كافية في خروج الاثر من العدم الى الوجود وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات صفة اخرى وان كان الثاني فحينئذ القدرة لا يكون لها صلاحية التاثير فوجب ان لا تكون القدرة قدرة وذلك يوجب التناقض واحتج مثبتو هذه الصفة بان القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده الا ترى ان الله تعالى قادر على خلق الف شمس وقمر على هذه السماوات الا انه ما اوجده وصحة هذا النفي والاثبات تدل على ان المعقول من كونه موجدا مغاير للمعقول من كونه قادرا ثم نقول كونه موجدا اما ان يكون معناه دخول الاثر في الوجود او يكون امرا زائدا والاول باطل لانا نعلل دخول هذا الاثر في الوجود بكون الفاعل موجدا له الا ترى انه اذا قيل لم وجد العالم قلنا لاجل ان الله تعالى اوجده فلو كان كون الموجد موجدا له معناه نفس دخول هذا الاثر لكان تعليل وجود الاثر بالموجدية يقتضي تعليل وجوده بنفسه ولو كان معللا بنفسه لامتنع اسناده الى الغير فثبت ان تفسير الموجدية بوجود الاثر كلام باطل فوجب ان يكون كون الموجد موجدا امرا مغايرا لكون الفاعل قادرا ولوجود الاثر فثبت ان التكوين غير المكون اذا عرفت هذا الاصل فنقول القائلون بان التكوين نفس المكون قالوا معنى كونه تعالى خالقا رازقا محييا مميتا ضارا نافعا عبارة عن نسبة مخصوصة وهي تاثير قدرة الله في حصول هذه الاشياء واما القائلون بان التكوين غير المكون قالوا كونه خالقا رازقا ليس عبارة عن الصفة الاضافية فقط بل هو عبارة عن صفة حقيقية موصوفة بصفة اضافية واعلم ان الصفات الاضافية على اقسام احدها كونه معلوما مذكورا مسبحا ممجدا فيقال يا ايها المسبح بكل لسان يا ايها الممدوح عند كل انسان يا ايها المرجوع اليه كل حين واوان ولما كان هذا النوع من الاضافات غير متناهية كانت الاسماء الممكنة لله تعالى بحسب هذا النوع من الصفات غير متناهية وثانيها كونه تعالى فاعلا للافعال صفة اضافية محضة بناء على ان تكوين الاشياء ليس صفة زائدة اذا عرفت هذا فالمخبر عنه اما ان يكون مجرد كونه موجدا للنوع الفلاني او المخبر عنه كونه موجدا للنوع الفلاني لاجل الحكمة الفلانية اما القسم الاول وهو الالفاظ الدالة على مجرد كونه موجدا فهي الفاظ يقرب من ان يكون مترادفة مثل الموجد والمحدث والمكون والمنشئ والمبدع والمخترع والصانع والخالق والفاطر والبارئ فهذه الفاظ عشرة متقاربة ومع ذلك فالفرق ظاهر اما الاسم الاول وهو الموجد فمعناه المؤثر في الوجود واما المحدث فمعناه الذي جعله موجودا بعد ان كان معدوما وهذا اخص من مطلق الايجاد واما المكون فيقرب ان يكون مرادفا للموجد واما المنشئ فمشتق من النشو والنماء وهو الذي يتكون قليلا قليلا على التدريج واما المبدع فهو الذي يتكون دفعة واحدة وهما كالنوعين تحت جنس الموجد والمخترع قريب من المبدع واما الصانع فيقرب ان يكون لمن ياتي بالفعل على سبيل التكلف واما الخالق فهو عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى يرجع الى العلم واما الفاطر فمشتق من الفطر وهو الشق ويشبه ان يكون معناه هو الاحداث دفعة واما البارئ فهو الذي يحدثه على الوجه الموافق للمصلحة فيقال برى القلم اذا اصلحه وجعله موافقا لغرض معين فهذا بيان هذه الالفاظ الدالة على كونه موجدا على سبيل العموم واما الالفاظ الدالة على ايجاد شيء بعينه فتكاد ان تكون غير متناهية ويجب ان نذكر في هذا الباب امثلة فالمثال الاول انه اذا خلق النافع سمي نافعا واذا خلق المؤلم سمي ضارا والمثال الثاني اذا خلق الحيوة سمي محييا واذا خلق الموت سمي مميتا والمثال الثالث اذا خصهم بالاكرام سمي برا لطيفا واذا خصهم بالقهر سمي قهارا جبارا والمثال الرابع اذا قلل العطاء سمي قابضا واذا اكثره سمي باسطا والمثال الخامس ان جازى الذنوب بالعقاب سمي منتقما وان ترك ذلك الجزاء سمي عفوا غفورا رحمانا رحيما والمثال السادس ان حصل المنع والعطاء في الاموال سمي قابضا باسطا وان حصلا في الجاه والحشمة سمي خافضا رافعا اذا عرفت هذا فنقول ان اقسام مقدورات الله بحسب الانواع والاصناف غير متناهية فلا جرم يمكن ان يحصل لله تعالى اسماء غير متناهية بحسب هذا الاعتبار اذا عرفت هذا فنقول ههنا دقائق لا بد منها فالدقيقة الاولى ان مقابل الشيء تارة يكون ضده وتارة يكون عدمه فقولنا المعز المذل وقولنا المحيي والمميت يتقابلان تقابل الضدين واما قولنا القابض الباسط الخافض الرافع فيقرب من ان يتقابلا تقابل العدم والوجود لان القبض عبارة عن ان لا يعطيه المال الكثير والخفض عبارة عن ان لا يعطيه الجاه الكثير واما الاعزاز والاذلال فهما ضدان لانه فرق بين ان لا يعزه وبين ان يذله والدقيقة الثانية انه قد يكون الالفاظ يقرب من ان تكون مترادفة ولكن التامل التام يدل على الفرق اللطيف ولهذا امثلة المثال الاول الرؤوف الرحيم يقرب من هذا الباب الا ان الرؤوف اميل الى جانب ايصال النفع والرحيم اميل الى جانب دفع الضرر المثال الثاني الفاتح والفتاح والنافع والنفاع والواهب والوهاب فالفاتح يشعر باحداث سبب الخير والواهب يشعر بايصال ذلك الخير اليه والقصد ان ينتفع ذلك الشخص به واذا وقفت على القانون المعتبر في هذا الباب امكنك الوقوف على حقائق هذا النوع من الاسماء

الباب السادس

في الاسماء الواقعة بحسب الصفات السلبية اعلم ان القرآن مملوء منه وطريق الضبط ان يقال ذلك السلب اما ان يكون عائدا الى الذات او الى الصفات او الى الافعال اما السلوب العائدة الى الذات فهي قولنا انه تعالى ليس كذا ولا كذا كقولنا انه ليس جوهرا ولا جسما ولا في المكان ولا في

تحيز ولا حالاً ولا محلاً واعلم انا قد دللنا على ان ذاته مخالفة لسائر الذوات والصفات لعين ذاته المخصوصة لكن انواع الذوات والصفات المغايرة لذاته غير متناهية فلا جرم حصل
ها هنا سلوب غير متناهية ومن جملتها قوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وقوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة لان كونه غنيا انه لا يحتاج في ذاته ولا في صفاته الحقيقية ولا في صفاته
السلبية الى شيء غيره ومنه ايضا قوله تعالى لم يلد ولم يولد واما السلوب العائدة الى الصفات فكل صفة يكون من صفات النقايص فانه يجب تنزيه الله تعالى عنها فمنها ما يكون من
باب اضداد العلم ومنها ما يكون من باب اضداد القدرة ومنها ما يكون من باب اضداد الاستغناء ومنها ما يكون من باب اضداد الوحدة اما ما يكون من اضداد العلم فاقسام اولها
نفي النوم قال تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم وثانيها نفي النسيان قال تعالى وما كان ربك نسيا وثالثها نفي الجهل قال تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ورابعها ان
علمه ببعض المعلومات لا يمنعه عن العلم بغيره قال لا يشغله شأن عن شأن واما السلوب العائدة الى صفة القدرة فاقسام احدها انه منزه في افعاله عن التعب قال تعالى وما مسنا من لغوب
وثانيها انه لا يحتاج في فعله الى الآلات والادوات وتقديم المدة والمادة قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وثالثها انه لا يتفاوت في قدرته بين فعل القليل والكثير
قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب ورابعها نفي انتهاء القدرة وحصول العجز قال تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء واما السلوب العائدة الى
صفة الوحدة فهي مثل نفي الشركاء والاضداد والانداد والقرآن مملوء منه واما السلوب العائدة الى صفة الاستغناء فكقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم وهو يجير ولا يجار عليه واما السلوب
العائدة الى الافعال فهو انه لا يفعل كذا وكذا والقرآن مملوء منه احدها انه لا يخلق الباطل قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال تعالى حكاية عن
المؤمنين ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وثانيها انه لا يخلق اللعب قال تعالى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما الا بالحق وثالثها
العبث قال تعالى افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق ورابعها انه لا يرضى الكفر قال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وخامسها انه لا يريد الظلم قال تعالى
وما الله يريد ظلما للعباد وسادسها انه لا يحب الفساد وقال تعالى والله لا يحب الفساد وسابعها انه لا يؤذي من غير سابقة جرم قال تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم
وثامنها انه تعالى لا ينتفع بطاعات المطيعين ولا يتضرر بمعاصي المذنبين قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها وتاسعها انه ليس لاحد عليه اعتراض في افعاله واحكامه فقال تعالى
لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وقال تعالى فعال لما يريد وعاشرها انه لا يخلف في وعده ووعيده فقال ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد اذا عرفت هذا الاصل فنقول
اقسام السلوب بحسب الذات وبحسب الصفات وبحسب الافعال غير متناهية فيحصل من هذا الجنس ايضا اقسام غير متناهية من الاسماء اذا عرفت هذا الاصل فلنذكر بعض الاسماء المناسبة
لهذا الباب فمنها القدوس والسلام ويشبه ان يكون القدوس عبارة عن كون حقيقة ذاته مخالفة للماهيات التي هي نقائص في انفسها والسلام عبارة عن كون تلك الذات غير موصوفة بشيء
من صفات النقص فالقدوس سلب عائد الى الذات والسلام سلب عائد الى الصفات وثانيها العزيز وهو الذي لا يوجد له نظير وثالثها الغفار وهو الذي يسقط العقاب عن المذنبين
ورابعها الحليم وهو الذي لا يعاجل بالعقوبة ومع ذلك فانه لا يمنع من ايصال الرحمة وخامسها الواحد ومعناه انه لا يشاركه احد في خلق الارواح والاجسام ولا يشاركه احد في حقيقته
المخصوصة ولا يشاركه احد في صفة الالهية ولا يشاركه احد في نظم العالم وتدبير احوال العرش مع الذرة وسادسها الغني ومعناه كونه منزها عن الحاجات والضرورات وسابعها الصبور
والفرق بينه وبين الحليم ان الصبور هو الذي لا يعاقب المسيء مع القدرة عليه والحليم هو الذي يكون كذلك مع انه لا يمنعه من ايصال نعمته اليه وقس عليه البواقي والله الهادي

الباب السابع

في الاسماء الدالة على الصفات الحقيقية مع الاضافة وفيه فصول

الفصل الاول

في الاسماء الحاصلة بسبب القدرة والاسماء الدالة على صفة القدرة كثيرة آ الاول القادر قال الله تعالى قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم او من تحت ارجلكم وقال
في اول سورة القيامة ايحسب الانسان الن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقال في آخر هذه السورة أليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى ب الثاني القدير قال تعالى تبارك
الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير وهذا اللفظ يفيد المبالغة في وصفه بكونه قادرا ج الثالث المقتدر قال تعالى وكان الله على كل شيء مقتدرا وقال في مقعد صدق عند مليك
مقتدر د الرابع يعبر عن ذاته بصيغة الجمع في هذه الصفة قال تعالى فقدرنا فنعم القادرون واعلم ان لفظ الملك يفيد القدرة ايضا بشرط خاص ثم ان هذا اللفظ جاء في القرآن
على وجوه مختلفة آ فالاول المالك قال تعالى مالك يوم الدين ب والثاني الملك قال تعالى ملك يوم الدين وقال فتعالى الله الملك الحق وقال هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس
وقال ملك الناس واعلم ان ورود لفظ الملك في القرآن اكثر من ورود لفظ المالك والسبب فيه ان الملك اعلى شأنا من المالك ج والثالث مالك الملك قال تعالى قل اللهم
مالك الملك د الرابع المليك قال تعالى عند مليك مقتدر ه الخامس الملك قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن وقال تعالى له ملك السموات والارض واعلم ان لفظ القوة
تقرب من لفظ القدرة وقد جاء هذا اللفظ في القرآن على وجوه مختلفة الاول القوي قال ان الله لقوي عزيز الثاني ذو القوة قال الله تعالى ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين

الفصل الثاني

في الاسماء الحاصلة بسبب العلم وفيه الفاظ الاول العلم وما يشتق منه وفيه وجوه آ اثبات العلم لله تعالى قال تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه وقال
تعالى ولا تضع الا بعلمه وقال تعالى قد احاط بكل شيء علما وقال تعالى ان الله عنده علم الساعة ب العالم قال الله تعالى عالم الغيب والشهادة ج العليم وهو كثير في القرآن د العلام قال تعالى
حكاية عن عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب ه الاعلم قال تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته و صيغة الماضي قال الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ز
صيغة المستقبل قال تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقال والله يعلم ما تسرون وما تعلنون ح لفظ علم من باب التفعيل قال تعالى وعلم آدم الاسماء كلها وقال تعالى في حق الملائكة
سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا وقال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وقال تعالى الرحمن علم القرآن واعلم انه لا يجوز ان يقال ان الله تعالى معلم مع كثرة هذه الالفاظ لان لفظ المعلم
مشعر بنوع نقيصة لا يجوز اطلاق لفظ العلامة على الله تعالى لانها وان افادت المبالغة لكنها تفيد ان هذه المبالغة انما حصلت بالكد والعناء وذلك في حق الله تعالى محال
اللفظ الثاني من الفاظ هذا الباب لفظ الخبر والخبرة وهو كالمرادف للعلم حتى قال بعضهم في حد العلم انه الخبر اذا عرفت هذا فنقول ورود لفظ الخبير في حق الله تعالى كثير في القرآن وذلك

يدل ايضا على العلم النوع الثالث من الالفاظ الشهود والمشاهدة ومنه الشهيد في حق الله تعالى اذا فسرناه بكونه مشاهدا لها فاما اذا فسرناه بالشهادة كان من صفة الكلام النوع الرابع
الحكمة وهذه اللفظة قد يراد بها ترك ما لا ينبغي وفعل ما ينبغي النوع الخامس اللطف وقد يراد به العلم بالدقائق وقد يراد به ايصال المنافع الى العباد بطرق خفية عجيبة

الفصل الثالث

في الاسماء الحاصلة بسبب صفة الكلام وما يجري مجراه اللفظ الاول الكلام وفيه وجوه الاول لفظ الكلام قال الله تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى
يسمع كلام الله الثاني صيغة الماضي من هذا اللفظ قال الله تعالى وكلم الله موسى تكليما وقال تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه الثالث صيغة المستقبل قال تعالى وما كان لبشر ان
يكلمه الله الا وحيا اللفظ الثاني القول وفيه وجوه الاول صيغة الماضي واذ قال ربك للملائكة ونظائره كثيرة الثاني صيغة المستقبل الثالث القول قال تعالى ومن اصدق من الله
قيلا وقال تعالى ما يبدل القول لدي اللفظ الثالث الامر لله الامر من قبل ومن بعد وقال تعالى الا له الخلق والامر وقال تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ان الله يأمركم ان تذبحوا
بقرة اللفظ الرابع الوعد قال تعالى وعدا عليه حقا في التوراة والانجيل والقرآن وقال تعالى وعد الله حقا انه يبدأ الخلق ثم يعيده اللفظ الخامس الوحي وما كان لبشر ان يكلمه الله
الا وحيا وقال تعالى فاوحى الى عبده ما اوحى اللفظ السادس كونه تعالى شاكرا لعباده قال تعالى فاولئك كان سعيهم مشكورا

الفصل الرابع

في الارادة وما يقرب منها فاللفظ الاول الارادة قال الله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر اللفظ الثاني الرضا قال تعالى وان تشكروا يرضه لكم وقال تعالى ولا يرضى لعباده الكفر وقال تعالى لقد رضي الله
عن المؤمنين وقال تعالى في صفة السابقين الاولين رضي الله عنهم ورضوا عنه وقال موسى عليه السلام وعجلت اليك رب لترضى اللفظ الثالث المحبة قال تعالى يحبهم ويحبونه وقال
الله تعالى والله يحب المطهرين اللفظ الرابع الكراهة قال تعالى كل ذلك كان سيئه عند ربك مكروها وقال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم قالت الاشعرية الكراهة عبارة عن
ان يريد ان لا يفعل وقالت المعتزلة بل صفة اخرى سوى الارادة

الفصل الخامس

في السمع والبصر قال الله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير وقال تعالى لنريه من
آياتنا انه هو السميع البصير وقال تعالى انني معكما اسمع وارى وقال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر وقال تعالى لا تدركه الابصار وهو يدرك الابصار فهذا جملة الكلام في الصفات الحقيقية
مع الاضافية

الفصل السادس

في الصفات الاضافية مع السلبية اعلم ان الاول هو الذي يكون سابقا على غيره ولا يسبقه غيره فكونه سابقا على غيره
اضافة وقولنا انه لا يسبقه غيره فهو سلب فلفظ الاول يفيد حالة مركبة من اضافة وسلب والآخر هو الذي يبقى بعد غيره ولا يبقى بعده غيره والحال فيه كما تقدم اما لفظ الظاهر
فهو اضافة محضة لان معناه كونه ظاهرا بحسب الدلائل واما لفظ الباطن فهو سلب محض لان معناه كونه خفيا بحسب الماهية ومن الاسماء الدالة على مجموع اضافة وسلب
القيوم لان هذا اللفظ يدل على المبالغة في هذا المعنى وهذه المبالغة تحصل عند اجتماع امرين احدهما ان لا يكون محتاجا الى شيء سواه البتة وذلك لا يحصل الا اذا كان واجب الوجود
في ذاته وفي جملة صفاته الثاني ان يكون كل ما سواه محتاجا اليه في ذواتها وفي جملة صفاتها وذلك بان يكون مبدأ لكل ما سواه فالاول سلب والثاني اضافة ومجموعهما هو القيوم

الفصل السابع

في الاسماء الدالة على الذات والصفات الحقيقية والاضافية والسلبية فمنها قولنا الاله وهذا الاسم يفيد الكل لانه يدل على كونه تعالى موجودا وعلى
كيفيات ذلك الوجود اعني كونه ازليا ابديا واجب الوجود لذاته وعلى الصفات السلبية الدالة على التنزيه وعلى الصفات الاضافية الدالة على الايجاد والتكوين واختلفوا في
ان هذا اللفظ هل يطلق على غير الله اما كفار قريش فكانوا يطلقونها في حق الاصنام وهل يجوز ذلك في دين الاسلام المشهور انه لا يجوز وقال بعضهم انه يجوز لانه ورد في
بعض الاذكار يا اله الآلهة وهو بعيد واما قولنا الله فسيأتي بيان انه اسم علم لله تعالى فهل يدل هذا الاسم على هذه الصفات فنقول لا شك ان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات
والمعنى انه تعالى لو كان بحيث يصح ان يشار اليه لكان هذا الاسم قائما مقام تلك الاشارة ثم اختلفوا في ان الاشارة الى الذات المخصوصة فهل تتناول الصفات القائمة بتلك الذات
فان قلنا انها تتناول الصفات كان قولنا الله دليلا على جملة الصفات فان قالوا الاشارة لا تتناول الصفات السلبية فوجب ان لا يدل عليها لفظ الله قلنا الاشارة في حق الله تعالى
اشارة عقلية منزهة عن العلائق الحسية والاشارة العقلية قد تتناول السلوب

الفصل الثامن

في الاسماء التي اختلف العقلاء فيها هل هي من اسماء
الذوات او من اسماء الصفات هذا البحث انما يظهر من المنازعة القائمة بين اهل التشبيه واهل التنزيه وذلك لان اهل التشبيه يقولون الموجود اما ان يكون متحيزا او اما حالا في
متحيز اما الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وكان خارجا عن القسمين فذاك محض العدم واما اهل التوحيد والتقديس فيقولون اما المتحيز فهو منقسم وكل منقسم
فهو محتاج وكل متحيز فهو محتاج فمن لا يكون محتاجا امتنع كونه متحيزا واما الحال في المتحيز فهو اولى بالاحتياج فواجب الوجود لذاته يمتنع كونه متحيزا او لا حالا في المتحيز واذا عرفت
هذا فنقول ما جاء من الالفاظ ظواهرها مشعرة بالجسمية والحصول في الحيز والمكان فمنها العظيم وذلك لان اهل التشبيه قالوا معناه ان ذاته اعظم في الحجمية والمقدار من العرش ومن كل ما تحت العرش
ومنها الكبير وما يشتق منه وهو لفظ الاكبر والكبرياء والمتكبر واعلم اني ما رأيت احدا من المحققين بين الفرق بينهما الا ان الفرق حاصل في التحقيق من وجوه الاول انه نقل في الاخبار
الالهية انه سبحانه وتعالى يقول الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فجعل الكبرياء قائما مقام الرداء والعظمة قائمة مقام الازار ومعلوم ان الرداء ارفع درجة من الازار فوجب ان يكون صفة
الكبرياء ارفع حالا من صفة العظمة والثاني ان الشريعة فرقت بين الحالين فان المعتاد في دين الاسلام ان يقولوا في تحريمة الصلوة الله اكبر ولم يقل احد الله اعظم ولولا الفرق لما حصلت
هذه التفرقة والثالث ان الالفاظ المشتقة من الكبر مذكورة في حق الله تعالى كالاكبر والمتكبر بخلاف العظيم فان لفظ المعظم غير مذكور واعلم انه تعالى اقام كل واحد من هاتين اللفظتين
مقام الاخرى فقال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم وقال في آية اخرى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اذا عرفت هذا فالمباحث السابقة
مشعرة بالفرق بين العظيم وبين الكبير وهاتان الآيتان مشعرتان بانه لا فرق بينهما فهذه العقدة يجب البحث عنها فنقول ومن الله الارشاد والتعليم يشبه ان يكون الكبير في ذاته
كبيرا سواء استكبره غيره ام لا وسواء عرف هذه الصفة احد اولا واما العظمة فعبارة عن كونه بحيث يستعظمه غيره واذا كان كذلك كانت الصفة الاولى ذاتية والثانية عرضية
والذاتي اعلى واشرف من العرضي فهذا هو الممكن في هذا المقام والعلم عند الله ومن الاسماء المشعرة بالجسمية جملة الالفاظ المشتقة من العلو فمنها قولنا العلي ومنها قوله سبح اسم ربك الاعلى

ومنها المتعالي ومنها اللفظة المذكورة عند الكل على سبيل الاطلاق وهو انهم كلما ذكروه اردفوا ذلك الذكر بقولهم تعالى ومنها في سورة النحل سبحانه وتعالى عما يشركون اذا عرفت هذا فالقائلون
بانه تعالى في الجهة والمكان قالوا معنى علوه وتعاليه كونه موجودا في جهة فوق ثم هؤلاء منهم من قال انه جالس فوق العرش ومنهم من قال انه مباين للعرش ببعد متناه ومنهم
من قال انه مباين للعرش ببعد غير متناه وكيف كان فان المشبهة حملوا لفظ العظيم والكبير على الجسمية والمقدار وحملوا لفظ العلو على المكان والجهة واما اهل التنزيه والتقديس
فانهم حملوا لفظ العظيم والكبير على وجوه لا يفيد الجسمية والمقدار فاحدها انه عظيم بحسب مدة الوجود وذلك لانه ازلي ابدي وذلك هو نهاية العظمة والكبرياء في
الوجود والبقاء والدوام وثانيها انه عظيم في العلم وثالثها انه عظيم في الرحمة والحكمة ورابعها انه عظيم في كمال القدرة واما العلو فاهل التنزيه يحملون هذا اللفظ على كونه منزها
عن صفات النقائص والحاجات اذا عرفت هذا فلفظ العظيم والكبير عند المشبهة من اسماء الذات وعند اهل التوحيد من اسماء الصفات واما لفظ العلي فعند الكل من اسماء الصفات الا ان المشبهة
يفيد الحصول في الحيز الذي هو العلو الاعلى وعند اهل التوحيد يفيد كونه منزها عن كل ما لا يليق بالالهية فهذا تمام البحث في هذا الباب

الفصل التاسع

في الاسماء الحاصلة لله سبحانه وتعالى من باب الاسماء المضمرة اعلم ان الاسماء المضمرة ثلثة انا وانت وهو واعرف الاسماء الثلثة قولنا انا لان هذا اللفظ لا يشير به كل احد الا الى نفسه واعرف المعارف
عند كل احد نفسه واوسط هذه الاقسام قولنا انت لان هذا خطاب للغير بشرط كونه حاضرا فلاجل كونه خطابا للغير يكون دون قوله انا ولاجل ان الشرط فيه كون ذلك المخاطب حاضرا
يكون اعلى من قوله هو فثبت ان اعلى الاقسام هو قولنا انا واوسطها قوله انت وادناها قوله هو وكلمة التوحيد وردت بكل واحدة من هذه الالفاظ اما لفظ انا فقال في اول سورة
النحل ان انذروا انه لا اله الا انا وفي سورة طه انني انا الله لا اله الا انا واما لفظ انت فقد جاء في القرآن في قوله فنادى في الظلمات ان لا اله الا انت واما لفظ هو فقد جاء
كثيرا في القرآن واولها في سورة البقرة في قوله تعالى والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم وآخرها في سورة المزمل وهو قوله رب المشرق والمغرب لا اله الا هو فاتخذه وكيلا
واما ورود هذه الكلمة مقرونا باسم آخر سوى هذه الاربعة فهو الذي حكاه الله تعالى عن فرعون انه قال آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنو اسرائيل ثم بين الله تعالى ان تلك الكلمة
ما قبلت منه اذا عرفت هذا فلنذكر احكام هذه الاقسام فنقول اما قوله لا اله الا انا فهذا الكلام لا يجوز ان يتكلم به احد الا الله او من يذكره على سبيل الحكاية عن الله تعالى لانها تقتضي
اثبات الالهية لذلك القائل وذلك لا يليق الا بالله تعالى واعلم ان معرفة هذه الكلمة مشروطة بمعرفة قوله انا وتلك المعرفة على سبيل التمام والكمال لا تحصل الا للحق لان علم
كل احد بذاته المخصوصة اكمل من علم غيره به لا سيما في حق الحق سبحانه فثبت ان قوله لا اله الا انا لم يحصل العلم به على سبيل الكمال الا للحق تعالى اما الدرجة الثانية وهي قوله لا اله الا انت
فهذا يصح ذكره من العبد لكن بشرط ان يكون حاضرا لا غائبا لكن هذه الحالة انما اتفق حصولها ليونس عليه السلام عند غيبته عن جميع حظوظ النفس وهذا تنبيه على ان الانسان
ما لم يصر غائبا عن كل الحظوظ لا يصل الى مقام المشاهدة واما الدرجة الثالثة وهي قوله لا اله الا هو فهذا ذكر الغائبين واعلم ان درجات الحضور مختلفة بالقرب والبعد
وكمال البهجة ونقصانها وكل درجة ناقصة من درجات الحضور فهي غيبة بالنسبة الى الدرجة الكاملة ولما كانت درجات الحضور غير متناهية كانت مراتب الكمالات والنقصانات غير
متناهية فكانت درجات الحضور والغيبة غير متناهية فكل من صدق عليه انه حاضر فباعتبار آخر يصدق عليه انه غائب وبالعكس ومن هذا قال ع ايا حاضرا غائبا عن الفؤاد
سلام على الغائب الحاضر وحكي ان الشبلي رحمه الله لما قربت وفاته قال بعض الحاضرين قل لا اله الا الله قال كل بيت انت ساكنه غير محتاج الى السرج وجهك
المأمول حجتنا يوم تأتي الناس بالحجج واعلم ان لفظ هو فيه اسرار عجيبة واحوال عالية فبعضها يمكن شرحه وتقريره وبيانه وبعضها لا يمكن ذلك قال مولانا الامام الداعي
الى الله رضي الله عنه وانا بتوفيق الله كتبت فيه اسرارا لطيفة الا اني كلما اقابل تلك الكلمات المكتوبة بما اجده في القلب من البهجة والسعادة عند ذكر كلمة هو اجد المكتوب
بالنسبة الى تلك الاحوال المشاهدة حقيرا فعند هذا عرفت ان لهذه الكلمة تأثيرا عجيبا في القلب لا يصل البيان اليه ولا ينتهي الشرح لديه فلنكتب ما يمكن ذكره والله الهادي
فنقول فيه اسرار الاول ان الرجل اذا قال يا هو فكأنه يقول من انا حتى اعرفك ومن انا حتى اكون مخاطبا لك وما للتراب ورب الارباب واي مناسبة بين المتولد عن النطفة
والدم وبين الموصوف بالازلية والقدم فانت اعلى من جميع المناسبات وانت مقدس عن علائق العقول والخيالات ولهذا السبب خاطبه العبد بخطاب الغائبين فقال يا هو
والفائدة الثانية ان هذا اللفظ كما دل على اقرار العبد على نفسه بالدناءة والعدم ففيه ايضا انه اقر بان كل ما سوى الله فهو محض العدم لان القائل اذا قال يا هو فلو حصل في
الوجود شيئان لكان قولنا هو صالحا لهما جميعا فلا يتعين واحد منهما بسبب قوله هو فلما قال يا هو فقد حكم على كل شيء سوى الله بانه عدم محض ونفي صرف كما قال تعالى كل
شيء هالك الا وجهه وهذان المقامان في الفناء عن كل ما سوى الله مقامان في غاية الجلالة ولا يحصلان الا عند مواظبة العبد على ذكر الله تعالى بقوله يا هو الفائدة الثالثة
ان العبد متى ذكر الله بشيء من صفاته لم يكن مستغرقا في معرفة الله لانه اذا قال يا رحمن فحينئذ يتذكر رحمته فيميل طبعه الى طلبها فيكون طالبا للحصة وكذلك اذا قال يا كريم يا محسن
يا غفار يا وهاب يا فتاح واذا قال يا ملك فحينئذ يتذكر ملكه وملكوته وما فيه من اقسام النعم فيميل طبعه اليه او يطلب شيئا منها وقس عليه سائر الاسماء اما اذا قال يا هو فانه يعرف
انه هو وهذا الذكر لا يدل على شيء غيره البتة فحينئذ يحصل في قلبه نور ذكره ولا يتكدر ذلك النور بالظلمة المتولدة عن ذكر غير الله وهناك يحصل النور التام والكشف الكامل
الفائدة الرابعة ان جميع الصفات المعلومة عند الخلق اما صفات الجلال واما صفات الاكرام اما صفات الجلال فهي قولنا ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في المكان ولا في المحل وهذا فيه دقيقة
لان من خاطب السلطان فقال انت لست اعمى ولست اصم ولست كذا ولا كذا وعد انواع المعايب والنقصانات فانه يستوجب الزجر والحجر والتأديب ويقال ان مخاطبة
السلطان بنفي هذه الاشياء عنه اساءة في الادب واما صفات الاكرام فهي كونه تعالى خالقا للمخلوقات مربيا لها على النفع الاكمل وهذا ايضا فيه دقيقة من جهتين الاول لا شك ان كمال الخالق اعلى
واجل من كمال المخلوق بمراتب لا نهاية لها فاذا شرحت نعوت كمال الله وصفات جلاله بكونه خالقا لهذه المخلوقات فقد جعلت كمال هذه المخلوقات كالشرح والبيان لكمال جلال الخالق وذلك
يقتضي تعريف الكامل الحقيقي بما هو في غاية الخسة والدناءة وذلك سوء ادب والثاني ان الرجل اذا اخذ يمدح السلطان القاهر فانه اعطى الفقير العاجز كسرة خبز وقطرة ماء فانه يستوجب

الزجر والحجر والتأديب ومعلوم ان نسبة جميع عالم المخلوقات من العرش الى الثرى الى ما لا نهاية له الى ما في خزائن قدرة الله اقل من نسبة كسرة الخبز وقطرة الماء الى جميع خزائن الدنيا فاذا كان
ذلك يكون سوء ادب فثبت ان مدح الله وثناءه بالطريقين المذكورين في هذه الفائدة الا ان معهما سببا يرخص في ذكر هذه المدائح وهو ان النفس صارت مستغرقة في عالم الحس والخيال
والالف فاذا اراد جذبها الى عتبة عالم القدس احتاج الى ان ينبهها على كمال الحضرة المقدسة ولا سبيل له الى معرفة كمال الله وجلاله الا بهذين الطريقين اعني ذكر صفات الجلال وصفات الاكرام فبواسطة
هذين النوعين حتى تعرض النفس عن عالم الحس وتألف الوقوف على عتبة القدس فاذا حصلت هذه الحالة فبعد ذلك تتنبه لما في هذين النوعين من الذكر من الاحوال المذكورة وعند
ذلك يترك تلك الاذكار فيقول يا هو كأن العبد يقول اجل حضرتك ان امدحك واثني عليك بسلب نقائص المخلوقات عنك او باسناد كمالات المخلوقات اليك فان كمالك اعلى واجل
من ذلك بل لا امدحك ولا اثني عليك الا بهويتك من حيث هي ولا اخاطبك ايضا بلفظة انت لان تلك اللفظة تفيد التشبيه والكبر حيث تقول الروح اني قد بلغت مبلغا صرت كالحاضر في
حضرة واجب الوجود ولكني لا ازيد على قولي هو ليكون اقرارا بانه هو الممدوح لذاته بذاته وليكون اقرارا بان حضرته اعلى واجل من ان يناسبه حضور المخلوقات فهذه الكلمة الواحدة تنبه
على هذه الاسرار في مقامات التجلي والمكاشفة فلا جرم كان هذا الذكر اشرف الاذكار لكن بشرط التنبه لهذه الاسرار الفائدة الخامسة في هذا الذكر ان المواظبة عليه تفيد الشوق الى الله
والشوق الى الله الذ المقامات واكثرها بهجة وسعادة انما قلنا ان المواظبة على هذا الذكر تورث الشوق الى الله تعالى وذلك لان كلمة هو ضمير الغائبين والعقل اذا ذكر هذه الكلمة علم انه
غائب عن الحق سبحانه ثم يعلم ان هذه الغيبة ليست بسبب المكان والجهة وانما كانت بسبب انه موصوف بنقصان الحدوث ومعيوب بعيوب الكون في حاطة المكان والزمان فاذا تنبه
العقل لهذه الدقيقة علم ان هذه القضية حاصلة في جميع الممكنات والمحدثات فعند هذا يعلم ان كل المحدثات والابداعيات غائبة عن عتبة علو الحق سبحانه وعرف ان هذه الغيبة انما حصلت
بسبب المفارقة في النقصان والكمال والحاجة والاستغناء فعند هذا يعتقد ان الحق موصوف بانواع من الكمال متعالية عن مشابهة هذه الكمالات ومقدسة عن مناسبة هذه المحدثات
ويعتقد ان تصوره غائب عن العقل والفكر والذكر فصارت تلك الكمالات مشعورا بها من وجه دون وجه والشعور بها من بعض الوجوه يشوق الى الشعور بدرجاتها ومراتبها واذا كان لا نهاية
لتلك المراتب والدرجات فكذلك لا نهاية لمراتب هذا الشوق وكلما كان وصول العبد الى مرتبة اعلى مما كانت اكمل كان شوقه الى ما وراء تلك الدرجة اقوى واكمل فثبت ان لفظ هو يفيد
الشوق الى الله تعالى وانما قلنا ان الشوق الى الله اعظم المقامات وذلك لان الشوق يفيد حصول الالم واللذة متوالية متعاقبة لانه بقدر ما يصل يلتذ وبقدر ما يمتنع وصوله اليه يتألم و
الشعور باللذة حال زوال الالم يوجب مزيد الالتذاذ والابتهاج والسرور وذلك يدل على ان مقام الشوق الى الله اعظم المقامات فثبت ان المواظبة على ذكر كلمة هو يورث
الشوق الى الله تعالى وثبت ان الشوق الى الله اعظم المقامات واكثرها بهجة وسعادة فيلزم ان يقال المواظبة على ذكر هذه الكلمة يفيد اعلى المقامات واسنى الدرجات الفائدة السادسة
في شرح جلالة هذا الذكر واعلم ان المقصود لا يتم الا بذكر مقدمات المقدمة الاولى ان العلم على قسمين تصور وتصديق واما التصور فهو ان يحصل في النفس صورة من غير ان يحكم النفس
عليه بحكم البتة لا بحكم وجودي ولا بحكم عدمي واما التصديق فهو ان يحصل في النفس صورة مخصوصة ثم ان النفس يحكم عليها اما بوجود شيء او عدمه اذا عرفت هذا فان التصور مقام
التوحيد والتصديق مقام التكثير المقدمة الثانية ان التصور على قسمين تصور يمكن العقل من التصرف فيه وتصور لا يمكنه التصرف فيه اما القسم الاول فهو تصور الماهيات المركبة
فانه لا يمكنه تصور الماهيات المركبة الا بواسطة استحضار ماهيات اجزاء ذلك المركب وهذا التصرف عمل وفكر وتصرف من بعض الوجوه اما القسم الثاني فهو تصور الماهيات البسيطة المنزهة
عن جميع جهات التركيبات فان الانسان لا يمكنه ان يعمل عملا يتوسل به الى استحضار تلك الماهية فثبت بما ذكرنا ان التصديق يجري مجرى التكثير بالنسبة الى التصور وان التصور توحيد بالنسبة
الى التصديق وثبت ايضا ان تصور الماهية البسيطة هو النهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة اذا عرفت هذا فنقول قولنا في الحق سبحانه وتعالى يا هو فهذا تصور محض خال عن التصديق ثم
ان هذا التصور تصور لحقيقة منزهة عن جميع جهات التركيب والكثرة فكان قولنا يا هو نهاية في التوحيد والبعد عن الكثرة وهو اعظم المقامات الفائدة السابعة ان تعريف الشيء اما ان
يكون بنفسه او بالاجزاء الداخلة فيه او بالامور الخارجة عنه اما القسم الاول وهو تعريفه بنفسه وهو محال لان المعرف سابق على المعرف فتعريف الشيء بنفسه يقتضي تقدم العلم به
على العلم به وذلك محال واما القسم الثاني وهو تعريفه بالامور الداخلة فيه فهذا في حق الحق محال لان هذا انما يجري في الماهية المركبة وذلك في حقه تعالى محال واما القسم الثالث وهو تعريفه
بالامور الخارجة عنه فهذا ايضا محال لان احوال الخلق لا يناسب شيء منها شيئا من احوال القديم الواجب لذاته لانه تعالى مخالف لخلقه لذاته المخصوصة ولهويته المعينة وما كان كذلك
امتنع ان يكون احوال الخلق كاشفة عن ماهيته تعالى وتقدس وحقيقته المخصوصة واذا كان كذلك فقد انسدت ابواب التعريفات بالنسبة الى هويته المخصوصة وماهيته المعينة فلم يبق
طريق اليه الا من جهة واحدة وهو ان يتوجه الانسان بحدقة عقله وروحه الى مطلع نور تلك الهوية على رجاء انه ربما اشرق ذلك النور حال ما كانت حدقة عقله متوجهة اليها فيستعد لمطالعة
ذلك النور فقول الذاكر يا هو توجيه لحدقة العقل والروح الى الحضرة القدسية على رجاء انه ربما حصلت له تلك السعادة الفائدة الثامنة ان الرجل اذا دخل على الملك المهيب
والسلطان القاهر ووقف بعقله على كمال تلك المهابة وعلى جلالة تلك السلطنة فقد يصير بحيث تستولي عليه تلك المهابة والسلطنة فيصير غافلا عن كل ما سواه حتى انه ربما كان
جائعا فينسى جوعه وربما كان به الم شديد فينسى ذلك الالم في تلك الحالة وربما رأى اباه وابنه في تلك الحالة ولا يعرفهما وكل ذلك لان استيلاء تلك المهابة عليه اذهله عن الشعور بغيره فكذلك
العبد اذا قال يا هو وتجلى لروحه وعقله ذرة من نور جلال تلك الهوية وجب انه يستولي على قلبه الدهشة وعلى روحه الحيرة وعلى فكره الغفلة فيصير غائبا عن كل ما سوى تلك
الهوية معرضا عن الالتفات الى شيء سواها وحينئذ لا يبقى معه في تلك الحالة الا انه يقول بعقله هو وبلسانه هو فاذا قال العبد يا هو وواظب عليه فهذا منه تشبه بتلك الحالة على رجاء
انه ربما وصل الى تلك الحالة ان شاء الله الكريم ان لا يسعد بابها الفائدة التاسعة من فوائد هذا الذكر ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من جعل همومه هما واحدا كفاه الله
هموم الدنيا والآخرة فكان العبد يقول هموم الدنيا والآخرة غير متناهية والحاجات التي هي غير متناهية لا يقدر عليها الا الموصوف بقدرة غير متناهية ورحمة غير متناهية وحكمة
غير متناهية فعلى هذا انا لا اقدر على دفع حاجاتي ولا على تحصيل مهماتي بل ليس القادر على دفع تلك الحاجات وتحصيل تلك المهمات الا الله سبحانه وتعالى فانا اجعل همي مشغولا بذكره فقط وكل المشغولا

بذكره فقط فاذا فعلت ذلك فهو برحمته يكفيني مهمات الدنيا والآخرة   الفائدة العاشرة ان العقل لا يمكنه الاستغراق في العلم بشيئين فاذا وجه فكره الى شيء بقي معزولا عن غيره فكان العبد
كلما استحضرت في ذهني العلم بشيء فاتني في ذلك الوقت العلم بغيره فاذا كان هذا لازما فالاولى ان اجعل قلبي وفكري مشغولا بمعرفة اشرف المعلومات وهي بذكر افضل المذكورات فلهذا السبب
اواظب على قولي يا هو   الفائدة الحادية عشرة ان الذكر اشرف المقامات قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى اذا ذكرني عبدي في نفسه ذكرته في نفسي واذا ذكرني في
ملأ ذكرته في ملأ خير من ملائه واذا ثبت هذا فنقول افضل الاذكار ذكر الله بالثناء الخالي عن السؤال قال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل
ما اعطي السائلين اذا عرفت هذه المقدمة فنقول العبد فقير محتاج والفقير المحتاج اذا نادى مخدومه بخطاب يناسب الطلب والسؤال كان ذلك محمولا على السؤال فاذا قال الفقير
للغني يا كريم كان معناه اكرم واذا قال يا نفاع كان معناه طلب النفع واذا قال يا رحمن كان معناه ارحم فكانت هذه الاذكار جارية مجرى السؤال وقد بينا ان الذكر انما
يعظم شرفه اذا كان خاليا عن الاشعار بالسؤال اما الذكر الذي هو خاليا عن الاشعار بالسؤال والطلب فوجب ان يكون اعظم الاذكار ولنختم هذا الفصل الشريف بذكر رباعية في
بعض الكتب يا هو يا من لا هو الا هو يا من لا اله الا هو يا ازل يا ابد يا دهر يا ديهار يا دهور يا من هو الحي الذي لا يموت   ومن لطائف هذا الفصل ان الشيخ
الغزالي رحمة الله عليه كان يقول لا اله الا الله توحيد العوام ولا اله الا هو توحيد الخواص ولقد استحسنت هذا الكلام وقررته بالقرآن والبرهان اما القرآن فانه تعالى قال ولا تدع مع الله
الها آخر لا اله الا هو ثم قال بعده كل شيء هالك الا وجهه فقوله تعالى كل شيء معناه لا هو وقوله الا وجهه معناه الا هو فذكر قوله لا هو الا هو بعد قوله لا اله الا هو يدل ذلك على ان
غاية التوحيد هي هذه الكلمة   واما البرهان فهو ان من الناس من قال تأثير الفاعل ليس في تحقيق الماهية وتكوينها بل لا تأثير له الا في اعطاء صفة الوجود لها فقلت فالوجود ايضا
ماهية فوجب ان لا يكون الوجود واقعا بتأثيره فان التزموا ذلك وقالوا الواقع بتأثير الفاعل موصوفية الماهية بالوجود فنقول تلك الموصوفية ان لم تكن مفهوما مغايرا للماهية
والوجود امتنع اسنادها الى الفاعل وان كان مفهوما مغايرا فذلك المفهوم المغاير لا بد وان يكون له ماهية وحينئذ يعود الكلام فثبت ان القول بان المؤثر لا تأثير له في الماهيات
قول ينفي التأثير والمؤثر وينفي الصنع والصانع بالكلية وذلك باطل فثبت ان المؤثر يؤثر في الماهيات وكل ما بالغير فانه يرتفع بارتفاع الغير فلولا المؤثر لم تكن تلك
الماهية ماهية ولا الحقيقة حقيقة فبقدرته صارت الماهيات ماهيات وصارت الحقائق حقائق وقبل تأثير قدرته فلا ماهية ولا وجود ولا حقيقة ولا ثبوت وعند هذا ظهر صدق
قولنا لا هو الا هو اي لا تقرر لشيء من الماهيات ولا تحقق لشيء من الحقائق الا بتقديره وتحقيقه   فثبت انه لا هو الا هو   الله اعلم بحقيقته

الباب الثامن

في بقية المباحث عن اسماء الله تعالى وفيه مسائل   المسألة الاولى اختلف العلماء في
ان اسماء الله تعالى توقيفية ام اصطلاحية قال بعضهم لا يجوز اطلاق شيء من الاسماء والصفات على الله تعالى الا اذا كان واردا في القرآن والاحاديث الصحيحة وقال آخرون كل لفظ دل على
معنى يليق بجلال الله وصفته به فهو جائز والا فلا وقال الشيخ الغزالي رحمة الله الاسم غير والصفة غير فاسمي محمد واسمك ابو بكر فهذا من باب الاسماء واما الصفات فمثل وصف هذا الانسان
بكونه طويلا فقيها كذا وكذا اذا عرفت هذا الفرق يقال اما اطلاق الاسم على الله تعالى فلا يجوز الا عند وروده في القرآن والخبر واما الصفات فانه لا يتوقف على التوقيف احتج
الاولون بان قالوا ان العالم له اسماء كثيرة ثم انا نصف الله تعالى بكونه عالما ولا نصفه بكونه طبيبا وفقيها ولا نصفه بكونه متيقنا ولا بكونه متبينا وذلك يدل على انه لا بد من التوقيف
واجيب عنه فقيل اما الطبيب فقد ورد نقل ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه لما مرض قيل له نحضر الطبيب فقال الطبيب امرضني واما الفقه فهو عبارة عن فهم غرض المتكلم من كلامه بعد دخول
الشبهة وهذا القيد ممتنع الثبوت في حق الله تعالى واما اليقين فهو مشتق من يقن الماء في الحوض اذا اجتمع فيه فاليقين هو العلم الذي حصل بسبب تعاقب الامارات الكثيرة وترادفها حتى
بلغ المجموع الى افادة الجزم وذلك في حق الله تعالى محال واما قلنا ان المتبين عبارة عن الظهور بعد الخفاء وذلك لان التبين مشتق من البينونة والابانة وهي عبارة عن التفريق بين الامرين
متصلين فاذا حصل في القلب اشتباه صورة بصورة ثم انفصلت احديهما عن الاخرى فقد حصلت البينونة فلهذا السبب سمي بيانا وتبيانا ومعلوم ان ذلك في حق الله تعالى محال
واحتج القائلون بانه لا حاجة الى التوقيف بوجوه الاول ان اسماء الله تعالى وصفاته مذكورة بالفارسية والتركية والهندية وان شيئا منها لم يرد في القرآن ولا في الاخبار مع ان المسلمين
اجمعوا على جواز اطلاقها   الثاني ان الله تعالى قال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها والاسم لا يحسن الا لدلالته على الصفات المدح ونعوت الجلال وكل اسم دل على هذه المعاني كان اسما حسنا
فوجب جواز اطلاقه في حق الله تعالى تمسكا بهذه الآية   الثالث انه لا فائدة في الالفاظ الا رعاية المعاني فاذا كانت المعاني صحيحة كان المنع من اللفظ المعينة عبثا واما الذي قاله
الشيخ الغزالي رحمة الله عليه فحجته ان وضع الاسم في حق الواحد منا يعد سوء ادب ففي حق الله تعالى اولى اما ذكر الصفات بالالفاظ المختلفة فهو جائز في حقنا من غير منع فكذلك في حق الباري تعالى
المسألة الثانية اعلم انه قد ورد في القرآن الفاظ دالة على صفات لا يمكن اثباتها في حق الله تعالى ونحن نعد منها صورا   أ منها التي يرب المكر قال الله تعالى ومكروا ومكر الله   ج الغضب
قال الله تعالى وغضب الله عليهم   د التعجب قال تعالى بل عجبت ويسخرون في قراءة من قرأ عجبت بضم التاء فكان التعجب منسوبا الى الله تعالى والتعجب عبارة عن حالة تعرض في القلب عند الجهل
بسبب الشيء   ﻫ التكبر قال الله تعالى العزيز الجبار المتكبر وهو صفة ذم   و الحياء قال الله تعالى ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا والحياء عبارة عن تغير يحصل في الوجه والقلب عند فعل شيء
قبيح واعلم ان القانون الصحيح في هذه الالفاظ ان نقول لكل واحد من هذه الاحوال امور توجد معها في البداية وآثار تصدر عنها في النهاية مثاله ان الغضب حالة تحصل في القلب عند
غليان دم القلب وسخونة المزاج والاثر الحاصل منها في النهاية ايصال الضرر الى المغضوب عليه فاذا سمعت الغضب في حق الله تعالى فاحمله على نهاياتها الاغراض لا على بداياتها الاعراض
وقس البواقي عليه   المسألة الثالثة رأيت في بعض كتب التذكير ان لله تعالى اربعة آلاف اسم الف منها في القرآن والاخبار الصحيحة والف في التورية والف في الانجيل والف في الزبور
وقد يقال الف آخر في اللوح المحفوظ ولم يصل ذلك الالف الى عالم البشر واقول هذا غير مستبعد فانا بينا ان اقسام صفات الله تعالى بحسب السلوب والاضافات غير متناهية ونبهنا على
تقرير هذا الموضع وشرحناه شرحا بليغا بل نقول كل من كان اطلاعه على آثار حكمة الله في تدبير العالم الاعلى وتدبير العالم الاسفل اكثر كان اطلاعه على اسماء الله تعالى اكثر ووقوفه

على الصفات الموجبة للمدح والتعظيم اكثر فمن طالع تشريح بدن الانسان وقع فيه ما يقرب من عشرة آلاف نوع من انواع الرحمة والحكمة في تخليق بدن الانسان فقد حصل في عقله عشرة آلاف نوع من اسماء الله تعالى
الدالة على المدح والتعظيم ثم ان من وقف على العدد الذي ذكرناه من اقسام الرحمة والحكمة في بدن الانسان صار ذلك منبها للعقل على ان الذي لم يعرفه من اقسام الحكمة والرحمة في تخليق هذا
البدن اكثر مما عرفه وذلك لما عرف ان الارواح الدماغية من العصب سبعة عرف لكل واحد منها فائدة وحكمة ثم لما عرف ان كل واحد من هذه الارواح ينقسم الى ثلثة اقسام او اربعة
عرف بالحيلة الشديدة وجه الحكمة في كل واحد من تلك الاقسام ثم ان العقل يعلم ان كل واحد من تلك الاقسام ينقسم الى شظايا دقيقة وكل واحدة من تلك الشظايا ينقسم الى اقسام اخر
وكل واحد من تلك الاقسام يتصل بعضو معين اتصالا معينا ويكون وصول ذلك القسم الى ذلك العضو في موضع معين الا انها كثرت ودقت فخرجت عن ضبط العقل
فثبت ان تلك العشرة الآلاف تنبه العقل على ان اقسام حكمة الله في تخليق هذا البدن خارج عن التعديد والتحديد والاحصاء والاستقصاء كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة
الله لا تحصوها فكل من وقف على نوع آخر من انواع تلك الحكم فقد وصل الى معرفة اسم آخر من اسماء الله تعالى ولما كان لا نهاية لمراتب حكمة الله ورحمته فكذلك لا نهاية لاسمائه
الحسنى وصفاته العليا وذكر جالينوس في كتاب منافع الاعضاء انه لما صنف ذلك الكتاب لم يكتب فيه منافع مجمع النور قال وانما تركت كتبته ضنة بها فجاءني آت
في بعض الليالي كان ملكا نزل من السماء وقال يا جالينوس ان الهك يقول لم اخفيت حكمتي عن عبادي قال فلما انتبهت صنفت فيه اللغين كتابا مفردا وبالغت في شرحه
فثبت بما ذكرنا انه لا نهاية لاسماء الله الحسنى   المسألة الرابعة انا نرى في كتب العزائم اذكارا غير معلومة ورقى غير مفهومة وكما ان تلك الالفاظ غير معلومة فقد يكون الكتابة
غير معلومة واقول لا شك ان الكتابة دالة على الالفاظ ولا شك ان الالفاظ دالة على الصور الذهنية فتلك الرقى ان لم يكن فيها دلالة على شيء اصلا لم يكن فيها فائدة وان كانت دالة على شيء
فلا يخلو اما ان تكون على صفات الله وعلو كبريائه واما ان تكون دالة على شيء آخر اما الثاني فانه لا يفيد لان ذكر غير الله لا يفيد لا الترغيب ولا الترهيب فبقي ان يقال انها دالة
على ذكر الله بصفات المدح والثناء فنقول ولما كانت اقسام ذكر الله تعالى مضبوطة ولا يمكن الزيادة عليها كان احسن احوال تلك الكلمات ان تكون شيئا من جنس هذه الادعية واما
الاختلاف الحاصل بسبب اختلاف اللغات فقليل الاثر فوجب ان تكون هذه الاذكار المعلومة ادخل في التأثير من قراءة تلك المجهولات لكن لقائل ان يقول نفوس اكثر الخلق ناقصة
قاصرة فاذا قرؤا هذه الاذكار المعلومة وفهموا ظواهرها وليست لهم نفوس قوية مشرقة لم يقووا ترتيبها عن الاجسام ولم تتجرد نفوسهم عن هذه الجسمانيات فلا يحصل لنفوسهم قوة وقدرة
على التأثير اما اذا قرؤا تلك الالفاظ المجهولة ولم يفهموا منها شيئا وحصلت عندهم اوهام انها كلمات عالية استولى الفزع والخوف والرعب على نفوسهم فحصل لهم بهذا السبب نوع من
التجرد عن عالم الجسم والتوجه الى عالم القدس وحصل بهذا السبب لنفوسهم مزيد قوة وقدرة على التأثير فهذا ما عندي في قراءة هذه الرقى المجهولة   المسألة الخامسة لا بد وان يعتبر
تلك المناسبات حتى ينتفع بالذكر والكلام في شرح هذا الباب مبني على مقدمة عقلية وهي انه ثبت عندنا ان النفوس الناطقة البشرية متفاوتة بالماهية والجوهر فبعضها الهية
مشرقة كريمة وبعضها منقادة ظلمانية نذلة خسيسة وبعضها رحيمة عظيمة الرحمة وبعضها قاسية فاجرة وبعضها قليلة الحب لهذه الجسمانيات قليلة الميل اليها
وبعضها محبة للرياسة والاستعلاء ومن اعتبر احوال الخلق علم ان الامر كما ذكرناه ثم انا نرى هذه الاحوال لازمة لجواهر النفوس فان كل من راعى احوال الخلق علم ان له
منهجا معينا وطريقا معينا في الارادة والكراهة والرغبة والرهبة وان الرياضة والمجاهدة لا تقلب النفوس عن احوالها الاصلية ومناهجها الطبيعية وانما تأثير الرياضة
في ان تضعف تلك الاخلاق ولا تستولي على الانسان فاما ان تنقلب من صفة الى صفة اخرى فذلك محال والية الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم الناس معادن كمعادن الذهب
والفضة وبقوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة اذا عرفت هذا فنقول الجنسية علة الضم فكل اسم من اسماء الله تعالى دل على معنى معين فكل نفس كان الغالب عليها ذلك
المعنى كانت تلك النفس شديدة المناسبة لذلك الاسم فاذا واظب على ذكر ذلك الاسم انتفع به نفعا وسمعت ان الشيخ ابا النجيب البغدادي رحمه الله كان يأمر المريد بالاربعين مرة
او مرتين بعد ما يراه مصلحة ثم كان يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين وكان ينظر الى وجهه فان رآه عديم التأثير عند قراءتها عليه قال له اخرج الى السوق واشتغل بمهمات
الدنيا فانك ما خلقت لهذا الطريق وان رآه متأثرا عند سماع اسم خاص من مزيد التأثير امره بالمواظبة على ذلك الذكر واقول هذا هو المعقول لانه لما كانت النفوس
مختلفة كان كل واحد منها مناسبا لحالة خاصة فاذا اشتغلت تلك النفوس بتلك الحالة التي تناسبها كان خروجها من القوة الى الفعل سهلا هينا يسيرا وليكن هذا
آخر كلامنا في البحث عن مطلق الاسماء

الباب التاسع

في المباحث المتعلقة بقولنا الله وفيه مسائل   المسألة الاولى
المختار عندنا ان هذا اللفظ اسم علم لله تعالى وانه ليس بمشتق البتة وهو قول الخليل وسيبويه وقول اكثر الاصوليين والفقهاء ويدل عليه وجوه   الحجة الاولى انه لو كان لفظا
مشتقا لكان معناه معنى كليا لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الشركة لان لفظ المشتق لا يفيد الا انه شيء ما مبهم حصل له ذلك المشتق منه وهذا المفهوم لا يمنع من وقوع الشركة
فيه بين كثيرين فثبت ان هذا اللفظ لو كان مشتقا لم يمنع من وقوع الشركة فيه بين كثيرين ولو كان كذلك لما كان قولنا لا اله الا الله توحيدا حقا مانعا من وقوع الشركة
فيه بين كثيرين لانه بتقدير ان يكون الله لفظا مشتقا كان قولنا الله غير مانع من ان يدخل تحته اشخاص كثيرة وحينئذ لا يكون قولنا الا الله موجبا للتوحيد المحض وحيث
اجمع العلماء على ان قولنا لا اله الا الله يوجب التوحيد المحض علمنا ان قولنا الله اسم علم موضوع لتلك الذات المعينة وانها ليست من الالفاظ المشتقة   الحجة الثانية
ان من اراد ان يذكر ذاتا معينة ثم يذكره بالصفات فانه يذكر اسمه اولا ثم يذكر عقيبه الصفات مثل ان يقال زيد الفقيه النحوي الاصولي اذا عرفت هذا فنقول ان كل من اراد
ان يذكر الله بالصفات المقدسة فانه يذكر اولا لفظة الله ثم يذكر عقيبه صفات المدائح مثل ان يقول الله العالم القادر الحكيم ولا يعكسون هذا فلا يقولون العالم القادر الله وذلك يدل على
ان قولنا الله اسم علم   فان قيل اليس انه تعالى قال في اول سورة ابراهيم العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات وما في الارض قلنا ههنا قراءتان منهم من قرأ الله بالرفع وحينئذ يزول السؤال لانه
لما جعله مبتدأ فقد خرج عن جعله صفة لما قبله ومنهم من قرأ بالجر فهو نظير لمن يقول هذه الدار ملك الفاضل العالم زيد وليس المراد انه جعل قوله زيد صفة العالم الفاضل بل المعنى انه

لما قال هذه الدار ملك العالم الافضل بقي الاشتباه في انه من ذلك الفاضل العالم فقيل عقيبه زيد ليصير هذا مزيلا لذلك الاشتباه ولما لم يلزم منها ان يقال اسم العلم صار صفة فكذا
في هذه الآية الحجة الثالثة قوله تعالى هل تعلم له سميا وليس المراد من الاسم في هذه الآية الصفة والا لكذب قوله هل تعلم له سميا فوجب ان يكون المراد اسم العلم وكل من اثبت لله
تعالى اسم علم قال ليس ذاك الا قولنا الله واحتج القائلون بانه ليس باسم علم بحجج الاولى قوله تعالى وهو الله في السموات وقوله هو الله الذي لا اله الا هو فان قولنا الله لابد ان يكون
صفة ولا يجوز ان يكون اسما علما بدليل انه لا يجوز ان يقال هو زيد في البلد وهو بكر ويجوز ان يقال هو العالم الزاهد في البلد وبهذا الطريق يعترض على قول النحويين ان العلم لا يقع موصوفا
ولا صفة واذا ثبت كونه صفة امتنع ان يكون اسم علم الحجة الثانية ان اسم العلم قائم مقام الاشارة فلما كانت الاشارة ممتنعة في حق الله كان اسم العلم ممتنعا في حقه الحجة
الثالثة ان اسم العلم انما يصار اليه ليتميز شخص عن شخص آخر يشبهه في الحقيقة والماهية واذا كان هذا في حق الله ممتنعا كان القول باثبات اسم العلم في حقه محالا والجواب عن الاول
لم لا يجوز ان يكون ذلك جاريا مجرى قولنا هذا زيد الذي لا نظير له في العلم والزهد والجواب عن الثاني ان الاسم العلم هو الذي وضع لتعيين الذات المعينة ولا حاجة فيه الى كون ذلك
المسمى مشارا اليه بالحس ام لا وهذا هو الجواب عن الحجة الثالثة المسئلة الثانية الذين قالوا انه اسم مشتق ذكروا فيه وجوها الاول ان الاله هو المعبود سواء عبد بحق
او بباطل ثم غلب في عرف الشرع على المعبود بالحق وعلى هذا التفسير لا يكون الها في الازل واعلم انه تعالى هو المستحق للعبادة وذلك لانه تعالى هو المنعم بجميع النعم اصولها وفروعها
وذلك لان الموجود اما واجب واما ممكن والواجب واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن والممكن لا يوجد الا بالمرجح فكل الممكنات انما وجدت بايجاده وتكوينه اما ابتداء
واما بواسطة فجميع ما حصل للعبد من اقسام النعم لم يحصل الا من الله تعالى فثبت ان غاية الانعام صادرة من الله تعالى والعبادة غاية التعظيم واذا ثبت هذا فنقول ان غاية التعظيم
لا يليق الا بمن صدرت عنه غاية الانعام فثبت ان المستحق للمعبودية ليس الا الله تعالى الفرع الثاني ان من الناس من يعبد الله تعالى لطلب الثواب وهو جهل وسخف
ويدل عليه وجوه الاول ان من عبد الله تعالى ليتوصل بعبادته الى شيء آخر كان المعبود في الحقيقة ذلك الشيء فمن عبد الله تعالى لطلب الثواب كان معبوده في الحقيقة هو الثواب
وكان الله تعالى وسيلة الى الوصول الى ذلك المعبود وهذا جهل عظيم الثاني انه لو قال اصلي لطلب الثواب او للخوف من العقاب لم تصح صلوته الثالث ان من عمل عملا لغرض آخر
كان بحيث لو وجد ذلك الغرض بطريق آخر لترك الواسطة فمن عبد الله تعالى للاجر والثواب كان بحيث لو وجد الاجر والثواب بطريق آخر لم يعبد الله ومن كان كذلك لم
يكن محبا لله ولا راغبا في عبادة الله وكل ذلك جهل ومن الناس من يعبد الله لغرض اعلى من الاول وهو ان يتشرف بخدمة الله لانه اذا شرع في الصلوة حصلت النية في القلب
والنية عبارة عن العلم بعزة الربوبية وذلة العبودية وحصل الذكر في اللسان والخدمة في الجوارح والاعضاء فيتشرف كل جزء من اجزائه بخدمة الله فمقصود العبد هذا
الشرف الفرع الثالث من الناس من طعن في قول من يقول الاله هو المعبود من وجوه الاول ان الاوثان عبدت مع انها ليست آلهة الثاني انه تعالى اله الجمادات والبهائم
مع ان صدور العبادة منها محال الثالث انه تعالى اله المجانين والاطفال مع انه لا تصدر العبادة منهم الرابع ان المعبود ليس لكونه معبودا صفة لانه لا معنى لكونه معبودا
الا انه مذكور بذكر ذلك الانسان ومعلوم بعلمه ومراد خدمته بارادته وعلى هذا التقدير فلا يكون الالهية صفة لله تعالى اي من يلزم ان يقال انه تعالى ما كان الها في الازل
الفرع الرابع من الناس من قال الاله ليس عبارة عن المعبود بل الاله هو الذي يستحق ان يكون معبودا وهذا القول ايضا يرد عليه ان لا يكون الها للجمادات والبهائم والاطفال
والمجانين وان لا يكون الها في الازل ومنهم من قال انه القادر على افعال لو فعلها لاستحق العبادة ممن يصح صدور العبادة عنه واعلم انا ان فسرنا الاله بالتفسيرين
الاولين لم يكن الها في الازل ولو فسرناه بالتفسير الثالث كان الها في الازل **التفسير الثاني** الاله مشتق من الهت الى فلان اي سكنت اليه فالعقول
لا تسكن الا الى ذكره والارواح لا تفرح الا بمعرفته وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب لذاته لان الممكن من حيث هو معدوم والمعدوم محل النقصان والناقص مراده
لا يكمل الا بتكميل الكامل اياه فاذا كان الكامل محبوبا لذاته وثبت ان الحق كامل لذاته وجب كونه محبوبا لذاته الثاني ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقف
عند نفسه بل يبقى متعلقا بغيره لانه لا يوجد الا بوجود غيره وعلى هذا كل ممكن فانه لا يقف عند نفسه بل ما لم يتعلق بالواجب لذاته لم يوجد واذا كان الامر كذلك
في الوجود الخارجي وجب ان يكون كذلك في الوجود العقلي فالعقول مترقية الى عتبة رحمته والخواطر متمسكة بذيل فضله وكرمه وهذان الوجهان عليهما التعويل في تفسير
قوله الا بذكر الله تطمئن القلوب **التفسير الثالث** انه مشتق من الوله وهو ذهاب العقل واعلم ان الخلق قسمان واصلون الى ساحل بحر المعرفة ومحرومون
قد بقوا في ظلمات الحيرة وتيه الجهالة فكانهم فقدوا العقول والارواح واما الواجدون فقد وصلوا الى عرصة النور وفسحة الكبرياء والجلال فتاهوا في ميادين الصمدية وبادوا في
عرصة الفردانية فثبت ان الخلق كلهم والهون في معرفته فلا جرم كان الاله الحق للخلق هو هو وبعبارة اخرى وهي ان الارواح البشرية تسابقت في ميادين التوحيد والتمجيد
فبعضها تخلفت وبعضها سبقت فالذي تخلفت بقيت في ظلمات الغبار والتي سبقت وصلت الى عالم الانوار فالاولون بادوا في اودية الظلمات والآخرون هاموا في انوار
عالم الكبرياء **التفسير الرابع** لاه ارتفع والحق سبحانه وتعالى هو المرتفع عن مشابهة الممكنات ومناسبة المحدثات لان الواجب لذاته ليس الا هو والكامل لذاته
ليس الا هو وايضا فهو مرتفع عن ان يقال ان ارتفاعه بسبب المكان لان كل ارتفاع حصل بسبب المكان فهو للمكان بالذات وللمتمكن بالعرض لاجل حصوله في ذلك المكان وما بالذات
اشرف مما بالغير فلو كان هذا الارتفاع بسبب المكان لكان ذلك المكان اعلى واشرف من ذات الرحمن ولما كان ذلك باطلا علمنا انه سبحانه وتعالى اعلى من ان يكون علوه بسبب
المكان واشرف من ان ينسب الى شيء مما حصل في عالم المكان **التفسير الخامس** اله الرجل اذا تحير فيه ولم يهتد اليه فالعبد اذا تفكر فيه تحير لان كل ما تخيله الانسان وتصوره
فهو بخلافه فان انكر العقل وجوده كذبه نفسه فان كل ما سواه فهو محتاج وحصول المحتاج بدون المحتاج اليه محال وان اشار الى شيء يضبطه الحس والخيال وقال انه هو كذبه نفسه
ايضا لان كل ما ضبطه الحس والخيال فامارات الحدوث ظاهرة فيه ولم يبق في يد العقل الا ان يقر بالوجود والكمال مع الاعتراف بالعجز عن الادراك فههنا العجز عن درك الادراك

ادراك

ولا شك ان هذا موقف عجيب تتحير العقول فيه وتضطرب الالباب في حواشيه **التفسير السادس** لاه يلوه اذا احتجب ومعنى كونه تعالى محتجبا من وجوه الاول انه بكنه
صمديته محتجب عن العقول الثاني انا لو قدرنا ان الشمس كانت واقفة في وسط الفلك غير متحركة كانت الانوار باقية على هذه الجدران غير زائلة عنها فحينئذ كان يخطر بالبال ان هذه الانوار
الواقعة على هذه الجدران ذاتية لها الا انا لما شاهدنا ان الشمس تغيب وعند غيبتها تزول هذه الانوار عن هذه الجدران فبهذا الطريق علمنا ان هذه الانوار فائضة عن قرص الشمس فكذا
ههنا الوجود الواصل الى جميع عالم المخلوقات كالنور الواصل من جناب قدرة الله عز وجل فلو قدرنا انه كان يصح على الله تعالى الطلوع والغروب والغيبة والحضور لكان عند غروبه يزول
ضوء الوجود عن الممكنات فحينئذ كان يظهر ان نور الوجود منه لكنه لما كان الغروب والطلوع عليه محالا لا جرم خطر ببال البعض الناقصين ان هذه الاشياء موجودة بذواتها ولذواتها
فثبت انه لا سبب لاحتجابه نوره الا كمال نوره فلهذا قال بعض المحققين سبحان من احتجب عن العقول بشدة ظهوره واختفى عنها بكمال نوره واذا كان كذلك ظهر ان حقيقة الصمدية
محجوبة عن العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور والمقهور يليق بالعبد اما الحق فقاهر وصفة الاحتجاب صفة القهر فالحق محتجب والخلق محجوبون **التفسير
السابع** اشتقاقه من اله الفصيل اذا ولع بامه والمعنى ان العباد مولهون مولعون بالتضرع اليه في كل الاحوال ويدل عليه امور الاول ان الانسان اذا وقع في بلاء عظيم وآفة
قوية فهناك ينسى كل الاشياء الا الله تعالى فيقول بقلبه ولسانه يا رب يا رب فاذا تخلص عن ذلك البلاء وعاد الى منازل الآلاء والنعماء اخذ يضيف ذلك الخلاص الى الاسباب الضعيفة
والاحوال الخسيسة وهذا فعل متناقض لانه ان كان المخلص عن الآفات والموصل الى الخيرات غير الله وجب الرجوع في وقت نزول البلاء الى غير الله وان كان مصلح المهمات هو الله سبحانه وتعالى
في وقت البلاء وجب ان يكون الحال كذلك في سائر الاوقات واما الفزع اليه عند الضرورات والاعراض عنه عند الراحات فلا يليق بارباب الهدايات والثاني ان الخير والراحة مطلوب والثالث
ان المحسن في الظاهر اما الله او غيره فان كان غيره فذلك الغير لا يحسن الا اذا خلق الله تعالى في قلبه داعية الاحسان فالحق سبحانه وتعالى هو المحسن في الحقيقة والمحسن مرجوع اليه في كل الاوقات
والخلق مشغوفون بالرجوع اليه شكى بعض المريدين من كثرة الوسواس فقال الاستاد كنت حدادا عشر سنين وقصارا عشرة اخرى وبوابا عشرة ثالثة فقالوا ما رأيناك فعلت
ذلك قال فعلت ولكنكم ما رأيتم اما علمتم ان القلب كالحديد فكنت كالحداد لينته بنار الخوف عشر سنين ثم شرعت في غسله عن الاوضار والاقذار عشر سنين ثم بعد هذه الاحوال
جلست على باب حجرة القلب عشرة اخرى شاهرا سيف لا اله الا الله فلم اترك حتى يخرج عنه حب الله ولم اترك حتى يدخل فيه حب غير الله فلما خلت عرصة القلب عن غير الله
وقويت فيه محبة الله سقطت من بحار عالم الجلال قطرة من النور فغرق القلب في تلك القطرة وفني عن الكل ولم يبق فيه الا محض سر لا اله الا الله **التفسير الثامن**
ان اشتقاق لفظ الاله من اله الرجل يأله اذا فزع من امر نزل به فآلهه اي اجاره والمجير لكل الخلائق من كل المضار هو الله سبحانه وتعالى وهو يجير ولا يجار عليه ولانه هو المنعم لقوله تعالى وما بكم
من نعمة فمن الله ولانه هو المطعم لقوله تعالى وهو يطعم ولا يطعم ولانه هو الموجد لقوله تعالى قل كل من عند الله فهو سبحانه وتعالى قهار للعدم بالوجود والتحصيل جبار لها بالقوة والفعل والتكميل
فكان في الحقيقة هو الله تعالى ولا شيء سواه وههنا لطائف وفوائد الفائدة الاولى عادة المديون انه متى رأى صاحب الدين من البعد فانه يفر منه والله الكريم يقول
يا عبادي انتم غرمائي بكثرة ذنوبكم ولكن لا تفروا مني بل فروا الى الله فاني انا الذي اقضي ديونكم واغفر ذنوبكم وايضا الملوك يغلقون ابوابهم عن الفقراء دون الاغنياء وانا
افعل ضد ذلك الفائدة الثانية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله مائة رحمة انزل منها رحمة واحدة بين الجن والانس والطير والبهائم والهوام فبها يتعاطفون وبها يتراحمون
واخر تسعة وتسعين رحمة يرحم بها عباده يوم القيامة واقول انه صلوات الله عليه انما ذكر هذا الكلام على سبيل التفهيم والا فبحار الرحمة غير متناهية فكيف تتعلق تحديدها بحد معين
الفائدة الثالثة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول يوم القيامة للمؤمنين هل احببتم لقائي فيقولون نعم يا رب فيقول الله تعالى ولم فيقولون رجونا عفوك وفضلك
فيقول الله قد اوجبت لكم مغفرتي الفائدة الرابعة قال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينشر لبعض عباده يوم القيامة تسعة وتسعين سجلا
كل واحد منها مثل مد البصر فيقول له اتنكر من هذا شيئا اظلمك الكرام الكاتبون فيقول لا يا رب فيقول الله فهل لك عذر في عمل هذه الذنوب فيقول لا يا رب فيفضح ذلك العبد
فلعله على النار فيقول الله ان لك عندي حسنة وانه لا ظلم اليوم ثم يخرج بطاقة فيها اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فيقول العبد يا رب كيف تقع هذه البطاقة في
مقابلة هذه السجلات فتوضع البطاقة في كفة والسجلات في كفة اخرى فطاشت السجلات وثقلت البطاقة ولا يثقل مع ذكر الله شيء الفائدة الخامسة وقف صبي في بعض
الغزوات ينادى عليه فيمن يزيد في يوم صائف شديد الحر فبصرت به امرأة فعدت الى الصبي واخذته والصقته الى بطنها ثم القت ظهرها على البطحاء وجعلته على بطنها تقيه
الحر وتقول ابني ابني فبكى الناس وتركوا ما هم فيه فاقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى وقف عليهم فاخبروه الخبر فقال اتعجبون من رحمة هذه ابنها قالوا نعم قال فان الله تعالى ارحم بكم جميعا
من هذه بابنها فتفرق المسلمون على اعظم انواع البشارة المسئلة الثالثة في كيفية اشتقاق هذه اللفظة بحسب اللغة قال بعضهم هذه اللفظة ليست عربية بل عبرية
او سريانية فانهم يقولون الاها رحمانا ومرحبانا فلما عرب جعل الله الرحمن الرحيم وهذا بعيد ولا يلزم من المشابهة الى حيلة بين اللغتين الطعن في كون هذه اللفظة عربية
اصلية والدليل عليه قوله تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقال تعالى هل تعلم له سميا واجمعوا على ان المراد منه لفظ الله واما الاكثرون فقد سلموا
كونها لفظة عربية اما القائلون بان هذه اللفظة اسم علم لله تعالى فقد تخلصوا عن هذه المباحث واما المنكرون لذلك فلهم قولان قال الكوفيون اصل هذه الكلمة الاله فادخلت
الالف واللام عليها للتعظيم فصار الالاه فحذفت الهمزة استثقالا لكثرة جريانها على الالسنة فاجتمع لامان فادغمت الاولى فقالوا الله وقال البصريون لاه فالحقوا بها الالف واللام
فقيل الله وانشدوا الحلفة من ابي رباح يسمعها لاهه الكبار فاخرجه على الاصل المسئلة الرابعة قال الخليل اطبق جميع الخلق على ان قولنا الله مخصوص بالله تعالى وكذلك
قولنا الاله مخصوص به سبحانه وتعالى واما الذين كانوا يطلقون اسم الاله على غير الله فانما كانوا يذكرونه بالاضافة كما يقال اله كذا او ينكرونه فيقال آلهة كما قال تعالى خبرا عن قوم موسى عليه السلام
اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون المسئلة الخامسة اعلم ان هذا الاسم مختص بخواص لم توجد في سائر اسماء الله تعالى ونحن نشير اليها فالخاصية الاولى انك اذا حذفت

البطاقة رقعة صغيرة تجعل في الثوب مكتوبا عليها ثمنه ق

الألف من ذلك اللفظ بقي الباقي على صورة لله وهو مختص به تعالى كما في قوله ولله جنود السموات والأرض ولله خزائن السموات والأرض فان حذفت عن هذه البقية اللام الأولى بقيت البقية على صورة له كما في قوله تعالى له مقاليد السموات والأرض وقوله تعالى له الملك وله الحمد فان حذفت اللام الباقية كانت البقية هي قولنا هو وهو أيضا يدل عليه سبحانه كما في قوله تعالى قل هو الله أحد وقوله هو الحي لا اله الا هو والواو زائدة بدليل سقوطها في التثنية والجمع فانك تقول هما هم فلا تبقى الواو فيهما فهذه الخاصية موجودة في لفظ الله غير موجودة في سائر الأسماء وكما حصلت هذه الخاصية بحسب اللفظ فقد حصلت أيضا بحسب المعنى فانك اذا دعوت الله بالرحمن فقد وصفته بالرحمة وما وصفته بالقهر واذا دعوته بالعليم فقد وصفته بالعلم وما وصفته بالقدرة وأما اذا قلت يا الله فقد وصفته بجميع الصفات لأن الاله لا يكون الها الا اذا كان موصوفا بجميع هذه الصفات فثبت ان قولنا الله قد حصلت له هذه الخاصية التي لم تحصل لسائر الأسماء الخاصية الثانية ان كلمة الشهادة وهي الكلمة التي بها ينتقل الكافر من الكفر الى الاسلام لم يحصل فيها الا هذا الاسم فلو ان الكافر قال أشهد ان لا اله الا الرحيم أو الا الملك أو الا القدوس لم يخرج من الكفر ولم يدخل في الاسلام أما اذا قال أشهد ان لا اله الا الله فانه يخرج من الكفر ويدخل في الاسلام وذلك يدل على اختصاص هذا الاسم بهذه الخاصية الشريفة

الباب العاشر

في البحث المتعلق بقولنا الرحمن الرحيم اعلم ان الأشياء على أربعة أقسام الذي يكون نافعا وضروريا معا والذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا والذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا والذي لا يكون نافعا ولا ضروريا أما القسم الأول وهو الذي يكون نافعا وضروريا معا فاما ان يكون ذلك في الدنيا فقط وهو مثل النفس فانه لو انقطع منك لحظة واحدة حصل الموت وأما ان يكون كذلك في الآخرة وهو معرفة الله تعالى فانها ان زالت عن القلب لحظة واحدة مات القلب واستوجب العذاب الأبد وأما القسم الثاني وهو الذي يكون نافعا ولا يكون ضروريا فهو كالمال في الدنيا وكسائر العلوم والمعارف في الآخرة وأما القسم الثالث وهو الذي يكون ضروريا ولا يكون نافعا فهو كالمضار التي لا بد منها في الدنيا كالأمراض والموت والفقر والهرم ولا نظير لهذا القسم في الآخرة فان منافع الآخرة لا يلزمها شيء من المضار وأما القسم الرابع وهو الذي لا يكون نافعا ولا ضروريا فهو كالفقر في الدنيا والعذاب في الآخرة اذا عرفت هذا فنقول قد ذكرنا ان التنفس في الدنيا نافع وضروري فلو انقطع عن الانسان لحظة لمات في الحال وكذلك معرفة الله أمر لا بد منه في الآخرة فلو زالت عن القلب لحظة لمات القلب لا محالة لكن الموت الأول أسهل من الثاني لأنه لا يتألم في الموت الأول الا ساعة واحدة وأما الموت الثاني فانه يبقى ألمه أبد الآباد وكما ان التنفس له أثران أحدهما ادخال النسيم الطيب على القلب وابقاء اعتداله وسلامته والثاني اخراج الهواء الفاسد المحترق عن القلب كذلك الفكر له أثران أحدهما أيضا ايصال نسيم الحجة والبرهان الى القلب وابقاء اعتدال الايمان والمعرفة عليه والثاني اخراج الهواء الفاسد المتولد من الشبهات عن القلب وما ذاك الا بأن تعرف ان هذه المحسوسات متناهية في مقاديرها منتهية بالآخرة الى الفناء بعد وجودها فمن وقف على هذه الأحوال بقي آمنا من الآفات واصلا الى الخيرات والمسرات وكمال هذا الأمر ان ينكشف لعقلك ان كل ما وجدته ووصلت اليه فهو قطرة من بحار رحمة الله وذرة من أنوار احسانه فعند هذا ينفتح على قلبك معرفة كون الله تعالى رحمانا رحيما فاذا أردت ان تعرف هذا المعنى على التفصيل فاعلم انك جوهر مركب من نفس وبدن وروح وجسد أما نفسك فلا شك انها كانت جاهلة في مبدأ الفطرة كما قال تعالى والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ثم تأمل في مراتب القوى الحساسة والمحركة والمدركة العاقلة وتأمل في مراتب المعقولات في جهاتها واعلم انه لا نهاية لها البتة ولو ان العاقل أخذ في اكتساب العلم بالمعقولات وسرى فيها سريان البرق الخاطف والرعد العاصف وبقي في ذلك السير أبد الآباد ودهر الداهرين لكان ما حصل له من المعارف والعلوم قدرا متناهيا ولكانت المعلومات التي ما عرفها ولم يصل اليها غير متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي قليل في كثير وعند هذا يظهر لك ان الذي قاله الله تعالى في قوله وما أوتيتم من العلم الا قليلا حق وصدق وأما بدنك فاعلم انه جوهر مركب من الأخلاط الأربعة فتأمل كيفية تركيبها وتشريحها وتعرف ما في كل واحد من الأعضاء والأجزاء من المنافع العالية والآثار الشريفة وحينئذ يظهر لك صدق قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وحينئذ يتجلى لك أثر من آثار كمال رحمته في خلقك وهدايتك فتفهم شيئا قليلا من معنى قوله الرحمن الرحيم فان قيل هل يحصل لغير الله رحمة أم لا قلنا الحق ان الرحمة ليست الا لله تعالى ثم بتقدير ان يكون لغير الله رحمة الا ان رحمة الله أكمل من رحمة غيره فههنا مقامان المقام الأول في بيان انه لا رحمة الا لله تعالى فنقول الذي يدل عليه وجوه الأول ان الجود هو افادة ما ينبغي لا للعوض فكل أحد غير الله فهو انما يعطي ليأخذ عوضا الا ان الأعواض أقسام منها جسمانية مثل من أعطى دينارا ليأخذ ثيابا ومنها روحانية وهي أقسام فأحدها انه يعطي المال لطلب الخدمة وثانيها يعطي المال لطلب الاعانة وثالثها يعطي المال لطلب الثناء الجميل ورابعها يعطي المال لطلب الثواب الجزيل وخامسها يعطي ليزيل حب المال عن قلبه وسادسها يعطي لدفع الرقة الجنسية عن القلب فكل هذه الأقسام أعواض روحانية وبالجملة فكل من أعطى فانما يعطي ليفوز بواسطة ذلك العطاء بنوع من أنواع الكمال فيكون ذلك في الحقيقة معاوضة ولا يكون جودا ولا هبة ولا عطية أما الحق سبحانه وتعالى فهو كامل لذاته فيستحيل ان يعطي ليستفيد كمالا فكان الجواد المطلق والراحم المطلق هو الله تعالى الحجة الثانية ان كل من سوى الله فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل رحمة تصدر من غير الله فهي انما دخلت في الوجود بايجاد الله فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى الحجة الثالثة ان الانسان يمكنه الفعل والترك فيمتنع رجحان الفعل على الترك الا عند حصول داعية جازمة في القلب فعند عدم حصول تلك الداعية يمتنع صدور الرحمة منه وعند حصولها يجب صدور الرحمة منه فيكون الراحم في الحقيقة هو الذي خلق تلك الداعية في ذلك القلب وما ذاك الا الله سبحانه وتعالى فيكون الراحم في الحقيقة هو الله تعالى الحجة الرابعة هب ان فلانا يعطي الحنطة ولكن ان لم تحصل المعدة الهاضمة للطعام لم يحصل الانتفاع بتلك الحنطة وهب انه وهب البستان فان لم تحصل القوة الباصرة في العين لم يحصل الانتفاع بذلك البستان بل الحق ان خالق تلك الحنطة وذلك البستان هو الله تعالى والممكن من الانتفاع بها هو الله تعالى والحافظ عن أنواع الآفات والمخافات حتى يحصل الانتفاع بتلك الأشياء هو الله تعالى فوجب ان يقال المنعم والراحم في الحقيقة هو الله تعالى

المقام الثاني

في بيان انه بتقدير ان يحصل الرحمة من غير الله الا ان رحمة الله أكمل وأعظم وبيانه من وجوه الأول ان الانعام يوجب علو حال المنعم ودناءة حال المنعم عليه بالنسبة الى المنعم فان حصل التواضع بالنسبة الى حضرة الله فذاك خير من حصول هذه الحالة بالنسبة الى بعض الخلق الثاني ان الله

اذا أنعم عليك بنعمة طلب عنها منك عملا يتوسل به الى استحقاق نعم الآخرة وكأنه تعالى يأمرك بأن تكتسب لنفسك سعادة الأبد فأما غير الله فاذا أنعم عليك بنعمة طلب منك الاشتغال بخدمته والانصراف الى تحصيل مقصوده وكأنك تأتي الحالة الأولى أفضل الثالث ان المنعم عليه يصير كالعبد للمنعم وعبودية الله أولى من عبودية غير الله الرابع ان السلطان اذا أنعم عليك فهو غير عالم بتفاصيل أحوالك فقد ينعم عليك حال ما يكون غنيا عن انعامه وقد يقطع عنك انعامه حال ما تكون محتاجا الى انعامه وأيضا فهو غير قادر على الانعام عليك في كل الأوقات وفي جميع المرادات أما الحق سبحانه وتعالى فانه عالم بجميع المعلومات قادر على كل الممكنات فاذا ظهرت بك حاجة عرفها وان طلبت منه شيئا قدر على تحصيله فكان ذلك أفضل الخامس الانعام يوجب المنة وقبول المنة من الحق أفضل من قبولها من الخلق فثبت بما ذكرنا ان الرحمن الرحيم هو الله تعالى وبتقدير ان يحصل رحمة من غيره فرحمة الله أكمل وأفضل وأعلى وأجل والله أعلم

الباب الحادي عشر

في بعض النكت المستخرجة من قولنا بسم الله الرحمن الرحيم أ النكتة الأولى مرض موسى عليه السلام واشتد وجع بطنه فشكا الى الله تعالى فدله على عشب في المفازة فأكله فعوفي باذن الله تعالى ثم عاوده ذلك المرض في وقت آخر فأكل ذلك العشب فازداد مرضه فقال يا رب أكلته أولا فانتفعت به وأكلته ثانيا فضرني فقال لأنك في المرة الأولى ذهبت مني الى الكلاء فحصل فيه الشفاء وفي المرة الثانية ذهبت منك الى الكلاء فازداد المرض أما علمت ان الدنيا كلها سم قاتل وترياقها اسمي ب باتت رابعة رحمها الله ليلة في التهجد والصلوة فلما انفجر الصبح نامت فدخل السارق دارها وأخذ ثيابها وقصد الباب فلم يهتد فوضعها فوجد الباب ففعل ذلك ثلث مرات فنودي من زاوية البيت ضع القماش واخرج فان نام الحبيب فالسلطان يقظان ج كان بعض العارفين يرعى غنما وحضر في قطيع غنمه الذئاب وهي لا تضر أغنامه فمر عليه رجل وناداه متى اصطلح الغنم والذئب فقال الراعي من حين اصطلح الراعي مع الله د قوله بسم الله معناه أبدأ باسم الله فأسقط منه قوله أبدأ تخفيفا فاذا قلت بسم الله فكأنك قلت أبدأ باسم الله والمقصود منه التنبيه على ان العبد من أول ما شرع في العمل كان مدار أمره على التسهيل والتخفيف والمسامحة فكأنه تعالى في أول كلمة ذكرها لك جعله دليلا على الصفح والاحسان ه روي ان فرعون قبل ان ادعى الالهية بنى قصرا وأمر ان يكتب بسم الله على بابه الخارج فلما ادعى الالهية وأرسل اليه موسى عليه السلام ودعاه فلم ير به أثر الرشد قال الهي كم أدعوه ولا أرى به خيرا فقال تعالى يا موسى لعلك تريد اهلاكه أنت تنظر الى كفره وأنا أنظر الى ما كتبه على بابه والنكتة ان من كتب هذه الكلمة على بابه الخارج صار آمنا من الهلاك وان كان كافرا فالذي كتبه على سويداء قلبه من أول عمره الى آخره كيف يكون حاله و سمى نفسه رحمانا ورحيما فكيف لا يرحم روي ان سائلا وقف على باب رفيع فسأل شيئا فأعطي قليلا فجاء في اليوم الثاني بفأس وأخذ يخرب الباب فقيل ولم تفعل هذا قال اما ان تجعلوا الباب لائقا بالعطية أو العطية لائقة بالباب الهنا ان بحار الرحمة بالنسبة الى رحمتك أقل من الذرة بالنسبة الى العرش فكما أظهرت في أول كتابك على عبادك صفة رحمتك فلا تجعلنا محرومين عن رحمتك وفضلك ز الله اشارة الى القهر والقدرة والعلو ثم ذكر عقيبه الرحمن الرحيم فذلك يدل على ان رحمته أكثر وأكمل من قهره ح كثيرا ما يتفق لبعض عبيد الملك انهم اذا اشتروا شيئا من الخيل والبغال وضعوا عليها سمة الملك لئلا يطمع فيها الأعداء فكأنه تعالى يقول ان لطاعاتك عدوا وهو الشيطان فاذا شرعت في عمل فاجعل عليها سمتي وقل بسم الله الرحمن الرحيم حتى لا يطمع العدو فيها ط اجعل نفسك قريب ذكر الله حتى لا تبعد عنه في الدارين روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه دفع خاتمه الى أبي بكر الصديق رضي الله عنه وقال اكتب فيه لا اله الا الله فدفعه الى النقاش وقال اكتب فيه لا اله الا الله محمد رسول الله فكتب النقاش ذلك فأتى أبو بكر رضي الله عنه بذلك الخاتم الى النبي صلى الله عليه وسلم فرأى النبي صلى الله عليه وسلم فيه لا اله الا الله محمد رسول الله أبو بكر الصديق فقال يا أبا بكر ما هذه الزيادة فقال أبو بكر رضي الله عنه يا رسول الله ما رضيت بأن أفرق اسمك عن اسم الله تعالى وأما الباقي فما قلته وخجل أبو بكر رضي الله عنه فجاء جبرئيل عليه السلام فقال يا رسول الله أما اسم أبي بكر فكتبته أنا لأنه ما رضي ان يفرق اسمك عن اسم الله فرضي الله ان لا يفرق اسمه عن اسمك والنكتة ان أبا بكر رضي الله عنه لما لم يرض بتفريق اسم محمد صلوات الله عليه عن اسم الله سبحانه وتعالى وجد هذه الكرامة فكيف اذا لم يفارق المرء ذكر الله تعالى ي ان نوحا عليه السلام لما ركب السفينة قال بسم الله مجريها فوجد النجاة بنصف هذه الكلمة فمن واظب على هذه الكلمة طول عمره كيف يبقى محروما عن النجاة يا وأيضا ان سليمان عليه السلام نال مملكة الدنيا والآخرة بقوله انه من سليمان وانه بسم الله الرحمن الرحيم فالمرجو ان العبد اذا قاله فانه يملك الدنيا والآخرة فان قال قائل لم قدم سليمان عليه السلام اسم نفسه على اسم الله تعالى في قوله انه من سليمان والجواب من وجوه الأول ان بلقيس لما وجدت ذلك الكتاب موضوعا على وسادتها ولم يكن لأحد عليها طريق ورأت الهدهد واقفا على طرف الجدار علمت ان ذلك الكتاب من سليمان فأخذت الكتاب وقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب ورأت بسم الله الرحمن الرحيم قالت وانه بسم الله الرحمن الرحيم فقوله انه من سليمان كلام بلقيس لا كلام سليمان الثاني لعل سليمان عليه السلام كتب على عنوان الكتاب انه من سليمان وفي داخل الكتاب ابتداء بقوله بسم الله الرحمن الرحيم كما هو العادة في جميع الكتب فلما أخذت بلقيس ذلك الكتاب قرأت في عنوانه فقالت انه من سليمان فلما فتحت الكتاب قرأت بسم الله الرحمن الرحيم فقالت انه بسم الله الرحمن الرحيم الثالث ان بلقيس كانت كافرة فخاف سليمان عليه السلام ان تشتم الله تعالى اذا نظرت في الكتاب فقدم اسم نفسه على اسم الله ليكون الشتم له لا لله تعالى يب الباء من بسم مشتق من البر فهو البار على المؤمنين بأنواع الكرامات في الدنيا والآخرة وأجل بره وكرامته ان يكرمهم يوم القيامة برؤيته مرض لبعضهم جار يهودي قال فدخلت عليه للعيادة فقلت أسلم قال على ماذا قلت من خوف النار قال لا أبالي بها فقلت للفوز بالجنة فقال لا أريدها قلت فماذا تريد قال على ان يريني وجهه الكريم قلت أسلم على ان تجد هذا المطلوب فقال لي اكتب بهذا خطا فكتبت له بذلك خطا فأسلم ومات من ساعته فصلينا عليه ودفناه فرأيته في النوم كأنه يتبختر فقلت له يا شمعون ما فعل الله بك فقال غفر لي وقال لي أسلمت شوقا الي وأما السين فهو مشتق من اسمه السميع يسمع دعاء الخلق من العرش الى ما تحت الثرى روي ان زيد بن حارثة خرج مع منافق من مكة الى الطائف فبلغا خربة فقال المنافق ندخل ههنا ونستريح فدخلا ونام زيد فأوثق المنافق زيدا وأراد قتله فقال زيد لم تقتلني فقال لأن محمدا يحبك وأنا أبغضه فقال زيد يا رحمن أغثني فسمع المنافق

صوتا يقول ويحك لا تقتله فخرج من الخربة ونظر فلم ير احدا فرجع واراد قتله فسمع صائحا اقرب من الاول يقول لا تقتله فنظر فلم ير احدا فرجع الثالثة واراد قتله فسمع صوتا قريبا
يقول لا تقتله فخرج وانى فارس ومعه رمح فضربه الفارس ضربة فقتله ودخل الخربة وحل وثاق زيد وقال له اما تعرفني انا جبريل حين دعوت كنت في السماء السابعة فقال الله
تعالى ادرك عبدي وفي الثانية كنت في السماء الدنيا وفي الثالثة بلغت المنافق واما الميم فمعناه ان من العرش الى تحت الثرى ملكه وملكه قال السدي اصاب الناس قحط
على عهد سليمان عليه السلام فاتوه فقالوا له يا نبي الله لو خرجت بالناس الى الاستسقاء فخرجوا فاذا سليمن عليه السلام بنملة قائمة على رجليها باسطة يديها وهي تقول اللهم
انا خلق من خلقك ولا غنى لي عن فضلك قال فصب الله تعالى عليهم المطر فقال سليمن ارجعوا فقد استجيب لكم بدعاء غيركم اما قوله الله فاعلموا ايها الناس اني اقول طول حياتي
الله فاذا مت اقول الله واذا سئلت في القبر قلت الله واذا جئت القيامة اقول الله واذا اخذت الكتاب اقول الله واذا وزن اعمالي قلت الله واذا جزت الصراط
قلت الله واذا رأيت الله قلت الله يح الحكمة في ذكر الاسماء الثلثة ان المخاطبين في القرآن ثلثة اصناف كما قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد ومنهم سابق بالخيرات فقال
انا الله لك يا سابق الرحمن للمقتصدين الرحيم للظالمين وايضا الله هو معطي العطاء والرحمن هو المتجاوز عن زلات الاولياء والرحيم هو المتجاوز عن الجفاء ومن كمال رحمته سبحانه وتعالى
كانه يقول اعلم منك ما لو علمه ابواك لفارقاك ولو علمته المرأة لجفتك ولو علمته الامة لاقدمت على الفرار ولو علمه الجار لسعى في تخريب الدار وانا اعلم كل ذلك وسترته
بكرمي لتعلم اني اله كريم يه الله يوجب ولايته قال الله تعالى الله ولي الذين آمنوا والرحمن يوجب محبته قال الله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن ودا
والرحيم رحمته وكان بالمؤمنين رحيما يو قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من رفع قرطاسا من الارض فيه بسم الله الرحمن الرحيم اجلالا له تعالى كتب عند الله عز وجل من الصديقين وخفف
عن والديه وان كانا مشركين وقصة بشر الحافي رحمه الله في هذا الباب معروفة وعن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا ابا هريرة اذا توضأت فقل بسم الله فان حفظتك
لا تستريح ان يكتب لك الحسنات حتى تفرغ واذا غشيت اهلك فقل بسم الله فان حفظتك يكتبون لك الحسنات حتى تغتسل من الجنابة فان حصل من تلك الواقعة ولد كتب لك من
الحسنات بعدد نفس ذلك الولد وبعدد انفاس عقبه ان كان له عقب حتى لا يبقى منهم احد يا ابا هريرة اذا ركبت دابة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك الحسنات بعدد كل خطوة واذا
ركبت سفينة فقل بسم الله والحمد لله تكتب لك الحسنات حتى تخرج منها وعن انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستر ما بين اعين الجن وعورات بني آدم اذا نزعوا ثيابهم ان يقولوا
بسم الله الرحمن الرحيم والاشارة فيه اذا صار هذا الاسم حجابا بينك وبين اعدائك من الجن في الدنيا افلا يصير حجابا بينك وبين الزبانية في العقبى يز كتب قيصر الى عمر رضي الله عنه
ان بي صداعا لا يسكن فابعث لي دواء فبعث اليه عمر رضي الله عنه قلنسوة فكان اذا وضعها على رأسه سكن صداعه واذا رفعها من رأسه عاوده الصداع فتعجب منه ففتش عن القلنسوة
فاذا فيها كاغذ مكتوب فيه بسم الله الرحمن الرحيم يح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من توضأ ولم يذكر اسم الله كان طهورا لتلك الاعضاء ومن توضأ وذكر اسم الله كان طهورا لجميع
البدن فاذا كان الذكر على الوضوء طهورا لكل البدن فذكره عن صميم القلب اولى ان يكون طهورا للقلب عن الكفر والبدعة يط طلب بعضهم آية من خالد بن الوليد رضي الله عنه قال انك تدعي
الاسلام فارنا آية لنسلم فقال جيئوني بالسم القاتل فاتي بطاس من السم فاخذه بيده وقال بسم الله الرحمن الرحيم واكل الكل وقام سالما باذن الله تعالى فقال المجوس هذا دين
حق ك مر عيسى عليه السلام على قبر فرأى ملائكة العذاب يعذبون ميتا فلما انصرف من حاجته مر على القبر فرأى ملائكة الرحمة معهم اطباق من نور فتعجب من ذلك فصلى ودعا الله
تعالى فاوحى الله تعالى اليه يا عيسى كان هذا العبد عاصيا ومذ مات كان محبوسا في عذابي وكان قد ترك امرأة حبلى فولدت ولدا وربته حتى كبر فسلمته الى الكتاب فلقنه المعلم بسم الله
الرحمن الرحيم فاستحييت من عبدي ان اعذبه بناري في بطن الارض وولده يذكر اسمي على ظهر الارض كا سئلت عمرة الغانية وكانت من كبار العارفات ما الحكمة في ان الجنب والحائض
منهيان عن قراءة القرآن دون التسمية فقالت لان التسمية اسم الحبيب والحبيب لا يمنع من ذكر الحبيب كب قيل في قوله الرحيم هو تعالى رحيم بهم في ستة مواضع في القبر وحشراته و
القيامة وظلماته والميزان ودرجاته وقراءة الكتب وفزعاته والصراط ومخافاته والنار ودركاته كج كتب عارف بسم الله الرحمن الرحيم واوصى ان يجعل في كفنه فقيل اي فائدة
لك فيه فقال اقول يوم القيامة الهي بعثت كتابا وجعلت عنوانه بسم الله الرحمن الرحيم فعاملني بعنوان كتابك كد قيل بسم الله الرحمن الرحيم تسعة عشر حرفا وفيه فوائد احديها
ان الزبانية تسعة عشر فالله تعالى يدفع باسمه بهذه الحروف التسعة عشر الثانية خلق الله تعالى اليوم والليلة اربعة وعشرين ساعة ثم فرض خمس صلوات في خمس ساعات فهذه الحروف
التسعة عشر تقع كفارات للذنوب التي تقع في تلك الساعات التسعة عشر كه لما كانت سورة التوبة مشتملة على الامر بالقتال لم يكتب في اولها بسم الله الرحمن الرحيم وايضا
السنة ان يقال عند الذبح بسم الله والله اكبر ولا يقال بسم الله الرحمن الرحيم لان وقت القتال والقتل لا يليق به ذكر الرحمن الرحيم فلما وفقك لذكر هذه الكلمة كل يوم سبع
عشرة مرة في الصلوات المفروضة دل ذلك على انه تعالى ما خلقك للقتل والعذاب وانما خلقك للرحمة والفضل والاحسان والله الهادي الى الصواب

الكتاب الثالث الكلام في سورة الفاتحة وفيه ابواب

الباب الاول

اعلم ان هذه السورة لها اسماء كثيرة وكثرة الاسماء تدل على شرف المسمى ا فاتحة الكتاب سميت بذلك لانه يفتتح بها في المصاحف والتعليم والقراءة في الصلوة وقيل سميت بذلك
لان الحمد فاتحة كل كلام على ما سيأتي تقريره وقيل لانها اول سورة نزلت من السماء ب سورة الحمد والسبب ان اولها لفظ الحمد ج ام القرآن وفيه وجوه الاول ان ام الشيء اصله
والمقصود من كل القرآن تقرير امور اربعة الالهيات والمعاد والنبوات واثبات القضاء والقدر لله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم يدل على الالهيات وقوله مالك
يوم الدين يدل على المعاد وقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على نفي الجبر والقدر وعلى اثبات ان الكل بقضاء الله وقدره وقوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم
غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل ايضا على اثبات قضاء الله والنبوات وسيأتي شرح هذه المعاني بالاستقصاء فلما كان المقصود الاعظم من القرآن هذه المطالب الاربعة وكانت
هذه السورة مشتملة عليها لقبت بام القرآن الثاني ان حاصل جميع الكتب الالهية يرجع الى امور ثلثة اما الثناء على الله تعالى باللسان واما الاشتغال بالخدمة والطاعة واما طلب المكاشفات

والمشاهدات

والمشاهدات فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله ثناء على الله تعالى وقوله اياك نعبد واياك نستعين اشتغال بالخدمة والعبودية الا ان الابتداء وقع
باياك نعبد وهو اشارة الى الجد والاجتهاد في العبودية ثم قال واياك نستعين وهو اشارة الى عجز العبد بالعجز والذلة والمسكنة والرجوع الى الله تعالى اما قوله اهدنا الصراط المستقيم
فهو طلب المكاشفات والمشاهدات وانواع الهدايات السبب الثالث لتسمية هذه السورة بام الكتاب ان المقصود من جميع العلوم اما معرفة عزة الربوبية او معرفة ذلة العبودية
فقوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين يدل على انه هو الاله المستولي على كل احوال الدنيا والآخرة ثم من قوله اياك نعبد واياك نستعين الى آخر السورة يدل
على ذل العبودية فانه يدل على ان العبد لا يتم له شيء من الاعمال الظاهرة ولا من المكاشفات الباطنة الا باعانة الله وهدايته السبب الرابع ان علوم البشرية اما علم ذات الله وصفاته تعالى
وافعاله وهو علم الاصول واما علم احكام الله وتكاليفه وهو علم الفروع واما علم تصفية الباطن وظهور الانوار الروحانية والمكاشفات الالهية والمقصود من القرآن بيان هذه الانواع الثلثة
وهذه السورة مشتملة على تقرير هذه المطالب الثلثة على اكمل الوجوه فقوله الحمد لله رب العالمين يجري مجرى الاشارة الى انه لا سبيل الى معرفة وجوده الا بكونه ربا للعالمين وقوله الحمد لله
اشارة الى كونه تعالى مستحقا للحمد ولا يكون مستحقا للحمد الا اذا كان قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات ثم وصفه بنهاية الرحمة وهو كونه تعالى رحمانا رحيما ثم وصفه بكمال القوة
وهو قوله مالك يوم الدين حيث لا يهمل امر المظلومين بل يستوفي حقوق المظلومين من الظالمين وعند هذا تم الكلام في معرفة الذات والصفات وهو علم الاصول ثم شرع بعده
في تقرير علم الفروع وهو الاشتغال بالعبودية وهو قوله اياك نعبد ثم مزجه ايضا بعلم الاصول مرة اخرى وهو ان اداء وظائف العبودية لا يكمل الا باعانة الربوبية ثم شرع
بعده في بيان درجات المكاشفات وهي على كثرتها محصورة في امور ثلثة اولها حصول هذا النور في القلب وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم وثانيها ان تتجلى له درجات الابرار المطهرين
من الذين انعم الله تعالى عليهم بالجلايا القدسية والجواذب الالهية حتى تصير تلك الارواح القدسية كالمرايا المجلوة فينعكس الشعاع من كل واحد منها الى الآخر وهو قوله صراط
الذين انعمت عليهم وثالثها ان تبقى مصونة معصومة عن اوضار الشهوات وهو قوله غير المغضوب عليهم وعن اوزار الشبهات وهو قوله ولا الضالين فثبت ان هذه السورة
مشتملة على هذه الاسرار العالية التي هي اشرف المطالب فلهذا السبب سميت بام الكتاب كما ان الدماغ يسمى ام الرأس لاشتماله على جميع الحواس والمنافع السبب الخامس
قال الثعلبي سمعت ابا القسم بن حبيب قال سمعت ابا بكر القفال قال سمعت ابا بكر بن دريد يقول الام في كلام العرب الراية التي ينصبها العسكر قال قيس بن الخطيم
نصبنا امنا حتى ابذعروا وصاروا بعد الفتهم شلالا فسميت هذه السورة بام القرآن لان مفزع اهل الايمان اليها كما ان مفزع العسكر الى الراية والعرب تسمي الارض اما لان
معاد الخلق اليها في حيوتهم ومماتهم ولانه يقال ام فلان فلانا اذا قصده د من اسماء هذه السورة السبع المثاني قال الله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني وفي سبب تسميتها بالمثاني
وجوه الاول انها مثنى نصفها ثناء العبد للرب ونصفها عطاء الرب للعبد الثاني انها سميت مثاني لانها تثنى في كل ركعة من الصلوة الثالث سميت مثاني لانها مستثناة
من سائر الامم قال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده ما انزلت في التورية ولا في الانجيل ولا في القرآن مثل هذه السورة وانها السبع المثاني والقرآن العظيم الرابع سميت مثاني
لانها سبع آيات كل آية تعدل قراءتها قراءة سبع من القرآن فمن قرأ الفاتحة اعطاه الله تعالى ثواب من قرأ كل القرآن الخامس آياتها سبع وابواب النيران سبعة فمن فتح لسانه
بقراءتها غلقت عليه الابواب السبعة والدليل عليه ما روي ان جبريل عليه السلام قال للنبي صلى الله عليه وسلم يا محمد كنت اخشى العذاب على امتك فلما نزلت الفاتحة امنت
قال لم يا جبريل قال لان الله تعالى قال وان جهنم لموعدهم اجمعين لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم وآياتها سبع فمن قرأها صارت كل آية طبقا على باب من ابواب جهنم
فتمر امتك عليها منها سالمين السادس سميت مثاني لانها تقرأ في الصلوة ثم تثنى بسورة اخرى السابع سميت مثاني لانها اثنية على الله تعالى ومدائح له واعلم انا قد بالغنا في
تفسير كونها سبعا من المثاني في سورة الحجر ه الوافية كان سفين بن عيينة يسميها بهذا الاسم قال الثعلبي وتفسيرها انها لا تقبل التنصيف الا ترى ان كل سورة من سور القرآن
لو قرئ نصفها في ركعة والنصف الثاني منها في ركعة اخرى لجاز وهذا التنصيف غير جائز في هذه السورة و الكافية سميت بذلك لانها تكفي عن غيرها واما غيرها فلا يكفي عنها روى
محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ام القرآن عوض من غيرها وليس غيرها عوضا منها ز الاساس وفيه وجوه الاول انه اول سور القرآن
فهو كالاساس والثاني انه مشتمل على اشرف المطالب كما بيناه وذلك هو الاساس الثالث ان اشرف العبادات بعد الايمان هو الصلوة وهذه السورة مشتملة على كل ما لا بد منه في
الايمان والصلوة لا تتم الا بها ح الشفاء عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب شفاء من كل داء قال الامام رحمه الله الامراض منها روحانية
ومنها جسمانية والدليل عليه انه تعالى سمى الكفر مرضا فقال في قلوبهم مرض وهذه السورة مشتملة على معرفة الاصول والفروع والمكاشفات فهي في الحقيقة شفاء لحصول
الشفاء في هذه المقامات الثلثة ط الصلوة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين الحديث والمراد هذه السورة
ي السؤال روى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة سبحانه وتعالى انه قال من شغله ذكري عن سؤالي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وقد فعل الخليل صلوات الله
عليه وذلك حيث قال الذي خلقني فهو يهدين الى ان قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين ففي هذه السورة ايضا وقعت البداية بالثناء على الله سبحانه وتعالى
وهو الى قوله مالك يوم الدين ثم ذكر العبودية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين ثم وقع الختم على طلب الهداية وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وهذا يدل على ان اكمل
المطالب هو الهداية في الدين وهو ايضا يدل على ان جنة المعرفة خير من جنة النعمة لانه تعالى ختم الكلام ههنا على قوله اهدنا ولم يقل ارزقنا الجنة يا سورة الشكر
وذلك لانها ثناء على الله تعالى بالفضل والكرم والاحسان يب سورة الدعاء لاشتمالها على قوله اهدنا الصراط المستقيم فهذا تمام الكلام في شرح هذه الاسماء والله اعلم

الباب الثاني

في فضائل هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في كيفية نزول هذه السورة ثلثة
اقوال الاول انها مكية روى الثعلبي باسناده عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز تحت العرش ثم قال الثعلبي

وعلیه اکثر العلماء وروی ایضا باسناده عن عمرو بن شرحبیل انه قال اول ما نزل من القرآن الحمد لله رب العالمین وذلک ان رسول الله صلی الله علیه وسلم اسر الی خدیجة رضی الله عنها فقال لقد خشیت ان یکون خالطنی شیء فقالت وما ذاک قال انی اذا خلوت سمعت النداء فاقرأ ثم ذهب الی ورقة بن نوفل فسأله عن تلک الواقعة فقال له ورقة اذا اتاک النداء فاثبت له فاتاه جبریل علیه السلام فقال قل بسم الله الرحمن الرحیم الحمد لله رب العالمین وباسناده عن ابی صالح عن ابن عباس قال قام النبی علیه السلام فقال بسم الله الرحمن الرحیم فقالت قریش دق الله فاک القول الثانی انها نزلت بالمدینة وروی الثعلبی باسناده عن مجاهد انه قال فاتحة الکتاب انزلت بالمدینة قال الحسین بن الفضل لکل عالم هفوة وهذه هفوة مجاهد لان العلماء علی خلافه ویدل علیه وجوه الاول ان سورة الحجر مکیة بالاتفاق وفیها قوله ولقد آتیناک سبعا من المثانی وهو الفاتحة وهذا یدل علی انه تعالی آتاه هذه السورة فیما تقدم الثانی انه یبعد ان یقال انه اقام بمکة بضع عشرة سنة بلا فاتحة الکتاب القول الثالث قال بعض العلماء هذه السورة نزلت بمکة مرة وبالمدینة مرة اخری فهی مکیة مدنیة ولهذا السبب سماها الله تعالی بالمثانی لانه ثنی انزالها وانما کان کذلک مبالغة فی تشریفها المسألة الثانیة فی بیان فضلها عن ابی سعید الخدری عن النبی صلی الله علیه وسلم انه قال فاتحة الکتاب شفاء من السم وعن حذیفة بن الیمان قال قال رسول الله صلی الله علیه وسلم ان القوم لیبعث الله علیهم العذاب حتما مقضیا فیقرأ صبی من صبیانهم فی المکتب الحمد لله رب العالمین فیسمعه الله ویرفع عنهم بسببه العذاب اربعین سنة وعن الحسن قال انزل الله تعالی مائة واربعة کتب من السماء فاودع علوم المائة فی الاربعة وهی التوراة والانجیل والزبور والفرقان ثم اودع علوم هذه الاربعة فی الفرقان ثم اودع علوم القرآن فی المفصل ثم اودع علوم المفصل فی الفاتحة فمن علم تفسیر الفاتحة کان کمن علم تفسیر جمیع کتب الله المنزلة ومن قرأها فکانما قرأ التوراة والانجیل والزبور والفرقان قلت والسبب فیه ان المقصود من جمیع الکتب الالهیة اما علم الاصول او علم الفروع او المکاشفات وقد بینا ان هذه السورة مشتملة علی تمام الکلام فی هذه العلوم الثلثة فلما کانت المطالب العالیة الشریفة حاصلة فیها لا جرم کانت کالمشتملة علی جمیع المطالب الالهیة المسألة الثالثة قالوا هذه السورة لم یحصل فیها سبعة من الحروف وهی الثاء والجیم والخاء والزای والشین والظاء والفاء والسبب فیه ان هذه الحروف السبعة مشعرة بالعذاب فالثاء تدل علی الویل والثبور قال الله تعالی لا تدعوا الیوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا کثیرا والجیم اول حرف من اسم جهنم قال تعالی وان جهنم لموعدهم اجمعین وقال تعالی ولقد ذرأنا لجهنم کثیرا من الجن والانس واسقط الخاء لانه یشعر بالخزی قال تعالی یوم لا یخزی الله النبی والذین آمنوا معه وقال تعالی ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین واسقط الزای والشین لانه اول حرف الزفیر والشهیق قال تعالی لهم فیها زفیر وشهیق وایضا الزای تدل علی الزقوم قال تعالی ان شجرة الزقوم طعام الاثیم والشین تدل علی الشقاوة قال تعالی فاما الذین شقوا ففی النار واسقط الظاء لقوله تعالی انطلقوا الی ظل ذی ثلث شعب لا ظلیل ولا یغنی من اللهب وایضا یدل علی لظی قال تعالی کلا انها لظی واسقط الفاء لانه یدل علی الفراق قال تعالی یومئذ یتفرقون وایضا قال تعالی لا تفتروا علی الله کذبا فیسحتکم بعذاب وقد خاب من افتری فان قالوا لا حرف من الحروف الا وهو مذکور فی اسم شیء یوجب نوعا من العذاب فلا یبقی لما ذکرتم فائدة فنقول الفائدة فیه انه تعالی قال فی صفة جهنم لها سبعة ابواب لکل باب منهم جزء مقسوم ثم انه تعالی اسقط سبعة من الحروف من هذه السورة وهی اوائل الفاظ دالة علی العذاب تنبیها علی ان من قرأ هذه السورة وآمن بها وعرف حقایقها صار آمنا من الدرکات السبع فی جهنم والله اعلم

الباب الثالث

فی الاسرار العقلیة المستنبطة من هذه السورة وفیه مسائل المسألة الاولی اعلم انه تعالی لما قال الحمد لله فکأن سائلا قال فهذا الحمد لله مبنی علی امرین احدهما وجود الاله والثانی کونه مستحقا للحمد فما الدلیل علی انه یستحق الحمد ولما توجه هذان السؤالان لا جرم ذکر تعالی ما یجری مجری الجواب عن هذین السؤالین فاجاب عن السؤال الاول بقوله رب العالمین واجاب عن السؤال الثانی بقوله الرحمن الرحیم مالک یوم الدین اما تقریر الجواب الاول ففیه مسائل الاولی ان علمنا بوجود الشیء اما ان یکون ضروریا او نظریا لا جائز ان یقال العلم بوجود الاله ضروری لانا نعلم بالضرورة انا لا نعرف وجود الاله بالضرورة فبقی ان یکون نظریا والعلم النظری لا یمکن تحصیله الا بالدلیل ولا دلیل علی وجود الاله الا ان هذا العالم المحسوس بما فیه من السموات والارضین والجبال والبحار والمعادن والنبات والحیوان محتاج الی مدبر یدبره وموجد یوجده ومرب یربیه ومبق یبقیه فکان قوله رب العالمین اشارة الی الدلیل الدال علی وجود الاله القادر الحکیم ثم فیه لطایف اللطیفة الاولی ان العالمین عبارة عن کل ما سوی الله فقوله رب العالمین اشارة الی ان کل ما سواه فهو مفتقر الیه محتاج فی وجوده الی ایجاده وفی بقائه الی ابقائه وکان هذا اشارة الی ان کل جزء لا یتجزی وکل جوهر فرد وکل واحد من آحاد الاعراض فهو برهان باهر ودلیل قاطع علی وجود الاله الحکیم القدیم کما قال تعالی وان من شیء الا یسبح بحمده ولکن لا تفقهون تسبیحهم اللطیفة الثانیة انه تعالی لم یقل الحمد لله خالق العالمین بل قال الحمد لله رب العالمین والسبب فیه ان الناس اطبقوا علی ان الحوادث مفتقرة الی الموجد والمحدث حال حدوثها لکنهم اختلفوا فی انها حال بقائها هل تبقی محتاجة الی المبقی ام لا فقال قوم الشیء حال بقائه یستغنی عن السبب والمربی هو القائم بابقاء الشیء واصلاح حاله حال بقائه فقوله رب العالمین تنبیه علی ان جمیع العالمین مفتقرة الیه فی حال بقائها والمقصود ان افتقارها الی الموجد فی حال حدوثها امر متفق علیه اما افتقارها الی المبقی والمربی حال بقائها هو الذی وقع فیه الخلاف فخصه سبحانه وتعالی بالذکر تنبیها علی ان کل ما سوی الله فانه لا یستغنی عنه لا فی حال حدوثه ولا فی حال البقاء اللطیفة الثالثة ان هذه السورة مسماة بام القرآن فوجب کونها کالاصل والمعدن وان یکون غیرها کالجداول المتشعبة منه فقوله رب العالمین تنبیه علی ان کل موجود سواه فانه دلیل علی الهیبة ثم انه تعالی فتح سورا اربعا بعد هذه السورة بقوله الحمد لله رب العالمین فاولها سورة الانعام وهو قوله الحمد لله الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور واعلم ان المذکور ههنا قسم من اقسام قوله رب العالمین لان لفظ العالم یتناول کل ما سوی الله والسموات والارض والنور والظلمة قسم من اقسام ما سوی الله فالمذکور فی سورة الانعام قسم من اقسام ما هو مذکور فی اول سورة الفاتحة وایضا فالمذکور فی اول الانعام انه خالق السموات والارض وفی اول الفاتحة کونه ربا للعالمین وقد بینا انه متی ثبت ان العالم محتاج حال بقائه الی ابقاء الله تعالی کان القول باحتیاجه حال حدوثه الی المحدث اولی اما لا یلزم من احتیاجه الی المحدث حال حدوثه

احتیاجه

احتیاجه الی المبقی حال بقائه فثبت بهذین الوجهین ان المذکور فی اول سورة الانعام یجری مجری قسم من اقسام ما هو مذکور فی اول الفاتحة وثانیها سورة الکهف وهو قوله الحمد لله الذی انزل علی عبده الکتاب والمقصود منه تربیة الارواح بالمعارف فان الکتاب الذی انزله علی عبده سبب لحصول المکاشفات والمشاهدات وکان هذا اشارة الی التربیة الروحانیة فقط وقوله فی اول سورة الفاتحة رب العالمین اشارة الی التربیة العامة فی حق کل العالمین ویدخل فیه التربیة الروحانیة للملائکة والانس والجن والشیاطین والتربیة الجسمانیة الحاصلة فی السموات والارضین وکان المذکور فی اول سورة الکهف نوعا من انواع ما ذکره فی اول الفاتحة ثالثها سورة سبأ وهو قوله الحمد لله الذی له ما فی السموات وما فی الارض فبین فی الانعام ان السموات والارض له وبین فی اول سبأ ان الاشیاء الحاصلة فی السموات والارض له وهذا ایضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمین ورابعها سورة فاطر قوله الحمد لله فاطر السموات والارض والمذکور فی اول الانعام کونه خالقا لها والخلق هو التقدیر والمذکور فی فاطر کونه فاطرا لها ومحدثا لذواتها وهذا غیر الاول الا انه ایضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمین ثم انه لما ذکر تعالی فی الانعام کونه خالقا للسموات والارض ذکر کونه جاعلا للظلمات والنور واما فی سورة الملائکة فلما ذکر کونه فاطر السموات والارض ذکر کونه جاعل الملائکة رسلا ففی الانعام ذکر بعد تخلیق السموات والارض جعل الانوار والظلمات وذکر فی الملائکة بعد کونه فاطر السموات والارض جعل الروحانیات وهذه اسرار عجیبة ولطائف عالیة الا انها باسرها تجری مجری الانواع الداخلة تحت البحر الاعظم المذکور فی قوله الحمد لله رب العالمین وهذا هو التنبیه علی ان قوله رب العالمین یجری مجری الدلیل علی وجود الاله القدیم المسألة الثانیة ان هذه الکلمة کما دلت علی وجود الاله فهی ایضا مشتملة علی الدلالة علی کونه متعالیا فی ذاته عن المکان والحیز والجهة لانا بینا ان لفظ العالمین یتناول کل موجود سوی الله ومن جملة ما سوی الله المکان والزمان فالمکان عبارة عن الفضاء والحیز والفراغ الممتد والزمان عبارة عن المدة التی یحصل بسببها القبلیة والبعدیة فقوله رب العالمین یدل علی کونه تعالی ربا للمکان والزمان وخالقا لهما وموجدا لهما ثم من المعلوم ان الخالق لا بد وان یکون سابقا بوجوده علی وجود المخلوق ومتی کان الامر کذلک فقد کانت ذاته موجودة قبل حصول الفضاء والفراغ والحیز والجهة ومتی کان الامر کذلک فلو کانت ذاته قبل حصول الفضاء فی جزء من اجزاء الفضاء لانقلبت حقیقة ذاته وذلک محال فقوله رب العالمین یدل علی تنزیه ذاته عن المکان والجهة بهذا الاعتبار المسألة الثالثة هذه اللفظة تدل علی ان ذاته منزهة عن الحلول فی المحل کما یقوله النصاری والحلولیة لانه لما کان ربا للعالمین کان خالقا لکل ما سواه والخالق سابق علی المخلوق فکانت ذاته موجودة قبل کل المحل وکانت ذاته غنیة عن کل المحل فبعد وجود المحل امتنع احتیاجه الی المحل المسألة الرابعة هذه الکلمة تدل علی ان اله العالم لیس موجبا بالذات بل هو فاعل مختار والدلیل علیه ان الموجب بالذات لا یستحق علی شیء من افعاله الحمد والثناء والتعظیم الا تری ان الانسان اذا انتفع بسخونة النار وببرودة الجمد فانه لا یحمد النار ولا الجمد لما ان تاثیر النار فی التسخین وتاثیر الجمد فی التبرید لیس بالقدرة والاختیار بل بالطبع فلما حکم بکونه تعالی مستحقا للحمد والثناء ثبت انه فاعل بالاختیار وانما عرفنا کونه فاعلا مختارا لانه لو کان موجبا لدامت الآثار والمعلولات بدوام المؤثر الموجب ولامتنع وقوع التغیر فیها وحیث شاهدنا حصول التغیرات علمنا ان المؤثر فیها قادر بالاختیار لا موجب بالذات ولما کان الامر کذلک لا جرم ثبت کونه تعالی مستحقا للحمد المسألة الخامسة لما خلق العالم مطابقا لمصالح العباد وموافقا لمنافعهم کان الاحکام والاتقان ظاهرین فی العالم الاعلی والعالم الاسفل وفاعل الفعل المحکم المتقن یجب ان یکون عالما فثبت بما ذکرنا ان قوله الحمد لله یدل علی وجود الاله ویدل علی کونه منزها عن الحیز والمکان ویدل علی کونه منزها عن الحلول فی المحل ویدل علی کونه فی نهایة القدرة ویدل علی کونه فی نهایة العلم والحکمة

اما السؤال الثانی

وهو قوله هب انه ثبت القول بوجود الاله القادر العالم فلم قلتم انه یستحق الحمد والثناء والجواب هو قوله الرحمن الرحیم مالک یوم الدین وتقریره ان العبد لا یخلو حاله فی الدنیا عن امرین اما ان یکون فی السلامة والسعادة واما ان یکون فی الآلام والغموم والمکاره فان کان فی السلامة والکرامة فاسباب تلک السلامة والکرامة لم تحصل الا بخلق الله تعالی وتکوینه وایجاده وکان رحمانا رحیما وان کان فی المکاره والآفات فتلک المکاره والآفات اما ان تکون من العباد او من الله تعالی فان کان من العباد فالله تعالی وعد بانه ینتصف للمظلومین من الظالمین فی یوم الدین وان کان من الله تعالی فالله تعالی وعدنا بالثواب الجزیل والفضل الکثیر علی کل ما انزله بعباده فی الدنیا من المکروهات والمخافات واذا کان الامر کذلک ثبت انه لا بد وان یکون مستحقا للحمد الذی لا نهایة له والثناء الذی لا غایة له فظهر بالبیان الذی ذکرناه ان قوله الحمد لله رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین مرتب ترتیبا لا یمکن فی العقل وجود کلام افضل منه واعلم انه تعالی لما تمم الکلام فی الصفات المعتبرة فی الربوبیة اردفه بالکلام المعتبر فی العبودیة واعلم ان الانسان مرکب من جسد وروح والمقصود من الجسد ان یکون آلة للروح فی اکتساب الاشیاء النافعة للروح فلا جرم کان افضل احوال الجسد ان یکون آتیا باعمال تعین الروح علی اکتساب السعادات الروحانیة الباقیة وتلک الاعمال هو ان یکون الجسد آتیا باعمال تدل علی تعظیم المعبود وخدمته وتلک الاعمال هی العبادة فاحسن احوال العبد فی هذه الدنیا ان یکون مواظبا علی العبادات وهو اول درجات سعادة الانسان وهو المراد بقوله ایاک نعبد فاذا واظب علی هذه الدرجة مدة فعند هذا یظهر له شیء من انوار عالم الغیب وهو انه وحده لا یستقل بالاتیان بهذه العبادات والطاعات بل ما لم یحصل توفیق الله واعانته وعصمته فانه لا یمکنه الاتیان بشیء من العبادات والطاعات وهذا المقام هو الدرجة الوسطی فی الکمالات وهو المراد من قوله وایاک نستعین ثم اذا تجاوز عن هذا المقام لاح له ان الهدایة لا تحصل الا من الله تعالی وانوار المکاشفات والتجلی لا تحصل الا بهدایة الله وهو المراد من قوله اهدنا الصراط المستقیم وفیه لطایف اللطیفة الاولی ان المنهج الحق فی الاعتقادات وفی الاعمال هو الصراط المستقیم اما فی الاعتقادات فبیانه من وجوه الاول ان من توغل فی التنزیه وقع فی التعطیل ونفی الصفات ومن توغل فی الاثبات وقع فی التشبیه واثبات الجسمیة والمکان فهما طرفان معوجان والصراط المستقیم الاقرار الخالی عن التشبیه والتعطیل والثانی ان من قال فعل العبد کله منه وقع فی القدر ومن قال لا فعل للعبد فقد وقع فی الجبر وهما طرفان معوجان والصراط المستقیم اثبات الفعل للعبد مع الاقرار بان الکل بقضاء الله تعالی واما فی الاعمال فنقول من بالغ فی الاعمال الشهوانیة وقع فی الفجور ومن بالغ فی ترکها وقع فی الجمود والصراط المستقیم هو الوسط وهو العفة وایضا من بالغ فی الاعمال الغضبیة

والمکان م

تاثیر

صوابه الاعتقادات

وقع في التهور ومن بالغ في تركها وقع في الجبن والصراط المستقيم هو الوسط وهو الشجاعة اللطيفة الثانية ان ذلك الصراط المستقيم وصفه بصفتين اولاهما ايجابية والثانية
سلبية اما الايجابية فكون ذلك الصراط صراط الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء واما السلبية فهي ان يكون بخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم العملية
بارتكاب الشهوات حتى استوجبوا غضب الله عليهم وبخلاف صراط الذين فسدت قلوبهم النظرية حتى ضلوا عن العقائد الحقية والمعارف اليقينية اللطيفة الثالثة قال
بعضهم انه لما قال اهدنا الصراط المستقيم لم يقتصر عليه بل قال صراط الذين انعمت عليهم وهذا يدل على ان المريد لا سبيل له الى الوصول الى مقامات الهداية والمكاشفة الا اذا اقتدى بشيخ
يهديه الى سواء السبيل ويجنبه عن مواقع الاغلاط والاضاليل وذلك لان النقص غالب على اكثر الخلق وعقولهم غير وافية بادراك الحق وتمييز الصواب عن الغلط فلا بد من كامل يقتدي
الناقص حتى يتقوى عقل ذلك الناقص بنور عقل ذلك الكامل فحينئذ يصل الى مدارج السعادات ومعارج الكمالات وقد ظهر بما ذكرنا ان هذه السورة وافية ببيان ما يجب معرفته من عهد الربوبية وعهد
العبودية المذكورين في قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم [illegible] من لطائف هذه السورة اعلم ان احوال هذا العالم ممزوجة من الخير والشر والمحبوب والمكروه
وهذه المعاني ظاهرة لا شك فيها الا انا نقول الشر وان كان كثيرا الا ان الخير اكثر والمرض وان كان كثيرا الا ان الصحة اكثر منه والجوع وان كان كثيرا الا ان الشبع اكثر منه واذا كان الامر كذلك فكل
عاقل اعتبر احوال النفس فانه يجدها دائما في التغيرات والانتقال من احوال الى احوال ثم انه يجد الغالب في تلك التغيرات هو السلامة والكرامة والراحة والبهجة واما الاحوال المكروهة فهي وان
كانت كثيرة الا انها اقل من احوال اللذة والبهجة والراحة اذا عرفت هذا فنقول ان تلك التغيرات لاجل انه يقتضي حدوث شيء بعد عدمه تدل على وجود الاله القادر ولاجل ان الغالب فيها
الراحة والخير تدل على ان ذلك الاله رحيم محسن كريم اما دلالة التغيرات على وجود الاله فلان الفطرة السليمة تشهد بان كل شيء وجد بعد العدم فانه لا بد له من سبب وكذلك فانا اذا سمعنا
بيتا حدث بعد ما لم يكن فان صريح العقل شاهد بانه لا بد له من فاعل تولى بناء ذلك البيت ولو ان انا شككنا فيه لم نشكك فلا بد وان يكون فاعل تلك الاحوال المتغيرة قادرا لانه لو كان
موجبا بالذات لدام الاثر بدوامه فحدوث الاثر بعد عدمه يدل على وجود مؤثر قادر واما دلالة تلك التغيرات على كون المؤثر رحيما محسنا فلانا بينا ان الغالب في تلك التغيرات هو
الراحة والخير والبهجة والسلامة ومن كان غالب احواله وافعاله راحة وخيرا وكرما كان رحيما محسنا ومن كان كذلك كان مستحقا للحمد ولما كانت هذه الاحوال معلومة لكل احد وحاضرة في عقل
كل عاقل كان موجب حمد الله وثناؤه حاضرا في عقل كل احد فلهذا السبب علمهم كيفية الحمد فقال الحمد لله ولما نبه على هذا المقام نبه على مقام اخر اعلى واعظم من الاول وكانه قيل لا ينبغي ان تعتقد
ان الاله الذي اشتغلت بحمده هو الحاكم فقط بل هو اله كل العالمين وذلك لانك انما حكمت بافتقارك الى الاله لما حصل فيك من الفقر والحاجة والحدوث والامكان وهذه المعاني قائمة
في كل العالمين فانها محال الحركات والسكنات وانواع التغيرات فيكون علة احتياجك الى الاله المدبر قائمة فيها واذا حصل الاشتراك في العلة وجب ان يحصل الاشتراك في المعلول فهذا يقتضي كونه تعالى
ربا للعالمين والها للسموات والارضين ومدبرا لكل الخلائق اجمعين ولما تقرر هذا المعنى ظهر ان الموجود الذي يقدر على خلق هذا العالم على عظمته ويقدر على خلق العرش والكرسي والسموات
والكواكب لا بد وان يكون قادرا على امثالها ولا بد وان يكون غنيا عنها فهذا القادر القاهر الغني يكون في غاية العظمة والجلال وحينئذ يقع في قلب العبد اني مع نهاية ذلتي وحقارتي كيف
يمكنني ان اتقرب اليه وباي طريق اتوسل اليه فعند هذا ذكر الله تعالى ما يجري مجرى العلاج الموافق لهذا المرض فكانه قال ايها العبد الضعيف انا وان كنت عظيم القدر والهيبة والالهية الا
اني مع ذلك عظيم الرحمة فانا الرحمن الرحيم وانا مالك يوم الدين فما دمت في هذه الحيوة فلا اخليك عن اقسام رحمتي وانواع نعمتي واذا مت فانا مالك يوم الدين لا اضيع عملا من
اعمالك فان اتيتني بالخير قابلت الواحد بما لا نهاية له من الخيرات وان اتيتني بالمعصية قابلتها بالصفح والاحسان والمغفرة ثم لما قرر امر الربوبية بهذا الطريق امره بتلقية اشياء اولها مقام
الشريعة وهو ان يواظب على الاعمال الظاهرة وهو قوله اياك نعبد وثانيها مقام الطريقة وهو ان يحاول السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب فيرى عالم الشهادة كالمسخر لعالم
الغيب فيعلم انه لا يتيسر له شيء من الاعمال الظاهرة الا بمدد يصل اليه من عالم الغيب وثالثها انه يشاهد عالم الشهادة معزولا بالكلية ويكون الامر كله لله تعالى وحينئذ يقول اهدنا الصراط
المستقيم ثم ههنا دقيقة وهي ان الروح الواحدة اضعف قوة من الارواح الكثيرة المجتمعة على تحصيل مطلوب واحد فحينئذ علم العبد ان روحه وحده لا يكفي في طلب هذا المقصود فعند هذا
ادخل روحه في زمرة الارواح المقدسة المطهرة المتوجهة الى طلب المكاشفات الروحانية والانوار الربانية حتى اذا اتصل بها وانخرط في سلكها صار الطلب اقوى والاستعداد اتم فحينئذ يقوى
في تلك الجمعية بالابقاء على الفوز بحال الوحدة فلهذا قال صراط الذين انعمت عليهم ثم كما بين ان الاتصال بالارواح المطهرة يوجب مزيد القوة والاستعداد بين ايضا ان الاتصال
بالارواح الخبيثة يوجب الخيبة والخسران والخذلان والحرمان فلهذا قال غير المغضوب عليهم وهم الفساق ولا الضالين وهم الكفار ولما تمت هذه الدرجات الثلاث وكملت هذه المقامات
الثلاثة اعني الشريعة المدلول عليها بقوله اياك نعبد والطريقة المدلول عليها بقوله واياك نستعين والحقيقة المدلول عليها بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم حصل الاستعداد بالاتصال
بارواح الصفا والاستكمال بسبب المباعدة عن ارباب الجفا والشقا فعند هذا كملت المعارج البشرية والكمالات الانسانية

في تقرير نوع آخر

من لطائف هذه السورة
اعلم ان الانسان خلق محتاجا الى جلب الخيرات واللذات ودفع المكروهات والمخافات ثم ان هذا العالم عالم الاسباب فلا يمكنه تحصيل الخيرات واللذات الا بواسطة اسباب معينة ولا يمكنه دفع الآفات والمخافات
الا بواسطة اسباب معينة ولما كان جلب النفع ودفع الضر محبوبا بالذات وكان استقراء احوال هذا العالم يدل على انه لا يمكن تحصيل الخير ولا دفع الشر الا بتلك الاسباب المعينة ثم تقرر في العقول
ان ما لا يمكن الوصول الى المحبوب الا بواسطته فهو محبوب صار هذا المعنى سببا لوقوع الحب الشديد لهذه الاسباب الظاهرة واذا علم انه لا يمكنه الوصول الى الخيرات واللذات الا بواسطة خدمة
الامير والوزير والاعوان والانصار بقي الانسان متعلق القلب بهذه الاشياء شديد الحب لها عظيم الميل والرغبة اليها ثم قد ثبت في العلوم الحكمية ان كثرة الافعال سبب لحدوث الملكات الراسخة ثم
ايضا ان حب الشيء غالب على طباع الخلائق اما الاول فكل من واظب على صناعة من الصنائع ودام في الحرفة مدة مديدة صارت تلك الحرفة والصناعة ملكة راسخة قوية وكلما كانت
المواظبة عليها اكثر كانت الملكة اقوى وارسخ واما الثاني فلان الانسان اذا جالس الفساق مال طبعه الى الفسق وما ذاك الا لان الارواح جبلت على حب المحاكاة واذا عرفت هذا فنقول انه
تبين ان استقراء حال الدنيا يوجب تعلق القلب بهذه الاسباب الظاهرة التي بها يمكن التوسل الى جلب النفع ودفع الضر وبينا انه كلما كانت مواظبة الانسان عليها اكثر كان استحكام هذا الميل

الطلب

والطلب في قلبه اقوى واثبت وايضا فاكثر اهل الدنيا موصوفون بهذه الصفة مواظبون على هذه الحالة وبينا ان النفوس مجبولة على حب المحاكاة وذلك ايضا يوجب استحكام هذه الحالة
فقد ظهر بالبيانات التي ذكرناها ان الاسباب الموجبة لحب الدنيا والرغبة في التعلق باسبابها كثيرة قوية شديدة جدا ثم نقول انه اذا اتفق للانسان هداية الهية تهديه الى سواء السبيل وقع في قلبه
ان يتأمل في هذه الاسباب تأملا شافيا وافيا فيقول هذا الامير المستولي على العالم استولى على الدنيا بفرط قوته وكمال حكمته ام لا والاول باطل لان ذلك الامير ربما كان اكثر الناس عجزا
واقلهم عقلا فعند هذا يظهر له ان تلك الامارة والرياسة ما حصلت بقوته وما تهيأت له بسبب حكمته وانما حصلت لاجل قسمة قسام وقضاء حكيم علام لا دافع لحكمه ولا راد لقضائه
ثم ينضم الى هذا النوع من الاعتبار انواع اخرى من الاعتبارات تعاضدها وتقويها فعند حصول هذه المكاشفة ينقطع قلبه عن الاسباب الظاهرة وينتقل منها الى الرجوع في كل المهمات
والمطلوبات الى مسبب الاسباب ومفتح الابواب ثم اذا توالت هذه الاعتبارات وتواترت هذه المكاشفات صار الانسان بحيث كلما وصل اليه خير ونفع قال هو النافع وكلما وصل اليه
شر ومكروه قال هو الضار وعند هذا لا يحمد احدا على فعل الا الله تعالى ولا يتوجه قلبه في طلب امر من الامور الا الى الله فيصير الحمد كله لله والثناء كله لله فعند هذا يقول الحمد لله ثم اعلم ان
الاستقراء المذكور يدل العبد على ان احوال هذا العالم لا ينتظم الا بتقدير الله ثم يترقى من العالم الصغير الى العالم الكبير ويعلم انه لا ينتظم حالة من احوال العالم الاكبر الا بتقدير الله و
ذلك هو قوله رب العالمين ثم ان العبد يتأمل في احوال العالم الاسفل واحوال العالم الاعلى فيشاهد ان العالمين منظومة على الوصف الاتقن والترتيب الاقوم والكمال الاعلى
والمنهج الاسنى فيرى الذرات ناطقة بالاقرار بكمال رحمته وفضله واحسانه فعند ذلك يقول الرحمن الرحيم وعند هذا يظهر للعبد ان جميع مصالحه في الدنيا انما تهيأت برحمة الله وفضله
واحسانه ثم يبقى متعلق القلب بسبب انه كيف يكون حاله بعد الموت فكانه يقال مالك يوم الدين ليس الا الذي عرفته بانه هو الرحمن الرحيم فحينئذ ينشرح صدر العبد وينفسح قلبه ويعلم
ان المتكفل باصلاح مهماته في الدنيا والآخرة ليس الا الله تعالى وحينئذ ينقطع التفاته عما سوى الله ولا يبقى متعلق القلب بغير الله ثم ان العبد حين كان متعلق القلب بالامير
والوزير كان مشغولا بخدمتهما وبعد الفراغ من تلك الخدمة كان يستعين في تحصيل المهمات بهما وكان يطلب الخير منهما فعند زوال ذلك التعلق يعلم انه لما كان مشتغلا بخدمة الامير والوزير
فلان يشتغل بخدمة المعبود كان اولى فعند هذا يقول اياك نعبد والمعنى اني كنت قبل هذا اعبد غيرك واما الآن فلا اعبد احدا سواك ولما كان يستعين في تحصيل المهمات بالامير والوزير
فلان يستعين بالمعبود الحق في تحصيل المرادات كان اولى فيقول واياك نستعين والمعنى اني كنت قبل هذا استعين بغيرك واما الآن فلا استعين باحد سواك ولما كان يطلب
الجاه والمال الذين هما على شرف الانقراض والانقضاء فلان يطلب الهداية والمعرفة من رب الارض والسماء اولى فيقول اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل الدنيا فريقان
احدهما الذين لا يعبدون احدا الا الله ولا يستعينون الا بالله ولا يطلبون الاغراض والمقاصد الا من الله والفرقة الثانية الذين يخدمون الخلق ويستعينون بهم ويطلبون
الخير منهم فلا جرم العبد يقول يا الهي اجعلني في زمرة الفرقة الاولى وهم الذين انعمت عليهم بهذه الانوار الربانية والجلايا القدسية لا في زمرة الفرقة الثانية وهم المغضوب
عليهم والضالون فان متابعة هذه الفرقة لا تفيد الا الخسار والهلاك كما قال ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا

الباب الرابع

في المسائل الفقهية المستنبطة من هذه السورة المسئلة الاولى اجمع الاكثرون على ان قراءة الفاتحة
واجبة في الصلوة وعن الاصم والحسن بن صالح انها لا تجب لنا ان كل دليل نذكره في بيان ان قراءة الفاتحة واجبة فهو يدل على ان اصل القراءة واجب ونزيد ههنا وجوها
الاول قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر والمراد بالقرآن القراءة والتقدير قراءة الفجر وظاهر الامر للوجوب الثاني عن ابي الدرداء ان رجلا سأل
النبي صلى الله عليه وسلم فقال أفي الصلوة قراءة فقال نعم فقال السائل وجبت فاقر النبي صلى الله عليه وسلم ذلك الرجل على قوله وجبت الثالث عن ابن مسعود انه
النبي صلى الله عليه وسلم سئل ايقرأ في الصلوة فقال صلى الله عليه وسلم اتكون صلوة بلا قراءة وهذان الخبران نقلهما الشيخ ابو حامد الاسفرايني حجة الاصم قوله صلى الله عليه وسلم
صلوا كما رأيتموني اصلي جعل الصلوة من الاشياء المرئية والقراءة ليست بمرئية فوجب كونها خارجة عن الصلوة والجواب ان الرؤية اذا كانت متعدية الى مفعولين كانت بمعنى
العلم المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في الصلوة فان ترك منها حرفا واحدا وهو يحسنها لم تصح صلوته وبه قال الاكثرون وقال ابو حنيفة رضي الله
عنه لا تجب قراءة الفاتحة لنا وجوه الاول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم واظب طول عمره على قراءة الفاتحة في الصلوة فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله
تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ولقوله تعالى فاتبعوني يحببكم الله والعجب من ابي حنيفة انه تمسك في وجوب مسح الناصية بخبر واحد انه صلى الله عليه وسلم مسح على الناصية فجعل
ذلك القدر من المسح شرطا لصحة الصلوة وههنا نقل اهل العلم نقلا متواترا انه صلى الله عليه وسلم واظب طول عمره على قراءة الفاتحة ثم قال ان صحة الصلوة غير موقوفة عليها
وهذا من العجائب الحجة الثانية قوله تعالى اقيموا الصلوة والصلوة لفظة مفردة محلاة بالالف واللام فيكون المراد منها المعهود السابق وليس عند المسلمين معهود سابق من
لفظ الصلوة الا الاعمال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ياتي بها واذا كان كذلك كان قوله اقيموا الصلوة جاريا مجرى قوله اقيموا الصلوة مع قراءة الفاتحة وظاهر الامر للوجوب
ثم ان هذه اللفظة تكررت في القرآن اكثر من مائة مرة فكان ذلك دليلا قاطعا على وجوب قراءة الفاتحة في الصلوة الحجة الثالثة ان الخلفاء الراشدين رضوان الله عليهم واظبوا
على قراءتها طول عمرهم والذي يدل عليه ايضا ما روي في الصحيحين ان النبي صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر رضي الله عنهما كانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين واذا ثبت
هذا وجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر والعجب
من ابي حنيفة انه تمسك في مسئلة طلاق الفار باثر عثمان رضي الله عنه مع ان عبد الرحمن وعبد الله بن الزبير كانا يخالفانه ونص القرآن يوجب عدم الارث فلم لم يتمسك
بعمل كل الصحابة على سبيل الاطباق والاتفاق على وجوب قراءة الفاتحة مع ان هذا القول على وفق القرآن والاخبار والمعقول الحجة الرابعة ان الامة وان اختلفت
في انه هل تجب قراءة الفاتحة ام لا لكنهم اتفقوا عليه في العمل فانك لا ترى احدا من المسلمين في المشرق والمغرب الا ويقرأ الفاتحة في الصلوة اذا ثبت هذا فنقول ان من صلى ولم يقرأ الفاتحة

كان تاركا سبيل المؤمنين فيدخل تحت قوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا فان قالوا ان الذين اعتقدوا انه لا يجب قراءته لا على اعتقاد
الوجوب بل على اعتقاد الندبية فلم يحصل الاجماع على وجوب قراءته فنقول اعمال الجوارح غير واعمال القلوب غير ونحن قد بينا اطباق الكل على الاتيان بالقراءة فمن لم يأت بالقراءة
كان تاركا طريقة المؤمنين في هذا العمل فيدخل تحت الوعيد وهذا القدر يكفي في الدليل ولا حاجة بنا في تقرير هذا الدليل الى ادعاء الاجماع في اعتقاد الوجوب الحجة الخامسة الحديث المشهور
انه سبحانه وتعالى قال قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله تعالى حمدني عبدي الى آخر الحديث وجه الاستدلال انه تعالى حكم على كل
صلوة بكونها بينه وبين العبد نصفين ثم بين ان هذا التنصيف لم يحصل الا بسبب آيات هذه السورة فنقول الصلوة لا تنفك عن هذا التنصيف وهذا التنصيف لا يحصل الا بسبب
هذه السورة ولازم اللازم لازم فوجب كون هذه السورة من لوازم الصلوة وهذا اللزوم لا يحصل الا اذا قلنا قراءة الفاتحة شرط لصحة الصلوة الحجة السادسة قال النبي صلى الله
عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فالحرف النفي دخل على الصلوة وذلك غير ممكن فلا بد من صرفه الى حكم من احكام الصلوة وليس صرفه الى الصحة اولى من صرفه الى الكمال والجواب من وجوه
الاول انه جاء في بعض الروايات لا صلوة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب وعلى هذه الرواية فالنفي ما دخل على الصلوة وانما دخل على حصولها للرجل وحصولها للرجل عبارة عن انتفاعه بها وخروجه
عن عهدة التكليف بسببها وعلى هذا التقدير فانه يمكن اجراء حرف النفي على ظاهره الثاني من اعتقد ان قراءة الفاتحة جزء من اجزاء ماهية الصلوة فعند عدم قراءة الفاتحة لا توجد ماهية
الصلوة لان الماهية يمتنع حصولها حال عدم بعض اجزائها واذا ثبت هذا فقولهم انه لا يمكن ادخال حرف النفي على مسمى الصلوة انما يصح لو ثبت ان الفاتحة ليست جزءا من ماهية الصلوة
وهذا هو اول المسئلة فثبت ان على قولنا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره والثالث هب انه لا يمكن اجراء هذه اللفظة على ظاهره الا انهم اجمعوا على انه متى تعذر حمل اللفظ على الحقيقة
وحصل للحقيقة مجازان احدهما اقرب الى الحقيقة والثاني ابعد فانه يجب حمل اللفظ على المجاز الاقرب واذا ثبت هذا فنقول المشابهة بين المعدوم وبين الموجود الذي لا يكون
صحيحا اتم من المشابهة بين المعدوم والموجود الذي يكون صحيحا لكنه لا يكون كاملا وكان حمل هذا اللفظ على نفي الصحة اولى الرابع ان الحمل على نفي الصحة اولى لوجوه احدها
ان الاصل بقاء ما كان على ما كان والثاني ان جانب الحرمة ارجح والثالث ان هذا احوط الحجة السابعة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل صلوة لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب
فهي خداج فهي خداج غير تمام قالوا الخداج هو النقصان وذلك لا يدل على عدم الجواز قلنا بل هذا يدل على عدم الجواز لان التكليف بالصلوة قائم والاصل في الثابت البقاء خالفنا هذا
الاصل عند الاتيان بالصلوة على صفة الكمال فعند الاتيان بها على سبيل النقصان وجب ان لا نخرج عن العهدة والذي يقوي هذا ان عند ابي حنيفة يصح الصوم في يوم العيد الا انه قال
لو صام يوم العيد عن رمضان لم يصح قال لان الواجب عليه هو الصوم الكامل فالصوم في هذا اليوم ناقص فوجب ان لا يفيد الخروج عن العهدة واذا ثبت هذا فنقول فلم لم يقل بمثل هذا
الكلام في هذا المقام الحجة الثامنة نقل الشيخ ابو حامد في تعليقه عن ابن المنذر انه روى باسناده عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تجزي صلوة لا يقرأ فيها بفاتحة الكتاب
الحجة التاسعة روى رفاعة بن مالك ان رجلا دخل المسجد وصلى فلما فرغ من صلوته وذكر الخبر الى ان قال الرجل علمني الصلوة يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم اذا
توجهت الى القبلة فكبر واقرأ بفاتحة الكتاب وجه الدليل ان هذا امر والامر للوجوب وايضا الرجل قال علمني الصلوة وكل ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم وجب
ان يكون من الصلوة فلما ذكر قراءة الفاتحة وجب ان يكون قراءة الفاتحة جزءا من اجزاء الصلوة الحجة العاشرة روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الا اخبركم بسورة ليست
في التورية ولا في الانجيل ولا في الزبور مثلها قال نعم قال فما تقرأ في صلوتك قال الحمد لله رب العالمين فقال هي هي وجه الدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قال ما تقرأ في صلوتك
فقال الحمد لله وهذا يدل على انه كان مشهورا عند الصحابة انه لا يصلي احد الا بهذه السورة وكان هذا اجماعا معلوما عندهم الحجة الحادية عشر التمسك بقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من
القرآن وجه الدليل ان قوله فاقرؤوا امر والامر للوجوب فهذا يقتضي ان قراءة ما تيسر من القرآن واجبة فنقول المراد بما تيسر من القرآن اما ان يكون هو الفاتحة او غير الفاتحة
او المراد التخيير بين الفاتحة وبين غيرها والاول يقتضي ان تكون الفاتحة بعينها واجبة وهو المطلوب والثاني يقتضي ان تكون قراءة غير الفاتحة واجبة عينا وهو باطل بالاجماع
والثالث يقتضي ان يكون المكلف مخيرا بين قراءة الفاتحة وبين قراءة غيرها وذلك باطل بالاجماع لان الامة مجمعة على ان قراءة الفاتحة اولى من قراءة غيرها وسلم ابو حنيفة
ان الصلوة بدون قراءة الفاتحة خداج ناقص والتخيير بين الناقص والكامل لا يجوز واعلم انه تعالى انما سمى قراءة الفاتحة قراءة لما تيسر من القرآن لان هذه السورة محفوظة
لجميع المكلفين من المسلمين فهي متيسرة للكل اما سائر السور فقد تكون محفوظة وقد لا تكون وحينئذ لا تكون متيسرة للكل الحجة الثانية عشر الامر بالصلوة كان ثابتا والاصل في
الثابت البقاء خالفنا هذا الاصل عند الاتيان بالصلوة المشتملة على قراءة الفاتحة لان الاخبار دالة على ان الفاتحة افضل من سائر السور ولان المسلمين اطبقوا على ان الصلوة
مع قراءة هذه السورة اكمل من الصلوة الخالية عن قراءة هذه السورة فعند عدم قراءة هذه السورة وجب البقاء على الاصل الحجة الثالثة عشر قراءة الفاتحة توجب
الخروج عن العهدة باليقين فكانت احوط فوجب القول بوجوبه للنص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واما المعقول فهو انه يفيد
دفع ضرر الخوف عن النفس ودفع الضرر عن النفس واجب فان قيل لو اعتقدنا الوجوب احتمل كوننا مخطئين فيه فيبقى الخوف قلنا اعتقاد الوجوب يورث الخوف المحتمل و
اعتقاد عدم الوجوب يورثه ايضا فيتقابل هذان العرفان واما في العمل فان القراءة لا توجب الخوف وتركها فيفيد الخوف فثبت ان الاحوط هو العمل الحجة الرابعة عشر
لو كانت الصلوة بغير الفاتحة جائزة لما كانت الصلوة بالفاتحة جائزة ولما كانت الصلوة بالفاتحة اولى لان المواظبة على قراءة الفاتحة يوجب هجران سائر السور وذلك غير جائز
لكنهم اجمعوا على ان الصلوة بهذه السورة اولى فثبت ان الصلوة بغير هذه السورة غير جائزة الحجة الخامسة عشر اجمعنا على انه لا يجوز ابدال الركوع والسجود بغيرهما فوجب
ان لا يجوز ابدال قراءة الفاتحة بغيرها والجامع رعاية الاحتياط الحجة السادسة عشر الاصل بقاء التكليف فالقول بان الصلوة بدون قراءة الفاتحة يقتضي الخروج عن العهدة
اما ان يعرف بالنص او بالقياس اما الاول فباطل لان النص الذي يتمسكون به هو قوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن وقد بينا انه دليلنا واما القياس فباطل لان التعبدات غالبة

على الصلوة وفي مثل هذه الصورة يجب ترك القياس الحجة السابعة عشر لما ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على القراءة طول عمره فحينئذ يكون قراءة غير الفاتحة ابتداعا وتركا
للاتباع وذلك حرام لقوله صلى الله عليه وسلم اتبعوا ولا تبتدعوا ولقوله صلى الله عليه وسلم واحسن الهدي هدي محمد وشر الامور محدثاتها الحجة الثامنة عشر الصلوة مع الفاتحة وبدون الفاتحة
اما ان يتساويا في الفضيلة او الصلوة مع الفاتحة افضل والاول باطل بالاجماع لانه صلى الله عليه وسلم واظب على الصلوة بالفاتحة فتعين الثاني فنقول الصلوة بدون الفاتحة توجب
فوات الفضيلة الزائدة من غير فائدة فوجب انه لا يجوز المصير اليه لانه تضييع للوقت فيكون قبيحا في الشرع واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى فاقرؤوا
ما تيسر من القرآن واما الخبر فما روى ابو عثمان النهدي عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب والجواب عن الاول
انا بينا ان هذه الآية من ادل الدلائل على قولنا وعن الثاني انه معارض بما نقل عن ابي هريرة انه قال امرني رسول الله صلى الله عليه وسلم ان اخرج وانادي لا صلوة الا بفاتحة الكتاب
وايضا فلا يجوز ان يقال المراد من قوله لا صلوة الا بقراءة ولو بفاتحة الكتاب هو انه لو قصر على الفاتحة لكفى المسئلة الثالثة لما كان قول ابي حنيفة واصحابه ان قراءة الفاتحة غير واجبة
لا جرم اختلفوا في مقدار القراءة فقال ابو حنيفة اذا قرأ آية واحدة كفت مثل قوله الم وحم والطور ومدهامتان وقال ابو يوسف ومحمد لا بد من قراءة ثلث آيات قصار او آية واحدة طويلة
مثل آية الدين المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه بسم الله الرحمن الرحيم آية من اول سورة الفاتحة ويجب قراءتها مع الفاتحة وقال مالك والاوزاعي انه ليس من القرآن الا في سورة النمل
ولا تقرأ لا سرا ولا جهرا الا في قيام شهر رمضان فانه يقرأها واما ابو حنيفة فلم ينص عليه وانما قال يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم ويسر بها ولم يقل انها آية من اول السورة ام لا قال يعلى سألت محمد بن الحسن
عن بسم الله الرحمن الرحيم فقال ما بين الدفتين قرآن قلت فلم تسره قال فلم يجبني وقال الكرخي لا اعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي اصحابنا الا ان امرهم باخفائها يدل على انها ليست من السورة وقال بعض
فقهاء الحنفية تورع ابو حنيفة واصحابه عن الوقوع في هذه المسئلة لان الخوض في اثبات ان التسمية من القرآن او ليست منه امر عظيم فالاولى السكوت عنه واعلم ان هذه المسئلة تشتمل على
مسائل ثلث احدها ان هذه المسئلة هل هي مسئلة اجتهادية حتى يجوز الاستدلال فيها بالظواهر واخبار الآحاد او ليست من المسائل الاجتهادية بل هي من المسائل القطعية وثانيها ان بتقدير
انها من المسائل الاجتهادية فالحق فيه ما هو وثالثها الكلام في انها تقرأ بالاعلان او بالاسرار فلنتكلم في هذه المسائل الثلث المسئلة الخامسة في تقرير ان هذه المسئلة ليست من المسائل القطعية
زعم القاضي ابو بكر انها من المسائل القطعية قال والخطأ فيها ان لم يبلغ الى حد التكفير فلا اقل من التفسيق واحتج عليه بان التسمية لو كانت من القرآن لكان طريق اثباته اما التواتر او الآحاد
والاول باطل لانه لو ثبت بالتواتر كون التسمية من القرآن لحصل العلم الضروري بانها من القرآن ولو كان كذلك لامتنع وقوع الخلاف فيه بين الامة والثاني ايضا باطل لان خبر الواحد لا يفيد
الا الظن فلو جعلناه طريقا الى اثبات القرآن لخرج القرآن عن كونه حجة يقينية ولصار ذلك ظنيا ولو جاز ذلك لجاز ادعاء الروافض ان القرآن دخله الزيادة والنقصان
والتغيير والتحريف وذلك يبطل الاسلام واعلم ان الشيخ الغزالي رحمه الله عارض القاضي فقال نفي كون التسمية من القرآن ان ثبت بالتواتر لزم ان لا يبقى الخلاف وان ثبت بالآحاد
فحينئذ يصير القرآن ظنيا ثم اورد على نفسه سؤالا وهو انه لو قال قائل ليس من القرآن عدم فلا حاجة الى اثبات هذا العدم الى النقل لان الاصل هو العدم اما قولنا انه قرآن فهو ثبوت
فلا بد فيه من النقل ثم اجاب عنه بان قال هذا وان كان عدما الا ان كون التسمية مكتوبة بخط القرآن يوهم كونها من القرآن فههنا لا يمكننا الحكم بانها ليست من القرآن الا بدليل
منفصل وحينئذ يعود التقسيم المذكور من ان ذلك الطريق اما ان يكون تواترا او آحادا فثبت ان الكلام الذي اورده القاضي لازم عليه فهذا آخر ما قيل في هذا الباب والذي عندي
فيه ان النقل المتواتر ثابت بان بسم الله الرحمن الرحيم كلام انزله الله تعالى على محمد صلوات الله عليه وبانه مثبت في المصحف بخط القرآن وعند هذا ظهر انه لم يبق لقولنا انه من القرآن او ليس
من القرآن فائدة الا انه حصل فيها احكام شرعية هي من خواص القرآن مثل انه هل يجب قراءتها في الصلوة ام لا وهل يجوز للجنب قراءتها ام لا وهل يجوز للمحدث مسها ام لا ومعلوم ان هذه
الاحكام اجتهادية فلما رجع حاصل قولنا ان التسمية هل هي من القرآن الى ثبوت هذه الاحكام وعدمها وثبت ان ثبوت هذه الاحكام اجتهادية ظهر ان البحث اجتهادي لا قطعي وسقط
تهويل القاضي المسئلة السادسة في بيان ان التسمية من القرآن وانها آية من الفاتحة قال قراء المدينة والبصرة وفقهاء الكوفة انها ليست من الفاتحة وقال قراء مكة والكوفة واكثر فقهاء الحجاز
انها آية من الفاتحة وهو قول ابن المبارك والثوري ويدل عليه وجوه الحجة الاولى روى الشافعي رضي الله عنه عن مسلم عن ابن جريج عن ابن ابي مليكة عن ام سلمة رضي الله عنها انها قالت قرأ
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتحة الكتاب فعد بسم الله الرحمن الرحيم آية الحمد لله رب العالمين آية الرحمن الرحيم آية مالك يوم الدين آية اياك نعبد واياك نستعين آية اهدنا الصراط المستقيم
آية صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية وهذا نص صريح الحجة الثانية روى سعيد المقبري عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فاتحة الكتاب سبع
آيات اولاهن بسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثالثة روى الثعلبي في تفسيره باسناده عن ابي بريدة عن ابيه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبرك بآية لم تنزل على احد بعد سليمان بن داود
غيري فقلت بلى فقال بأي شيء تفتتح القرآن اذا افتتحت الصلوة قلت بسم الله الرحمن الرحيم قال هي هي وهذا الحديث يدل على ان التسمية من القرآن الحجة الرابعة روى الثعلبي باسناده عن
جعفر بن محمد عن ابيه عن جابر بن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم قال له كيف تقول اذا قمت الى الصلوة قال اقول الحمد لله رب العالمين قال قل بسم الله الرحمن الرحيم وروى ايضا باسناده
عن ام سلمة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وروى ايضا باسناده عن علي كرم الله وجهه انه كان اذا افتتح السورة في الصلوة
يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم وكان يقول من ترك قراءتها فقد نقص وروى ايضا باسناده عن سعيد بن جبير عن ابن عباس في قوله تعالى ولقد آتيناك سبعا من المثاني قال فاتحة الكتاب فقيل
لابن عباس فاين السابعة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وباسناده عن ابي هريرة انه قال اذا قرأتم ام القرآن فلا تدعوا بسم الله الرحمن الرحيم فانها احدى آياتها وباسناده ايضا عن ابي
هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله سبحانه قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم قال الله سبحانه مجدني عبدي واذا قال الحمد لله رب
العالمين قال الله تبارك وتعالى حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال الله عز وجل فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد واياك
نستعين قال الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم قال الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سأل وباسناده عن ابي هريرة قال كنت مع النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد والنبي

حاشية

يحدث اصحابه اذ دخل رجل يصلي فافتتح الصلوة وتعوذ ثم قال الحمد لله رب العالمين فسمع النبي صلى الله عليه وسلم ذلك فقال له يا رجل قطعت على نفسك الصلوة اما علمت ان بسم الله الرحمن الرحيم
من الحمد من تركها فقد ترك آية منه ومن ترك آية منه فقد قطع عليه صلوته فانه لا صلوة الا بفاتحة الكتاب فمن ترك آية منها فقد بطلت صلوته وباسناده عن طلحة بن عبيد الله رضي الله عنه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك آية من كتاب الله واعلم اني نقلت جملة هذه الاحاديث من تفسير الشيخ ابي اسحق الثعلبي رحمه الله الحجة الخامسة قراءة بسم الله
الرحمن الرحيم واجبة في اول الفاتحة واذا كان كذلك وجب ان تكون آية منها بيان الاول قوله تعالى اقرأ باسم ربك ولا يجوز ان يقال الباء صلة زائدة لان الاصل ان يكون لكل حرف من كلام الله
تعالى فائدة واذا كان هذا الحرف مفيدا كان التقدير اقرأ مفتتحا باسم ربك وظاهر الامر للوجوب ولم يثبت هذا الوجوب في غير القراءة في الصلوة فوجب اثباته في القراءة في الصلوة صونا للنص
عن التعطيل الحجة السادسة التسمية مكتوبة بخط القرآن وكل ما ليس من القرآن فانه غير مكتوب بخط القرآن الا ترى انهم منعوا من كتبة اسامي السور في المصحف ومنعوا من العلامات على الاعشار
والاخماس والغرض من ذلك كله ان يمنعوا من ان يختلط بالقرآن ما ليس منه فلو لم تكن التسمية من القرآن لما كتبوها بخط القرآن ولما اجمعوا على كتبها بخط القرآن علمنا انها من القرآن الحجة السابعة
اجمع المسلمون على ان ما بين الدفتين كلام الله والتسمية موجودة بين الدفتين فوجب جعلها من كلام الله تعالى ولهذا السبب حكي ان يعلى لما اورد هذا الكلام على محمد بن الحسن بقي ساكتا واعلم
ان مذهب ابي بكر الرازي ان التسمية من القرآن ولكنها ليست آية من سورة الفاتحة بل المقصود من تنزيلها اظهار الفصل بين السور وهذا الدليل لا يبطل قول ابي بكر الرازي الحجة الثامنة اطبق الاكثرون
على ان سورة الفاتحة سبع آيات الا ان الشافعي رضي الله عنه قال قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية واحدة وقوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية واحدة واما ابو حنيفة
فانه قال بسم الله الرحمن الرحيم ليس بآية منها لكن قوله صراط الذين انعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى وسنبين في مسئلة مفردة ان قول ابي حنيفة رضي الله عنه
مرجوح ضعيف فحينئذ يبقى ان الآيات لا تكون سبعا الا اذا اعتقدنا ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم آية منها تامة الحجة التاسعة ان نقول قراءة التسمية قبل الفاتحة واجبة فوجب ان تكون
آية منها بيان الاول ان ابا حنيفة رضي الله عنه يسلم ان قراءتها فضل واذا كان فضل فالظاهر ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأها فوجب ان يجب علينا قراءتها لقوله تعالى واتبعوه ولما ثبت
وجوب قراءتها ثبت انها من السورة لانه لا قائل بالفرق الحجة العاشرة قوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه ببسم الله فهو ابتر واعظم الاعمال بعد الايمان بالله الصلوة فقراءة
الفاتحة فيها بدون قراءة بسم الله يوجب كون هذه الصلوة بتراء ولفظ الابتر يدل على غاية النقصان والخلل بدليل انه تعالى ذكره في معرض الذم للكافر الذي كان عدوا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم فقال ان شانئك هو الابتر فلزم ان يقال الصلوة الخالية عن قراءة بسم الله الرحمن الرحيم تكون في غاية النقصان والخلل وكل من اقر بهذا الخلل والنقصان قال بفساد هذه
الصلوة وذلك يدل على انها من الفاتحة واذا تجب قراءتها الحجة الحادية عشرة ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب ما اعظم آية في كتاب الله تعالى قال بسم الله الرحمن الرحيم فصدقه
النبي صلى الله عليه وسلم في قوله وجه الاستدلال ان هذا الكلام يدل على ان هذا القدر آية تامة ومعلوم انها ليست آية تامة في قوله انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم بل هذا البعض آية فلا بد
وان تكون آية تامة في غير هذا الموضع وكل من قال بذلك قال انه آية تامة في اول سورة الفاتحة الحجة الثانية عشرة ان معوية قدم المدينة فصلى بالناس صلوة يجهر فيها فقرأ ام القرآن
ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم فلما قضى صلوته ناداه المهاجرون والانصار من كل ناحية انسيت اين بسم الله الرحمن الرحيم حين استفتحت القرآن فاعاد معوية الصلوة وقرأ
بسم الله الرحمن الرحيم وهذا الخبر يدل على اجماع الصحابة على انه من القرآن ومن الفاتحة وعلى ان الاولى الجهر بقراءتها الحجة الثالثة عشرة ان سائر الانبياء عليهم السلام كانوا عند الشروع
في اعمال الخير يبتدؤن بذكر بسم الله فوجب ان يجب على رسولنا ذلك واذا ثبت هذا الوجوب في حق الرسول صلى الله عليه وسلم ثبت ايضا في حقنا واذا ثبت الوجوب في حقنا
ثبت انه آية من سورة الفاتحة اما المقدمة الاولى فالدليل عليها ان نوحا عليه السلام لما اراد ركوب السفينة قال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها وان سليمن لما كتب الى بلقيس
كتب بسم الله الرحمن الرحيم فان قالوا اليس ان قوله تعالى انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم يدل على ان سليمن عليه السلام قدم اسم نفسه على اسم الله تعالى قلنا معاذ الله ان يكون
الامر كذلك وذلك لان الطير اتى بكتاب سليمن ووضعه على صدر بلقيس وكانت المرأة في بيت لا يقدر احد على الدخول فيه لكثرة من احاط بذلك البيت من العساكر والحفظة
فعلمت بلقيس ان ذلك الطير هو الذي اتى بذلك الكتاب وكانت قد سمعت باسم سليمن فلما اخذت الكتاب قالت هي من عند نفسها انه من سليمن فلما فتحت الكتاب رأت التسمية مكتوبة فقالت
انه بسم الله الرحمن الرحيم فثبت ان الانبياء عليهم السلام كلما شرعوا في عمل من اعمال الخير ابتدؤا بذكر بسم الله والمقدمة الثانية انه لما ثبت هذا في حق سائر الانبياء عليهم السلام وجب ان يجب
على رسولنا صلى الله عليه وسلم ذلك لقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده واذا ثبت ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم وجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه
واذا ثبت وجوب قراءته علينا ثبت انه آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الرابعة عشرة انه تعالى متقدم بالوجود على وجود سائر الموجودات لانه تعالى قديم وخالق وغيره محدث ومخلوق
والقديم الخالق يجب ان يكون سابقا على المحدث المخلوق واذا ثبت انه تعالى سابق على غيره وجب بحكم المناسبة العقلية ان يكون ذكره سابقا على ذكر غيره وهذا السبق في الذكر لا يحصل الا
اذا كانت قراءة بسم الله الرحمن الرحيم سابقة على سائر الاذكار والقراءات واذا ثبت ان القول بوجوب هذا التقديم حسن في العقول وجب ان يكون معتبرا في الشرع لقوله صلى الله
عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واذا ثبت وجوب القراءة ثبت انها آية من الفاتحة لانه لا قائل بالفرق الحجة الخامسة عشرة ان بسم الله الرحمن الرحيم لا شك انه من القرآن
في سورة النمل ثم انا نراه مكررا بخط القرآن فوجب ان يكون من القرآن كما انا لما رأينا قوله تعالى فبأي آلاء ربكما تكذبان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين مكررا في القرآن بخط واحد
وبصورة واحدة قلنا ان الكل من القرآن الحجة السادسة عشرة روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يكتب في اول الامر باسمك اللهم حتى نزل قوله تعالى اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها فكتب
بسم الله ثم نزل قوله قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فكتب بسم الله الرحمن فلما نزل انه من سليمن وانه بسم الله الرحمن الرحيم كتب مثلها وجه الاستدلال ان اجزاء هذه الكلمة
كلها من القرآن ومجموعها من القرآن ثم انه مثبت في القرآن فوجب الجزم بانه من القرآن اذ لو جاز اخراجه من القرآن مع هذه الموجبات الكثيرة ومع الشهرة العظيمة لكان جواز اخراج
سائر الآيات كذلك وذلك يوجب الطعن العظيم في القرآن الحجة السابعة عشرة قد بينا انه ثبت بالتواتر ان الله تعالى كان ينزل هذه الكلمة على محمد صلوات الله عليه وكان صلى الله عليه وسلم يأمر

بكتبه

بكتبة بخط المصحف في المصحف وثبت انه حصل الخلاف في انه هل هو من القرآن فرجع الى احكام مخصوصة مثل انه هل يجب قراءته وهل يجوز للجنب قراءته وللمحدث مسه فنقول ثبوت هذه الاحكام احوط
فوجب المصير اليه لقول النبي صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك واحتج المخالف باشياء الاول تعلقوا بخبر ابي هريرة وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يقول الله قسمت
الصلوة بيني وبين عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين يقول الله
مجدني عبدي واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذا بيني وبين عبدي والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لم يذكر التسمية ولو كانت آية
من الفاتحة لذكرها والثاني انه تعالى قال جعلت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين والمراد من الصلوة الفاتحة وهذا التنصيف انما يحصل اذا قلنا ان التسمية ليست آية من الفاتحة لان
الفاتحة سبع آيات فيجب ان يكون فيها لله تعالى ثلث آيات ونصف وهي من قوله الحمد لله الى قوله اياك نعبد وللعبد ثلث آيات ونصف وهي من قوله واياك نستعين الى آخر السورة اما اذا
جعلنا بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة حصل لله تعالى اربع آيات ونصف وللعبد آيتان ونصف وذلك يبطل التنصيف المذكور الحجة الثانية روت عائشة رضي الله عنها ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان يفتتح الصلوة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين وهذا يدل على ان التسمية ليست آية من سورة الفاتحة الحجة الثالثة لو كان قوله بسم الله الرحمن الرحيم
آية من هذه السورة لزم التكرار في قوله الرحمن الرحيم وذلك بخلاف الدليل الجواب عن الحجة الاولى من وجوه الاول انا نقلنا ان الشيخ ابا اسحق الثعلبي روى باسناده ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما ذكر هذا الحديث عد بسم الله الرحمن الرحيم آية تامة من سورة الفاتحة ولما تعارضت الروايتان فالترجيح معنا لان رواية الاثبات مقدمة على رواية النفي الثاني ان راوي
ابو داود السجستاني عن القعنبي عن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن ابيه عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال واذا قال العبد مالك يوم الدين يقول الله مجدني عبدي
وهو بيني وبين عبدي اذا عرفت هذا فنقول قوله مالك يوم الدين هذا بيني وبين عبدي يعني في القسمة وانما يكون كذلك اذا حصلت ثلثة قبلها وثلثة بعدها وانما
تحصل ثلثة قبلها لو كانت التسمية آية من الفاتحة فصار هذا الخبر حجة لنا من هذا الوجه الثالث ان لفظ النصف كما يحتمل النصف في عدد الآيات فهو ايضا يحتمل النصف في المعنى
قال صلى الله عليه وسلم الفرائض نصف العلم سماه بالنصف من حيث انه بحث عن احوال الاموات والموت والحيوة قسمان وقال شريح اصبحت ونصف الناس علي غضبان سماه نصفا
من حيث ان بعضهم راضون وبعضهم ساخطون الرابع ان دلائلنا في ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة صريحة وهذا الخبر الذي تمسكوا به ليس المقصود منه بيان ان بسم الله
هل هو من الفاتحة ام لا لكن المقصود منه بيان شيء آخر فكانت دلائلنا اقوى وجه الخامس انا بينا ان قولنا اقرب الى الاحتياط والجواب عن حجتهم الثانية ما قال الشافعي رضي الله عنه
فقال لعل عائشة جعلت الحمد لله رب العالمين اسما لهذه السورة كما يقال قرأ فلان الحمد لله الذي خلق السموات والمراد انه قرأ هذه السورة فكذا ههنا وتمام الجواب عن خبر
انس سيأتي بعد ذلك والجواب عن الحجة الثالثة ان التكرار لاجل التأكيد كثير في القرآن وتأكيد كونه رحمانا رحيما من اعظم المهمات المسئلة السابعة في بيان عدد آيات هذه السورة
رأيت في بعض الروايات الشاذة ان الحسن البصري كان يقول هذه السورة ثمان آيات واما الرواية المشهورة التي اطبق الاكثرون عليها ان هذه السورة سبع آيات وبه فسروا قوله تعالى
ولقد آتيناك سبعا من المثاني اذا ثبت هذا فنقول الذين قالوا ان بسم الله الرحمن الرحيم آية من الفاتحة قالوا ان قوله صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين
آية تامة واما ابو حنيفة رضي الله عنه فانه لما اسقط التسمية من السورة لا جرم قال قوله صراط الذين انعمت عليهم آية وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين آية اخرى اذا
عرفت هذا فنقول الذي قاله الشافعي رضي الله عنه اولى ويدل عليه وجوه الاول ان مقطع قوله صراط الذين انعمت عليهم لا يشابه مقاطع الآيات المتقدمة ورعاية التشابه
في المقاطع لازم لانا وجدنا مقاطع القرآن على ضربين متقاربة ومتشاكلة فالمتقاربة كما في سورة ق والمتشاكلة كما في سورة القمر وقوله انعمت عليهم ليس من القسمين فامتنع جعله
من المقاطع الثاني انا اذا جعلنا قوله غير المغضوب عليهم ابتداء آية فقد جعلنا اول الآية لفظ غير وهذه اللفظة اما ان تكون صفة لما قبلها او استثناء عما قبلها والصفة مع الموصوف
كالشيء الواحد وكذلك الاستثناء مع المستثنى منه كالشيء الواحد وايقاع الفصل بينهما على خلاف الدليل اما اذا جعلنا قوله صراط الذين انعمت عليهم الى آخر السورة آية واحدة كنا قد جعلنا
الموصوف مع الصفة والمستثنى مع المستثنى عنه كلاما واحدا وآية واحدة وذلك اقرب الى الدليل الثالث ان المبدل في حكم المحذوف فيكون تقدير الآية اهدنا الصراط الذين انعمت عليهم
لكن طلب الاهتداء بصراط من انعم الله تعالى عليهم لا يجوز الا بشرط ان يكون ذلك المنعم عليه غير مغضوب عليه ولا ضالا لانا لو اسقطنا هذا الشرط لم يجز الاهتداء به والدليل عليه قوله
تعالى الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا وهذا يدل على انه قد انعم عليهم الا انهم لما صاروا من زمرة المغضوب عليهم ومن زمرة الضالين لا جرم لم يجز الاهتداء بهم فثبت انه لا يجوز
فصل قوله صراط الذين انعمت عليهم عن قوله غير المغضوب عليهم بل هذا المجموع كلام واحد فوجب القول بانه آية واحدة فان قالوا اليس ان قوله الحمد لله رب العالمين آية واحدة وقوله
الرحمن الرحيم آية ثانية مع ان هذه الآية غير مستقلة بنفسها بل هي متعلقة بما قبلها قلنا الفرق ان قوله الحمد لله رب العالمين كلام تام بدون قوله الرحمن الرحيم فلا جرم لم يمتنع
ان يكون مجرد قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة واما ههنا فان مجرد قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم ليس كلاما تاما بل ما لم يضم اليه قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين
لم يصح قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم فظهر الفرق المسئلة الثامنة ذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي آية من اوائل سائر السور
واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله قرآن من سائر السور وجعلوا القولين في انها هل هي آية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها آية وقال بعض الحنفية
ان الشافعي خالف الاجماع في هذه المسئلة لان احدا ممن قبله لم يقل ان بسم الله آية من اوائل سائر السور ودليلنا ان بسم الله مكتوب في اوائل السور بخط القرآن فوجب كونه
من القرآن واحتج المخالف بما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سورة الملك انها ثلثون آية وفي سورة الكوثر انها ثلث آيات ثم اجمعوا على ان هذا العدد
حصل بدون التسمية فوجب ان لا تكون التسمية آية من هذه السورة والجواب انا اذا قلنا بسم الله الرحمن الرحيم مع ما بعده آية واحدة فهذا الاشكال زائل فان قالوا لما اعترفتم
بانها آية تامة من اول الفاتحة فكيف يمكنكم ان تقولوا انها بعض آية من سائر السور قلنا هذا غير بعيد الا ترى ان قوله الحمد لله رب العالمين آية تامة ثم صار مجموع قوله تعالى

وادعويهم ان الحمد لله رب العالمين آية واحدة فلذا هنا وايضا فقوله سورة الكوثر ثلث آيات يعني بهذه السورة ثلث آيات واما التسمية فهي كالشيء المشترك فيه من جميع السور فسقط هذا السؤال
المسئلة التاسعة يروى عن احمد بن حنبل انه قال التسمية آية من الفاتحة الا انه يسر بها في كل ركعة واما الشافعي فانه قال انه آية منها ويجهر بها وقال ابو حنيفة ليست آية من الفاتحة
ولا يجهر بها ايضا فنقول الجهر بها سنة ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قد دللنا على ان التسمية آية من الفاتحة واذا ثبت هذا فنقول الاستقراء دل على ان السورة الواحدة اما ان تكون بتمامها
سرية او جهرية واما ان يكون بعضها سريا وبعضها جهريا فهو مفقود في جميع السور واذا ثبت هذا كان الجهر بالتسمية مشروعا في القراءة الجهرية الحجة الثانية ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم
لا شك انه ثناء على الله تعالى وذكر له بالتعظيم فوجب ان يكون الاعلان به مشروعا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ومعلوم ان الانسان اذا كان مفتخرا بابيه غير
مستنكف منه فانه يعلن ذكره ويبالغ في اظهاره اما اذا اخفى ذكره او اسره دل على ذلك على كونه مستنكفا منه فاذا كان المفتخر بابيه يبالغ في الاعلان والاظهار وجب ان يكون اعلان
ذكر الله اولى عملا لقوله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم او اشد ذكرا الحجة الثالثة هي ان الجهر بذكر الله يدل على كونه مفتخرا بذلك الذكر غير مبال بانكار من ينكره ولا شك ان
هذا مستحسن في العقل فيكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ومما يقوي هذا الكلام ايضا ان الاخفاء والستر لا يليق الا بما يكون
عيبا او نقصانا فيخفيه الرجل ويستره لئلا ينكشف ذلك العيب اما الذي فيه اعظم انواع الفخر والفضيلة والمنقبة فكيف يليق بالعقل اخفاؤه ومعلوم انه لا منقبة للعبد اعلى
واكمل من كونه ذاكرا لله تعالى ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طوبى لمن مات ولسانه رطب من ذكر الله وكان علي رضي الله عنه يقول يا من ذكره مشرف للذاكرين ومثل هذا كيف
يليق بالعاقل ان يسعى في اخفائه ولهذا السبب نقل ان عليا رضي الله عنه كان مذهبه الجهر بقوله بسم الله الرحمن الرحيم في جميع الصلوات قال مولانا الامام رضي الله عنه ان هذه الحجة
قوية في نفسي راسخة في عقلي لا تزول البتة بسبب كلمات المخالفين الحجة الرابعة ما رواه الشافعي رحمه الله باسناده ان معوية قدم المدينة فصلى بهم ولم يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم
ولم يكبر عند الخفض الى الركوع والسجود فلما سلم ناداه المهاجرون والانصار يا معوية سرقت من الصلوة اين بسم الله الرحمن الرحيم اين التكبير عند الركوع والسجود ثم انه اعاد الصلوة
مع التسمية والتكبير قال الشافعي ان معوية كان سلطانا عظيم القوة شديد الشوكة فلولا ان الجهر بالتسمية كان كالامر المتقرر عند كل الصحابة من المهاجرين والانصار والا لما قدروا
على اظهار الانكار عليه بسبب ترك التسمية الحجة الخامسة روى البيهقي في السنن الكبير عن ابي هريرة قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يجهر في الصلوة ببسم الله الرحمن الرحيم ثم ان الشيخ
البيهقي روى الجهر عن عمر بن الخطاب وابن عباس وابن عمر وابن الزبير رضوان الله عليهم واما ان عليا رضي الله عنه كان يجهر بالتسمية فقد ثبت بالتواتر ومن اقتدى في دينه بمتابعة
علي رضي الله عنه فقد اهتدى والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ادر الحق مع علي حيث دار الحجة السادسة ان قوله بسم الله الرحمن الرحيم متعلق بفعل لا بد من اضماره والتقدير
باعانة اسم الله اشرعوا في الطاعات او ما يجري مجرى هذا المضمر ولا شك ان استماع هذه الكلمة ينبه العقل على انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا
بتوفيق الله وتنبه العقل على انه لا يتم شيء من الخيرات والبركات الا اذا وقع الابتداء فيه بذكر الله ومن المعلوم ان المقصود من جميع العبادات والطاعات حصول هذه المعاني في العقول
فاذا كان استماع هذه الكلمة يفيد هذه الخيرات الرفيعة والبركات العالية دخل هذا القائل تحت قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر لان
هذا القائل بسبب اظهار هذه الكلمة امر بما هو احسن انواع الامر بالمعروف وهو الرجوع الى الله تعالى بالكلية والاستعانة بالله في كل الخيرات فاذا كان الامر كذلك فكيف
يليق بالعاقل ان يقول انه بدعة واحتج المخالف بوجوه الحجة الاولى روى البخاري باسناده عن انس انه قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان
وكانوا يستفتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين وروى مسلم هذا الخبر في صحيحه وفيه انهم لا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وفي رواية اخرى ولم يسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم
وفي رواية رابعة فلم يجهر احد منهم ببسم الله الرحمن الرحيم الحجة الثانية ما روي عن عبد الله بن المغفل انه قال سمعني ابي وانا اقول بسم الله الرحمن الرحيم فقال اي بني اياك والحدث في
الاسلام فقد صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان فابتدؤا القراءة بالحمد لله رب العالمين فقل الحمد لله رب العالمين واقول ان انسا وابن المغفل
خصصا عدم ذكر بسم الله بالخلفاء الثلثة ولم يذكرا عليا رضي الله عنه وذلك يدل على اطباق الكل على ان عليا رضي الله عنه كان يجهر به الحجة الثالثة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك
تضرعا وخيفة وبسم الله ذكر الله فوجب اخفاؤه وهذه الحجة استنبطها الفقهاء واعتمادهم على الكلامين الاولين والجواب عن خبر انس من وجوه قال الشيخ ابو حامد الاسفرايني
روي عن انس في هذا الباب ست روايات اما الحنفية فقد رووا عنه ثلث روايات احدها قوله صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي بكر وعمر وعثمان وكانوا يستفتحون الصلوة
بالحمد لله رب العالمين وثانيها قوله انهم ما كانوا يذكرون بسم الله الرحمن الرحيم وثالثها قوله لم اسمع احدا منهم قال بسم الله الرحمن الرحيم فهذه الروايات الثلثة تقوي قول الحنفية و
ثلثة اخرى تناقض قولهم احدها ما ذكرنا ان انسا روى ان معوية لما ترك بسم الله في الصلوة انكر عليه المهاجرون والانصار وقد بينا ان هذا يدل على ان الجهر بهذه الكلمات
كالامر المتواتر فيما بينهم وثانيها روى ابو قلابة عن انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وابا بكر وعمر كانوا يجهرون ببسم الله الرحمن الرحيم وثالثها انه سئل عن الجهر ببسم الله الرحمن الرحيم والاسرار
فقال لا ادري هذه المسئلة فثبت ان الرواية عن انس في هذه المسئلة قد عظم فيها الخبط والاضطراب فبقيت متعارضة فوجب الرجوع الى سائر الدلائل وايضا ففيها تهمة اخرى
وهي ان عليا رضي الله عنه كان يبالغ في الجهر بالتسمية فلما وصلت الدولة الى بني امية بالغوا في المنع من الجهر سعيا في ابطال آثار علي رضي الله عنه فلعل انسا خاف منهم فلهذا
السبب اضطربت اقواله فيه ونحن وان شككنا في شيء فانا لا نشك انه مهما وقع التعارض بين قول انس وابن المغفل وبين قول علي رضوان الله عليه الذي بقي عليه طول عمره
فان الاخذ بقول علي اولى فهذا هو جواب قاطع في المسئلة ثم نقول هب انه حصل التعارض بين دلائلكم ودلائلنا الا ان الترجيح معنا وبيانه من وجوه الاول ان راوي
اخباركم انس وابن المغفل وراوي قولنا علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة وهؤلاء كانوا اكثر علما وقربا من رسول الله صلى الله عليه وسلم من انس وابن المغفل والثاني ان مذهب ابي
حنيفة ان خبر الواحد اذا ورد على خلاف القياس لم يقبل ولهذا السبب فانه لم يقبل خبر المصراة مع انه لفظ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لانه على خلاف القياس واذا ثبت هذا فنقول

قد بينا ان صريح العقل ناطق بان اظهار هذه الكلمة اولى من اخفائها فلهذا السبب ترجح قول انس وقول ابن المغفل على هذا الباب الجلي البديهي الثالث ان من المعلوم بالضرورة ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقدم الاكابر على الاصاغر والعلماء على غير العلماء والاشراف على الاعراب ولا شك ان عليا وابن عباس وابن عمر رضوان الله عليهم كانوا اعلى حالا في العلم والشرف وعلو الدرجة
من انس وابن المغفل والغالب على الظن انهم كانوا يقفون بالقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان انس وابن المغفل يقفان بالبعد منه وايضا انه صلى الله عليه وسلم ما كان يبالغ في الجهر امتثالا
لقوله تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها وايضا فالانسان اول ما يشرع في القراءة انما يشرع فيها بصوت ضعيف ثم لا يزال يقوى صوته ساعة فساعة فهذه اسباب ظاهرة في ان يكون
علي وابن عباس وابن عمر وابو هريرة سمعوا الجهر بالتسمية من رسول الله صلى الله عليه وسلم وان انسا والمغفل ما سمعاه الرابع قال الشافعي رضي الله عنه لعل المراد من قول انس كان رسول
الله صلى الله عليه وسلم يستفتح الصلوة بالحمد لله رب العالمين انه كان يقدم هذه السورة في القراءة على غيرها من السور فقوله الحمد لله رب العالمين المراد منه تمام هذه السورة فجعل هذه اللفظة
اسما لهذه السورة الخامس لعل المراد من عدم الجهر في حديث المغفل عدم المبالغة في رفع الصوت كما قال تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت بها السادس الجهر كيفية ثبوتية والاخفاء
عدمية والرواية المثبتة اولى من النافية السابع ان الدلائل العقلية موافقة لنا وعمل علي كرم الله وجهه معنا ومن اتخذ عليا رضي الله عنه اماما لدينه فقد تمسك بالعروة الوثقى في دينه
ونفسه واما التمسك بقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فالجواب انا نحمل ذلك على مجرد الذكر اما قوله بسم الله الرحمن الرحيم فالمراد منه قراءة كلام الله تعالى على سبيل العبادة
والخضوع فكان الجهر به اولى المسئلة العاشرة في تفاريع التسمية الاول قالت الشيعة السنة هي الجهر بالتسمية سواء كانت في الصلوات الجهرية او السرية وجمهور الفقهاء يخالفونهم فيه الفرع
الثاني الذين قالوا التسمية ليست آية من اوائل السور اختلفوا في سبب اثباتها في المصحف في اول كل سورة وفيه قولان الاول ان التسمية من القرآن وهؤلاء فريقان منهم من قال انها كتبت
اثباتها في المصحف فلا يجوز تركها ابدا والقول الثاني انها من القرآن وقد انزلها الله تعالى ولكنها آية مستقلة بنفسها وليست آية من السور وهؤلاء ايضا فريقان منهم من قال ان الله
تعالى كان ينزلها في اول كل سورة على حدة ومنهم من قال لا بل انزلها مرة واحدة وامر باثباتها في اول كل سورة والذي يدل على ان الله تعالى انزلها وعلى انها من القرآن ما روي عن ام سلمة
رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يعد بسم الله الرحمن الرحيم آية فاصلة وعن ابرهيم بن يزيد قال قلت لعمرو بن دينار ان الفضل الرقاشي يزعم ان بسم الله الرحمن الرحيم ليس من
القرآن فقال سبحان الله ما اجرأ هذا الرجل سمعت سعيد بن جبير يقول سمعت ابن عباس يقول كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا انزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم علم ان تلك السورة
قد ختمت وفتح غيرها وعن عبد الله بن المبارك انه قال من ترك بسم الله الرحمن الرحيم فقد ترك مائة وثلث عشرة آية وروي مثله عن ابن عمر وابي هريرة الفرع الثالث القائلون
بان التسمية من الفاتحة يجب قراءتها في الصلوة لا شك انهم يوجبون قراءة التسمية اما الذين لا يقولون به فقد اختلفوا فقال ابو حنيفة واتباعه والحسن بن صالح بن حي وسفين
الثوري وابن ابي ليلى يقرأ التسمية وقال مالك لا ينبغي ان يقرأها في المكتوبة لا سرا ولا جهرا واما في النافلة فان شاء قرأ وان شاء ترك الفرع الرابع مذهب الشافعي انه يقتضي وجوب
قراءتها في كل الركعات اما ابو حنيفة ففيه عنه روايتان روى يعلى عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يقرأها في كل ركعة قبل الفاتحة وروى ابو يوسف ومحمد والحسن بن زياد ثلثتهم جميعا عن
ابي حنيفة انه قال اذا قرأها في اول ركعة عند ابتداء القراءة لم يكن عليه ان يقرأها في تلك الصلوة حتى يفرغ منها قال وان قرأها مع كل سورة فحسن الفرع الخامس ظاهر قول ابي حنيفة
انه لما قرأ التسمية في اول الفاتحة فانه لا يعيدها في اوائل سائر السور وعند الشافعي ان الافضل اعادتها في اول كل سورة لقوله صلى الله عليه وسلم كل امر ذي بال لم يبدأ فيه
باسم الله فهو ابتر الفرع السادس اختلفوا في انه هل يجوز للحائض والجنب قراءة بسم الله الرحمن الرحيم والصحيح عندنا انه لا يجوز الفرع السابع اجمع العلماء على ان تسمية الله على الوضوء
مندوبة وعامة العلماء على انها غير واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم توضأ كما امرك الله به والتسمية غير مذكورة في آية الوضوء وقال اهل الظاهر انها واجبة فلو تركها عمدا او سهوا
لم تصح صلوته وقال اسحق ان تركها عامدا لم يجز وان تركها ناسيا جاز الفرع الثامن متروك التسمية هل يحل اكله المسئلة في غاية الشهرة قال الله تعالى فاذكروا اسم الله عليها صواف
وقال ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الفرع التاسع اجمع العلماء على انه يستحب ان لا يشرع في عمل من الاعمال الا ويقول بسم الله فاذا نام قال بسم الله واذا قام من المنام قال بسم الله
واذا قصد العبادة قال بسم الله واذا دخل الدار او خرج منها قال بسم الله واذا اكل او شرب او اخذ او اعطى قال بسم الله ويستحب للقابلة اذا اخذت الولد من الام ان تقول بسم الله وهذا
اول احواله من الدنيا واذا مات وادخل القبر قيل بسم الله وهذا آخر احواله من الدنيا واذا قام من القبر قال ايضا بسم الله واذا حضر الموقف قال بسم الله فتتباعد منه النار ببركة قوله بسم الله
المسئلة الحادية عشرة قال الشافعي ترجمة القرآن لا تكفي في صحة الصلوة لا في حق من يحسن القراءة ولا في حق من لا يحسنها وقال ابو حنيفة انها كافية في حق القادر والعاجز وقال ابو يوسف
ومحمد انها كافية في حق العاجز وغير كافية في حق القادر واعلم ان مذهب ابي حنيفة في هذه المسئلة بعيد جدا ولهذا السبب فان الفقيه ابا الليث السمرقندي والقاضي ابا زيد الدبوسي
صرحا بتركه لنا وجوه الحجة الاولى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما صلى بالقرآن المنزل من عند الله باللفظ العربي وواظب عليه طول عمره فوجب ان يجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه
والعجب انه احتج بان النبي صلى الله عليه وسلم مسح على ناصيته مرة على كونه شرطا في صحة الوضوء ولم يلتفت الى مواظبته طول عمره على قراءة القرآن باللسان العربي الحجة الثانية ان الخلفاء
الراشدين رضوان الله عليهم صلوا بالقرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر ولقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة
الخلفاء الراشدين من بعدي عضوا عليها بالنواجذ الحجة الثالثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجميع الصحابة ما قرؤا في الصلوة الا هذا القرآن العربي فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله
صلى الله عليه وسلم ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة كلهم في النار الا فرقة واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال ما انا عليه واصحابي وجه الدليل انه صلى الله عليه وسلم مع جميع الصحابة
كانوا متفقين على القراءة في الصلوة بهذا القرآن العربي فوجب ان يكون القارئ بالفارسية من اهل النار الحجة الرابعة ان اهل دار الاسلام مطبقون بالكلية على قراءة القرآن في
الصلوة كما انزل الله تعالى فمن عدل عن هذا الطريق دخل تحت قوله ويتبع غير سبيل المؤمنين الحجة الخامسة ان الرجل امر بقراءة القرآن في الصلوة ولم يقرأ القرآن فوجب ان لا يخرج
عن العهدة انما قلنا انه امر بقراءة القرآن لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ولقوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن وانما قلنا ان الكلام المرتب بالفارسية

ليس بقرآن لوجوه الاول قوله تعالى وانه لتنزيل رب العالمين الى قوله تعالى بلسان عربي مبين الثاني قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه الثالث قوله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا [illegible]
النبي لا تنفذ غيره وهذا يدل على انه تعالى ما جعله قرآنا عجميا فيلزم ان يقال ان كل ما كان عجميا فهو ليس بقرآن الرابع قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون
بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا فهذا الكلام المنظوم بالفارسية اما ان يقال انه عين كلام العربي او مثله او لا عينه ولا مثله والاول معلوم البطلان بالضرورة
والثاني باطل اذ لو كان هذا النظم الفارسي مثلا لذلك الكلام العربي لكان الآتي به آتيا بمثل القرآن وذلك يوجب تكذيب الله والعياذ بالله في قوله تعالى لا ياتون بمثله ولما ثبت ان هذا الكلام
المنظوم بالفارسية ليس عين القرآن ولا مثله ثبت ان قاريه لم يكن قارئا للقرآن وهو المطلوب فثبت ان المكلف امر بتلاوة القرآن ولم يات به فوجب ان يبقى في العهدة الحجة السادسة
ما رواه ابن المنذر عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تجزي صلوة لا يقرا فيها فاتحة الكتاب فنقول هذه الكلمات المنظومة بالفارسية اما ان يقول ابو حنيفة انها قرآن او يقول
انها ليست بقرآن والاول جهل عظيم وخروج عن الاجماع وبيانه من وجوه الاول ان احدا من العقلاء لا يجوز من عقله ودينه ان يقول ان قول القائل دو سبز كا [illegible]
ان يكون القادر على ترجمة القرآن آتيا بقرآن مثل الاول وذلك باطل الحجة السابعة روى عبد الله بن ابي اوفى ان رجلا قال يا رسول الله اني لا استطيع ان احفظ القرآن [illegible] في
الصلوة فقال صلى الله عليه وسلم قل سبحان الله والحمد لله الى آخر هذا الذكر وجه الدليل ان الرجل لما سأله عما يجزيه في الصلوة عند العجز عن قراءة القرآن امره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالتسبيح
وذلك يبطل قول من يقول انه يكفيه ان يقول دو سبز كان الحجة الثامنة يقال ان اول الانجيل هو قوله بسم الاب رحمانا ورحيما وهو عين ترجمة بسم الله الرحمن الرحيم فلو كانت ترجمة القرآن
نفس القرآن لقالت النصارى ان هذا القرآن انما اخذته من عين الانجيل ولما لم يقل احد هذا دل على ان ترجمة القرآن لا تكون قرآنا الحجة التاسعة انا اذا ترجمنا قوله فابعثوا احدكم بورقكم
هذه الى المدينة فلينظر ايها ازكى طعاما فليأتكم برزق منه كان ترجمته بفرستيد يكى از شما با نقره و بجويد كه از كدام طعام بهتر است پاره از آن بياورد ومعلوم بان هذا الكلام من جنس كلام
الناس لفظا ومعنى فوجب ان لا تجوز الصلوة به لقوله صلى الله عليه وسلم ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس واذا لم ينعقد الصلوة بترجمة هذه الآية فكذا بترجمة سائر الآيات لانه
لا قائل بالفرق ايضا فهذه الحجة جارية في ترجمة قوله هماز مشاء بنميم الى قوله عتل بعد ذلك زنيم فان ترجمتها تكون شتما من جنس كلام الناس في اللفظ والمعنى وكذلك قوله تعالى ادع لنا ربك
يخرج لنا مما تنبت الارض من بقلها وقثائها فان ترجمة هذه الآيات يكون من جنس كلام الناس لفظا ومعنى وهذا بخلاف ما اذا قرأنا عين هذه الآيات بهذه الالفاظ لانها بحسب تركيبها المعجز
ونظمها البديع تمتاز عن كلام الناس والعجب من الخصوم انهم قالوا لو ذكر في آخر التشهد دعاء يكون من جنس كلام الناس فسدت صلوته ثم قالوا تصح الصلوة بترجمة هذه الآيات مع ان ترجمتها
عين كلام الناس لفظا ومعنى الحجة العاشرة قوله صلى الله عليه وسلم انزل القرآن على سبعة احرف كلها شاف كاف ولو كانت ترجمة القرآن بحسب كل لغة قرآنا لكان قد انزل القرآن على اكثر
من سبعة احرف لانه على هذا التقدير قد حصل بحسب كل لغة قرآن على حدة وحينئذ يمتنع حصر حروف القرآن في السبعة الحجة الحادية عشر ان عند ابي حنيفة تصح الصلوة بجميع الآيات ولا شك انه
قد حصل في التورية آيات كثيرة مطابقة لما في القرآن من الثناء على الله تعالى ومن تعظيم امر الآخرة وتقبيح الدنيا فعلى قول الخصم تكون الصلوة صحيحة بقراءة التورية والانجيل ومن قراءة زند واستا
ولو انه دخل الدنيا وعاش مائة سنة ولم يقرأ حرفا من القرآن بل كان مواظبا على قراءة زند واستا فانه يلقى الله مطيعا ومعلوم بالضرورة ان هذا الكلام لا يليق بدين المسلمين الحجة الثانية
عشر ان الترجمة للفاتحة الا انه يقول الثناء لله مربي العالمين ورحمن المحتاجين والقادر على يوم الدين انت المعبود وانت المستعان اهدنا الى طريق اهل العرفان لا الى طريق اهل الخذلان
واذا ثبت ان ترجمة الفاتحة ليست الا هذا القدر او ما يقرب منه فمعلوم انه لا خطبة الا وقد حصل فيها هذا القدر فوجب ان يقال الصلوة صحيحة بقراءة جميع الخطب فلما كان ذلك باطلا
علم فساد هذا القول الحجة الثالثة عشر لو كان هذا جائزا لكان قد اذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لسلمان الفارسي ان يقرأ القرآن بالفارسية ويصلي بها ولكان قد اذن لصهيب في
ان يقرأ بالرومية ولبلال بالحبشية ولو كان هذا الامر مشروعا لاشتهر جوازه في الخلق فانه يعظم ابتهاج ارباب اللغات بهذا الطريق لان ذلك يزيل عنهم اتعاب النفس في تعلم اللغة العربية ويحصل لكل
قوم فخر عظيم في ان يحصل لهم قرآن بلغتهم الخاصة ومعلوم ان تجويزه يفضي الى اندراس القرآن بالكلية وذلك لا يقوله مسلم الحجة الرابعة عشر لو جازت الصلوة بالقراءة بالفارسية
لما جازت بالقراءة العربية وهذا جائز وذلك غير جائز بيان الملازمة ان الفارسي الذي لا يفهم من العربية شيئا لم يفهم من القرآن العربي شيئا البتة اما اذا قرأ القرآن بالفارسية فهم المعنى واحاط
بالمقصود وعرف ما فيه من الثناء على الله تعالى ومن الترغيب في الآخرة والتنفير عن الدنيا ومعلوم ان المقصد الاقصى من اقامة الصلوة حصول هذه المعاني قال تعالى اقم الصلوة لذكري وقال
تعالى افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها فثبت ان قراءة الترجمة تفيد هذه الفوائد العظيمة والقراءة بالعربية مانعة منها فوجب ان تكون القراءة بالعربية محرمة وحيث
لم يكن الامر كذلك علمنا ان القراءة بالفارسية غير جائزة الحجة الخامسة عشر المقتضي لبقاء الامر بالصلوة قائم والفارق ظاهر اما المقتضي فلان التكليف كان ثابتا والاصل في الثابت البقاء
واما الفارق فهو ان القرآن العربي كما انه يطلب قراءته لمعناه كذلك تطلب قراءته لاجل لفظه وذلك من وجهين الاول ان الاعجاز في فصاحته وفصاحته في لفظه والثاني ان توقيف
صحة الصلوة على قراءة لفظه يوجب حفظ تلك الالفاظ وكثرة الحفظ من الخلق العظيم توجب بقاءه على وجه الدهر مصونا عن التحريف وذلك يوجب تحقيق ما وعد الله بقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اما اذا قلنا انه لا يتوقف صحة الصلوة على قراءة هذا النظم العربي فانه يختل هذا المقصود فثبت ان المقتضي قائم والفارق ظاهر واحتج المخالف
على صحة مذهبه بان الترجمة قراءة القرآن وقراءة الترجمة قراءة للقرآن ويدل عليه وجوه الاول روي ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه كان يعلم رجلا القرآن فقال ان شجرة الزقوم
طعام الاثيم وكان الرجل اعجميا وكان يقول طعام اليتيم فقال قل طعام الفاجر ثم قال عبد الله انه ليس الخطاء في القرآن ان تقرأ مكان العليم الحكيم بل ان تضع آية الرحمة مكان آية العذاب
الثاني قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين وقال ان هذا لفي الصحف الاولى صحف ابراهيم وموسى ثم اجمعنا على انه ما كان القرآن في زبر الاولين بهذا اللفظ لكن كان بالعبرانية والسريانية
الثالث انه تعالى قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ثم ان العجم لا يفهمون اللفظ العربي الا اذا ذكرت تلك المعاني لهم بلسانهم ثم انه تعالى سماه قرآنا فثبت ان هذا المنظوم بالفارسية قرآن
الجواب عن الاول ان نقول ان احوال هؤلاء عجيبة جدا فان ابن مسعود نقل عنه انه كان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولم ينقل عن احد من الصحابة المبالغة في نصرة هذا المذهب كما نقل عن ابن مسعود

ثم ان الحنفية لا تلتفت الى هذا بل تقول ان القائل به شاك في دينه والشاك في دينه لا يكون مؤمنا فان كان قول ابن مسعود حجة فلم لم يعولوا قوله في تلك المسئلة وان لم يكن
حجة فلم عولوا عليه في هذه المسئلة ولعمري ان هذه المناقضات عجيبة وايضا فقد نقل عن ابن مسعود حذف المعوذتين وحذف الفاتحة عن القرآن ويجب علينا احسان الظن به وان
نقول انه رجع عن هذه المذاهب واما قوله تعالى وانه لفي زبر الاولين فالمعنى ان هذه القصص موجودة في زبر الاولين وقوله لانذركم به فالمعنى لانذركم بمعناه وهذا القدر القليل
من المجاز يجوز تحمله لاجل الدلائل القاهرة القاطعة التي ذكرناها المسئلة الثانية عشر قال الشافعي في القول الجديد يجب القراءة على المقتدي سواء اسر الامام بالقراءة او جهر بها وقال في
القديم يجب القراءة اذا اسر الامام ولا يجب اذا جهر وهو قول مالك وابن المبارك واحمد وقال ابو حنيفة تكره القراءة خلف الامام بكل حال لنا وجوه الاول قوله تعالى فاقرءوا ما تيسر من
القرآن وهذا الامر يتناول المنفرد والمأموم الحجة الثانية ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في الصلوة فيجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه الا ان يقال ان كونه مأموما يمنع منه الا انه
معارضة الحجة الثالثة انا بينا ان قوله تعالى اقيموا الصلوة امر بمجموع الافعال التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعلها ومن جملة تلك الافعال قراءة الفاتحة وكان قوله اقيموا الصلوة يدخل فيه الامر
بقراءة الفاتحة الحجة الرابعة قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقد سبق تقرير وجه الدليل فان قالوا هذا الخبر مخصوص بحال الانفراد لانه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال من صلى صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فلم يصل الا ان يكون وراء الامام قلنا هذا الحديث طعنوا فيه الحجة الخامسة قوله صلى الله عليه وسلم للاعرابي الذي علمه اعمال الصلوة ثم اقرأ بما تيسر معك
من القرآن وهذا يتناول المنفرد والمأموم الحجة السادسة روى ابو عيسى الترمذي في جامعه باسناده عن محمود بن الربيع عن عبادة بن الصامت قال قرأ رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصبح
فثقلت عليه القراءة فلما انصرف قال اني اراكم تقرءون وراء امامكم قلنا اي والله قال لا تفعلوا الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها قال ابو عيسى هذا حديث حسن الحجة السابعة روى
مالك في الموطا عن العلاء بن عبد الرحمن انه سمع ابا السائب مولى هشام يقول سمعت ابا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى صلوة لم يقرأ فيها بام القرآن فهي خداج
فهي خداج غير تام قال فقلت يا ابا هريرة اني اكون احيانا وراء الامام قال اقرأ بها يا فارسي في نفسك والاستدلال بهذا الخبر من وجهين الاول ان صلوة المقتدي بدون القراءة مبرأة عن
الخداج عند الخصم وهو على خلاف النص الثاني ان السائل اورد الصلوة خلف الامام على ابي هريرة وافتى ابو هريرة بوجوب القراءة عليه في هذه الحالة وذلك يؤكد المطلوب الحجة الثامنة
روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله يقول قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين بين ان التنصيف من لوازم الصلوة وبين ان هذا التنصيف انما حصل بسبب القراءة
فوجب ان تكون القراءة من لوازم الصلوة وهذا الدليل قائم في صلوة المنفرد وفي صلوة المقتدي الحجة التاسعة روى الدارقطني باسناده عن عبادة بن الصامت قال صلى بنا رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعض الصلوات التي يجهر فيها بالقراءة فلما انصرف اقبل علينا بوجهه الكريم فقال هل تقرءون اذا جهرت بالقراءة فقال بعضنا انا لنصنع ذلك فقال وانا اقول
ما لي انازع القرآن لا يقرأ شيئا من القرآن اذا جهرت الا بام القرآن فانه لا صلوة لمن لم يقرأ بها الحجة العاشرة ان الاحاديث الكثيرة دالة على ان قراءة القرآن توجب الثواب العظيم وهي
متناولة للمنفرد والمقتدي فوجب ان يكون قراءتها خلف الامام موجبة للثواب العظيم وكل من قال بذلك قال بوجوب قراءتها الحجة الحادية عشر واتفق ابو حنيفة على ان القراءة خلف
الامام لا تبطل الصلوة واما عدم قراءتها فهو عندنا يبطل الصلوة فثبت ان القراءة احوط فكانت واجبة لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الحجة الثانية عشر لو بقي
المقتدي ساكتا عن القراءة مع انه لا يسمع قراءة الامام بقي معطلا فوجب ان يكون حال القاري افضل منه لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال قراءة القرآن واذا ثبت ان
القراءة افضل من السكوت في هذه الحالة ثبت القول بالوجوب لانه لا قائل بالفرق الحجة الثالثة عشر لو كان الاقتداء مانعا من القراءة لكان الاقتداء حراما لان قراءة القرآن عبادة
عظيمة والمانع من العبادة الشريفة محرم فيلزم ان يكون الاقتداء حراما وحيث لم يكن كذلك علمنا ان الاقتداء لا يمنع من القراءة واحتج المخالف بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى واذا
قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واعلم انا بينا في تفسير هذه الآية انها لا تدل على قولهم وبالغنا فيه فيطالع ذلك الموضع في هذا التفسير واما الاخبار فقد ذكروا اخبارا كثيرة والشيخ احمد البيهقي
بين ضعفها ثم نقول هب انها صحيحة ولكن الاخبار لما تعارضت وكثرت فلا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان قولنا يوجب الاشتغال بقراءة القرآن وهو من اعظم الطاعات
وقولهم يوجب العطلة والسكوت عن ذكر الله تعالى ولا شك ان قولنا اولى الثاني ان قولنا احوط الثالث ان قولنا يوجب شغل جميع اجزاء الصلوة بالطاعات والاذكار الجميلة
وقولهم يوجب تعطيل الوقت عن الطاعة والذكر المسئلة الثالثة عشر قال الشافعي رضي الله عنه قراءة الفاتحة واجبة في كل ركعة فان تركها في ركعة بطلت صلوته قال الشيخ ابو حامد
الاسفرايني وهذا القول مجمع عليه بين الصحابة قال به ابو بكر وعمر وعلي وابن مسعود رضوان الله عليهم واعلم ان المذاهب في هذه المسئلة ستة احدها قول الاصم وابن علية وهو
ان القراءة غير واجبة اصلا الثاني قول الحسن البصري والحسن بن صالح بن حي ان القراءة انما تجب في ركعة واحدة لقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة الكتاب والاستثناء من
النفي اثبات فاذا حصلت قراءة الفاتحة في الصلوة مرة واحدة وجب القول بصحة الصلوة بحكم الاستثناء الثالث قول ابي حنيفة رضي الله عنه وهو ان القراءة في الركعتين
الاوليين واجبة وهو في الاخريين بالخيار ان شاء سبح وان شاء سكت وذكر في كتاب الاسبيجابي القراءة واجبة في الركعتين من غير تعيين والرابع نقل ابن الصباغ في كتاب الشامل
عن سفيان انه قال تجب القراءة في الركعتين الاوليين وتكره في الاخريين والخامس وهو قول مالك ان القراءة واجبة في اكثر الركعات ولا تجب في جميعها فان كانت الصلوة اربع ركعات
كفت القراءة في ثلث ركعات وان كانت مغربا كفت في ركعتين وان كانت صبحا وجب القراءة فيهما معا السادس وهو قول الشافعي وهو ان القراءة واجبة في كل الركعات ويدل
على صحته وجوه الحجة الاولى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ في كل الركعات فيجب علينا مثله لقوله تعالى واتبعوه الحجة الثانية ان الاعرابي الذي علمه رسول الله صلى الله عليه وسلم
امره ان يقرأ بالقرآن ثم قال وكذلك فافعل في كل ركعة والامر للوجوب فان قالوا قوله فافعل في كل ركعة راجع الى الافعال لا الى الاقوال قلنا القراءة فعل اللسان فهو داخل
في الافعال الحجة الثالثة نقل الشيخ ابو نصر بن الصباغ في كتاب الشامل عن ابي سعيد الخدري انه قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان نقرأ فاتحة الكتاب في كل ركعة
فريضة كانت او نافلة الحجة الرابعة القراءة في كل الركعات احوط فوجب القول بوجوبها الحجة الخامسة امر بالصلوة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن العهدة عند القراءة في كل

الركعات لاجل ان هذه الصلوة الكل فعند عدم القرآءة في الكل وجب ان يبقى في العهدة وحجة المخالف بما روى عن عائشة رضي الله عنها انها قالت فرضت الصلوة في الاصل ركعتين فاقرت
في السفر وزيدت في الحضر واذا ثبت هذا فنقول الركعتان الاوليان اصل والاخريان تبع ومدار الامر في التبع على التخفيف ولهذا المعنى فانه لا يقرأ السورة الزائدة فيهما ولا يجهر بالقرآءة
فيهما والجواب ان دلايلنا اكثر واقوى ومذهبنا احوط فكان ارجح المسئلة الرابعة عشر اذا ثبت ان قرآءة الفاتحة شرط من شرائط الصلوة فله فروع الفرع الاول قد بينا انه لو ترك
قرآءة الفاتحة او ترك حرفا منها عمدا ابطلت صلوته اما لو تركها سهوا قال الشافعي في القديم لا تفسد صلوته وحجته بما روى ابو سلمة بن عبد الرحمن قال صلى بنا عمر رضي الله عنه
المغرب فترك القرآءة فقيل له تركت القرآءة قال كيف كان الركوع والسجود قالوا حسنا قال فلا بأس قال الشافعي فلما وقعت هذه الواقعة بمحضر من الصحابة كان ذلك اجماعا و
رجع الشافعي عنه في الجديد وقال تفسد صلوته لان الدلايل المذكورة عامة في العمد والسهو ثم اجاب عن قصة عمر رضي الله عنه من وجهين الاول انه اعاد الصلوة والثاني انه لعله
ترك الجهر بالقرآءة لا نفس القرآءة قال الشافعي هذا هو الظن بعمر رضي الله عنه الفرع الثاني يجب الرعاية في ترتيب القرآءة فلو قرأ النصف الاخير ثم النصف الاول يحسب له النصف
الاول دون الاخير الفرع الثالث الرجل الذي لا يحسن تمام الفاتحة اما ان يحفظ بعضها واما ان لا يحفظ شيئا منها اما الاول فانه يقرأ تلك الآية ويقرأ معها ست آيات على الوجه
الاقرب واما الثاني وهو انه لا يحفظ شيئا من الفاتحة فههنا ان حفظ شيئا آخر من القرآن لزمه قرآءة ذلك المحفوظ لقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وان لم يحفظ شيئا من القرآن
فههنا يلزمه ان ياتي بالذكر وهو التكبير والتحميد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يلزمه شيء حجة الشافعي رضي الله عنه ما روى رفاعة بن مالك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا قام
احدكم الى الصلوة فليتوضأ كما امره الله ثم يكبر فان كان معه شيء من القرآن فليقرأ وان لم يكن معه شيء من القرآن فليحمد الله وليكبر بقي ههنا قسم واحد وهو انه لا يحفظ الفاتحة
ولا يحفظ شيئا من القرآن ولا يحفظ ايضا شيئا من الاذكار العربية وعندي انه يؤمر بذكر الله تعالى باي لسان قدر عليه تمسكا بقول النبي صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فأتوا
منه ما استطعتم المسئلة الخامسة عشر نقل في الكتب القديمة ان ابن مسعود كان ينكر كون سورة الفاتحة من القرآن وكان ينكر كون المعوذتين من القرآن واعلم ان هذا في غاية
الصعوبة لانا ان قلنا ان النقل المتواتر كان حاصلا في عصر الصحابة بكون سورة الفاتحة من القرآن فحينئذ كان ابن مسعود عالما بذلك فانكاره يوجب الكفر او نقصان العقل وان قلنا
النقل المتواتر كان حاصلا في ذلك المعنى فهذا يقتضي ان يقال ان نقل القرآن ليس بمتواتر في الاصل وذلك يخرج القرآن عن كونه حجة يقينية والاغلب على الظن ان نقل هذا
المذهب عن ابن مسعود نقل باطل وكاذب وبه يحصل الخلاص عن هذه العقدة وههنا آخر الكلام في المسائل الفقهية المفرعة على الفاتحة والله الهادي

الباب الخامس في تفسير سورة الفاتحة وفيه فصول

الفصل الاول في تفسير قوله تعالى الحمد لله وفيه فوائد الفائدة الاولى

ههنا الفاظ ثلثة الحمد والمدح والشكر فنقول الفرق بين الحمد والمدح من وجوه الاول ان المدح قد يحصل للحي ولغير الحي الا ترى ان من رأى لؤلؤة في غاية الحسن او ياقوتة فانه قد يمدحها
ويستحيل ان يحمدها فثبت ان المدح اعم من الحمد والثاني ان المدح قد يكون قبل الاحسان وقد يكون بعده اما الحمد فانه لا يكون الا بعد الاحسان والثالث ان المدح قد يكون منهيا عنه قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم احثوا التراب في وجوه المداحين اما الحمد فانه مأمور به مطلقا قال صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله والرابع ان المدح عبارة عن القول الدال على كونه مختصا
بنوع من انواع الفضائل واما الحمد فهو القول الدال على كونه مختصا بفضيلة معينة وهي فضيلة الانعام والاحسان فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد واما الفرق بين الحمد وبين الشكر فهو ان
الحمد يعم ما اذا وصل ذلك الانعام اليك او الى غيرك واما الشكر فهو مختص بالانعام الواصل اليك اذا عرفت هذا الفرق فنقول قد ذكرنا ان المدح حاصل للحي ولغير الحي وللفاعل
المختار ولغيره فلو قال المدح لله لم يدل ذلك على كونه تعالى فاعلا مختارا اما لما قال الحمد لله فهو يدل على كونه تعالى فاعلا مختارا فقوله الحمد لله يدل على كون هذا القائل مقرا بان اله العالم
ليس موجبا بالذات كما تقول الفلاسفة بل هو فاعل مختار وايضا فقوله الحمد لله اولى من قوله الشكر لله لان قوله الحمد لله ثناء على الله تعالى بسبب كل انعام صدر منه ووصل الى غيره
واما الشكر لله تعالى فهو ثناء بسبب انعام وصل الى ذلك القائل ولا شك ان الاول افضل لان التقدير كان العبد يقول سواء اعطيتني او لم تعطني فانعامك واصل الى كل العالمين
وانت المستحق للحمد العظيم وقيل الحمد لله على ما دفع الله تعالى من البلاء والشكر على ما اعطى من النعماء فان قيل النعمة في الاعطاء اكثر من النعمة في دفع البلاء فلماذا ترك الاكثر وذكر الاقل قلنا فيه
وجوه الاول كانه يقول انا شاكر لادنى النعمتين فكيف لاعلاهما الثاني ان المنع غير متناه والاعطاء متناه فكان الابتداء بشكر دفع البلاء الذي لا نهاية له اولى الثالث ان دفع
الضرر اهم من جلب النفع فلهذا قدمه الفائدة الثانية انه تعالى لم يقل احمد الله ولكن قال الحمد لله وهذه العبارة الثانية اولى لوجوه احدها انه لو قال احمد الله افاد ذلك انه كان
محمودا قبل حمد الحامدين وشكر الشاكرين فهو كان سواء حمدوا او لم يحمدوا وسواء شكروا او لم يشكروا فهو تعالى محمود من الازل الى الابد بحمده القديم وكلامه القديم وثانيها ان قوله الحمد
لله معناه ان الحمد والثناء حق لله وملكه فانه تعالى هو المستحق للحمد بسبب كثرة اياديه وانواع آلائه على العباد فقولنا الحمد لله معناه ان الحمد حق لله يستحقه لذاته ولو قال احمد الله
لم يدل ذلك على كونه مستحقا للحمد لذاته ومعلوم ان اللفظ الدال على كونه مستحقا للحمد لذاته اولى من اللفظ الدال على ان شخصا واحدا حمده وثالثها انه لو قال احمد الله لكان قد حمده لكن
لا حمدا يليق به واذا قال الحمد لله فكانه قال من انا حتى احمده لكنه محمود بجميع حمد الحامدين مثاله ما لو سئلت هل لفلان عليك نعمة فان قلت نعم فقد حمدته ولكن حمدا ضعيفا فلو قلت
في الجواب بل نعمه على كل الخلائق فقد حمدته باكمل المحامد ورابعها ان الحمد عبارة عن صفة القلب وهي اعتقاد كون ذلك المحمود متفضلا منعما مستحقا للتعظيم والاجلال فاذا تلفظ
الانسان بقوله احمد الله مع انه كان قلبه غافلا عن معنى التعظيم اللائق بجلال الله كان كاذبا لانه اخبر عن نفسه بكونه حامدا مع انه ليس كذلك اما اذا قال الحمد لله فسواء كان غافلا او مستحضرا
لمعنى التعظيم فانه يكون صادقا لان معناه ان الحمد حق لله وملكه وهذا المعنى حاصل سواء كان الانسان مشتغلا بمعنى التعظيم والاجلال او لم يكن فثبت ان قوله الحمد لله اولى من احمد الله
ونظيره قولنا لا اله الا الله فانه لا يدخله التكذيب بخلاف قولنا اشهد ان لا اله الا الله لانه قد يكون كاذبا في قوله اشهد ولهذا قال تعالى في تكذيب المنافقين والله يشهد ان المنافقين
لكاذبون ولهذا السر امر في الاذان بقوله اشهد ثم وقع الختم على قوله لا اله الا الله الفائدة الثالثة اللام في قوله الحمد لله يحتمل وجوها كثيرة احدها الاختصاص اللائق كقولك الجل للفرس

وثانيها الملك كقولك الدار لزيد وثالثها القدرة والاستيلاء كقولك البلد للسلطان واللام في قولك الحمد لله ان حملته على اللائق فمن المعلوم انه لا يليق الحمد الا به تعالى لغاية جلاله وكثرة
فضله واحسانه وان حملته على الملك فمعلوم انه تعالى مالك للكل فوجب ان يملك منهم كونهم مشتغلين بحمده وان حملته على الاستيلاء والقدرة فالحق سبحانه وتعالى كذلك لانه واجب لذاته مستول
على الممكن لذاته فالحمد لله بمعنى ان الحمد لا يليق الا به وبمعنى انه هو المستولي على الكل والمستعلي على الكل الفائدة الرابعة قوله الحمد لله ثمانية احرف وابواب الجنة ثمانية فمن قال هذه الثمانية
عن صفاء قلبه استحق ثمانية ابواب الجنة الفائدة الخامسة الحمد لفظة مفردة دخل عليه حرف التعريف وفيه قولان فالاول انه ان كان مسبوقا بمعهود سابق انصرف اليه والا حمل
على الاستغراق صونا للكلام عن الاجمال والقول الثاني انه لا يفيد العموم الا انه يفيد الماهية والحقيقة فقط اذا عرفت هذا فنقول قوله الحمد لله ان قلنا بالقول الاول افاد ان كل ما كان
حمدا وثناء فهو لله وحقه وملكه تعالى فحينئذ يلزم ان يقال ان ما سوى الله فانه لا يستحق الحمد والثناء البتة وان قلنا بالقول الثاني كان معناه ان ماهية الحمد حق لله تعالى وملك له وذلك ينفي
كون فرد من افراد هذه الماهية لغير الله فثبت على القولين ان قوله الحمد لله ينفي حصول الحمد لغير الله فان قيل اليس ان المنعم يستحق الحمد من المنعم عليه والاستاذ من التلميذ والسلطان
العادل من الرعية وقال النبي صلى الله عليه وسلم من لم يحمد الناس لم يحمد الله قلنا ان كل من انعم على غيره بانعام فالمنعم في الحقيقة هو الله تعالى لانه لولا انه تعالى خلق تلك الداعية
في قلب ذلك المنعم والا لم يقدم على ذلك الانعام ولولا انه تعالى خلق تلك النعمة وسلط ذلك المنعم عليها ومكن المنعم عليه من الانتفاع لما حصل الانتفاع بتلك النعمة فثبت ان
المنعم في الحقيقة هو الله تعالى الفائدة السادسة ان قوله الحمد لله كما دل على انه لا محمود الا الله فكذلك العقل دل عليه وبيانه من وجوه اولها انه تعالى لو لم يخلق داعية الانعام في
قلب المنعم لم ينعم فيكون المنعم في الحقيقة هو الله الذي خلق تلك الداعية وثانيها ان كل من انعم على الغير فانه يطلب بذلك الانعام عوضا اما ثوابا او ثناء او تحصيل خلق او تخليصا
للنفس من خلق البخل وطالب العوض لا يكون منعما فلا يكون مستحقا للحمد في الحقيقة اما الله سبحانه وتعالى فانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يطلب الكمال لان تحصيل الحاصل محال وكان عطاؤه
جودا محضا واحسانا صرفا فلا جرم كان مستحقا للحمد فثبت انه لا يستحق الحمد الا الله تعالى وثالثها ان كل نعمة فهي من الموجودات الممكنة الوجود وكل ممكن الوجود فانه وجد بايجاد الحق
اما ابتداء واما بواسطة ينتج ان كل نعمة فهي من الله تعالى ويؤكد ذلك بقوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله والحمد لا معنى له الا الثناء على الانعام فلما كان لا انعام الا من الله تعالى وجب
القطع بان احدا لا يستحق الحمد الا الله تعالى ورابعها النعمة لا تكون كاملة الا عند اجتماع امور ثلثة فيه احدها ان تكون منفعة والانتفاع بالشيء مشروط بكونه حيا مدركا وكونه حيا
مدركا لا يحصل الا بايجاد الله وثانيها ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت خالية عن شوائب الضرر والغم واخلاء المنافع عن شوائب الضرر لا يحصل الا من الله تعالى وثالثها
ان المنفعة لا تكون نعمة كاملة الا اذا كانت آمنة من خوف الانقطاع وهذا الامن لا يحصل الا من الله تعالى واذا ثبت هذا فالنعمة الكاملة لا تحصل الا من الله تعالى فوجب ان لا يستحق الحمد
الكامل الا الله تعالى فثبت بهذه البراهين صحة قوله تعالى وتقدس الحمد لله الفائدة السابعة قد عرفت ان الحمد عبارة عن مدح الغير بسبب كونه منعما متفضلا وما لم يحصل شعور الانسان
بوصول النعمة اليه امتنع تكليفه بالحمد والشكر اذا عرفت هذا فنقول وجب كون الانسان عاجزا عن حمد الله وشكره ويدل عليه وجوه الاول ان نعم الله على الانسان كثيرة لا يقوى عقل
الانسان على الوقوف عليها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها واذا امتنع وقوف الانسان عليها امتنع اقتداره على الحمد والشكر والثناء اللائق بها الثاني ان الانسان انما يمكنه
القيام بحمد الله وشكره اذا اقدره الله تعالى على ذلك الحمد والشكر واذا خلق في قلبه داعية الى فعل ذلك الحمد والشكر واذا ازال عنه العوائق والحوائل وكل ذلك انعام من الله تعالى فعلى
هذا لا يمكنه القيام بشكر الله الا بواسطة نعم عظيمة من الله تعالى عليه وتلك النعم ايضا توجب الشكر وعلى هذا التقدير فالعبد لا يمكنه الاتيان بالشكر والحمد الا عند الاتيان به مرارا لا نهاية
له وذلك محال والموقوف على المحال محال فكان الانسان يمتنع عنه الاتيان بحمد الله وشكره وعلى ما يليق به الثالث ان الحمد والشكر ليس معناه مجرد قول القائل بلسانه الحمد لله
بل معناه علم المنعم عليه بكون المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال وكل ما يخطر ببال الانسان من صفات الكمال والجلال فكمال الله وجلاله اعلى واعظم من ذلك المتخيل والمتصور واذا كان
كذلك امتنع كون الانسان آتيا بحمد الله وشكره وبالثناء عليه والرابع ان الاشتغال بالحمد والشكر معناه ان المنعم عليه يقابل الانعام الصادر من المنعم بشكر نفسه وبحمد نفسه وذلك بعيد
لوجوه احدها ان نعم الله كثيرة لا حد لها فمقابلتها بهذا الاعتقاد الواحد وبهذه اللفظة الواحدة في غاية البعد وثانيها ان من اعتقد ان حمده وشكره يساوي نعم الله تعالى فقد اشرك
وهذا معنى قول الواسطي رحمه الله الشكر شرك وثالثها ان الانسان محتاج الى انعام الله تعالى في ذاته وصفاته واحواله والله تعالى غني عن شكر الشاكرين وحمد الحامدين فكيف يمكن مقابلة
نعم الله بهذا الشكر والحمد فثبت بهذه الوجوه ان العبد عاجز عن الاتيان بحمد الله وبشكره فلهذه الدقيقة لم يقل احمدوا الله بل قال الحمد لله لانه لو قال احمدوا الله فقد كلفهم ما لا طاقة
لهم به اما لما قال الحمد لله كان المعنى ان كمال الحمد حق له وملكه سواء قدر الخلق على الاتيان به او لم يقدروا عليه ونقل ان داود عليه السلام قال يا رب كيف اشكرك وشكري لك لا يتم
الا بانعامك علي وهو ان توفقني لذلك الشكر فقال يا داود لما علمت عجزك عن شكري فقد شكرتني بحسب قدرتك وطاقتك الفائدة الثامنة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اذا انعم الله على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله تعالى انظروا الى عبدي اعطيته ما لا قدر له فاعطاني ما لا قيمة له وتفسيره ان الله تعالى اذا انعم على العبد كان ذلك الانعام
احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جائعا فاطعمه او كان عطشانا فارواه او كان عريانا فكساه اما اذا قال العبد الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين فهو لله
وكل حمد لم يات به احد من الحامدين وامكن في حكم العقل دخوله في الوجود فهو لله تعالى وذلك يدخل فيه جميع المحامد التي ذكرها ملائكة العرش والكرسي وساكني اطباق السموات وجميع
المحامد التي ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد صلوات الله عليه وعليهم وجميع المحامد التي ذكرها جميع العلماء والاولياء وجميع الخلق وجميع المحامد التي سيذكرونها الى وقت قولهم سبحانك
اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر دعويهم ان الحمد لله رب العالمين ثم جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التي لا نهاية لها هي التي سياتون بها ابد الآباد ودهر الداهرين فكل
هذه الاقسام التي لا نهاية لها داخلة تحت قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال تعالى انظروا الى هذا العبد فقد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطاني من الشكر ما لا حد له
ولا نهاية له واقول ان ههنا دقيقة اخرى وهي ان نعم الله على العبد في الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله غير متناه ومعلوم ان غير المتناهي اذا سقط منه المتناهي بقي الباقي غير متناه

فكانه تعالى يقول عبدي اذا قلت الحمد لله في مقابلة تلك النعمة والذي يبقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعم غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدي والخير السرمدي فثبت ان قول العبد الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها وخيرات لا نهاية لها الفائدة التاسعة لا شك ان الوجود خير من العدم والدليل عليه ان كل موجود حي فانه يكره عدم نفسه ولولا ان الوجود خير من العدم والا لما كان كذلك واذا ثبت هذا فنقول وجود كل شيء ما سوى الله فانه حصل بايجاد الله وجوده وفضله واحسانه وقد ثبت ان الوجود نعمة فثبت انه لا موجود في عالم الارواح والاجساد والعلويات والسفليات الا ولله تعالى عليه نعمة ورحمة واحسان والنعمة والرحمة والاحسان موجبة للحمد والشكر فاذا قال العبد الحمد لله فليس مراده الحمد لله على النعم الواصلة الي بل المراد الحمد لله على النعم الصادرة منه وقد بينا ان انعامه واصل الى كل ما سواه فاذا قال العبد الحمد لله كان معناه الحمد لله على كل مخلوق خلقه وعلى كل محدث احدثه من نور وظلمة وسكون وحركة وعرش وكرسي وجني وانسي وذات وصفة وجسم وعرض الى ابد الآباد ودهر الداهرين وانا اشهد انها بأسرها حقك وملكك وليس لاحد معك فيها شركة ومنازعة ومدافعة الفائدة العاشرة لقائل ان يقول التسبيح مقدم على التحميد لانه يقال سبحان الله والحمد لله فما السبب في وقوع البداية بالتحميد والجواب ان التحميد يدل على التسبيح دلالة التضمن فان التسبيح يدل على كونه مبرأ في ذاته وصفاته عن النقائص والآفات والتحميد يدل مع حصول تلك الصفة على كونه محسنا الى الخلق منعما عليهم رحيما بهم فالتسبيح اشارة الى كونه تعالى تاما والتحميد اشارة الى كونه فوق التمام فلهذا السبب كان الابتداء بالتحميد اولى فهذا الوجه مستفاد من القوانين الاصولية فهو انه تعالى لا يكون محسنا بالعباد الا اذا كان عالما بجميع المعلومات ليعلم اصناف حاجات العباد والا اذا كان قادرا على كل المقدورات ليقدر على تحصيل ما يحتاجون اليه والا اذا كان غنيا عن كل الحاجات اذ لو لم يكن كذلك لكان اشتغاله بدفع الحاجة عن نفسه يمنعه من دفع حاجة العبد فثبت ان كونه محسنا لا يتم الا بعد كونه منزها عن النقائص والآفات فثبت ان الابتداء بقوله الحمد لله اولى من الابتداء بقوله سبحان الله الفائدة الحادية عشر الحمد له تعلق بالماضي وتعلق بالمستقبل اما تعلقه بالماضي فهو انه يقع شكرا على النعم المتقدمة واما تعلقه بالمستقبل فهو انه يوجب تجدد النعم في الزمان المستقبل لقوله تعالى لئن شكرتم لأزيدنكم والعقل ايضا يدل عليه وهو ان النعمات تقتضي الاقدام على الخدمة والقيام بالطاعة ثم اذا اشتغلت بالشكر انفتحت على العقل والقلب ابواب نعم الله وابواب معرفته ومحبته وذلك من اعظم النعم فهذا الحمد بسبب تعلقه بالماضي يغلق عنك ابواب النيران وبسبب تعلقه بالمستقبل يفتح لك ابواب الجنان فتاثيره في الماضي سد ابواب الحجاب عن الله تعالى وتاثيره في المستقبل فتح ابواب معرفة الله ولما كان لا نهاية لدرجات جلال الله فكذلك لا نهاية لمعارج معرفة الله ولا مفتاح لها الا قولنا الحمد لله فلهذا السبب سميت سورة الحمد بسورة الفاتحة الفائدة الثانية عشر الحمد لله كلمة شريفة لكن لا بد من ذكرها في موضعها والا لم يحصل المقصود منها قيل للسري السقطي رحمه الله كيف يجب الاتيان بالطاعة قال انا منذ ثلثين سنة استغفر الله عن قولي مرة واحدة الحمد لله قيل وكيف ذلك قال وقع الحريق في بغداد واحترقت الدكاكين والدور فاخبروني ان دكاني لم يحترق فقلت الحمد لله وكان معناه اني فرحت ببقاء دكاني حال احتراق سائر دكاكين الناس وكان حق الدين والمروة ان لا افرح بذلك فانا في الاستغفار منذ ثلثين سنة عن قولي الحمد لله فثبت ان كلمة الحمد لله وان كانت جليلة القدر الا انه يجب رعاية موضعها ان نعم الله على العبد كثيرة الا انها بحسب القسمة الاولى محصورة في نوعين نعم الدين ونعم الدنيا ونعم الدين افضل من نعم الدنيا لوجوه كثيرة وقولنا الحمد لله كلمة شريفة فيجب على العاقل اجلالها من ان يذكرها في مقابلة نعم الدنيا بل يجب ان لا يذكرها الا عند الفوز بنعم الدين ثم نعم الدين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب والقسم الثاني اشرف من نعم الدين ثم نعم الدنيا قسمان تارة تعتبر تلك النعم من حيث هي نعم وتارة تعتبر من حيث انها عطية المنعم والقسم الثاني اشرف فعند هذا ما يجاب عن ربها حتى يكون ذكر قولنا الحمد لله موافقا لموضعه لائقا بسببه الفائدة الثالثة عشر اول كلمة ذكرها ابونا آدم عليه السلام هو قوله الحمد لله وآخر كلمة يذكرها اهل الجنة هو قولنا الحمد لله اما الاول فانه لما بلغ الروح الى سرته عطس فقال الحمد لله رب العالمين واما الثاني فهو قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين ففاتحة العالم مبنية على الحمد وخاتمته مبنية على الحمد فاجتهد حتى يكون اول اعمالك وآخرها مقرونا بهذه الكلمة فان الانسان عالم صغير فيجب ان يكون احواله موافقة لاحوال العالم الاكبر الفائدة الرابعة عشر من الناس من قال تقدير الكلام قولوا الحمد لله وهذا عندي ضعيف لان الاضمار انما يصار اليه ليصح الكلام وهذا الاضمار يوجب فساد الكلام والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله الحمد لله اخبار عن كون الحمد حقا له وملكا له وهذا كلام تام في نفسه فلا حاجة الى الاضمار الثاني ان قوله الحمد لله يدل على كونه مستحقا للحمد بحسب ذاته وافعاله سواء حمدوه او لم يحمدوه لان ما بالذات اعلى واجل مما بالغير الثالث ذكروا امثلة في الواقع وهي انه لا ينبغي للوالد ان يقول لولده اعمل كذا وكذا لانه يجوز ان لا يمتثل امره فيأثم بل يقول ان كذا وكذا يجب ان يفعل ثم ان كان الولد كريما فانه يجيبه ويطيعه وان كان عاقا لم يأثم بالرد فيكون اثمه اقل فكذلك هاهنا قال الله سبحانه وتعالى الحمد لله فمن كان مطيعا حمده ومن كان عاصيا كان اثمه اقل الفائدة الخامسة عشر تمسكت الجبرية والقدرية بقوله الحمد لله اما الجبرية فقد تمسكوا به من وجوه الاول ان كل من كان فعله اشرف واكمل وكانت النعمة الصادرة عنه اعلى وافضل كان استحقاقه للحمد اكثر ولا شك ان اشرف المخلوقات هو الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد لكان استحقاق العبد للحمد اولى واجل من استحقاق الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان الايمان حصل بخلق الله لا بخلق العبد الثاني اجمعت الامة على قولهم الحمد لله على نعمة الايمان فلو كان الايمان فعلا للعبد وما كان فعلا لله تعالى لكان قولهم الحمد لله على نعمة الايمان باطلا فان حمد الفاعل على ما يكون فعلا لغيره باطل قبيح لقوله تعالى ويحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا الثالث انا قد دللنا على ان قوله الحمد لله يدل ظاهره على ان كل الحمد لله وانه ليس لغير الله حمد اصلا وانما يكون كل الحمد لله لو كان كل النعم من الله والايمان افضل النعم فوجب ان يكون الايمان من الله تعالى الرابع ان قوله الحمد لله مدح منه لنفسه ومدح النفس مستقبح فيما بين الخلق فلما بدأ كتابه بمدح النفس دل ذلك على ان حاله بخلاف حال الخلق وانه يحسن منه ما يقبح من الخلق وذلك يدل على انه تعالى مقدس عن ان تقاس افعاله على افعال العباد فقد تقبح اشياء من العباد ولا تقبح تلك الاشياء من الله تعالى وهذا يهدم اصول الاعتزال بالكلية الخامس ان عند المعتزلة افعاله تعالى يجب ان تكون حسنة ويجب ان يكون لها صفة زائدة على الحسن والا كانت عبثا وذلك في حقه محال والزائد على الحسن اما واجب واما ان يكون من باب التفضل اما الواجب فهو مثل ان يرد على مقدار الواجب على سبيل الاحسان فنقول هذا يقدح في كونه تعالى مستحقا للحمد ويبطل صحة قولنا الحمد لله وتقريره ان نقول اما اداء الواجب فانه لا يفيد استحقاق الحمد الا ترى ان من كان له

على غيره

على غيره دين ودينار فاداه فانه لا يستحق الحمد فلو وجب على الله تعالى فعل لكان ذلك الفعل مخلصا له عن الذم ولا يوجب استحقاق الحمد واما فعل التفضل فعند الخصم انه يستفيد بذلك حمدا لو لم يصدر عنه ذلك الفعل لما حصل له ذلك الحمد واذا كان كذلك كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك يمنع من كونه تعالى مستحقا للحمد والمدح السادس ان نقول قوله الحمد لله يدل على انه تعالى محمود فنقول استحقاقه للحمد والمدح اما ان يكون امرا ثابتا له لذاته او ليس ثابتا له لذاته فان كان الاول امتنع ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق المدح لان ما ثبت لذاته امتنع ثبوته لغيره وامتنع ايضا ان يكون شيء من الافعال موجبا له استحقاق الذم لان ما ثبت لذاته امتنع ارتفاعه بسبب غيره واذا كان كذلك لم يتقرر في حقه تعالى وجوب شيء عليه فوجب ان لا يجب للعباد عليه شيء من الاعواض والثواب وذلك يهدم اصول المعتزلة واما القسم الثاني فهو ان يكون استحقاق الحمد لله تعالى ليس ثابتا له لذاته فنقول فيلزم ان يكون ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى محال اما المعتزلة فقالوا ان قوله الحمد لله لا يتم الا على قولنا لان المستحق للحمد على الاطلاق هو الذي لا قبيح في فعله ولا جور في قضيته ولا ظلم في احكامه وعندنا ان الله تعالى كذلك فكان مستحقا لاعظم المدائح والمحامد اما على مذهب الجبر لا قبيح الا وهو فعله ولا جور الا وهو حكمه ولا عبث الا وهو صنعه لانه يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويؤلم الحيوانات من غير ان يعوضها فكيف يعقل على هذا التقدير كونه مستحقا للحمد وايضا فذلك الحمد الذي يستحقه الله تعالى بسبب الالهية اما ان يستحقه على العبد او على نفسه فان كان الاول وجب كون العبد قادرا على الفعل وذلك يبطل القول بالجبر وان كان الثاني كان معناه ان الله تعالى يجب عليه ان يحمد نفسه وذلك باطل قالوا فثبت ان القول بالحمد لله لا يصح الا على قولنا الفائدة السادسة عشر اختلفوا في ان وجوب الشكر ثابت بالعقل او بالسمع من الناس من قال انه ثابت بالسمع لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنهم من قال انه ثابت قبل مجيء الشرع وبعد مجيئه على الاطلاق والدليل عليه قوله تعالى الحمد لله وبيانه من وجوه الاول ان قوله الحمد لله يدل على ان هذا الحمد حقه وملكه على الاطلاق وذلك يدل على ثبوت هذا الاستحقاق قبل مجيء الشرع الثاني انه تعالى قال الحمد لله رب العالمين وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فهاهنا اثبت الحمد لنفسه ووصف نفسه بكونه ربا للعالمين رحمانا رحيما بهم مالكا لعاقبة امرهم في القيامة فهذا يدل على ان استحقاق الحمد انما حصل لكونه تعالى مربيا لهم رحمانا رحيما بهم واذا كان كذلك ثبت ان استحقاق الحمد ثابت لله تعالى في كل الاوقات سواء كان قبل مجيء الشرع او بعده الفائدة السابعة عشر يجب علينا ان نبحث عن حقيقة الحمد وماهيته فنقول تحميد الله ليس عبارة عن قولنا الحمد لله لان قولنا الحمد لله اخبار عن حصول الحمد والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه فوجب ان يكون تحميد الله مغايرا لقولنا الحمد لله فنقول حمد المنعم عبارة عن كل فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل القلب او فعل اللسان او فعل الجوارح اما فعل القلب فهو ان يعتقد فيه كونه موصوفا بصفات الكمال والجلال واما فعل اللسان فهو ان يذكر الفاظا دالة على كونه موصوفا بصفات الكمال واما فعل الجوارح فهو ان يأتي بافعال دالة على كون ذلك المنعم موصوفا بصفات الكمال والجلال فهذا هو المراد من الحمد واعلم ان اهل العلم افترقوا في هذا المقام فرقتين الفريق الاول الذين قالوا انه لا يجوز ان يأمر الله تعالى عبيده بان يحمدوه واحتجوا عليه بوجوه الاول ان ذلك التحميد اما ان يكون ثناء على انعام وصل اليهم او لا على انعام وصل اليهم والاول باطل لان هذا يقتضي انه تعالى طلب منهم على انعامه جزاء ومكافاة وذلك يقدح في كمال الكرم فان الكريم اذا انعم لم يطالب بالمكافاة واما الثاني فهو اتعاب للغير ابتداء وذلك يوجب الظلم الثاني قالوا الاشتغال بهذا الحمد متعب للحامد وغير نافع للمحمود لانه كامل لذاته والكامل لذاته يستحيل ان يستكمل بغيره فثبت ان الاشتغال بهذا التحميد عبث وضرر فوجب ان لا يكون مشروعا الثالث ان معنى الايجاب هو انه لو لم يفعل لاستحق العقاب فايجاب حمد الله معناه انه قال لو لم تشتغل بهذا الحمد لا نفع لي فيه ولا ضرر فكان معناه ان هذا الفعل لا فائدة فيه لاحد ولو تركته لعاقبتك ابد الآباد وهذا لا يليق بالحكيم الكريم الفريق الثاني قالوا الاشتغال بحمد الله سوء ادب من وجوه الاول انه يجري مجرى مقابلة احسان الله بذلك الشكر القليل والثاني ان الاشتغال بالشكر لا يتاتى الا مع استحضار تلك النعم في القلب واشتغال القلب بالنعم يمنعه من الاستغراق في معرفة المنعم الثالث ان الثناء على الله تعالى عند وجدان النعمة يدل على انه انما اثنى عليه لاجل الفوز بتلك النعم وذلك يدل على ان مقصوده من العبادة والحمد والثناء الفوز بتلك النعم وهذا الرجل في الحقيقة معبوده ومطلوبه انما هو تلك النعم وحظ النفس وذلك مقام نازل

الفصل الثاني في تفسير قوله تعالى رب العالمين

وفيه فوائد الفائدة الاولى اعلم ان الموجود اما ان يكون واجبا لذاته او ممكنا لذاته اما الواجب لذاته فهو الله تعالى فقط واما الممكن لذاته فهو كل ما سوى الله وهو العالم لان المتكلمين قالوا العالم كل موجود سوى الله وسبب تسمية هذا القسم بالعالم ان وجود كل ما سوى الله يدل على وجود الله تعالى فلهذا السبب سمي كل موجود سوى الله بانه عالم اذا عرفت هذا فنقول كل ما سوى الله اما ان يكون متحيزا او صفة للمتحيز واما ان يكون لا متحيزا ولا صفة للمتحيز فهذه اقسام ثلثة القسم الاول المتحيز وهو اما ان يكون قابلا للقسمة او لا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن كذلك فهو الجوهر الفرد اما الجسم فاما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة واحدها كرة الارض بما فيها من المفاوز والجبال والبلاد المعمورة وثانيها كرة الماء وهي البحر المحيط وهذه الابحر الكبيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله تعالى وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها واما القسم الثاني وهو الممكن الذي يكون صفة للمتحيزات فهي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض واما القسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا صفة للمتحيز فهي الارواح وهي اما سفلية واما علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير المتعلقة بالاجسام فهي الارواح المطهرة المقدسة فهذا هو الاشارة الى تقسيم موجودات العالم ولو ان الانسان كتب الف الف مجلد في شرح هذه الاقسام لما وصل الى اقل مرتبة من مراتب هذه الاقسام الا انه لما ثبت ان واجب الوجود لذاته واحد ثبت ان كل ما سواه ممكن لذاته فيكون محتاجا في وجوده الى ايجاد الواجب لذاته وايضا ثبت ان الباقي حال بقائه لا يستغني عن المبقي فانه سبحانه وتعالى اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجها من العدم الى الوجود وهو رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيها حال دوامها واستمرارها واذا عرفت ذلك ظهر عندك انه تعالى

قليل من تفسير قوله الحمد لله رب العالمين وكل من كان اكثر وقوفا باحوال هذه الاقسام الثلثة كان اكثر احاطة على تفسير رب العالمين الفائدة الثانية المربي على قسمين احدهما ان يربي شيئا ليربح عليه المربي والثاني ان يربيه ليربح عليه المربي وتربية كل الخلق على القسم الاول لانهم انما يربون غيرهم ليربحوا عليهم اما ثوابا او ثناء والقسم الثاني وهو الحق سبحانه وتعالى كما قال خلقتكم لتربحوا علي لا لاربح عليكم فهو تعالى يربي ويحسن وهو بخلاف سائر المربين والمحسنين واعلم ان تربية الله تعالى مخالفة لتربية غيره وبيانه من وجوه الاول ما ذكرناه انه تعالى يربي عبيده لا لغرض نفسه بل لغرضهم وغيره يربون لغرض انفسهم لا لغرض غيرهم الثاني ان غيره اذا ربى فبقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وماله وهو تعالى متعال عن النقصان والضرر كما قال تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم الثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه والحق سبحانه وتعالى كما قال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يحب الملحين في الدعاء الرابع ان غيره من المحسنين ما لم يطلب منه الاحسان لم يعط اما الحق سبحانه وتعالى فانه يعطي قبل السؤال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام ووقاك واحسن اليك مع انك ما سألته وما كان لك عقل ولا هداية الخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت والحق سبحانه وتعالى لا ينقطع احسانه البتة السادس ان غيره من المحسنين يختص احسانه بقوم دون قوم ولا يمكنه التعميم اما الحق سبحانه فقد وصل تربيته واحسانه الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى رب العالمين ومحسن الى الخلائق بالتعميم فلهذا قال تعالى في حق نفسه الحمد لله رب العالمين الفائدة الثالثة ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا في ذاته وصفاته منزها عن جميع النقائص والآفات واما لكونه احسن اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وقدرته وكمال سطوته فهذه الجهات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين وهو المراد من قوله الحمد لله وان كنتم تعظمون للاحسان فانا رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين الفائدة الرابعة وجوه تربية الله للعبد كثيرة غير متناهية ونحن نذكر منها امثلة المثال الاول انه لما وقعت قطرة النطفة من صلب الاب الى رحم الام فانظر انها صارت علقة اولا ثم مضغة ثانيا ثم تولدت منها اعضاء مختلفة مثل العظام والغضاريف والرباطات والاوتار والاوردة والشرايين ثم اتصل البعض بالبعض ثم حصل في كل واحد منها نوع خاص من انواع القوى فحصلت القوة الباصرة في العين والسامعة في الاذن والناطقة في اللسان فسبحان من اسمع بعظم وبصر بشحم وانطق بلحم واعلم ان كتاب التشريح لبدن الانسان مشهور وكل ذلك يدل على تربية الله تعالى للعبد المثال الثاني ان الحبة الواحدة اذا وقعت في الارض واذا وصلت نداوة الارض اليها انتفخت ولا تنشق من شيء من الجوانب الا من اعلاها واسفلها مع ان الانتفاخ حاصل من جميع الجوانب اما الشق الاعلى فيخرج منه الجزء الصاعد من الشجرة واما الشق الاسفل فيخرج منه الجزء الغائص في الارض وهو عروق الشجرة فاما الجزء الصاعد فبعد صعوده يخرج له ساق ثم ينفصل من ذلك الساق اغصان كثيرة ثم يظهر على تلك الاغصان الانوار اولا ثم الثمار ثانيا ويحصل لتلك الثمار اجزاء مختلفة بالكثافة واللطافة وهي القشور ثم اللبوب ثم الادهان واما الجزء الغائص منها فان تلك العروق تنتهي الى اطرافها وتلك الاطراف تكون في اللطافة كانها مياه منعقدة ومع غاية لطافتها فانها تغوص في الارض الصلبة الخشنة واودع الله تعالى فيها قوى جاذبة تجذب الاجزاء اللطيفة من الطين الى نفسها والحكمة في كل هذه التدبيرات تحصيل ما يحتاج العبد اليه من الغذاء والادم والفواكه والاشربة والادوية كما قال تعالى انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا الى آخر هذه الآية المثال الثالث انه تعالى وضع الافلاك والكواكب بحيث صارت اسبابا لحصول مصالح العباد فخلق الليل ليكون سببا للراحة والسكون وخلق النهار ليكون سببا للمعاش والحركة وهو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر وقال الم نجعل الارض مهادا والجبال اوتادا الى آخر الآية واعلم انك اذا تأملت في عجائب احوال المعادن والنبات والحيوان وآثار حكمة الرحمن في خلق الانسان قضى صريح عقلك بان آثار تربية الله كثيرة ودلائل رحمته ظاهرة لائحة وعند ذلك يظهر لك قطرة من بحار اسرار قوله الحمد لله رب العالمين الفائدة الخامسة انه اضاف الحمد الى نفسه فقال الحمد لله ثم اضاف نفسه الى العالمين فقال رب العالمين فالتقدير ان الحمد مضاف الى الله تعالى لكونه الها ثم لما ذكرت نفسي بكوني ربا للعالمين ومن عرف ذاتا بصفة فانه يحاول ذكر احسن الصفات واكملها وذلك يدل على ان كونه ربا للعالمين اكمل الصفات والامر كذلك لان اكمل المراتب ان يكون تاما وفوق التمام فقولنا الله يدل على كونه واجب الوجود لذاته في ذاته وبذاته وهو التمام وقوله رب العالمين معناه ان وجود كل ما سواه فائض عن تربيته واحسانه وجوده وهو المراد من قولنا انه فوق التمام الفائدة السادسة انه يملك عبادا غيرك كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره فما احسن هذه التربية اليس انه يحفظك بالنهار عن الآفات من غير عوض وبالليل عن المخافة من غير عوض ان الحارس يحرس الملك كل ليلة فهل يحرسه عن لدغ الحشرات وهل يحفظه عن ان تنزل به البليات اما الحق سبحانه وتعالى فانه يحرسه من الآفات ويصونه من المخافة بعد ان كان قد رحل اول الليل في انواع المحظورات واقسام المحرمات والمنكرات فما اكرم هذه التربية وما احسنها اليس من تمام التربية ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الآدمي بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب فلهذا المعنى قال تعالى قل من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن وما ذاك الا الملك الجبار والواحد القهار ومقلب القلوب والابصار والمطلع على الضمائر والاسرار الفائدة السابعة قالت القدرية انما يكون تعالى ربا للعالمين ومربيا لهم لو كان محسنا اليهم دافعا للمضار عنهم اما اذا خلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ويأمره بالايمان ثم يمنعه منه لم يكن ربا له ولا مربيا بل كان ضارا ومؤذيا وقالت الجبرية انما يكون ربا ومربيا لو كانت النعم صادرة منه والالطاف فائضة من رحمته ولما كان الايمان اعظم النعم واجلها وجب ان يكون حصولها من الله تعالى ليكون ربا للعالمين ومحسنا اليهم بخلق الايمان فيهم الفائدة الثامنة قولنا الله اشرف من قولنا رب على ما بيناه ذلك بالوجوه الكثيرة في تفسير اسماء الله تعالى ثم ان الداعي في اكثر الامر يقول يا رب يا رب والسبب فيه الوجوه الكثيرة المذكورة في تفسير اسماء الله تعالى فلا نعيده

الفصل الثالث

في تفسير قوله الرحمن الرحيم وفيه فوائد الفائدة الاولى الرحمن هو المنعم بما لا يتصور صدوره من العباد والرحيم هو المنعم بما يتصور من جنسه من العباد حكي عن ابراهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فقدم المائدة فنزل غراب وسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال واذا هو برجل مقيد

مشدود اليدين فالقى الغراب الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت ولولة في قلبي وصرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرأيت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرأى ضفدعا واقفا على طرف الوادي فقفز العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعته فرأيت شابا نائما تحت شجرة ورأيت افعى تقصده فلما قربت الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى فوثب على الافعى ولدغه والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم الشاب ويحكى ان ولد الغراب لما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش كانه قطعة لحم وامه تفر منه ولا تقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم وهو يلتقم البعوض ويتغذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود الام اليه ولهذا السبب جاء في ادعية العرب يا رازق النعاب في عشه فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله عام واحسانه شامل ورحمته واسعة واعلم ان الحوادث على قسمين منه ما يظن انه رحمة مع انه لا يكون كذلك بل يكون في الحقيقة عذابا ونقمة ومنه ما يظن في الظاهر انه عذاب ونقمة مع انه يكون في الحقيقة فضلا واحسانا ورحمة اما القسم الاول فالوالد اذا اهمل ولده حتى يفعل ما يشاء ولا يؤدبه ولا يحمله على التعليم فهذا في الظاهر رحمة وفي الباطن نقمة واما القسم الثاني فالوالد اذا حبس ولده في المكتب وحمله على التعلم بالضرب فهذا في الظاهر نقمة وفي الباطن رحمة وكذلك الانسان اذا وقع في يده اكلة فاذا قطع الانسان تلك اليد فهذا في الظاهر عذاب وفي الباطن راحة ورحمة فالابله يغتر بالظواهر والعاقل ينظر الى السرائر اذا عرفت هذا فكل ما في العالم من محنة وبلية والم ومشقة فهو وان كان عذابا والما في الظاهر الا انه حكمة ورحمة في الحقيقة وتحقيقه ما قيل في الحكمة ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالمقصود من التكاليف تطهير الارواح عن العلائق الجسدانية كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم والمقصود من خلق النار صرف الاشرار الى اعمال الابرار وجذبهم من عالم الفرار الى دار القرار كما قال تعالى ففروا الى الله واقرب مثال لهذا الباب قصة موسى والخضر عليهما السلام فان موسى كان يبني الحكم على ظواهر الامور فاستنكر تخريق السفينة وقتل الغلام وعمارة الجدار المائل واما الخضر فانه كان يبني احكامه على الحقائق والاسرار فقال اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر الى آخره واما الغلام فكان ابواه مؤمنين الى آخره واما الجدار فكان لغلامين الى آخره فظهر بهذه القصة ان الحكيم المحقق هو الذي يبني امره على الحقائق لا على الظواهر فاذا رأيت ما يكره طبعك وينفر عنه عقلك فاعلم ان تحته اسرارا خفية وحكما بالغة وان حكمته ورحمته اقتضت ذلك وعند هذا الباب يظهر لك شيء من بحار اسرار قوله الرحمن الرحيم الفائدة الثانية الرحمن اسم خاص بالله والرحيم ينطلق عليه وعلى غيره فان قيل فعلى هذا الرحمن اعظم فلم ذكر الادنى بعد ذكر الاعلى والجواب ان الكبير العظيم لا يطلب منه الشيء الحقير حكي ان بعضهم ذهب الى بعض الاكابر فقال جئتك لمهم يسير فقال اطلب للمهم اليسير رجلا يسيرا فكانه تعالى يقول لو اقتصرت على ذكر الرحمن لاحتشمت عني ولتعذر عليك سؤال الامور اليسيرة ولكن كما علمتني رحمانا تطلب مني الامور العظيمة فانا ايضا رحيم فاطلب مني شراك نعلك وملح قدرك كما قال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى سلني حتى ملح قدرك الفائدة الثالثة انه وصف نفسه بكونه رحمانا رحيما ثم انه اعطى مريم عليها السلام رحمة واحدة حيث قال في حقها ورحمة منا وكان امرا مقضيا فتلك الرحمة صارت سببا لنجاتها عن توبيخ الكفار والفجار ثم انا نصفه كل يوم اربعة وثلثين مرة انه رحمن رحيم وذلك لان الصلوات سبع عشرة ركعة ونقرأ لفظة الرحمن الرحيم في كل ركعة مرتين مرة في بسم الله الرحمن الرحيم ومرة في الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم فلما صار ذكر الرحمة مرة واحدة سببا لخلاص مريم عليها السلام عن المكروه اما افلا يصير ذكر الرحمة هذه المرات الكثيرة طول العمر سببا لنجاة المسلمين من النار والدمار والعار الفائدة الرابعة انه تعالى رحمن لانه يخلق ما لا يقدر العبد عليه ورحيم لانه يفعل ما يقدر العبد على جنسه وكانه تعالى يقول انا رحمن لانك تسلم الي نطفة مذرة فاسلمها اليك صورة حسنة كما قال تعالى وصوركم فاحسن صوركم وانا رحيم لانك تسلم الي طاعة ناقصة فاسلم اليك جنة خالصة الفائدة الخامسة روي ان فتى قرب وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه به فقام ودخل عليه وجعل يعرض الشهادة وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال النبي صلى الله عليه وسلم اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلى فعل كل ذلك فقال فهل عق والديه قالوا بلى فقال صلى الله عليه وسلم هاتوا امه فجاءت وهي عجوزة عوراء فقال صلى الله عليه وسلم هلا عفوت عنه فقالت لا اعفو لانه لطمني ففقأ عيني فقال صلى الله عليه وسلم هاتوا الحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال صلى الله عليه وسلم احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت عفوت اللنار حملته تسعة اشهر اللنار ارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة وما كانت رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذي لم يتضرر بجنايات عباده كيف يستجيز احراق المؤمن الذي واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار الفائدة السادسة لقد اشتهر ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كسر واهانه قال اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون وظهر انه يوم القيامة يقول امتي امتي فهذا كرم عظيم منه في الدنيا وفي الآخرة وانما حصل فيه هذا الكرم وهذا الاحسان لكونه صلى الله عليه وسلم رحمة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فاذا كان اثر الرحمة الواحدة بلغ هذا المبلغ فكيف كرم من هو رحمن رحيم وايضا روي انه صلى الله عليه وسلم قال اللهم اجعل حساب امتي على يدي ثم انه امتنع عن الصلوة على الميت لاجل انه كان مديونا بدرهمين ولم يخرج عائشة رضي الله عنها عن البيت بسبب الافك فكانه تعالى قال له ان لك رحمة واحدة وهي قوله وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والرحمة الواحدة لا تكفي في اصلاح عالم المخلوقات فذرني وعبيدي واتركني وامتك فاني انا الرحمن الرحيم فرحمتي لا نهاية لها ومعصيتهم متناهية والمتناهي في جنب غير المتناهي يصير فانيا فلا جرم معاصي جميع الخلق تفنى في بحار رحمتي لاني انا الرحمن الرحيم الفائدة السابعة قالت القدرية كيف يكون رحمانا رحيما من خلق الخلق للنار وللعذاب الابد وكيف يكون رحمانا رحيما من يخلق الكفر في الكافر ويعذبه عليه وكيف يكون رحمانا رحيما من امر بالايمان ثم صد ومنع عنه وقالت الجبرية اعظم انواع النعم والرحمة هو الايمان فلو لم يكن الايمان من الله تعالى بل كان من العبد لكان اسم الرحمن الرحيم بالعبد اولى منه بالله تعالى

الفصل الرابع

في تفسير قوله تعالى مالك يوم الدين وفيه فوائد الفائدة الاولى قوله مالك يوم الدين اي مالك يوم

لجزاء بتقريره انه لابد من الفرق بين المحسن والمسيئ والمطيع والعاصي والموافق والمخالف وذلك لا يظهر الا في يوم الجزاء كما قال تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى
وقال تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار وقال تعالى ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى واعلم ان من سلط الظالم
على المظلوم ثم لا ينتقم منه فذاك اما للعجز او للجهل او لكونه راضيا بذلك الظلم وهذه الصفات الثلث على الله تعالى محال فوجب ان ينتقم للمظلومين من الظالمين ولما لم يحصل هذا
الانتقام في دار الدنيا وجب ان يحصل في دار الاخرى بعد دار الدنيا وهذا هو المراد من قوله مالك يوم الدين وبقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره
روي انه يجاء برجل يوم القيامة فينظر في احوال نفسه فلا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهي ماذا عملت فيقول الله تبارك وتعالى الست
لما كنت نائما تقلبت من جنب الى جنب ليلة كذا فقلت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم في الحال فنسيت ذلك اما انا فلا تأخذني سنة ولا نوم فما نسيت ذلك وايضا
يؤتى برجل وتوزن حسناته بسيئاته فتخف حسناته فتأتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين
حقوق الله وحقوق العباد وحقوق الله مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين واما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز فيها روي ان ابا حنيفة رضي الله عنه
كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع نعله على نجاسة فنفض نعله فارتفعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار ذلك
المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار هذا المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك
ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه وظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي انا ابدأ
بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم ذلك المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل تركه ذلك انتقل المجوسي من الكفر الى الايمان فمن احترز
عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى الفائدة الثانية اختلف القراء في هذه الكلمة فمنهم من قرأ مالك ومنهم من قرأ ملك حجة من قرأ مالك وجوه الاول ان فيه حرفا زائدا
فكانت قراءته اكثر ثوابا الثاني انه يحصل في يوم القيامة ملوك كثيرون اما المالك الحق ليوم الدين فليس الا الله الثالث المالك قد يكون ملكا وقد لا يكون كما ان الملك قد يكون
مالكا وقد لا يكون فالملكية والمالكية قد ينفك كل واحدة منهما عن الاخرى الا ان المالكية سبب لاطلاق التصرف والملكية ليست كذلك فكان المالك اولى الرابع ان الملك ملك
للرعية والمالك مالك للعبد والعبد ادون حالا من الرعية فوجب ان يكون القهر في المالكية اكثر منه في الملكية فوجب ان يكون المالك اعلى حالا من الملك الخامس ان الرعية يمكنهم
اخراج انفسهم عن كونهم رعية لذلك الملك باختيار انفسهم اما المملوك لا يمكنه اخراج نفسه عن كونه مملوكا لذلك المالك باختيار نفسه فثبت ان القهر في المالكية اكمل منه في الملكية
السادس ان الملك يجب عليه رعاية حال الرعية قال النبي صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسؤل عن رعيته ولا يجب على الرعية خدمة الملك واما المملوك فيجب عليه خدمة المالك
وان لا يستقل في امر الا باذن مولاه حتى انه لا يصح منه القضاء والامامة والشهادة واذا نوى مولاه السفر يصير هو مسافرا وان نوى مولاه الاقامة صار هو مقيما فعلمنا
ان الانقياد والخضوع في المملوكية اتم منه فيما اذا كان رعية فهذه هي الوجوه الدالة على ان المالك اكمل من الملك وحجة من قال ان الملك اولى من المالك وجوه الاول ان كل
واحد من اهل البلد يكون مالكا واما الملك لا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فكان الملك اشرف من المالك الثاني انهم اجمعوا على ان قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس
لفظ الملك فيه متعين ولولا ان الملك اعلى حالا من المالك والا لم يتعين الثالث الملك اولى لانه اقصر فالظاهر انه يدرك من الزمان ما يذكر فيه هذه الكلمة بتمامها بخلاف
المالك فانه اطول فيحتمل ان لا يجد من الزمان ما يتم فيه هذه الكلمة بتمامها هكذا نقل عن ابي عمرو واجاب الكسائي عنه بانه قال اني اشرع في ذكر هذه الكلمة فان لم ابلغها فقد
بلغتها حيث عزمت عليها نظيره في الشرعيات من نوى صوم الغد قبل غروب الشمس من اليوم في ايام رمضان لا يجزيه لانه في هذا اليوم مشتغل بصوم هذا اليوم فاذا نوى صوم الغد كان ذلك
تطويلا للامل اما اذا نوى بعد غروب الشمس يجزيه لانه وان كان ذلك تطويلا للامل الا انه خرج عن الصوم بسبب غروب الشمس ويجوز ان يموت في تلك الليلة فيقول ان لم اكن
على الصوم فلا اقل من ان اكون على عزم الصوم كذا ههنا اشرع في ذكر قوله مالك فان تممتها فذاك وان لم يقدر على اتمامها كان عازما على الاتمام وهو المراد ثم نقول انه يتفرع على
كونه تعالى ملكا احكام وعلى كونه مالكا احكام اما الاحكام المتفرعة على كونه تعالى ملكا فوجوه الاول ان السياسات على اربعة اقسام سياسة الملاك وسياسة الملوك و
سياسة الملائكة وسياسة ملك الملوك فسياسة الملوك اقوى من سياسة الملاك لانه لو اجتمع عالم من المالكين فانهم لا يقاومون ملكا واحدا الا ترى ان العبد لا يملك اقامة
الحد على مملوكه عند ابي حنيفة واجمعوا على ان الملك يملك اقامة الحدود على الناس واما سياسة الملائكة فهي فوق سياسات الملوك لان عالما من اكابر الملوك لا يمكنهم دفع سياسة
ملك واحد واما سياسة ملك الملوك فانها فوق سياسات الملائكة الا ترى الى قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا وقوله
تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه وقال في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى فيا ايها الملوك لا تغتروا بما لكم من الملك والملك فانكم اسرى في قبضة قدرة
مالك يوم الدين ويا ايها الرعية ان كنتم تخافون سياسة الملك افما تخافون سياسة ملك الملوك الذي هو مالك يوم الدين الحكم الثاني من احكام كونه تعالى ملكا انه ملك
لا يشبه سائر الملوك لانهم ان تصدقوا انتقص ملكهم وقلت خزائنهم اما الحق تبارك وتعالى فملكه لا ينتقص بالعطاء والاحسان بل يزداد وبيانه انه تعالى اذا اعطاك ولدا
لم يتوجه حكمه الا على ذلك الولد الواحد اما لو اعطاك عشرة من الاولاد كان حكمه وتكليفه لازما على الكل فثبت انه تعالى كلما كان اكثر عطاء كان اوسع ملكا الحكم الثالث من احكام
كونه تعالى ملكا كمال الرحمة والدليل عليه آيات احدها انه تعالى ذكر في هذه السورة كونه ربا رحمانا رحيما وثانيها قوله تعالى هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمن الرحيم هو الله الذي
لا اله الا هو الملك ثم ذكر بعده كونه قدوسا عن الظلم والجور ثم ذكر بعده كونه سلاما وهو الذي سلم عباده من ظلمه وجوره ثم ذكر بعده كونه مؤمنا وهو الذي يؤمن عبيده عن جوره وظلمه
فثبت ان كونه ملكا لا يتم الا مع كمال الرحمة وثالثها قوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن لما اثبت الملك لنفسه ذكر بان وصف نفسه بكونه رحمانا يعني ان كان ثبوت الملك له

في ذلك اليوم يدل على كمال القهر فكونه رحمانا يدل على زوال الخوف وحصول الرحمة ورابعها قوله تعالى قل اعوذ برب الناس ملك الناس فذكر اولا كونه ربا للناس ثم اردفه بكونه
ملكا للناس وهذه الآيات دالة على ان الملك لا يحسن ولا يكمل الا مع الاحسان والرحمة فيا ايها الملوك اسمعوا هذه الآيات وارحموا هؤلاء المساكين ولا تطلبوا مرتبة زائدة في الملك على ملك
الله سبحانه وتعالى وتعظم والله اعلم الحكم الرابع للملك انه يجب على الرعية طاعته فان خالفوه ولم يطيعوه وقع الهرج والمرج في العالم وحصل الاضطراب والتشويش وتداعى ذلك
الى تخريب العالم وفناء الخلق فلما ثبت هذا ثم ان مخالفة الملك المجازي يفضي لخوف الامر الى تخريب العالم وفناء الخلق فانظر الى مخالفة ملك الملوك كيف يكون تاثيرها في زوال المصالح
وحصول المفاسد وتمام تقريره انه تعالى بين ان الكفر سبب لخراب العالم قال تعالى تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال هدا ان دعوا للرحمن ولدا وبين ان
طاعته سبب للصلاح قال تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك والعاقبة للتقوى فيا ايها الرعية كونوا مطيعين لملوككم ويا ايها الملوك كونوا
مطيعين لملك الملوك حتى ينتظم مصالح العالم الحكم الخامس انه تعالى لما وصف نفسه بكونه ملكا ليوم الدين اظهر للعالمين كمال عدله فقال وما ربك بظلام للعبيد ثم بين كيفية
العدل فقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا فظهر بهذا ان كونه ملكا حقا ليوم الدين انما يظهر بسبب العدل فان كان الملك المجازي عادلا كان
ملكا حقا وان كان ملكا باطلا فان كان ملكا حقا عادلا حصل من بركة عدله الخير والراحة في العالم وان كان ملكا ظالما ارتفع الخير من العالم ويروى ان انوشروان خرج
يوما الى الصيد وامعن في الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل البستان راى اشجار الرمان فقال لصبي حضر البستان اعطني رمانة واحدة
فاعطاه فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج ماء كثير فشربه واعجبه الرمان فعزم ان يأخذ البستان من مالكه ثم قال للصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه
فوجده عفصا موذيا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل شؤم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبي
اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم بدلت هذه الحالة فقال الصبي لعل الملك تاب عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القصة من الصبي وكانت
مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلاجرم بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ولدت في زمن الملك العادل اما الاحكام
المتفرعة على كونه مالكا فهي اربعة الحكم الاول قراءة المالك ارجى من قراءة الملك لان اقصى ما يرجى من الملك العدل والانصاف وان ينجو منه راسا براس واما المالك فالعبد يطلب منه الكسوة
والطعام والرحمة والتربية فكانه تعالى يقول انا مالككم فعلي طعامكم وثيابكم وثوابكم وجنتكم الحكم الثاني الملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك يطمع فيك والمالك انت
تطمع فيه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا نريد ان يطلب منا يوم القيامة انواع الطاعات والخيرات بل نريد ان نطلب منه يوم القيامة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب
قال الكسائي اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لم يقبل الا من كان قوي البدن صحيح المزاج اما
ان كان مريضا فانه يرده ولا يعطيه شيئا من الموجب اما المالك اذا كان له عبد فان مرض عالجه وان ضعف اعانه وان وقع في بلاء خلصه فقراءة مالك اوفق للمذنبين المساكين
الحكم الثالث الملك له هيبة وسياسة والمالك له رأفة ورحمة واحتياجنا الى الرأفة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة الفائدة الثالثة الملك عبارة عن القدرة فكونه
تعالى مالكا ملكا عبارة عن القدرة وههنا بحث وهو انه تعالى اما ان يكون مالكا للموجودات او للمعدومات والاول باطل لان ايجاد الموجود محال فلا قدرة لله تعالى على الموجودات
الا بالاعدام وعلى هذا التقدير فلا ملك الا للعدم والثاني باطل ايضا لانه يقتضي ان يكون قدرته وملكه على العدم ولزم ان يقال انه ليس لله تعالى في الموجودات ملك ولا ملك وهذا
بعيد الجواب ان الله تعالى مالك الموجودات وملكها بمعنى انه تعالى قادر على نقلها من الوجود الى العدم وقادر على نقلها من صفة الى صفة وهذه القدرة ليست الا لله تعالى فالملك الحق
هو الله تعالى اذا عرفت انه الملك الحق فنقول انه المالك ليوم الدين وذلك ان القدرة على احياء الخلق بعد موتهم ليست الا لله تعالى والعلم بتلك الاجزاء المتفرقة من ابدان الناس ليس الا لله تعالى
فاذا كان الحشر والنشر والبعث والقيامة لا يتاتى الا بالعلم المتعلق بجميع المعلومات والقدرة المتعلقة بكل الممكنات ثبت انه لا مالك ليوم الدين الا الله تعالى فالكلام في هذا الفصل متعلق بمسئلة الحشر
والنشر فان قيل ان المالك لا يكون مالكا للشيء الا اذا كان المملوك موجودا والقيامة غير موجودة في الحال فلا يكون الله تعالى مالكا ليوم الدين بل الواجب ان يقال ملك يوم الدين بل
انه لو قال انا قاتل زيد فهذا اقرار ولو قال انا قاتل زيدا بالتنوين كان تهديدا ووعيدا قلنا الحق ما ذكرتموه الا ان قيام القيامة لما كان امرا حقا لا يجوز الاخلال به في الحكمة جعل
وجود القيامة كالامر القائم في الحال وايضا من مات فقد قامت قيامته فكانت القيامة حاصلة في الحال فزال السؤال الفائدة الرابعة انه تعالى ذكر في هذه السورة من اسمائه الخمسة
الله والرب والرحمن والرحيم والمالك والسبب فيه كانه يقول خلقتك اولا فانا اله ثم ربيتك بوجوه النعم فانا رب ثم عصيت فسترت عليك فانا رحمن ثم تبت فغفرت لك
فانا رحيم ثم لا بد من ايصال الجزاء اليك فانا مالك يوم الدين فان قيل انه تعالى ذكر الرحمن الرحيم في التسمية مرة واحدة وفي السورة مرة ثانية فالتكرير فيهما حاصل وغير حاصل في الاسماء
الثلثة فما الحكمة قلنا التقدير كانه قيل اذكر اني اله ورب مرة واحدة واذكر اني رحمن رحيم مرتين لتعلم ان العناية بالرحمة اكثر منه بسائر الامور ثم بين الرحمة المضاعفة فكانه قال لا تغتروا
بذلك فاني مالك يوم الدين ونظيره غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول الفائدة الخامسة قالت القدرية ان كان خالق اعمال العباد هو الله امتنع القول بالثواب
والعقاب والجزاء لان ثواب الرجل على ما لم يعمله عبث وعقابه على ما لم يعمله ظلم وعلى هذا التقدير فيبطل كونه مالكا ليوم الدين وقالت الاشعرية لو لم تكن اعمال العباد بتقدير الله وترجيحه لم يكن
مالكا لها وقد اجمع المسلمون على كونه مالكا للعباد ولاعمالهم علمنا انه خالق لها مقدر لها

الفصل الخامس في تفسير قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين وفيه

فوائد الفائدة الاولى العبادة عبارة عن الفعل الذي يؤتى به لغرض تعظيم الغير وهو مأخوذ من قولهم طريق معبد اي مذلل واعلم ان قوله اياك نعبد معناه لا اعبد احدا سواك والذي
يدل على هذا الحصر وجوه الاول ان العبادة عبارة عن نهاية التعظيم فهي لا تليق الا بمن صدر منه غاية الانعام واعظم وجوه الانعام الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع وخلق المنتفع به
فالمرتبة الاولى هي الحيوة التي تفيد المكنة من الانتفاع واليه الاشارة بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم والمرتبة الثانية هي خلق المنتفع به واليه الاشارة بقوله هو الذي

خلق لكم ما في الارض جميعاً ولما كانت المصالح الحاصلة في هذا العالم السفلي انما تنتظم بالحركات الفلكية على سبيل اجراء العادة لا جرم اتبعه بقوله ثم استوى الى السماء فسوّيهن سبع سموات
وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا ان كل النعم حصل بايجاد الله فوجب ان لا تحسن العبادة الا لله سبحانه وتعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد لان فيه الحصر الثاني في دلائل هذا الحصر والتعيين
وذلك لانه تعالى سمّى نفسه في هذه السورة بخمسة اسماء الله والرب والرحمن الرحيم ومالك يوم الدين وللعبد احوال ثلاثة الماضي والحاضر والمستقبل اما الماضي فقد كان معدوماً محضاً كما قال
تعالى وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً وكان ميتاً فاحياه الله تعالى كما قال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فاحياكم وكان جاهلاً فعلمه الله تعالى كما قال والله اخرجكم من بطون
امهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فالعبد انما انتقل من العدم الى الوجود ومن الموت الى الحيوة ومن العجز الى القدرة ومن الجهل الى العلم لان الله تعالى كان
قديماً ازلياً فبقدرته الازلية وعلمه الازلي احدثه ونقله من العدم الى الوجود فهو سبحانه اله لهذا المعنى واما الحال الحاضرة للعبد فحاجته شديدة لانه لما كان معدوماً ما كان
محتاجاً الى الرب الرحمن الرحيم اما لما دخل في الوجود انفتحت عليه ابواب الحاجات وحصلت عنده اسباب الضرورات فقال الله انا اله لاجل اني اخرجتك من العدم الى الوجود اما بعد ان صرت
موجوداً فقد كثرت حاجاتك فانا رب رحمن رحيم واما الحال المستقبلة للعبد فهي ما بعد الموت والصفة المتعلقة بتلك الحالة هي قوله مالك يوم الدين فصارت هذه الصفات
الخمس من صفات الله متعلقة بهذه الاحوال الثلث للعبد وظهر ان جميع مصالح العبد في الماضي والحاضر والمستقبل لا تتم ولا تكمل الا بالله وفضله واحسانه فلما كان الامر كذلك وجب
ان لا يشتغل العبد الا بعبادة الله فلا جرم يقول اياك نعبد على سبيل الحصر الوجه الثالث في دليل هذا الحصر هو انه قد دل الدليل القاطع على وجوب كونه تعالى قادراً عالماً
محسناً جواداً كريماً حكيماً واما كون غيره كذلك فمشكوك فيه لانه لا اثر يضاف الى الطبع والافلاك والكواكب والعقل والنفس الا ويحتمل اضافته الى قدرة الله تعالى ومع هذا الاحتمال
صار ذلك الانتساب مشكوكاً فيه فثبت ان العلم بكون الاله تعالى معبوداً للخلق علم يقيني واما كون غيره معبوداً فهو مشكوك فيه والاخذ باليقين اولى من الاخذ بالشك فوجب
طرح المشكوك والاخذ بالمعلوم فعلى هذا لا معبود الا الله تعالى فلهذا المعنى قال اياك نعبد الرابع وهو ان العبودية ذلة ومهانة الا انه كلما كان المولى اشرف واعلى كانت العبودية
اهنى واقوى ولما كان الله تعالى اشرف الموجودات واعلاها كانت عبوديته اولى من عبودية غيره وايضاً قدرة الله اعلى من قدرة غيره وعلمه اكمل من علم غيره وجوده افضل من وجود
غيره فوجب القطع بان عبوديته اولى من عبودية غيره فلهذا السبب قال اياك نعبد واياك نستعين الخامس ان كل ما سوى الواجب لذاته يكون ممكناً لذاته فكان محتاجاً
فقيراً والمحتاج مشغول بحاجة نفسه فلا يمكنه القيام بدفع الحاجة عن الغير فالشيء ما لم يكن غنياً في ذاته لم يقدر على دفع الحاجة عن غيره والغني لذاته هو الله تعالى فدافع الحاجات هو الله تعالى
والمستحق للعبادات هو الله فلهذا السبب قال اياك نعبد السادس استحقاق العبادة يستدعي قدرة الله بان يمسك سماء بلا علاقة وارضاً بلا دعامة ويسير الشمس والقمر و
يسكن القطبين ويخرج من السحاب تارة النار وهو البرق وتارة الماء وهو المطر واما في الارض فتارة يخرج الماء من الحجر وهو ظاهر وتارة يخرج الحجر من الماء وهو الجمد ثم جعل في
الارض اجساماً مضيئة لا تحترق وهي الجبال واجساماً سائلة لا تنجمد وهي الانهار وخسف بقارون فجعل الارض فوقه ورفع محمداً صلوات الله وسلامه عليه فجعل قاب قوسين
تحته وجعل الماء ناراً على قوم فرعون اغرقوا فادخلوا ناراً وجعل النار برداً وسلاماً على ابرهيم عليه السلام ورفع موسى عليه السلام فوق الطور اخلع نعليك ورفع
الطور على موسى وقومه ورفعنا فوقكم الطور وغرق الدنيا من التنور اليابسة وفار التنور وجعل البحر يابساً لموسى عليه السلام فمن كانت قدرته هكذا كيف يسوى في العبادة
بينه وبين غيره من الجمادات او النبات او الحيوان او الانسان او الفلك او الملك فان التسوية بين الناقص والكامل والخسيس والنفيس تدل على الجهل والسفه الفائدة الثانية
قوله تعالى اياك نعبد يدل على انه لا معبود الا الله ومتى كان الامر كذلك ثبت انه لا اله الا الله فقوله اياك نعبد واياك نستعين يدل على التوحيد المحض واعلم ان المشركين
طوائف وذلك لان كل من اثبت شريكاً لله تعالى فذلك الشريك اما ان يكون جسماً او لا يكون اما الذين اثبتوا شريكاً جسمانياً فذلك الشريك اما ان يكون من الاجسام
السفلية او من الاجسام العلوية اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام السفلية فذلك الجسم اما ان يكون مركباً او بسيطاً اما المركب فاما ان يكون من المعادن او النبات او الحيوان
او من الانسان اما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام المعدنية فهم الذين يتخذون الاصنام اما من الاحجار واما من الذهب والفضة ويعبدونها واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام
النباتية فهم الذين اتخذوا شجرة معينة معبوداً لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الحيوانات فهم الذين اتخذوا العجل معبوداً لانفسهم واما الذين اتخذوا الشركاء من الناس
فهم الذين قالوا عزير ابن الله والمسيح ابن الله واما الذين اتخذوا الشركاء من الاجسام البسيطة فهم الذين يعبدون النار وهم المجوس واما الذين اثبتوا الشركاء من الاجسام
العلوية فهم الذين يعبدون الشمس والقمر وسائر الكواكب ويضيفون السعادة والنحوسة اليها وهم اكثر المنجمين واما الذين اثبتوا الشركاء لله تعالى من غير الاجسام فهم ايضاً
طوائف الطائفة الاولى الذين قالوا مدبر العالم هو النور والظلمة وهؤلاء هم المانوية والثنوية والطائفة الثانية الذين قالوا للعالم الهان احدهما خير والاخر شرير وقالوا
مدبر هذا العالم هو الله وابليس وهما اخوان فكل ما في العالم من الخيرات فهو من الله وكل ما فيه من الشرور فهو من ابليس اذا عرفت هذه التفاصيل فنقول كل من اثبت لله تعالى شريكاً
فانه لا بد وان يكون مقدماً على عبادة ذلك الشريك من بعض الوجوه اما طلباً لنفعه او هرباً من ضرره واما الذين اصروا على التوحيد وابطلوا القول بالشركاء والاضداد
ولم يعبدوا الا الله تعالى ولم يلتفتوا الى غير الله وحسبهم في الله فلا جرم لم يعبدوا الا الله ولم يستعينوا الا بالله فلهذا قال اياك نعبد واياك نستعين فكان قوله اياك نعبد
واياك نستعين قائماً مقام قوله لا اله الا الله واعلم ان الذكر المشهور هو ان يقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله وقد دللنا على ان قولنا
الحمد لله يدخل فيه معنى قولنا سبحان الله لان قوله سبحان الله يدل على كونه كاملاً تاماً في ذاته وقوله الحمد لله يدل على كونه مكملاً متمماً لغيره والشيء لا يكون مكملاً متمماً لغيره الا اذا كان
قبل ذلك تاماً كاملاً في ذاته فثبت ان قولنا الحمد لله دخل فيه معنى قولنا سبحان الله ولما قال الحمد لله فاثبت جميع انواع نعم الله ذكر ما يجري مجرى العلة لاثبات جميع انواع الحمد لله
وهو وصفه بالصفات الخمس التي لاجلها تتم مصالح العبد في الاوقات الثلثة على ما بيناه ولما بين ذلك ثبت صحة قولنا سبحان الله والحمد لله ثم ذكر بعده قوله اياك نعبد وقد بينا

على انه

على انه قائم مقام قوله لا اله الا الله ثم ذكر قوله واياك نستعين ومعناه ان الله اعلى واجل واكبر من ان يتم مقصود من المقاصد وغرض من الاغراض الا باعانة الله وتوفيقه وهذا هو المراد
من قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فثبت ان سورة الفاتحة من اولها الى آخرها منطبقة على ذلك الذكر وآياتها جارية مجرى الشرح والتفصيل للمراتب الخمس المذكورة في تلك السورة
الفائدة الثالثة قال اياك نعبد فقدم قوله اياك على قوله نعبد ولم يقل نعبدك وفيه وجوه احدها انه تعالى قدم ذكر نفسه لتنبيه العابد على ان المعبود هو الله الحق سبحانه فلا يتكاسل
في التعظيم ولا يلتفت يميناً وشمالاً يحكى ان واحداً من المصارعين الاستاذين صارع رستاقياً جلفاً فصرع الرستاقي الاستاذ مراراً فقيل للرستاقي انه فلان الاستاذ فانصرع
الحال منه وما ذاك الا لاحتشامه منه فكذا ها هنا عرفه ذاته اولاً حتى تحصل العبادة مع الحشمة فلا يمتزج بالغفلة وثانيها ان تثقلت عليك الطاعات وصعبت عليك العبادات
من القيام والركوع والسجود فاذكر اولاً قوله اياك لتذكرني وتحضر في قلبك معرفتي فاذا ذكرت جلالتي وعظمتي وعزي وعلمت اني مولاك وانك عبدي سهلت عليك تلك العبادات
ومثاله ان من اراد حمل الجسم الثقيل تناول قبل ذلك ما يزيده قوة وشدة فالعبد لما اراد حمل التكاليف الشديدة تناول اولاً معجون معرفة الربوبية من شربة قوله اياك
حتى تقوى حمل ثقل نعبد ومثال آخر وهو ان العاشق الذي يضرب لاجل معشوقه في حضرته يسهل عليه ذلك الضرب فكذا ها هنا اذا شاهد جمال اياك سهل عليه تحمل ثقل العبودية
وثالثها انه تعالى قال ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فالمتقون اذا مسهم طائف من الشيطان من الكسل والغفلة والبطالة تذكروا حضرة جلال
الله من مشرق قوله اياك فيصيرون مبصرين مستعدين لاداء العبادات والطاعات ورابعها انك اذا قلت نعبدك فبدأت اولاً بذكر عبادة نفسك ولم تذكر ان تلك العبادة لمن فيحتمل
ان ابليس يقول هذه العبادة للاصنام او للاجسام او للشمس والقمر اما اذا غيرت هذا الترتيب وقلت اولاً اياك ثم قلت ثانياً نعبد كان قولك اولاً اياك تصريحاً بان المقصود والمعبود
هو الله تعالى وكان هذا ابلغ في التوحيد وابعد عن احتمال الشرك وخامسها وهو ان القديم الواجب لذاته متقدم في الوجود على المحدث الممكن لذاته فوجب ان يكون ذكره متقدماً
على جميع الاذكار فلهذا السبب قدم قوله اياك على قوله نعبد ليكون ذكر الحق مقدماً على ذكر الخلق وسادسها قال بعض المحققين من كان نظره في وقت النعمة الى المنعم لا الى النعمة كان نظره
في وقت البلاء الى المبلي لا الى البلاء وحينئذ يكون غرقاً في كل الاحوال في معرفة الحق سبحانه وكل من كان كذلك كان ابداً في اعلى مراتب السعادات اما من كان نظره في وقت النعمة على النعمة لا على المنعم كان نظره
في وقت البلاء على البلاء لا على المبلي فكان غرقاً في كل الاوقات في الاشتغال بغير الله فكان ابداً في الشقاوة لانه في وقت وجدان النعمة يكون خائفاً من زوالها فكان في العذاب وفي وقت
فوات النعمة كان مبتلى بالحرف والنكال فكان في حضيض السلاسل والاغلال ولهذا التحقيق قال لامة موسى عليه السلام اذكروا نعمتي ثم قال لامة محمد صلوات الله عليه واذكروني اذكركم
اذا عرفت هذا فنقول انما قدم اياك على نعبد حتى يكون مستغرقاً في مشاهدة نور جلال اياك ومتى كان الامر كذلك كان في وقت اداء العبادة مستقراً في عين الفردوس كما قال
تعالى لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احببته كنت له سمعاً وبصراً وسابعها لو قيل نعبدك لم يفد نفي عبادتهم لغيره لانه لا امتناع في ان يعبدوا غير الله وثامنها
ان هذه النون نون العظمة فكانه قيل له متى كنت خارج الصلوة فلا تقل نحن ولو كنت في الف الف من العبيد اما لما اشتغلت بالصلوة واظهرت العبودية لنا فقل نعبد
ليظهر للكل ان كل من كان عبداً لنا كان ملك الدنيا والآخرة وتاسعها لو قال اياك عبدنا لكان تكبراً ومعناه اني انا العابد اما لما قال اياك نعبد كان معناه اني واحد
من عبيدك فالاول تكبر والثاني تواضع ومن تواضع رفعه الله تعالى ومن تكبر وضعه الله فان قال قائل جميع ما ذكرتم قائم في قوله الحمد لله مع انه قدم فيه ذكر الحمد على ذكر الله والجواب
ان قوله الحمد يحتمل ان يكون لله ولغير الله فاذا قلت لله فقد تقيد الحمد بان يكون لله اما لو قدم قوله نعبد احتمل ان يكون لله واحتمل ان يكون لغير الله وذلك كفر والنكتة ان الحمد
لما جاز لغير الله في ظاهر الامر كما جاز لله لا جرم حسن تقديم الحمد اما ها هنا فالعبادة لما لم تجز لغير الله لا جرم قدم قوله اياك نعبد واياك نستعين المنصرف للعبادة فلا يبقى
في الكلام احتمال ان تقع العبادة لغير الله الفائدة الرابعة لقائل ان يقول النون في قوله نعبد اما ان يكون نون الجمع او نون التعظيم والاول باطل لان الشخص الواحد لا يكون
جمعاً والثاني باطل لان عند اداء العبودية اللائق بالانسان ان يذكر نفسه بالعجز والذلة لا بالعظمة والرفعة واعلم انه يمكن الجواب عنه من وجوه كل واحد من الوجوه يدل على حكمة بالغة
الوجه الاول ان المراد من هذه النون نون الجمع وهو تنبيه على ان الاولى بالانسان ان يؤدي الصلوة بالجماعة وفائدة الصلوة بالجماعة معلومة في موضعها ويدل عليه قوله صلى
الله عليه وسلم التكبيرة الاولى في صلوة الجماعة خير من الدنيا وما فيها ثم نقول ان الانسان لو اكل الثوم او البصل فليس له ان يحضر الجماعة لئلا يتاذى منه انسان فكانه تعالى يقول
هذه الطاعة التي لها هذا الثواب العظيم لا يفي ثوابها بان يتاذى واحد من المسلمين برائحة الثوم والبصل فاذا كان هذا الثواب لا يفي بذلك فكيف يفي بايذاء المسلم وكيف
يفي بالغيبة والنميمة والسعاية الثاني ان الرجل ان كان يصلي بالجماعة فيقول نعبد والمراد منه ذلك الجمع وان كان يصلي وحده كان المراد اني اعبدك والملائكة معي في العبادة
وكان المراد بقوله نعبد هو وجميع الملائكة الذين يعبدون الله تعالى الثالث ان المؤمنين اخوة فلو قال اياك اعبد لكان قد ذكر عبادة نفسه ولم يذكر عبادة غيره اما لما قال
اياك نعبد كان قد ذكر عبادة نفسه وعبادة جميع المؤمنين شرقاً وغرباً فكانه سعى في اصلاح مهمات المؤمنين واذا فعل ذلك قضى الله تعالى مهماته لقوله صلى الله عليه وسلم
من قضى لمسلم حاجة قضى الله جميع حاجاته الرابع كانه تعالى قال للعبد لما اثنيت علينا بقولك الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين وفوضت الينا جميع محامد الدنيا
والآخرة فقد عظم قدرك عندنا وتمكنت منزلتك في حضرتنا فلا تقتصر على اصلاح مهماتك وحدك ولكن اصلح حوائج جميع المسلمين فقل اياك نعبد واياك نستعين الوجه
الخامس كان العبد يقول الهي ما بلغت عبادتي الى حيث استحق ان اذكرها وحدها لانها ممزوجة بجهات التقصير ولكني اخلطها بعبادات جميع العابدين واذكر الكل بعبارة واحدة واقول
اياك نعبد وههنا مسئلة شرعية وهي ان الرجل اذا باع من غيره عشرة من العبيد فالمشتري اما ان يقبل الكل او لا يقبل واحداً منها اما ليس له ان يقبل البعض دون البعض في تلك
الصفقة فكذا ههنا اذا قال العبد اياك نعبد فقد عرض الى حضرة الله جميع عبادات العابدين فلا يليق بكرمه ان يميز البعض عن البعض ويقبل البعض دون البعض فاما ان يرد
الكل وهو غير جائز لان قوله اياك نعبد دخل فيه عبادات الملائكة والانبياء والاولياء فاما ان يقبل الكل وحينئذ تصير عبادة هذا القائل مقبولة ببركة قبول عبادة غيره والله اعلم والتقدير

كان العبد يقول الهي ان لم تكن عبادتي مقبولة فلا تردني لاني لست وحدي في هذه العبادة بل نحن كثيرون فان لم استحق الاجابة والقبول فاتشفع اليك بعبادة سائر المتعبدين فاجبني
الفائدة الخامسة اعلم ان من عرف فوائد العبادة طاب له الاشتغال بها وثقل عليه الاشتغال بغيرها وبيانه من وجوه الاول ان الكمال محبوب بالذات واكمل احوال الانسان واقواها كونها
سعادة اشتغاله بعبادة الله فانه يستنير قلبه بنور الله ويتشرف لسانه بشرف الذكر والقراءة ويتجمل اعضاؤه بجمال خدمة الله وهذه الاحوال اشرف المراتب الانسانية والدرجات
البشرية فاذا كان حصول هذه الاحوال اعظم السعادات الانسانية في الحال وهي موجبة ايضا لاكمل السعادات في الزمان المستقبل فمن وقف على هذه الاحوال زال عنه ثقل العبادات وعظمت
حلاوتها في القلب الثاني ان العبادة امانة بدليل قوله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان واداء الامانة من واجب عقلا
وشرعا بدليل قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها واداء الامانة صفة من صفات الكمال محبوبة بالذات ولان اداء الامانة من احد الجانبين سبب لاداء الامانة من الجانب
الثاني قال بعض الصحابة رايت اعرابيا اتى باب المسجد فنزل عن ناقته وتركها ودخل المسجد وصلى بالسكينة والوقار ودعا بما شاء فتعجب فلما خرج لم يجد الناقة فقال الهي اديت
امانتك فاين امانتي قال الراوي فزدنا تعجبا فلم نمكث حتى جاء رجل على ناقته وقد قطع يده فسلم الناقة اليه والنكتة انه لما حفظ امانة الله حفظ الله تعالى امانته وهو المراد
من قوله صلى الله عليه وسلم لابن عباس يا غلام احفظ الله في الخلوات يحفظك في الفلوات الثالث ان الاشتغال بالعبادة انتقال من عالم الغرور الى عالم السرور ومن الاشتغال
بالخلق الى الحضرة الحق وذلك يوجب كمال اللذة والبهجة يحكى عن ابي حنيفة ان حية سقطت من السقف وتفرق الناس وابو حنيفة في الصلوة ولم يشعر به ووقعت الاكلة في بعض
اعضاء عروة بن الزبير واحتاجوا الى قطع ذلك العضو فلما شرع في الصلوة قطعوا منه العضو فلم يشعر بالقطع وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يشرع في الصلوة فكانوا يسمعون
من صدره ازيزا كازيز المرجل ومن استبعد هذا فليقرأ قوله تعالى فلما رأينه اكبرنه وقطعن ايديهن فان النسوة لما غلب على قلوبهن جمال يوسف عليه السلام وصلت تلك
الغلبة الى حيث قطعن ايديهن وما شعرن بذلك فاذا جاز هذا في حق البشر فلان يجوز عند استيلاء عظمة الله على القلب اولى ولان من دخل على ملك مهيب فربما مر به ابوه وبنوه
وهو ينظر اليهم ولا يعرفهم لاستيلاء هيبة الملك لانه يمنع القلب عن الشعور بهم فاذا جاز هذا في حق ملك مخلوق مجازي فلان يجوز في حق خالق العالم كان اولى ثم قال اهل التحقيق
العبادة لها ثلث درجات الدرجة الاولى ان يعبد الله تعالى طمعا في الثواب او هربا من العقاب وهذا هو المسمى بالعبادة وهذه الدرجة هي النازلة الساقطة جدا لان معبوده في الحقيقة
هو ذلك الثواب وقد جعل الحق وسيلة الى نيل ذلك المطلوب ومن جعل المطلوب بالذات شيئا من احوال الخلق وجعل الحق وسيلة اليه فهو خسيس الدرجة الثانية ان يعبد الله
تعالى لاجل ان يتشرف بعبادته او يتشرف بقبول تكاليفه او يتشرف بالانتساب اليه وهذه الدرجة اعلى من الاولى الا انها ايضا ليست كاملة لان المقصود بالذات غير الله وهذا هو
المسمى بالعبودية والدرجة الثالثة ان يعبد الله تعالى لكونه الها وخالقا ولكونه عبدا له والالهية توجب الهيبة والعزة والعبودية توجب الخضوع والذلة وهذا اعلى المقامات
واشرف الدرجات وهو المسمى بالعبودة واليه الاشارة بقول المصلي في اول الصلوة اصلي لله فانه لو قال اصلي لثواب الله او للهرب من عقابه فسدت صلوته واعلم ان العبادة
والعبودية مقام عالي شريف ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى في آخر سورة الحجر ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون فسبح بحمد ربك وكن من الساجدين واعبد ربك
حتى ياتيك اليقين والاستدلال به من وجوه احدها انه تعالى قال واعبد ربك حتى ياتيك اليقين فامر محمدا صلوات الله عليه بالمواظبة على العبادة الى ان ياتيه الموت وثانيها
انه لا يجوز له الاخلال بالعبادة في شيء من الاوقات وذلك يدل على غاية جلالة امر العبادة وثالثها انه قال ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون ثم انه تعالى امره باربعة اشياء
التسبيح فسبح والتحميد بحمد ربك والسجود وكن من الساجدين والعبادة واعبد ربك حتى ياتيك اليقين وهذا يدل على ان العبادة تزيل ضيق القلب وتفيد انشراح الصدر
وما ذاك الا لان العبادة توجب الرجوع من الخلق الى الحق وذلك يوجب زوال ضيق القلب الآية الثانية في شرح العبودية قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ولولا ان العبودية
اشرف المقامات والا لما وصفه الله تعالى بهذه الصفة في اعلى مقامات المعراج ومنهم من قال العبودية اشرف من الرسالة لان العبودية ينصرف من الخلق الى الحق وايضا بسبب العبودية
ينعزل عن التصرفات وبسبب الرسالة يقبل على التصرفات واللائق بالعبد الانعزال عن التصرفات وايضا العبد يتكفل المولى باصلاح مهماته والرسول هو المتكفل باصلاح مهمات الامة وشتان
ما بينهما الآية الثالثة في شرف العبودية ان عيسى عليه السلام اول ما نطق قال اني عبد الله وصار ذكره لهذه الكلمة سببا لطهارة امه ولبراءة وجوده عن الطعن وصار مفتاحا
لكل الخيرات ودافعا لكل الآفات وايضا لما كان اول كلام عيسى ذكر العبودية كانت عاقبته الرفعة كما قال اني متوفيك ورافعك الي والنكتة ان المدعي للعبودية بالقول رفع
الى الجنة فالذي يدعيه بالعمل سنين كثيرة كيف يبقى محروما عن الجنة الآية الرابعة قوله تعالى لموسى عليه السلام انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني امره بالتوحيد ثم بالعبودية لان
التوحيد اصل والعبودية فرع والتوحيد شجرة والعبودية ثمرة ولا قوام لاحدهما الا بالآخر فهذه الآيات دالة على شرف العبودية واما المعقول فظاهر لان العبد محدث ممكن
الوجود لذاته فلولا تاثير قدرة الحق فيه لبقي في ظلمة العدم وفي فناء الفناء ولم يحصل له الوجود فضلا عن كمال الوجود فلما تعلقت قدرة الحق به وفاضت عليه آثار جوده وايجاده
حصل له الوجود وكمال الوجود ولا معنى لكونه مقدورا لقدرة الحق ولكونه متعلق ايجاد الحق الا العبودية فكل شرف وكمال وبهجة وفضيلة ومسرة ومنقبة حصلت للعبد فانما حصلت
بسبب العبودية فثبت ان العبودية مفتاح الخيرات وعنوان السعادات ومطلع الدرجات وينبوع الكرامات فلهذا السبب قال العبد اياك نعبد واياك نستعين وكان امير المؤمنين
علي رضوان الله عليه يقول كفى لي فخرا ان اكون لك عبدا وكفى لي شرفا ان تكون لي ربا اللهم اني وجدتك الها كما اردت فاجعلني عبدا كما اردت الفائدة السادسة اعلم ان المقامات
محصورة في مقامين معرفة الربوبية ومعرفة العبودية وعند اجتماعهما يحصل العهد المذكور في قوله تعالى اوفوا بعهدي اوف بعهدكم اما معرفة الربوبية فكمالها مذكور في قوله الحمد لله
رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فكون العبد منتقلا من العدم السابق الى الوجود يدل على كونه الها وحصول الخيرات والسعادات للعبد حال وجوده يدل على كونه رحمانا
رحيما واحوال معاد العبد يدل على كونه مالك يوم الدين وعند الاحاطة بهذه الصفات حصلت معرفة الربوبية على اقصى الغايات وبعدها جاءت معرفة العبودية ولها مبدأ وكمال اول

وبالرسالة ينصرف من الحق الى الخلق صح

واني

واما مبدأها واولها فهو الاشتغال بالعبودية واما كمالها فهو ان يعرف العبد انه لا حول له عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة له على طاعة الله الا بتوفيق الله فعند ذلك نستعين بالله في تحصيل كل
المطالب وذلك هو المراد من قوله واياك نستعين ولما تم الوفاء بعهد الربوبية وبعهد العبودية ترتب عليه طلب الفائدة والثمرة وهو قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وهذا ترتيب شريف
رفيع عال يمتنع في العقول ترتيب اخر اشرف منه الفائدة السابعة لقائل ان يقول قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين كله مذكور على لفظ الغيبة وقوله اياك نعبد واياك
نستعين انتقال من الغيبة الى الخطاب فما الفائدة فيه قلنا فيه وجوه الاول ان المصلي كان اجنبيا عند الشروع في الصلوة فلا جرم اثنى على الله بالفاظ المغايبة الى قوله مالك يوم الدين ثم انه
تعالى كانه يقول له حمدتني واقررت بكوني الها ربا رحمانا رحيما مالكا ليوم الدين فنعم العبد انت فرفعنا الحجاب وابدلنا البعد بالقرب فتكلم بالمخاطبة وقل اياك نعبد الثاني ان احسن السؤال ما وقع
على سبيل المشافهة الا ترى ان الانبياء عليهم السلام لما سألوا ربهم شافهوا بالسؤال فقالوا ربنا ظلمنا انفسنا ربنا اغفر لنا رب هب لي رب ارني والسبب فيه ان الرد من الكريم على
سبيل المشافهة والمخاطبة بعيد وايضا العبادة خدمة والخدمة في الحضور اولى الثالث ان من اول السورة الى قوله اياك نعبد ثناء والثناء في الغيبة اولى ومن قوله اياك نعبد الى اخر السورة
دعاء والدعاء في الحضور اولى الرابع العبد لما شرع في الصلوة وقال نويت ان اصلي تقربا الى الله تعالى فينوي حصول القربة ثم انه ذكر بعد هذه النية انواعا من الثناء على الله فاقتضى كرم الله اجابته
في تحصيل تلك القربة فنقله من مقام الغيبة الى مقام الحضور فقال اياك نعبد واياك نستعين

الفصل الثالث

في قوله واياك نستعين واعلم انه ثبت بالدلائل العقلية
انه لا حول عن معصية الله الا بعصمة الله ولا قوة على طاعة الله الا بتوفيق الله ويدل عليه وجوه من العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان القادر متمكن من الفعل والترك على السوية
فما لم يحصل المرجح لم يحصل الرجحان وذلك المرجح ليس من العبد والا لعاد الطلب فهو من الله تعالى فثبت ان العبد لا يمكنه الاقدام على الفعل الا باعانة الله الثاني ان جميع الخلائق يطلبون
الدين الحق والاعتقاد الصدق مع استوائهم في القدرة والعقل والجد والطلب ففوز البعض بدرك الحق لا يكون الا باعانة معين وما ذاك المعين الا الله سبحانه وتعالى لان ذلك
المعين لو كان بشرا او ملكا لعاد الطلب فيه الثالث ان الانسان قد يطلب شيئا مدة مديدة ولا ياتي به ثم في اثناء حال او وقت ياتي به ويقدم عليه ولا يتفق له تلك الحالة الا اذا وقعت
داعية جازمة في قلبه تدعوه الى ذلك الفعل فالقاء تلك الداعية في القلب وازالة الدواعي المعارضة لها ليست الا من الله تعالى ولا معنى للاعانة الا ذلك واما النقل فيدل عليه آيات اولها
قوله واياك نستعين وثانيها قوله تعالى استعينوا بالله وقد اضطربت الجبرية والقدرية في هذه الآية اما الجبرية فقالوا لو كان العبد مستقلا بالفعل لما كان للاستعانة على الفعل فائدة واما القدرية
فقالوا الاستعانة انما تحسن لو كان العبد متمكنا من اصل الفعل فبطلت الاعانة من الغير اما اذا لم يقدر على الفعل لم يكن للاستعانة فائدة وعندي ان القدرة لا تؤثر في الفعل الا مع الداعية
الجازمة فالاعانة المطلوبة عبارة عن خلق الداعية الجازمة الصارفة ولنذكر ما في هذه الكلمة من اللطائف والفوائد الفائدة الاولى ان قوله الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل
وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب
الدواعي وتغيرها الثاني كان الانسان يقول يا الهي اني اتيت بنفسي الا ان لي قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره وكيف لا وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع
الرحمن فدل ذلك على ان الانسان لا يمكنه احضار القلب الا باعانة الله الثالث لا اريد في الاعانة غيرك لا جبريل ولا ميكائيل بل اريدك وحدك واقتدي في هذا المذهب بالخليل
عليه السلام لانه لما قيد نمرود يديه ورجليه ورماه الى النار جاءه جبريل عليه السلام وقال هل لك من حاجة فقال اما اليك فلا فقال سله فقال حسبي من سؤالي علمه بحالي بل ربما ازيد على
الخليل في هذا الباب وذلك لانه قيدت رجلاه ويداه لا غير وانا فقيدت الرجلين فلا اسير واليدين فلا آخذ بهما والعينين فلا انظر بهما والاذنين فلا اسمع بهما ولساني فلا اتكلم به وكان الخليل
عليه السلام مشرفا على نار نمرود وانا مشرف على نار جهنم فكما لم يرض الخليل عليه السلام بغيرك معينا فكذلك لا ادعو غيرك فاياك نعبد واياك نستعين فكانه تعالى يقول انت
فعل الخليل وزدت عليه فنحن نزيد ايضا في الجزاء لانه ثم قلنا يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم واما انت فقد نجيناك عن النار واوصلناك الى الجنة وزدنا سماع الكلام القديم
ورؤية الموجود الكريم وكما انا قلنا لنار نمرود يا نار كوني بردا وسلاما على ابراهيم فكذلك تقول لك نار جهنم جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي الرابع اياك نستعين اي لا استعين
بغيرك وذلك لان ذلك الغير لا يمكنه اعانتي الا اذا اعنته على تلك الاعانة فاذا كانت اعانة الغير لا تتم الا باعانتك فلنقطع هذه الواسطة ولنقتصر على اعانتك الخامس اياك نعبد
يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان تلك الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت
باعانة الله تعالى والمقصود من ذكر قوله واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر

الفصل الرابع

في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم وفيه فوائد
الفائدة الاولى لقائل ان يقول المصلي لا بد وان يكون مؤمنا وكل مؤمن مهتد فالمصلي مهتد فاذا قال اهدنا كان جاريا مجرى ان من حصلت له الهداية فانه يطلب الهداية فكان هذا
طلبا لتحصيل الحاصل وانه محال والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول المراد منه صراط الاولين في تحمل المشاق العظيمة لاجل مرضاة الله تعالى يحكى ان نوحا عليه السلام كان يضرب في كل
يوم كذا مرات بحيث يغشى عليه وكان يقول كل مرة اللهم اهد قومي فانهم لا يعلمون فان قيل ان نبينا صلوات الله عليه قال ذلك مرة واحدة وهو كان يقول كل يوم مرات
فلزم ان يقال ان نوحا كان افضل منه عليهما السلام والجواب لما كان المراد من قوله اهدنا الصراط المستقيم طلب تلك الاخلاق الفاضلة من الله تعالى والرسول صلى الله عليه وسلم كان
يقرأ فاتحة الكتاب في كل يوم كذا كذا مرة فكان تكلمه بهذه الكلمة اكثر من تكلم نوح عليه السلام بها الثاني ان العلماء بينوا ان في كل خلق من الاخلاق طرفي افراط وتفريط وهما مذمومان
والحق هو الوسط ويتأكد ذلك بقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا وذلك الوسط هو العدل والصواب فالمؤمن بعد ان عرف الله تعالى بالدليل صار مؤمنا مهتديا اما بعد حصول
هذه الحالة فلا بد من معرفة العدل الذي هو الخط المتوسط بين طرفي الافراط والتفريط في الاعمال الشهوانية والغضبية وفي كيفية انفاق المال فالمؤمن من يطلب من الله تعالى
ان يهديه الى الصراط المستقيم الذي هو الوسط بين طرفي الافراط والتفريط في كل الاخلاق وفي كل الاعمال فعلى هذا التقدير فالسؤال زائل الثالث ان المؤمن اذا عرف الله تعالى
بدليل واحد فلا موجود من اقسام الممكنات الا وفيه دلالة على وجود الله وعلمه وقدرته وجوده ورحمته وحكمته وربما صح دين الانسان بالدليل الواحد وبقي غافلا عن سائر الدلائل فقوله

اهدنا الصراط المستقيم معناه عرفنا يا الهنا ما في كل شيء من كيفية دلالته على ذاتك وصفاتك وقدرتك وعلمك وعلى هذا الطريق فالسؤال زائل الرابع انه تعالى قال وانك لتهدي الى صراط
المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض وقال ايضا وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وذلك الصراط هو ان يكون الانسان موقنا بما سوى الله مقبلا بكلية قلبه وفكره وذكره
على الله تعالى فقوله اهدنا الصراط المستقيم المراد ان يهديه الله تعالى الى الصراط المستقيم الموصوف بالصفات المذكورة مثاله ان يصير بحيث لو امر بذبح ولده لاطاع كما فعله ابرهيم عليه السلام
ولو امر بان ينقاد لان يذبحه غيره لاطاع كما فعله اسمعيل عليه السلام ولو امر بان يرمي نفسه الى البحر لاطاع كما فعله يونس عليه السلام ولو امر بان يتلمذ لمن هو اعلم منه بعد بلوغه في المنصب
الى اعلى الغايات لاطاع كما فعله موسى مع الخضر عليهما السلام ولو امر بان يصبر في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على القتل والتوثيق بنصفين لاطاع كما فعله يحيى وزكريا عليهما السلام
فالمراد بقوله اهدنا الصراط المستقيم هو الاقتداء بانبياء الله في الصبر على الشدائد والثبات عند نزول البلاء ولا شك ان هذا مقام شديد لان اكثر الخلق لا طاقة لهم به الا انا
نقول ايها الناس لا تخافوا ولا تحزنوا فلا يضيق امري في دين الله الا اتسع لان في هذه الآية ما يدل على اليسر والسهولة لانه تعالى لم يقل صراط الذين ضربوا وقتلوا بل قال صراط
الذين انعمت عليهم فلتكن نيتك عند قراءة هذه الآية ان تقول يا الهي ان والدي رأيته ارتكب الكبائر كما ارتكبتها واقدم على المعاصي كما اقدمت عليها ثم رأيته لما قرب موته تاب
واناب فحكمت له بالنجاة من النار والفوز بالجنة فهو ممن انعمت عليه بان وفقته للتوبة ثم انعمت عليه بان قبلت توبته فانا اقول اهدنا الى مثل ذلك الصراط المستقيم طلبا
لمرتبة التائبين فاذا وجدتها فاطلب الاقتداء بدرجات الانبياء عليهم السلام الوجه الخامس كان الانسان يقول في الطرق كثرة الاجانب يجرونني الى طريق والاعداء الى
طريق ثان والشيطان الى طريق ثالث وكذا القول في الشهوة والغضب والحقد والحسد وكذا القول في التعطيل والتشبيه والجبر والقدر والارجاء والوعيد والرفض والخروج
والعقل ضعيف والصناعة طويلة والتجربة خطر والقضاء عسر وقد تحيرت في الكل فاهدني الى طريق اخرج منه الى الجنة والمستقيم السوي الذي لا غلط فيه ويحكى عن ابرهيم
بن ادهم رحمه الله انه كان يسير الى بيت الله فاذا اعرابي على ناقة له فقال يا شيخ الى اين فقال ابرهيم الى بيت الله قال كانك مجنون لا ارى لك مركبا ولا زادا والسفر
طويل فقال ابرهيم ان لي مراكب كثيرة ولكنك لا تراها قال وما هي قال اذا نزلت علي بلية ركبت مركب الصبر واذا نزلت علي نعمة ركبت مركب الشكر واذا نزل بي القضاء
ركبت مركب الرضا واذا دعتني النفس الى شيء علمت ان ما بقي من العمر اقل مما مضى فقال الاعرابي سر باذن الله عز وجل فانت الراكب وانا الراجل والله اعلم وحكم
الوجه السادس قال بعضهم الصراط المستقيم الاسلام وقال بعضهم القرآن وهذا لا يصح لان قوله صراط الذين انعمت عليهم بدل على الصراط المستقيم واذا كان كذلك كان
التقدير اهدنا صراط من انعمت عليهم من المتقدمين ومن تقدمنا من الامم ما كان لهم القرآن والاسلام واذا بطل ذلك ثبت ان المراد اهدنا صراط المحقين المستحقين للجنة
وانما قال الصراط ولم يقل السبيل والطريق وان كان الكل واحدا ليكون لفظ الصراط مذكرا لصراط جهنم فيكون الانسان على مزيد خوف وخشية القول الثاني تقديره
اي ثبتنا على الهداية التي وهبتها منا ونظيره قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وكم من عالم وقعت شبهة ضعيفة في خاطره فزاغ وزل وانحرف عن الدين
القويم والمنهج المستقيم والله اعلم الفائدة الثانية لقائل ان يقول لم قال اهدنا ولم يقل اهدني والجواب عنه من وجوه الاول ان الدعاء مهما كان اعم كان الى الاجابة
اقرب كما ان بعض العلماء يقول للتلامذة اذا قرأتم في خطبة السبق رضي الله عنك وعن جماعة المسلمين ان نويتني في قولك رضي الله عنك فخص والا فلا حرج ولكن اياك
وان تنساني في قولك وعن جماعة المسلمين فلا بد وان يكون في المسلمين من يستحق الاجابة واذا اجاب الله تعالى دعاءه في البعض فهو اكرم من ان يرده في الباقي ولهذا
السبب فان السنة اذا اراد ان يذكر دعاء ان يصلي اولا على النبي صلى الله عليه وسلم ثم يذكر ذلك الدعاء ثم يختم الكلام بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ثانيا لان
الله تعالى يجيب الداعي في صلوته على النبي صلى الله عليه وسلم ثم اذا اجيب في طرفي دعائه امتنع ان يرد في وسطه الثاني قال النبي صلى الله عليه وسلم ادعوا الله بالسنة
ما عصيتموه بها قالوا يا رسول الله ومن لنا بتلك الالسنة قال يدعو بعضكم لبعض لانك ما عصيت بلسانه وهو ما عصى بلسانك الثالث كانه تعالى يقول ايها العبد الست قلت في
اول السورة الحمد لله وما قلت احمد الله فذكرت اولا حمد جميع الحامدين فكذلك في وقت الدعاء اشركهم فقل اهدنا الرابع كان العبد يقول سمعت رسولك يقول الجماعة رحمة والفرقة
عذاب فلما اردت تحميدك ذكرت حمد الجميع فقلت الحمد لله ولما ذكرت العبادة ذكرت عبادة الجميع فقلت اياك نعبد ولما ذكرت الاستعانة ذكرت الجميع فقلت واياك نستعين
فلا جرم لما طلبت الهداية طلبتها للجميع فقلت اهدنا الصراط المستقيم ولما طلبت الاقتداء بالصالحين طلبت الاقتداء للجميع فقلت صراط الذين انعمت عليهم ولما طلبت الفرار من المردودين
فررت عن الكل فقلت غير المغضوب عليهم ولا الضالين فلما لم افارق الانبياء والصالحين في الدنيا فارجو ان لا افارقهم في العقبى كما قال تعالى فاولئك مع الذين انعم الله
عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا الفائدة الثالثة اعلم ان اهل الهندسة قالوا الخط المستقيم اقصر خط يصل بين نقطتين والحاصل
ان الخط المستقيم اقصر من جميع الخطوط المعوجة فكان العبد يقول اهدنا الصراط المستقيم لوجوه الاول انه اقرب الخطوط واقصرها وانا عاجز فلا يليق بضعفي الا الطريق المستقيم
الثاني ان المستقيم واحد وما عداه معوجة وبعضها يشبه بعضا في الاعوجاج فتشتبه الطرق علي اما المستقيم فلا يشابهه غيره وكان ابعد عن الخوف واقرب الى الامان
الثالث الطريق المستقيم يوصل الى المقصود والمعوج لا يوصل اليه الرابع المستقيم لا يتغير والمعوج يتغير فلهذه الاسباب سأل الصراط المستقيم

الفصل الثامن

في قوله صراط الذين انعمت عليهم وفيه فوائد الفائدة الاولى في حد النعمة انها عبارة عن المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من
يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا وانما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لا يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه
يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر لانعامه
والذم لمعصية الله فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك ولنرجع الى تفسير الحد المذكور فنقول انما قلنا المنفعة لان المضرة المحضة لا تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان

لانه

لانه لو كان نفعا وقصد الفاعل به نفع نفسه لا نفع المفعول به لا يكون نعمة وذلك كمن احسن الى جاريته ليربح عليها اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الى الخلق
من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلثة اقسام احدها نعمة تفرد الله تعالى بايجادها نحو ان خلق ورزق وثانيها نعمة وصلت
الينا من جهة غير الله في ظاهر الامر وفي الحقيقة فهي ايضا انما وصلت من الله تعالى وذلك لانه تعالى هو الخالق لتلك النعمة في قلب ذلك المنعم الا انه تعالى لما اجرى تلك النعمة على
يد ذلك العبد كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدأ بنفسه تنبيها على ان انعام الخلق لا يتم الا بانعامه تعالى
وثالثها نعم وصلت من الله تعالى الينا بطاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه تعالى وفقنا للطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار عنا والا لما وصلنا الى شيء
منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم في الحقيقة من الله تعالى الفرع الثاني ان اول نعم الله على العبيد هو ان خلقهم احياء ويدل عليه العقل والنقل اما العقل فهو ان الشيء لا يكون نعمة
الا اذا كان بحيث يمكن الانتفاع به ولا يمكن الانتفاع به الا عند حصول الحيوة فان الجماد والميت لا يمكنه ان ينتفع بشيء فثبت ان اصل جميع النعم هو الحيوة واما النقل فهو انه تعالى قال كيف تكفرون بالله
وكنتم امواتا فاحياكم ثم قال عقيبه هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا فبدأ بذكر الحيوة وثنى بذكر الاشياء التي ينتفع بها وذلك يدل على ان اصل جميع النعم هو الحيوة الفرع الثالث اختلفوا
في انه هل لله تعالى نعمة على الكافر ام لا قال بعض اصحابنا ليس لله تعالى على الكافر نعمة وقالت المعتزلة لله على الكافر نعمة دينية ونعمة دنيوية واحتج الاصحاب على صحة قولهم بالقرآن والمعقول
اما القرآن فآيات احدها قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم وذلك لانه لو كان لله تعالى على الكافر نعمة لكانوا داخلين تحت قوله انعمت عليهم ولو كان كذلك لكان قوله اهدنا الصراط المستقيم
صراط الذين انعمت عليهم طلبا لصراط الكفار وذلك باطل فثبت بهذه الآية انه ليس لله تعالى على الكفار نعمة فان قالوا ان قوله الصراط المستقيم يدفع ذلك قلنا ان قوله صراط الذين
انعمت عليهم بدل عن قوله الصراط المستقيم وكان التقدير اهدنا صراط الذين انعمت عليهم وحينئذ يعود المحذور المذكور والآية الثانية قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم
انما نملي لهم ليزدادوا اثما واما المعقول فهو ان نعم الدنيا في مقابلة عذاب الآخرة على الدوام قليلة كالقطرة في البحر ومثل هذا لا يكون نعمة بدليل ان من جعل السم في الحلوى لم يعد النفع الحاصل
منه نعمة لاجل ان ذلك النفع حقير في مقابلة ذلك الضرر الكثير فكذا ههنا واما الذين قالوا ان لله على الكافر نعما كثيرة فقد احتجوا بآيات احدها قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعة الله لمكان هذه النعم العظيمة وثانيها قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا
فاحياكم ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم وثالثها قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ورابعها قوله تعالى وقليل من عبادي الشكور وقول ابليس ولا تجد اكثرهم
شاكرين ولو لم يحصل النعم لم يلزم الشكر ولم يلزم من عدم اقدامهم على الشكر محذور لان الشكر لا يمكن الا عند حصول النعمة الفائدة الثانية قوله اهدنا الصراط المستقيم صراط الذين
انعمت عليهم من هم وهو قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ولا شك ان رأس الصديقين ورئيسهم ابو بكر الصديق رضوان
الله عليه وكان معنى الآية ان الله تعالى امرنا ان نطلب الهداية التي كان عليها ابو بكر وسائر الصديقين ولو كان ابو بكر رضي الله عنه ظالما لما جاز الاقتداء به الفائدة الثالثة قوله
انعمت عليهم يتناول كل من كان عليه نعمة وهذه النعمة اما ان يكون المراد منها نعمة الدنيا او نعمة الدين ولما بطل هذا ثبت ان المراد منه نعمة الدين فنقول كل نعمة دينية سوى الايمان فهي
مشروطة بحصول الايمان واما النعمة التي هي الايمان فيمكن حصولها خاليا عن سائر النعم الدينية وهذا يدل على ان المراد من قوله انعمت عليهم هو نعمة الايمان ورجع حاصل القول في قوله اهدنا
الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم انه طلب لنعمة الايمان واذا ثبت هذا الاصل فنقول يتفرع عليه احكام الحكم الاول انه لما ثبت ان المراد من هذه النعمة نعمة الايمان ولفظ
الآية صريح في ان الله تعالى هو المنعم بهذه النعمة ثبت ان خالق الايمان والمعطي للايمان هو الله تبارك وتعالى وذلك يدل على فساد قول المعتزلة ولان الايمان اعظم النعم فلو كان فاعله
هو العبد لكان انعام العبد اشرف واعلى من انعام الله ولو كان كذلك لما حسن من الله تعالى ان يذكر انعامه في معرض التعظيم الحكم الثاني يجب ان لا يبقى المؤمن مخلدا في النار لان قوله
انعمت عليهم مذكور في معرض التعظيم لهذا الانعام ولو لم يكن له اثر في دفع العقاب المؤبد لكان قليل الفائدة فما كان يحسن من الله تعالى ذكره في معرض التعظيم الحكم الثالث دلت الآية
على انه لا يجب على الله تعالى رعاية الصلاح والاصلح في الدين لانه لو كان الارشاد واجبا على الله تعالى لم يكن ذلك انعاما لان اداء الواجب لا يكون انعاما وحيث سماه الله تعالى انعاما
علمنا انه غير واجب الحكم الرابع لا يجوز ان يكون المراد بالانعام بالايمان هو ان الله تعالى اقدر المكلف عليه وارشده اليه وازاح اعذاره وعلله عنه لان كل ذلك حاصل في حق الكفار
فلما خصص الله تعالى بعض المكلفين بهذا الانعام مع ان الاقدار وازاحة العلل عام في حق الكل علمنا ان المراد من الانعام ليس هو الاقدار عليه وازاحة الموانع عنه

الفصل التاسع

في قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين وفيه فوائد الفائدة الاولى المشهور ان المغضوب عليهم هم اليهود لقوله تعالى من لعنه الله وغضب عليه والضالون هم
النصارى لقوله تعالى قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وقيل هذا ضعيف لان منكري الصانع والمشركين اخبث دينا من اليهود والنصارى فكان الاحتراز عن دينهم اولى بل الاولى ان يحمل
المغضوب عليهم على كل من اخطأ في الاعمال الظاهرة وهم الفساق ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ عام فالتقييد خلاف الاصل ويحتمل ان يقال المغضوب
عليهم هم الكفار والضالون هم المنافقون وذلك لانه تعالى بدأ بذكر المؤمنين والثناء عليهم في خمس آيات ثم اتبعه بذكر الكفار وهو المراد من قوله ان الذين كفروا ثم اتبعهم
بذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يقول آمنا فكذا ههنا بدأ بذكر المؤمنين وهو قوله انعمت عليهم ثم اتبعهم بذكر الكفار وهو قوله غير المغضوب عليهم ثم اتبعهم بذكر المنافقين وهو قوله
ولا الضالين الفائدة الثانية لما حكم الله تعالى عليهم بكونهم ضالين امتنع كونهم من المؤمنين والا لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا وذلك محال والمفضي الى المحال محال الفائدة الثالثة
قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يدل على ان احدا من الملائكة والانبياء عليهم الصلوة والسلام ما اقدم على عمل يخالف قول الدين ولا على اعتقاد يخالف اعتقاد دين الله لانه لو صدر عنه
ذلك لكان قد ضل عن الحق لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولو كانوا ضالين لما جاز الاقتداء بهم ولا الاهتداء بطريقهم ولو كانوا خارجين عن قوله انعمت عليهم ولما كان ذلك باطلا
علمنا بهذه الآية عصمة الانبياء والملائكة عليهم السلام الفائدة الرابعة الغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لشهوة الانتقام وهذا على الله تعالى محال لكن ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض

يدل على امامة ابي بكر الصديق رضي الله عنه لانا ذكرنا ان تقدير الآية اهدنا صراط الذين انعمت عليهم والله تعالى قد بين في الآية الاخرى ان الذين انعم الله تعالى عليهم

النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء لها اوائل ولها غايات مثاله الغضب فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى
المغضوب عليه فلفظ الغضب في حق الله تعالى لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك
الفعل فلفظ الحياء في حق الله تعالى يحمل على ترك الفعل لا على الانكسار وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب الفائدة الخامسة قالت المعتزلة غضب الله عليهم يدل على كونهم فاعلين للقبائح
باختيارهم والا كان الغضب عليهم ظلما من الله عليهم وقال اصحابنا لما ذكر غضب الله عليهم واتبعه بذكر كونهم ضالين دل ذلك على ان غضب الله عليهم علة لكونهم ضالين وحينئذ يكون
صفة الله مؤثرة في صفة العبد اما لو قلنا ان كونهم ضالين يوجب غضب الله عليهم لزم ان يكون صفة العبد مؤثرة في صفة الله وذلك محال الفائدة السادسة اول السورة مشتمل
على الحمد لله والثناء عليه والمدح له وآخرها مشتمل على الذم للمعرضين عن الايمان به والاقرار بطاعته وذلك يدل على ان مطلع الخيرات وعنوان السعادات هو الاقبال على الله ومطلع الآفات
ورأس المخافات هو الاعراض عن الله والبعد عن طاعته والاجتناب عن خدمته الفائدة السابعة دلت هذه الآية على ان المكلفين ثلث فرق اهل الطاعة واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم
واهل المعصية واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم واهل الجهل في دين الله واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين فان قيل لم قدم ذكر العصاة على ذكر الكفرة قلنا لان كل احد يحترز عن الكفر
اما قد لا يحترز عن الفسق فكان اهم فقدم لهذا السبب الفائدة الثامنة في الآية سؤال وهو ان غضب الله انما تولد عن علمه بصدور القبيح والجناية عنه فهذا العلم اما ان يقال انه قديم
او محدث فان كان قديما فلم خلقه ولم اخرجه من العدم الى الوجود مع علمه بانه لا يستفيد من دخوله في الوجود الا العذاب الدائم وان من كان غضبان على الشيء كيف يعقل اقدامه
على ايجاده وعلى تكوينه واما ان كان ذلك العلم حادثا كان الباري تعالى محلا للحوادث ولانه يلزم ان يفتقر احداث ذلك العلم الى سبق علم آخر ويتسلسل وهو محال وجوابه يفعل الله
ما يشاء ويحكم ما يريد الفائدة التاسعة في الآية سؤال آخر وهو ان من انعم الله تعالى عليه امتنع ان يكون مغضوبا عليه وان يكون من الضالين فلما ذكر قوله انعمت عليهم فما الفائدة في
ان ذكر عقيبه غير المغضوب عليهم ولا الضالين الجواب الايمان انما يكمل بالرجاء والخوف كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا فقوله صراط
الذين انعمت عليهم يوجب الرجاء الكامل وقوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين يوجب الخوف الكامل وحينئذ يتقوى الايمان بركنيه وطرفيه وينتهي الى حد الكمال الفائدة العاشرة
في الآية سؤال آخر ما الحكمة في انه تعالى جعل المقبولين طائفة واحدة وهم الذين انعم الله عليهم والمردودين فريقين المغضوب عليهم ولا الضالين والجواب ان الذين كملت نعم الله
عليهم هم الذين جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فهؤلاء هم المرادون بقوله انعمت عليهم فان اختل قيد العمل فهم الفسقة وهم المغضوب عليهم كما قال تعالى ومن يقتل مؤمنا
متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه وان اختل قيد العلم فهم الضالون لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال وهذا آخر كلامنا في تفسير كل واحدة من آيات هذه السورة
على التفصيل

الباب الثالث

في الكلام في تفسير مجموع هذه السورة وفيه فصول

الفصل الاول

اعلم ان عالم الدنيا عالم الكدورة وعالم
الآخرة عالم الصفاء والآخرة بالنسبة الى الدنيا كالاصل بالنسبة الى الفرع وكالجسم بالنسبة الى الظل فكل ما في الدنيا فلا بد له في الآخرة من اصل والا كان كالسراب الباطل والخيال
العاطل وكل ما في الآخرة فلا بد له في الدنيا من مثال والا كان كشجرة بلا ثمرة ومدلول بلا دليل فعالم الروحانيات عالم الاضواء والانوار والبهجة والسرور واللذة والحبور ولا شك
ان الروحانيات مختلفة بالكمال والنقصان ولا بد وان يكون منها واحد هو اشرفها واعلاها واكملها وابهاها ويكون ما سواه في طاعته وتحت امره ونهيه كما قال تعالى ذي قوة عند ذي العرش مكين
مطاع ثم امين وايضا فلا بد في الدنيا من شخص واحد هو اشرف اشخاص هذا العالم واكملها واعلاها وابهاها ويكون كل ما سواه في هذا العالم تحت طاعته وامره فالمطاع الاول مطاع
في عالم الروحانيات والمطاع الثاني مطاع في عالم الجسمانيات فذاك مطاع العالم الاعلى وهذا مطاع العالم الاسفل ولما ذكرنا ان عالم الجسمانيات كالظل لعالم الروحانيات وكالاثر وجب ان يكون
بين هذين المطاعين علاقة ومقارنة ومجانسة فالمطاع في عالم الارواح هو المصدر والمطاع في عالم الاجسام هو المظهر والمصدر هو الرسول الملكي والمظهر هو الرسول البشري وبهما
يتم امر السعادات في الآخرة وفي الدنيا اذا عرفت هذا فنقول كمال حال الرسول البشري انما يظهر في الدعوة الى الله تعالى وهذه الدعوة انما تتم بامور سبعة ذكرها الله تعالى في خاتمة سورة
البقرة وهي قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ويندرج في احكام الرسل قوله لا نفرق بين احد من رسله فهذه الاربعة متعلقة بمعرفة المبدأ وهي معرفة الربوبية
ثم ذكر بعدها ما يتعلق بمعرفة العبودية وهي مبنية على امرين احدهما المبدأ والثاني الكمال فالمبدأ هو قوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا لان هذا المعنى لا بد منه لمن يريد الذهاب الى الله
واما الكمال فهو التوكل على الله والالتجاء بالكلية الى الله وهو قوله تعالى غفرانك ربنا فهو قطع النظر عن الاعمال البشرية والطاعات الانسانية والالتجاء بالكلية الى الله تعالى وطلب الرحمة منه
وطلب المغفرة منه ثم اذا تمت معرفة الربوبية بسبب معرفة الاصول الاربعة المذكورة وتمت معرفة العبودية بسبب معرفة هذين الاصلين المذكورين لم يبق بعد ذلك الا الذهاب الى
حضرة الملك الوهاب والاستعداد للذهاب الى المعاد وهو المراد من قوله واليك المصير ويظهر من هذا ان المراتب ثلث المبدأ والوسط والمعاد اما المبدأ فانه انما يكمل معرفته بمعرفة امور
اربعة وهي معرفة الله والملائكة والكتب والرسل واما الوسط فانما يكمل معرفته بمعرفة امرين سمعنا واطعنا لنصيب عالم الاجساد وغفرانك ربنا لنصيب عالم الارواح واما النهاية فهي انما
تتم بامر واحد وهو قوله واليك المصير فابتداء الامر باربعة وفي الوسط صار اثنين وفي النهاية صار واحدا ولما ثبتت هذه المراتب السبع في المعرفة تفرع عليها سبع مراتب في الدعاء والتضرع
فاولها قوله ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا وضد النسيان هو الذكر كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وقوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت وقوله تذكروا فاذا هم
مبصرون وقوله تعالى واذكر ربك وهذا الاذكار انما يحصل بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وثانيها قوله ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ورفع الاصر والثقل يوجب الحمد وذلك انما يحصل
بقوله الحمد لله رب العالمين وثالثها قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به وذلك اشارة الى كمال رحمته وذلك هو قوله الرحمن الرحيم ورابعها قوله تعالى واعف عنا لانك انت المالك
للقضاء والحكومة في يوم الدين وهو قوله تعالى مالك يوم الدين وخامسها قوله تعالى واغفر لنا لانا في الدنيا عبدناك واستعنا بك في كل المهمات وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين وسادسها
قوله تعالى وارحمنا لانا طلبنا الهداية منك في قولنا اهدنا الصراط المستقيم وسابعها قوله تعالى انت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين وهو المراد من قوله غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهذه المراتب

السبع

السبع المذكورة في آخر سورة البقرة ذكرها محمد صلوات الله عليه في عالم الروحانيات عند صعوده الى المعراج فلما نزل من المعراج فاض اثر المصدر على المظهر فوقع التعبير عنها بسورة الفاتحة فمن
قرأها في صلوته صعدت هذه الانوار من المظهر الى المصدر كما نزلت هذه الانوار في عهد محمد صلوات الله عليه من المصدر الى المظهر فلهذا السبب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
الصلوة معراج المؤمن

الفصل الثاني

في مداخل الشيطان اعلم ان المداخل التي يأتي الشيطان من قبلها في الاصل ثلثة الشهوة والغضب والهوى فالشهوة
بهيمية والغضب سبعية والهوى شيطانية فالشهوة آفة لكن الغضب اعظم منه والغضب آفة لكن الهوى اعظم منه فقوله تعالى ينهى عن الفحشاء المراد منه آثار الشهوة
وقوله المنكر المراد منه آثار الغضب وقوله البغي المراد منه آثار الهوى فبالشهوة يصير الانسان ظالما لنفسه وبالغضب يصير ظالما لغيره وبالهوى يتعدى ظلمه الى حضرة جلال الله
فلهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم الظلم ثلثة فظلم لا يغفر وظلم لا يترك وظلم عسى الله ان يتركه فالظلم الذي لا يغفر هو الشرك بالله تعالى والظلم الذي لا يترك هو ظلم العباد
بعضهم بعضا والظلم الذي عسى الله ان يتركه هو ظلم الانسان نفسه فمنشأ الظلم الذي لا يغفر هو الهوى ومنشأ الظلم الذي لا يترك هو الغضب ومنشأ الظلم الذي
عسى الله ان يغفره هو الشهوة ثم لها نتائج فالحرص والبخل نتيجة الشهوة والعجب والكبر نتيجة الغضب والكفر والبدعة نتيجة الهوى فاذا اجتمعت هذه الستة في بني آدم
تولد منها سابع وهو الحسد وهو نهاية الاخلاق الذميمة كما ان الشيطان هو النهاية في الاشخاص المذمومة ولهذا السبب ختم الله تعالى مجامع الشرور الانسانية بالحسد وهو قوله تعالى
ومن شر حاسد اذا حسد كما ختم مجامع الخبائث الشيطانية بالوسوسة وهو قوله تعالى يوسوس في صدور الناس من الجنة والناس وليس في بني آدم شر من الحسد كما انه ليس
في الشياطين شر من الوسواس بل قيل الحاسد شر من ابليس لان ابليس روي انه اتى باب فرعون وقرع الباب فقال فرعون من هذا فقال ابليس لو كنت الها لما جهلت فلما دخل
قال فرعون اتعرف في الارض شرا مني ومنك قال نعم الحاسد وبالحسد وقعت في هذه المحنة اذا عرفت هذا فنقول اصول تلك الاخلاق القبيحة هي تلك الثلثة والاولاد
والنتائج هي هذه السبعة المذكورة فانزل الله تعالى سورة الفاتحة وهي سبع آيات لحسم هذه الآفات السبع وايضا اصل سورة الفاتحة هو التسمية وفيها الاسماء الثلثة وهي
مقابلة تلك الاخلاق الاصلية الفاسدة فالاسماء الثلثة الاصلية في مقابلة الاخلاق الاصلية والآيات السبع التي هي الفاتحة في مقابلة الاخلاق السبعة ثم ان جملة القرآن
كالنتائج والشعب من الفاتحة وكذا جميع الاخلاق الذميمة كالنتائج والشعب من تلك السبعة فلا جرم القرآن كله كالعلاج لجميع الاخلاق الذميمة اما بيان ان الامهات الثلثة
في مقابلة الامهات الثلثة فنقول ان من عرف الله تعالى وعرف انه لا اله الا الله تباعد عنه شيطان الهوى لان الهوى اله سوى الله يعبد بدليل قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه
وقال تعالى لموسى عليه السلام يا موسى خالف هواك فاني ما خلقت خلقا نازعني في ملكي الا هواك ومن عرف انه رحمن لم يغضب لان منشأ الغضب طلب الولاية والولاية
للرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن ومن عرف انه رحيم وجب ان يتشبه به في كونه رحيما واذا صار رحيما لم يظلم نفسه ولم يلطخها بالافعال البهيمية واما الاولاد
السبعة فهي في مقابلة الآيات السبع وقبل ان نخوض في بيان تلك المعارضة نذكر دقيقة اخرى وهي انه تعالى ذكر تلك الاسماء الثلثة المذكورة في التسمية في نفس السورة وذكر
معها اسمين آخرين وهما الرب والمالك فالرب قريب من الرحيم والمالك قريب من الرحمن لقوله تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فحصلت هذه الاسماء الثلثة الرب الملك
الاله فلهذا السبب ختم الله تعالى آخر سورة في القرآن عليها والتقدير كانه قيل ان اتاك الشيطان من قبل الشهوة فقل اعوذ برب الناس وان اتاك من قبل الغضب فقل
ملك الناس وان اتاك من قبل الهوى فقل اله الناس ولنرجع الى بيان معارضة تلك السبعة فنقول من قال الحمد لله فقد شكر الله تعالى واكتفى بالحاصل فزالت شهوته ومن عرف
انه رب العالمين زال حرصه فيما لم يجد وبخله فيما وجد فاندفع عنه آفة الشهوة بولديها بهذه الآية ومن عرف انه مالك يوم الدين بعد ان عرف انه الرحمن الرحيم زال غضبه ومن
قال اياك نعبد واياك نستعين زال كبره بالاول وعجبه بالثاني فاندفعت عنه آفة الغضب بولديها واذا قال اهدنا الصراط المستقيم اندفع عنه شيطان الهوى واذا قال
صراط الذين انعمت عليهم زال عنه كفره وشبهته واذا قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين اندفعت عنه بدعته فثبت ان هذه الآيات السبع دافعة لتلك الاخلاق القبيحة
السبعة

الفصل الثالث

في تقرير ان سورة الفاتحة جامعة لكل ما يحتاج الانسان اليه في معرفة المبدأ والوسط والمعاد اعلم ان قوله الحمد لله اشارة الى اثبات
الصانع المختار وتقريره ان المعتبر في اثبات الصانع في القرآن هو الاستدلال بخلق الانسان على ذلك الا ترى ان ابراهيم عليه السلام قال ربي الذي يحيي ويميت وقال في موضع آخر الذي
خلقني فهو يهدين وقال موسى عليه السلام ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وقال في موضع آخر ربكم ورب آبائكم الاولين وقال تعالى في البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي
خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وقال في اول ما انزله على محمد صلوات الله عليه اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان من علق فهذه الآيات الست تدل على انه تعالى استدل
بخلق الانسان على وجود الصانع واذا تاملت في القرآن وجدت هذا النوع من الاستدلال فيه كثيرا جدا واعلم ان هذا الدليل كما انه في نفسه هو دليل فكذلك هو في نفسه انعام
عظيم فهذه الحالة من حيث انها تعرف العبد وجود الاله دليل ومن حيث انها نفع عظيم وصل من الله تعالى الى العبد انعام فلا جرم هو دليل من وجه وانعام من وجه والانعام متى
وقع بقصد الفاعل الى ايقاعه انعاما فهو يستحق الحمد وحدوث بدن الانسان كذلك وذلك لان تولد الاعضاء المختلفة الطبائع والصور والاشكال من النطفة المتشابهة
الاجزاء لا يمكن الا اذا قصد الخالق ايجاد تلك الاعضاء على تلك الصور والطبائع فحدوث هذه الاعضاء يدل على وجود صانع عالم بالمعلومات قادر على كل المقدورات قاصد بحكم رحمته و
احسانه خلق هذه الاعضاء على الوجه المطابق لمصالحنا الموافق لمنافعنا ومتى كان الامر كذلك كان مستحقا للحمد والثناء فقوله الحمد لله يدل على وجود الصانع وعلى علمه وقدرته
ورحمته وكمال حكمته وعلى كونه مستحقا للحمد والثناء والتعظيم فكان قوله الحمد لله دالا على جملة هذه المطالب واما قوله رب العالمين فهو يدل على ان ذلك الاله واحد وان كل العالمين
ملكه وملكه وليس في العالم اله سواه ولا معبود غيره واما قوله الرحمن الرحيم فيدل على ان الاله الواحد الذي لا اله سواه موصوف بكمال الرحمة والكرم والفضل والاحسان قبل الموت
وعند الموت وبعد الموت واما قوله مالك يوم الدين فيدل على ان من لوازم حكمته ورحمته ان يحصل بعد هذا اليوم يوم آخر يظهر فيه تمييز المحسن عن المسيء ويظهر فيه الانتصاف للمظلومين من الظالمين

ولزوم الجسد الى البعث والحشر لقدح ذلك في كونه رحمانا رحيما اذا عرفت هذا ظهر ان قوله الحمد لله يدل على وجود الصانع المختار وقوله رب العالمين يدل على وحدانيته وقوله الرحمن الرحيم يدل
على رحمته في الدنيا وقوله مالك يوم الدين يدل على كمال رحمته وحكمته بسبب الدار الآخرة والى هاهنا تم ما يحتاج اليه في معرفة الربوبية اما قوله اياك نعبد الى آخر السورة فهو اشارة الى الامور
التي لا بد من معرفتها في تقرير العبودية وهي محصورة في نوعين الاعمال التي ياتي بها العبد والآثار المتفرعة على تلك الاعمال التي ياتي بها العبد فلها ركنان احدهما اتيانه بالعبادة
واليه الاشارة بقوله اياك نعبد والثاني علمه بانه لا يمكنه الاتيان بها الا باعانة الله واليه الاشارة بقوله واياك نستعين وههنا ينفتح البحر الواسع في الجبر والقدر واما الآثار المتفرعة على تلك
الاعمال فهي حصول الهداية والانكشاف والتجلي واليه الاشارة بقوله اهدنا الصراط المستقيم ثم ان اهل العالم ثلث طوايف الطائفة الاولى الكاملون المحقون المحصلون وهم الذين
جمعوا بين معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به واليهم الاشارة بقوله انعمت عليهم الطائفة الثانية الذين اخلوا بالاعمال الصالحة وهم الفسقة واليهم الاشارة بقوله غير المغضوب عليهم والطائفة
الثالثة الذين اخلوا بالاعتقادات الصحيحة وهم اهل البدع والكفر واليهم الاشارة بقوله ولا الضالين اذا عرفت هذا فنقول استكمال النفس الانسانية بالمعارف والعلوم على قسمين احدهما
ان يحاول تحصيلها بالفكر والنظر والاستدلال والثاني ان يصل اليه محصولات المتقدمين فيستكمل نفسه فقوله اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى القسم الاول وقوله صراط الذين انعمت
عليهم اشارة الى القسم الثاني ثم في هذا القسم طلب ان يكون اقتداؤه بانوار عقول الطائفة المحقة الذين جمعوا بين العقايد الصحيحة والاعمال الصائبة وتبرا من ان يكون اقتداؤه بالطائفة
الذين اخلوا بالاعمال الصحيحة وهم المغضوب عليهم او الطائفة الذين اخلوا بالعقايد الصحيحة وهم الضالون وهذا آخر السورة وعند الوقوف على هذه الخفايا يظهر ان هذه السورة جامعة
لجميع المقامات المعتبرة في معرفة العبودية

الفصل الرابع

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله سبحانه وتعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي قسمين فاذا
قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي واذا قال الحمد لله رب العالمين يقول الله حمدني عبدي واذا قال الرحمن الرحيم يقول الله عظمني عبدي واذا قال مالك
يوم الدين يقول الله مجدني عبدي وفي رواية اخرى فوض الي عبدي واذا قال اياك نعبد يقول الله عبدني عبدي واذا قال واياك نستعين يقول الله عز وجل توكل علي عبدي
وفي رواية واذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله هذا بيني وبين عبدي واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله هذا لعبدي ولعبدي ما سال فوايد هذا الحديث الفايدة
الاولى قوله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين عبدي نصفين يدل على ان مدار الشرايع على رعاية مصالح الخلق كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وذلك لان اتم
المهمات للعبد ان يستنير قلبه بمعرفة الربوبية ثم بمعرفة العبودية لانه انما خلق لرعاية هذا العهد كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال انا خلقنا الانسان من نطفة
امشاج نبتليه فجعلناه سميعا بصيرا وقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ولما كان الامر كذلك لا جرم انزل الله تعالى هذه السورة على محمد صلوات
الله عليه وسلامه عليه وجعل النصف الاول منها في معرفة الربوبية والنصف الثاني في معرفة العبودية حتى تكون هذه السورة جامعة لكل ما يحتاج اليه في الوفاء بذلك العهد الفايدة
الثانية انه تعالى سمى الفاتحة باسم الصلوة وهذا يدل على احكام الحكم الاول ان عند عدم الفاتحة وجب ان لا تحصل الصلوة وذلك يدل على ان قراءة الفاتحة ركن من اركان الصلوة كما يقوله
اصحابنا ويتاكد هذا الدليل بدلائل اخرى احدها انه صلى الله عليه وسلم واظب على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله تعالى واتبعوه ولقوله صلى الله عليه وسلم صلوا كما رايتموني
اصلي وثانيها ان الخلفاء الراشدين واظبوا على قراءتها فوجب ان يجب علينا ذلك لقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وثالثها ان جميع المسلمين شرقا
وغربا لا يصلون الا بقراءة الفاتحة فوجب ان يكون متابعتهم واجبة لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب وخامسها قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله فاقرؤا امر وظاهره للوجوب فكانت قراءة ما تيسر من القرآن واجبة وقراءة غير الفاتحة ليست بواجبة فوجب ان يكون قراءة
الفاتحة واجبة عملا بظاهر الامر وسادسها ان قراءة الفاتحة احوط فوجب المصير اليها لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك وسابعها ان الرسول صلى الله عليه وسلم
واظب على قراءتها فوجب ان يكون العدول عنه محرما لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره وثامنها انه لا نزاع بين المسلمين ان قراءة الفاتحة في الصلوة افضل واكمل من غيرها اذا ثبت
هذا فنقول التكليف كان متوجها على العبد باقامة الصلوة والاصل في الثابت البقاء حكمنا بالخروج عن هذه العهدة عند الاتيان بالصلوة المؤداة بقراءة الفاتحة وقد دللنا على ان هذه الصلوة
افضل من الصلوات المؤداة بقراءة غير الفاتحة ولا يلزم من الخروج عن العهدة بالعمل الكامل الخروج عن العهدة بالعمل الناقص فعند اقامة الصلوة المشتملة على قراءة غير الفاتحة وجب البقاء
في العهدة وتاسعها ان المقصود من الصلوة حصول ذكر القلب لقوله تعالى اقم الصلوة لذكري وهذه السورة مع كونها مختصرة جامعة لمقامات العبودية والربوبية والمقصود من جميع التكاليف
حصول هذه المعارف ولهذا السبب جعل الله تعالى هذه السورة معادلة لكل القرآن في قوله ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم فوجب ان لا تقوم غيرها مقامها البتة وعاشرها
ان هذا الخبر الذي رويناه يدل على ان عند فقدان الفاتحة لا تحصل الصلوة الفايدة الثالثة انه اذا قال العبد بسم الله الرحمن الرحيم يقول الله تعالى ذكرني عبدي وفيه احكام احدها انه تعالى
قال فاذكروني اذكركم فههنا لما اقدم العبد على ذكر الله لا جرم ذكره الله تعالى في ملأ خير من ملائه وثانيها ان هذا يدل على ان مقام الذكر مقام عالي شريف في العبودية لانه وقع الابتداء
وهذا يدل على كماله انه تعالى امر بالذكر فقال اذكروني اذكركم ثم قال يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا ثم قال الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ثم قال ان الذين
اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون فلم يبالغ في تقرير شيء من مقامات العبودية مثل ما بالغ في تقرير مقام الذكر وثالثها ان قوله تعالى ذكرني عبدي يدل على ان ذاته
المخصوصة المعينة صارت مذكورة بقوله بسم الله الرحمن الرحيم وهذا يدل على ان قولنا الله اسم علم للذات المخصوصة اذ لو كان اسما مشتقا لكان مفهومه مفهوما كليا ولو كان كذلك لما صارت
ذاته المخصوصة المعينة مذكورة بهذا اللفظ وظاهر ان لفظي الرحمن الرحيم لفظان كليان فثبت ان قوله ذكرني عبدي يدل على ان قولنا الله اسم علم اما قوله اذا قال الحمد لله رب العالمين
يقول الله تعالى حمدني عبدي فهذا يدل على ان مقام الحمد اعلى من مقام الذكر ويدل عليه ان اول كلام ذكر في اول خلق العالم هو الحمد بدليل قول الملائكة قبل خلق العالم ونحن نسبح بحمدك
ونقدس لك وآخر كلام يذكر بعد فناء العالم هو الحمد ايضا بدليل قوله تعالى في صفة اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين والعقل ايضا يدل عليه لان الفكر في ذات الله غير ممكن لقول

رسول الله صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق ولان العلم بالشيء مسبوق بسبق تصوره وتصور كنه حقيقة الحق غير ممكن فالفكر فيه غير ممكن فعلى هذا الفكر لا يمكن الا في
افعاله ومخلوقاته ثم ثبت بالدليل ان الخير مطلوب بالذات والشر بالعرض فكل من تفكر في مخلوقاته ومصنوعاته كان وقوفه على رحمته وفضله واحسانه اكثر فلا جرم كان اشتغاله بالحمد
والشكر اكثر فلهذا اذا قال الحمد لله رب العالمين وعند هذا يقول الله عز وجل حمدني عبدي فشهد الحق سبحانه وتعالى بوقوف العبد بعقله وفكره على وجوه فضله واحسانه في ترتيب العالم الاعلى
والعالم الاسفل وعلى ان لسانه صار موافقا لعقله ومطابقا له وانه غرق في الايمان والاقرار بكرمه بقلبه ولسانه وعقله وبيانه فما اجل هذه الحالة اما قوله واذا قال الرحمن الرحيم يقول
الله تعالى عظمني عبدي وللقائل ان يقول انه لما قال بسم الله الرحمن الرحيم فقد ذكر الرحمن الرحيم وهناك لم يقل عظمني عبدي وههنا لما قال الرحمن الرحيم قال تعالى عظمني عبدي فما الفرق
وجوابه ان قوله الحمد لله دل على اقرار العبد بكماله في ذاته وبكونه مكملا لغيره ثم قال بعده رب العالمين وهذا يدل على انه الاله الكامل في ذاته المكمل لغيره وانه ليس له شريك فلما قال بعده الرحمن
الرحيم دل ذلك على ان الاله الكامل لذاته المكمل لغيره المنزه عن الشريك والنظير والمثل والضد والند في غاية الرحمة والفضل والكرم مع عباده ولا شك ان غاية ما يصل العقل والفهم
والوهم اليه من تصور معنى الكمال والجلال ليس الا هذا المقام فلهذا السبب قال الله تعالى ههنا عظمني عبدي واما قوله واذا قال مالك يوم الدين قال الله تعالى مجدني عبدي اي نزهني
وقدسني عما لا ينبغي وتقريره انا نرى في دار الدنيا كون الظالمين مسلطين على المظلومين وكون الاقوياء مستولين على الضعفاء ونرى العالم الزاهد الكامل في ضيق العيش ونرى الكافر
الفاسق في اعظم انواع الراحة والغبطة وهذا العمل لا يليق برحمة ارحم الراحمين واحكم الحاكمين فلو لم يحصل المعاد والبعث والحشر والنشر حتى ينتصف الله تعالى فيه للمظلومين من
الظالمين ويوصل لاهل الطاعة الثواب والى اهل الكفر العقاب لكان هذا الاهمال والامهال ظلما من الله تعالى على العباد اما لما حصل يوم الدين ويوم الجزاء اندفع وهم الظلم فلهذا السبب
قال الله تعالى ليجزي الذين اساؤا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى وهذا هو المراد من قوله تعالى مجدني عبدي اي نزهني عن الظلم وعن شبهة الظلم واما قوله واذا قال العبد اياك
نعبد واياك نستعين قال الله عز وجل هذا بيني وبين عبدي فهذا هو الاشارة الى سر مسئلة الجبر والقدر فان قوله اياك نعبد معناه اخبار العبد عن اقدامه على عمل الطاعة والعبادة ثم
جاء بحث الجبر والقدر وهو انه مستقل بالاتيان بذلك العمل او غير مستقل به والحق انه غير مستقل به وذلك لان قدرة العبد اما ان تكون صالحة للفعل والترك واما ان لا يكون كذلك
فان كان الحق هو الاول امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد البحث فيه وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالية
عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله تعالى واياك نستعين وهو المراد من قوله تعالى ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا اي لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد الباطلة والاعمال
الفاسدة وهب لنا من لدنك رحمة وهذه الرحمة خلق الداعية التي تدعو الى الاعمال الصالحة والعقايد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة وكل من لم يقل بهذا القول لم يفهم
البتة معنى قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين واذا ثبت هذا ظهر صحة قوله تعالى هذا بيني وبين عبدي اما الذي مني فهو خلق الداعية الجازمة واما الذي من العبد فهو ان عند حصول
مجموع القدرة والداعية يصدر الاثر عنه وهذا الكلام دقيق لا بد من التامل فيه واما قوله واذا قال اهدنا الصراط المستقيم يقول الله تعالى هذا لعبدي ولعبدي ما سال وتقريره انا
نرى اهل العالم مختلفين في النفي والاثبات في جميع المسائل الالهية وجميع مسائل النبوات وفي جميع مسائل المعاد والشبهات غالبة والظلمات مستولية ولم يصل الى كنه
الحق الا القليل القليل من الكثير الكثير وقد حصلت هذه الحالة مع استواء الكل في العقول والافكار والبحث الكثير والتامل الشديد ولولا هداية الله تعالى واعانته وانه يزين الحق
في عين عقل الطالب ويقبح الباطل في عينه كما قال تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان والا لامتنع وصول احد الى الحق فقوله
اهدنا الصراط المستقيم اشارة الى هذه الحالة ويدل عليه ايضا ان المبطل لا يرضى بالباطل وانما طلب الاعتقاد الحق والدين المتين والقول الصحيح فلو كان الامر باختياره لوجب
ان لا يقع احد في الخطاء ولما راينا الاكثرين غرقوا في بحر الضلالات علمنا ان الوصول الى الحق ليس الا بهداية الله تعالى ومما يقوي ذلك ان كل الملائكة والانبياء صلوات الله عليهم
اطبقوا على ذلك واما الملائكة فقالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم وقال آدم عليه السلام وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وقال ابرهيم
صلوات الله عليه لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين وقال يوسف عليه السلام توفني مسلما والحقني بالصالحين وقال موسى عليه السلام رب اشرح لي صدري ويسر لي
امري وقال سيدنا ونبينا محمد صلوات الله وسلامه عليه ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب وهذا هو الكلام في لطايف هذا الخبر والذي
تركناه اكثر مما ذكرناه الفايدة الرابعة من فوايد هذا الخبر ان آيات الفاتحة سبع والاعمال المحسوسة في الصلوة سبعة ايضا فهي القيام والركوع والانتصاب والسجود الاول والانتصاب
منه والسجود الثاني والقعدة فصار عدد آيات الفاتحة مساويا بالعدد لهذه الاعمال فصارت هذه الاعمال كالشخص والفاتحة لها كالروح والكمال انما يحصل عند اتصال الروح
بالجسد فقوله بسم الله الرحمن الرحيم بازاء القيام الا ترى ان الباء في بسم الله لما اتصل باسم الله تعالى بقي قائما مرتفعا وايضا فالتسمية لبداية الامور قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل امر
ذي بال لم يبدا فيه باسم الله فهو ابتر وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى وايضا القيام لبداية الاعمال فحصلت المناسبة بين التسمية وبين القيام من هذه الوجوه وقوله الحمد لله رب
العالمين بازاء الركوع وذلك لان العبد في مقام التحميد ناظر الى الحق والى الخلق لان التحميد عبارة عن الثناء عليه بسبب الانعام الصادر منه فالعبد في هذا المقام ناظر الى المنعم والى النعمة
فهو حالة متوسطة بين الاعراض وبين الاستغراق والركوع حالة متوسطة بين القيام وبين السجود وايضا الحمد يدل على النعم الكثيرة والنعم الكثيرة مما تثقل ظهره فينحني ظهره للركوع
وقوله الرحمن الرحيم مناسب للانتصاب لان العبد لما تضرع الى الله تعالى في الركوع فيليق برحمته ان يرده الى الانتصاب ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا قال العبد سمع الله لمن حمده نظر الله
اليه بالرحمة وقوله تعالى مالك يوم الدين مناسب للسجدة الاولى لان قوله تعالى مالك يوم الدين يدل على كمال القهر والجلال والكبرياء وذلك يوجب الخوف الشديد فيليق به الاتيان
بغاية الخضوع والخشوع وهو السجدة وقوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين مناسب للقعدة بين السجدتين لان قوله اياك نعبد اخبار عن السجدة التي تقدمت وقوله واياك
نستعين استعانة بالله تعالى في ان يوفقه للسجدة الثانية اما قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم فهو سؤال لاهم الاشياء فيليق به السجدة الثانية الدالة على نهاية الخضوع واما قوله

صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين فهو مناسب للقعدة وذلك لان العبد لما اتى بغاية التواضع قابل الله تعالى تواضعه بالاكرام وهو ان امره بالقعود بين يديه
وذلك انعام عظيم من الله تعالى على العبد فهو شديد المناسبة لقوله انعمت عليهم وايضا ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما انعم الله تعالى عليه بان رفعه الى قاب قوسين قال
عند ذلك التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله والصلوة معراج المؤمن فلما وصل المؤمن في معراجه الى غاية الاكرام وهو انه جلس بين يدي الله تعالى وجب ان يقرأ الكلمات
التي ذكرها حبيبه ونبيه صلوات الله عليه وهي التحيات المباركات ويصير هذا كالتنبيه على ان هذا المعراج الذي حصل له شعلة من شمس معراج محمد صلوات الله عليه وقطرة من
بحره وهو تحقيق قوله تعالى فاولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واعلم ان ايات الفاتحة وهي سبع صارت كالروح لهذه الاعمال
السبعة كما صارت كالروح للمراتب السبع المذكورة في خلقة الانسان وهي قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين الى قوله فتبارك الله احسن الخالقين وعند هذا
ينكشف ان مراتب الاجساد كثيرة ومراتب الارواح كثيرة وروح الروح ونور الانوار هو الله عز وجل كما قال وان الى ربك المنتهى

الفصل الخامس

في ان الصلوة معراج العارفين اعلم انه كان لرسول الله صلى الله عليه وسلم معراجان احدهما من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى والآخر من الاقصى الى اعلى ملكوت الله فهذا ما يتعلق
بالظاهر واما ما يتعلق بعالم الارواح فله معراجان احدهما من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني من عالم الغيب الى غيب الغيب وهما بمنزلة قوسين متلاصقين فتخطاهما
المصطفى صلوات الله عليه وهو المراد من قوله تعالى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله او ادنى اشارة الى فنائه في نفسه اما الانتقال من عالم الشهادة الى عالم الغيب فاعلم ان
كل ما يتعلق بالجسم والجسمانيات فهو من عالم الشهادة لانك تشاهد هذه الاشياء ببصرك فانتقال الروح من عالم الاجساد الى عالم الارواح هو السفر من عالم الشهادة الى عالم الغيب
ثم ان عالم الارواح عالم لا نهاية له وذلك لان اول مراتب الارواح هو الارواح البشرية ثم انها ترقى في معارج الكمالات ومصاعد السعادات حتى تصل الى الارواح
المتعلقة بسماء الدنيا ثم يترقى اعلى وهي ارواح السماء الثانية وهكذا حتى تصل الى الارواح الذين هم سكان درجات الكرسي وهي ايضا متفاوتة في الاستعلاء ثم يترقى اعلى وهم الملائكة
المشار اليهم بقوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وفي عدد الثمانية اسرار لا يجوز ذكرها ههنا ثم ترقى فينتهي الى الارواح المقدسة عن التعلقات بالاجسام وهم الذين
طعامهم ذكر الله وشرابهم محبة الله وانسهم بالثناء عليه ولذتهم في خدمته واليهم الاشارة بقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته وبقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون
ثم لهم ايضا درجات متفاوتة ومراتب متباعدة والعقول البشرية قاصرة عن الاحاطة باحوالها والوقوف على شرح صفاتها ولا يزال هذا الترقي والتصاعد حاصلا كما قال تعالى
وفوق كل ذي علم عليم الى ان ينتهي الامر الى نور الانوار ومسبب الاسباب ومبدأ الكل وينبوع الرحمة ومبدأ الخير وهو الله سبحانه عز شانه فثبت ان عالم الارواح هو عالم الغيب
وحضرة جلال الربوبية هي غيب الغيب ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله سبعين حجابا من النور لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل ما ادرك البصر وتقدير
عدد الحجب مما لا يعرف الا بنور النبوة فظهر بما ذكرنا ان المعراج على قسمين اولهما المعراج من عالم الشهادة الى عالم الغيب والثاني المعراج من عالم الغيب الى عالم غيب الغيب وهذه كلمات برهانية
يقينية حقيقية واذا عرفت هذا فلنرجع الى المقصود فنقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصل الى المعراج واراد ان يرجع قال يا رب العزة ان المسافر اذا اراد ان يعود
الى وطنه احتاج الى تحفة يتحف بها اصحابه واحبابه فقيل له ان تحفة امتك الصلوة وذلك لانها جامعة بين المعراج الجسماني وبين المعراج الروحاني اما الجسماني فبالافعال
واما الروحاني فبالاذكار فاذا اردت ايها العبد ان تشرع في هذا المعراج فطهر اولا لان المقام مقام القدس فليكن ثوبك طاهرا وبدنك طاهرا لانك بالوادي المقدس طوى وايضا
فعندك ملك وشيطان فانظر ايهما تصاحب ودين ودنيا فانظر ايهما تصاحب وعقل وهوى فانظر ايهما تصاحب وخير وشر وصدق وكذب وحق وباطل وحلم وطيش وقناعة
وحرص وكذا القول في كل الاخلاق المتضادة والصفات المتباينة فانظر انك تصاحب اي الطرفين وتوافق اي الجانبين فانه اذا استحكمت المرافقة وتعذرت المفارقة الا ترى ان
الصديق رضوان الله عليه اختار صحبة محمد صلوات الله وسلامه عليه فلزمه في الدنيا وفي القبر وفي القيمة وفي الجنة وان كلبا صحب اصحاب الكهف فلزمهم في الدنيا والآخرة فلهذا قال
الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ثم اذا تطهرت فارفع يديك فذلك الرفع اشارة الى توديع عالم الدنيا وعالم الآخرة فاقطع نظرك عنهما بالكلية
ووجه قلبك وروحك وسرك وعقلك وفهمك وذكرك وفكرك الى الله تعالى ثم قل الله اكبر والمعنى انه اكبر من كل الموجودات واعلى واعظم واعز من كل المعلومات بل هو اكبر من ان يقاس
اليها بانه اكبر ثم قل سبحانك اللهم وبحمدك وفي هذا المقام تجلى لك نور سبحات الجلال ثم ترقيت من التسبيح الى التحميد ثم قل تبارك اسمك وفي هذا المقام انكشف لك نور الازل والابد
لان قولك تبارك اشارة الى الدوام المنزه عن الافول والانعدام وذلك يتعلق بمطالعة حقيقة الازل في القدم ومطالعة حقيقة الابد في البقاء ثم قل تعالى جدك وهو اشارة
الى انه تعالى اعلى واعظم من ان يكون صفات جلاله ونعوت كماله محصورة في القدر المذكور ثم قل ولا اله غيرك وهو اشارة الى ان كل صفات الجلال وسمات الكمال له لا لغيره وهو الكامل الذي لا كامل الا هو
والمقدس الذي لا مقدس الا هو وفي الحقيقة لا هو الا هو ولا اله الا هو والعقل ههنا ينقطع واللسان يعتقل والفهم يتبلد والخيال يتحير والعقل يصير كالزمن ثم عد الى نفسك وقل
وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فقولك سبحانك اللهم معراج الملائكة المقربين وهو المذكور في قوله تعالى ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو ايضا معراج سيدنا
محمد صلوات الله عليه لان معراجه مفتتح بقوله سبحان الذي اسرى اما قوله وجهت وجهي فهو معراج ابرهيم الخليل صلوات الله عليه وقوله ان صلوتي ونسكي ومحياي ومماتي لله فهو معراج
محمد الحبيب صلوات الله وسلامه عليه فاذا قرأت هذين الذكرين فقد جمعت بين معراج اكابر الملائكة المقربين ومعراج عظماء الانبياء والمرسلين ثم اذا فرغت من هذه الحالة فقل
اعوذ بالله من الشيطان الرجيم لتدفع ضرر العجب عن نفسك واعلم ان للجنة ثمانية ابواب ففي هذا المقام انفتح لك باب واحد من ابواب الجنة وهو باب المعرفة والباب الثاني هو باب الذكر
وهو قولك بسم الله الرحمن الرحيم والباب الثالث باب الشكر وهو قولك الحمد لله رب العالمين والباب الرابع باب الرجاء وهو قولك الرحمن الرحيم والباب الخامس باب الخوف وهو
قولك ملك يوم الدين والباب السادس باب الاخلاص المتولد من معرفة العبودية ومعرفة الربوبية وهو قوله اياك نعبد واياك نستعين والباب السابع باب الدعاء والتضرع كما قال تعالى

وبهذه الاعمال السبعة

امن يجيب المضطر اذا دعاه وقال تعالى ادعوني استجب لكم وهو ههنا قوله اهدنا الصراط المستقيم والباب الثامن باب الاقتداء بالارواح الطيبة الطاهرة والاهتداء بانوارهم وهو قوله
تعالى صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين وبهذا الطريق اذا قرأت هذه السورة ووقفت على اسرارها انفتحت لك ثمانية ابواب الجنة وهو المراد من قوله جنات عدن مفتحة
لهم الابواب فجنات المعارف الربانية انفتحت ابوابها بهذه المقاليد الروحانية وهذا هو الاشارة الى ما حصل في الصلوة من المعراج الروحاني واما المعراج الجسماني فالمرتبة الاولى ان تقوم
بين يدي الله تعالى مثل قيام اصحاب الكهف وهو قوله تعالى اذ قاموا فقالوا ربنا رب السموات والارض بل مثل قيام اهل القيامة وهو قوله تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين ثم اقرأ
سبحانك اللهم وبعده وجهت وجهي وبعده الفاتحة وبعدها ما تيسر لك من القرآن واجتهد في ان تنظر من الله تعالى الى عبادتك حتى تستحقرها واياك وان تنظر من عبادتك الى الله
تعالى فانك ان فعلت ذلك صرت من الهالكين وهذا سر قوله اياك نعبد واياك نستعين واعلم ان نفسك الآن جارية مجرى خشبة عرضتها على نار خوف الجلال فلانت فاجعلها منحنية
بالركوع ثم اتركها لتستقيم مرة اخرى فان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق ولا تبغض طاعة الله الى نفسك فان المنبت لا ارضا قطع ولا ظهرا ابقى فاذا عادت الى استقامتها
فانحدر الى الارض بنهاية التواضع واذكر ربك بغاية العلو فقل سبحان ربي الاعلى فاذا اتيت بالسجدة الثانية فقد حصل لك ثلثة انواع من الطاعة الركوع الواحد والسجودان وبها نجوت
عن العقبات الثلث المهلكة وبالركوع نجوت عن عقبة الشهوات وبالسجود الاول نجوت عن عقبة الغضب وبالسجود الثاني نجوت عن عقبة الهوى الذي هو الداعي الى كل المهلكات والمضلات
فاذا تجاوزت هذه العقبات وتخلصت عن هذه الدركات فقد وصلت الى الدرجات العاليات وملكت الباقيات الصالحات وانتهيت الى عتبة جلال مدبر الارض والسموات فقل عند ذلك
التحيات المباركات الصلوات الطيبات لله فالتحيات المباركات باللسان والصلوات بالاركان والطيبات بالجنان وقوة الايمان ثم في هذا المقام يصعد نور روحك وينزل نور محمد صلوات الله عليه
فتتلاقى الروحان ويحصل هناك الروح والراحة والريحان فلا بد لروح رسول الله صلى الله عليه وسلم من محمدة وتحية فقل السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته فعند ذلك يقول محمد صلوات
الله وسلامه عليه السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وكانه قيل لك فبهذه الخيرات والبركات باي وسيلة وجدتها وباي طريق وصلت اليها فقل بقولي اشهد ان لا اله الا الله
واشهد ان محمدا رسول الله فقيل لك ان محمدا الذي هداك اليه اي شيء هديتك له فقل اللهم صل على محمد وعلى آل محمد فقيل لك ان ابرهيم هو الذي طلب من الله تعالى ان يرسل اليك مثل
هذا الرسول فقال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما جزاؤك له فقل كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم فيقال لك وكل هذه الخيرات من محمد ومن ابرهيم او من الله فقل بل منك انك
حميد مجيد ثم ان العبد اذا ذكر الله تعالى بهذه الاثنية والمدائح ذكره الله تعالى في محافل الملائكة بدليل قوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله عز وجل اذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته في ملأ
خير من ملائه فاذا سمع الملائكة ذلك اشتاقوا الى هذا العبد فقال الله تعالى ان ملائكة السموات اشتاقوا الى زيارتك واحبوا القرب منك وقد جاؤك فابدأ بالسلام عليهم ليحصل
لك فيه مرتبة السابقين فيقول العبد عن يمينه وعن شماله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته فلا جرم انه اذا دخل الجنة الملائكة يدخلون عليهم من كل باب ويقولون سلام عليكم بما صبرتم
فنعم عقبى الدار

الفصل السادس

في الكبرياء والعظمة اعظم المخلوقات جلالة ومهابة المكان والزمان اما المكان فهو الفضاء الذي لا نهاية له واما الزمان فهو الامتداد
المتوهم الخارج من قعر ظلمات عالم الازل الى ظلمات عالم الابد كانه نهر خرج من قعر جبل الازل وامتد ودخل في قعر الابد فلا يعرف لانفجاره مبدأ ولا لاستقراره منزل فالاول والآخر
صفة الزمان والظاهر والباطن صفة المكان وكمال هذه الاربعة الرحمن الرحيم فالحق سبحانه وتعالى وسع المكان ظاهرا وباطنا ووسع الزمان اولا وآخرا واذا كان مدبر المكان والزمان
هو الحق سبحانه وتعالى كان هو منزها عن المكان والزمان اذا عرفت هذا فنقول الحق سبحانه وتعالى له عرش وكرسي فعقد المكان بالكرسي فقال وسع كرسيه السموات والارض وعقد الزمان بالعرش
فقال وكان عرشه على الماء لان جري الزمان يشبه جري الماء فلا مكان وراء الكرسي ولا زمان وراء العرش فالعلو صفة الكرسي وهو قوله تعالى وسع كرسيه السموات والارض والعظمة صفة
العرش وهو قوله تعالى فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم وكمال العلو والعظمة لله تعالى كما قال ولا يؤده حفظهما وهو العلي العظيم واعلم ان العلو والعظمة
درجتان من درجات الكمال الا ان درجة العظمة اكمل واقوى من درجة العلو وفوقهما درجة الكبرياء وقال تعالى الكبرياء ردائي والعظمة ازاري ولا شك ان الرداء اعظم من الازار وفوق
جميع هذه الصفات بالرتبة والشرف صفة الجلال وهي مقدسة في حقيقته المخصوصة وهويته المعينة عن مشابهة شيء من الممكنات وهو لتلك الهوية المخصوصة استحق صفة الالهية فلهذا
المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الظوا بيا ذا الجلال والاكرام وقال تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وقال تعالى تبارك اسم ربك ذي الجلال والاكرام واذا عرفت هذا
الاصل فاعلم ان المصلي اذا قصد الصلوة صار من جملة من قال الله تعالى في صفتهم يريدون وجهه ومن اراد الدخول على السلطان العظيم وجب عليه ان يطهر نفسه من الادناس والانجاس
ولهذا التطهير مراتب المرتبة الاولى التطهير من دنس الذنوب بالتوبة كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ومن كان في مقام الزهد كانت طهارته من الدنيا حلالها
وحرامها ومن كان في مقام المعرفة كانت طهارته من الكونين الدنيا والآخرة ومن كان في مقام الاخلاص كانت طهارته من الالتفات الى غاية له ومن كان في مقام الصديقين كانت طهارته
من كل ما سوى الله تعالى وبالجملة فالمقامات كثيرة والدرجات متفاوتة وكانها غير متناهية كما قال تعالى فاقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فاذا اردت
ان تكون من جملة من قال الله تعالى فيهم يريدون وجهه فقم قائما واستحضر في نفسك جميع مخلوقات الله من عالم الاجسام والارواح وذلك بان تبتدئ من نفسك وتستحضر في عقلك جملة اعضائك
البسيطة والمركبة وجميع قواك الطبيعية والحيوانية والانسانية ثم استحضر في عقلك جملة ما في هذا العالم من انواع المعادن والنبات والحيوان من الانسان وغيره ثم ضم اليه البحار
والجبال والتلال والمفاوز وجملة ما فيها من عجائب النبات والحيوان ثم ترق الى اعالي الجو وطبقات الهوى واستحضر كل ما فيها من الحيوانات وذوات الهيئات ثم ترق منها الى سماء الدنيا على عظمها
واتساعها ثم لا تزال تترقى من سماء الى سماء حتى تصل الى سدرة المنتهى والرفرف واللوح والقلم والجنة والنار والكرسي والعرش العظيم ثم انتقل من عالم الاجسام الى عالم الارواح واستحضر
في عقلك جميع عالم الارواح الارضية السفلية البشرية وغير البشرية واستحضر جميع الارواح المتعلقة بالجبال والبحار مثل ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ملك الجبال وملك البحار
ثم استحضر ملائكة سماء الدنيا وملائكة جميع السموات السبع كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما في السموات موضع شبر الا وفيه ملك قائم او قاعد واستحضر جميع الملائكة الحافين حول العرش وجميع

حملة العرش والكرسي ثم انتقل منها الى ما هو خارج هذا العالم كما قال تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضرت جميع هذه الاقسام من الروحانيات والجسمانيات فقل الله اكبر وتريد بقولك الله اكبر انه
التي حصل بايجاده وجود هذه الاشياء وحصلت لها كمالاتها في صفاتها وافعالها وتريد بقولك الله اكبر انه منزه عن مشابهتها ومشاكلتها بل هو منزه عن ان يحكم العقل بجواز مقاربتها
بها ومناسبته اليها فهذا هو المراد من قوله في اول الصلوة الله اكبر الوجه الثاني في تفسير هذا التكبير ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه
فانه يراك فتقول الله اكبر من ان لا يراني ومن ان لا يسمع كلامي الوجه الثالث انه يكون المعنى الله اكبر من ان تصل اليه عقول الخلق واوهامهم وافهامهم قال امير المؤمنين علي رضوان الله
عليه التوحيد ان لا تتوهمه الوجه الرابع انه يكون المعنى الله اكبر من ان يقدر الخلق على قضاء حق عبوديته فطاعاتهم قاصرة عن خدمته وثناؤهم قاصر عن كبريائه وعلومهم قاصرة عن
كنه صمديته واعلم ايها العبد انك لو بلغت الى ان تحيط عقلك بجميع عجائب عالم الاجسام والارواح فاياك ان تحدثك نفسك بانك بلغت مبادي ميادين جلال الله فضلا
عن ان تبلغ الغور والمنتهى ونعم ما قال الشاعر آنسا ميا لم تزده معرفة وانما لذة ذكرناها ومن دعوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وثناؤه على الله تعالى لا ينالك غوص الفطن ولا ينتهي
اليك بصر ناظر ارتفعت عن صفة المخلوقين صفات قدرتك وعلا عن ذكر كبريائك عظمتك فاذا قلت الله اكبر فاجل عين عقلك في آفاق جلال الله وقل سبحانك اللهم وبحمدك ثم قل
وجهت وجهي ثم انتقل منها الى عالم الامر والتكليف واجعل سورة الفاتحة مرآة لك تبصر فيها عجائب عالم الدنيا والآخرة وتطالع فيها انوار اسماء الله الحسنى وصفاته العليا والاديان
السالفة والمذاهب الماضية واسرار الكتب الالهية والشرائع النبوية وتصل الى الشريعة ومنها الى الطريقة ومنها الى الحقيقة وتطالع درجات الانبياء والمرسلين ودركات
المردودين الملعونين الضالين فاذا قلت بسم الله الرحمن الرحيم فابصر به الدنيا اذ باسمه قامت السموات والارضون واذا قلت الحمد لله رب العالمين ابصرت به الآخرة
اذ بكلمة الحمد قامت الآخرة كما قال تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واذا قلت الرحمن الرحيم فابصر به عالم الجمال وهو الرحمة والفضل والاحسان واذا قلت مالك يوم
الدين فابصر به عالم الجلال وما يحصل منه من الاحوال والاهوال واذا قلت اياك نعبد فابصر به علم الشريعة واذا قلت واياك نستعين فابصر به الطريقة واذا قلت اهدنا
الصراط المستقيم فابصر به الحقيقة واذا قلت صراط الذين انعمت عليهم فابصر به درجات السعداء وارباب الكرامات من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين واذا قلت
غير المغضوب عليهم فابصرت به مراتب فساق اهل الآفاق واذا قلت ولا الضالين فابصرت به دركات اهل الكفر والشقاق والخزي والنفاق على كثرة درجاتها وتباين
اطرافها واكنافها ثم اذا انكشف لك هذه الاحوال العالية والمراتب السامية فلا تظنن انك بلغت الفوز والغاية بل عد الى الاقرار للحق بالكبرياء ولنفسك بالذلة
والمسكنة وقل الله اكبر ثم انزل من صفة الكبرياء الى صفة العظمة فقل سبحان ربي العظيم وان اردت ان تعرف ذرة من صفة العظمة فاعرف انا بينا ان العظمة صفة
العرش لا يبلغ مخلوق بعقله كنه عظمة العرش وان بقي الى آخر ايام العالم ثم اعرف ان عظمة العرش في مقابلة عظمة الله كالقطرة في البحر فكيف يمكنك ان تصل الى كنه
عظمة الله ثم ههنا سر عجيب وهو انه ما جاء سبحان ربي الاعظم وانما جاء سبحان ربي العظيم وما جاء سبحان ربي العالي وانما جاء سبحان ربي الاعلى فلهذا التفاوت سر عجيب
لا يجوز ذكره فاذا ركعت وقلت سبحان ربي العظيم فعد الى القيام ثانيا وادع لمن وقف موقفك وحمد حمدك وقل سمع الله لمن حمده فانك اذا سألته لغيرك وجدته
لنفسك وهو المراد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يزال الله في عون الرجل ما دام الرجل في عون اخيه المسلم فان قيل ما السبب وانه لم يحصل في هذا المقام
التكبير قلنا لان التكبير ماخوذ من الكبرياء وهو مقام الهيبة والخوف وهذا المقام مقام الشفاعة وهما متباينان ثم اذا فرغت في هذه الشفاعة فعد الى التكبير والخرور الى صفة
العلو وقل سبحان ربي الاعلى وذلك لان السجود اكثر تواضعا من الركوع لا جرم الذكر المذكور في السجود هو بناء المبالغة وهو الاعلى والذكر المذكور في الركوع هو لفظ العظيم
من غير بناء المبالغة روي ان الله عز وجل خلق ملكا تحت العرش سماه ... قيل فاوحى الله عز وجل اليه ايها الملك طر فطار مقدار ثلاثين الف سنة ثم ثلاثين ثم ثلاثين فلم يبلغ
من احد طرفي العرش الى الثاني فاوحى الله تعالى اليه لو طرت الى نفخ الصور لم تبلغ الطرف الثاني من العرش فقال الملك عند ذلك سبحان ربي الاعلى فان قيل فما الحكمة في السجدتين
فنقول فيه وجوه الاول ان السجدة الاولى للازل والثانية للابد والارتفاع فيما بينهما اشارة الى وجود الدنيا فيما بين الازل والابد وذلك لانك تعرف بازليته انه هو الاول
لا اول قبله فتسجد له وتعرف بابديته انه الآخر لا آخر بعده فتسجد ثانيا الثاني قيل اعلم بالسجدة الاولى فناء الدنيا في الآخرة وبالسجدة الثانية فناء عالم الآخرة عند
ظهور نور جلال الله تعالى الثالث السجدة الاولى فناء الكل في انفسها والسجدة الثانية بقاء الكل بابقاء الله تعالى كما قال الله تعالى جده وعز سلطانه كل شيء هالك الا
وجهه والرابع السجدة الاولى تدل على انقياد عالم الشهادة لقدرة الله والسجدة الثانية تدل على انقياد عالم الارواح لله عز وجل كما قال تعالى الا له الخلق والامر الخامس السجدة
الاولى سجدة الشكر بمقدار ما اعطانا من معرفة ذاته وصفاته والسجدة الثانية سجدة العجز والخوف عما لم نصل اليه من اداء حقوق جلاله وكبريائه واعلم ان الناس يفهمون من العظمة
كبر الجثة ويفهمون من العلو علو الجهة ويفهمون من الكبر طول المدة والله جل ذكره سبحانه وتعالى وتقدس عن هذه الاوهام فهو عظيم لا بالجثة عال لا بالجهة كبير لا بالمدة وكيف يتعالى لك
وهو فرد احد فكيف يكون عظيما بالجثة وهو منزه عن الجهة وكيف يكون كبيرا بالمدة والمدة متغيرة من ساعة الى ساعة فهي محدثة فكيف يكون موجودا فيها فكيف يكون عاليا بالجهة فهو تعالى عال
على المكان لا بالمكان وسابق على الزمان لا بالزمان فكبرياؤه كبرياء خفية وعظمته عظمة علو وعلوه علو جلال فهو اجل من ان يشبه المحسوسات وتناسب المتخيلات وهو اكبر مما يتوهم
المتوهمون واعظم مما يصفه الواصفون واعلى مما يمجده الممجدون فاذا تصور لك حسنك مثالا فقل الله اكبر واذا عين خيالك صورته فقل سبحانك اللهم واذا زلق رجل طلبك
في مهواة التعطيل فقل وجهت وجهي للذي فطر السموات واذا جال روحك في ميادين العزة والجلال ثم رقي الى الصفات العلى والاسماء الحسنى وطالع منها ما اقلم على سطح اللوح
نفثا وسكن عند سماع تسبيحات المقربين وتمجيد ابتهالة الروحانيين الى صورة فاقرأ عند كل هذه الاحوال سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين

الفصل السادس في لطائف قوله الحمد لله وفوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة اللطيفة قوله الحمد لله اربعة اللطيفة الاولى عن النبي صلى الله عليه وسلم ان ابراهيم سأل ربه وقال يا رب

ما جزاء من حمدك فقال تعالى الحمد لله فاتحة الشكر وخاتمته قال اهل التحقيق لما كانت هذه الكلمة فاتحة الشكر جعلها الله سبحانه وتعالى فاتحة كلامه ولما كانت خاتمته جعلها الله تعالى خاتمة
كلام اهل الجنة فقال وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين روي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه انه قال خلق الله العقل من نور مكنون مخزون من سابق علمه فجعل العلم نفسه والفهم روحه
والزهد رأسه والحياء عينيه والحكمة لسانه والخير سمعه والرأفة قلبه والرحمة همه والصبر بطنه ثم قيل له تكلم فقال الحمد لله الذي ليس له ضد ولا ند ولا مثل ولا عدل الذي ذل
كل شيء لعزته فقال الرب وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا اعز علي منك وايضا نقل ان آدم عليه السلام عطس فقال الحمد لله فكان اول كلامه ذلك اذا عرفت هذا فنقول اول
مراتب المخلوقات هو العقل وآخر مراتبها آدم عليه السلام وقد نقلنا ان اول كلام العقل هو قوله الحمد لله واول كلام آدم عليه السلام هو قوله الحمد لله فثبت ان اول كلام لفاتحة المحدثات
هو هذه الكلمة واول كلام لخاتمة المحدثات هو هذه الكلمة فلا جرم جعله الله تعالى فاتحة لكتابه المجيد فقال الحمد لله رب العالمين وايضا ثبت ان اول كلمات الله قوله الحمد لله وآخر انبياء
الله محمد رسول الله وبين الاول والآخر مناسبة فلا جرم جعل قوله الحمد لله اول آية من كتاب محمد رسول الله ولما كان كذلك وضع لمحمد صلوات الله عليه من كلمة الحمد اسمان احمد ومحمود وعند ذلك
قال صلى الله عليه وسلم انا في السماء احمد وفي الارض محمد فاهل السماء في تحميد الله ورسول الله احمدهم والله تعالى في تحميد اهل الارض كما قال فاولئك كان سعيهم مشكورا ورسول الله محمدهم
والنكتة الثانية ان الحمد لا يحصل الا عند الفوز بالنعمة والرحمة ولما كان الحمد اول الكلمات وجب ان يكون النعمة والرحمة اول الافعال والاحكام ولهذا السبب قال تعالى سبقت رحمتي
غضبي والنكتة الثالثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اسمه احمد ومعناه انه احمد الحامدين اي اكثرهم حمدا فوجب ان يكون نعم الله عليه اكثر لما بينا ان كثرة الحمد تجب كثرة النعم
والرحمة واذا كان كذلك لزم ان يكون رحمة الله في حق محمد صلوات الله وسلامه عليه اكثر منها في حق جميع العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين النكتة
الرابعة ان المرسل له اسمان مشتقان من الرحمة وهما الرحمن الرحيم وهما يفيدان المبالغة والرسول له ايضا اسمان مشتقان من الرحمة وهما محمد واحمد لانا بينا ان حصول الحمد مشروط بحصول
الرحمة فقولنا محمد واحمد جار مجرى قوله مرحوم وارحم وجاء في بعض الروايات ان من اسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد والحامد والمحمود وهذه خمسة اسماء للرسول صلى الله عليه وسلم وآله على
الرحمة واذا ثبت هذا فنقول انه تعالى قال نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم فقوله نبئ اشارة الى محمد صلوات الله عليه وهو مذكور قبل العباد والياء في قوله عبادي ضمير عائد الى الله تعالى
وقوله اني عائد اليه تعالى وقوله انا عائد اليه تعالى وقوله الغفور الرحيم صفتان لله عز وجل فمن حمة اللفظ دالة على الله الكريم الرحيم فالعبد يمشي يوم القيامة وقدامه الرسول صلى الله عليه
وسلم مع خمسة اسماء تدل على الرحمة وخلفه خمسة الفاظ من اسماء الله تعالى تدل على الرحمة ورحمة رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرة كما قال تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين ورحمة الله غير
متناهية كما قال تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فكيف يعقل ان يضيع المذنب مع هذه البحار الزاخرة العشرة والمملوة من الرحمة اما فوائد الاسماء الخمسة المذكورة في هذه السورة فاشياء
النكتة الاولى ان سورة الفاتحة فيها عشرة اسماء خمسة من صفات الربوبية وهي الله والرب والرحمن والرحيم والمالك وخمسة اسماء من صفات العبد وهي العبودية والاستعانة
وطلب الهداية وطلب الاستقامة وطلب النعمة كما قال صراط الذين انعمت عليهم فانطبقت تلك الاسماء الخمسة على هذه الاحوال الخمسة فكانه قيل اياك نعبد لانك انت الله
واياك نستعين لانك انت الرب اهدنا الصراط لانك انت الرحمن وارزقنا الاستقامة لانك انت الرحيم وافض علينا سجال نعمك وكرمك لانك مالك يوم الدين
النكتة الثانية الانسان مركب من خمسة اشياء بدنه ونفسه الشيطانية ونفسه الغضبية ونفسه الشهوانية وجوهره الملكي العقلي فتجلى الحق سبحانه وتعالى باسمائه الخمسة لهذه
المراتب الخمس فتجلى باسم الله للروح الملكية العقلية القدسية فخضع واطاع كما قال تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وتجلى للنفس الشيطانية بالبر والاحسان وهو اسم الرب فترك
العصيان وانقاد واطاع الديان وتجلى للنفس الغضبية السبعية باسم الرحمن وهذا الاسم مركب من القهر واللطف كما قال تعالى الملك يومئذ الحق للرحمن فترك الخصومة وتجلى للنفس
الشهوانية البهيمية باسم الرحيم وهو انه تعالى اطلق المباحات والطيبات كما قال احل لكم الطيبات فلان وترك العصيان وتجلى للاجساد والابدان بقهر قوله مالك يوم الدين فلان
غدا طالب لنفسه فلا بد من قهر شديد وهو القهر الحاصل من خوف يوم القيامة فلما تجلى الحق سبحانه وتعالى باسمائه الخمسة لهذه المراتب انغلقت ابواب النيران وانفتحت ابواب الجنان
ثم هذه المراتب ابتدأت بالرجوع كما جاءت فاطاعت الابدان وقالت اياك نعبد واطاعت النفوس الشهوانية وقالت اياك نستعين على ترك اللذات والاعراض عن
الشهوات واطاعت النفوس الغضبية وقالت اهدنا وارشدنا على دينك فثبتنا واطاعت النفوس الشيطانية وطلبت من الله تعالى الاستقامة والصون عن الانحراف
فقالت اهدنا الصراط المستقيم وتواضعت الارواح القدسية الملكية وطلبت من الله تعالى ان يوصلها بالارواح القدسية العالية المطهرة المعظمة فقالت صراط الذين انعمت
عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين النكتة الثالثة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وايتاء
الزكوة وصوم رمضان وحج البيت فشهادة ان لا اله الا الله حصلت من تجلي نور اسم الله واقام الصلوة من تجلي اسم الرب لان الرب مشتق من التربية والعبد يربي ايمانه بمدد الصلوة
وايتاء الزكوة من تجلي اسم الرحمن لان الرحمن مبالغة في الرحمة وايتاء الزكوة لاجل الرحمة على الفقراء ووجوب صوم رمضان من تجلي اسم الرحيم لان الصائم اذا جاع تذكر جوع الفقراء فيعطيهم
ما يحتاجون اليه وايضا اذا جاع حصل له فطام عن الالتذاذ بالمحسوسات فعند الموت يسهل عليه مفارقتها ووجوب الحج من تجلي اسم مالك يوم الدين لان عند الحج يجب هجرة الوطن
ومفارقة الاهل والولد وذلك يشبه سفر القيامة وايضا الحاج يصير عاريا حافيا حاسرا وشبه حال اهل القيامة وبالجملة فالنسبة بين الحج وبين احوال القيامة كثيرة جدا النكتة الرابعة
انواع القبلة خمسة بيت المقدس والكعبة والبيت المعمور والعرش وحضرة جلال الله سبحانه وتعالى فوزع هذه الاسماء الخمسة على الانواع من القبلة النكتة الخامسة الحواس خمس البصر
البصر بقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والسمع بقوله الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه والذوق بقوله يا ايها الرسل كلوا من الطيبات واعملوا صالحا والشم بقوله اني لاجد
ريح يوسف لولا ان تفندون واللمس بقوله والذين هم لفروجهم حافظون فاستعن بانوار هذه الاسماء الخمسة على دفع مضار هذه الاعداء الخمسة النكتة السادسة اعلم ان الشطر
الاول من الفاتحة مشتمل على الاسماء الخمسة فتفيض الانوار على الاسرار والشطر الثاني منها مشتمل على الصفات الخمس للعبيد فيصعد منها اسرار الى المصاعد تلك الانوار وبسبب ما بين الخاطر

يحصل للعبد معراج في صلوته فالاول هو النزول والثاني هو الصعود والحد المشترك بين القسمين هو الحد الفاصل بين قوله مالك يوم الدين وبين قوله اياك نعبد ويقرر هذا الكلام ان حاجة
العبد اما في طلب الدنيا وهو قسمان احدهما دفع الضرر والثاني جلب الخير واما في طلب الآخرة وهو ايضا قسمان دفع الضرر وهو الهرب من النار وجلب الخير وهو طلب الجنة فالمجموع
اربعة والقسم الخامس وهو الاشرف وهو طلب خدمة الحق تعالى وطاعته وعبوديته لما هو هو لا لاجل رغبة ولا لاجل رهبة فان شاهدت نور اسم الله تعالى لم تطلب من الله شيئا
سوى الله وان طالعت نور الرب طلبت منه خيرات الجنة وان طالعت نور الرحمن طلبت منه خيرات هذه الدنيا وان طالعت نور الرحيم طلبت منه ان يعصمك عن مضار الآخرة
وان طالعت نور مالك يوم الدين طلبت منه ان يصونك عن آفات هذه الدنيا وقبائح الاعمال فيها لئلا تقع في عذاب الآخرة النكتة الثالثة انه يمكن ايضا تنزيل هذه الاسماء الخمسة
على المراتب الخمس المذكورة في الذكر المشهور وهو قوله سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر ولا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم اما قولنا سبحان الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي
قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا واما قولنا الحمد لله فهي فاتحة خمس سور واما قولنا لا اله الا الله فهو فاتحة سورة واحدة وهي قوله الم الله لا اله الا هو واما قولنا الله اكبر فهو مذكور في القرآن
لا بالتصريح في موضعين مضافا الى الذكر تارة والى الرضوان اخرى فقال ولذكر الله اكبر وقال تعالى ورضوان من الله اكبر واما قولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم فهو غير مذكور
في القرآن صريحا لانها من كنوز الجنة والكنز يكون مخفيا ولا يكون ظاهرا فالاسماء الخمسة المذكورة في سورة الفاتحة مبادئ لهذه الاذكار الخمسة فقولنا الله مبدأ لقولنا سبحان الله وقولنا
الرب مبدأ لقولنا الحمد لله وقولنا الرحمن مبدأ لقولنا لا اله الا الله فان قولنا لا اله الا الله انما يليق بمن يحصل له كمال القدرة وكمال الرحمة وذلك هو الرحمن وقولنا الرحيم مبدأ لقولنا
الله اكبر ومعناه انه اكبر من ان لا يرحم عباده الضعفاء وقولنا مالك يوم الدين مبدأ لقولنا لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم لان الملك والمالك هو الذي لا يقدر عبيده
على ان يعملوا شيئا على خلافه

الفصل الثامن

في السبب المقتضي لاشتمال بسم الله الرحمن الرحيم على الاسماء الثلثة وفيه وجوه الاول لا شك ان سبحانه وتعالى
يتجلى لعقول الخلق الا ان لذلك التجلي ثلث مراتب فانه في اول الامر يتجلى بافعاله وآياته وفي وسط الامر يتجلى بصفاته وفي آخر الامر يتجلى بذاته قيل انه سبحانه وتعالى تجلى لعامة عباده
بافعاله وآياته فقال تعالى ومن آياته وقال تعالى ان في خلق السموات والارض لآيات ثم تجلى للاولياء بصفاته قال تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا
وتجلى لاكابر الانبياء ورؤساء الملائكة عليهم السلام بذاته قال تعالى قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اذا عرفت هذا فنقول اسم الله اقوى الاسماء في تجلي ذاته لانه اظهر الاسماء في اللفظ وابعدها
معنى عن العقول فهو ظاهر باطن يعسر انكاره ولا تدرك اسراره قال الحسين بن منصور رحمه الله اسم مع الخلق قد تاهوا به وهالهم يعلموا انه وهالهم معنى من معاينة والله لا وصلوا منه
الى سبب حتى يكون الذي ابداه مبديه وقال ايضا باشر بشره برق حتى يخفى على وهم كل حي وظاهرا باطنا تجلى لكل شيء بكل شيء واما اسمه الرحمن فهو يفيد معنى تجلي الحق
بصفاته العالية ولذلك قال الله تعالى قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى واما اسمه الرحيم فهو يفيد تجلي الحق بافعاله وآياته ولهذا السبب قال تعالى ربنا وسعت
كل شيء رحمة وعلما

الفصل التاسع

في سبب اشتمال الفاتحة على الاسماء الخمسة السبب فيه ان مراتب احوال الخلق خمس اولها الخلق وثانيها التربية وثالثها
التربية في تعريف المبدأ ورابعها التربية في معرفة المعاد وخامسها نقل الارواح من عالم الاجساد الى دار المعاد فاسم الله منبع الخلق والايجاد والتكوين والابداع واسم الرب
يدل على التربية بوجوه الفضل والاحسان واسم الرحمن يدل على التربية في معرفة المبدأ واسم الرحيم في معرفة المعاد حتى يحترز عما لا ينبغي ويقدم على ما ينبغي واسم الملك يدل على انه
تعالى ينقلهم من دار الدنيا الى دار الجزاء ثم عند وصول العبد الى هذه المقامات انتقل الكلام من الغيبة الى الحضور فقال اياك نعبد كانه يقول انك اذا انتفعت بهذه الاسماء
الخمسة في هذه المراتب الخمس وانتقلت الى دار الجزاء صرت بحيث ترى الله تعالى فحينئذ تتكلم معه على سبيل المشاهدة لا على سبيل المغايبة ثم قال اياك نعبد واياك نستعين
كانه قال اياك نعبد لانك الله الخالق واياك نستعين لانك الرب الرازق اياك نعبد لانك الرحمن واياك نستعين لانك الرحيم اياك نعبد لانك الملك واياك
نستعين لانك المالك واعلم ان قوله مالك يوم الدين دل على ان العبد منتقل من دار الدنيا الى دار الآخرة ومن دار الشرور الى دار السرور فقال لا بد لذلك اليوم من زاد و
استعداد وذلك هو العبادة فلا جرم قال اياك نعبد ثم قال العبد الذي اكتسبه بقوتي وقدرتي قليل لا يكفيني من ذلك اليوم الطويل فاستعان بربه فقال
ما معي قليل فاعطني من خزائن رحمتك ما يكفيني من ذلك اليوم الطويل فقال واياك نستعين ثم لما حصل الزاد ليوم المعاد قال هذا سفر طويل شاق والطرق كثيرة
والخلق قد تاهوا في هذه البادية فلا طريق الا ان اطلب الطريق ممن هو بارشاد المسالكين حقيق فقال اهدنا الصراط المستقيم ثم انه لا بد لسالك الطريق من رفيق
ومن بدرقة ودليل فقال صراط الذين انعمت عليهم والذين انعم الله عليهم النبيون والصديقون والشهداء والصالحون فالانبياء هم الادلاء والصديقون والشهداء
والصالحون هم الرفقاء ثم قال غير المغضوب عليهم ولا الضالين وذلك لان الحجب عن الله قسمان الحجب النارية وهي عالم الدنيا ثم الحجب النورية وهي عالم الارواح
فاعتصم بالله من هذين الامرين وهو ان لا تبقى مشغول السر لا بالحجب النارية ولا بالحجب النورية

الفصل العاشر

في هذه السورة كلمتان مضافتان
الى اسم الله تعالى واسمان مضافان الى غير الله اما الكلمتان المضافتان الى اسم الله تعالى فهما قوله تعالى بسم الله وقوله الحمد لله فقوله بسم الله لبداية الامور وقوله الحمد لله لخواتيم الامور
فبسم الله ذكر والحمد لله شكر فلما قال بسم الله استحق الرحمة ولما قال الحمد لله استحق رحمة اخرى فبقوله بسم الله استحق الرحمة من اسم الرحمن وبقوله الحمد لله
استحق الرحمة من اسم الرحيم فلهذا المعنى قيل رحمن الدنيا ورحيم الآخرة واما قوله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين فالربوبية لبداية حالهم
بدليل قوله تعالى الست بربكم قالوا بلى وصفة الرحمن لوسط حالهم وصفة الملك لنهاية حالهم بدليل قوله تعالى لمن الملك اليوم لله الواحد القهار والله الموفق و
المعين وباسعاف الطالبين مليّ والحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام الاتمان على سيد المرسلين وامام المتقين وقائد الغر المحجلين
ورسول رب العالمين محمد وآله الطيبين الطاهرين وصحبه الاكرمين اجمعين آمين والحمد لله رب العالمين

سورة البقرة

سورة البقرة مائتان وثمانون وست آيات مكية

بسم الله الرحمن الرحيم الم

فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الالفاظ التي يتهجى بها اسماء مسمياتها الحروف المبسوطة لان الضاد لفظة مفردة دالة بالتواطؤ على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على الزمان المعين
لذلك المعنى وذلك المعنى هو الحرف الاول من ضرب فثبت انها اسماء ولانها متصرف فيها بالامالة والتفخيم والتعريف والتنكير والجمع والتصغير والوصف والاسناد والاضافة فكانت
لا محالة اسماء فان قيل روى ابو عيسى الترمذي عن عبد الله بن مسعود قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قرأ حرفا من كتاب الله فله حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف لكن الف حرف
واللام حرف والميم حرف الحديث والاستدلال به ان هذا يناقض ما ذكرتم قلنا سماه حرفا مجازا لكونه اسم الحرف واطلاق اسم احد المتلازمين على الآخر مجاز مشهور الاول انهم اعطوا
في هذه التسمية معاني لطيفة وهي ان المسميات لما كانت الفاظا كاساميها وهي حروف مفردة والاسامي ترتقي عدد حروفها الى الثلثة اتجه لهم طريق الى ان يدلوا في الاسم على المسمى فجعلوا المسمى
صدر كل اسم منها الا الالف فانهم استعاروا الهمزة مكان مسماها لانها لا يكون الا ساكنا الثاني حكمها ما لم تلها العوامل ان تكون ساكنة الاعجاز كاسماء الاعداد فيقال الف لام ميم كما تقول
واحد اثنان ثلثة فاذا وليتها العوامل ادركها الاعراب كقولك هذه الف وكتبت الفا ونظرت الى الف وهكذا كل اسم عمدت الى تأدية مسماه فحسب لان جوهر اللفظ موضوع لجوهر
المعنى وحركات اللفظ دالة على احوال المعنى فاذا اريد افادة جوهر المعنى وجب اخلاء اللفظ عن الحركات الثالث هذه الاسماء معربة وانما سكنت سكون سائر الاسماء حيث لا يمسها اعراب
لفقد موجبه والدليل على ان سكونها وقف لا بناء انها لو بنيت لحذي بها حذو كيف واين وهؤلاء ولم يقل صاد قاف نون مجموعا فيها بين الساكنين والله اعلم المسئلة الثانية للناس

القول الاول

في قوله الم وما يجري مجراه من الفواتح قولان
ان هذا علم مستور وسر محجوب استأثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه في كل كتاب سر وسره في القرآن اوائل السور
وقال علي كرم الله وجهه ان لكل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف التهجي وقال بعض العارفين العلم بمنزلة البحر فاجري منه واد ثم اجري من الوادي نهر ثم اجري من النهر جدول
ثم اجري من الجدول ساقية فلو اجري الى الجدول ذلك الوادي لغرقه وافسده ولو مال البحر الى الوادي لافسده وهو المراد من قوله تعالى انزل من السماء ماء فسالت اودية بقدرها فبحور العلم
عند الله واعطى الرسل منها اودية ثم اعطى الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم اعطت العلماء للعامة جداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقي الى اهاليهم بقدر طاقتهم وعن
هذا روي في الخبر للعلماء سر وللخلفاء سر وللانبياء سر وللملائكة سر ولله تعالى بعد ذلك كله سر فلو اطلع الجهال على سر العلماء لابادوهم ولو اطلع العلماء على سر الخلفاء لنابذوهم ولو
اطلع الخلفاء على سر الانبياء لخالفوهم ولو اطلع الانبياء على سر الملائكة لاتهموهم ولو اطلع الملائكة على سر الله لطاحوا حائرين وبادوا بائرين والسبب في ذلك ان العقول
الضعيفة لا تحتمل الاسرار القوية كما لا تحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبياء في عقولهم قدروا على احتمال اسرار النبوة ولما زيدت العلماء في عقولهم قدروا على احتمال
ما عجزت عنه العامة وكذلك علماء الباطن وهم الحكماء زيدت في عقولهم فقدروا على احتمال ما عجزت عنه علماء الظاهر وسئل الشعبي عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه
وروى ابو ظبيان عن ابن عباس قال عجزت العلماء عن ادراكها وقال الحسين بن فضل هو من المتشابه واعلم ان المتكلمين انكروا هذا القول فقالوا لا يجوز ان يرد في كتاب الله ما لا يكون
مفهوما للخلق واحتجوا عليه بالآيات والاخبار والمعقول اما الآيات فاربعة عشر آ افلا يتدبرون القرآن ام على قلوب اقفالها امر بالتدبر في القرآن ولو كان غير مفهوم فكيف
يأمر بالتدبر فيه ب افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فكيف يأمر بالتدبر فيه لمعرفة نفي التناقض والاختلاف مع انه غير مفهوم للخلق ج وانه
لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين بلسان عربي مبين فلو لم يكن مفهوما بطل كون رسول الله صلى الله عليه وسلم منذرا به وايضا فقوله
بلسان عربي مبين يدل على انه نازل بلغة العرب واذا كان كذلك وجب ان يكون مفهوما د قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم والاستنباط منه لا يمكن الا مع الاحاطة بمعناه ه
قوله تبيانا لكل شيء وقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء و وهدى للناس هدى للمتقين وغير المعلوم لا يكون هدى ز قوله تعالى حكمة بالغة وقوله شفاء لما في الصدور وهدى
ورحمة للمؤمنين وكل هذه الصفات لا تحصل في غير المعلوم ح قوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين ط قوله تعالى اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم ان في ذلك
لرحمة وذكرى لقوم يؤمنون فكيف يكون الكتاب كافيا وكيف يكون ذكرى مع انه غير مفهوم ي قوله تعالى هذا بلاغ للناس ولينذروا به فكيف يكون بلاغا وكيف يقع به الانذار
مع انه غير معلوم وقال في آخر الآية وليذكر اولوا الالباب وانما يكون كذلك لو كان معلوما يا قوله تعالى قد جاءكم برهان من ربكم وانزلنا اليكم نورا مبينا فكيف يكون برهانا ونورا
مبينا مع انه غير معلوم يب قوله تعالى فمن اتبع هداي فلا يضل ولا يشقى ومن اعرض عن ذكري فان له معيشة ضنكا فكيف يمكن اتباعه والاعراض عنه مع انه غير معلوم يج قوله تعالى
ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم فكيف يكون هاديا مع انه غير معلوم يد قوله تعالى آمن الرسول بما انزل اليه الى قوله سمعنا واطعنا والطاعة لا تمكن الا بعد الفهم فوجب كون القرآن
مفهوما اما الاخبار فقوله صلى الله عليه وسلم اني تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا كتاب الله وسنتي فكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم وعن علي رضي الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم قال عليكم بكتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم هو الفصل ليس بالهزل من تركه من جبار قصمه الله ومن ابتغى الهدى في غيره اضله الله هو حبل الله المتين والذكر الحكيم و
الصراط المستقيم والذي لا تزيغ به الاهواء ولا تشبع منه العلماء ولا يخلق على كثرة الرد ولا ينقضي عجائبه من قال به صدق ومن حكم به عدل ومن خاصم به فلج ومن دعا اليه هدي الى
صراط مستقيم اما المعقول فمن وجوه آ انه لو ورد شيء لا سبيل الى العلم به لكانت المخاطبة به كمخاطبة العربي باللغة الزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا ب ان المقصود من الكلام
الافهام فلو لم يكن مفهوما لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم ج ان التحدي وقع بالقرآن وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع التحدي به فهذا مجموع كلام المتكلمين واحتج

مخالفتهم بالآية والخبر والمعقول اما الآية فهي من المتشابه من القرآن وانه غير معلوم لقوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والوقف هنا لوجوه آ ان والراسخون في العلم لو كان معطوفا على قوله الا الله لبقي
قوله يقولون آمنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فحينئذ يرجع الى الكل بالتقدم فيلزم ان يكون الله تعالى قائلا يقولون آمنا به كل من عند ربنا وهذا
كفر ب ان الراسخين في العلم لو كانوا عالمين بتأويله لما كان لتخصيصهم بالايمان به وجه فانهم لما عرفوه بالدلالة لم يكن الايمان به الا كالايمان بالمحكم من يوم ج لو كان مما يجب ان يعلم لما كان طلب
ذلك التأويل ذما لكن قد جعله الله تعالى ذما حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله واما الخبر فقد روينا في اول هذه المسئلة
خبر ابي ذر على قولنا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا به انكره اهل الغرة بالله ولان القول بان هذه الفواتح غير
معلومة مروي عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم واما المعقول فهو ان الافعال التي كلفنا بها قسمان منها
ما يعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بعقولنا كالصلوة والزكوة والصوم فان الصلوة تضرع محض وتواضع للخالق والزكوة سعي في دفع حاجة الفقير والصوم سعي في كسر الشهوة
ومنها ما لا يعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بعقولنا وجه الحكمة في رمي الجمار والسعي بين الصفا والمروة والرمل والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله
تعالى ان يأمر عباده بالنوع الاول فكذا يحسن الامر منه بالنوع الثاني لان الطاعة في النوع الاول لا يدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف بعقله من وجه المصلحة
فيه اما الطاعة في النوع الثاني فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا لمحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك في الافعال
فلم لا يجوز ايضا ان يكون الامر كذلك في الاقوال وهو ان يأمرنا الله تعالى تارة ان نتكلم بما نقف على معناه وتارة بما لا نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور الانقياد
والتسليم من المأمور للآمر بل فيه فائدة اخرى وهي ان الانسان اذا وقف على المعنى واحاط به سقط وقعه عن القلب واذا لم يقف على المقصود مع القطع بان المتكلم بذلك احكم الحاكمين
فانه يبقى ملتفتا اليه ابدا ومتفكرا فيه دائما ولباب التكليف اشتغال السر بذكر الله والتفكر في كلامه فلا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في بقاء العبد ملتفت الذهن مشتغل الخاطر
ابدا بذلك مصلحة عظيمة له فيتعبده بذلك تحصيلا لهذه المصلحة فهذا ملخص كلام الفريقين في هذا الباب

القول الثاني

قول من زعم ان المراد من هذه الفواتح معلوم
ثم اختلفوا وذكروا وجوها آ انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل وسيبويه قال القفال وقد سمت العرب بهذه الحروف اشياء فسموا بلام والد حارثة بن لام الطائي وكقولهم
للنحاس صاد وللنقد عين وللسحاب غين وقالوا جبل قاف وسموا الحوت نونا ب انها اسماء الله تعالى روي عن علي رضي الله عنه انه كان يقول يا كهيعص ويا حم عسق ج انها ابعاض اسماء
الله قال سعيد بن جبير قوله الر حم ن مجموعها هو اسم الرحمن ولكنا لا نقدر على كيفية تركيبها في البواقي د انها اسماء القرآن وهو قول الكلبي والسدي وقتادة ه ان كل واحد منها دال على اسم
من اسماء الله وصفة من صفاته قال ابن عباس في الم الالف اشارة الى انه تعالى احد اول آخر ازلي ابدي واللام اشارة الى انه تعالى لطيف والميم اشارة الى انه تعالى ملك مجيد منان
وقال في كهيعص انه ثناء من الله تعالى على نفسه فالكاف تدل على كونه كافيا والهاء على كونه هاديا والعين على العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على
الكبير والكريم والياء على انه مجير والعين على العزيز والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه في الاول خصص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفي الثاني ليس كذلك و بعضها يدل على
اسماء الذات وبعضها على اسماء الصفات قال ابن عباس في الم انا الله اعلم وفي المص انا الله افصل وفي الر انا الله ارى وهذا رواية ابي صالح وسعيد بن جبير عنه ز كل واحد منها يدل
على صفات الافعال فالالف آلاؤه واللام لطفه والميم مجده قاله محمد بن كعب القرظي وقال ربيع بن انس ما منها حرف الا في ذكر آلائه ونعمائه ح بعضها يدل على اسماء الله وبعضها على
اسماء غيره فقال الضحاك الالف من الله واللام من جبريل والميم من محمد اي انزل الله تعالى الكتاب على لسان جبريل على محمد صلوات الله عليه ط كل واحد من هذه الحروف يدل على فعل من
الافعال فالالف معناه الف الله محمدا فبعثه نبيا واللام اي لامه الجاحدون والميم اي ميم الكافرون غيظوا وكبتوا بظهور الحق وقال بعض الصوفية الالف معناه انا واللام معناه
لي والميم معناه مني ي ما قاله المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تحداهم ان يأتوا بمثل القرآن او بعشر سور
او بسورة واحدة فعجزوا عنه انزلت هذه الحروف تنبيها على ان القرآن ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان تأتوا بمثل هذا القرآن
فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله لا من البشر يا قال عبد العزيز بن يحيى ان الله تعالى انما ذكرها لان في التقدير كانه قال اسمعوها مقطعة حتى اذا وردت عليكم مؤلفة
كنتم قد عرفتموها قبل ذلك كما ان الصبيان يتعلمون هذه الحروف اولا مفردة ثم يتعلمون المركبات يب قول ابي زيد وقطرب ان الكفار لما قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا
فيه وتواصوا بالاعراض عنه اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم ان يورد عليهم ما لا يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد عليهم من القرآن فانزل الله عليهم
هذه الاحرف فكانوا اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين اسمعوا الى ما يجيء به محمد فاذا اصغوا هجم عليهم القرآن فكان ذلك سببا لاستماعهم وطريقا الى انتفاعهم يج قول ابي العالية ان
كل حرف منها مدة اقوام وآجال آخرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يتلو سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم جاء اخوه حيي بن اخطب
وكعب بن الاشرف فسألوه عن الم وقالوا ننشدك الله الذي لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال النبي صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيي ان كنت صادقا
اني لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف ندخل في دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل ان منتهى اجل امته احدى وسبعون سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال حيي فهل غير هذا فقال نعم المص فقال حيي هذا اكثر من الاول هذا مائة واحدى وثلثون سنة فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيي هذا اكثر من الاول والثانية فنحن نشهد ان كنت
صادقا ما ملكت امتك الا مائتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر فقال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندري باي اقوالك نأخذ فقال ابو ياسر اما انا
فاشهد على ان انبياءنا قد اخبرونا عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون فان كان محمد صادقا فيما يقول اني لاراه يجتمع له هذا كله فقام اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك
كله فلا ندري ابالقليل نأخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب يد هذه الحروف تدل على انقطاع كلام واستئناف كلام آخر قال احمد بن يحيى ثعلب ان العرب

اذا استانفت

اذا استانفت كلاما فمن شانهم ان يأتوا بشيء غير الكلام الذي يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام الجديد يه روى ابو الجوزاء عن ابن عباس
ان هذه الحروف ثناء اثنى الله تعالى به نفسه يو قال الاخفش ان الله تعالى اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها ولانها مباني كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومباني اسماء الله الحسنى و
صفاته العلى واصول كلام الامم بها يتعارفون ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذلك البعض وان كان المراد هو الكل كما تقول قرأت الحمد وتريد السورة بالكلية فكانه تعالى
قال اقسم بهذه الحروف ان هذا الكتاب هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ يز ان التكلم بهذه الحروف وان كان معتادا لكل احد الا ان كونها مسماة بهذه الاسماء لا يعرفه الا من
اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم عنها من غير سبق تعلم واستفادة كان ذلك اخبارا عن الغيب فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكرها ليكون اول ما يسمع
هذه السور معجزة دالة على صدقه يح قال ابو بكر الزجري ان الله تعالى علم ان طائفة من هذه الامة تقول بقدم القرآن فذكر هذه الحروف تنبيها على ان كلامه مؤلف من هذه الحروف فيجب
ان لا يكون قديما يط قال القاضي الماوردي المراد من الم انه الم بكم ذلك الكتاب اي نزل عليكم والالمام الزيارة وانما قال تعالى ذلك لان جبريل عليه السلام نزل به نزول الزائر ك الالف
اشارة الى ما لا بد منه من الاستعانة في اول الامر وهو رعاية الشريعة قال الله تعالى ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا واللام اشارة الى ما يلزم المجاهد عند المجاهدة وهو رعاية الطريقة
قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا والميم اشارة الى ان يصير العبد في مقام المحبة كالدائرة التي تكون نهايتها عين بدايتها وبدايتها عين نهايتها وذلك انما يكون بالفناء في
الله تعالى بالكلية وهو مقام الحقيقة قال الله تعالى قل الله ثم ذرهم كا الالف من اقصى الحلق وهو اول مخارج الحروف واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج والميم من الشفة وهو آخر
المخارج فهذه اشارة الى انه لا بد وان يكون اول ذكر العبد ووسطه وآخره ليس الا الله تعالى على ما قال ففروا الى الله والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء السور و
الدليل عليه ان هذه الالفاظ اما ان لا تكون مفهومة او تكون مفهومة والاول باطل اما اولا فلانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج واما ثانيا فلانه تعالى وصف القرآن اجمع بانه
هدى وبيان وذلك ينافي كونه غير معلوم واما القسم الثاني فنقول اما ان يكون مراد الله منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعاني والثاني باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة في لغة العرب لهذه المعاني
التي ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القرآن نزل بلغة العرب ولا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا في لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على
بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على الباقي فاما ان يحمل على الكل وهو متعذر بالاجماع لان كل واحد من المفسرين انما حمل هذه الالفاظ على معنى واحد من هذه المعاني المذكورة وليس فيهم من حملها على الكل
او لا يحمل على شيء منها وهو الباقي واذا بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من اسماء الالقاب فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة قوله لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربي بلغة الزنج قلنا
ولم لا يجوز ذلك بيانه ان الله تعالى تكلم بالمشكوة وهو بلغة الحبشة والسجيل والاستبرق فارسيان قوله وصف القرآن اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع في اشتمال القرآن على المجملات والمتشابهات
فاذا لم يقدح ذلك في كونه هدى وبيانا فكذا ههنا سلمنا انها مفهومة ولكن قولك انها اما ان تكون من اسماء الالقاب او من اسماء المعاني انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك
ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها لحكمة اخرى مثل ما قال قطرب من انهم لما تواضعوا في الابتداء على ان لا يلتفتوا الى القرآن امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يتكلم بالقرآن بهذه الحروف
في الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القرآن على سماعهم سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز انها من اسماء المعاني قوله انها في اللغة غير موضوعة لشيء البتة قلنا لا نزاع انها
وحدها غير موضوعة لشيء لكن لم لا يجوز ان يقال انها مع القرينة المخصوصة تفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم كان يتحداهم بالقرآن مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه
الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى من ذكرها ان يقول لهم ان القرآن انما تركب من هذه الحروف التي انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان تقدروا على الاتيان
بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة معلومة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء
ورابعها ان الاكتفاء من الاسم الواحد بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه الحسنى سلمنا دليلكم لكنه معارض بوجوه احدها انا وجدنا السور
الكثيرة اتفقت في الم وحم فالاشتباه حاصل فيها والمقصود من الاسم العلم ازالة الاشتباه فان قيل فيشكل هذا بجماعة كثيرة يسمون بمحمد فان الاشتراك فيه لا ينافي العلمية قلنا قولنا
الم لا يفيد معنى البتة فلو جعلناه علما لم يكن فيه فائدة سوى التعيين في ازالة الاشتباه فاذا لم يحصل هذا الغرض امتنع جعله علما بخلاف التسمية بمحمد فان في التسمية به مقاصد اخرى سوى
التعيين وهو التبرك به لكونه اسما لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولكونه دالا على صفة من صفات الشرف فجاز ان يقصد التسمية به لغرض من هذه الاغراض سوى التعيين بخلاف قولنا
الم فانه لا فائدة فيه سوى التعيين فاذا لم يفد هذه الفائدة كانت التسمية به عبثا محضا وثانيها لو كانت هذه الالفاظ اسماء للسور لوجب ان يعلم ذلك بالتواتر لان هذه الاسماء ليست على قوانين
اسماء العرب والامور العجيبة تتوفر الدواعي على نقلها لا سيما فيما لا يتعلق باخفائه رغبة او رهبة ولو توفرت الدواعي على نقلها لصار ذلك معلوما بالتواتر ولارتفع الخلاف فيه فلما لم يكن
الامر كذلك علمنا انها ليست من اسماء السور وثالثها ان القرآن نزل بلغة العرب وهم ما تجاوزوا ما سموا به مجموع اسمين نحو معدي كرب وبعلبك ولم يسم احد منهم بمجموع ثلثة اسماء واربعة
وخمسة فالقول بانها اسماء السور خروج عن لغة العرب وانه غير جائز ورابعها انها لو كانت اسماء للسور لوجب اشتهار هذه السور بها لا بسائر الاسماء لكنها انما اشتهرت بسائر الاسماء كقولهم سورة
البقرة وسورة آل عمران وخامسها هذه الالفاظ داخلة في السور وجزء منها وجزء الشيء مقدم على الشيء بالرتبة واسم الشيء متأخر عن الشيء بالرتبة ولو جعلناها اسماء للسور لزم التقدم
والتأخر معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاذا جاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما لذلك المركب قلنا
الفرق ظاهر لان المركب متأخر عن المفرد والاسم متأخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تأخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما ان جعلنا المفرد اسما
للمركب لزم من حيث انه مفرد كونه متقدما ومن حيث انه اسم كونه متأخرا وذلك محال وسادسها لو كان كذلك لوجب ان لا يخلو سورة من سور القرآن من اسم على هذا الوجه ومعلوم انه غير حاصل
والجواب قوله المشكوة والسجيل ليسا من لغة العرب قلنا عنه جوابان احدهما ان كل ذلك عربي لكنه موافق لسائر اللغات وقد يتفق مثل ذلك في اللغتين الثاني ان المسمى بهذه الاسماء لم يوجد
اولا في بلاد العرب فلما عرفوها عرفوا اسماءها فتكلموا بتلك الاسماء فصارت تلك الالفاظ عربية ايضا قوله وجدان المجمل في كتاب الله لا يقدح في كونه بيانا قلنا كل مجمل وجد في كتاب الله فقد وجد

والفصل اولى السئلة بها انه لحبد يخرج عن كونه غير مفيد اما ان ثبت انه لا يمكن معرفة مراد الله منها فقوله لم لا يجوز ان يكون المقصود من ذكرها الالغاز اسكاتهم عن الشغب قلنا لو جاز ذكر هذه الالفاظ لهذا
الغرض فليجز ذكر سائر الهذيانات لمثل هذا الغرض وهو باطل بالاجماع واما سائر الوجوه التي ذكروها فقد تبينا ان قوله الم غير موضوع في لغة العرب لتلك المعاني فلا يجوز استعمالها فيه لان القرآن
انما نزل بلغة العرب ولانها متعارضة فليس حمل اللفظ على بعضها اولى من البعض ولانا لو فتحنا هذا الباب لانفتحت ابواب تاويلات الباطنية وسائر الهذيانات وذلك مما لا سبيل اليه اما الجواب عن المعارضة
الاولى فهو انه لا يبعد ان يكون في تسمية السور الكثيرة باسم واحد ثم يميز كل واحد منها عن الاخر بعلامة اخرى حكمة خفية وعن الثاني ان تسمية السورة بلفظة معينة ليست من الامور العظام فجاز ان لا يبلغ
في الشهرة الى حد التواتر وعن الثالث ان التسمية بثلثة اسماء خروج عن كلام العرب اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة بل منثورة نثر اسماء الاعداد فذلك جائز
فان سيبويه نص على جواز التسمية بالجملة والبيت من الشعر والتسمية بطائفة من اسماء حروف المعجم وعن الرابع انه لا يبعد ان يصير اللقب اكثر شهرة من الاسم الاصلي فكذا هاهنا وعن الخامس ان الاسم لفظ
دال على معنى مستقل بنفسه من غير دلالة على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فيكون الاسم اسما لنفسه واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكون جزء الشيء اسما له وعن السادس ان وضع الاسم انما يكون
بحسب الحكمة ولا يبعد ان تقتضي الحكمة وضع الاسم لبعض السور دون بعض على ان القول الحق انه تعالى يفعل ما يشاء فهذا منتهى الكلام في نصرة هذه الطريقة واعلم ان بعد هذا المذهب الذي
نصرناه اقوى الاقوال التي حكيناها قول قطرب ان المشركين قال بعضهم لبعض لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه فكان اذا تكلم رسول الله صلى الله عليه وسلم في اول السور بهذه الالفاظ ما فهموا
منها شيئا والانسان حريص على ما منع فكانوا يصغون الى القرآن ويتفكرون فيه ويتدبرون في مقاطعه ومطالعه رجاء انه ربما جاءه كلام يفسر ذلك المبهم ويوضح ذلك المشكل فصار ذلك
وسيلة الى ان يصيروا مستمعين للقرآن ومتدبرين في مطالعه ومقاطعه والذي يؤكد هذا المذهب امران احدهما ان هذه الحروف ما جاءت الا في اوائل السور وذلك يوهم ان الغرض ما ذكرنا
والثاني ان العلماء قالوا الحكمة في انزال المتشابهات هي ان المعتقد لما علم اشتمال القرآن على المتشابهات فانه يتامل القرآن ويجتهد في التفكر فيه رجاء انه ربما وجد شيئا يقوي قوله وينصر مذهبه فيصير ذلك سببا
لوقوفه على المحكمات المخلصة له عن الضلالات فاذا جاز انزال المتشابهات التي توهم الضلالات لمثل هذا الغرض فلان يجوز انزال هذه الحروف التي لا توهم شيئا من الخطاء والضلال لمثل هذا الغرض
كان اولى واقصى ما في الباب ان يقال لو جاز ذلك فليجز ان يتكلم بالزنجية مع العربي فقد يكون هذيانا لكنا نقول لم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى اذا تكلم بالزنجية مع العربي وكان ذلك متضمنا لهذه
المصلحة فيكون جائزا والتحقيق ان الكلام فعل من الافعال والداعي اليه قد يكون هو الافادة وقد يكون غيرها قوله انه يكون هذيانا قلنا ان عنيت بالهذيان الفعل الخالي عن المصلحة بالكلية
فليس كذلك وان عنيت به الالفاظ الخالية عن الافادة فلم قلت ان ذلك يقدح في الحكمة اذا كان فيها وجوه اخر من المصلحة سوى هذا الوجه واما وصف القرآن بكونه هدى وبيانا فذلك لا ينافي
ما قلناه لانه اذا كان الغرض ما ذكرناه كان استماعها من اعظم وجوه البيان **فروع** على القول بانها اسم للسور ا الاول هذه الاسماء على ضربين احدهما يتأتى فيه الاعراب وهو اما ان يكون اسما فردا
كصاد وقاف ونون او اسماء عدة مجموعها على زنة مفرد كحم وطس ويس فانها موازنة لقابيل وهابيل واما طسم فهو وان كان مركبا من ثلثة اسماء فهو كدرابجرد وهو من باب ما لا ينصرف
لاجتماع السببين فيها وهما العلمية والتانيث والثاني ما لا يتأتى فيه الاعراب نحو كهيعص والمر اذا عرفت هذا فنقول اما المفردة ففيها قراءتان احدهما قراءة من قرا صاد وقاف ونون بالفتح
وهذه الحركة يحتمل ان يكون هو النصب بفعل مضمر نحو اذكروا وانما لم يصحبه التنوين لامتناع الصرف كما تقدم بيانه واجاز سيبويه مثله في حم وطس ويس لو قرئ به وحكى السيرافي ان بعضهم قرا يس
بالفتح وذلك يحتمل ان يقدر مجرورة باضمار الباء للقسم فقد جاء عنهم الله لافعلن غير انها فتحت في موضع الجر لكونها غير مصروفة ويتأكد هذا بما روينا عن بعضهم ان الله تعالى اقسم بهذه
الحروف وثانيهما قراءة بعضهم صاد بالكسر وسبب التحريك التقاء الساكنين اما القسم الثاني وهو ما لا يتأتى الاعراب فيه فهو يجب ان يكون محكيا ومعناه ان يجاء بالقول بعد نقلها على صورته
الاولى كقولك دعني من تمرتان ب ان الله تعالى اورد في هذه الفواتح نصف اسامي حروف المعجم اربعة عشر سواء وهي الالف واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والطاء
والسين والحاء والقاف والنون في تسع وعشرين سورة ج هذه الفواتح جاءت مختلفة الاعداد فوردت ص ق ن على حرف واحد وطه وطس ويس وحم على حرفين
والم والر وطسم على ثلثة احرف والمص والمر على اربعة احرف وكهيعص وحم عسق على خمسة احرف والسبب فيه ان ابنية كلماتهم على حرف وحرفين الى خمسة احرف فقط فكذا هاهنا
د هل لهذه الفواتح محل من الاعراب ام لا فنقول ان جعلناها اسماء للسور فنعم لها محل في الاوجه الثلثة اما الرفع فعلى الابتداء واما النصب والجر فلما مر من صحة القسم بها ومن لم يجعلها اسماء للسور
لم يتصور ان يكون لها محل على قوله كما لا محل للجمل المبتداة والمفردات المعدودة **ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين الذين يؤمنون**
وفيه مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول المشار اليه هاهنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر وبيانه من وجوه ا ما قاله الاصم وهو
ان الله تعالى انزل الكتاب بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلالة على التوحيد وفساد الشرك واثبات النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة
الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القرآن قرآنا قال تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقال تعالى حكاية عن الجن انا سمعنا قرآنا عجبا وقوله تعالى انا سمعنا
كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا الا البعض وهو الذي كان قد نزل الى ذلك الوقت ب ان الله تعالى وعد رسوله صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء
وهو صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك وروت الامة ذلك عنه ويؤيده قوله تعالى انا سنلقي عليك قولا ثقيلا وهذا في سورة المزمل وهي مما نزلت في ابتداء المبعث ج انه تعالى خاطب
بني اسرائيل لان سورة البقرة مدنية واكثرها احتجاج على اليهود وعلى بني اسرائيل وقد كانت بنو اسرائيل اخبرهم موسى وعيسى عليهما السلام ان الله تعالى يرسل محمدا صلوات الله عليه وينزل
عليه كتابا فقال تعالى ذلك الكتاب اي الذي اخبر الانبياء المتقدمون بان الله تعالى سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليه السلام د انه تعالى لما اخبر عن القرآن بانه في اللوح المحفوظ
بقوله وانه في ام الكتاب لدينا وقد كان صلى الله عليه وسلم اخبر امته بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ ه انه وقعت
الاشارة بذلك الى الم بعد ما سبق التكلم به والمنقضي في حكم المتباعد و انه كل ما وصل من المرسل الى المرسل اليه وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك
ز ان القرآن لما اشتمل على حكم عظيمة وعلوم كثيرة يتعسر اطلاع القوة البشرية عليها باسرها والقرآن وان كان حاضرا نظرا الى صورته لكنه غائب نظرا الى اسراره وحقائقه فجاز ان يشار اليه كما

يشار الى البعيد الغائب

المقام الثاني

سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف
الاشارة قال الله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا ومعنى ها تنبيه فاذا قرب الشيء اشير اليه فقيل هذا اي تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على
ذا للمخاطبة واللام لتاكيد معنى الاشارة فقيل ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتاخر المشار اليه عنه فهذا يدل على ان لفظة ذلك لا تفيد البعيد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد
للقرينة التي ذكرناها فصارت كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض فاذا ثبت هذا فنقول انا نحمله هاهنا على مقتضى الوضع اللغوي
وحينئذ لا يفيد البعيد ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر قال تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال تعالى وعندهم قاصرات
الطرف اتراب هذا ما توعدون ليوم الحساب وقال تعالى وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال تعالى فاخذه الله نكال الاخرة والاولى ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال تعالى
ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادي الصالحون ثم قال ان في هذا لبلاغا لقوم عابدين وقال تعالى فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى اي هكذا يحيي الله الموتى وقال تعالى
وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي بيمينك المسئلة الثانية لقائل ان يقول لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنث وهو السورة الجواب لا نسلم ان المشار اليه مؤنث لان المؤنث
اما المسمى او الاسم والاول باطل لان المسمى هو ذلك البعض من القرآن وهو ليس بمؤنث واما الاسم فهو الم وهو ليس بمؤنث نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو السورة وهو مؤنث لكن المذكور
السابق هو الاسم الذي ليس بمؤنث وهو الم لا الذي هو مؤنث وهو السورة المسئلة الثالثة اعلم ان اسماء القرآن كثيرة ا الكتاب وهو مصدر كالقيام والصيام وقيل فعال بمعنى
مفعول كاللباس بمعنى الملبوس واتفقوا على ان المراد من الكتاب القرآن قال تعالى كتاب انزلناه اليك والكتاب جاء في القرآن على وجوه احدها الفرض كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام
ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم ان كنتم صادقين اي برهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ورابعها
بمعنى مكاتبة السيد عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب
من كتبت الشيء اذا جمعته وسميت الكتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة على عساكر الشبهات او لانه اجتمع فيه جميع العلوم او لان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق ب
القرآن قوله تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن انا جعلناه قرآنا عربيا شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وللمفسرين فيه قولان
احدهما عن ابن عباس ان القرآن والقراءة واحد كالخسران والخسارة والدليل عليه فاذا قراناه فاتبع قرآنه اي تلاوته اي اذا تلي عليك فاتبع تلاوته الثاني وهو قول قتادة انه مصدر
من قول القائل قريت الماء في الحوض اذا جمعته فقال سفين بن عيينة سمي القرآن قرآنا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات جمعت فصارت آيات والآيات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرآنا
وجمع فيه علوم الاولين والاخرين فالحاصل ان اشتقاق لفظ القرآن اما من التلاوة او من الجمعية ج الفرقان تبارك الذي نزل الفرقان على عبده وبينات من الهدى والفرقان
واختلفوا في تفسيره فقيل سمي بذلك لان نزوله كان متفرقا انزله في نيف وعشرين سنة ودليله قوله وقرآنا فرقناه لتقراه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا ونزلت سائر الكتب
جملة واحدة ووجه الحكمة فيه ذكرناه في سورة الفرقان في قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك وقيل سمي بذلك لانه يفرق بين الحق والباطل
والحلال والحرام والمجمل والمبين والمحكم والمؤول وقيل الفرقان هو النجاة وهو قول عكرمة والسدي وذلك لان الخلق في ظلمات الضلالات فبالفرقان وجدوا النجاة وعليه حمل المفسرون
قوله تعالى واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون د الذكر والتذكرة والذكرى اما الذكر فقوله تعالى وهذا ذكر مبارك انزلناه انا نحن نزلنا الذكر وانه لذكر لك ولقومك
وفيه وجهان احدهما انه ذكر من الله تعالى ذكر به عباده فعرفهم تكاليفه واوامره والثاني انه ذكر وشرف وفخر لمن آمن به والثالث انه شرف لمحمد صلوات الله عليه وامته واما التذكرة فقوله
وانه لتذكرة للمتقين واما الذكرى فقوله تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين ه التنزيل وانه لتنزيل رب العالمين نزل به الروح الامين و الحديث الله نزل احسن الحديث سماه
حديثا لان وصوله اليك حديث ولانه تعالى شبهه بما يتحدث به فان الله تعالى خاطب به المكلفين ز الموعظة يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة وهو في الحقيقة موعظة لان القائل
هو الله تعالى والآخذ جبريل عليه السلام والمستملي محمد صلوات الله عليه فكيف لا تقع به الموعظة ح الحكم والحكمة والحكيم والمحكم اما الحكم فقوله تعالى وكذلك انزلناه حكما عربيا واما الحكمة
فقوله تعالى حكمة بالغة واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة واما الحكيم فقوله تعالى يس والقرآن الحكيم واما المحكم فقوله تعالى كتاب احكمت آياته واختلفوا في معنى الحكمة
فقال الخليل هو ماخوذ من الاحكام والالزام وقال المؤرج هو ماخوذ من حكمة اللجام لانها تضبط الدابة والحكمة تمنع من السفه ط الشفاء وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين
وقوله تعالى وشفاء لما في الصدور وفيه وجهان احدهما انه شفاء من الامراض والثاني انه شفاء من مرض الكفر لانه تعالى وصف الكفر والريب بالمرض فقال تعالى في قلوبهم مرض وبالقرآن
يزول كل شك عن القلب فصح وصفه بانه شفاء ي الهدى والهادي اما الهدى فقوله تعالى هدى للمتقين هدى للناس وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة واما الهادي ان هذا
القرآن يهدي للتي هي اقوم وقال الجن انا سمعنا قرآنا عجبا يهدي الى الرشد يا الصراط المستقيم قال ابن مسعود في تفسيره انه القرآن وقال تعالى وان هذا صراطي مستقيما
فاتبعوه يب الحبل واعتصموا بحبل الله جميعا في التفسير انه القرآن وانما سمي به لان المعتصم به في امور دينه يتخلص به من عقوبة الاخرة ونكال الدنيا كما ان المتمسك بالحبل
ينجو من الغرق والمهالك ومن ذلك سماه النبي صلى الله عليه وسلم عصمة فقال ان هذا القرآن عصمة لمن اعتصم به لانه يعصم الناس من المعاصي يج الرحمة وننزل من القرآن
ما هو شفاء ورحمة واي رحمة فوق التخليص من الضلالات والجهالات يد الروح وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا ينزل الملائكة بالروح من امره وانما سمي به لانه سبب لحيوة الارواح
وسمي جبريل روحا فارسلنا اليها روحنا وعيسى بالروح القاها الى مريم وروح منه يه القصص نحن نقص عليك احسن القصص سمي به لانه يجب اتباعه وقالت لاخته قصيه
اي اتبعي اثره او لان القرآن يتبع قصص المتقدمين ومنه قوله ان هذا لهو القصص الحق يو البيان والتبيان والمبين اما البيان فقوله تعالى هذا بيان للناس واما التبيان فقوله تعالى ونزلنا
عليك الكتاب تبيانا لكل شيء واما المبين فقوله تعالى تلك آيات الكتاب المبين يز البصائر هذا بصائر من ربكم اي هي ادلة يبصر بها الحق تشبيها بالبصر الذي يرى به

طريق الخلاص كح الفصل ان القول فصل وما هو بالهزل واختلفوا في معناه القضاء ان الله تعالى يقضي به بين الناس يوم القيمة فهدي قوما الى الجنة ويسوق الآخرين الى النار من
جعله امامه في الدنيا قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار كط النجوم فلا اقسم بمواقع النجوم والنجم اذا هوى لانه نزل نجما نجما ك المثاني مثاني تقشعر منه جلود الذين
يخشون ربهم قيل لانه تثنى فيه القصص والاخبار كا النعمة واما بنعمة ربك فحدث قال ابن عباس يعني به القرآن كب البرهان قد جاءكم برهان من ربكم وكيف لا يكون برهانا وقد تحدى
الفصحاء ان ياتوا بمثله كج البشير والنذير وبهذا الاسم وقعت المشاركة بينه وبين الانبياء وقال تعالى في صفة الرسل مبشرين ومنذرين وقال تعالى في صفة محمد صلوات الله عليه انا ارسلناك
شاهدا ومبشرا ونذيرا وقال تعالى في صفة القرآن في حم السجدة بشيرا ونذيرا فاعرض اكثرهم يعني مبشرا بالجنة لمن اطاع وبالنار منذرا لمن عصاه ومن ههنا ذكر الاسماء المشتركة
بين الله تعالى وبين القرآن كد القيم قيما لينذر بأسا شديدا والدين ايضا قيم ذلك الدين القيم فانه سبحانه وتعالى هو القيوم الله لا اله الا هو الحي القيوم وانما سمي قيما لانه قائم
بذاته في البيان والافادة كه المهيمن وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه وهو ماخوذ من الامين وانما وصف به لان من تمسك به آمن الضرر

هدى في توقيف الشرايع ويكون هدى في تأكيد ما في العقول وهذه الآية من اقوى الدلايل على ان المطلق لا يقتضي العموم فان الله تعالى وصفه بكونه هدى من غير تقييد في اللفظ مع انه يستحيل ان يكون
هدى في اثبات الصانع وصفاته تعالى واثبات النبوة فثبت ان المطلق لا يفيد العموم السؤال الرابع الهدى هو الذي بلغ البيان والوضوح الى حيث بين غيره والقران ليس كذلك فان المفسرين
لا يذكرون آية الا وذكروا فيها اقوالا كثيرة متعارضة وما يكون كذلك لا يكون مبينا في نفسه فضلا عن ان يكون مبينا لغيره فكيف يكون هدى الجواب من تكلم في التفسير بحيث يورد الاقوال المتعارضة
ولا يرجح واحدا منها على الباقي توجه عليه هذا السؤال فاما نحن فقد رجحنا واحدا على البواقي بالدليل فلا يتوجه علينا هذا السؤال المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف محل هدى للمتقين الرفع
لانه خبر مبتدأ محذوف او خبر مع لا ريب فيه لذلك او مبتدأ اذا جعل الظرف المتقدم خبرا عنه ويجوز ان ينصب على الحال والعامل فيه معنى الاشارة او الظرف والذي هو ارسخ عرقا في البلاغة ان
يضرب عن هذه المحال صفحا وان يقال ان قوله الم جملة برأسها او طائفة من حروف المعجم مستقلة بنفسها وذلك الكتاب جملة ثانية ولا ريب فيه ثالثة وهدى للمتقين رابعة وقد اصيب
بترتيبها مفصل البلاغة حيث جيء بها متناسقة هكذا من غير حرف نسق وذلك لمجيئها متآخية آخذا بعضها بعنق بعض والثانية متحدة بالاولى وهلم جرا الى الثالثة والرابعة بيانه
انه نبه اولا على انه الكلام المتحدى به ثم اشير اليه بانه الكتاب المنعوت بغاية الكمال فكان تقريرا لجهة التحدي بها ثم نفى عنه ان يتشبث به طرف من الريب فكان شهادة بكماله ثم
اخبر عنه بانه هدى للمتقين فقرر بذلك كونه يقينا لا يحوم الشك حوله ثم لم تخل كل واحدة من هذه الاربع بعد هذا الترتيب الانيق من نكتة ففي الاولى الحذف والرمز الى الغرض
بالطف الوجوه وفي الثانية ما في التعريف من الفخامة وفي الثالثة ما في تقديم الريب على الظرف وفي الرابعة الحذف ووضع المصدر الذي هو هدى موضع الوصف الذي هو هاد
وايراده منكرا **الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون والذين يؤمنون** اعلم ان فيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف
الذين يؤمنون اما موصول بالمتقين على انه صفة مجرورة او مدح منصوب او مرفوع بتقدير اعني الذين يؤمنون او هم الذين يؤمنون واما منقطع عن المتقين مرفوع على الابتداء مخبر عنه باولئك
على هدى فاذا كان موصولا كان الوقف على المتقين حسنا غير تام واذا كان منقطعا كان وقفا تاما المسئلة الثانية قال بعضهم الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون
يحتمل ان يكون كالتفسير لكونهم متقين وذلك لان المتقي هو الذي يكون فاعلا للحسنات وتاركا للسيئات اما الفعل فاما ان يكون فعل القلب وهو قوله الذين يؤمنون واما ان يكون فعل الجوارح
واساسه الصلوة والصدقة لان العبادة اما ان يكون بدنية واجلها الصلوة او مالية واجلها الزكوة ولهذا سمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين والزكوة قنطرة الاسلام واما
الترك فهو داخل في الصلوة لقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والاقرب ان لا يكون هذه الاشياء تفسيرا لكونهم متقين وذلك لان كمال السعادة لا يحصل الا بترك ما لا ينبغي
وفعل ما ينبغي فالترك هو التقوى والفعل اما فعل القلب وهو الايمان او فعل الجوارح وهو الصلوة والزكوة وانما قدم التقوى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلوة والزكوة لان
القلب كاللوح القابل لنقوش العقائد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه وكذا القول في الاخلاق فلهذا السبب
قدم التقوى وهو ترك ما لا ينبغي ثم ذكر بعده فعل ما ينبغي المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف الايمان افعال من الامن يقال امنته اذا صدقته وحقيقته امنته من التكذيب والمخالفة واما
تعديته بالباء فلتضمنه معنى اقر واعترف واما ما حكى ابو زيد ما امنت ان اجد صحابة اي ما وثقت فحقيقته صرت ذا امن اي ذا سكون وطمانينة وكلا الوجهين حسن في يؤمنون بالغيب
اي يعترفون به او يثقون بانه حق واقول اختلف اهل القبلة في مسمى الايمان في عرف الشرع ويجمعهم فرق اربع الفرقة الاولى الذين قالوا الايمان اسم لافعال القلوب والجوارح والاقرار
باللسان وهم المعتزلة والخوارج والزيدية واهل الحديث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله تعالى عليه دليلا عقليا او نقليا من الكتاب والسنة
ويتناول طاعة الله في جميع ما امر به من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر اما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان
اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله وبرسوله ويكون المراد التصديق اذ الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان امن بكذا اذا صلى
وصام بل يقال فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى بالباء يجري على طريقة اهل اللغة اما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق
الى معنى آخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة او من باب الاقوال او الافعال او الاعتقادات وهو قول واصل بن عطاء
وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وهو قول ابي علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ثم
المجتنب يكون من الكبائر ما لم يرد فيه الوعيد فالمؤمن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمؤمن عندنا كل من اجتنب ما ورد فيه الوعيد وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا
عندنا وعند الله اجتناب كل الكبائر واما اهل الحديث فذكروا وجهين الاول ان المعرفة ايمان كامل وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وهذه الطاعات لا يكون شيء منها ايمانا
الا اذا كانت مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا
من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل دون ما هو اصله وهو قول عبد الله بن سعيد الكلابي الثاني زعموا ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض
والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقص ايمانه ومن ترك النوافل لا ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرايض دون النوافل الفرقة الثانية
الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان معا وقد اختلف هؤلاء على مذاهب الاول ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة بالقلب وهو قول ابي حنيفة رضي الله عنه وعامة الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين
احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها
بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وبصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الخلق في
صفات الله لاجرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداه من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلوات الله عليه فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى
عالما بالعلم او عالما لذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون داخلا في مسمى الايمان القول الثاني ان الايمان هو التصديق بالقلب واللسان معا وهو قول بشر بن غياث المريسي وابي الحسن الاشعري والمراد

بالتصديق

بالتصديق بالقلب الكلام القائم بالنفس القول الثالث جماعة من الصوفية الايمان اقرار باللسان واخلاص بالقلب الفرقة الثالثة الذين قالوا الايمان عبارة عن عمل القلب وهؤلاء قد اختلفوا على وجهين
احدهما ان الايمان معرفة الله بالقلب حتى ان من عرف الله تعالى بقلبه ثم جحد بلسانه ومات قبل ان يقر به فهو مؤمن كامل الايمان وهو قول جهم بن صفوان اما معرفة الكتاب والرسل واليوم الآخر فقد
زعم انها غير داخلة في حد الايمان وحكى الكعبي عنه ان الايمان معرفة الله مع معرفة كل ما علم بالضرورة كونه من دين محمد صلوات الله عليه وثانيهما ان الايمان مجرد التصديق بالقلب وهو قول الحسين
بن الفضل البجلي الفرقة الرابعة الذين قالوا الايمان اقرار باللسان فقط وهم فريقان الاول ان الاقرار باللسان هو الايمان فقط لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط
لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان وهو قول غيلان بن مسلم الدمشقي والفضل الرقاشي وان كان الكعبي قد انكر كونه قولا لغيلان الثاني ان الايمان مجرد الاقرار باللسان وهو قول
الكرامية وزعموا ان المنافق مؤمن بالظاهر كافر بالسريرة فثبت له حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الآخرة فهذا مجموع اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع قال مولانا
الامام الداعي الى الله والذي نذهب اليه ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب ونفتقر هاهنا الى شرح ماهية التصديق بالقلب فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه
الالفاظ كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت او بالانتفاء
امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص باختلاف الصيغ والعبارات مع كون الحكم الذهني امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني امر مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة
على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب هو هذا الحكم
الذهني بقي هاهنا بحث لفظي وهو ان المسمى بالتصديق في اللغة هو ذلك الحكم الذهني ام الصيغة الدالة على ذلك الحكم الذهني وتحقيق القول فيه قد ذكرناه في اصول
الفقه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول الايمان عبارة عن التصديق بكل ما عرف بالضرورة كونه من دين محمد صلوات الله عليه مع الاعتقاد فنفتقر في اثبات هذا المذهب
الى اثبات قيود اربعة الاول ان الايمان عبارة عن التصديق ويدل عليه وجوه الاول انه كان في اصل اللغة التصديق فلو صار في عرف الشرع لغير التصديق لزم ان يكون التكلم
تكلما بغير كلام العرب وذلك ينافي وصف القران بكونه عربيا الثاني ان الايمان اكثر الالفاظ دورانا على السنة المسلمين فلو صار منقولا الى غير مسماه الاصلي لتوفرت الدواعي على معرفة
ذلك المسمى ولاشتهر وبلغ الى حد التواتر فلما لم يكن كذلك علمنا انه بقي على اصل الوضع الثالث اجمعنا على ان الايمان المعدى بحرف الباء مبقى على اصل اللغة فوجب ان يكون
غير المعدى كذلك الرابع ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القران اضافه الى القلب قال من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقوله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان كتب في قلوبهم
الايمان ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم الخامس ان الله تعالى كلما ذكر الايمان قرن به العمل الصالح ولو كان داخلا في الايمان لكان ذلك تكرارا السادس انه تعالى كثيرا ما ذكر الايمان وقرنه بالمعاصي
قال الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي واحتج ابن عباس على هذا بقوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى من ثلاثة اوجه احدها ان القصاص انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين آمنوا فدل على انه مؤمن وثانيها قوله فمن عفي له
من اخيه وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وثالثها قوله ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن ومما يدل على هذا المطلوب قوله تعالى
والذين آمنوا ولم يهاجروا فابقى اسم الايمان لمن لم يهاجر مع عظم الوعيد في ترك الهجرة لقوله تعالى والذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم الى قوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا
ومع هذا جعلهم مؤمنين ويدل عليه ايضا قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقال تعالى يا ايها الذين امنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقوله
يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال وقوله تعالى وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون لا يقال فهذا يقتضي ان يكون كل مؤمن مذنبا وليس
كذلك فلنا ان نذهب الى تخصيص فيما عدا المذنب فيبقى فيهم حجة القيد الثاني ان الايمان ليس عبارة عن التصديق اللساني والدليل عليه قوله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الآخر وما هم بمؤمنين نفى كونهم مؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن التصديق اللساني لما صح هذا النفي القيد الثالث ان الايمان ليس عبارة عن مطلق التصديق لان من صدق بالجبت
والطاغوت لا يسمى مؤمنا القيد الرابع ليس من شرط الايمان التصديق بجميع صفات الله تعالى لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحكم بالايمان لمن لم يخطر بباله كون الله تعالى عالما لذاته
او بالعلم ولو كان هذا القيد وامثاله شرطا معتبرا في تحقق الايمان لما جاز ان يحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم بايمانه قبل ان يجربه في انه هل يعرف ذلك ام لا فهذا هو بيان برهان القول
في تحقيق الايمان فان قال قائل هاهنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله تعالى بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الوقت ما يتلفظ فيه بكلمة الشهادة فهاهنا ان حكمتم انه مؤمن
فقد حكمتم بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق للاجماع وان حكمتم بانه غير مؤمن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان
وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مؤمنا الصورة الثانية من عرف الله بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مؤمن فهو خرق الاجماع
وان قلتم ليس بمؤمن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان ولا ينتفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق الجواب ان حجة الاسلام الغزالي
رحمه الله منع من هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مؤمنين وان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها مع الايمان والله اعلم بالصواب المسئلة الرابعة قيل الغيب مصدر
اقيم مقام اسم الفاعل كالصوم بمعنى الصائم والزور بمعنى الزائر ثم في قوله يؤمنون بالغيب قولان القول الاول وهو اختيار ابي مسلم الاصفهاني ان قوله بالغيب صفة المؤمنين معناه
انهم يؤمنون بالله حال الغيبة كما يؤمنون حال الحضور لا كالمنافقين الذين اذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون ونظيره قوله تعالى
ذلك ليعلم اني لم اخنه بالغيب ويقول الرجل لغيره نعم الصديق لك فلان بظهر الغيب فكل ذلك مدح للمؤمنين بان ظاهرهم موافق لبواطنهم ومباين لحال المنافقين الذين يقولون
بافواههم ما ليس في قلوبهم القول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الغيب هو الذي يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما ليس عليه دليل فالمراد من هذه الآية مدح للمتقين بانهم
يؤمنون بالغيب الذي عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا فيؤمنوا به وعلى هذا يدخل فيه العلم بالله وبصفاته تعالى والعلم بالآخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرائع فان في تحصيل هذه العلوم

بالاستدلال تشبه فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم. واحتج ابو مسلم على قوله بامور الاول ان قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون ايمان بالاشياء
الغائبة فلو كان المراد من قوله الذين يؤمنون بالغيب هو الايمان بالاشياء الغائبة لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جائز. الثاني لو حملناه على الايمان بالغيب يلزم اطلاق القول بان الانسان
يعلم الغيب وهو خلاف قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وكذا سائر الآيات النافية كون الانسان عالما بالغيب اما لو فسرنا الآية بما قلنا لا يلزم هذا المحذور. الثالث لفظ الغيب
انما يجوز اطلاقه على من يجوز عليه الحضور فعلى هذا لا يجوز اطلاق لفظ الغيب على ذات الله وصفاته فقوله الذين يؤمنون بالغيب لو كان المراد منه الايمان بالغيب لما دخل فيه الايمان بذات الله
وصفاته تعالى ولا يبقى فيه الا الايمان بالآخرة وذلك غير جائز لان الركن الاعظم في الايمان هو الايمان بذات الله وصفاته فكيف يجوز حمل اللفظ على معنى يقتضي خروج الاصل اما لو حملناه على
التفسير الذي اخترناه لم يلزم منه هذا المحذور. والجواب عن الاول ان قوله تعالى يؤمنون بالغيب يتناول الايمان بالغائبات على الاجمال ثم بعد ذلك قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما
انزل من قبلك يتناول الايمان ببعض الغائبات فكان هذا من باب عطف التفصيل على الجملة كما في قوله وملائكته وجبريل وميكال. وعن الثاني انه لا نزاع في انا نؤمن بالاشياء الغائبة عنا فكان ذلك
التخصيص لازما على الوجهين جميعا. فان قيل افتقولون العبد يعلم الغيب ام لا قلنا قد بينا ان الغيب ينقسم الى ما عليه دليل والى ما لا دليل عليه اما الذي لا دليل عليه فهو سبحانه وتعالى
العالم به لا غيره واما الذي عليه دليل فلا يمتنع ان نقول نعلم من الغيب ما لنا عليه دليل ويفيد الكلام ولا يلتبس وعلى هذا الوجه قال العلماء الاستدلال بالشاهد على الغائب احد اقسام الادلة
وعن الثالث لا نسلم ان لفظ الغيب لا يستعمل الا فيما يجوز عليه الحضور والدليل على ذلك ان المتكلمين يقولون هذا من باب الحاق الغائب بالشاهد ويريدون بالغائب ذات الله وصفاته
والله اعلم بغيبه. المسئلة الخامسة قال بعض الشيعة المراد بالغيب المهدي المنتظر الذي وعد الله تعالى به في القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم لو لم يبق من الدنيا الا يوم واحد لطول الله تعالى ذلك اليوم حتى يخرج رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وكنيته كنيتي يملأ الارض
عدلا كما ملئت جورا وظلما. واعلم ان تخصيص المطلق من غير دليل باطل. المسئلة السادسة ذكروا في تفسير اقام الصلوة وجوها احدها ان اقامتها عبارة عن تعديل اركانها وحفظها من ان
يقع خلل في فرائضها وسننها واقامتها من اقام العود اذا قومه. وثانيها انها عبارة عن المداومة عليها كما قال تعالى الذين هم على صلوتهم يحافظون من قامت السوق اذا انفقت واقامها
لانها اذا حوفظ عليها كانت كالشيء النافق الذي تتوجه اليه الرغبات واذا ضيعت كانت كالشيء الكاسد الذي لا يرغب فيه. وثالثها انها عبارة عن التجلد لادائها وان لا يكون في مؤديها
فتور من قولهم قام بالامر وقامت الحرب على ساقها وفي ضده قعد عن الامر وتقاعد عنه اذا تقاعس وتثبط. ورابعها اقامتها عبارة عن ادائها وانما عبر عن الاداء بالاقامة لان القيام
بعض اركانها كما عبر عنها بالقنوت والركوع والسجود وقالوا سبح اذا صلى لوجود التسبيح فيها قال الله تعالى فلولا انه كان من المسبحين. واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم
وذلك لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وشرائطها ولذلك ان القيم بارزاق الجند انما يوصف بكونه قيما اذا اعطى الحقوق من دون بخس ونقص ولهذا
يوصف الله سبحانه وتعالى بانه قائم وقيوم لانه يجب دوام وجوده ولانه تعالى يديم ارزاق العباد. المسئلة السابعة ذكروا في لفظ الصلوة في اصل اللغة وجوها احدها انها الدعاء قال
الشاعر. وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم. وثانيها قال الخارزنجي اشتقاقها من الصلى وهي النار من قولهم صليت العصا اذا قومتها بالصلى فالمصلي كانه يسعى في تعديل ظاهره
وباطنه مثل من يحاول تقويم الخشبة بعرضها على النار. وثالثها ان الصلوة عبارة عن الملازمة من قوله تعالى تصلى نارا حامية سيصلى نارا ذات لهب وسمي الفرس الثاني اوالي السابق
مصليا. ورابعها قال صاحب الكشاف الصلوة فعلة من صلى كالزكوة من زكى وكتبتها بالواو على لفظ المفخم وحقيقة صلى حرك الصلوين لان المصلي يفعل ذلك في ركوعه وسجوده وقيل
للداعي مصل تشبيها في تخشعه بالراكع والساجد. واقول ههنا بحثان الاول ان هذا الاشتقاق الذي ذكره صاحب الكشاف يفضي الى طعن عظيم في كون القرآن حجة وذلك لان لفظ الصلوة
من اشد الالفاظ شهرة واكثرها دورانا على السنة المسلمين واشتقاقه من تحريك الصلوين من ابعد الاشياء اشتهارا فيما بين اهل اللغة ولو جوزنا ان يقال مسمى الصلوة في الاصل ما ذكره ثم انه خفي واندرس
حتى صار بحيث لا يعرفه الا الآحاد لكان مثله في سائر الالفاظ جائزا ولو جوزنا ذلك لما قطعنا بان مراد الله تعالى من هذه الالفاظ ما يتبادر افهامنا اليه من المعاني في زماننا هذا لاحتمال
انها كانت في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعان اخر وكان مراد الله تعالى تلك المعاني الا ان تلك المعاني خفيت في زماننا واندرست كما وقع مثله في هذه اللفظة فلما كان ذلك
باطلا باجماع المسلمين علمنا ان الاشتقاق الذي ذكره مردود باطل. الثاني الصلوة في الشرع عبارة عن افعال مخصوصة يتلو بعضها بعضا مفتتحة بالتحريم مختتمة بالتحليل وهذا الاسم يقع على
الفرض والنفل لكن المراد من هذه الآية الفرض خاصة لانه الذي نقف الفلاح عليه لانه صلى الله عليه وسلم لما بين للاعرابي صفة الصلوة المفروضة قال والله لا ازيد عليها ولا انقص
فقال صلى الله عليه وسلم افلح ان صدق. المسئلة الثامنة الرزق في كلام العرب هو الحظ قال الله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون اي حظكم من هذا الامر والحظ هو نصيب الرجل وما هو خاص
له دون غيره ثم قال بعضهم الرزق كل شيء يؤكل او يستعمل وهو باطل لان الله تعالى امرنا بان ننفق مما رزقنا فقال وانفقوا مما رزقناكم فلو كان الرزق هو الذي يؤكل لما امكن انفاقه وقال آخرون
الرزق هو ما يملك وهو ايضا باطل لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا او زوجة صالحة وهو لا يملك الولد ولا الزوجة ويقول اللهم ارزقني عقلا اعيش به والعقل ليس بمملوك
وايضا البهيمة لها رزق ولا يكون لها ملك. واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره ان يمنعه من الانتفاع
به فاذا قلنا قد رزقنا الله الاموال فمعنى ذلك انه مكننا من الانتفاع بها واذا سألناه تعالى ان يرزقنا مالا فانا نقصد بذلك ان يجعلنا بالمال اخص واذا سألناه تعالى ان يرزق البهيمة فانا
نقصد بذلك ان يجعلها به اخص وانما يكون به اخص اذا مكنها من الانتفاع به ولم يكن لاحد ان يمنعها من الانتفاع به. واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك لا جرم قالوا الحرام لا يكون
رزقا. وقال اصحابنا قد يكون رزقا حجة الاصحاب من وجهين الاول ان الرزق في اصل اللغة هو الحظ والنصيب على ما بيناه فمن انتفع بالحرام فذلك الحرام صار حظا له ونصيبا فوجب ان يكون
رزقا له. الثاني انه تعالى قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقد يعيش الرجل طول عمره لا يأكل الا من السرقة فوجب ان يقال انه طول عمره لم يأكل من رزقه شيئا. اما المعتزلة
فقد احتجوا بالكتاب والسنة والمعنى اما الكتاب فوجوه احدها قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مدحهم على الانفاق مما رزقهم الله تعالى فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا

من الحرام وذلك باطل بالاتفاق. وثانيها لو كان الحرام رزقا لجاز ان ينفق الغاصب منه لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم واجمع المسلمون على انه لا يجوز للغاصب ان ينفق منه بل يجب عليه رده فدل
على ان الحرام لا يكون رزقا. وثالثها قوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل الله اذن لكم فبين ان من حرم رزق الله فهو مفتر على الله تعالى فثبت ان الحرام لا يكون رزقا
واما السنة فما رواه ابو الحسين في كتاب الغرر باسناده عن صفوان بن امية قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه عمرو بن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة
فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فاذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة كذبت يا عدو الله لقد رزقك الله طيبا فاخترت
ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت بعد هذه النوبة شيئا ضربتك ضربا وجيعا. واما المعنى فهو ان الله تعالى منع المكلف من الانتفاع به وامر غيره بمنعه
من الانتفاع به ومن منع من اخذ الشيء والانتفاع به لا يقال انه رزقه اياه الا ترى انه لا يقال ان السلطان قد رزق جنده مالا قد منعهم من اخذه ولا يمنعهم منه ولا امر بمنعهم منه اجاب اصحابنا رحمهم الله
عن التمسك بالآية بانه وان كان الكل من الله تعالى كما يقال يا خالق المحدثات والعرش والكرسي ولا يقال يا خالق الكلاب والخنازير وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فخص اسم العباد بالمتقين وان كان
الكفار من العباد فكذا ههنا خص اسم الرزق بالحلال على سبيل التشريف وان كان الحرام رزقا ايضا واجابوا عن التمسك بالخبر بانه حجة لنا لان قوله صلى الله عليه وسلم فاخترت ما حرم الله عليك
من رزقه صريح في ان الرزق قد يكون حراما. واجابوا عن المعنى بان هذه المسئلة محض اللغة وهو ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا ولا مجال للدلالة العقلية في الالفاظ. المسئلة التاسعة اصل الانفاق
لاخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا كثر المشترون له ونفقت الدابة اذا ماتت اي خرج روحها ونافقاء الفارة لانها تخرج منها ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض
المسئلة العاشرة في قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون فوائد احدها ادخل من للتبعيض صيانة لهم وكفا عن الاسراف والتبذير المنهي عنه وثانيها قدم مفعول الفعل دلالة على كونه اهم كانه قال ويخصون
بعض المال بالتصدق به. وثالثها يدخل في الانفاق المذكور في الآية الانفاق الواجب والانفاق المندوب والانفاق الواجب اقسام احدها الزكوة وهي قوله تعالى في آية الكنز ولا ينفقونها
في سبيل الله وثانيها الانفاق على النفس وعلى من تجب عليه نفقته وثالثها الانفاق في الجهاد واما الانفاق المندوب فهو ايضا انفاق لقوله تعالى وانفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي احدكم
الموت واراد بها الصدقة لقوله تعالى بعده فاصدق واكن من الصالحين فكل هذه الانفاقات داخلة تحت الآية لان كل ذلك سبب لاستحقاق المدح. والذين يؤمنون بما انزل
اليك وما انزل من قبلك وبالآخرة هم يوقنون. اعلم ان قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب عام يتناول كل من آمن بمحمد صلوات الله عليه سواء كان قبل ذلك مؤمنا بموسى وعيسى
عليهما السلام او ما كان مؤمنا بهما ودلالة اللفظ العام على بعض ما دخل فيه اضعف من دلالة اللفظ الخاص على ذلك البعض لان العام يحتمل التخصيص والخاص لا يحتمله فلما كانت هذه
السورة مدنية وقد شرف الله تعالى المسلمين بقوله هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ذكر بعد ذلك اهل الكتاب الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم كعبد الله بن سلام
وامثاله بقوله والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك لان في هذا التخصيص والذكر مزيد تشريف لهم كما في قوله تعالى لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ثم في تخصيص عبد الله
بن سلام وامثاله بهذا التشريف ترغيب لامثاله في الدين فهذا هو السبب في ذكر هذا الخاص بعد ذلك العام. اما قوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك ففيه مسائل. المسئلة الاولى لا نزاع بين اصحابنا
وبين المعتزلة في ان الايمان اذا عدي بالباء فالمراد منه التصديق فاذا قلنا فلان آمن بكذا فالمراد منه التصديق وانه صدق به فلا يكون المراد انه صلى وصام فالمراد بالايمان ههنا التصديق بالاتفاق
لكن لا بد معه من المعرفة لان الايمان ههنا خرج مخرج المدح والتصديق مع الشك لا يأمن صاحبه ان يكون كاذبا فهو الى الذم اقرب. المسئلة الثانية المراد من انزال الوحي وكون القرآن منزلا
ومنزلا ونازلا هو ان جبريل عليه السلام سمع في السماء كلام الله تعالى فنزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم به وهذا كما يقال نزلت رسالة الامير من القصر والرسالة لا تنزل ولكن المستمع
سمع الرسالة في علو فنزل ويؤدي في سفل وقول الامير لا يفارق ذاته ولكن السامع يسمع فينزل ويؤدي بلفظ نفسه ويقال فلان ينقل الكلام اذا سمع في موضع كذا. فان قيل كيف
يسمع جبريل عليه السلام كلام الله تعالى وكلامه ليس من الحروف والاصوات عندكم قلنا يحتمل ان يخلق الله تعالى له سماعا لكلامه ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم ويجوز
ان يكون الله تعالى خلق في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فقرأه جبريل عليه السلام فحفظه ويجوز ان يخلق اصواتا مقطعة بهذا النظم المخصوص في جسم مخصوص فيتلقفه جبريل
ويخلق له علما ضروريا بانه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام القديم. المسئلة الثالثة قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك هذا الايمان واجب لانه قال في آخره واولئك
هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب وجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلوات الله عليه على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه ان يقوم
بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرائع
النازلة على محمد صلوات الله عليه على سبيل التفصيل غير واجب على العامة. اما قوله تعالى وما انزل من قبلك فالمراد به ما انزل على الانبياء الذين كانوا قبل محمد صلوات الله عليه وعليهم
والايمان به واجب على الجملة لان الله تعالى ما تعبدنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك التفاصيل. قوله تعالى وبالآخرة هم
يوقنون ففيه مسائل. المسئلة الاولى الآخرة صفة الدار وسميت بذلك لانها متأخرة عن الدنيا وقيل للدنيا دنيا لانها ادنى من الآخرة. المسئلة الثانية اليقين هو العلم بالشيء
بعد ان كان صاحبه شاكا فيه فلذلك لا يقول القائل تيقنت وجود نفسي وتيقنت ان السماء فوقي لما كان العلم به غير مستدرك ويقال ذلك في العلم الحادث
بالامور سواء كان ذلك العلم ضروريا او استدلاليا فيقول القائل تيقنت ما اردته بهذا الكلام وان كان قد علم مراده بالاضطرار ويقول تيقنت ان الاله واحد وان كان قد علمه بالاستدلال
ولذلك لا يوصف الله تعالى بانه يتيقن الاشياء. المسئلة الثالثة انه تعالى مدحهم على كونهم متيقنين بالآخرة ومعلوم انه لا يمدح المرء بان يتيقن وجود الآخرة فقط بل لا يستحق
المدح الا اذا تيقن وجود الآخرة مع ما فيها من الحساب والسؤال وادخال المؤمنين الجنة والكافرين النار. وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا عجبا كل العجب من الشاك
في الله وهو يرى خلقه وعجبا ممن يعرف النشأة الاولى وينكر النشأة الآخرة وعجبا ممن ينكر البعث والنشور وهو كل يوم وليلة يموت ويحيى يعني النوم واليقظة وعجبا ممن
يؤمن بالجنة وما فيها من النعيم ويسعى لدار الغرور وعجبا للمتكبر الفخور وهو يعلم ان اوله نطفة مذرة وآخره جيفة قذرة. اولئك على هدى من ربهم واولئك هم

المفلحون إن الذين في الآية مسائل المسألة الأولى في كيفية تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه ثلثة أحدها أن ينوي الابتداء بالذين يؤمنون بالغيب وذلك لأنه لما قيل هدى للمتقين
فخص المتقين بأن الكتاب لهم هدى فكان لسائل أن يسأل فيقول ما السبب في اختصاص المتقين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب إلى قوله وأولئك هم المفلحون جوابا عن هذا السؤال كأنه قيل
الذي يكون مستقلا بالإيمان وإقام الصلوة وإيتاء الزكوة والفوز بالفلاح والنجاة لا بد وأن يكون على هدى من ربه وثانيها أن لا ينوي الابتداء بل يجعله تابعا للمتقين ثم يقع الابتداء من قوله أولئك
على هدى من ربهم كأنه قيل أي سبب في أن صار الموصوفون بهذه الصفات مختصين بالهدى وأجيب بأن أولئك الموصوفين غير مستبعد أن يفوزوا دون الناس بالهدى عاجلا و
بالفلاح آجلا وثالثها أن يجعل الموصول الأول صفة للمتقين ويرفع الثاني على الابتداء وأولئك خبره ويكون المراد جعل اختصاصهم بالهدى والفلاح تعريضا بأهل الكتاب الذين لم
يؤمنوا بنبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم ظانون أنهم على الهدى وطامعون أنهم على الفلاح عند الله تعالى المسألة الثانية معنى الاستعلاء في قوله تعالى على هدى من ربهم مثل
لتمكنهم من الهدى واستقرارهم عليه حيث شبهت حالهم بحال من اعتلى الشيء وركبه ونظيره فلان على الحق وعلى الباطل وقد صرحوا به في قولهم جعل الغواية مركبا وامتطى الجهل وتحقيق
القول في كونهم على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لأن الواجب على المتمسك بالدليل أن يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكأنه تعالى مدحهم بالإيمان بما أنزل عليه أولا ومدحهم بالإقامة على ذلك
والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف لأنه إذا كان متشددا في الدين خائفا وجلا فلا بد من أن يحاسب نفسه في علمه وعمله ويتأمل حاله فيهما فإذا حصل له نوع
عن الإخلال كان محمودا وكان على هدى وبصيرة وإنما نكر هدى ليفيد ضربا مبهما لا يبلغ كنهه ولا يقدر قدره كما يقال لو أبصرت فلانا لأبصرت رجلا قال عون بن عبد الله الهدى من الله
كثير لا يبصره إلا بصير ولا يعمل به إلا يسير ألا ترى أن نجوم السماء يبصرها البصراء ولا يهتدي بها إلا العلماء المسألة الثالثة في تكرير أولئك تنبيه على أنهم كما ثبت لهم الاختصاص
بالهدى ثبت لهم الاختصاص بالفلاح أيضا فقد تميزوا عن غيرهم بهذين الاختصاصين فإن قيل فلم جاء مع العطف وما الفرق بينه وبين قوله أولئك كالأنعام بل هم
أضل أولئك هم الغافلون قلنا اختلف الخبران هاهنا فلذلك دخل العاطف بخلاف الخبرين ثمة فإنهما متحدان لأن التسجيل عليهم بالغفلة وتشبيههم بالبهائم شيء
واحد فكانت الجملة الثانية مقررة لما في الأولى فهي من العطف بمعزل المسألة الرابعة هم فصل وله فائدتان أحدهما الدلالة على أن الوارد بعده خبر لا صفة وثانيهما
حصر الخبر في المبتدأ فإنك لو قلت الإنسان ضاحك فهذا لا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا في الإنسان أما لو قلت أن الإنسان هو الضاحك فهذا يفيد أن الضاحكية لا تحصل إلا
في الإنسان المسألة الخامسة معنى التعريف في المفلحون الدلالة على أن المتقين هم الناس الذين بلغك أنهم مفلحون في الآخرة كما إذا بلغك أن إنسانا قد تاب من
أهل بلدك فاستخبرت من هو فقيل زيد التائب أي هو الذي أخبرت بتوبته أو على أنهم الذين إن حصلت صفة المفلحين فهم هم كما تقول لصاحبك هل عرفت الأسد وما جبل
عليه من فرط الإقدام إن زيدا هو هو المسألة السادسة المفلح الظافر بالمطلوب كأنه الذي انفتحت له وجوه الظفر ولم تستغلق عليه والمفلج بالجيم مثله والتركيب دال على معنى
الشق والفتح وهذا السمي الزارع فلاحا ومشقوق الشفة السفلى أفلح وفي المثل الحديد بالحديد يفلح وتحقيقه أن الله تعالى لما وصفهم بالقيام بما لزمهم علما وعملا بين نتيجة ذلك وهو
الظفر بالمطلوب الذي هو النعيم الدائم من غير فوت على وجه الإجلال والإعظام لأن ذلك هو الثواب المطلوب بالعبادات المسألة السابعة هذه الآية يتمسك الوعيدية بها
من وجه والمرجئة من وجه أما الوعيدية فمن وجهين الأول أن قوله تعالى أولئك هم المفلحون يقتضي الحصر فوجب فيمن أخل بالصلوة والزكوة أن لا يكون مفلحا وذلك يوجب القطع على
وعيد تارك الصلوة والزكوة الثاني أن ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فيلزم أن يكون علة الفلاح هو فعل الإيمان والصلوة والزكوة فمن أخل بهذه
الأشياء لم يحصل له علة الفلاح فوجب أن لا يحصل الفلاح أما المرجئة فقد احتجوا بأن الله تعالى حكم بالفلاح على الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية فوجب أن يكون
الموصوف بهذه الأشياء مفلحا وإن زنى وشرب الخمر وسرق وإذا ثبت في هؤلاء تحقق العفو ثبت في غيرهم ضرورة أنه لا قائل بالفرق والجواب أن كل واحد من الاحتجاجين معارض
بالآخر فيتساقطان والجواب عن قول الوعيدية أن قوله تعالى أولئك هم المفلحون يدل على أنهم الكاملون في الفلاح فيلزم أن يكون صاحب الكبيرة غير كامل في الفلاح ونحن نقول
بموجبه فإنه كيف يكون كاملا في الفلاح وهو غير جازم بالخلاص من العذاب بل يجوز أن يكون خائفا منه وعن الثاني أن نفي السبب الواحد لا يقتضي نفي المسبب فعندنا من أسباب الفلاح عفو الله
والجواب عن قول المرجئة أن وصفهم بالتقوى يكفي لحصول الثواب لأنه يتضمن اتقاء المعاصي واتقاء ترك الواجبات إن الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم
أم لم تنذرهم لا يؤمنون ختم الله اعلم أن في الآية مسائل نحوية ومسائل أصولية ونحن نأتي عليها إن شاء الله أما قوله إن ففيه مسائل المسألة الأولى
اعلم أن إن حرف والحرف لا أصل له في العمل لكن هذا الحرف أشبه الفعل صورة ومعنى وتلك المشابهة تقتضي كونها عاملة المقدمة الأولى في بيان المشابهة وعلم أن هذه المشابهة
حاصلة في اللفظ والمعنى أما في اللفظ فلأنها تركبت من ثلثة أحرف وانفتح آخرها ولزمت الأسماء كالأفعال ويدخلها نون الوقاية نحو إنني وكأنني كما تدخل على الفعل نحو أعطاني
وأكرمني وأما المعنى فلأنها تفيد حصول معنى في الاسم وهو تأكد موصوفية الخبر كما أنك إذا قلت قام زيد فقولك قام أفاد حصول معنى في الاسم المقدمة الثانية أنها لما أشبهت
الأفعال وجب أن تشبهها في العمل وذلك ظاهر بناء على الدوران المقدمة الثالثة أنها لما نصبت الاسم ورفعت الخبر وتقريره بأنها لما صارت عاملة فإما أن ترفع المبتدأ
والخبر معا أو تنصبهما معا أو ترفع المبتدأ وتنصب الخبر أو بالعكس والأول باطل لأن المبتدأ والخبر كانا قبل دخول إن عليهما مرفوعين فلو بقيا كذلك بعد دخولها عليهما لما ظهر له
أثر البتة ولأنها أعطيت عمل الفعل والفعل لا يرفع الاسمين فلا معنى للاشتراك والفرع لا يكون أقوى من الأصل والقسم الثاني أيضا باطل لأن هذا أيضا مخالف لعمل الفعل لأن الفعل
لا ينصب شيئا مع خلوه عما يرفعه والقسم الثالث أيضا باطل لأنه يؤدي إلى التسوية بين الأصل والفرع لأن الفعل يكون عمله في الفاعل أولا بالرفع ثم في المفعول بالنصب فلو جعل
الحرف هنا كذلك لحصلت التسوية بين الأصل والفرع ولما تعطلت الأقسام الثلثة تعين القسم الرابع وهو أنها تنصب الاسم وترفع الخبر وهذا تنبيه على أن هذه الحروف دخيلة في
العمل لا أصلية لأن تقديم المنصوب على المرفوع في باب الفعل عدول عن الأصل فذلك يدل هنا على أن العمل بهذه الحروف ليس ثابتا بطريق الأصالة بل بطريق عارض المسألة الثانية

قال البصريون هذا الحرف ينصب الاسم ويرفع الخبر وقال الكوفيون لا أثر له في رفع الخبر بل هو مرتفع بما كان مرتفعا قبل ذلك حجة البصريين أن هذه الحروف أشبه الفعل مشابهة تامة على ما تقدم
بيانه والفعل له تأثير في الرفع والنصب فهذه الحروف يجب أن يكون كذلك حجة الكوفيين من وجهين الأول أن معنى الخبرية باقية في خبر المبتدأ وهو أولى باقتضاء الرفع فيكون الخبرية رافعة
وإذا كانت الخبرية رافعة استحال ارتفاعه بهذه الحروف فهذه مقدمات ثلث أحدها قولنا الخبرية باقية وذلك ظاهر لأن المراد من الخبرية كونه مسندا إلى المبتدأ بعد دخول حرف
إن عليه فذلك الإسناد باق وثانيها قولنا الخبرية معها مقتضية للرفع وذلك لأن الخبرية كانت قبل دخول إن مقتضية للرفع ولم يكن عدم الحرف هناك جزءا من المقتضي لأن العدم لا يصلح
أن يكون جزءا من العلة فبعد دخول هذه الحروف كانت الخبرية مقتضية للرفع لأن المقتضي بتمامه لو حصل ولم يؤثر لكان ذلك للمانع وهو خلاف الأصل وثالثها قولنا الخبرية أولى بالاقتضاء وبيانه
من وجهين الأول أن كونه خبرا وصف حقيقي قائم بذاته وذلك الحرف أجنبي مباين عنه وكما أنه مباين عنه فغير مجاور له لأن الاسم يتخللهما الثاني أن الخبر يشابه الفعل مشابهة حقيقية معنوية
وهو كون كل واحد منهما مسندا إلى الغير أما الحرف فإنه لا يشابه الفعل في وصف حقيقي معنوي فإنه ليس فيه إسناد فكان مشابهة الخبر للفعل أقوى من مشابهة هذا الحرف للفعل وإذا ثبت
ذلك كانت الخبرية باقتضاء الرفعية لأجل مشابهة الفعل أولى من الحرف بسبب مشابهة الفعل ورابعها لما كانت الخبرية أقوى في اقتضاء الرفع استحال كون هذا الحرف رافعا لأن الحكم
بالنسبة إلى هذا الحرف أولى وإذا كان كذلك فقد حصل الحكم بالخبرية قبل حصول هذا الحرف فبعد وجود هذا الحرف لو استند هذا الحكم إليه كان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال الوجه الثاني تنبيه
يدل على أن الحرف غير أصل في العمل فيكون إعمالها على خلاف الدليل وما ثبت على خلاف الدليل أعمل بقدر الضرورة والضرورة تندفع بإعمالها في الاسم فوجب أن لا يعملها في الخبر المسألة الثالثة روى
الأنباري أن الكندي المتفلسف ركب إلى المبرد وقال إني أجد في كلام العرب حشوا أجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقولون إن عبد الله قائم ثم تقولون إن عبد الله لقائم فقال المبرد بل المعاني مختلفة لاختلاف
الألفاظ فقولهم عبد الله قائم إخبار عن قيامه وقولهم إن عبد الله قائم جواب عن سؤال سائل وقولهم إن عبد الله لقائم جواب عن إنكار منكر لقيامه واحتج عبد القاهر رحمه الله على صحة قوله
بأنها إنما يذكر جوابا لسؤال سائل بأن قال إنها إذا اتصل بها الزموها الجملة من المبتدأ والخبر إذا كانت جواب القسم كقولك والله إن زيدا منطلق ويدل عليه من التنزيل قوله تعالى ويسئلونك عن ذي القرنين
قل سأتلوا عليكم منه ذكرا إنا مكنا له في الأرض وقوله في أول السورة نحن نقص عليك نبأهم بالحق إنهم فتية آمنوا بربهم وقوله فإن عصوك فقل إني بريء مما وقوله إني نهيت أن أعبد الذين
من دون الله وقوله قل إني أنا النذير المبين وأشباه ذلك مما يعلم أنه يدل على أمر النبي صلى الله عليه وسلم بأن يجيب به الكفار في بعض ما جادلوا وناظروا فيه وعليه قوله تعالى فأتيا فرعون
فقولا إنا رسول رب العالمين وقوله وقال موسى يا فرعون إني رسول من رب العالمين وفي قصة السحرة إنا إلى ربنا منقلبون إذ من الظاهر أنه جواب فرعون عن قوله آمنتم له قبل أن آذن لكم
وقال عبد القاهر والتحقيق أنها للتأكيد فإذا كان الخبر بأمر ليس للمخاطب ظن في خلافه لم يحتج هناك إلى إن وإنما يحتاج إليها إذا كان السامع ظن الخلاف ولذلك تراها تزداد حسنا
إذا كان الخبر بأمر يبعد مثله كقول أبي نواس عليك باليأس من الناس إن غنى نفسك في اليأس وإنما حسن موقعها لأن الغالب أن الناس لا يحملون أنفسهم على اليأس وإنما جعلها مع اللام
جوابا للمنكر في قولك إن زيدا لقائم جيد لأنه إذا كان الكلام مع المنكر كانت الحاجة إلى التأكيد أشد وكما يحتمل أن يكون الإنكار مع السامع يحتمل أن يكون مع الحاضرين واعلم أنها قد تجيء إذا
ظن المتكلم في الذي وجد أنه لا يوجد مثل قولك إنه كان مني حسن فعاملني بالسوء فكأنك ترد على نفسك ظنك الذي ظننت وتبين الخطأ في الذي توهمت وعليه قوله تعالى
حكاية عن أم مريم قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وكذلك قول نوح عليه السلام قال رب إن قومي كذبون أما قوله تعالى الذين كفروا ففيه مسائل المسألة الأولى
أنه صعب على المتكلمين ذكر حد الكفر وتحقيق القول فيه أن كل ما نقل عن محمد صلوات الله عليه أنه ذهب إليه وقال به فإما أن يعرف صحة ذلك النقل بالضرورة أو بالاستدلال أو بخبر الواحد
أما القسم الأول وهو الذي علم بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به فمن صدقه في كل ذلك فهو مؤمن ومن لم يصدقه في كل ذلك فإما بأن لا يصدقه في جميعها أو بأن لا يصدقه في
البعض دون البعض فذاك هو الكافر فإذا الكفر عدم تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم في شيء مما علم بالضرورة مجيئه به ومثاله من أنكر وجود الصانع أو كونه عالما قادرا مختارا أو كونه
واحدا منزها عن النقائص والآفات أو أنكر نبوة محمد صلوات الله عليه أو صحة القرآن أو الشرائع التي علمنا بالضرورة كونها من دين محمد صلوات الله عليه كوجوب الصلوة والصوم والزكوة
والحج وحرمة الزنا والخمر فذاك الذي يكون كافرا لأنه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة أنه من دينه فأما الذي يعرف بالدليل أنه من دينه مثل كونه عالما بالعلم
أو بذاته وأنه مرئي أو غير مرئي وأنه خالق أعمال العباد أم لا فلم ينقل بالتواتر القاطع لتعذر مجيئه صلى الله عليه وسلم بأحد القولين دون الثاني بل إنما نعلم صحة أحد القولين وبطلان
الثاني بالاستدلال فلا جرم لم يكن إنكاره والإقرار به داخلا في ماهية الإيمان ولا موجبا للكفر والدليل عليه أنه لو كان ذلك جزء ماهية الإيمان لكان يجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن لا يحكم بإيمان أحد إلا بعد أن يعرف أنه هل يعرف الحق في تلك المسألة ولو كان الأمر كذلك لاشتهر قوله في تلك المسألة بين جميع الأمة ولنقل ذلك على سبيل التواتر فلما لم ينقل دل
على أنه صلى الله عليه وسلم ما وقف الإيمان عليها وإذا كان كذلك وجب أن لا يكون معرفتها من الإيمان ولا إنكارها موجبا للكفر ولأجل هذه القاعدة لا يكفر أحد من هذه الأمة ولا يكفر أرباب
التأويل وأما الذي لا سبيل إليه إلا برواية الآحاد فظاهر أنه لا يمكن توقف الكفر والإيمان عليه فهذا قولنا في حقيقة الكفر فإن قيل يبطل ما ذكرتم من جهة العكس بلبس الغيار وشد الزنار
وأمثالهما فإنه كفر مع أنه ليس شيء منها سوى تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة مجيئه به قلنا هذه الأشياء في الحقيقة ليست كفرا لأن التصديق وعدمه أمر باطن لا اطلاع
للخلق عليه ومن عادة الشرع أنه لا يبني الحكم في أمثال هذه الأمور على نفس المعنى لأنه لا سبيل إلى الاطلاع بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعل تلك المظان الظاهرة مدارا للأحكام
الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فإن الظاهر أن من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه لا يأتي بهذه الأفعال فحيث أتى بها دل على عدم التصديق فلا جرم الشرع يفرع الأحكام
عليها لا أنها في أنفسها كفر فهذا هو الكلام الملخص في هذا الباب المسألة الثانية قوله تعالى إن الذين كفروا إخبار عن كفرهم بصيغة الماضي والإخبار عن الشيء بصيغة الماضي يقتضي كون المخبر عنه
متقدما على ذلك الإخبار إذا عرفت هذا فنقول احتجت المعتزلة بكل ما أخبر الله تعالى عن شيء ماض مثل قوله إن الذين كفروا إنا نحن نزلنا الذكر إنا أنزلناه في ليلة القدر إنا أرسلنا نوحا
على أن كلام الله محدث سواء كان الكلام هذه الحروف والأصوات أو كان شيئا آخر قالوا لأن الخبر على هذا الوجه لا يكون صدقا إلا إذا كان مسبوقا بالمخبر عنه والقديم يستحيل أن يكون مسبوقا بالغير فهذا

ثم تقولون إن عبد الله قائم ٢

الخبر يستحيل ان يكون قديما فيجب ان يكون محدثا اجاب القائلون بقدم الكلام عنه من وجهين الاول ان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه سيوجد في المستقبل علما بانه قد حدث في الماضي ولم يلزم حدوث علم الله فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم حدوث خبر الله تعالى الثاني ان الله تعالى قال لتدخلن المسجد الحرام فلما دخلوا المسجد الحرام لا بد وان ينقلب ذلك الخبر الى انهم قد دخلوا المسجد الحرام من غير ان يتغير الخبر الاول فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز في مسئلتنا مثله اجاب المستدل الاول عن السؤال الاول فقال عند ابي الحسين البصري واصحابه العلم يتغير عند تغير المعلومات وكيف لا يتغير والعلم بان العالم غير موجود وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان ذلك جهلا لا علما واذا كان كذلك وجب تغير ذلك العلم وعلى هذا سقطت هذه المعارضة وعن الثاني ان خبر الله وكلامه اصوات مخصوصة فقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان الله تعالى تكلم بهذا الكلام في الوقت المتقدم على دخول المسجد لا انه تكلم به بعد دخول المسجد ونظيره في مسئلتنا ان يقال ان قوله ان الذين كفروا تكلم الله تعالى به بعد صدور الكفر عنهم لا قبله الا انه متى قيل ذلك كان ذلك اعترافا بانه تكلم بذلك لم يكن حاصلا في الازل وهذا هو المقصود اجاب القائلون بالقدم انا لو قلنا العلم يتغير بتغير المعلوم لكن اما ان نقول بان العلم بان العالم سيوجد لم يكن حاصلا في الازل كان ذلك تصريحا بالجهل وذلك كفر وان قلنا انه كان حاصلا فزواله يقتضي زوال القديم وذلك سد باب حدوث العالم المسئلة الثالثة قوله تعالى ان الذين كفروا صيغة الجمع مع لام التعريف وهي للاستغراق بظاهره ثم انه لا نزاع في انه ليس المراد منها هذا الظاهر لان كثيرا من الكفار اسلموا فعلمنا ان الله تعالى قد يتكلم بالعام ويكون مراده الخاص اما لاجل القرينة الدالة على ان المراد من ذلك العموم ذلك الخصوص كما كانت ظاهرة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فحسن ذلك لعدم التلبيس وظهور المقصود ومثاله ما اذا كان لانسان في البلد جمع مخصوص من الاعداء فاذا قال ان الناس يؤذونني فهم كل احد ان مراده من الناس ذلك الجمع على التعيين واما لاجل ان التكلم بالعام لارادة الخاص جائز وان لم يكن البيان مقرونا به عند من يجوز تاخير بيان التخصيص عن وقت الخطاب فاذا ثبت ذلك ظهر انه لا يمكن التمسك بشيء من صيغ العموم على القطع بالاستغراق لاحتمال ان المراد منها هو الخاص وكانت القرينة الدالة على ذلك ظاهرة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا جرم حسن ذلك واقصى ما في الباب ان يقال لو وجدت هذه القرينة لعرفناها وحيث لم نعرفها علمنا انها ما وجدت الا ان هذا الكلام ضعيف لان الاستدلال بعدم الوجدان على عدم الوجود من اضعف الامارات المفيدة للظن فضلا عن القطع واذا ثبت ذلك ظهر ان استدلال المعتزلة بعمومات الوعيد على القطع بالوعيد في نهاية الضعف ومن المعتزلة من اجاب عن ذلك فقال ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون كالنقيض لقوله ان الذين كفروا يؤمنون وقوله ان الذين كفروا يؤمنون لا يصدق الا اذا آمن كل واحد منهم فاذا ثبت انه في جانب الثبوت يقتضي العموم وجب انه لا يتوقف في جانب النفي على العموم بل يكفي في صدقه ان لا يصدر الايمان عن واحد منهم لانه متى لم يؤمن واحد من ذلك الجمع ثبت ان ذلك الجمع لا يصدر منهم الايمان فثبت ان قوله ان الذين كفروا لا يؤمنون في اجرائه على ظاهره ان لا يؤمن واحد منهم لم يؤمن لكن منهم الجواب ان قوله ان الذين كفروا صيغة جمع والجمع اذا قوبل بالجمع توزع الفرد على الفرد فمعناه ان كل واحد منهم لا يؤمن وحينئذ يعود الكلام المذكور وهم معلومون وهو قول ابن عباس وقال الكلبي بل المراد قوم من المشركين كابي لهب وابي جهل والوليد بن المغيرة واضرابهم وهم الذين جحدوا والعداوة والمكر والعداوة ونظيره ما قال فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم حريصا على ان يؤمن قومه جميعا حتى قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا وقال تعالى افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين ثم انه تعالى بين لرسوله صلى الله عليه وسلم انهم لا يؤمنون ليقطع طمعه عنهم ولا يتأذى بسبب ذلك فان اليأس احدى الراحتين وقال سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف هو اسم بمعنى الاستواء وصف به كما يوصف بالمصادر ومنه قوله تعالى الى كلمة سواء بيننا وبينكم وفي اربعة ايام سواء للسائلين بمعنى مستوية مكانا قال ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه المسئلة الثانية في ارتفاع سواء قولان احدهما ان ارتفاعه على انه خبر لان وءانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع المرتفع به على الفاعلية كانه قيل ان الذين كفروا مستو عليهم انذارك وعدمه كما تقول ان زيدا مختصم ابوه وابن عمه الثاني ان يكون ءانذرتهم ام لم تنذرهم في موضع الابتداء وسواء خبرا مقدما عليه بمعنى سواء عليهم انذارك وعدمه والجملة خبر لان واعلم ان الوجه الثاني اولى لان سواء اسم فتنزيله منزلة الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول من المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا فيكون الخبر مقدما وذلك يدل على ان تقديم الخبر على المبتدأ جائز ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم وروى سيبويه تميمي انا ومشنوء من يشنؤك اما الكوفيون فانهم لا يجوزونه واحتجوا عليه من وجهين الاول المبتدأ ذات والخبر صفة والذات قبل الصفة بالاستحقاق فوجب ان يكون قبلها في اللفظ قياسا على توابع الاعراب فالجامع التبعية المعنوية الثاني ان الخبر لا بد وان يتضمن الضمير فلو قدم الخبر على المبتدأ لوجد الضمير قبل الذكر وانه غير جائز لان الضمير هو اللفظ الذي اشير به الى امر معلوم فقبل العلم به امتنعت الاشارة فكان الاضمار قبل الذكر محالا اجاب البصريون عن الاول ان ما ذكرتم يقتضي ان يكون تقديم المبتدأ اولى لا انه يكون واجبا وعن الثاني ان الاضمار قبل الذكر واقع في كلام العرب كقولهم في بيته يؤتى الحكم وقال تعالى فاوجس في نفسه خيفة موسى قال زهير من يلق يوما على علاته هرما يلق السماحة منه والندى خلقا المسئلة الثالثة اتفقوا على ان الفعل لا يخبر عنه لان من قال خرج ضرب لم يكن آتيا بكلام منتظم ومنهم من قدح فيه بوجوه احدها ان قوله تعالى ءانذرتهم ام لم تنذرهم فعل وقد اخبر عنه بقوله تعالى سواء عليهم ونظيره قوله تعالى ثم بدا لهم من بعد ما رأوا الآيات ليسجننه وثانيها ان المخبر عنه بانه فعل لا بد وان يكون فعلا فالفعل قد اخبر عنه بانه فعل فان قيل المخبر عنه بانه فعل هو تلك الكلمة وتلك الكلمة اسم قلنا فعلى هذا المخبر عنه بانه فعل اذا لم يكن فعلا بل اسما كان هذا الخبر كذبا والتحقيق ان المخبر عنه بانه فعل اما ان يكون اسما او لا يكون فان كان الاول كان هذا الخبر كذبا لان الاسم لا يكون فعلا وان كان فعلا فقد صار الفعل مخبرا عنه وثالثها انا اذا قلنا الفعل لا يخبر عنه فقد اخبرنا وان كان فعلا صار الفعل مخبرا عنه ثم قال هؤلاء لما ثبت انه لا امتناع في الاخبار عن الفعل لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما جمهور النحويين فقد اطبقوا على انه لا يجوز الاخبار عن الفعل فلا جرم كان التقدير سواء عليهم انذارك وعدم انذارك فان قيل العدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد وان يكون لفائدة زائدة اما في المعنى او في اللفظ فما تلك الفائدة ههنا قلنا قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم معناه سواء عليهم انذارك لهم وعدم انذارك لهم بعد ذلك لان القوم كانوا قد بلغوا في الاصرار واللجاج والاعراض عن الآيات والدلائل الى حالة ما بقي منهم البتة رجاء القبول بوجه وقبل ذلك ما كانوا كذلك ولو قال سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لما افاد ان هذا المعنى انما حصل في هذا الوقت دون ما قبله ولما قال ءانذرتهم ام لم تنذرهم افاد ان هذه الحالة انما حصلت في هذا الوقت

المسئلة الرابعة اختلف اهل التفسير في المراد ههنا بقوله الذين كفروا فقال قوم انهم رؤساء اليهود ... الذين وصفهم الله تعالى بانهم يكتمون ... صح

فكان ذلك

فكان ذلك يفيد حصول اليأس وقطع الرجاء منهم وقد بينا ان المقصود من هذه الآية ذلك المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف الهمزة وام مجردتان لمعنى الاستواء وقد انسلخ عنهما معنى الاستفهام رأسا قال سيبويه جرى هذا على حرف الاستفهام كما جرى على حرف النداء في قولك اللهم اغفر لنا ايتها العصابة يعني ان هذا جرى على صورة الاستفهام ولا استفهام كما ان ذلك جرى على صورة النداء ولا نداء المسئلة الخامسة في قوله تعالى ءانذرتهم ست قراءات اما بهمزتين محققتين بينهما الف او لا الف بينهما او بان تكون الهمزة الاولى قوية والثانية بين بين بينهما الف او لا الف وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح فان قيل فما تقول فيمن يقلب الثانية الفا قال صاحب الكشاف هو لاحن خارج عن كلام العرب المسئلة السادسة الانذار هو التخويف من عقاب الله بالزجر عن المعاصي وانما ذكر الانذار دون البشارة لان تاثير الانذار في الفعل والترك اقوى من تاثير البشارة لان اشتغال الانسان بدفع الضرر اشد من اشتغاله بجلب النفع وهذا الموضع موضع المبالغة فكان ذكر الانذار اولى اما قوله تعالى لا يؤمنون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف هذه اما ان تكون جملة مؤكدة للجملة التي قبلها او خبرا لان والجملة قبلها اعتراض المسئلة الثانية احتج اهل السنة والجماعة بهذه الآية وكل ما اشبهها من قوله تعالى لقد حق القول على اكثرهم فهم لا يؤمنون وقوله تعالى ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سارهقه صعودا وقوله تبت يدا ابي لهب على تكليف ما لا يطاق وتقريره انه تعالى اخبر عن شخص معين انه لا يؤمن قط فلو صدر منه الايمان لزم انقلاب خبر الله الصدق كذبا والكذب عند الخصم قبيح وفعل القبيح يستلزم اما الجهل او الحاجة وهما محالان على الله تعالى والمفضي الى المحال محال فصدور الايمان منه محال والتكليف به تكليف بالمحال وقد نذكر هذا في صورة العلم وهو انه تعالى لما علم منه انه لا يؤمن فكان صدور الايمان منه يستلزم انقلاب علم الله جهلا وذلك محال ومستلزم المحال محال فالامر واقع بالمحال ونذكر هذا على وجه ثالث وهو ان وجود الايمان يستحيل ان يوجد مع العلم بعدم الايمان لانه انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان فلو وجد الايمان مع العلم بعدم الايمان لزم ان يجتمع في الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال فالامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل امر بالجمع بين العدم والوجود وكل ذلك محال ونذكر هذا على وجه رابع وهو انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم انهم لا يؤمنون البتة بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يؤمنون قط فقد صاروا مكلفين بان يؤمنوا بانهم لا يؤمنون قط وهذا تكليف بالجمع بين النفي والاثبات ونذكر هذا على وجه خامس وهو انه تعالى عاب الكفار على انهم حاولوا فعل شيء على خلاف ما اخبر الله تعالى عنه في قوله يريدون ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فثبت ان القصد الى تكوين ما اخبر الله تعالى عن عدم تكوينه قصد الى تبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه ثم ههنا اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يؤمنون البتة فمحاولة الايمان منهم تكون قصدا الى تبديل كلام الله تعالى وذلك منهي عنه وترك محاولة الايمان يكون ايضا مخالفة لامر الله تعالى فيكون الذم حاصلا على الترك والفعل فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الموضع وهذا هو الكلام الهادم لاصول الاعتزال ولقد كان السلف والخلف من المحققين معولين عليه في دفع اصول المعتزلة وهدم قواعدهم ولقد قاموا وقعدوا واحتالوا في دفعه فما اتوا بشيء مقنع وانا اذكر اقصى ما ذكروه بعون الله وتوفيقه قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان المقام الاول بيان انه لا يجوز ان يكون علم الله وخبره تعالى عن عدم الايمان مانعا من الايمان والمقام الثاني بيان الجواب العقلي على سبيل التفصيل اما المقام الاول فقالوا الذي يدل عليه وجوه آ احدها ان القرآن مملوء من الآيات الدالة على انه لا مانع لاحد من الايمان قال الله تعالى وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى وهذا انكار بلفظ الاستفهام ومعلوم ان رجلا لو حبس احدا في بيت بحيث لا يمكنه الخروج منه ثم يقول ما منعك من التصرف في حوائجي كان ذلك مستقبحا وكذا قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا وقوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد وقول موسى لاخيه عليهما السلام ما منعك اذ رأيتهم ضلوا وقوله فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين عفا الله عنك لم اذنت لهم لم تحرم ما احل الله لك قال الصاحب بن عباد في فصل له في هذا الباب كيف يأمره بالايمان وقد منعه منه وينهاه عن الكفر وقد حمله عليه وكيف يصرفه عن الايمان ثم يقول انى تصرفون ويخلق فيهم الافك ثم يقول انى تؤفكون وانشأ فيهم الكفر ثم يقول لم تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون عن سبيل الله وحال بينهم وبين الايمان ثم قال وماذا عليهم لو آمنوا وذهب بهم عن الرشد ثم قال فاين تذهبون واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين ب ان الله تعالى قال رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقال تعالى ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى فلما بين انه ما ابقى لهم عذرا الا وقد ازاله عنهم فلو كان علمه تعالى بكفرهم مانعا لهم عن الايمان لكان ذلك من اعظم الاعذار واقوى الوجوه الدافعة للعقاب عنهم فلما لم يكن كذلك علمنا انه غير مانع ج انه تعالى حكى عن الكفار في سورة السجدة انهم قالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وانما ذكر الله تعالى ذلك ذما لهم في هذا القول فلو كان العلم مانعا لكانوا صادقين في ذلك فلم ذمهم عليه د انه تعالى لما انزل قوله ان الذين كفروا الى قوله ذمهم وزجرهم عن الكفر وقبح فعلهم فلو كانوا ممنوعين عن الايمان غير قادرين عليه لما استحقوا الذم البتة بل كانوا معذورين كما يكون الاعمى معذورا في ان لا يرى والزمن في ان لا يمشي ه القرآن انما انزل ليكون حجة لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم عليهم لا ان يكون لهم حجة على الله تعالى وعلى رسوله صلى الله عليه وسلم فلو كان العلم والخبر مانعين لكان لهم ان يقولوا اذا علمت الكفر منا عنه كان ترك الكفر محالا منا فلم تطلب المحال منا ولم تأمرنا بالمحال ومعلوم ان هذا مما لا جواب لله تعالى ولرسوله صلى الله عليه وسلم عنه لو ثبت ان العلم والخبر يمنع و قوله تعالى نعم المولى ونعم النصير ولو كان مع قيام المانع عن الايمان كلف لما كان نعم المولى بل كان بئس المولى ومعلوم ان ذلك كفر قالوا فثبت بهذه الوجوه انه ليس عن الايمان والطاعة مانع البتة فوجب القطع بان علم الله تعالى بعدم الايمان وخبره عن عدمه لا يكون مانعا عن الايمان وقالوا ان الذي يدل على ان العلم بعدم الايمان لا يمنع من وجود الايمان وجوه آ انه لو كان كذلك لوجب ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء لان الذي علم وقوعه واجب الوقوع والذي علم عدمه ممتنع الوقوع ولا قدرة على الواجب ولا على الممتنع فيلزم ان لا يكون الله تعالى قادرا على شيء وذلك كفر بالاتفاق فثبت ان العلم بعدم الشيء لا يمنع عن وجوده ب ان العلم يتعلق بالمعلوم على ما هو عليه فان كان ممكنا علمه ممكنا وكذا ان كان واجبا علمه واجبا ولا شك ان الايمان والكفر بالنظر الى ذاته ممكن الوجود فلو صار واجب الوجود بسبب العلم كان العلم مؤثرا في المعلوم وقد بينا انه محال ج لو كان العلم والخبر مانعا

والذي علم عدمه لو فرض ان يمتنع وقوعه لا قدرة له عليه ولا على الواجب وجب الوقوع فلو حصلت القدرة اول الحصول كان واجب الوقوع صح

لما كان العبد قادرا على شيء اصلا لان الذي علم الله تعالى وقوعه كان واجب الوقوع والواجب لا قدرة عليه فوجب ان لا يكون العبد قادرا على شيء اصلا فكانت حركاته وسكناته
جارية مجرى حركات الجمادات والحركات الاضطرارية للحيوانات لكنا بالبديهة نعلم فساد ذلك فان من رمى انسانا بالآجرة حتى شجه فانا نذم الرامي ولا نذم الآجرة وندرك بالبديهة تفرقة
بين ما اذا سقطت الآجرة عليه وبين ما اذا لكمه انسان بالاختيار لذلك فان العقلاء ببداية عقولهم يدركون الفرق بين مدح المحسن وذم المسيء ويلتمسون ويأمرون ويعاقبون
ويقولون لم فعلت ولم تركت فدل على ان العلم والخبر غير مانع من الفعل والترك د لو كان العلم بالعدم مانعا للوجود لكان امر الله الكافر بالايمان امرا باعدام علمه وكان لا يليق ان يأمر
عباده بان يعدموه فكذلك لا يليق به ان يعدموا علمه لان اعدام ذات الله وصفاته تعالى غير معقول والامر به سفه وعبث فدل على ان العلم بالعدم لا يكون مانعا من الوجود ه ان
الايمان من قبل الممكنات نظرا الى ذاته وعينه يوجب ان يعلمه الله تعالى من الممكنات الجائزات اذ لو لم يعلمه كذلك لكان ذلك العلم جهلا وهو محال واذا علمه الله تعالى من الممكنات الجائزات التي لا يمتنع
وجوده وعدمه البتة فلو صار بسبب العلم واجبا لزم ان يجتمع على الشيء الواحد كونه من الممكنات وكونه ليس من الممكنات وذلك محال و ان الامر بالمحال سفه وعبث فلو جاز
ورود الشرع به لجاز وروده ايضا بكل انواع السفه فما كان يمتنع وروده باظهار المعجز على يد الكاذبين ولا انزال الاكاذيب والاباطيل وعلى هذا التقدير لا يبقى وثوق بصحة نبوة
الانبياء ولا بصحة القرآن بل يجوز ان يكون كله كذبا وسفها ولما بطل ذلك علمنا ان العلم بعدم الايمان والخبر عن عدم الايمان لا يمنع عن الايمان ز انه لو جاز ورود الامر بالمحال على هذه الصورة
لجاز ورود الامر للاعمى بنقط المصحف والزمن بالطيران في الهواء وان يقال لمن قيد يداه ورجلاه والقي من شاهق جبل لم لا تطير الى فوق ولما لم يجز شيء من ذلك في العقول علمنا
انه لا يجوز الامر بالمحال فثبت ان العلم بالعدم لا يمنع من الوجود ح لو جاز ورود العلم بذلك لجاز بعثة الانبياء عليهم السلام الى الجمادات وانزال الكتب عليها وانزال الملائكة لتبليغ
التكاليف اليها حالا بعد حال ومعلوم ان ذلك سخرية وتلاعب بالدين ط ان العلم بوجود الشيء لو اقتضى وجوبه لاغنى العلم عن القدرة والارادة فوجب ان لا يكون الله
تعالى قادرا مريدا مختارا وذلك قول الفلاسفة القائلين بالموجب ى الآيات الدالة على ان تكليف ما لا يطاق لم يوجد قال الله سبحانه وتعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
وقال تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقال تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واي حرج ومشقة فوق التكليف بالمحال المقام الثاني الجواب على سبيل التفصيل
وللمعتزلة فيه طريقان الاول طريقة ابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبد الجبار فانا لما قلنا لو وقع خلاف علم الله لانقلب علمه جهلا قالوا خطأ قول من يقول انه لانقلب علمه جهلا
وخطأ ايضا قول من يقول انه لا ينقلب ولكن يجب الامساك عن القولين الطريق الثاني طريقة الكعبي واختيار ابي الحسين البصري ان العلم تبع المعلوم فاذا فرضت الواقع
من العبد هو الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالايمان ومتى فرضت الواقع منه الكفر بدلا عن الايمان عرفت ان الحاصل في الازل لله تعالى هو العلم بالكفر بدلا عن الايمان
فهذا فرض علم بدلا عن علم لا انه تغير العلم فهذان الجوابان اللذان عليهما اعتماد جمهور المعتزلة واعلم ان هذا البحث صار منشأ لضلالات عظيمة فمنها ان منكري التكاليف
والنبوات قالوا قد سمعنا كلام اهل الجبر فوجدناه قويا قاطعا وهذان الجوابان اللذان ذكرهما المعتزلة يجريان مجرى الخرافة ولا يلتفت العاقل اليهما وسمعنا كلام المعتزلة في ان
القول بالجبر لا يجوز التكليف ويقبح والجواب الذي ذكره اهل الجبر ضعيف جدا فصار مجموع الكلامين كلاما قويا في نفي التكاليف ومتى بطل ذلك بطل القول بالنبوات ومنها ان الطاعنين
في القرآن قالوا الذي قاله المعتزلة من الآيات الكثيرة الدالة على انه لا منع من الايمان ومن الطاعة فقد صدقوا به والذي قاله الجبرية من ان العلم بعدم الايمان مانع منه فقد صدقوا فيه
فدل على ان القرآن ورد على الضد وعلى خلافه وذلك من اعظم المطاعن واقوى القوادح فيه ثم من يسلم من هؤلاء ان هذا القرآن هو القرآن الذي جاء به محمد صلوات الله عليه توسل الى الطعن فيه
وقال قوم من الرافضة ان هذا الذي عندنا ليس هو القرآن الذي جاء به محمد صلوات الله عليه بل قد غير وبدل والدليل عليه اشتماله على هذه المناقضات التي ظهرت بسبب هذه المناظرة الدائرة
بين اهل الجبر والقدر ومنها ان المقلدة الطاعنين في النظر والاستدلال احتجوا بهذه المناظرة وقالوا لو جوزنا التمسك بالدلائل العقلية لزم القدح في التكاليف والنبوة بسبب هذه المناظرة
فان كلام اهل الجبر في غاية القوة في اثبات الجبر وكلام اهل القدر في بيان انه متى ثبت الجبر بطل التكليف بالكلية في نهاية القوة فيتولد من مجموع الكلامين اعظم شبهة في القدح في التكليف والنبوة
فثبت ان الرجوع الى العقليات يورث الكفر والضلالات وعن هذا قيل من تعمق في الكلام تزندق ومنها ان هشام بن الحكم زعم ان الله سبحانه وتعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وجوز البداء
على الله تعالى وقال ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون انما وقع على سبيل الاستدلال بالامارة ويجوز له ان يظهر خلاف ما ذكره وانما قال هذا المذهب
فرارا من تلك الاشكالات المتقدمة واعلم ان جملة الوجوه التي رويناها عن المعتزلة كلمات لا تعلق لها بالكشف عن وجه الجواب بل هي جارية مجرى الشبهات واما الجوابان اللذان عليهما اعتماد
القوم ففي نهاية الضعف اما قول ابي علي وابي هاشم والقاضي فخطأ قول من يقول انه يبدل وخطأ قول من يقول لا يبدل ان كان المراد منه الحكم بفساد القسمين كان ذلك حكما بفساد النفي و
الاثبات وذلك لا يرتضيه العقل وان كان معناه ان احدهما حق ولكن لا اعرف ان الحق هو انه يبدل او لا يبدل كفى في دفعه تقرير وجه الاستدلال فانا لما بينا ان العلم بالعدم لا يحصل
الا مع العدم فلو حصل الوجود معه لكان قد اجتمع الوجود والعدم ولا يمكن العقل من تقرير كلام اوضح من هذا واقل مقدمات فيه واما قول الكعبي ففي نهاية الضعف لانا وان كنا لا ندري ان الله
تعالى كان في الازل عالما بوجود الايمان او بعدمه لكنا نعلم ان العلم باحد هذين الامرين كان حاصلا وهو الآن ايضا حاصل فلو حصل مع العلم باحد النقيضين ذلك النقيض الآخر
لزم اجتماع النقيضين ولو قيل بان ذلك العلم لا يبقى كان ذلك اعترافا بانقلاب العلم جهلا وهذا آخر الكلام في هذا البحث واعلم ان الكلام المعنوي هو الذي تقدم وبقي في الباب
امور اخر اقناعية ولا بد من ذكرها وهي خمسة ا روى الخطيب في كتاب تاريخ بغداد عن معاذ بن معاذ العنبري قال كنت جالسا عند عمرو بن عبيد فاتاه رجل فقال يا ابا عثمان
سمعت والله اليوم الكفر فقال لا تعجل بالكفر وما سمعت قال سمعت هاشما الاوقص يقول ان تبت يدا ابي لهب وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا الى قوله سأصليه سقر ان هذا ليس
في ام الكتاب والله تعالى يقول حم والكتاب المبين الى قوله وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم فما الكفر الا هذا يا ابا عثمان فسكت عمرو هنيهة ثم اقبل علي فقال والله لو كان القول كما يقول ما كان
على ابي لهب من لوم ولا على الوحيد من لوم فلما سمع الرجل ذلك قال اتقول يا ابا عثمان ذلك هذا والله الدين قال معاذ فدخل بالاسلام وخرج بالكفر وحكى ايضا انه دخل على عمرو بن عبيد

وقرأ عنده بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ فقال له اخبرني عن تبت اكانت في اللوح المحفوظ فقال عمرو ليس هكذا كانت بل كانت تبت يدا من عمل مثل ما عمل ابو لهب فقال الرجل هكذا ينبغي ان تقرأ
اذا قمنا الى الصلوة فغضب عمرو وقال ان علم الله ليس بشيطان ان علم الله لا يضر ولا ينفع وهذه الحكاية تدل على شك عمرو بن عبيد في صحة القرآن ب روى القاضي في كتاب طبقات
المعتزلة عن ابن عمر ان رجلا قام اليه وقال يا ابا عبد الرحمن ان اقواما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ويقولون كان ذلك في علم الله فلم نجد
منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان ذلك في علم الله انهم يفعلونها فلم يحملهم علمه على فعلها حدثني ابي عمر بن الخطاب رضي الله عنه انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول
مثل علم الله فيكم كمثل السماء التي اظلتكم والارض التي اقلتكم فكما لا تستطيعون الخروج من السماء والارض فكذلك لا تستطيعون الخروج من علم الله وكما لا تحملكم السماء والارض على
الذنوب فكذلك لا يحملكم علم الله عليها واعلم ان في الاخبار التي يرويها الجبرية والقدرية كثرة والغرض من رواية هذا الحديث بيان انه لا يليق برسول الله صلى الله عليه وسلم مثل ذلك و
ذلك انه متناقض فاسد اما المتناقض فلان قوله فلذلك لا تستطيعون الخروج تصريح في الجبر وما قبله صريح في القدر واما انه فاسد فلانا بينا ان العلم بعدم الايمان ووجود الايمان متنافيان
والتكليف بالايمان مع وجود العلم بعدمه تكليف بالجمع بين النفي والاثبات اما السماء والارض فانهما لا ينافيان شيئا من الاعمال فظهر ان تشبيه احدى الصورتين بالاخرى لا يصدر
الا عن جاهل او متجاهل وجل منصب الرسالة عنه ج الحديثان المشهوران في هذا الباب اما الحديث الاول فهو ما روي في الصحيحين عن الاعمش عن زيد بن وهب عن عبد الله بن مسعود قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق ان احدكم يجمع في بطن امه اربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل الله اليه ملكا فينفخ
فيه الروح فيؤمر باربع كلمات فيكتب رزقه واجله وعمله وشقي ام سعيد فوالله الذي لا اله غيره ان احدكم ليعمل عمل اهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب
فيختم الله له بعمل اهل النار فيدخلها وان احدكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيختم الله له بعمل اهل الجنة فيدخلها وحكى الخطيب في تاريخ بغداد
عن عمرو بن عبيد انه قال لو سمعت الاعمش يقول هذا لكذبته ولو سمعت زيد بن وهب يقول هذا ما اجبته ولو سمعت عبد الله بن مسعود يقول هذا ما قبلته ولو سمعت رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول هذا لرددته ولو سمعت الله تعالى يقول هذا لقلت ليس على هذا اخذت ميثاقنا واما الحديث الثاني فهو مناظرة آدم وموسى عليهما السلام فان موسى قال لآدم انت الذي
اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة فقال آدم انت الذي اصطفاك الله لرسالته ولكلامه وانزل عليك التوراة فهل تجد الله قدره علي قال نعم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فحج
آدم موسى والمعتزلة طعنوا فيه من وجوه احدها ان هذا الخبر يقتضي ان يكون موسى قد ذم آدم على الصغيرة وذلك يقتضي الجهل في حق موسى عليه السلام وذلك غير جائز وثانيها ان الولد كيف
يشافه والده بالقول الغليظ وثالثها انه قال انت الذي اشقيت الناس واخرجتهم من الجنة وقد علم موسى ان شقاء الخلق واخراجهم من الجنة لم يكن من جهة آدم بل الله اخرجهم منها ورابعها ان
آدم عليه السلام احتج بما ليس بحجة اذ لو كان حجة لكان لفرعون وهامان وسائر الكفار ان يحتجوا به ولما بطل ذلك علمنا فساد هذه الحجة وخامسها ان الرسول صلى الله عليه وسلم صوب آدم في
ذلك مع انا بينا انه ليس بصواب اذا ثبت هذا وجب حمل الحديث على احد ثلاثة اوجه احدها انه صلى الله عليه وسلم حكى ذلك عن اليهود لا انه حكاه عن الله تعالى او عن نفسه والرسول صلى
الله عليه وسلم كان قد ذكر هذه الحكاية الا ان الراوي حين دخل ما سمع الا هذا الكلام فظن انه صلى الله عليه وسلم ذكره عن نفسه لا عن اليهود وثانيها انه فحج آدم منصوبا اي ان موسى عليه السلام
غلبه وجعله محجوجا وان الذي اتى به آدم ليس بحجة ولا بعذر وثالثها وهو المعتمد ليس المراد من المناظرة الذم على المعصية ولا الاعتذار منه بعلم الله بل موسى عليه السلام سأله عن
السبب الذي حمله على تلك الزلة حتى خرج بسببها من الجنة فقال آدم عليه السلام ان خروجي من الجنة لم يكن بسبب تلك الزلة بل بسبب ان الله تعالى كان قد كتب علي ان اخرج
الى الارض واكون خليفة فيها وهذا المعنى كان مكتوبا في التوراة فلا جرم كانت حجة آدم قوية وصار موسى في ذلك كالمغلوب واعلم ان الكلام في هذه المسئلة طويل جدا والقرآن
مملو منه وسيستقصى القول فيها في هذا التفسير ان قدر الله تعالى ذلك وفيما ذكرناه كفاية ههنا ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم
غشاوة ولهم عذاب عظيم ❁ اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لا يؤمنون اخبر في هذه الآية بالسبب الذي لاجله لم يؤمنوا وهو الختم والكلام ههنا
يقع في مسائل المسئلة الاولى الختم والكتم اخوان لان في الاستيثاق من الشيء بضرب الخاتم عليه كتمانه وتغطيته لئلا يتوصل اليه فلا يطلع عليه والغشاوة الغطاء فعالة من غشاه
اذا غطاه وهذا البناء لما يشتمل على الشيء كالعصابة والعمامة المسئلة الثانية اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى فهذا الكلام على مذهبهم
ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره
ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر فان قدر على الترك كانت نسبة تلك
القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وتجويزه يقتضي القدح
في الاستدلال بالممكن على المؤثر وذلك يقتضي نفي الصانع وانه محال وان كان يتوقف على المرجح فذلك المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد او لا من فعل الله ولا من فعل العبد لا جائز
ان يكون من فعل العبد والا لزم التسلسل ولا جائز ان يكون لا بفعل الله ولا بفعل العبد لانه يلزم حدوث شيء لا لمؤثر وذلك يبطل القول بالصانع فثبت ان قدرة العبد مصدر للمقدور
المعين يتوقف على ان ينضم اليها مرجح وهو من فعل الله فنقول اذا انضم ذلك المرجح الى تلك القدرة فاما ان يصير تأثير القدرة في ذلك الاثر واجبا او جائزا او ممتنعا والثاني والثالث
باطل فتعين الاول انما قلنا انه لا يجوز ان يكون جائزا لانه لو كان جائزا لكان يصح في العقل ان يحصل مجموع القدرة مع ذلك المرجح ومع ذلك الاثر تارة واخرى منفكا عنه
فلنفرض وقوع ذلك لان كل ما كان جائزا لا يلزم من فرض وقوعه محال فذلك المجموع تارة يترتب عليه الاثر واخرى لا يترتب عليه الاثر فاختصاص احد الوقتين بترتب ذلك الاثر
عليه اما ان يتوقف على انضمام قرينة اليه او لا يتوقف فان توقف كان المرجح هو ذلك المجموع مع هذه القرينة الزائدة لا ذلك المجموع وكنا قد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل هذا
خلف وايضا فيعود التقسيم في هذا المجموع الثاني فان توقف على قيد آخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف فحينئذ حصل ذلك المجموع تارة بحيث يكون مصدرا للاثر واخرى بحيث لا يكون

مسئلة
الخروج من علم الله

مصدراً للمنع انه لم يتميز احد الوقتين على الآخر بامر ما البتة فيكون هذا قولاً بترجح الممكن لا عن مرجح وهو محال فثبت ان عند حصول ذلك المرجح يستحيل ان يكون صدور ذلك الاثر جائزاً واما
انه لا يكون ممتنعاً فظاهر والا لكان مرجح الوجود مرجحاً للعدم وهو محال واذا بطل القسمان ثبت ان عند حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب الوجود عن المجموع الحاصل من القدرة ومن ذلك
المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازماً لان قبل حصول ذلك المرجح كان الفعل ممتنعاً وبعد حصوله يكون واجباً واذا عرفت هذا كان خلق الداعية الموجبة للكفر في القلب ختماً على القلب
ومنعاً عن قبول الايمان فانه تعالى لما حكم عليهم بانهم لا يؤمنون ذكر عقيبه ما يجري مجرى السبب الموجب له لان العلم بالعلة يفيد العلم بالمعلول والعلم بالمعلول لا يكمل الا اذا استفيد من العلم
بالعلة فهذا قول من اضاف جميع المحدثات الى الله تعالى اما المعتزلة فقد قالوا انه لا يجوز اجراء هذه الآية على المنع من الايمان واحتجوا فيه بالوجوه التي حكيناها عنهم في الآية الاولى وزادوا عليها ان
الله تعالى قد كذب الكفار الذين قالوا ان على قلوبنا اكنة وغطاء يمنعنا من الايمان بقوله وقالوا قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا وقال فاعرض اكثرهم
فهم لا يسمعون وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وهذا كله ذم وعيب من الله تعالى فيما ادعوا انهم ممنوعون عن الايمان ثم قالوا لا بد من حمل الختم والغشاوة على امور اخر ثم ذكروا فيه
وجوها احدها ان القوم لما اعرضوا وتركوا الاهتداء بدلائل الله حتى صار ذلك كالالف والطبيعة لهم اشبه حالهم حال من منع من الايمان وصد عنه وكذلك هذا في عيونهم حتى كانها
مسدودة لا تبصر شيئاً وكان باذانهم وقراً حتى لا يخلص اليها الذكر وانما اضيف ذلك الى الله تعالى لان هذه الصفة وتمكنها وقوة ثباتها كالشيء الخلقي ولهذا قال بل طبع
الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاعقبهم نفاقاً في قلوبهم الى يوم يلقونه ب انه يكفي في حسن الاضافة ادنى سبب والشيطان هو الخاتم في الحقيقة
او الكافر الا ان الله تعالى لما كان هو الذي اقدره اسند اليه الختم كما يسند الفعل الى المسبب ج انهم اعرضوا عن التدبر ولم يصغوا الى الذكر وكان ذلك عند ايراد الله عليهم الدلائل
فاضيف ما فعلوا الى الله تعالى لان حدوثه انما اتفق عند ايراده تعالى عليهم كقوله تعالى في التوبة زادتهم رجساً الى رجسهم اي ازدادوا بها كفراً الى كفرهم د انهم بلغوا في الكفر الى حيث لم
يبق طريق الى تحصيل الايمان لهم الا بالقسر والالجاء الا ان الله تعالى ما قسرهم عليه لئلا يبطل التكليف فعبر عن ترك القسر والالجاء بالختم اشعاراً بانهم الذين انتهوا في الكفر الى حيث لا ينتهون
عنه الا بالقسر وهي الغاية القصوى في وصف لجاجهم في الغي ه ان يكون ذلك حكاية لما كان الكفرة يقولونه تهكماً به في قولهم قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا وبينك
حجاب ونظيره في الحكاية والتهكم قوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين منفكين حتى تاتيهم البينة و ان الختم على قلوب الكفار من الله تعالى هو الشهادة منه عليهم بانهم لا يؤمنون
وعلى قلوبهم بانها لا تعي الذكر ولا تقبل الحق وعلى اسماعهم بانها لا تصغي الى الحق كما يقول الرجل لصاحبه اريد ان تختم على ما يقوله فلان اي تصدقه وتشهد بانه حق فاخبر الله تعالى في الآية
الاولى بانهم لا يؤمنون واخبر في هذه الآية انه قد شهد بذلك وحفظه عليهم ز قال بعضهم هذه الآية انما جاءت في قوم مخصوصين من الكفار فعل الله بهم هذا الختم والطبع في الدنيا عقاباً
لهم في العاجل كما عجل لكثير من الكفار عقوبات في الدنيا فقال تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين وقال تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون
في الارض فلا تاس على القوم الفاسقين ونحو هذا من العقوبات المعجلة لما علم الله تعالى فيها من العبرة لعباده والصلاح لهم فيكون هذا مما فعل بهؤلاء من الختم والطبع الا انهم اذا صاروا الى
ان لا يفهموا سقط عنهم التكليف كسقوطه عمن مسخ وقد اسقط الله التكليف عمن لا يعقل بعض العقل كمن قارب البلوغ ولسنا ننكر ان يخلق الله في قلوب الكافرين مانعاً يمنعهم
عن الفهم والاعتبار اذا علم ان ذلك اصلح لهم كما قد يذهب بعقولهم ويعمي ابصارهم ولكن لا يكونوا في هذه الحال مكلفين ح يجوز ان يجعل الله على قلوبهم الختم وعلى ابصارهم الغشاوة
من غير ان يكون ذلك حائلاً بينهم وبين الايمان بل يكون ذلك كالبلادة التي يجدها الانسان في قلبه والقذى في عينيه والطنين في اذنيه فيفعل الله كل ذلك بهم ليضيق صدورهم
ويورثهم الكرب والغم فيكون ذلك عقوبة مانعة من الايمان كما فعل ببني اسرائيل فتاهوا ثم يكون هذا الفعل في بعض الكفار ويكون ذلك آية للنبي صلى الله عليه وسلم ودلالة كالرجز الذي
انزل على قوم فرعون حتى استغاثوا منه وهذا كله مقيد بما يعلم الله انه اصلح للعباد ط يجوز ان يفعل هذا الختم بهم في الآخرة كما قد اخبر انه يعميهم قال ونحشرهم يوم القيامة على وجوههم عمياً وبكماً
وقال تعالى ونحشر المجرمين يومئذ زرقاً وقال اليوم نختم على افواههم وقال فهم لا يسمعون ي ما حكوه عن الحسن البصري وهو اختيار ابي علي الجبائي والقاضي ان المراد بذلك علامة وسمة يجعلها في قلوب
الكفار وسمعهم فتستدل الملائكة بذلك على انهم كفار وعلى انهم لا يؤمنون ابداً فلا يبعد ان يكون في قلوب المؤمنين علامة تعرف الملائكة بها كونهم مؤمنين عند الله كما قال تعالى
اولئك كتب في قلوبهم الايمان وحينئذ الملائكة يحبونه ويستغفرون له ويكون لقلوب الكفار علامة تعرف الملائكة بها كونهم ملعونين عند الله فيبغضونه ويلعنونه والفائدة في تلك
العلامة اما مصلحة عائدة الى الملائكة لانهم متى علموا بتلك العلامة كونه كافراً ملعوناً عند الله صار ذلك منفراً لهم عن الكفر فانه اذا علم متى آمن فقد احبه اهل السموات صار ذلك
مرغباً له في الايمان واذا علم انه متى اقدم على الكفر عرف الملائكة منه ذلك فيبغضونه ويلعنونه صار ذلك زاجراً له عن الكفر قالوا والختم بهذا المعنى لا يمتنع لانا نتمكن بعد ختم الكتاب
ان نفكه ونقرأه ولان الختم هو بمنزلة ان يكتب على جبين الكافر انه كافر فاذا لم يمنع ذلك من الايمان فكذا هذا الكافر يمكنه ان يزيل السمة عن قلبه بان ياتي بالايمان ويترك الكفر قالوا وانما
خص السمع والقلب بذلك لان الادلة السمعية لا تستفاد الا من جهة السمع والادلة العقلية لا تستفاد الا من جهة القلب فلهذا خصهما بالذكر فان قيل فهل تحملون الغشاوة في
البصر ايضاً على معنى العلامة قلنا لا لانا انما حملنا ما تقدم على السمة والعلامة لان حقيقة اللغة تقتضي ذلك ولا مانع منه فوجب اثباته اما الغشاوة فحقيقتها الغطاء والمانع من الابصار
ومعلوم من حال الكفار خلاف ذلك فلا بد من حمله على المجاز وهو تشبيه حالهم بحال من لا ينتفع ببصره في باب الهداية فهذا مجموع اقوال الناس في هذا الموضع المسئلة الثالثة الالفاظ
الواردة في القرآن القريبة من معنى الختم هي الطبع والكنان والرين على القلب والوقر في الآذان والغشاوة في البصر ثم الآيات الواردة في ذلك مختلفة فالقسم الاول وردت دلالة على
حصول هذه الاشياء قال كلا بل ران على قلوبهم وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقراً وطبع على قلوبهم بل طبع الله عليها بكفرهم فاعرض اكثرهم فهم لا يسمعون
لتنذر من كان حياً انك لا تسمع الموتى ولا تسمع الصم الدعاء اموات غير احياء في قلوبهم مرض والقسم الثاني وردت دلالة على انه لا مانع البتة وما منع الناس ان يؤمنوا فمن
شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لا يكلف الله نفساً الا وسعها ما جعل عليكم في الدين من حرج كيف تكفرون بالله لم تلبسون الحق بالباطل والقرآن مملوء من هذين القسمين وصار كل قسم

مما تمسكا

مما تمسكا لطائفة فصارت الدلائل السمعية لكونها من الطرفين واقعة في حيز التعارض اما الدلائل العقلية فهي التي سبقت الاشارة اليها وبالجملة فهذه المسئلة من اعظم المسائل الاسلامية و
اكثرها شعباً واشدها شغباً ويحكى ان الامام ابا القسم الانصاري سئل عن تكفير المعتزلة في هذه المسئلة فقال لا لانهم نزهوه فسئل عن اهل السنة فقال لا لانهم عظموه والمعنى ان كلا
الفريقين ما طلب الا اثبات جلال الله وعلو كبريائه الا ان اهل السنة وقع نظرهم على العظمة فقالوا ينبغي ان يكون هو الموجد ولا موجد سواه والمعتزلة وقع نظرهم على الحكمة فقالوا لا يليق
بجلال حضرته هذه القبائح قال مولانا واقول ههنا سر آخر وهو ان اثبات الاله يلجئ الى القول بالجبر لان الفاعلية لو لم تتوقف على الداعية لزم وقوع الممكن من غير مرجح ولزم نفي الصانع واثبات
الرسول يلجئ الى القول بالقدر لانه لو لم يقدر العبد على الفعل فاي فائدة في بعثة الرسل وانزال الكتب بل ههنا سر آخر فوق الكل وهو انا لما رجعنا الى الفطرة السليمة والعقل الاول وجدنا
ان ما استوى الوجود والعدم بالنسبة اليه لا يترجح احدهما على الآخر الا لمرجح وهذا يقتضي الجبر ونجد ايضاً تفرقة بديهية بين الحركات الاختيارية والحركات الاضطرارية وجزماً بديهياً بحسن
المدح والذم والامر والنهي وذلك يقتضي مذهب المعتزلة فكان هذه المسئلة وقعت في حيز التعارض بحسب العلوم الضرورية والعلوم النظرية وبحسب تعظيم الله نظراً الى
قدرته وحكمته وبحسب التوحيد والتنزيه وبحسب الدلائل السمعية فلهذه المآخذ التي شرحناها والاسرار التي كشفنا عن حقائقها صعبت المسئلة وعظمت فنسأل الله العظيم ان
يوفقنا للحق وان يختم عاقبتنا بالخير آمين يا رب العالمين المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف اللفظ يحتمل ان تكون الاسماع داخلة في حكم الختم وفي حكم التغشية الا ان
الاولى دخولها في حكم الختم لقوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة ولوقفهم على سمعهم دون قلوبهم المسئلة الخامسة الفائدة في تكرير الجار في قوله وعلى سمعهم انها
لما اعيدت في الاسماع كان ادل على شدة الختم في الموضعين المسئلة السادسة انما جمع القلوب والابصار ووحد السمع لوجوه احدها انه وحد السمع لان لكل واحد منهم سمعاً واحداً
كما يقال اتاني برأس كبشين يعني رأس كل واحد منهما وكما وحد البطن في قوله كلوا في بعض بطنكم تعفوا يفعلون ذلك اذا أمنوا اللبس واذا لم يؤمن كقولك فرسهم وثوبهم وانت
تريد الجمع رفضوه الثاني ان السمع مصدر في اصله والمصادر لا تجمع يقال رجلان صوم ورجال صوم فروعي الاصل يدل عليه جمع الاذن في قوله وفي آذاننا وقر الثالث انه يقدر مضافاً
محذوفاً اي وعلى حواس سمعهم الرابع قال سيبويه انه وان وحد لفظ السمع الا انه ذكر ما قبله وما بعده بلفظ الجمع وذلك يدل على ان المراد منه الجمع ايضاً قال تعالى يخرجهم من الظلمات
الى النور عن اليمين وعن الشمال قال الراعي بها جيف الحسرى اما عظامها فبيض واما جلدها فصليب وانما اراد جلودها وقرأ ابن ابي عبلة وعلى اسماعهم المسئلة السابعة من الناس
من قال السمع افضل من البصر لان الله تعالى حيث ذكرهما قدم السمع على البصر والتقديم دليل على التفضيل ولان السمع شرط النبوة بخلاف البصر ولذلك ما بعث الله رسولاً اصم وقد كان
فيهم من كان مبتلى بالعمى ولانه بالسمع تصل نتائج عقول البعض الى البعض فالسمع كانه سبب لاستكمال العقل بالمعارف والبصر لا يوقفك الا على المحسوسات ولان السمع متصرف في
الجهات الست بخلاف البصر ولان السمع متى بطل بطل النطق والعين اذا بطلت لم يبطل النطق ومنهم من قدم البصر لان آلة القوة الباصرة اشرف ولان متعلق القوة الباصرة
هو النور ومتعلق القوة السامعة هو الريح المسئلة الثامنة قوله تعالى ختم الله على قلوبهم يدل على ان محل العلم هو القلب وسنستقصي في بيانه في قوله نزل به الروح
الامين على قلبك في سورة الشعراء المسئلة التاسعة قال صاحب الكشاف البصر نور العين وهو ما يبصر به الرائي ويدرك به المرئيات كما ان البصيرة نور القلب وهو ما به يستبصر
ويتأمل وكانهما جوهران لطيفان خلقهما الله تعالى فيهما آلتين للابصار والاستبصار اقول ان اصحابه من المعتزلة لا يرضون منه بهذا الكلام وتحقيق القول في الابصار يستدعي
ابحاثاً غامضة لا يليق بهذا الموضع المسئلة العاشرة قرئ غشاوة بالكسر والنصب وغشاوة بالضم والرفع وغشاوة بالفتح والنصب وغشوة بالكسر والرفع وغشوة بالفتح
والرفع والنصب وعشاوة بالعين غير المعجمة والرفع من العشا والغشاوة هي الغطاء ومنه الغاشية ومنه غشي عليه اذا زال عقله والغشيان كناية عن الجماع المسئلة الحادية
عشر العذاب مثل النكال بناءً ومعنى لانك تقول اعذب عن الشيء اذا امسك عنه كما تقول نكل عنه ومنه العذب لانه يقمع العطش ويردعه بخلاف الملح فانه يزيده ويدل عليه
تسميتهم اياه نقاخاً لانه ينقخ العطش اي يكسره وفراتاً لانه يرفته على القلب ثم اتسع فيه فسمي كل الم فادح عذاباً وان لم يكن نكالاً اي عقاباً يرتدع به الجاني عن المعاودة والفرق
بين العظيم والكبير ان العظيم نقيض الحقير والكبير نقيض الصغير فكان العظيم فوق الكبير كما ان الحقير دون الصغير ويستعملان في الجثث والاحداث جميعاً تقول رجل عظيم وكبير تريد
جثته او خطره ومعنى التنكير ان على ابصارهم نوعاً من الاغطية غير ما يتعارفه الناس وهو غطاء التعامي عن آيات الله ولهم من بين الآلام العظام نوع عظيم لا يعلم
كنهه الا الله تعالى المسئلة الثانية عشر اتفق المسلمون على انه يحسن من الله تعالى تعذيب الكفار وقال بعضهم لا يحسن وقيدوا قوله ولهم عذاب عظيم بانهم يستحقون ذلك
لكن كرمه يوجب عليه العفو ولنذكر ههنا دلائل الفريقين اما الذين لا يجوزون التعذيب فقد تمسكوا بامور ا ان ذلك التعذيب ضرر خال عن جهات المنفعة فوجب
ان يكون قبيحاً اما انه ضرر فلا شك فيه اما انه خال عن جهات المنفعة فلان تلك المنفعة اما ان يكون عائدة الى الله تعالى او الى غيره والاول باطل لانه سبحانه وتعالى متعال عن
الضرر بخلاف الواحد منا فان عبده اذا اساء اليه ادبه لانه يستلذ بذلك التاديب لما كان في قلبه من حب الانتقام ولانه اذا ادبه فانه ينزجر بعد ذلك عما يضره
والثاني ايضاً باطل لان تلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى المعذب او الى غيره اما الى المعذب فهو محال لان الاضرار لا يكون عين الانتفاع واما الى غيره فهو محال لان دفع الضرر
اولى بالرعاية من ايصال النفع وايصال الضرر الى شخص لغرض ايصال النفع الى شخص آخر ترجيح للمرجوح على الراجح وهو باطل وايضاً فلا منفعة يريد الله تعالى ايصالها الى احد
الا وهو قادر على ذلك فالاضرار عديم الفائدة فثبت ان التعذيب ضرر خال عن جميع جهات المنفعة وانه معلوم القبح ببديهة العقل بل قبحه اجلى في العقول من قبح الكذب
الذي لا يكون ضاراً والجهل الذي لا يكون ضاراً بل من قبح الكذب الضار والجهل الضار لان ذلك الكذب الضار وسيلة الى الضرر وقبح ما يكون وسيلة الى الضرر دون قبح نفس الضرر
واذا ثبت قبحه امتنع صدوره من الله تعالى لانه حكيم والحكيم لا يفعل القبيح ب انه تعالى كان عالماً بان الكافر لا يؤمن على ما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم
تنذرهم لا يؤمنون اذا ثبت هذا ثبت انه متى كلف الكافر لم يظهر منه الا العصيان سبباً للعقاب لكان ذلك التكليف مستعقباً لاستحقاق العقاب اما لانه تمام العلة او لانه شرط العلة

وعلى هذا فذلك التكليف امر متى حصل حصل عقيبه لا محالة العقاب مستعقبا للضرر الخالي عن النفع كان قبيحا فوجب ان يكون ذلك التكليف قبيحا والقبيح لا يفعله الحكيم فلم يبق هنا الا احد امرين
اما ان يقال لم يوجد هذا التكليف وان وجد لكنه لا يستعقب العقاب وكيف كان فالمقصود حاصل ج انه تعالى اما ان يقال خلق الخلق للانتفاع او للاضرار ام لا للانتفاع ولا للاضرار
فان خلقهم للانتفاع وجب ان لا يكلفهم ما يؤدي بهم الى الضرر الخالص لان الحكيم اذا اراد امرا استحال ان يفعل فعلا يؤدي الى ضد مقصوده مع علمه بكونه كذلك ولما علم اقدامهم على العصيان
لو كلفهم كان التكليف فعلا يؤدي بهم الى العقاب فاذا كان قاصدا الانتفاعهم وجب ان لا يكلفهم وحيث كلفهم دل على ان العصيان لا يكون سببا لاستحقاق العقاب ولا جائز ان يقال
خلقهم لا للانتفاع ولا للاضرار لان الترك على العدم يكفي في ذلك ولانه على هذا التقدير يكون عبثا ولا جائز ان يقال خلقهم للاضرار لان مثل هذا لا يكون رحيما كريما وقد تطابقت
العقول والشرائع على كونه رحيما كريما وعلى انه نعم المولى ونعم النصير فكل ذلك يدل على عدم العقاب د انه سبحانه وتعالى هو الخالق للدواعي التي توجب المعاصي فيكون هو الملجي اليها فيقبح
منه ان يعاقب عليها انما قلنا انه هو الخالق لتلك الدواعي لما بينا ان صدور الفعل عن القدرة يتوقف على انضمام الداعية التي خلقها الله تعالى اليها وبينا ان ذلك يوجب الجبر وتعذيب
المجبور قبيح في العقول ه ربما قرروا هذا من وجه آخر فقالوا اذا كانت الاوامر والنواهي الشرعية فقد جاءت الى شخصين من الناس فقبلها احدهما وخالفها الآخر فاثيب احدهما وعوقب
الآخر فاذا قيل لم قبل هذا وخالف الآخر فيقال لان القابل احب الثواب وحذر العقاب فاطاع والآخر لم يحب ولم يحذر فعصى او ان هذا اصغى الى من وعظه وفهم عنه مقالته فاطاع
وهذا لم يصغ ولم يفهم فعصى فيقال ولم اصغى هذا وفهم ولم يصغ ذلك ولم يفهم فيقول لان هذا حازم لبيب فطن وذاك احمق جاهل غبي فيقول ولم خص هذا بالعقل والفطنة
دون ذاك ولا شك ان الفطنة والبلادة من الاحوال الغريزية فان الانسان لا يختار لنفسه الغباوة والحمق ولا يفعلهما في نفسه فاذا تناهت التعليلات الى امور
خلقها الله تعالى اضطرارا وعلمنا ان كل هذه الامور بقضاء الله وليس يمكنك ان تسوي بين الشخصين الذي اطاع احدهما وعصى الآخر في كل حال اعني في العقل والجهل
والفطانة والغباوة والحزم والحمق والمعلمين والباعثين والزاجرين ولا يمكنك ان تقول انهما لو استويا في ذلك كله لما استويا في الطاعة والمعصية فاذا اسباب الطاعة
والمعصية من الاشخاص امور وقعت بتخليق الله وقضائه وعند هذا يقال اين من العدل والرحمة والكرم ان يخلق العاصي على ما خلقه عليه من الفطانة والخساسة والغباوة
والقساوة والطيش والحمق ثم يعاقبه عليه وهذا خلقه مثل ما خلق الطائع لبيبا حازما عارفا عالما واين من العدل ان يسخن قلبه ويقوي غضبه ويلهب دماغه ويكثر
طيشه ولا يرزقه ما رزق غيره من مؤدب اديب ومعلم عالم وواعظ مبلغ بل يقيض له اضداد هؤلاء في افعالهم واخلاقهم فيتعلم منهم ثم يؤاخذه بما يؤاخذ به اللبيب الحازم العاقل العالم
البارد الرأس المعتدل المزاج القلب اللطيف الروح الذي رزقه مربيا شفيقا ومعلما كاملا ما هذا من العدل والرحمة والكرم والرأفة في شيء فثبت بهذه الوجوه ان القول بالعقاب
على خلاف قضايا العقول و انه سبحانه وتعالى انما كلفنا النفع لعوده الينا لانه تعالى قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فاذا عصينا فقد فوتنا على انفسنا تلك المنافع فهل
يحسن في العقول ان يأخذ الحكيم انسانا ويقول له اني اعذبك العذاب السرمدي لانك فوتت على نفسك بعض المنافع فانه يقال له ان تحصيل النفع مرجوح بالنسبة الى دفع الضرر فهب
اني فوتت على نفسي ادون المطلوبين فكيف تفوت علي لاجل ذلك اعظمهما وهل يحسن من السيد ان يأخذ عبده ويقول انك قدرت على ان تكسب دينارا لنفسك ولتنتفع به
خاصة من غير ان يكون لي فيه البتة شيء فلما لم تكتسب ذلك الدينار ولم تنتفع به فانا آخذك واقطع اعضاءك اربا اربا لا شك ان هذه نهاية السفاهة فكيف يليق
باحكم الحاكمين ثم قالوا هب انا سلمنا هذا العقاب فمن اين القول بالدوام وذلك لان اقسى الناس قلبا واشدهم غلظة وفظاظة وبعدا عن الخير اذا اخذ من بالغ
في الاساءة اليه عذبه يوما او شهرا او سنة ثم انه يشبع منه ويمل ولو بقي مواظبا عليه لامه كل احد ويقال هب انه بالغ في الاضرار بك ولكن الى متى هذا التعذيب فاما ان تقتله
وتريحه واما ان تطلقه فاذا قبح هذا من الانسان الذي يلتذ بالانتقام فالغني عن الكل كيف يليق به هذا الدوام الذي يقال و انه سبحانه وتعالى نهى عباده عن استيفاء الزيادة فقال تعالى
فلا يسرف في القتل انه كان منصورا وجزاء سيئة سيئة مثلها ثم ان العبد هب انه عصى طول عمره من العبيد فكيف العذاب المؤبد ظلما ز ان العبد لو واظب على الكفر طول
عمره فاذا تاب ثم مات عفا الله عنه واجاب دعاءه وقبل توبته افترى هذا الكريم العظيم ما بقي في الآخرة او عقول اولئك المعذبين ما بقيت فلم لا يتوبون عن معاصيهم واذا تابوا
فلم لا يقبل الله منهم توبتهم ولم لا يسمع نداءهم ولم يخيب رجاءهم ولم كان في الدنيا في الرحمة والكرم الى حيث قال ادعوني استجب لكم امن يجيب المضطر اذا دعاه وفي الآخرة صار
بحيث كلما كان تضرعهم اليه اشد فانه لا يخاطبهم الا بقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون قالوا فهذه الوجوه مما توجب القطع بعدم العقاب ثم قال من آمن منهم لا بد وان القرآن العذر
عما ورد في القرآن من انواع العذاب بوجوه آ ان التمسك بالدلايل اللفظية لا يفيد اليقين والدلايل العقلية يفيد اليقين والمظنون لا يعارض المقطوع انما قلنا ان
الدلايل اللفظية لا يفيد اليقين لان الدلايل اللفظية مبنية على اصول كلها ظنية والمبني على الظن ظني انما قلنا انها مبنية على اصول ظنية لانها مبنية على نقل اللغات ونقل النحو والتصريف
ورواة هذه الاشياء لا يعلم بلوغهم الى حد التواتر فكانت رواياتهم مظنونة وايضا فهي مبنية على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار بالزيادة والنقصان
وعدم التقديم والتأخير وكل ذلك امور ظنية وايضا فهي مبنية على عدم المعارض العقلي فان بتقدير وجوده لا يمكن القول بصدقهما ولا بكذبهما معا ولا يمكن ترجيح النقل على العقل لان
العقل اصل النقل فالطعن في العقل يوجب الطعن في النقل والعقل معا لكن عدم المعارض العقلي مظنون هذا اذا لم يوجد فكيف وقد وجدنا هاهنا دلائل عقلية على خلاف هذه الظواهر
فثبت ان دلالة هذه الدلائل النقلية ظنية واما العقلي فيفيد اليقين فلا شك فيه ب وهو ان التجاوز عن الوعيد مستحسن فيما بين الناس قال الشاعر واني اذا اوعدته او وعدته
لمخلف ايعادي ومنجز موعدي بل الاظهر على تحقيق الوعيد كانه يقتضي لوما واذا كان كذلك وجب ان لا يقبح من الله تعالى هذا على خوف وهو ان اهل السنة والجماعة رحمهم الله جوزوا نسخ
الفعل قبل مضي مدة الامتثال وحاصل حرفهم فيه ان الامر يحسن تارة لحكمة تنشأ من نفس المأمور به وتارة لحكمة تنشأ من نفس الامر فان السيد قد يقول لعبده افعل الفعل الفلاني غدا وان كان يعلم
في الحال انه سينهاه غدا ويكون مقصوده من ذلك الامر ان يظهر العبد الانقياد لسيده في ذلك ويوطن نفسه على طاعته وكذلك اذا علم الله ان العبد سيموت غدا فانه يحسن عند اهل السنة ان يقول

افعل غدا ان عشت ولا يكون المقصود من هذا الامر تحصيل المأمور به لانه هاهنا محال بل المقصود حكمة تنشأ من نفس الامر فقط وهو حصول الانقياد والطاعة وترك التمرد اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز
ان يقال الخبر ايضا كذلك فتارة يكون منشأ الحكمة من الاخبار وهو الشيء المخبر عنه وذلك في الوعد وتارة يكون منشأ الحكمة هو نفس الخبر لا المخبر عنه كما في الوعيد فان الاخبار على سبيل الوعيد يفيد
الزجر عن المعاصي والاقدام على الطاعات فاذا حصل هذا المقصود جاز ان لا يوجد المخبر عنه وعند هذا قالوا ان وعد الله بالثواب حق لازم واما توعده بالعقاب فغير لازم وانما قصد به صلاح المكلفين
مع رحمته اياهم كالوالد يهدد ولده بالقتل والسمل والقطع والضرب فان قبل الولد امره فقد انتفع وان لم يفعل فما في قلب الوالد من الشفقة يرده عن قتله وعقوبته فان قيل فعلى هذا التقدير
يكون ذلك كذبا والكذب قبيح قلنا لا نسلم ان كل كذب قبيح بل القبيح هو الكذب الضار اما الكذب النافع فلا ثم ان سلمنا ذلك لكن لا نسلم انه كذب اليس ان جميع عمومات القرآن مخصوصة ولا يسمى
ذلك كذبا اليس ان كل المتشابهات مصروفة عن ظواهرها ولا يسمى ذلك كذبا فكذا هاهنا ج اليس ان آيات الوعيد في حق الكفار مشروطة بعدم التوبة وان لم يكن هذا الشرط مذكورا في صريح
النص فهي ايضا عندنا مشروطة بعدم العفو وان لم يكن هذا الشرط مذكورا صريحا او نقول معناها ان العاصي يستحق هذه الانواع من العقاب فيحمل الاخبار عن الوقوع على الاخبار عن
استحقاق الوقوع فهذا مجمل ما يقال في تقرير هذا المذهب واما الذين اثبتوا وقوع العذاب فقالوا انه نقل الينا على سبيل التواتر من رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوع العذاب فانكاره يكون
تكذيبا للرسول واما الشبه التي تمسكتم بها في نفي العقاب فهي مبنية على الحسن والقبح وذلك مما لا نقول به ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم
بمؤمنين اعلم ان المفسرين اجمعوا على ان ذلك وصف للمنافقين قالوا وصف الله تعالى الاصناف الثلاثة من المؤمنين والكافرين والمنافقين فبدأ بالمؤمنين المخلصين الذين صحت سرائرهم
وسلمت ضمائرهم ثم اتبعهم بالكافرين الذين من صفتهم الاقامة على الجحود والعناد ثم وصف من يقول بلسانه انه مؤمن وضميره يخالف ذلك وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان الكلام في حقيقة
النفاق لا يتلخص الا بتقسيم نذكره فنقول احوال القلب اربعة وهي الاعتقاد المطابق المستفاد عن الدليل وهو العلم والاعتقاد المطابق لا عن الدليل وهو اعتقاد المقلد والاعتقاد الغير
المطابق وهو الجهل وخلو القلب عن كل ذلك فهذه اقسام اربعة اما احوال اللسان فثلاثة الاقرار والانكار والسكوت فيحصل من تركيبها اثنا عشر قسما

النوع الاول

ما اذا حصل العرفان القلبي فههنا اما ان ينضم اليه الاقرار باللسان او الانكار باللسان او السكوت القسم الاول ما اذا حصل العرفان بالقلب والاقرار باللسان فهذا الاقرار ان كان اختياريا فصاحبه
مؤمن حقا بالاتفاق وان كان اضطراريا وهو ما اذا عرف بقلبه ولكنه يجد من نفسه انه لولا الخوف لما اقر بل انكر فهذا يجب ان يعد منافقا لانه منكر بقلبه مكذب فاذا كان باللسان مقرا فهو
وجب ان يعد منافقا لانه بقلبه منكر مكذب بوجوب الاقرار القسم الثاني ان يحصل العرفان القلبي والانكار اللساني فهذا الانكار ان كان اضطراريا كان صاحبه مسلما لقوله تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان وان كان اختياريا كان كافرا معاندا القسم الثالث ان يحصل العرفان القلبي ويكون اللسان خاليا عن الاقرار والانكار فهذا السكوت اما ان يكون اضطراريا او اختياريا فان
كان اضطراريا فذلك ما اذا خاف ذكره باللسان فهذا مسلم حقا وكما اذا عرف الله تعالى بدليله ثم كما تم النظر مات فجاءة فهذا مؤمن قطعا لانه اتى بكل ما كلف به ولم يجد زمان الاقرار فكان معذورا فيه
اما ان كان اختياريا فهو كمن عرف الله تعالى بدليله ثم انه لم يأت بالاقرار فهذا محل البحث وميل الغزالي رحمه الله الى انه يكون مؤمنا لقوله صلى الله عليه وسلم يخرج من النار من كان في قلبه مثقال
ذرة من الايمان وهذا الرجل قلبه مملوء من الايمان فكيف لا يخرج من النار

النوع الثاني

ان يحصل في القلب الاعتقاد التقليدي فاما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت
القسم الاول ان يوجد معه الاقرار ثم ذلك الاقرار ان كان اختياريا فهذا هو المسألة المشهورة من ان المقلد هل هو مؤمن ام لا وان كان اضطراريا فهذا النوع على الصورة الاولى فان حكمنا
في الصورة الاولى بالكفر فههنا لا كلام وان حكمنا هناك بالايمان وجب ان نحكم بالنفاق لان في هذه الصورة لو كان القلب عارفا لكان هذا الشخص منافقا فبأن يكون منافقا عند التقليد كان اولى
القسم الثاني الاعتقاد التقليدي مع الانكار اللساني ثم هذا الانكار ان كان اختياريا فلا شك في الكفر وان كان اضطراريا وحكمنا بايمان المقلد وجب ان نحكم بالايمان في هذه الصورة القسم الثالث
الاعتقاد التقليدي مع السكوت اضطراريا كان او اختياريا وحكمه حكم القسم الثالث من النوع الاول اذا حكمنا بايمان المقلد

النوع الثالث

الانكار القلبي فاما ان يوجد معه
الاقرار اللساني او الانكار اللساني او السكوت القسم الاول ان يوجد معه الاقرار اللساني فذلك الاقرار ان كان اضطراريا فهو المنافق وان كان اختياريا فهو مثل ان يعتقد بناء على شبهة ان العالم
قديم ثم بالاختيار اقر باللسان ان العالم محدث وهذا غير مستبعد لانه اذا جاز ان يعرف بالقلب ثم ينكر باللسان وهو كفر الجحود والعناد فلم لا يجوز ان يجهل بالقلب ثم يقر باللسان فهذا
القسم ايضا من النفاق القسم الثاني ان يوجد الانكار القلبي ويوجد الانكار اللساني فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه القسم الثالث ان يوجد الانكار القلبي
مع سكوت اللسان فهذا كافر وليس بمنافق لانه ما اظهر شيئا بخلاف باطنه

النوع الرابع

القلب الخالي عن جميع الاعتقادات فهذا اما ان يوجد معه الاقرار او الانكار او السكوت
القسم الاول اذا وجد الاقرار فهذا الاقرار اما ان يكون اختياريا او اضطراريا فان كان اختياريا فان كان صاحبه في مهلة النظر لم يلزمه الكفر لكنه فعل ما لا يجوز حيث اخبر عما لا يدري انه
هل هو صادق فيه ام لا وان كان لا في مهلة النظر ففيه نظر اما اذا كان اضطراريا لم يكفر صاحبه لان توقفه اذا كان في مهلة النظر وكان يخاف على نفسه من ترك الاقرار لم يكن عمله قبيحا
القسم الثاني القلب الخالي مع الانكار باللسان وحكمه على العكس من حكم القسم العاشر القسم الثالث القلب الخالي مع اللسان الخالي فهذا ان كان في مهلة النظر فذلك هو الواجب وان كان خارجا
عن مهلة النظر وجب تكفيره ولا نحكم عليه بالنفاق البتة فهذه هي الاقسام الممكنة في هذا الباب وقد ظهر منه ان النفاق ما هو وانه الذي لا يطابق ظاهره باطنه سواء كان في باطنه ما يضاد
ما في ظاهره او كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره واذا عرفت هذا ظهر ان قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر المراد منه المنافقون المسألة الثانية اختلفوا في ان
كفر الكافر الاصلي اقبح ام كفر المنافق قال قوم كفر الكافر الاصلي اقبح لانه جاهل بالقلب كاذب باللسان والمنافق جاهل بالقلب صادق باللسان وقال آخرون بل المنافق ايضا كاذب باللسان
فانه يخبر عن كونه على ذلك الاعتقاد مع انه ليس عليه ولذلك قال تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا وقال تعالى والله يعلم ان المنافقين لكاذبون ثم ان المنافق اختص
بمزيد امور منكرة آ انه قصد التلبيس والكافر الاصلي ما قصد ذلك ب ان الكافر على طبع الرجال والمنافق على طبع الخنوثة ج ان الكافر ما رضي لنفسه بالكذب بل استنكف منه ولم يرض الا بالصدق
والمنافق رضي بذلك د ان المنافق ضم الى كفره الاستهزاء بخلاف الكافر ولاجل غلظ كفره قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ه قال مجاهد انه تعالى ابتدأ بذكر المؤمنين في اربع

ثم ثنى بذكر الكافرين في آيتين ثم ثلث بذكر المنافقين في ثلاث عشرة آية وذلك يدل على ان المنافق اعظم جرما وهذا بعيد لان كثرة الاقتصاص بخبرهم لا يجب كون جرمهم اعظم فان عظم فلغير ذلك
وهو ضمهم الى الكفر وجوها من المعاصي كالمخادعة والاستهزاء وطلب الغوائل الى غير ذلك ويمكن ان يجاب عنه بان كثرة الاقتصاص بخبرهم يدل على ان الاهتمام بدفع شرهم اشد من الاهتمام بدفع شر
الكفار وذلك يدل على انهم اعظم جرما من الكفار المسألة الثالثة هذه الآية دالة على امرين الاول تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت
الكرامية انه يكون مؤمنا الثاني انها تدل على بطلان قول من زعم ان كل المكلفين عارفون بالله ومن لم يكن عارفا فانه لا يكون مكلفا اما الاول فلان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به
لكان يجب ان يكون اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لابد وان يكون مؤمنا واما الثاني فلان العارف لو كان معذورا لما ذم الله تعالى هؤلاء على عدم العرفان فبطل قول من قال من المتكلمين
ان من لا يعرف هذه الاشياء يكون معذورا المسألة الرابعة ذكروا في اشتقاق لفظ الانسان وجوها أ روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه سمي انسانا لانه عهد اليه فنسي قال الشاعر
سميت انسانا لانك ناسي • وقال ابو الفتح البستي • يا اكثر الناس احسانا الى الناس واكثر الناس اغضاء عن الناس • نسيت وعدك والنسيان مغتفر فاغفر فاول ناس اول الناس •
ب سمي انسانا لاستيناسه بمثله ج قالوا الانسان انما سمي انسانا لظهورهم وانهم يؤنسون اي يبصرون من قوله تعالى آنس من جانب الطور نارا كما سمي الجن لاجتنانهم واعلم انه لا يجب في كل لفظ
ان يكون مشتقا من شيء آخر والا لزم التسلسل وعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شيء آخر المسألة الخامسة قال ابن عباس انها نزلت في منافقي اهل الكتاب منهم عبد الله بن ابي
ومعتب بن قشير وجد بن قيس كانوا اذا لقوا المؤمنين يظهرون الايمان والتصديق ويقولون انا لنجد في كتابنا نعته وصفته ولم يكونوا كذلك اذا خلا بعضهم الى بعض المسألة السادسة لفظ
من لفظ يصلح للتثنية والجمع والواحد اما في الواحد فقوله تعالى ومنهم من يستمع اليك وفي الجمع كقوله ومنهم من يستمعون اليك والسبب فيه انه موحد اللفظ مجموع المعنى فعند التوحيد يرجع الى اللفظ
وعند الجمع يرجع الى المعنى وحصل الامران في هذه الآية لان قوله يقول لفظ الواحد وآمنا لفظ الجمع وبقي من مباحث الآية اسئلة الاول المنافقون كانوا مؤمنين بالله وباليوم الآخر و
لكنهم كانوا منكرين لنبوة محمد صلوات الله عليه فلم كذبهم في ادعائهم الايمان بالله واليوم الآخر والجواب ان حملنا الآية على منافقي المشركين فلا اشكال لان اكثرهم كانوا جاهلين بالله ومنكرين للبعث
والنشور وان حملناه على منافقي اهل الكتاب وهم اليهود فانما كذبهم الله تعالى لان ايمان اليهود بالله ليس بايمان لانهم يعتقدونه جسما وقالوا عزير ابن الله وكذلك ايمانهم باليوم الآخر ليس
بايمان فلما قالوا آمنا بالله كان خبثهم فيه مضاعفا لانهم كانوا بقلوبهم يؤمنون به على ذلك الوجه الباطل وباللسان يوهمون المسلمين بهذا الكلام انا آمنا بالله مثل ايمانكم فلهذا كذبهم الله تعالى
السؤال الثاني كيف طابق قوله وما هم بمؤمنين مع قولهم آمنا بالله واليوم الآخر والاول في ذكر شأن الفعل لا الفاعل والثاني في ذكر شأن الفاعل لا الفعل الجواب ان من قال فلان ناظر في المسألة الفلانية
فان قلت انه لم يناظر في تلك المسألة كنت قد كذبته اما لو قلت انه ليس من الناظرين كنت قد بالغت في تكذيبه يعني انه ليس من هذا الجنس فكيف يظن به ذلك فكذا هاهنا لما قالوا آمنا
فلو قال الله ما آمنوا كان ذلك تكذيبا لهم اما لما قال وما هم بمؤمنين كان ذلك مبالغة في تكذيبهم ونظيره قوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها هو ابلغ من قولك
وما يخرجون منها السؤال الثالث ما المراد باليوم الآخر الجواب يجوز ان يراد به الذي لا حد له وهو الابد الدائم الذي لا انقطاع له وان يراد الوقت المحدود من النشور الى ان يدخل اهل
الجنة الجنة واهل النار النار لانه آخر الاوقات المحدودة وما بعده فلا حد له والله اعلم والحكم

يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ ۝ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ ۝ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ۝ وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ۝ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

اعلم انه تعالى حكى من قبائح افعال المنافقين اربعة اشياء احدها ما ذكره في هذه الآية وهو انهم يخادعون الله فيجب ان يعلم
اولا ما المخادعة ثم ثانيا ما المراد بمخادعة الله وثالثا انهم لماذا كانوا يخادعون الله ورابعا ما المراد بقوله وما يخدعون الا انفسهم المسألة الاولى اعلم انه لا شبهة في ان الخديعة مذمومة
والمذموم يجب ان يميز عن غيره لكيلا يفعل واصل هذه اللفظة الاخفاء ومنه سميت الخزانة المخدع والاخدعان عرقان في العنق لانهما خفيان وقالوا خدع الضب خدعا اذا توارى في جحره
فلم يظهر الا قليلا وطريق خادع وخدوع اذا كان مخالفا للمقصد بحيث لا يفطن له ومنه المخدع واما حدها فهي اظهار ما يوهم السلامة والسداد وابطان ما يقتضي الاضرار بالغير او التخلص منه فهو بمنزلة
النفاق في الكفر والرياء في الافعال الحسنة وكل ذلك بخلاف ما يقتضيه الدين لان الدين يوجب الاستقامة والعدول عن الغرور والاساءة كما يوجب المخالصة لله في العبادة ومن هذا الجنس وصفهم
المرائي بانه مدلس اذا اظهر خلاف مراده ومنه اخذ التدليس في الحديث لان الراوي يوهم السماع ممن لم يسمع منه واذا اعلن ذلك لم يقل انه مدلس المسألة الثانية وهي انهم كيف خادعوا
الله فلقائل ان يقول ان مخادعة الله ممتنعة من وجهين الاول انه يعلم السرائر والضمائر فلا يجوز ان يخادع لان الذي فعلوه لو اظهروا ان الباطن بخلاف الظاهر لم يكن خداعا فاذا كان
الله تعالى لا يخفى عليه البواطن لم يصح ان يخادع الثاني ان المنافقين لم يعتقدوا ان الله تعالى بعث الرسول اليهم فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله فثبت انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على
ظاهره بل لابد من التأويل وهو من وجهين الاول انه تعالى ذكر نفسه واراد به رسوله صلى الله عليه وسلم على عادته في تفخيم امره وتعظيم شأنه قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله
وقال في عكسه واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه اضاف السهم الذي يأخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نفسه فالمنافقون لما خادعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل انهم
خادعوا الله الثاني ان يقال صورة حالهم مع الله تعالى حيث يظهرون الايمان وهم كافرون صورة من يخادع وصورة صنيع الله معهم حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم وهم عنده في اعداد الكفرة صورة
صنيع المخادع وكذلك صورة المؤمنين معهم حيث امتثلوا امر الله فيهم فاجروا احكامهم عليهم المسألة الثالثة في بيان الغرض من ذلك الخداع وفيه وجوه أ انهم ظنوا ان النبي صلى الله عليه وسلم
والمؤمنين يجرونهم في التعظيم والاكرام مجرى سائر المؤمنين اذا اظهروا لهم الايمان وان اسروا خلافه فمقصودهم من الخداع هذا ب انه يجوز ان يكون مرادهم افشاء النبي صلى الله عليه وسلم اليهم اسراره
وافشاء المؤمنين اسرارهم فينقلونها الى اعدائهم من الكفار ج انهم دفعوا عن انفسهم احكام الكفار مثل القتل لقول النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله

الرابع انهم

الرابع انهم كانوا يطمعون في اموال الغنائم فان قيل فالله تعالى كان قادرا على ان يوحي الى محمد صلوات الله عليه كيفية مكرهم وخداعهم فلم لم يفعل ذلك هتكا لسترهم قلنا انه تعالى قادر على استيصال
ابليس وذريته ولكنه تعالى ابقاهم وقواهم اما لانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد او لحكمة لا يطلع عليها الا هو فان قيل هل للاقتصار بخادعت على واحد وجه صحيح قلنا قال صاحب
الكشاف وجهه ان يقال عنى به فعلت الا انه اخرج في زنة فاعلت لان الزنة في اصلها للمغالبة والفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ واحكم منه اذا زاوله وحده
من غير مغالب لزيادة قوة الداعي اليه ويعضده قراءة ابي حيوة يخدعون الله ثم قال ويخادعون انفسهم بيانا ليقول ويجوز ان يكون مستأنفا كانه قيل ولم يدعون الايمان
كاذبين وما نفعهم فيه فقيل يخادعون المسألة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وما يخادعون والباقون يخدعون وحجة الاولين مطابقة حتى يكون مطابقة للفظ
الاول وحجة الباقين ان المخادعة انما تكون بين اثنين فلا يكون الانسان الواحد مخادعا لنفسه ثم ذكروا في قوله وما يخدعون الا انفسهم وجهين الاول انه تعالى يجازيهم
على ذلك ويعاقبهم عليه فلا يكونون في الحقيقة خادعين الا انفسهم عن الحسن والثاني ما ذكره اكثر المفسرين وهو ان وبال ذلك راجع اليهم في الدنيا لان الله تعالى كان يدفع ضرر
خداعهم عن المؤمنين ويصرفه اليهم وهو كقوله ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم وقوله انما نحن مستهزؤن الله يستهزئ بهم انؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء
ومكروا مكرا ومكرنا مكرا انهم يكيدون كيدا واكيد كيدا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ان الذين يؤذون الله ورسوله وبقي في الآية بعد ذلك ابحاث احدها قرئ وما يخدعون
ويخدعون من خدع ويخدعون بفتح الياء بمعنى يختدعون ويخدعون ويخادعون على لفظ ما لم يسم فاعله وثانيها النفس ذات الشيء وحقيقته ولا يختص بالاجسام لقوله
تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمراد بمخادعتهم ذواتهم ان الخداع لا يعدوهم الى غيرهم وثالثها ان الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان
لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتمادي الغفلة كالذي لا يحس اما قوله تعالى في قلوبهم مرض فاعلم ان المرض صفة يوجب وقوع الخلل في الافعال الصادرة عن موضوع تلك
الصفة ولما كان الاثر الخاص بالقلب انما هو معرفة الله وطاعته وعبوديته فاذا وقع في القلب من الصفات ما صار مانعا من هذه الآثار كانت تلك الصفات امراضا للقلب فان قيل
الزيادة من جنس المزيد عليه فلو كان المراد من المرض هاهنا الكفر والجهل لكان قوله فزادهم الله مرضا محمولا على الكفر والجهل فيلزم ان يكون الله تعالى فاعلا للكفر والجهل قالت المعتزلة
لا يجوز ان يكون مراد الله منه فعل الكفر والجهل لوجوه أ ان الكفار كانوا في غاية الحرص على الطعن في القرآن فلو كان المعنى ذلك لقالوا للنبي صلى الله عليه وسلم اذا فعل الله الكفر فينا
فكيف يأمرنا بالايمان ب انه تعالى لو كان فاعلا للكفر لجاز منه اظهار المعجز على يد الكذاب فكان لا يبقى كون القرآن حجة فكيف يتشاغل بمعانيه وتفسيره ج انه تعالى ذكر هذه الآية
في معرض الذم لهم على كفرهم فكيف يذمهم على شيء خلقه فيهم د قوله تعالى ولهم عذاب اليم فان كان الله تعالى خلق ذلك فيهم كما خلق لونهم وطولهم فاي ذنب لهم حتى يعذبهم ه
انه تعالى اضافه اليهم بقوله بما كانوا يكذبون وعلى هذا وصفهم تعالى بانهم مفسدون في الارض وانهم السفهاء وانهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم اذا ثبت هذا فنقول
لا بد من التأويل وهو من وجوه أ نحمل المرض على الغم لانه يقال مرض قلبي من امر كذا والمعنى ان المنافقين مرضت قلوبهم لما رأوا ثبات امر النبي صلى الله عليه وسلم واستعلاء
شأنه يوما فيوما وذلك كان يؤثر في زوال رياستهم كما قد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بعبد الله بن ابي بن سلول على حمار فقال له نح حمارك يا محمد فقد آذتني
ريحه فقال له بعض الانصار وهو سعد بن عبادة رضي الله عنه اعذره يا رسول الله فقد كنا عزمنا ان نتوجه للرسالة قبل ان تقدم علينا فهؤلاء لما اشتد عليهم الغم وصف الله تعالى
ذلك فقال فزادهم الله مرضا اي زادهم غما على غمهم بما يزيد في اعلاء امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعظيم شأنه ب ان مرضهم وكفرهم كان يزداد بسبب ازدياد التكاليف فهو
كقوله تعالى في السورة فزادتهم رجسا الى رجسهم والسورة لم تفعل ذلك ولكنهم ازدادوا رجسا عند نزولها لما كفروا بها قبل ذلك وكقوله تعالى حكاية عن نوح عليه السلام
اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلم يزدهم دعائي الا فرارا والدعاء لم يفعل شيئا من هذا ولكنهم ازدادوا فرارا عنده وقال ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني والنبي صلى الله عليه وسلم
لم يأذن لهم لم يفتنه ولكنه كان يفتتن عند خروجه فنسبت الفتنة اليه وقال وليزيدن كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلما جاءهم نذير ما زادهم الا
نفورا وكقولك لمن وعظته فلم يتعظ وتمادى في فساده ما زادتك موعظتي الا تماديا وفسادا فكذا هؤلاء المنافقون لما كانوا كافرين ثم دعاهم الله تعالى الى الشرائع فيه
فكفروا بتلك الشرائع وازدادوا بسبب ذلك كفرا لا جرم اضيفت زيادة كفرهم الى الله ج المراد من قوله فزادهم الله مرضا المنع من زيادة الالطاف فيكون بسبب ذلك المنع
خاذلا لهم وهو كقوله قاتلهم الله انى يؤفكون د الرابع ان العرب تصف فتور الطرف بالمرض فيقولون جارية مريضة الطرف قال جرير • ان العيون التي في طرفها حور
قتلننا ثم لم يحيين قتلانا • فكذا المرض هاهنا انما هو الفتور في النية وذلك لانهم في اول الامر كانت قلوبهم قوية على المحاربة والمنازعة واظهار الخصومة ثم انكسرت شوكتهم
فاخذوا في النفاق بسبب ذلك الخوف والانكسار فقال تعالى فزادهم الله مرضا اي زادهم ذلك الانكسار والجبن والضعف ولقد حقق الله تعالى ذلك بقوله وقذف في
قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين ه ان يحمل المرض على الم القلب وذلك لان الانسان اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به ذلك
فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتألمه وحمل اللفظ على هذا الوجه حمل له على حقيقته فكان اولى من سائر الوجوه اما قوله تعالى ولهم عذاب اليم فقال صاحب الكشاف يقال اليم فهو
اليم كوجع فهو وجيع ووصف العذاب به نحو قوله تحية بينهم ضرب وجيع وهذا على طريقة قولهم جد جده والالم في الحقيقة للمؤلم كما ان الجد للجاد اما قوله بما كانوا يكذبون ففيه ابحاث
أ ان الكذب هو الخبر عن الشيء على خلاف ما هو به والجاحظ لا يسميه كذبا الا اذا علم كون الخبر مخالفا للمخبر وهذه الآية حجة عليه ب ان قوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون صريح
في ان كذبهم علة العذاب الاليم وذلك يقتضي ان يكون كل كذب حراما فاما ما روي ان ابراهيم عليه السلام كذب ثلاث كذبات فالمراد التعريض ولكن لما كانت صورته صورة الكذب
سمي به ج في هذه الآية قراءتان احديهما يكذبون والمراد بكذبهم قولهم آمنا بالله وباليوم الآخر والثانية يكذبون من كذبه الذي هو نقيض صدقه ومن كذب الذي هو مبالغة في كذب
كما بولغ في صدق فقيل صدق

النوع الثاني

من قبائح افعال المنافقين قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا الآية والكلام فيه من وجوه احدها ان يقال ان القائل لا تفسدوا

في الارض وثانيها ما الفساد في الارض وثالثها من القائل انما نحن مصلحون ورابعها ما الصلاح المسئلة الاولى فمنهم من قال ذلك القائل هو الله تعالى ومنهم من قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل ولا يجوز ان يكون القائل لذلك من لا يختص بالدين والنصيحة وان كان الاقرب هو ان القائل لهم ذلك من شافههم بذلك فاما ان يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم النفاق ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما يحقق ايمانهم انهم في الصلاح بمنزلة سائر المؤمنين فاما ان يقال ان بعض من كانوا يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم وكان ينقلب واعظا لهم قائلا لهم لا تفسدوا فان قيل انما كانوا يخبرون رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك قلنا نعم لان المنافقين كانوا اذا عوتبوا عادوا الى اظهار الاسلام والندم وكذبوا الناقلين عنهم وحلفوا بالله عليه كما اخبر تعالى عنهم في قوله يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وقال يحلفون لكم لترضوا عنهم المسئلة الثانية الفساد خروج الشيء عن كونه منتفعا ونقيضه الصلاح فاما كونه فسادا في الارض فانه يفيد امرا زائدا وفيه ثلثة اقوال آ قول ابن عباس والحسن وقتادة والسدي رحمهم الله ان المراد بالفساد في الارض اظهار معصية الله وتقريره ما ذكره القفال رحمه الله وهو ان اظهار معصية الله انما كان فسادا في الارض لان الشرائع سنن موضوعة بين العباد فاذا تمسك الخلق بها زال العدوان ولزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح الارض وصلاح اهلها اما اذا تركوا التمسك بالشرائع واقدم كل احد على ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب ولذلك قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض نبههم الله تعالى على انهم اذا اعرضوا عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد في الارض ب ان يقال ذلك الفساد هو مداراة المنافقين للكافرين ومخالطتهم معهم لانهم لما مالوا الى الكفار مع انهم في الظاهر مؤمنون اوهم ذلك ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم وضعف انصاره فكان ذلك يجرئ الكفار على اظهار عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصب الحرب لهم وطمعهم في الغلبة وفيه فساد عظيم في الارض ج قال الاصم كانوا يدعون في السر الى تكذيبه وجحد الاسلام والقاء الشبه المسئلة الثالثة الذين قالوا انما نحن مصلحون هم المنافقون والاقرب ان مرادهم ان يكون نقيضا لما نهوا عنه فلما كان الذي نهوا عنه هو الافساد في الارض كان قولهم انما نحن مصلحون كالمقابل له وعند ذلك يظهر الاحتمالات آ انهم اعتقدوا في دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين لاجرم قالوا انما نحن مصلحون لانهم في اعتقادهم ما سعوا الا للتطهير وجه الارض عن الفساد ب انا اذا فسرنا الفساد بمداراة المنافقين للكفار فقولهم انما نحن مصلحون يعنون به ان هذه المداراة سعي في الاصلاح بين المسلمين والكفار ولذلك حكى الله عنهم انهم قالوا ان اردنا الا احسانا وتوفيقا فقولهم انما نحن مصلحون اي نحن نصلح امور انفسنا واعلم ان العلماء استدلوا بهذه الآية على ان من اظهر الايمان وجب اجراء حكم المؤمنين عليه وتجويز خلافه لا يطعن فيه وتوبة الزنديق مقبولة والله اعلم واعلم ان قوله الا انهم هم المفسدون فيه رجع عن الوجوه الثلثة احدها انهم مفسدون لان الكفر فساد في الارض اذ فيه كفران نعمة الله تعالى واقدام كل احد على ما يهواه لانه اذا كان لا يعتقد وجود الاله ولا يرجو ثوابا ولا عقابا تهارج الناس ومن هنا ثبت ان النفاق فساد ولهذا قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض على ما تقدم تقريره

من قبائح افعال المنافقين قوله تعالى واذا قيل لهم آمنوا الآية وذلك لانه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن الفساد في الارض امرهم في هذه الآية بالايمان لان كمال حال الانسان لا يحصل الا بمجموع امرين اولهما ترك ما لا ينبغي وهو قوله لا تفسدوا وثانيهما فعل ما ينبغي وهو قوله آمنوا وههنا مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى آمنوا كما آمن الناس اي ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق ولقائل ان يستدل بهذه الآية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لو لم يكن ايمانا لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله آمنوا كافيا في تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما آمن الناس لغوا والجواب ان الايمان الحقيقي عند الله هو الذي يقترن به الاخلاص اما في الظاهر فلا سبيل اليه الا بالاقرار الظاهر فلاجرم افتقر فيه الى تأكيده بقوله كما آمن الناس المسئلة الثانية اللام في الناس فيه وجهان احدهما انها للعهد اي كما آمن الرسول ومن معه وهم ناس معهودون او عبد الله بن سلام واشياعه لانهم من ابناء جنسهم والثاني انها للجنس ثم ههنا ايضا وجهان احدهما ان الاوس والخزرج اكثرهم كانوا مسلمين وهؤلاء المنافقون كانوا منهم وكانوا قليلين ولفظ العموم قد يطلق على الاكثر والثاني ان المؤمنين هم الناس في الحقيقة لانهم هم الذين اعطوا الانسانية حقها لان فضيلة الانسان على سائر الحيوانات بالعقل المرشد والفكر الهادي المسئلة الثالثة القائل آمنوا كما آمن الناس اما رسول الله صلى الله عليه وسلم او المؤمنون ثم كان بعضهم يقول لبعض انؤمن كما آمن سفهاء بني فلان وسفهاء بني فلان والرسول صلى الله عليه وسلم لا يعرف ذلك فقال الله تعالى الا انهم هم السفهاء المسئلة الرابعة السفه الخفة يقال سفهت الريح الشيء اذا حركته قال ذو الرمة • جرين كما اهتزت رماح تسفهت اعاليها مر الرياح الرواسم • قال ابو تمام • سفيه الرمح جاهله اذا ما بدا فضل السفيه على الحليم • اراد سريع الطعن بالرمح خفيفه وانما قيل لبذي اللسان سفيه لانه خفيف لا وقار له قال تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر سفيه لقلة عقله وانما سمى المنافقون المسلمين بالسفه لان المنافقين كانوا من اهل الخطر والرياسة واكثر المؤمنين كانوا فقراء وكان عند المنافقين ان دين محمد صلوات الله عليه باطل والباطل لا يقبله الا السفيه فلهذه الاسباب نسبوهم الى السفاهة ثم ان الله تعالى قلب عليهم هذا اللقب وقوله الحق لوجوه احدها ان من اعرض عن الدليل ثم نسب المتمسك به الى السفاهة فهو سفيه وثانيها ان من باع آخرته بدنياه فهو السفيه وثالثها ان من عادى محمدا صلوات الله عليه فقد عادى الله تعالى وذلك هو السفيه المسئلة الخامسة انما قال في آخر هذه الآية لا يعلمون وفيما قبلها لا يشعرون لوجهين الاول ان الوقوف على ان المؤمنين على الحق وهم على الباطل امر عقلي نظري واما النفاق وما فيه من البغي المفضي الى الفساد في الارض فضروري جار مجرى المحسوس الثاني انه ذكر السفه وهو جهل فكان ذكر العلم احسن طباقا له

من افعالهم القبيحة قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية يقال لقيته ولاقيته اذا استقبلته قريبا منه وقرأ ابو حنيفة رضي الله عنه اذا لاقوا فاما قوله قالوا آمنا فالمراد اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه هو الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم فيما ذكروه للمؤمنين التصديق قوله تعالى واذا خلوا فقال صاحب الكشاف يقال خلوت بفلان واليه اذا انفردت معه ويجوز ان يكون من خلا بمعنى مضى ومنه القرون الخالية ومن خلوت به اذا سخرت منه وهو من قولك خلا فلان بعرض فلان يعبث به ومعناه واذا انهوا السخرية بالمؤمنين الى شياطينهم وحدثوهم بها كما تقول احمد اليك فلانا واذمه اليك واما شياطينهم فهم الذين ماثلوا الشياطين في تمردهم قوله قالوا انا معكم ففيه سؤالان الاول هذا القائل لهم كل المنافقين او بعضهم الجواب في هذا خلاف

فيجب ان يكون مرادهم من الكلام ذلك
لان على ان قولهم للمؤمنين امنا يجب ان
يحمل على تصنيع كانوا يظهرونه لشياطينهم
واذا كانوا يظهرون لهم التكذيب
بالقلب ٣

لان منهم من يحمل الشياطين على كبار المنافقين ويحمل هذا القول على انه من صغارهم فكانوا يقولون للمؤمنين آمنا واذا عادوا الى اكابرهم قالوا انا معكم لئلا يتوهموا فيهم المباينة ومنهم من يقول في الشياطين انهم الدعاة لهم الى الكفار لم يمتنع اضافة هذا القول الى كل المنافقين ولا شبهة في ان المراد بالشياطين كبارهم وهم اما الكفار واما اكابر المنافقين لانهم هم الذين يقدرون على الافساد في الارض اما الاصاغر فلا السؤال الثاني لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة بان الجواب ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا باقوى الكلامين لانهم كانوا في ادعاء حدوث الايمان منهم لا في ادعاء انهم في الدرجة الكاملة منه اما لان انفسهم لا تساعدهم على المبالغة لان القول الصادر عن النفاق والكراهة قلما يحصل معه المبالغة واما لعلمهم بان ادعاء الكمال في الايمان لا يروج على المسلمين واما كلامهم مع اخوانهم فهم كانوا يقولونه عن الاعتقاد وعلموا ان المستمعين يقبلون ذلك منهم فلا جرم كان التأكيد لائقا به قوله انما نحن مستهزءون ففيه سؤالان الاول ما الاستهزاء الجواب اصل الباب الخفة من الهزء وهو القتل السريع وهزأ يهزأ مات على المكان وناقته تهزأ به اي تسرع وحده انه عبارة عن اظهار موافقة مع ابطان ما يجري مجرى السوء على طريق السخرية فعلى هذا قولهم انما نحن مستهزءون يعني نظهر لهم الموافقة على دينهم لنأمن شرهم ونقف على اسرارهم ونأخذ من صدقاتهم وغنائمهم السؤال الثاني كيف تعلق قوله انما نحن مستهزءون بقوله انا معكم الجواب هو توكيد له لان قوله انا معكم معناه الثبات على الكفر وقوله انما نحن مستهزءون رد للاسلام ورد نقيض الشيء تأكيد لثباته او بدل منه لان من حقر الاسلام فقد عظم الكفر او استئناف كانهم اعترضوا عليهم حين قالوا لهم انا معكم فقالوا ان صح ذلك فكيف توافقون اهل الاسلام فقالوا انما نحن مستهزءون واعلم انه سبحانه وتعالى لما حكى عنهم ذلك اجابهم بجوابين

قوله الله يستهزئ بهم وفيه اسئلة الاول كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ وقد ثبت ان الاستهزاء لا ينفك عن التلبيس وهو على الله محال ولا ينفك عن الجهل لقوله اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين والجهل على الله محال والجواب ذكروا في التأويل خمسة اوجه آ ان ما يفعله الله تعالى بهم جزاء على استهزائهم سماه بالاستهزاء لان جزاء الشيء يسمى باسم ذلك الشيء قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اللهم ان فلانا هجاني وهو يعلم اني لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجاني اي اجزه جزاء هجائه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله لا يمل حتى تملوا ب ان ضرر استهزائهم بالمؤمنين راجع اليهم وغير ضار للمؤمنين فيصير كان الله استهزأ بهم ج ان من آثار الاستهزاء حصول الهوان والحقارة فذكر الاستهزاء والمراد حصول الهوان تعبيرا بالسبب على المسبب د ان استهزاء الله بهم ان يظهر لهم من احكامه في الدنيا ما لهم عند الله خلافها في الآخرة كما انهم اظهروا للنبي صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين امرا كان الحاصل معهم في الحقيقة خلافه وهذا التأويل ضعيف لانه تعالى لما اظهر لهم احكام الدنيا فقد اظهر الله تعالى الادلة الواضحة بما يعاملون به في الدار الآخرة من سوء المنقلب والعقاب العظيم فليس في ذلك مخالفة لما اظهره في الدنيا ه ان الله تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ في الدنيا والآخرة اما الدنيا فلانه تعالى يطلع الرسول صلى الله عليه وسلم على اسرارهم مع انهم كانوا يبالغون في اخفائها عنه واما في الآخرة فقال ابن عباس اذا دخل المؤمنون الجنة والكافرون النار فتح الله تعالى من الجنة بابا على الجحيم في الموضع الذي هو مسكن المنافقين فاذا رأى المنافقون الباب مفتوحا اخذوا يخرجون من الجحيم ويتوجهون الى الجنة واهل الجنة ينظرون اليهم فاذا وصلوا الى باب الجنة فهناك يغلق دونهم الباب فذاك قوله تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون وهذا هو الاستهزاء السؤال الثاني كيف ابتداء قوله الله يستهزئ بهم ولم يعطف على الكلام الذي قبله الجواب هو استئناف في غاية الجزالة والفخامة وفيه ان الله تعالى هو الذي يستهزئ بهم الاستهزاء العظيم الذي يصير استهزاؤهم في مقابلته كالعدم وفيه ايضا ان الله تعالى هو الذي يتولى الاستهزاء بهم انتقاما للمؤمنين ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم باستهزاء مثله السؤال الثالث هلا قيل ان الله مستهزئ بهم ليكون مطابقا لقوله انما نحن مستهزءون الجواب لان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت وهكذا كانت نكايات الله فيهم اولا يرون انهم يفتنون في كل عام مرة او مرتين وايضا فما كانوا يخلون في اكثر اوقاتهم من تهتك استار وتكشف اسرار واستشعار حذر من ان ينزل فيهم آية يحذر المنافقون ان تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا ان الله مخرج ما تحذرون

قوله تعالى ويمدهم في طغيانهم يعمهون قال صاحب الكشاف انه من مد الجيش وامده اذا زاده والحقه بما يقويه ويكثره وكذلك مد الدواة وامدها زادها ما يصلحها ومددت السراج والارض اذا استصلحتهما بالزيت والسماد ومده الشيطان في الغي وامده اذا واصله بالوساوس ومد وامد بمعنى واحد وقال بعضهم مد يستعمل في الشر وامد في الخير قال الله تعالى ونمد له من العذاب مدا وقال في النعمة وامددناكم باموال وبنين وقال تعالى ايحسبون انما نمدهم به من مال وبنين ومن الناس من زعم انه من المد في العمر والاملاء والامهال وهذا خطأ من وجهين الاول ان قراءة ابن كثير وابن محيصن ويمدهم وقراءة نافع واخوانهم يمدونهم يدل على انه من المدد دون المد الثاني ان الذي بمعنى امهله انما هو مد له كاملى له قالت المعتزلة هذه الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها لوجوه آ قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اضاف ذلك الغي الى اخوانهم فكيف يكون مضافا الى الله ب ان الله تعالى ذمهم على الطغيان فلو كان فعلا لله تعالى فكيف يذمهم عليه ج لو كان فعلا لله تعالى لبطلت النبوة وبطل القرآن فكان الاشتغال بتفسيره عبثا د انه تعالى اضاف الطغيان اليهم بقوله في طغيانهم ولو كان ذلك من الله لما اضافه اليهم فظهر انه تعالى انما اضافه اليهم ليعرف انه تعالى غير خالق لذلك ومصداقه انه حين اسند المد الى الشياطين اطلق الغي ولم يقيده بالاضافة في قوله واخوانهم يمدونهم في الغي اذا ثبت هذا فنقول التأويل من وجوه آ وهو تأويل الكعبي وابي مسلم الاصفهاني ان الله تعالى لما منعهم الالطاف التي يمنحها المؤمنين وخذلهم بسبب كفرهم واصرارهم عليه بقيت قلوبهم مظلمة وتزايد النور في قلوب المسلمين فسمى ذلك التزايد مددا واسنده الى الله لانه مسبب عن فعله بهم ب ان يحمل على منع القسر والالجاء كما قيل السفيه اذا لم ينه مأمور ج ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره والتخلية بينه وبين اغواء عباده د قال الجبائي فانه قال ويمدهم اي يمد عمرهم ثم انهم مع ذلك في طغيانهم يعمهون وهذا ضعيف من وجهين الاول لما بينا انه لا يجوز في اللغة تفسير ويمدهم بالمد في العمر الثاني انه هب انه يصح ذلك ولكنه يفيد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في طغيانهم يعمهون وذلك يعيد الاشكال اجاب القاضي عن ذلك بانه ليس المراد انه تعالى يمد عمرهم لغرض ان يكونوا في الطغيان بل المراد انه تعالى يبقيهم ويلطف لهم في الطاعة فيابون الا ان يعمهوا واعلم ان الكلام في هذا الباب تقدم في قوله ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الاعادة واعلم ان الطغيان هو الغلو في الكفر ومجاوزة الحد في العتو قال الله تعالى انا لما طغى الماء اي جاوز قدره

وقال اذهب الى فرعون انه طغى اى اسرف وتجاوز الحد وقرأ زيد بن علي رضي الله عنهما في طغيانهم بالكسر وهما لغتان كلقيان ولقيان والعمه مثل العمى الا ان العمى عام في البصر والرأي والعمه في الرأي
خاصة وهو التردد والتحير لا يدري اين يتوجه نسأل الله الهداية أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَى فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا
مُهْتَدِينَ مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ
صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ أَوْ كَصَيِّبٍ واعلم ان اشتراء الضلالة بالهدى اختيارها عليه واستبدالها به فان قيل كيف اشتروا الضلالة بالهدى وما كانوا على
هدى قلنا جعلوا لتمكنهم منه كانه في ايديهم فاذا تركوه ومالوا الى الضلالة فقد استبدلوها به والضلالة الجور عن القصد وفقد الاهتداء فاستعير للذهاب عن الصواب في الدين قوله فما ربحت
تجارتهم فالمعنى انهم ما ربحوا في تجارتهم وفيه سؤالان الاول كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لاصحابها الجواب هو من الاسناد المجازي وهو ان يسند الفعل الى شيء يتلبس بالذي هو
في الحقيقة له كما تلبست التجارة بالمشترين السؤال الثاني هب ان شراء الضلالة بالهدى وقع مجازا في معنى الاستبدال فما معنى ذكر الربح والتجارة وما كان ثم مبايعة على الحقيقة
الجواب هذا مما يقوي امر المجاز ويحسنه كما قال ولما رأيت النسر عز ابن داية وعشش في وكريه جاش له صدري لما شبه الشيب بالنسر والشعر الفاحم بالغراب اتبعه ذكر التعشيش
والوكر فكذا ههنا لما ذكر سبحانه الشرى اتبعه ما يشاكله ويواخيه تمثيلا لخسارتهم وتصويرا لحقيقته قوله وما كانوا مهتدين فالمعنى ان الذي يطلبه التجار في متصرفاتهم امران سلامة رأس
المال والربح وهؤلاء قد اضاعوا الامرين لان رأس مالهم هو العقل الخالي عن كل مانع فلما اعتقدوا هذه الضلالات صارت تلك العقائد الفاسدة الكسبية مانعة من الاشتغال بطلب
العقائد الحقة فهؤلاء مع انهم لم يربحوا فقد افسدوا رأس مالهم العقل السليم الهادي الى العقائد الحقة وقال قتادة انتقلوا من الهدى الى الضلالة ومن الطاعة الى المعصية ومن الجماعة
الى الفرقة ومن الامن الى الخوف ومن السنة الى البدعة قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا اعلم انا قبل الخوض في تفسير الفاظ هذه الآية نتكلم في مسائل المسئلة الاولى ان المقصود من ضرب
المثال انه يؤثر في القلوب ما لا يؤثره وصف الشيء في نفسه وذلك لان الغرض من المثل تشبيه الخفي بالجلي والغائب بالشاهد فيتأكد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقا للعقل
وذلك هو النهاية في الايضاح الا ترى ان الترغيب اذا وقع في الايمان مجردا عن ضرب مثل لم يتأكد وقوعه في القلب كما يتأكد وقوعه اذا مثل بالنور واذا زهد في الكفر بمجرد الذكر
لم يتأكد قبحه في العقول كما يتأكد اذا مثل بالظلمة واذا اخبر بضعف امر من الامور وضرب مثله بنسج العنكبوت كان ذلك ابلغ في تقرير صورته من الاخبار بضعفه مجردا ولهذا اكثر الله
تعالى في كتابه المبين وفي سائر كتبه امثاله وقال تعالى وتلك الامثال نضربها للناس ومن سور الانجيل سورة الامثال المسئلة الثانية المثل في اصل كلامهم بمعنى المثل وهو النظير يقال مثل ومثل
ومثيل كشبه وشبه وشبيه ثم قيل للقول السائر الممثل مضربه بمورده مثل وشرطه ان يكون قولا فيه غرابة من بعض الوجوه المسئلة الثالثة ان الله تعالى لما بين حقيقة صفات المنافقين عقبها
بضرب مثلين زيادة في الكشف والبيان احدهما هذا المثل وفيه اشكالات أ انه يقال ما وجه التمثيل بمن اعطي نورا ثم سلب ذلك النور منه مع ان المنافق ليس له نور ب ان يقال ان من
استوقد نارا فاضاءت قليلا فقد انتفع بها وبنورها ثم حرم فاما المنافقون فلا انتفاع لهم البتة بالايمان فما وجه التمثيل ج ان مستوقد النار قد اكتسب لنفسه النور والله تعالى
اذهب نوره وتركه في ظلمات والمنافق لم يكتسب خيرا وما حصل له من الحيرة فقد اتي فيه من قبل نفسه فما وجه التشبيه والجواب ان العلماء ذكروا في كيفية التشبيه وجوها
أ قال السدي ان ناسا دخلوا في الاسلام عند وصول النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة ثم انهم نافقوا والتشبيه ههنا في نهاية الصحة لانهم بايمانهم اولا اكتسبوا نورا ثم بنفاقهم ثانيا ابطلوا
ذلك النور ووقعوا في حيرة عظيمة فانه لا حيرة اعظم من حيرة الدين لان المتحير في طريقه لاجل الظلمة لا يخسر الا القليل من الدنيا واما المتحير في الدين فانه يخسر نفسه في الآخرة ابد الآبدين ب
انه لم يصح ما قاله السدي بل كانوا منافقين ابدا من اول الامر فههنا تأويل آخر ذكره الحسن رحمه الله وهو انهم لما اظهروا الاسلام فقد ظفروا بحقن دمائهم وسلامة اموالهم عن الغنيمة و
اولادهم عن السبي وظفروا بغنائم الجهاد وسائر احكام المسلمين وعد ذلك نورا من انوار الايمان ولما كان ذلك بالاضافة الى العذاب الدائم قليل القدر شبههم بمستوقد النار الذي
انتفع بضوئها قليلا ثم سلب ذلك فدامت حيرته وحسرته للظلمة التي جاءت في عقاب النور فكان يسير انتفاعهم في الدنيا يشبه النور وعظيم ضررهم في الآخرة يشبه الظلمة ج
ان نقول ليس وجه التشبيه ان للمنافق نورا بل وجه التشبيه بهذا المستوقد انه لما زال النور عنه تحير والمتحير فيمن كان في نور ثم زال عنه اشد تحيرا من سالك الطريق في ظلمة مستمرة لكنه تعالى
ذكر النور في مستوقد النار لكي يصح ان يوصف بهذه الظلمة الشديدة لا ان وجه التشبيه مجموع النور والظلمة د ان الذي اظهروه يوهم انه من باب النور الذي ينتفع به وذلك النور
هو ما يظهره للصحابة من الكفر والنفاق ومن قال ان هذا المثل انما عطف على قوله واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم فالنار مثل لقولهم للكفار
انا معكم فان قيل وكيف صار ما يظهره المنافق من كلمة الايمان مثلا بالنور وهو حين تكلم بها اظهر خلافها قلنا انه لو ضم الى القول اعتقادا له وعملا به لاتم النور لنفسه ولكنه لما لم يفعل
لم يتم نوره وانما سمي مجرد ذلك القول نورا لانه قول حق في نفسه ه يجوز ان يكون استيقاد النار عبارة عن اظهار المنافق كلمة الايمان وانما سماه نورا لانه يتزين به ظاهره ويصير
ممدوحا بسببه فيما بينهم ثم ان الله تعالى يذهب ذلك النور بهتك ستر المنافق بتعريف نبيه صلى الله عليه وسلم والمؤمنين حقيقة امره فيظهر له اسم النفاق بدل ما يظهر منه من اسم الايمان
فبقي في ظلمات لا يبصر اذ النور الذي كان له قد كشف الله تعالى امره فزال و انهم لما وصفوا بانهم اشتروا الضلالة بالهدى عقب ذلك بهذا التمثيل ليمثل هداهم الذي باعوه بالنار المضيئة
ما حول المستوقد والضلالة التي اشتروها وطبع بها على قلوبهم بذهاب الله بنورهم وتركه اياهم في الظلمات ز يجوز ان يكون المستوقد ههنا مستوقد نار لا يرضاها الله تعالى والغرض تشبيه
الفتنة التي حاول المنافقون اثارتها بهذه النار فان الفتنة التي كانوا يثيرونها كانت قليلة البقاء الا ترى الى قوله تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله ح قال سعيد بن
جبير نزلت في اليهود وانتظارهم لخروج النبي صلى الله عليه وسلم واستفتاحهم به على مشركي العرب فلما خرج كفروا به فكان انتظارهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم كايقاد النار وكفرهم
بعد ظهوره كزوال ذلك النور المسئلة الرابعة فاما تشبيه الايمان بالنور والكفر بالظلمة فهو في كتاب الله كثير والوجه فيه ان النور قد بلغ النهاية في كونه هاديا الى المحجة والى طريق المنفعة
وازالة الحيرة وهذا حال الايمان في باب الدين فشبه ما هو الغاية في زوال الحيرة ووجدان المنفعة في باب الدين بما هو النهاية في باب الدنيا وكذلك القول في تشبيه الكفر بالظلمة لان الضال عن الطريق

المحتاج الى سلوكه

المحتاج الى سلوكه لا يرد عليه من اسباب الحرمان والتحير اعظم من الظلمة ولا شيء كذلك في باب الدين اعظم من الكفر فشبه تعالى احدهما بالآخر فهذا هو الكلام فيما هو المقصود الكلي من هذه الآية بقيت ههنا اسئلة
واجوبة تتعلق بالتفاصيل السؤال الاول قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا يقتضي تشبيه مثلهم بمثل المستوقد فما مثل المنافقين ومثل المستوقد حتى شبه احدهما بالآخر الجواب استعير المثل للقصة
او للصفة اذا كان لها شأن وفيها غرابة كانه قيل قصتهم العجيبة كقصة التي استوقد نارا وكذا قوله مثل الجنة التي وعد المتقون اي فيما قصصنا عليك من العجائب قصة الجنة العجيبة ولله المثل الاعلى
اي الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة مثلهم في التوراة اي وصفهم وشأنهم المتعجب منه ولما في المثل من معنى الغرابة قالوا فلان مثلة في الخير والشر فاشتقوا منه صفة للعجيب الشأن
السؤال الثاني كيف مثلت الجماعة بالواحد الجواب من وجوه أ انه يجوز وضع الذي موضع الذين كقوله وخضتم كالذي خاضوا وانما جاز ذلك لان الذي لكونه وصلة الى وصف كل معرفة
بجملة وكثرة وقوعه في كلامهم ولكونه مستطالا بصلته حقيق بالتخفيف ولذلك نهكوه بالحذف فحذفوا ياءه ثم كسرته ثم اقتصروا به على اللام وحدها في اسماء الفاعلين والمفعولين ب ان يكون
المراد جنس المستوقدين او يريد الجمع او الفوج الذي استوقد نارا ج وهو الاقوى ان المنافقين وذواتهم لم يشبهوا بذات المستوقد حتى يلزم منه تشبيه الجماعة بالواحد وانما شبهت قصتهم
بقصة المستوقد ومثله قوله الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل وقوله ينظرون اليك نظر المغشي عليه من الموت د المعنى ومثل كل واحد منهم كقوله يخرجكم طفلا اي يخرج كل واحد منكم
السؤال الثالث ما الوقود وما النار وما الاضاءة وما النور وما الظلمة الجواب اما وقود النار فهو سطوعها وارتفاع لهبها واما النار فهو جوهر لطيف مضيء محرق حار والاشتقاق من نار
ينور اذا نفر لان فيها حركة واضطرابا والنور مشتق منها وهو ضوءها والمنار العلامة والمنارة هي الشيء الذي يؤذن عليها ويقال ايضا للشيء الذي يوضع السراج عليه ومنه النورة لانها
يطهر البدن والاضاءة فرط الانارة ومصداق ذلك قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا واضاء يرد لازما ومتعديا يقول اضاء القمر الظلمة واضاء القمر بمعنى استضاء قال الشاعر
اضاءت لهم احسابهم ووجوههم دجى الليل حتى نظم الجزع ثاقبه • واما ما حول الشيء فهو الذي يتصل به تطوافا حوله وحواليه والحول السنة لانها تحول وحال عن العهد اي تغير وحال لونه اي تغير لونه
والحوالة انقلاب الحق من شخص الى شخص والمحاولة طلب الفعل بعد ان لم يكن طالبا له والحول انقلاب العين والحول الانقلاب قال الله تعالى لا يبغون عنها حولا والظلمة عدم النور عما من شأنه
ان يستنير والظلم في اصل اللغة عبارة عن النقصان قال تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص وفي المثل من اشبه اباه فما ظلم اي ما نقص حق الشبه والظلم الثلج لانه ينتقص سريعا والظلم
ماء الاسنان وطراوته وبياضه تشبيها له بالثلج السؤال الرابع اضاءت متعدية ام لا الجواب كلاهما جائز يقال اضاءت النار بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم الشيء بنفسه واظلم
غيره اي صيره مظلما وههنا الاقرب انها متعدية ويحتمل ان يكون غير متعدية مستندة الى ما حوله والتأنيث للحمل على المعنى لان ما حول المستوقد اماكن واشياء ويعضده قراءة ابن ابي عبلة
فضاءت السؤال الخامس هلا قيل ذهب الله بضوئهم لقوله فلما اضاءت الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء
ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقبه وتركهم في ظلمات والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف نكرها وكيف اتبعها ما يدل على انها ظلمة خالصة
وهو قوله لا يبصرون السؤال السادس لم قال ذهب الله بنورهم ولم يقل اذهب الله نورهم الجواب الفرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به
اذا استصحبه ومضى به معه وذهب السلطان بماله اخذه قال تعالى فلما ذهبوا به اذا لذهب كل اله بما خلق والمعنى اخذ الله نورهم وامسكه وما يمسك فلا مرسل له فهو ابلغ من الاذهاب وقرأ اليماني
اذهب الله نورهم السؤال السابع ما معنى وتركهم والجواب ترك اذا علق بواحد فهو بمعنى طرح واذا علق بشيئين كان بمعنى صير فيجري مجرى افعال القلوب ومنه قوله وتركهم في ظلمات
اصله هم في ظلمات ثم دخل ترك فنصب الجزئين السؤال الثامن لم حذف احد المفعولين من لا يبصرون الجواب انه من قبيل المتروك الذي لا يلتفت الى اخطاره بالبال لا من قبيل المقدر
المنوي كان الفعل غير متعد اصلا قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه لما كان المعلوم من حالهم انهم كانوا يسمعون وينطقون ويبصرون امتنع حمل ذلك على الحقيقة فلم يبق الا تشبيه حالهم لشدة
تمسكهم بالعناد واعراضهم عما يطرق سمعهم من القرآن وما يظهره الرسول صلى الله عليه وسلم من الادلة والآيات بمن هو اصم في الحقيقة فلا يسمع واذا لم يسمع لم يتمكن من الجواب فلذلك
جعله بمنزلة الابكم واذا لم ينتفع بالادلة ولم يبصر طريق الرشد فهو بمنزلة الاعمى قوله فهم لا يرجعون ففيه وجوه أ انهم لا يرجعون كما تقدم ذكره وهو التمسك بالنفاق الذي
لاجل تمسكهم به وصفهم الله بهذه الصفات فصار ذلك دلالة على انهم يستمرون على نفاقهم ابدا ب انهم لا يعودون الى الهدى بعد ان باعوه او عن الضلالة بعد ان اشتروها ج
اراد انهم بمنزلة المتحيرين الذين بقوا جامدين في مكانهم لا يبرحون ولا يدرون ايتقدمون ام يتأخرون وكيف يرجعون الى حيث ابتدأوا منه أَوْ كَصَيِّبٍ مِنَ
السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ يَكَادُ
الْبَرْقُ يَخْطَفُ أَبْصَارَهُمْ كُلَّمَا أَضَاءَ لَهُمْ مَشَوْا فِيهِ وَإِذَا أَظْلَمَ عَلَيْهِمْ قَامُوا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَذَهَبَ بِسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ إِنَّ اللَّهَ عَلَى
كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعلم ان هذا هو المثل الثاني للمنافقين وكيفية المشابهة من وجوه أ انه اذا حصل السحاب الذي فيه الظلمات والرعد والبرق واجتمع
مع ظلمة السحاب ظلمة الليل وظلمة المطر عند ورود الصواعق عليهم يجعلون اصابعهم في آذانهم حذر الموت وان البرق يكاد يخطف ابصارهم فاذا اضاء لهم مشوا فيه واذا ذهب بقوا
في ظلمة عظيمة فوقفوا متحيرين لان من اصابه البرق في هذه الظلمات الثلاث ثم ذهب عنه تشتد حيرته وتعظم الظلمة في عينه ويكون له مزية على من لم يزل في الظلمة فشبه المنافقين في
حيرتهم وجهلهم بالدين بهؤلاء الذين وصفهم اذ كانوا لا يرون طريقا ولا يهتدون ب ان المطر وان كان نافعا الا انه لما وجد في هذه الصورة مع هذه الاحوال الضارة صار النفع به زائلا
فكذا اظهار الايمان نافع للمنافق لو وافقه الباطن فاذا فقد فيه الاخلاص وحصل معه النفاق كان ضررا في الدين ج ان من نزل به هذه الامور مع الصواعق ظن المخلص منها ان يجعل اصابعه
في آذانه وذلك لا ينجيه مما يريده الله تعالى به من هلاك وموت فلما تقرر ذلك في العادات شبه تعالى حال المنافقين في ظنهم ان اظهارهم للمؤمنين ما اظهروه ينفعهم مع ان الامر في الحقيقة ليس
كذلك د ان عادة المنافقين كانت هي التأخر عن الجهاد فرارا من الموت والقتل فشبه الله تعالى حالهم في ذلك بحال من نزلت به هذه الامور واراد دفعها بجعل اصبعيه في اذنيه ه
ان هؤلاء الذين يجعلون اصابعهم في آذانهم وان تخلصوا عن الموت في تلك الساعة فان الموت والهلاك من ورائهم لا مخلص لهم منها فكذلك حال المنافقين في ان الذي يخوضون فيه لا يخلصهم

من عذاب النار ﻫ ان من هذا حاله فقد بلغ النهاية في الحيرة لاجتماع انواع الظلمات وحصول انواع المخافة وحصل في المنافقين نهاية الحيرة في باب الدين ونهاية الخوف في الدنيا لان المنافق يتصور في كل
وقت انه لو حصل الوقوف على باطنه لقتل فلا يكاد الوجل والخوف يزول عن قلبه من النفاق ز المراد من الصيب هو الايمان والقرآن والظلمات والرعد والبرق هو الاشياء الشاقة على المنافقين وهي
التكاليف الشاقة من الصلوة والصوم وترك الرياسات والجهاد مع الآباء والامهات وترك الاديان القديمة والانقياد لمحمد صلوات الله عليه مع شدة استنكافهم عن الانقياد له فكما ان الانسان يبالغ
في الاحتراز عن المطر الصيب الذي هو اشد الاشياء نفعا بسبب هذه الامور المقارنة فكذا المنافقون يحترزون عن الايمان والقرآن بسبب هذه الامور المقارنة والمراد من قوله كلما اضاء لهم
مشوا فيه انه متى حصل لهم شيء من المنافع وهي عصمة اموالهم ودمائهم وحصول الغنائم لهم فانهم يرغبون في الدين واذا اظلم عليهم قاموا اي متى لم يجدوا شيئا من تلك المنافع فحينئذ يكرهون الايمان ولا يرغبون
فيه فهذه الوجوه ظاهرة في التشبيه وبقي على الآية اسئلة واجوبة السؤال الاول اي التمثيلين ابلغ الجواب الثاني لانه ادل على فرط الحيرة وشدة الغلظ ولذلك اخروهم يتدرجون في
نحو هذا من الاهون الى الاغلظ السؤال الثاني لم عطف احد التمثيلين على الآخر بحرف الشك الجواب من وجوه ا لان او في اصلها لتساوي شيئين فصاعدا في الشك ثم اتسع فيها واستعيرت
للتساوي في غير الشك كقولك جالس الحسن او ابن سيرين تريد انهما سيان في استصواب ان يجالسا ومنه قوله تعالى ولا تطع منهم آثما او كفورا اي الآثم والكفور متساويان في وجوب عصيانهما
فكذا قوله او كصيب معناه ان كيفية قصة المنافقين مشبهة لكيفية هاتين القصتين فبايتهما مثلتها فانت مصيب وان مثلتها بهما جميعا فكذلك ب انه تعالى ذكر ذلك لان المنافقين قسمان بعضهم
يشبهون اصحاب النار وبعضهم يشبهون اصحاب المطر نظيره قوله تعالى كونوا هودا او نصارى تهتدوا وقوله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها بأسنا بياتا او هم قائلون ج او بمعنى بل قال الله تعالى و
ارسلناه الى مائة الف او يزيدون د او بمعنى الواو كانه قال وكصيب من السماء وهو كقوله تعالى ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم او بيوت امهاتكم قال الشاعر وقد زعمت ليلى باني فاجر
لنفسي تقاها او عليها فجورها وهذه الوجوه مطردة في قوله تعالى ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة السؤال الثالث المشبه بالصيب والظلمات والرعد والبرق
والصواعق ما هو الجواب لعلماء البيان هنا قولان احدهما ان هذا تشبيه مفرق ومعناه ان يكون المثل مركبا من امور والممثل يكون ايضا مركبا من امور ويكون كل واحد من المثل مشبها بواحد من الممثل فههنا شبه دين
الاسلام بالصيب لان القلوب تحيى به حيوة الارض بالمطر وما يتعلق به من شبهات الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالبرق والرعد وما يصيب الكفرة من الفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق
والمعنى او كمثل ذوي صيب والمراد كمثل قوم اخذتهم السماء على هذه الصفة والقول الثاني انه تشبيه مركب وهو الذي يشبه احدى الجملتين بالاخرى في امر من الامور وان لم يكن احاد احدى الجملتين
شبيه باحاد الجملة الاخرى وههنا المقصود تشبيه حيرة المنافقين في الدين والدنيا بحيرة من انطفت ناره بعد ايقادها وبحيرة من اخذته السماء في الليلة المظلمة مع رعد وبرق فان قيل الذي
كنت تقدره في التشبيه المفرق من حذف المضاف وهو قولك او كمثل ذوي صيب هل تقدر مثله في المركب قلنا لولا طلب الراجع في قوله يجعلون اصابعهم في آذانهم ما يرجع اليه لما كان بنا حاجة
الى تقديره السؤال الرابع ما الصيب الجواب انه المطر الذي يصوب اي ينزل من صاب يصوب اذا نزل ومنه صوب رأسه اذا خفضه وقيل انه من صاب يصوب اذا قصد ولا يقال صيب
الا للمطر الجود كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اللهم اجعله صيبا هنيئا اي مطرا جودا ويقال للسحاب صيب قال الشماخ وأسحم دان صادق الرعد صيب وتنكير صيب
لانه اريد نوع من المطر شديد هائل كما نكرت النار في التمثيل الاول وقرئ كصائب والصيب ابلغ والسماء هذه المظلة السؤال الخامس قوله من السماء ما الفائدة فيه والصيب لا يكون الا من
السماء والجواب من وجهين الاول لو قال او كصيب فيه ظلمات احتمل ان يكون ذلك الصيب نازلا من بعض جوانب السماء دون بعض اما لما قال من السماء دل على انه عام مطبق آخذ
بآفاق السماء فكما حصل في لفظ الصيب مبالغات من جهة التركيب والتنكير ايد ذلك بان جعله مطبقا الثاني من الناس من قال المطر انما يحصل من ارتفاع ابخرة رطبة من الارض الى الهواء فينعقد
هناك من شدة برد الهواء ثم ينزل مرة اخرى فذاك هو المطر ثم ان الله سبحانه وتعالى ابطل ذلك المذهب ههنا بان بين ان ذلك الصيب نزل من السماء وكذلك قوله تعالى وانزلنا من السماء
ماء طهورا وقوله وينزل من السماء من جبال فيها من برد السؤال السادس ما الرعد وما البرق الجواب الرعد الصوت الذي يسمع من السحاب كان اجرام السحاب تضطرب وتنتقض وترتعد
اذا حدتها الريح فتصوت عند ذلك من الارتعاد والبرق الذي يلمع من السحاب من برق الشيء بريقا اذا لمع السؤال السابع الصيب هو المطر والسحاب فايهما اريد وظلماته الجواب اما ظلمات
السحاب فاذا كان اسحم مطبقا فظلمته سحمته وتطبيقه مضمومة اليهما ظلمة الليل واما ظلمة المطر فظلمته بتكاثفه وانتساجه بتتابع القطر وظلمة اظلال الغمامة مع ظلمة الليل السؤال
الثامن كيف يكون المطر مكانا للرعد والبرق وانما مكانهما السحاب الجواب لما كان التعلق بين السحاب والمطر شديدا جاز اجراء احدهما مجرى الآخر في الاحكام السؤال التاسع هلا
قيل رعود وبروق كما قيل ظلمات الجواب الفرق انه حصلت انواع مختلفة من الظلمات على الاجتماع فاحتيج الى صيغة الجمع اما الرعد فانه نوع واحد وكذا البرق ولا يمكن اجتماع انواع
الرعد والبرق في السحاب الواحد فلا جرم لم يذكر فيه لفظ الجمع السؤال العاشر لم جاءت هذه الاشياء منكرات الجواب لان المراد انواع منها كانه قيل فيه ظلمات داجية ورعد قاصف
وبرق خاطف السؤال الحادي عشر الى ماذا يرجع الضمير في يجعلون الجواب الى اصحاب الصيب وهو وان كان محذوفا في اللفظ لكنه باق في المعنى ولا محل لقوله يجعلون لكونه مستانفا
لانه لما ذكر الرعد والبرق على ما يؤذن بالشدة والهول فكان قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم في آذانهم ثم قال فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق
فقال يكاد البرق يخطف ابصارهم السؤال الثاني عشر رؤوس الاصابع هي التي تجعل في الآذان فهلا قيل اناملهم الجواب المذكور وان كان هو الاصبع لكن المراد بعضه السؤال الثالث عشر
ما الصاعقة الجواب انها قصف رعد تنقض معها شقة من نار وهي نار لطيفة قوية لا تمر بشيء الا اتت عليه الا انها مع قوتها سريعة الخمود السؤال الرابع عشر ما احاطة الله بالكافرين
الجواب انه مجاز والمعنى انهم لا يفوتونه كما لا يفوت المحاط المحيط به حقيقة ثم فيه ثلاثة اقوال احدها انه عالم بهم قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما وثانيها قدرته مستولية
عليهم والله من ورائهم محيط وثالثها يهلكهم الله من قوله الا ان يحاط بكم السؤال الخامس عشر ما الخطف الجواب انه الاخذ بسرعة وقرأ مجاهد يخطف بكسر الطاء والفتح افصح وعن
ابن مسعود يختطف وعن الحسن يخطف بفتح الياء والخاء واصله يختطف وعنه يخطف بكسرهما على اتباع الياء الخاء وعن زيد بن علي رضي الله عنهما يخطف من خطف وعن ابي يتخطف
من قوله ويتخطف الناس من حولهم قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه فهو استيناف ثالث كانه جواب لمن يقول كيف يصنعون في حالتي ظهور البرق وخفائه والمقصود تمثيل شدة الامر

على المنافقين

على المنافقين لشدة على اصحاب الصيب وما هم فيه من غاية التحير والجهل بما يأتون وما يذرون اذا صادفوا من البرق خفقة مع خوف ان تخطف ابصارهم انتهزوا تلك الخفقة فرصة فخطوا
خطوات يسيرة فاذا خفي وفتر لمعانه بقوا واقفين متحيرين عن الحركة ولو شاء الله لزاد في قصف الرعد فاصمهم وفي ضوء البرق فاعماهم واضاء اما متعد بمعنى كلما نور لهم اخذوه
والمفعول محذوف واما غير متعد بمعنى كلما لمع لهم مشوا في مطرح نوره وبقعة ضوئه وتعضده قراءة ابن ابي عبلة كلما ضاء فان قيل كيف قال مع الاضاءة كلما ومع الاظلام اذا قلنا لانهم
حراص على امكان المشي فكلما صادفوا منه فرصة انتهزوها وليس كذلك التوقف واظلم يجوز ان يكون غير متعد وهو الظاهر ومعنى قاموا وقفوا وثبتوا في مكانهم ومنه قامت
السوق وقام الماء جمد ومفعول شاء محذوف لان الجواب يدل عليه والمعنى ولو شاء الله ان يذهب بسمعهم وابصارهم لذهب بها وههنا مسئلة وهي ان المشهور ان لو تفيد
انتفاء الشيء لانتفاء غيره ومنهم من انكر ذلك وزعم انها لا تفيد الا الربط واحتج بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
فلو افادت كلمة لو انتفاء الشيء لانتفاء غيره لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم يقتضي انه ما علم فيهم خيرا وما اسمعهم وقوله ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون يفيد
انه تعالى ما اسمعهم وهم تولوا لكن عدم التولي خير فيلزم ان يكون قد علم فيهم خيرا وما علم فيهم خيرا واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فعلى
مقتضى قولهم يلزم انه خاف الله وعصاه وذلك متناقض فعلمنا ان كلمة لو انما تفيد الا الربط قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير فيه مسائل المسئلة الاولى منهم من
استدل به على ان المعدوم شيء قال لانه تعالى اثبت القدرة على الشيء والموجود لا قدرة عليه لاستحالة ايجاد الموجود فالذي عليه القدرة معدوم وهو شيء فالمعدوم شيء الجواب لو صح هذا
الكلام لزم ان ما لا يقدر الله عليه ان لا يكون شيئا فالموجود لما لم يقدر الله عليه وجب ان لا يكون شيئا المسئلة الثانية احتج جهم بهذه الآية على انه تعالى ليس بشيء قال لانها
تدل على ان كل شيء مقدور لله تعالى والله تعالى ليس بمقدور له فوجب ان لا يكون شيئا واحتج ايضا على ذلك بقوله تعالى ليس كمثله شيء قال لو كان هو تعالى شيئا وهو تعالى
مثل نفسه فكان يكذب قوله ليس كمثله شيء فوجب ان لا يكون شيئا حتى لا تناقض هذه الآية واعلم ان الخلاف في الاسم لانه لا واسطة بين الموجود والمعدوم واحتج اصحابنا بوجهين
الاول قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله والثاني كل شيء هالك الا وجهه والمستثنى داخل في المستثنى منه فيجب ان يكون شيئا المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه
الآية على ان مقدور العبد مقدور لله تعالى خلافا لابي هاشم وابي علي وجه الاستدلال ان مقدور العبد شيء وكل شيء مقدور لله تعالى فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا
لله المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المحدث حال حدوثه مقدور خلافا للمعتزلة فانهم يقولون الاستطاعة قبل الفعل محال فالشيء انما يكون مقدورا
قبل حدوثه وبيان الاستدلال للاصحاب ان المحدث حال وجوده شيء وكل شيء مقدور بهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدورا ترك العمل به فيبقى معمولا به في محل النزاع ولان
حال البقاء مقدور على معنى انه تعالى قادر على اعدامه اما حال الحدوث فيستحيل ان يقدر الله تعالى على اعدامه لاستحالة ان يصير معدوما في اول زمان وجوده فلم يبق الا ان يكون
قادرا على ايجاده المسئلة الخامسة تخصيص العام جائز في الجملة وايضا تخصيص العام بدليل العقل لان قوله والله على كل شيء قدير يقتضي ان يكون قادرا على نفسه ثم خص
بدليل العقل فان قيل اذا كان اللفظ موضوعا للكل ثم تبين انه غير صادق في الكل كان هذا كذبا وذلك يوجب الطعن في القرآن قلنا لفظ الكل كما انه يستعمل في المجموع
فقد يستعمل مجازا في الاكثر واذا كان ذلك مجازا مشهورا في اللغة لم يكن استعمال اللفظ فيه كذبا والله تعالى اعلم واحكم

القول في اقامة الدلالة على التوحيد والنبوة والمعاد [illegible] القول في التوحيد

يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء
وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون وان كنتم في ريب مما

اعلم ان في هذه الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى لما قدم احكام الفرق الثلث اعني المؤمنين والكفار والمنافقين اقبل عليهم بالخطاب وهو من باب الالتفات المذكور في قوله
اياك نعبد واياك نستعين وفيه فوائد ا ان فيه مزيد هز وتحريك من السامع كما انك اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث ان فلانا من قصته كيت وكيت ثم تخاطب في ذلك
الثالث نقلت بالكلام من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الانتقال من الغيبة الى الحضور يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث ب كانه تعالى يقول جعلت
الرسول واسطة بيني وبينك اولا والآن ازيد في اكرامك وتقريبك فاخاطبك من غير واسطة ليحصل لك مع التنبيه على الادلة شرف المخاطبة والمكالمة ج انه مشعر بان
العبد اذا كان مشتغلا بالعبودية فانه يكون ابدا في الترقي بدليل انه في هذه الآية انتقل من الغيبة الى الحضور د ان الآيات المتقدمة كانت في حكاية احوالهم واما هذه الآية
فانها امر وتكليف وفيه كلفة ومشقة فلا بد من راحة تقابل هذه الكلفة وتلك الراحة هي ان يرفع ملك الملوك الواسطة من البين ويخاطبهم بذاته كما ان العبد اذا الزم تكليفا
شاقا فلو شافهه المولى وقال اريد منك ان تفعل كذا فانه يصير ذلك الشاق لذيذا لاجل ذلك الخطاب المسئلة الثانية حكي عن علقمة والحسن انهما قالا كل شيء في القرآن
يا ايها الناس فانه مكي وما كان يا ايها الذين آمنوا فانه مدني قال القاضي هذا الذي ذكراه ان كان الرجوع فيه الى النقل فمسلم وان كان السبب فيه حصول المؤمنين بالمدينة على
الكثرة دون مكة فهذا ضعيف لانه يجوز ان يخاطب المؤمنين مرة بصفتهم ومرة باسم جنسهم وقد يؤمر من ليس بمؤمن بالعبادة كما يؤمر المؤمن بالاستمرار على العبادة والازدياد
منها فالخطاب في الجميع ممكن المسئلة الرابعة اعلم ان الالفاظ في الاغلب عبارات دالة على امور هي اما الالفاظ او غيرها اما الالفاظ فهي كالاسم والفعل والحرف فان هذه الالفاظ الثلاثة
تدل كل واحد منها على شيء هو في نفسه لفظ مخصوص واما غير الالفاظ فكالحجر والسماء والارض ولفظ النداء لم يجعل دليلا على شيء آخر بل هو لفظ يجري مجرى عمل يعمله عامل لاجل التنبيه
فاما الذي يجري مجراه قولنا يا زيد يا ناديت زيدا او خاطبت زيدا فهو خطأ من وجوه احدها ان قولنا انادي زيدا خبر يحتمل التصديق والتكذيب وقولنا يا زيد لا يحتملهما وثانيها ان
قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد منادى في الحال وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك وثالثها ان قولنا يا زيد يقتضي صيرورة زيد مخاطبا بهذا الخطاب وقولنا انادي زيدا لا يقتضي ذلك لانه لا يمتنع ان يخبر

انسانا لكونها انادي زيدا وايضا ان قولنا انادي زيدا اخبار عن النداء والاخبار عن النداء غير النداء والنداء هو قولنا يا زيد فاذا قولنا انادي زيدا غير قولنا يا زيد فثبت بهذه الوجوه
فساد هذا القول ثم هاهنا نكتة تذكيرية وهي ان اقوى المراتب الاسم واضعفها الحرف فظن قوم انه لا يأتلف الاسم بالحرف فكذا اعظم الموجودات هو الحق تعالى واضعفها البشر وخلق
الانسان ضعيفا فقالت الملائكة اي مناسبة بينهما أتجعل فيها من يفسد فيها فقيل قد يأتلف الاسم مع الحرف في حال النداء فكذا البشر يصلح لخدمة الرب حال النداء والتضرع
ربنا ظلمنا انفسنا وقال ربكم ادعوني استجب لكم المسألة الرابعة يا حرف وضع في اصله لنداء البعيد وان كان لنداء القريب لكن لسبب امر مهم جدا واما نداء القريب فله اي
والهمزة ثم استعمل في مناداة من سها وغفل وان قرب تنزيلا له منزلة البعيد فان قيل فلم يقول الداعي يا رب ويا الله وهو اقرب اليه من حبل الوريد قلنا هو استبعاد لنفسه من مظان
الزلفى وما يقربه الى منازل المقربين هضما لنفسه واقرارا عليها بالتقصير حتى يتحقق الاجابة بمقتضى قوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولاجل ان اجابة الدعاء من اهم
المهمات للداعي المسألة الخامسة اي وصلة الى نداء ما فيه الالف واللام كما ان ذو والذي وصلتان الى الوصف باسماء الاجناس ووصف المعارف بالجمل وهو اسم مبهم يفتقر
الى ما يزيل ابهامه فلا بد وان يردفه اسم جنس او ما يجري مجراه يتصف به حتى يحصل المقصود بالنداء فالذي يعمل فيه حرف النداء هو اي والاسم التابع له صفة كقولك يا زيد
الظريف الا ان ايا لا يستقل بنفسه استقلال زيد فلم ينفك من الصفة واما كلمة التنبيه المقحمة بين الصفة وموصوفها ففيها فائدتان معاضدة حرف النداء بتأكيد معناه و
وقوعها عوضا مما يستحقه اي من الاضافة وانما كثر في كتاب الله النداء على هذه الطريقة لاستقلاله بهذه التأكيدات والمبالغات فان كل ما نادى الله تعالى به عباده من الاوامر
والنواهي والوعد والوعيد والقصص واخبار المتقدمين بامور عظام واشياء يجب على المستمعين ان يتيقظوا لها مع انهم غافلون عنها فلهذا وجب ان ينادوا بالابلغ الاكد
المسألة السادسة اعلم ان قوله يا ايها الناس اعبدوا يقتضي ان الله تعالى امر كل الناس بالعبادة فلو خرج البعض عن هذا الخطاب لكان ذلك تخصيصا للعموم وهاهنا ابحاث الاول
ان لفظ الجمع المعرف بلام التعريف يفيد العموم والخلاف فيه مع الاشعري والقاضي ابي بكر وابي هاشم لنا انه يصح تأكيده بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون ولو لم يكن
اللفظ في اصله للعموم لما كان قوله كلهم تأكيدا بل بيانا ولانه يصح استثناء كل واحد من الناس عنه والاستثناء يخرج ما لولاه لدخل فوجب انه يفيد العموم وتمام تقريره في اصول
الفقه البحث الثاني لما ثبت ان قوله يا ايها الناس يتناول جميع الناس الذين كانوا موجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا والاقرب انه لا يتناول
لان قوله يا ايها الناس خطاب مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا فالذين سيوجدون بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا
لا يدخل تحت قوله يا ايها الناس فان قيل فوجب ان لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا
انا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلوات الله عليه ان تلك الخطابات ثابتة في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم البحث الثالث
قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة فهل يفيد امر الكل بكل عبادة الحق لا لان قوله اعبدوا معناه ادخلوا هذه الماهية في الوجود فاذا اتوا بفرد من افراد الماهية في الوجود فقد
ادخلوا الماهية في الوجود لان الفرد من افراد الماهية مشتمل على الماهية لان هذه العبادة عبارة عن العبادة مع قيد كونها هذه ومتى وجد المركب فقد وجد قيداه فالآتي بفرد من
افراد العبادة آت بالعبادة والآتي بالعبادة آت بتمام ما اقتضاه قولنا اعبدوا واذا كان كذلك وجب خروجه عن العهدة فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة
لا بد وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية لا سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وهاهنا كون العبادة عبارة عن تعظيم الله واظهار الخضوع له
تعالى وكل ذلك مناسب في العقول واذا ثبت ان كونه عبادة علة للامر بها وجب في كل عبادة ان يكون مأمورا بها لانه اينما حصلت العلة وجب حصول الحكم لا محالة البحث الرابع قال القاضي
يقول قوله يا ايها الناس اعبدوا لا يتناول الكفار البتة لان الكفار لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان واذا امتنع ذلك امتنع ان يكونوا مأمورين بالعبادة اما انه لا يمكن ان يكونوا مأمورين بالايمان
فلان الامر بمعرفة الله تعالى اما ان يتناول حال كونه غير عارف بالله او حال كونه عارفا بالله يستحيل ان يتناول حال كونه غير عارف بالله تعالى لانه حال كونه غير عارف بالله استحال ان يكون عارفا
بامر الله لان العلم بالصفة مع الجهل بالذات محال فلو تناوله الامر في هذه الحالة لكان قد تناوله الامر في حال يستحيل منه ان يعرف كونه مأمورا بذلك الامر وذلك تكليف ما لا يطاق وان تناوله
الامر بالمعرفة حال كونه عارفا بالله فذلك محال لانه امر بتحصيل الحاصل وذلك غير ممكن فثبت ان الكافر يستحيل ان يكون مأمورا بتحصيل المعرفة واذا استحال ذلك استحال ان يكون
مأمورا بالعبادة لانه اما ان يؤمر بالعبادة قبل المعرفة وهو محال لان عبادة من لا يعرف ممتنعة او يؤمر بالعبادة بعد المعرفة الا ان على هذا التقدير يكون الامر بالعبادة موقوفا على الامر
بالمعرفة فلما كان الامر بالمعرفة ممتنعا كان الامر بالعبادة ايضا ممتنعا وايضا يستحيل ان يكون هذا الخطاب مع المؤمنين لانهم يعبدون الله فامرهم بالعبادة يكون امرا بتحصيل الحاصل وهو محال
والجواب منهم من قال الامر بالعبادة مشروط بحصول المعرفة كما ان الامر بالزكوة مشروط بحصول ملك النصاب وهؤلاء هم القائلون بان المعارف ضرورية واما من لم يقل بذلك استدل
بهذه الآية على ان المعارف ليست ضرورية فقال الامر بالعبادة حاصل والعبادة لا تمكن الا بالمعرفة والامر بالشيء امر بما هو من ضروراته كما ان الطهارة اذا لم تصح الا باحضار الماء كان احضار
الماء واجبا والدهري لا يصح منه تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم الا بتقديم معرفة الله تعالى فوجبت والمحدث لا يصح منه الصلوة الا بتقديم الوضوء فوجبت والمودع لا يمكنه رد الوديعة
الا بالسعي اليها فكان السعي واجبا فكذلك هاهنا يصح ان يكون الكافر مخاطبا بالعبادة وشرط الاتيان بها الاتيان بالايمان اولا ثم الاتيان بالعبادة بعد ذلك بقي قولهم الامر بتحصيل المعرفة
محال قلنا هذه المسألة مستقصاة في الاصول والذي نقوله هاهنا ان هذا الكلام ان تم في كل ما يتوقف العلم بكون الله امرا على العلم به فانه لا يجري فيما عدا ذلك من الصفات فلم لا يجوز
ورود الامر بذلك سلمنا ذلك فلم لا يجوز ان يقال هذا الامر يتناول المؤمنين قوله لانه يصير ذلك امرا بتحصيل الحاصل وهو محال قلنا لما تعذر ذلك فنحمله اما على الامر بالاستمرار
على العبادة او على الامر بالازدياد منها ومعلوم ان الزيادة على العبادة عبادة فصح تفسير قوله اعبدوا بالزيادة على العبادة البحث الخامس قال منكروا التكليف لا يجوز ورود
الامر من الله بالتكليف لوجوه ا ان التكليف اما ان يتوجه حال استواء دواعيه الى الفعل والترك او حال رجحان احدهما على الآخر فان كان الاول فهو محال لان حال الاستواء يمتنع حصول

الترجيح

الترجيح لان الاستواء يناقض الترجيح فالجمع بينهما محال فالتكليف بالفعل حال حصول الاستواء تكليف بما لا يطاق وان كان الثاني فالراجح واجب الوقوع لان المرجوح حال ما كان مساويا كان
ممتنع الوقوع والا فقد وقع فبان يصير حال المرجوحية ممتنع الوقوع اولى واذا كان المرجوح ممتنع الوقوع كان الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين اذا ثبت هذا
فالتكليف ان وقع بالراجح كان التكليف تكليفا بايجاد ما يجب وقوعه وان وقع بالمرجوح كان التكليف تكليفا بما يمتنع وقوعه وكلاهما تكليف ما لا يطاق ب ان الذي ورد به التكليف
اما ان يكون قد علم الله في الازل وقوعه او علم انه لا يقع او لم يعلم لا هذا ولا ذاك فان كان الاول كان واجب الوقوع ممتنع العدم فلا فائدة في ورود الامر به وان علم لا وقوعه
كان ممتنع الوقوع واجب العدم فكان الامر بالايقاع امرا بايقاع الممتنع وان لم يعلم لا هذا ولا ذاك كان ذلك قولا بالجهل على الله تعالى وتقدس وهو محال ولانه بتقدير ان يكون
الامر كذلك فانه لا يتميز المطيع عن العاصي وحينئذ لا يكون في الطاعة فائدة ج ان ورود الامر بالتكاليف اما ان يكون لفائدة او لا لفائدة فان كان لفائدة فهي اما عائدة
الى المعبود او الى العابد اما الى المعبود فمحال لانه كامل لذاته والكامل لذاته لا يكون كاملا بغيره ولانا نعلم بالضرورة ان الاله العالي على الدهر والزمان يستحيل ان ينتفع
بركوع العبد وسجوده اما الى العابد فمحال لان جميع الفوائد محصورة في حصول اللذة ودفع الالم وهو سبحانه وتعالى قادر على تحصيل كل ذلك للعبد ابتداء من غير توسط هذه
المشاق فيكون توسطها عبثا والعبث غير جائز على الحكيم د ان العبد غير موجد لافعاله لانه غير عالم بتفاصيلها ومن لم يعلم تفاصيل الشيء لا يكون موجدا له واذا
لم يكن العبد موجدا لافعال نفسه فان امره بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فقد امره بتحصيل الحاصل وان امره به حال ما لم يخلقه فيه فقد امره بالمحال وكل ذلك باطل ه
ان المقصود من التكليف انما هو تطهير القلب على ما دلت عليه ظواهر القرآن فلو قدرنا انسانا مشتغل القلب دائما بالله تعالى وبحيث لو اشتغل بهذه الافعال الظاهرة
لصار ذلك عائقا له عن الاستغراق في معرفة الله تعالى وجب ان يسقط عنه هذه التكاليف الظاهرة فان الفقهاء والقياسيين قالوا اذا لاح المقصود والحكمة
في التكاليف وجب اتباع الحكم المعقولة لا اتباع الظواهر والجواب عن شبهة الثلث الاول من وجهين الاول ان اصحاب الشبهة اوجبوا بما ذكروه اعتقاد عدم
التكليف فهذا تكليف بعدم التكليف وانه متناقض والثاني ان عندنا يحسن من الله تعالى كل شيء سواء كان ذلك تكليف ما لا يطاق او غيره لانه تعالى خالق مالك والمالك
لا اعتراض عليه في فعله البحث السادس قالوا الامر بالعبادة وان كان لكل الناس لكنه مخصوص في حق من لا يفهم على الصبي والمجنون والغافل والناسي وفي حق من لا يقدر
لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ومنهم من قال انه مخصوص في حق العبيد لان الله تعالى اوجب عليهم طاعة مواليهم واشتغالهم بطاعة المولى يمنعهم عن الاشتغال بالعبادة
والامر الدال على وجوب طاعة المولى اخص من الامر الدال على وجوب العبادة والخاص يتقدم على العام والكلام في هذا المعنى مذكور في اصول الفقه المسألة السابعة
قال القاضي الآية تدل على ان سبب وجوب العبادة ما بينه من خلقه لنا والانعام علينا واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الآية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما
كان خلقه لنا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فحينئذ يكون اشتغالنا بالعبادة اداء للواجب والاتيان باداء الواجب لا يستحق به شيئا فوجب ان لا يستحق العبد
على العبادة ثوابا على الله تعالى قوله تعالى ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما امرنا بعبادة
الرب اردفه بما يدل على وجود الصانع وهو خلق المكلفين وخلق من قبلهم وهذا يدل على انه لا طريق الى معرفة الله الا النظر والاستدلال وطعن قوم من الحشوية في هذه
الطريقة وقالوا الاشتغال بهذا العلم بدعة ولنا في اثبات مذهبنا وجوه نقلية وعقلية وههنا مقامان في بيان فضل هذا العلم وهو
من وجوه ا ان شرف العلم بشرف المعلوم فمهما كان المعلوم اشرف كان العلم الحاصل به اشرف فلما كان اشرف المعلومات ذات الله تعالى وصفاته وجب ان يكون العلم
المتعلق به اشرف العلوم ب ان العلم اما ان يكون دينيا او غير ديني ولا شك ان العلم الديني اشرف من غير الديني واما العلم الديني فاما ان يكون هو علم الاصول او ما عداه
فانه يتوقف صحته على علم الاصول لان المفسر انما يبحث عن معاني كلام الله المجيد وذلك فرع على وجود الصانع المختار المتكلم واما المحدث فانما يبحث عن كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ذلك فرع على ثبوت نبوته والفقيه انما يبحث عن احكام الله وذلك فرع على التوحيد والنبوة فثبت ان هذه العلوم مفتقرة الى علم
الاصول والظاهر ان علم الاصول غني عنها فوجب ان يكون علم الاصول اشرف العلوم ج ان شرف الشيء قد يظهر بواسطة خساسة ضده فكلما كان ضده اخس كان هو اشرف
وضد علم الاصول هو الكفر والبدعة وهما من اخس الاشياء فوجب ان يكون علم الاصول من اشرف الاشياء د ان شرف الشيء قد يكون بشرف موضوعه وقد يكون
لاجل شدة الحاجة اليه وقد يكون لقوة براهينه وعلم الاصول مشتمل على الكل وذلك لان علم الهيئة اشرف من علم الطب نظرا الى ان موضوع علم الهيئة اشرف من موضوع
علم الطب وعلم الطب اشرف نظرا الى ان الحاجة اليه اشد من الحاجة الى الهيئة وعلم الحساب اشرف منهما نظرا الى ان براهين الحساب اقوى اما علم الاصول فالمطلوب فيه
معرفة ذات الله وصفاته وافعاله ومعرفة اقسام المعلومات من المعدومات والموجودات ولا شك ان ذلك اشرف الامور واما الحاجة اليه فشديدة لان الحاجة اما في الدين
او في الدنيا اما في الدين فشديدة لان من عرف هذه الاشياء استوجب الثواب العظيم والتحق بالملائكة ومن جهلها استوجب العقاب العظيم والتحق بالشياطين واما في
الدنيا فلان مصالح العالم انما ينتظم عند الايمان بالصانع والبعث والحشر اذ لو لم يحصل هذا الايمان لوقع الهرج والمرج في العالم واما قوة البراهين فبرهان هذا العلم يجب
ان يكون مركبا من مقدمات يقينية تركيبا يقينيا وهذا هو النهاية في القوة فثبت ان هذا العلم مشتمل على جميع جهات الشرف والفضل فوجب ان يكون اشرف العلوم
ه ان هذا العلم لا يتطرق اليه النسخ والتغيير ولا يختلف باختلاف النواحي والاوامر بخلاف سائر العلوم فوجب ان يكون اشرف العلوم و ان الآيات المشتملة على مطالب
هذا العلم وبراهينها اشرف من الآيات المشتملة على المطالب الفقهية بدليل انه جاء في فضائل قل هو الله احد وآمن الرسول وآية الكرسي ما لم يجئ مثله في فضيلة قوله و
يسألونك عن المحيض وقوله يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين وذلك يدل على ان هذا العلم افضل ز ان الآيات الواردة في الاحكام الشرعية اقل من ستمائة آية واما البواقي

في بيان التوحيد والنبوة والرد على عبدة الاوثان واصناف المشركين واما الايات الواردة في القصص فالمقصود منها معرفة حكمة الله وقدرته على ما قال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الابصار
فدل ذلك على ان هذا العلم افضل ولنشر الى معاقد الدلائل اما الذي يدل على وجود الصانع فالقرآن مملو منه اولها ما ذكره هاهنا من الدلائل الخمسة وهي خلق المكلفين وخلق
من قبلهم وخلق السماء وخلق الارض وخلق الثمرات من ماء النازل من السماء الى الارض وكل ما ورد في القرآن من عجائب السموات والارض فالمقصود منه ذلك واما الذي
يدل على الصفات اما العلم فقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء ثم اردفه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وهذا هو عين دليل المتكلمين فانهم يستدلون
باحكام الافعال واتقانها على علم الصانع وههنا استدل تعالى بتصوير الصور في الارحام على كونه عالما بالاشياء وقال الا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير وهو عين تلك
الدلالة وقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وذلك تنبيه على كونه عالما بكل المعلومات لانه تعالى اخبر عن المغيبات والا لما وقع كذلك واما صفة القدرة فكل ما ذكر تعالى
من حدوث الثمار المختلفة والحيوانات المختلفة مع استواء الكل في الطبايع الاربع فذاك يدل على كونه تعالى فاعلا مختارا لا موجبا بالذات واما التنزيه فالذي يدل على انه
سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا في مكان قوله تعالى قل هو الله احد فان المركب مفتقر الى اجزائه والمحتاج محدث واذا كان احدا وجب ان لا يكون جسما واذا لم يكن جسما لم يكن في المكان
واما التوحيد فالذي يدل عليه قوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقوله اذا لابتغوا الى ذي العرش سبيلا وقوله ولعلا بعضهم على بعض واما النبوة فالذي يدل عليها قوله
ههنا وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله واما المعاد فقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وانت لو فتشت على علم الكلام لم تجد فيه الا تقرير هذه الدلائل
والذب عنها ودفع المطاعن والشبهات القادحة فيها افترى ان علم الكلام يذم لاشتماله على هذه الادلة التي ذكرها الله تعالى او لاشتماله على دفع المطاعن والقوادح عن هذه الادلة
ما ارى ان عاقلا مسلما يقول ذلك ويرضى به ح ان الله تعالى حكى الاستدلال بهذه الدلائل عن الملائكة واكثر الانبياء عليهم السلام اما الملائكة فلانهم لما قالوا اتجعل فيها من
يفسد فيها كان المراد ان خلق مثل هذا الشيء قبيح والحكيم لا يفعل القبيح فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون والمراد اني لما كنت عالما بكل المعلومات كنت قد علمت في خلقهم و
تكوينهم حكمة لا تعلمونها انتم ولا شك ان هذا هو المناظرة واما مناظرة الله مع ابليس فهي ايضا ظاهرة اما الانبياء فاولهم آدم عليه السلام وقد اظهر الله تعالى حجته على فضله
بان اظهر علمه على الملائكة وذلك محض الاستدلال واما نوح عليه السلام فقد حكى الله تعالى عن الكفار قولهم يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ومعلوم ان تلك المجادلة ما كانت في
تفاصيل الاحكام الشرعية بل كانت في التوحيد والنبوة فالمجادلة في نصرة الحق في هذا العلم هي حرفة الانبياء واما ابراهيم عليه السلام فالاستقصاء في شرح احواله في هذا الباب
يطول وله مقامات احدها مع نفسه وهو قوله فلما جن عليه الليل رأى كوكبا قال هذا ربي فلما افل قال لا احب الآفلين وهذا هو طريقة المتكلمين في الاستدلال بتغيرها على حدوثها
ثم ان الله تعالى مدحه على ذلك فقال وتلك حجتنا آتيناها ابراهيم على قومه وثانيها حاله مع ابيه وهو قوله يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا وثالثها حاله
مع قومه تارة بالقول واخرى بالفعل بقوله فجعلهم جذاذا الا كبيرا لهم لعلهم اليه يرجعون ورابعها حاله مع ملك زمانه في قوله ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت
الى آخره وكل من سلمت فطرته علم ان الكلام ليس الا تقرير هذه الدلائل ودفع الاسولة والمعارضات عنها فهذا كله بحث ابراهيم عليه السلام في المبدأ وحجته في المعاد فقال رب ارني
كيف تحيي الموتى الى آخره واما موسى عليه السلام فانظر الى مناظرته مع فرعون في التوحيد والنبوة اما التوحيد فاعلم ان موسى عليه السلام انما يعول في اكثر الامر على دلائل ابراهيم عليه السلام
وذلك لان الله تعالى حكى في سورة طه انه قال فمن ربكما يا موسى قال ربنا الذي اعطى كل شيء خلقه ثم هدى وهذا هو الدليل الذي ذكره ابراهيم عليه السلام في قوله الذي خلقني فهو يهدين
وقال في سورة الشعراء ربكم ورب آبائكم الاولين وهذا هو الذي قال ابراهيم عليه السلام ربي الذي يحيي ويميت فلما لم يكتف فرعون بذلك وطالبه بشيء آخر قال موسى رب المشرق
والمغرب وهذا الذي قال ابراهيم ان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فهذا تنبيه على ان التمسك بهذه الدلائل حرفة هؤلاء المعصومين وانهم كما استفادوه من
عقولهم فقد توارثوها من اسلافهم الطاهرين واما استدلال موسى عليه السلام على النبوة بالمعجزة ففي قوله اولو جئتك بشيء مبين وهذا هو الاستدلال بالمعجزة على الصدق واما نبينا
محمد صلوات الله عليه فاشتغاله بالدلائل على التوحيد والنبوة والمعاد اظهر من ان يحتاج فيه الى التطويل فان القرآن مملو منه ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مبتلى بجميع فرق
الكفار ا الدهرية الذين كانوا يقولون وما يهلكنا الا الدهر والله تعالى ابطل قولهم بانواع الدلائل ب الذين ينكرون القادر المختار والله تعالى ابطل قولهم بحدوث انواع
النبات واصناف الحيوانات مع اشتراك الكل في الطبايع وتأثيرات الافلاك وذلك يدل على وجود القادر ج الذين اثبتوا شريكا مع الله تعالى وذلك الشريك اما ان يكون علويا
او سفليا اما الشريك العلوي فمثل من جعل الكواكب مؤثرة في هذا العالم والله تعالى ابطله بدليل الخليل عليه السلام في قوله فلما جن عليه الليل واما الشريك السفلي فالنصارى قالوا
بالهية المسيح وعبدة الاوثان قالوا بالهية الاوثان والله تعالى اكثر من الدلائل على فساد قولهم د الذين طعنوا في النبوة وهم فريقان احدهما الذين طعنوا في اصل النبوة وهم الذين
حكى الله عنهم انهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا والثاني الذين سلموا اصل النبوة وطعنوا في نبوة محمد صلوات الله عليه وهم اليهود والنصارى والقرآن مملو من الرد عليهم ثم ان طعنهم من وجوه
تارة بالطعن في القرآن فاجاب بقوله ان الله لا يستحيي ان يضرب مثلا ما بعوضة وتارة بالتماس سائر المعجزات كقوله وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وتارة
بان هذا القرآن نزل نجوما وذلك يطرق التهمة اليه فاجاب الله عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك ه الذين نازعوا في الحشر والنشر والله تعالى اورد على صحة ذلك وعلى ابطال
قول المنكرين انواعا كثيرة من الدلائل و الذين طعنوا في التكليف تارة بانه لا فائدة فيه فاجاب الله تعالى عنه بانه لا يسأل عما يفعل وانما اكتفينا في هذا المقام بهذه الاشارات
المختصرة لان الاستقصاء فيها مذكور في جملة هذا الكتاب واذا ثبت ان هذه الحرفة هي حرفة كل الانبياء والرسل علمنا ان الطاعن فيها اما ان يكون كافرا او جاهلا

المقام الثاني

في بيان ان تحصيل هذا العلم من الواجبات ويدل عليه المعقول والمنقول اما المعقول فهو انه ليس تقليد البعض اولى من تقليد البعض فاما ان يجوز تقليد الكل فيلزمنا تقليد الكفار واما ان يجب
تقليد البعض دون البعض فيلزم ان يصير الرجل مكلفا بتقليد البعض دون البعض من غير ان يكون له سبيل الى ان يعلم انه لم قلد احدهما دون الآخر واما ان لا يجوز له التقليد اصلا وهو المطلوب

واذا ابطل التقليد ولم يبق الا هذه الطريقة النظرية واما المنقول فيدل عليه الآيات والاخبار اما الآيات فا قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وليس المراد
المراد بقوله بالحكمة هو البرهان والحجة فكانت الدعوة بالحجة والبرهان الى الله مأمورا به وقوله وجادلهم بالتي هي احسن ليس المراد منه المجادلة في فروع الشرع لان من انكر نبوته فلا فائدة في الخوض معه
في تفاريع الشرع ومن اثبت نبوته فانه لا يخالفه فعلمنا ان هذا الجدال كان في التوحيد والنبوة فكان الجدال فيه مأمورا به ثم انا مأمورون باتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم لقوله فاتبعوني
يحببكم الله ولقوله لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فوجب كوننا مأمورين بذلك ب قوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم وذلك يقتضي ان المجادل بالعلم لا يكون مذموما
بل يكون ممدوحا وايضا حكى الله تعالى ذلك عن نوح عليه السلام في قوله يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا ج ان الله تعالى امر بالنظر فقال افلا يتدبرون القرآن افلا ينظرون الى الابل كيف
خلقت سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من اطرافها قل انظروا ماذا في السموات والارض د ان الله تعالى ذكر التفكر في معرض المدح فقال ان في ذلك
لآيات لاولي الالباب ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ان في ذلك لآيات لاولي النهى وايضا ذم المعرضين فقال وكأين من آية في السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون
ه انه تعالى ذم التقليد فقال حكاية عن الكفار انا وجدنا آباءنا على امة وانا على آثارهم مقتدون وقال بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا وقال بل وجدنا آباءنا كذلك يفعلون وقال ان
كاد ليضلنا عن آلهتنا لولا ان صبرنا عليها وقال عن والد ابراهيم لئن لم تنته لارجمنك واهجرني مليا وكل ذلك يدل على وجوب النظر والتفكر وذم التقليد فمن دعا الى النظر والاستدلال
كان على وفق القرآن ودين الانبياء ومن دعا الى التقليد كان على خلاف القرآن وعلى وفاق دين الكفار اما الاخبار ففيها كثرة ولنذكر منها وجوها ا ما روى الزهري عن سعيد بن المسيب
عن ابي هريرة قال جاء رجل من بني فزارة الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان امرأتي وضعت غلاما اسود فقال له هل لك من ابل فقال نعم قال فما الوانها قال حمر قال فهل فيها من اورق
قال نعم قال فانى ذلك قال عسى ان نزعه عرق قال وهذا عسى ان يكون نزعه عرق فعلم ان هذا هو التمسك بالالزام والقياس ب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال الله تعالى كذبني ابن آدم ولم يكن له ان يكذبني وشتمني ابن آدم ولم يكن ينبغي له ان يشتمني اما تكذيبه اياي فقوله لن يعيدني كما بدأني وليس اول خلقه باهون علي من اعادته واما شتمه
اياي فقوله اتخذ الله ولدا وانا الله الاحد الصمد لم الد ولم اولد ولم يكن لي كفوا احد فانظر كيف احتج الله في المقام الاول بالقدرة على الابتداء على القدرة على الاعادة وفي المقام الثاني
احتج بالاحدية على نفي الجسمية والوالدية والمولودية ج روى عبادة بن الصامت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه
فقالت عائشة رضي الله عنها انا نكره الموت فداك كرهت لقاء الله فقال صلى الله عليه وسلم لا ولكن المؤمن احب لقاء الله واحب الله لقاءه والكافر كره لقاء الله وكره الله لقاءه
وكل ذلك يدل على ان النظر والتفكر في الدلائل مأمور به واعلم ان للخصم مقامات اولها ان النظر لا يفيد العلم وثانيها ان النظر المفيد للعلم غير مقدور وثالثها انه لا يجوز الاقدام عليه ورابعها
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما امر به وخامسها انه بدعة

المقام الاول

قد احتج الخصم عليه بامور ا انا اذا تفكرنا وحصل لنا عقيب فكرنا اعتقاد فعلمنا
بكون ذلك الاعتقاد علما اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل لان الانسان اذا تأمل في اعتقاده في كون ذلك الاعتقاد علما وفي اعتقاده ان الواحد نصف الاثنين وان
الشمس مضيئة والنار حارة وجدنا الاول اضعف من الثاني وذلك يدل على تطرق الضعف الى الاول والثاني باطل لان الكلام في ذلك الفكر الثاني كالكلام في الاول فيلزم التسلسل وهو
محال ب انا رأينا جماعة قد تفكروا واجتهدوا وحصل لهم عقيب الفكر اعتقاد وكانوا جازمين بانه علم ثم ظهر لهم او لغيرهم ان ذلك كان جهلا فرجعوا عنه وتركوه واذا شاهدنا ذلك
في الوقت الاول جاز ان يكون الاعتقاد الذي حصل لنا كذلك وعلى هذا الطريق لا يمكن الجزم بصحة شيء من العقائد المستفادة من الفكر والنظر ج ان المطلوب ان كان مشعورا به استحال
طلبه لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير مشعور به كان الذهن غافلا عنه والمغفول عنه يستحيل ان يتوجه الطلب اليه د ان العلم بكون النظر مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا
فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا لزم اثبات جنس الشيء بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع في الماهية كان واقعا في ذلك الفرد ايضا
فيلزم اثبات الشيء بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون معلوما قبل فيلزم اجتماع النفي و
الاثبات وهو محال ه ان المقدمة الواحدة لا تنتج بل المنتج مجموع المقدمتين لكن حضور المقدمتين دفعة واحدة في الذهن محال لانا جربنا انفسنا فوجدنا انا متى وجهنا
الخاطر نحو معلوم استحال في ذلك الوقت توجيهه نحو معلوم آخر وربما سلم بعضهم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه يقول النظر في الالهيات لا يفيد واحتج عليه بوجهين الاول ان حقيقة
الاله غير متصورة واذا لم تكن الحقيقة متصورة استحال التصديق لا بثبوته ولا بثبوت صفة من صفاته بيان الاول ان المعلوم عند البشر كونه واجب الوجود منزها عن التحيز والجهة او كونه موصوفا
بالعلم والقدرة اما الوجوب والتنزيه فهو من قبيل السلب وليست حقيقته نفس هذا السلب فلم يكن العلم بهذا السلب علما بحقيقته واما الموصوفية بالعلم والقدرة فهو عبارة عن انتساب
ذاته الى هذه الصفات وليست ذاته نفس هذا الانتساب فالعلم بهذا الانتساب ليس علما بذاته بيان الثاني ان التصديق موقوف على التصور فاذا فقد التصور امتنع التصديق لا يقال ذاته
تعالى وان لم تكن متصورة بحسب الحقيقة المخصوصة التي له لكنها متصورة بحسب لوازمها اعني انا نعلم انه شيء ما يلزمه الوجوب والتنزيه والدوام فنحكم على هذا المتصور قلنا هذه الامور المعلومة
اما ان يقال انها نفس الذات وهو محال او امور خارجة عن الذات فما لم نعلم الذات لا يمكننا ان نعلم كونها موصوفة بهذه الصفات فان كان التصور الذي هو شرط اسناد هذه الصفات
الى ذاته هو ايضا تصور بحسب صفات اخرى فحينئذ يكون الكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل وهو محال الوجه الثاني ان اظهر الاشياء عندنا ذاتنا وحقيقتنا التي اليها نشير بقولنا
انا ثم الناس تحيروا في ماهية المشار اليه بقول انا فمنهم من يقول هو هذه البنية ومنهم من يقول هو المزاج ومنهم من يقول بعض الاجزاء الداخلة في هذه البنية ومنهم من يقول شيء لا داخل
البدن ولا خارجه فاذا كان الحال في اظهر الاشياء كذلك فما ظنك بابعد الاشياء مناسبة عنا وعن احوالنا

المقام الثاني

وهو ان النظر المفيد للعلم غير مقدور
لنا فقد احتجوا عليه بوجوه ا ان تحصيل التصورات غير مقدور فالتصديقات البديهية غير مقدورة فجميع التصديقات غير مقدور انما قلنا ان التصورات غير مقدورة لان طالب تحصيلها ان كان
عارفا بها استحال كونه طالبا لها لان تحصيل الحاصل محال وان كان غير عارف بها استحال كونه طالبا لها لان الغافل عن الشيء لا يكون طالبا له فان قيل لم لا يجوز ان يكون معلوما من وجه

مجهولا من وجه فقلنا ان الوجه الذي يصدق عليه انه معلوم غير الذي يصدق عليه انه غير معلوم والا فقد صدق النفي والاثبات على الشيء الواحد وهو محال حينئذ نقول الوجه المعلوم
استحال طلبه لاستحالة تحصيل الحاصل والوجه الذي غير معلوم استحال طلبه لان المغفول عنه لا يكون مطلوبا وانما قلنا ان التصورات لما كانت غير كسبية استحال كون التصديقات البديهية
كسبية وذلك لانه بحضور طرفي الموضوع والمحمول في الذهن من القضية البديهية اما ان يكون مجرد حضورهما جازم الذهن باسناد احدهما الى الآخر بالنفي والاثبات او لا يلزم فان لم يلزم
لم يكن القضية بديهية بل كانت مشكوكة وان لزم كان التصديق واجب الحصول عند حصول ذينك التصورين وممتنع الحصول عند عدم حضورهما وما يكون واجب الدوران نفيا واثباتا
مع ما لا يكون مقدورا نفيا واثباتا وجب ان يكون ايضا كذلك فثبت ان التصديقات البديهية غير كسبية وانما قلنا ان هذه التصديقات لما لم يكن كسبية لم يكن شيء من التصديقات كسبيا لان
التصديق الذي لا يكون بديهيا لا بد وان يكون نظريا فلا يخلو اما ان يكون وجب اللزوم عند حضور تلك التصديقات البديهية او لا يكون فان لم يكن وجب اللزوم فهو لم يلزم من
صدق تلك المقدمات صدق ذلك المطلوب فلم يكن ذلك استدلالا يقينيا بل ما ظنيا او اعتقادا تقليديا وان كان واجبا وكانت تلك النظريات واجبة الدوران نفيا واثباتا
مع تلك القضايا الضرورية فوجب ان لا يكون شيء من تلك النظريات مقدورة للعبد اصلا ب ان الانسان انما يكون قادرا على ادخال الشيء في الوجود لو كان يمكنه ان يميز ذلك المطلوب عن
غيره والعلم انما يتميز عن الجهل بكونه مطابقا للمعلوم دون الجهل فاذا لا يعلم كون هذا الاعتقاد علما الا اذا علم كونه مطابقا للمعلوم على ما هو عليه فاذا لا يمكنه ايجاد العلم بذلك الشيء
الا اذا كان عالما بذلك الشيء لكن ذلك محال لاستحالة تحصيل الحاصل فوجب ان لا يكون العبد متمكنا من ايجاد العلم ولا من طلبه ج ان الموجب للنظر اما ضرورة العقل او نظره او السمع والاول باطل
لان الضروري ما يشترك العقلاء فيه ووجوب الفكر والنظر ليس كذلك بل كثير من العقلاء يستقبحونه ويقولون انه في الاكثر يفضي بصاحبه الى الجهل فوجب الاحتراز منه والثاني ايضا باطل
لانه ان كان العلم بوجوبه بكونه نظريا فحينئذ لا يمكنه العلم بوجوب النظر قبل النظر فتكليفه بذلك يكون تكليف ما لا يطاق واما بعد النظر فلا يمكنه النظر لانه لا فائدة فيه والثالث باطل
لانه قبل النظر لا يكون متمكنا من معرفة وجوب النظر وبعد النظر لا يمكن ايجابه ايضا لعدم الفائدة واذا بطلت الاقسام ثبت نفي الوجوب

المقام الثالث

وهو انه بتقدير كون النظر مفيدا للعلم ومقدورا للمكلف لكنه يقبح من الله تعالى ان يأمر المكلف به وبيانه من وجوه ا ان النظر يفضي في اكثر الامر بصاحبه الى الجهل فالمقدم عليه مقدم
على امر يفضي به غالبا الى الجهل وما يكون كذلك يكون قبيحا فوجب ان يكون النظر قبيحا والله لا يأمر بالقبيح ب ان الواحد منا مع ما هو عليه من النقص وضعف الخاطر وما يعتريه من
الشبهات الكثيرة المتعارضة لا يجوز ان يعتمد على عقله في التمييز بين الحق والباطل بانا رأينا ارباب المذاهب كل واحد منهم يدعي ان الحق معه وان الباطل مع خصمه ثم اذا تركوا التعصب
واللجاج وانصفوا وجدوا الكلمات متعارضة وذلك يدل على عجز العقل عن ادراك هذه الحقايق ج ان مدار الدين لو كان على النظر في الدلائل لوجب ان لا يستقر الانسان على الدين ساعة
واحدة لان صاحب النظر اذا خطر بباله سؤال على مقدمة من مقدمات دليل الدين فقد صار بسبب ذلك السؤال شاكا في تلك المقدمة واذا صار بعض مقدمات الدليل مشكوكا فقد صارت
النتيجة ظنية لان المظنون لا يفيد اليقين فيلزم ان يخرج الانسان في كل ساعة عن الدين بسبب كل ما يخطر بباله من الاسئلة والمباحثات د انه اشتهر في الالسنة ان من طلب المال
بالكيمياء افلس ومن طلب الدين بالكلام تزندق وذلك يدل على انه لا يجوز فتح الباب فيه

المقام الرابع

ان بتقدير انه في نفسه غير قبيح ولكنا نقيم الدلالة
على ان الله ورسوله ما امرا بذلك والذي يدل عليه ان هذه المطالب لا تخلو اما ان يكون العلم بدلائلها علما ضروريا غنيا عن التعلم والاستفادة واما ان لا يكون كذلك بل يحتاج
في تحصيلها الى التأمل والتدبر والاستفادة والاول باطل والا لوجب ان يحصل ذلك لكل الناس وهو مكابرة وقد نجد اذكى الناس في هذا العلم لا يمكنه تحصيله في السنين المتطاولة بعد
الاستعانة بالاستاد والتصانيف وان كان الثاني وجب ان لا يحصل ذلك العلم للانسان الا بعد الممارسة الشديدة والمباحثة الكثيرة فلو كان الدين مبنيا عليه لوجب ان لا يحكم الرسول
صلى الله عليه وسلم بصحة اسلام الرجل الا بعد ان يسأله عن هذه المسائل ويجربه في معرفة هذه الدلائل على الاستقصاء ولو فعل صلى الله عليه وسلم ذلك لاشتهر فلما لم يشتهر بل المشهور
المنقول عنه بالتواتر انه كان يحكم باسلام من يعلم بالضرورة انه لا يخطر بباله شيء من ذلك فعلمنا ان ذلك غير معتبر في صحة الدين فان قيل معرفة حصول الدلائل حاصلة لاكثر العقلاء
انما المحتاج الى التدقيق في دفع الاسئلة والجواب عن الشبهات وذلك غير معتبر في صحة اصل الدين قلنا هذا ضعيف لان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان البتة وذلك لان الدليل
اذا كان مبنيا على مقدمات عشرة فان كان الرجل جازما بصحة تلك المقدمات كان عارفا بالدليل معرفة لا يمكن الزيادة عليها لان الزايد على تلك العشرة ان كان معتبرا في تحقق
ذلك الدليل بطل قولنا ان ذلك الدليل مركب من العشرة فقط وان لم يكن معتبرا لم يكن العلم به علما بزيادة شيء من الدليل بل يكون علما منفصلا فثبت بهذا ان الدليل لا يقبل
الزيادة والنقصان وبطل بطلانه ذلك السؤال مثاله اذا رأى الانسان حدوث مطر ورعد وبرق بعد ان كان الهواء صافيا قال سبحانه الله فمن الناس من يقول ذلك باطل لانه
انما يكون عارفا بالله اذا عرف بالدليل ان ذلك الحادث لا بد له من مؤثر ثم يعرف بالدليل انه يستحيل ان يكون المؤثر فيه سوى الله وهذه المقدمة الثانية لو عرف بالدليل انه يستحيل
اسناد هذه الحدوث الى الافلاك والنجوم والطبيعة والعلة الموجبة فانه لو لم يعرف بطلان ذلك بالدليل كان معتقدا لهذه المقدمة الثانية من غير دليل فيكون المعتقد
تقليدا فيكون المبني عليها تقليدا لا يقينا فثبت بهذا فساد ما قلتموه

المقام الخامس

الاشتغال بعلم الكلام بدعة والدليل عليه القرآن والخبر و
الاجماع وقول السلف والحكم اما القرآن فقوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون ذم الجدل وقال ايضا واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا
في حديث غيره فقالوا فامر بالاعراض عنهم عند خوضهم في آيات الله اما الخبر فقال النبي صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق وقوله صلى الله عليه وسلم عليكم
بدين العجايز وقوله اذا ذكر القدر فامسكوا واما الاجماع فهو ان هذا علم لم يتكلم فيه الصحابة فيكون بدعة فيكون حراما اما ان الصحابة ما تكلموا فيه وظاهر انه لم ينقل عن
احد منهم انه نصب نفسه للاستدلال في هذه الاشياء بل كانوا من اشد الناس انكارا على من خاض فيه واذا ثبت هذا قلنا انه بدعة وكل بدعة حرام بالاتفاق واما الاثر
فقال مالك بن انس اياكم والبدع قالوا يا ابا عبد الله وما البدع قال اهل البدع الذين يتكلمون في اسماء الله وصفاته وكلامه ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون وسئل

ا لان الظن منها لما كانت نفسه وكان
المقدمة العاشرة ظنية استحال كون
المطلوب يقينيا لان المبني على الظني
اولى ان يكون ظنيا فثبت
ان الدليل لا يقبل الزيادة والنقصان
ك

سفيان عن الكلام فقال اتبع السنة ودع البدعة وقال الشافعي لان يبتلى الله احدا بكل ذنب سوى الشرك خير له من ان يلقاه بشيء من الكلام وقال لو اوصى رجل بكتبه العلمية وكان فيها كتب
الكلام لا يدخل تلك الكتب في الوصية اما الحكم فانه لو اوصى للعلماء لا يدخل المتكلم فيه فهذا مجموع كلام الطاعنين في النظر والاستدلال والجواب اما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر
لا يفيد العلم فهي فاسدة لان الشبهة التي ذكروها ليست ضرورية بل نظرية فهم ابطلوا كل النظر ببعض انواعه وهو متناقض واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر غير مقدور
فهي فاسدة لانهم مختارون في استخراج تلك الشبهة فبطل قولهم انها ليست باختيارية واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان التعويل على النظر قبيح فهي متناقضة لانه يلزمهم ان
يكون ايرادهم لهذه الشبهة التي اوردوها قبيحا واما الشبهة التي تمسكوا بها في ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما امر بذلك فهو باطل لانا بينا ان الانبياء بأسرهم ما جاؤوا الا
بالامر بالنظر والاستدلال واما قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا فهو محمول على الجدل الباطل توفيقا بينه وبين قوله وجادلهم بالتي هي احسن واما قوله واذا رأيت الذين
يخوضون فجوابه ان الخوض ليس هو النظر بل الخوض في الشيء هو اللجاج واما قوله تفكروا في الخلق فذاك انما امر به ليستفاد منه معرفة الخالق وهو المطلوب اما قوله عليكم بدين
العجايز فليس المراد الا تفويض الامور كلها الى الله والاعتماد في كل الامور عليه تعالى على ما قلنا واما قوله صلى الله عليه وسلم اذا ذكر القدر فامسكوا فضعيف لان النهي الجزئي لا يفيد النهي
الكلي اما الاجماع فنقول ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح في الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح
في الفقه وان عنيتم انهم ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم واما تشديد السلف على الكلام فمحمول على اهل البدعة واما مسئلة الوصية فهي معارضة بما انه لو اوصى لمن كان
عارفا بذات الله وصفاته وافعاله وانبيائه ورسله لا يدخل فيه الفقيه ولان مبنى الوصايا على العرف فهذا تمام هذه المسئلة المسئلة الثانية اما حقيقة العبادة فذكرناها
في قوله اياك نعبد واما الخلق فحكى الازهري صاحب التهذيب عن ابن الانباري انه التقدير والتسوية واحتجوا فيه بالآية والشعر والاستشهاد اما الآية فقوله تعالى احسن الخالقين
اي المقدرين وتخلقون افكا اي تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير اي تقدر واما الشعر فقول زهير ولانت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وقال آخر
ولا يئط بايدي الخالقين ولا ايدي الخوالق الا جيد الادم واما الاستشهاد فيقال خلق النعل اذا قدرها وسواها بالقياس ومنه قول العرب للاحاديث التي لا يصدق بها احاديث
الخلق ومنه قوله تعالى ان هذا الا خلق الاولين والخلاق المقدار من الخير وهو خليق اي جدير كانه الذي منه خلاق والصخرة الخلقاء الملساء لان في الملاسة استواء وفي الخشونة اختلافا
ومنه خلق الثوب لانه اذا بلي صار املس واستوى نتوؤه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخلق فعل على تقدير فاللغة لا تقتضي
ان ذلك لا يأتي الا من الله بل الكتاب نطق بخلافه في قوله فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة
ولا فعل له الا كذلك لا جرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن الفكر والظن والحسبان وذلك
في حق الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك
المسئلة الثالثة اعلم انه سبحانه وتعالى لما امر بعبادته والامر بعبادته موقوف على معرفة وجوده ولما لم يكن العلم بوجوده ضروريا بل استدلاليا لا جرم اورد ههنا ما يدل على
وجوده واعلم انا بينا في الكتب العقلية ان الطريق الى اثباته سبحانه وتعالى اما الامكان واما الحدوث واما مجموعهما وكل ذلك اما في الجواهر او في الاعراض فيكون مجموع الطرق الدالة على
وجوده تعالى ستة لا مزيد عليها ا الاستدلال بامكان الذوات واليه الاشارة بقوله تعالى والله الغني وانتم الفقراء وبقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام فانهم عدو لي الا رب العالمين
وبقوله ان الى ربك المنتهى وقوله قل الله ثم ذرهم ففروا الى الله الا بذكر الله تطمئن القلوب ب الاستدلال بامكان الصفات واليه الاشارة بقوله خلق السموات والارض وبقوله
ههنا الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء على ما سيأتي تقريره ج الاستدلال بحدوث الاجسام واليه الاشارة بقول ابراهيم عليه السلام لا احب الآفلين د الاستدلال بحدوث
الاعراض وهذه الطريقة اقرب الطرق الى افهام الخلق وذلك محصور في نوعين دلائل الانفس ودلائل الآفاق والكتب الالهية في الاكثر مشتملة على هذين البابين والله تعالى جمع ههنا بين
الوجهين اما دلائل الانفس فهي ان كل احد يعلم بالضرورة انه ما كان موجودا قبل ذلك وانه صار الآن موجودا وان كل ما وجد بعد العدم فلا بد له من موجد وذلك الموجد ليس هو نفسه
ولا الابوان ولا سائر الناس لان عجز الخلق عن مثل هذا التركيب معلوم بالضرورة فلا بد من موجد يخالف هذه الموجودات حتى يصح منه ايجاد هذه الاشخاص الا ان لقائل ان يقول هنا
لم لا يجوز ان يكون المدبر طبايع الفصول او الافلاك والنجوم ولما كان هذا السؤال محتملا ذكر الله تعالى عقيبه ما يدل على افتقار هذه الاشياء الى المحدث والموجد وهو قوله الذي جعل لكم
الارض فراشا والسماء بناء وهو المراد من دلائل الآفاق ويندرج فيها كل ما يوجد في تغيرات احوال العالم من الرعد والبرق والرياح والسحاب واختلاف الفصول وحاصلها يرجع الى ان الاجسام
الفلكية والاجسام العنصرية مشتركة في الجسمية فاختصاص بعضها ببعض الصفات من المقادير والاشكال والاحياز لا يمكن ان يكون للجسمية ولا لشيء من لوازمها والا لوجب اشتراك
الكل في تلك الصفات فلا بد وان يكون لامر منفصل وذلك الامر ان كان جسما عاد البحث في انه لم اختص بتلك المؤثرية من بين تلك الاجسام وان لم يكن جسما فاما ان يكون موجبا او مختارا
والاول باطل والا لم يكن اختصاص بعض الاجسام ببعض الصفات اولى من العكس فلا بد وان يكون قادرا فثبت بهذه الدلالة افتقار جميع الاجسام الى مؤثر قادر ليس بجسم
ولا جسماني وعند هذا ظهر ان الاستدلال بحدوث الاعراض على وجود الصانع لا يكفي الا بعد الاستعانة بامكان الاعراض والصفات اذا عرفت هذا فنقول ان الله تعالى انما خص هذا النوع
من الدلالة بالايراد في اول كلامه لوجهين الاول ان هذا الطريق لما كان اقرب الطرق الى الافهام واشدها التصاقا بالعقول وكانت الادلة المذكورة في القرآن يجب ان يكون ابعدها
عن الدقة واقربها الى الافهام لينتفع به كل احد من الخواص والعوام لا جرم ذكر الله تعالى في اول كتابه ذلك الثاني انه ليس الغرض من الدلائل القرآنية المجادلة بل الغرض منها تحصيل العقايد الحقة
في القلوب وهذا النوع من الاستدلال اقوى من سائر الطرق في هذا الباب لان هذا النوع من الدلائل لا يفيد العلم بوجود الخالق فقط بل يذكر نعم الخالق علينا فان الوجود والحيوة من النعم العظيمة
علينا وتذكير النعم مما يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد فلهذا السبب كان ذكر هذا النوع من الادلة اولى من سائر الانواع واعلم ان السلف الصالح رضوان الله عليهم ذكروا في الطريقة

كتابه

في هذا الباب آ يروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق رضي الله عنه فقال جعفر هل ركبت البحر قال نعم قال هل رأيت اهواله قال بلى هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن
وغرقت الملاحين فتعلقت انا ببعض الواحها ثم ذهب عني ذلك اللوح فاذا انا مدفوع في تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح
وعلى اللوح فانه ينجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل اسلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجوت السلامة قال ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع
هو الذي كنت ترجوه ذلك الوقت وهو الذي انجاك من الغرق فاسلم الرجل على يده ب جاء في كتاب ديانات العرب ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة
قال فمن لغمك وكربك ودفع الامر العظيم الذي نزل بك من جملتهم قال الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم مالك من اله الا الله ج كان ابو حنيفة رضي الله عنه سيفا على الدهرية وكانوا
ينتهزون الفرصة ليقتلوه فبينما هو في مسجده قاعد اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبوني عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون
في رجل يقول لكم اني رأيت سفينة مشحونة بالاحمال مملوءة من الاثقال قد احتوشتها في لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهي من بينها تجري مستوية ليس لها ملاح يجريها ولا
متعهد يدفعها ولا يجيء فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت فاغمدوا سيوفهم
وتابوا د سألوا الشافعي رضي الله عنه ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها وطبعها واحد عندكم قالوا نعم قال فتأكلها دودة القز فيخرج منها الابريسم والنحل
فيخرج منها العسل والشاة فيخرج منها البعر وتأكلها الظباء فينعقد في نوافجها المسك فمن الذي جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا منه ذلك وآمنوا على يده وكان عددهم سبعة عشر
ﻫ سئل ابو حنيفة رحمه الله عنه مرة اخرى فتمسك بان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فيدل على الصانع و تمسك احمد بن حنبل رضي الله عنه بقلعة حصينة ملساء
لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ ز
سأل هرون الرشيد مالكا رضي الله عنهما فاستدل باختلاف الاصوات وتردد النغمات وتفاوت اللغات ح سئل ابو نواس عنه فقال تأمل في نبات الارض وانظر الى آثار ما صنع المليك
عيون من لجين ناظرات باحداق هي الذهب السبيك على قضب الزبرجد شاهدات بان الله ليس له شريك ط سئل اعرابي عن الدليل فقال البعرة تدل على البعير والروث
على الحمير وآثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات امواج اما تدل على العالم القدير ى قيل لطبيب بم عرفت ربك قال باهليلج مجفف اطلق
ولعاب ملين امسك وقال آخر عرفته بنحلة باحد طرفيها تعسل وبالآخر تلسع والعسل مقلوب اللسع يا حكم البديهة في قوله تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله فلما رأوا
بأسنا قالوا آمنا بالله وحده وكفرنا بما كنا به مشركين المسئلة الرابعة قال القاضي الفائدة في قوله الذي خلقكم ان العبادة لا يستحق الا بذلك فكأنه الزم العبادة بين ما له
ولاجله يلزم العبادة فان قيل فما الفائدة في قوله والذين من قبلكم وخلق الله من قبلهم لا يقتضي وجوب العبادة عليهم قلنا الجواب من وجهين الاول ان الامر وان كان على ما ذكر
ولكن علمهم بان الله تعالى خلقهم كعلمهم بانه خلق من قبلهم لان طريقة العلم بذلك واحدة الثاني ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول يجري مجرى الانعام على الفروع فكأنه تعالى
يذكرهم عظيم انعامه عليهم لانه تعالى يقول لا تظن اني انما انعمت عليك حين وجدت بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب اني كنت خالقا لاصولك
وآبائك المسئلة الخامسة في قوله تعالى لعلكم تتقون بحثان الاول ان كلمة لعل للترجي والاشفاق تقول لعل زيدا يكرمني وقال تعالى لعله يتذكر او يخشى لعل الساعة قريب
الا ترى الى قوله تعالى والذين آمنوا مشفقون منها والترجي والاشفاق لا يحصلان الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله تعالى محال فلا بد من التأويل وهو من وجوه آ ان معنى لعل
راجع الى العباد لان الترجي لهم كقوله لعله يتذكر او يخشى اي اذهبا انتما على رجائكما وطمعكما في ايمانه ثم الله تعالى عالم بما يؤول اليه الامر ب ان من عادة الملوك والعظماء ان
يقتصروا في مواعيدهم التي يوطنون انفسهم على انجازها على ان يقولوا لعل وعسى ونحوهما من الكلمات او الظفر منهم بالرمز او الابتسام او النظرة الحلوة فاذا عثر على شيء من ذلك
منهم لم يبق للطالب شك في الفوز بالمطلوب فعلى هذا الطريق ورد لفظ لعل في كلام الله ج ما قيل ان لعل بمعنى كي قال صاحب الكشاف ولعل لا يكون بمعنى كي ولكن كلمة
لعل للاطماع والكريم الرحيم اذا اطمع فعل ما يطمع فيه لا محالة فجرى اطماعه مجرى وعده المحتوم فلهذا السبب قيل لعل في كلام الله بمعنى كي د انه تعالى فعل بالمكلفين ما لو فعله
غيره لاقتضى رجاء حصول المقصود لانه تعالى لما اعطاهم القدرة على الخير والشر وخلق لهم العقول الهادية وازاح اعذارهم فكأنه فعل بغيره ذلك فانه يرجو منه حصول
المقصود فالمراد من لفظة لعل انه لو فعل غيره لكان موجبا للرجاء ﻫ قال القفال لعل مأخوذ من تدارك الشيء كقولهم علل بعد نهل واللام فيها هي لام التأكيد كاللام التي تدخل في
لقد واصل لعل عل لانهم يقولون علك ان تفعل كذا اي لعلك واذا كانت حقيقتها التكرير والتأكيد كان قول القائل افعل كذا لعلك تظفر بحاجتك معناه افعله فان
فعلك له يؤكد طلبك له ويقويك عليه البحث الثاني لقائل ان يقول اذا كانت العبادة تقوى فقوله اعبدوا ربكم لعلكم تتقون جار مجرى قوله اعبدوا ربكم لعلكم تعبدون
واتقوا ربكم لعلكم تتقون الجواب من وجهين الاول لا نسلم ان العبادة نفس التقوى بل العبادة فعل يحصل به التقوى لان الاتقاء هو الاحتراز عن المضار والعبادة فعل
المأمور به ونفس هذا الفعل ليس هو نفس الاحتراز بل يوجب الاحتراز فكأنه تعالى قال اعبدوا ربكم لتحترزوا به عن عقابه واذا قيل في نفس الفعل انه اتقاء فذاك مجاز لان الاتقاء
غير ما يحصل به الاتقاء لكن لاتصال احد الامرين بالآخر اجري اسمه عليه الثاني انه تعالى انما خلق المكلفين لكي يتقوا ويطيعوا على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فكأنه
تعالى امر بعبادة الرب الذي خلقهم لهذا الغرض وهذا التأويل لائق باصول المعتزلة المسئلة السادسة قرأ ابو عمرو وخلقكم بالادغام وقرأ ابو السميفع وخلق من قبلكم وقرأ
زيد بن علي والذين من قبلكم قال صاحب الكشاف الوجه فيه انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته تأكيدا كما اقحم جرير في قوله يا تيم تيم عدي لا ابا لكم تيما الثاني بين الاول وما اضيف
اليه والله اعلم قوله تعالى الذي جعل لكم الارض فراشا الآية فيه مسائل المسئلة الاولى لفظة الذي وهي موصول مع صلته اما ان يكون في محل النصب صفة للذي خلقكم او على المدح
والتعظيم واما ان يكون رفعا على الابتداء وفيه ما في النصب من المدح المسئلة الثانية الذي كلمة موضوعة للاشارة الى المفرد عند محاولة تعريفه بقضية معلومة كقولك ذهب الرجل

الذي ابوه

من يجيز ذلك في النقش [illegible] الا عند النقش [illegible] تجري مستوية [illegible] غير منتهية [illegible]

الذي ابوه منطلق فابوه منطلق قضية معلومة فاذا حاولت تعريف الرجل بهذه القضية المعلومة ادخلت عليه الذي وهو تحقيق قولهم انه مستعمل لوصف المعارف بالجمل
فقوله الذي جعل لكم الارض فراشا يقتضي انهم كانوا عالمين بوجود شيء جعل الارض فراشا والسماء بناء وذلك تحقيق قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
المسئلة الثالثة ان الله تعالى ذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنين من الانفس وثلاثة من الآفاق فبدأ اولا بقوله خلقكم وثانيا بالآباء والامهات وهو قوله والذين من قبلكم وثالثا بكون
الارض فراشا ورابعا بكون السماء بناء وخامسا بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهو قوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم ولهذا الترتيب اسباب
آ الاول ان اقرب الاشياء الى الانسان نفسه وعلمه باحوال نفسه اظهر من علمه باحوال غيره واذا كان الغرض من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر دلالة كان اقوى افادة وكان
اولى بالذكر فلهذا السبب قدم ذكر نفس الانسان ثم ثناه بآبائه وامهاته ثم ثلث بالارض لان الارض اقرب الى الانسان من السماء والانسان اعرف بحال الارض منه باحوال السماء
وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء من السماء وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالامر المتولد من السماء والارض والاثر متأخر عن المؤثر فلهذا السبب اخر الله تعالى ذكره عن
ذكر الارض والسماء ب وهو ان خلق المكلفين احياء قادرين اصل لجميع النعم واما خلق الارض والسماء والماء فذاك انما ينتفع به بشرط حصول الخلق والحيوة والقدرة والشهوة
فلا جرم قدم ذكر الاصول على الفروع ج ان كل ما في السماء والارض من دلائل الصانع فهو حاصل في الانسان وحصل في الانسان من الدلائل ما لم يحصل فيهما لان الانسان حصل فيه الحيوة
والقدرة والشهوة والعقل وكل ذلك مما لا يقدر عليه احد سوى الله فلما كانت وجوه الدلالة ههنا اتم كان اولى بالتقديم واعلم انا لما ذكرنا السبب في الترتيب فلنذكر ما في
كل واحد من هذه الثلاثة من المنافع المسئلة الرابعة انه سبحانه وتعالى ذكر ههنا انه جعل الارض فراشا ونظيره قوله امن جعل الارض قرارا وجعل خلالها انهارا وقوله الذي جعل لكم
الارض مهادا واعلم ان كون الارض فراشا مشروط بامور **الشرط الاول** كونها ساكنة وذلك لانها لو كانت متحركة لكان حركتها اما بالاستقامة او بالاستدارة فلو
كانت بالاستقامة لما كانت فراشا لنا على الاطلاق لان من طفر من موضع عال كان يجب ان لا يصل الى الارض لان الارض هاوية وذلك الانسان هاو والارض اثقل منه والثقيلان
اذا نزلا كان انزلهما اسرعهما والابطأ لا يلحق الاسرع فكان يجب ان لا يصل الانسان الى الارض فثبت انها لو كانت هاوية لما كانت فراشا اما لو كانت حركتها بالاستدارة لم يكمل
انتفاعنا بها لان حركة الارض مثلا اذا كانت الى المشرق والانسان كان يريد ان يتحرك الى جانب المغرب ولا شك ان حركة الارض اسرع فكان يجب ان يبقى الانسان على مكانه وانه
لا يمكنه الوصول الى حيث يريد فلما امكنه ذلك علمنا ان الارض غير متحركة لا بالاستقامة ولا بالاستدارة ثم اختلفوا في سبب ذلك السكون على وجوه آ ان الارض لا نهاية لها من
جانب السفل واذا كان كذلك لم يكن لها مهبط فلا تنزل وهذا فاسد لما ثبت بالدليل تناهي الاجسام ب الذين سلموا تناهي الاجسام قالوا الارض ليست بكرة بل كنصف كرة
وحدبتها فوق وسطحها اسفل وذلك السطح موضوع على الماء والهواء ومن شأن الثقيل اذا انبسط ان يندعم على الماء والهواء مثل الرصاصة فاذا انبسطت طفت على الماء
وان جمعت رسبت وهذا باطل من وجهين الاول ان البحث عن سبب وقوف الماء والهواء كالبحث عن سبب وقوف الارض الثاني لم صار ذلك الجانب من الارض منبسطا
حتى وقف على الماء وصار هذا الجانب متحدبا ج الذين قالوا سبب سكون الارض جذب الفلك لها من كل الجوانب فلم يكن انجذابها الى البعض اولى من بعض فبقي في
الوسط وهذا باطل لوجهين الاول ان الاصغر اسرع انجذابا من الاكبر فما بال المدرة لا تنجذب الى الفلك الثاني الاقرب اولى بالانجذاب فالمدرة المقذوفة الى فوق اولى بالانجذاب
فكان يجب ان لا تعود د قول من جعل سكونها لدفع الفلك لها من كل الجوانب كما اذا جعل شيء من التراب في قنينة ثم اديرت القنينة على قطبها ادارة سريعة فانه يقف
التراب في وسط القنينة لتساوي الدفع من كل الجوانب وهذا ايضا باطل من وجوه خمسة الاول الدفع اذا بلغ في القوة الى هذا الحد فلم لا يحس به الواحد منا الثاني ما بال هذا الدفع
لا يجعل حركة السحب والرياح الى جهة بعينها الثالث ما باله لم يجعل انتقالنا الى المغرب اسهل من انتقالنا الى المشرق الرابع يجب ان يكون الثقيل كلما كان اعظم ان تكون
حركته ابطأ لان اندفاع الاعظم من المدافع القاسر ابطأ من اندفاع الاصغر الخامس يجب ان تكون حركة الثقيل النازل من الابتداء اسرع من حركته عند الانتهاء لانه عند الابتداء
ابعد من الفلك ﻫ ان الارض تطلب بالطبع وسط الفلك وهو قول ارسطاطاليس وجمهور اتباعه وهذا ايضا ضعيف لان الاجسام متساوية في الجسمية فاختصاص البعض بالصفة
التي لاجلها تطلب تلك الحالة لا بد وان يكون جائزا فيفتقر فيه الى الفاعل المختار و قال ابو هاشم النصف الاسفل من الارض فيه اعتمادات صاعدة والنصف الاعلى فيه اعتمادات هابطة
فتدافع الاعتمادات فلزم الوقوف والسؤال عليه ان اختصاص كل واحد من النصفين بصفة مخصوصة لا يمكن الا بالفاعل المختار فثبت بما ذكرنا ان سكون الارض ليس الا من الله تعالى وعند
هذا نقول انظر الى الارض لتعرف انها مستقرة بلا علاقة فوقها ولا دعامة تحتها اما انه لا علاقة فوقها فمشاهد واما انه لا دعامة تحتها فيدل على انها لو كانت معلقة بعلاقة لاحتاجت العلاقة الى علاقة
لا الى نهاية وبهذا الوجه ثبت انه لا دعامة تحتها فعلمنا انه لا بد من ممسك يمسكها بقدرته واختياره فلهذا قال الله تعالى ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا ولئن زالتا
ان امسكهما من احد **الشرط الثاني** في كون الارض فراشا لنا ان لا يكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه مما يؤلم البدن وايضا فلو كانت الارض من الذهب
مثلا لتعذرت الزراعة عليه ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد وان لا يكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل **الشرط الثالث**
ان لا يكون في غاية اللطافة والشفافة فان الشفاف لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يتسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل الله كونه اغبر ليستقر
النور عليه فيتسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات **الشرط الرابع** الرابع ان يكون بارزا من الماء لان طبع الارض ان يكون غائصا في الماء فكان يجب ان يكون البحار محيطة
بالارض ولو كانت كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله طبيعة الارض واخرج بعض جوانبها من الماء كالجزيرة البارزة حتى صلحت لان تكون فراشا لنا ومن الناس من زعم ان
الشرط في كون الارض فراشا ان لا يكون كرة فاستدل بهذه الآية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار
عليه والذي يزيده تقريرا ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فههنا اولى المسئلة الخامسة في سائر منافع الارض وصفاتها فالمنفعة الاولى الاشياء المتولدة فيها من

ترتيب في الاله [illegible]

المعادن والنبات والحيوان والآثار العلوية والسفلية ولا يعلم تفاصيلها الا الله تعالى الثانية ان تتخمر الرطب فيه فيحصل التماسك في ابدان المركبات الثالثة اختلاف بقاع الارض
فمنها ارض رخوة وصلبة ورملية وسبخة وحرة وهي قوله تعالى وفي الارض قطع متجاورات وقال والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا الرابعة
اختلاف الوانها فاحمر وابيض واسود ورمادي اللون واغبر على ما قال تعالى ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود الخامسة انصداعها بالنبات
كما قال تعالى والارض ذات الصدع السادسة كونها خازنة للماء المنزل من السماء واليه الاشارة بقوله تعالى وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض وانا على ذهاب به لقادرون
وقوله قل ارأيتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين السابعة العيون والانهار العظام التي فيها واليه الاشارة بقوله وجعل فيها رواسي وانهارا الثامنة ما فيها من المعادن
والفلزات واليه الاشارة بقوله والقينا فيها رواسي وانبتنا فيها من كل شيء موزون ثم بين ذلك فقال وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم التاسعة الحب
الذي تخرجه الارض من الحب والنوى وقال يخرج الخبء في السموات والارض ثم ان الارض لها طبع الكرم لانك تدفع اليها حبة واحدة وهي تردها عليك سبعمائة كمثل حبة
انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة العاشرة حيوتها بعد موتها قال الله تعالى اولم يروا انا نسوق الماء الى الارض الجرز فنخرج به زرعا وقال آية لهم الارض الميتة
احييناها الحادية عشر من الدواب المختلفة الالوان والصور والخلق واليه الاشارة بقوله تعالى والقى في الارض رواسي ان تميد بكم وبث فيها من كل دابة الثانية عشر ما فيها من
النبات المختلف الوانه وانواعه ومنافعه واليه الاشارة بقوله تعالى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج فاختلاف الوانها دلالة واختلاف طعومها دلالة واختلاف روائحها
دلالة فمنها قوت البشر ومنها قوت البهائم ثم قال كلوا وارعوا انعامكم فمنها الطعام ومنها الادام ومنها الدواء ومنها الفاكهة ومنها الانواع المختلفة في الحلاوة والحموضة
قال الله تعالى وقدر فيها اقواتها وايضا فمنها الكسوة لان الكسوة اما نباتية وهي القطن والكتان واما حيوانية وهي الشعر والصوف والابريسم والجلود وهي من الحيوانات التي
بثها الله تعالى في الارض فالمطعوم من الارض والملبوس من الارض ثم قال ويخلق ما لا تعلمون وفيه اشارة الى منافع كثيرة لا نعلمها نحن والله تعالى عالم بها ثم انه تعالى جعل الارض
ساترة لقبائحك بعد مماتك فقال الم نجعل الارض كفاتا احياء وامواتا منها خلقناكم وفيها نعيدكم ثم انه تعالى جمع هذه المنافع العظيمة للسماء والارض فقال وسخر لكم
ما في السموات وما في الارض الثالثة عشر ما فيها من الاحجار المختلفة ففي صغارها ما يصلح للزينة فيجعل فصوص الخواتيم وفي كبارها ما يكثر الانتفاع به وانظر الى الياقوت الاحمر
مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحجر وقلة النفع بهذا الشريف الرابعة عشر ما اودع الله تعالى فيها من المعادن الشريفة كالذهب والفضة وتأمل فانه لا فائدة
فيهما الا الثمنية وهذه الفائدة لا تحصل الا عند العزة فالقادر على ايجادهما تبطيل هذه الحكمة فلذلك ضرب الله تعالى دونهما بابا مسدودا اظهارا لهذه الحكمة وابقاء
لهذه النعمة ولذلك فان ما لا مضرة على الخلق فيه مكنهم منه فصاروا متمكنين من اتخاذ الشبه من النحاس والزجاج من الرمل واذا تامل العاقل في هذه اللطائف والعجائب
اضطر الى الاعتراف بهذه الشهادة الى صانع حكيم مقتدر عليم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا الخامسة عشر كثرة ما يوجد على الجبال والارض من الاشجار التي تصلح للبناء
والسقف ثم الحطب وما اشد الحاجة اليه في الخبز والطبخ وقد نبه الله تعالى على دلائل الارض ومنافعها بالفاظ لا يبلغها البلغاء ويعجز عنها الفصحاء فقال وهو الذي مد الارض
وجعل فيها رواسي وانهارا ومن كل الثمرات جعل فيها زوجين اثنين واما الانهار فمنها العظيمة كالنيل وسيحون والفرات ومنها الصغار وهي كثيرة مياهها عذبة للسقي
والزراعة وسائر الفوائد المسألة السادسة في ان السماء افضل ام الارض قال بعضهم السماء افضل لوجوه أ ان السماء متعبد الملائكة وما فيها بقعة عصي الله فيها ب
لما اتى آدم عليه السلام في الجنة بتلك المعصية قيل اهبطوا من الجنة وقال تعالى لا يسكن في جواري من عصاني ج قوله تعالى وجعلنا السماء سقفا محفوظا وقوله تبارك الذي
جعل في السماء بروجا ولم يذكر في الارض مثله د ان في اكثر الامور ورد ذكر السماء مقدما على الارض في الذكر وقال آخرون بل الارض افضل لوجوه أحدها انه تعالى وصف بقاعا من
الارض بالبركة أ ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا ب في البقعة المباركة من الشجرة ج الى المسجد الاقصى الذي باركنا حوله د وصف ارض الشام بالبركة فقال مشارق
الارض ومغاربها التي باركنا فيها ه وصف جملة الارض بالبركة فقال قل ائنكم لتكفرون الى قوله وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها فان قيل فاي بركة في الفلوات الخالية
والمفاوز المهلكة قلنا انها مساكن الوحوش ومراعيها ومساكن الناس اذا احتاجوا اليها فلهذه البركة قال الله تعالى وفي الارض آيات للموقنين وهذه الآيات وان كانت حاصلة
لغير الموقنين لكن لم ينتفع بها الا الموقنون جعلها آيات للموقنين تشريفا لهم كما قال هدى للمتقين وثانيها انه تعالى خلق الانبياء المكرمين من الارض على ما قال منها
خلقناكم وفيها نعيدكم ولم يخلق من السموات شيئا لانه تعالى قال وجعلنا السماء سقفا محفوظا وثالثها انه تعالى اكرم نبيه محمدا صلوات الله عليه فجعل له الارض كلها
مسجدا وجعل ترابها له طهورا والله اعلم واحكم قوله تعالى والسماء بناء ففيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى ذكر السموات والارض في كتابه الكريم في مواضع كثيرة وذلك يدل على
عظم شانهما وعلى ان له تعالى فيهما اسرارا عظيمة وحكما بالغة لا تصل اليها افهام الخلق ولا عقولهم المسألة الثانية في فضائل السماء وهي من وجوه أ ان الله تعالى زينها بسبعة اشياء أ
بالمصابيح ولقد زينا السماء الدنيا بمصابيح ب بالقمر وجعل القمر فيهن نورا ج بالشمس وجعل الشمس سراجا د بالعرش رب العرش العظيم ه بالكرسي وسع كرسيه السموات
والارض و باللوح في لوح محفوظ ز بالقلم ن والقلم فهذه السبعة ثلاثة منها ظاهرة واربعة خفية ثبتت بالدلائل السمعية من الآيات والاخبار ب انه تعالى سمى السموات باسماء تدل
على عظم شانها سماء وسقفا محفوظا وسبعا طباقا وسبعا شدادا ثم ذكر عاقبة امرها فقال واذا السماء فرجت واذا السماء كشطت يوم نطوي السماء وتكون السماء
كالمهل يوم تمور السماء مورا فكانت وردة كالدهان وذكر مبدأها في آيتين فقال ثم استوى الى السماء وهي دخان وقال اولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا
رتقا ففتقناهما فهذا الاستقصاء الشديد في كيفية حدوثها وفنائها يدل على انه تعالى خلقها لحكمة بالغة على ما قال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما باطلا ذلك
ظن الذين كفروا ج انه تعالى جعل السماء قبلة الدعاء فالايدي ترفع اليها والوجوه تتوجه نحوها وهي منزل الانوار ومحل الصفاء والطهارة والعصمة عن الخلل والفساد

د قال بعضهم السموات والارضون على صفتين فالسموات بلفظ الجمع والارض بلفظ الوحدان فانه لا بد من السموات الكثيرة ليحصل بسببها الاتصالات المختلفة للكواكب وتغير مطارح شعاعاتها
واما الارض فقابلة فكانت الواحدة كافية ه ذكر لون السماء وما فيه من صواب التدبير فان هذا اللون اشد الالوان موافقة للبصر وتقوية له حتى ان الاطباء يامرون من
اصابه وجع بالنظر الى الزرقة فانظر كيف جعل الله تعالى اديم السماء ملونا بهذا اللون الازرق لينتفع بها الابصار الناظرة اليه فهو سبحانه وتعالى جعل لونها انفع الالوان
وهو المستنير وشكلها افضل الاشكال وهو المستدير ولهذا قال اولم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها وما لها من فروج تعيبها وما فيها فصول ولو كان سقفا غير محيط
بالارض لكانت الفروج حاصلة المسألة الثالثة في بيان فضل السماء وبيان فضائل ما فيها وهي الشمس والقمر والنجوم اما الشمس فتفكر في طلوعها وغروبها فلولا ذلك لبطل
امر العالم كله فكيف كان الناس يسعون في معايشهم ثم الحكمة في طلوع الشمس ظاهرة ولكن تامل النفع في غروبها فلولا غروبها لم يكن للناس هدوء ولا قرار مع احتياجهم الى الهدوء
والقرار ليحصل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء على ما قال وهو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا وايضا فلولا الغروب لكان
الحرص يحملهم على المداومة على العمل على ما قال تعالى وجعلنا الليل لباسا وجعلنا النهار معاشا الثالث لولا الغروب لكانت الارض تحمى بالشمس دائما حتى يحترق كل من عليها
من حيوان ويهلك ما عليها من نبات على ما قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل ولو شاء لجعله ساكنا فصارت الشمس بحكمة الحق سبحانه تطلع في وقت وتغيب في وقت بمنزلة
سراج يرفع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متعاونين متظاهرين على ما فيه صلاح اهل العالم هذا كله
في طلوع الشمس وغروبها اما ارتفاعها وانحطاطها فقد جعله الله تعالى سببا لاقامة الفصول الاربعة ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الثمار ويلطف
الهواء ويكثر السحاب والمطر وتقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن وفي الربيع تتحرك الطبائع وتظهر المواد المتولدة في الشتاء فيطلع النبات وينور
الشجر ويهيج الحيوان للسفاد وفي الصيف يحتدم الهواء فينضج الثمار وتنحل فضول الابدان ويجف وجه الارض ويتهيأ البناء والعمارة وفي الخريف يظهر اليبس والبرد فينتقل الابدان
قليلا قليلا الى الشتاء فانه ان وقع الانتقال دفعة هلكت الابدان وفسدت واما حركة الشمس فتامل في منافعها فانها لو كانت واقفة في موضع واحد لاشتدت السخونة في ذلك
الموضع واشتد البرد في سائر المواضع لكنها تطلع في اول النهار من المشرق فتقع على ما يحاذيها من وجه المغرب ثم لا تزال تدور وتغشى جهة بعد جهة حتى تنتهي الى المغرب فتشرق على
الجوانب الشرقية فلا يبقى موضع مكشوف الا وياخذ حظا من شعاع الشمس وايضا كان الله تعالى يقول لو وقفت في جانب الشرق فالغني قد رفع بناءه على كوة الفقير فكان لا يصل
النور الى الفقير لكنه تعالى يقول ان كان الغني منعه نور الشمس فانا ادير الفلك وادير ها عليها حتى يجد الفقير نصيبه واما منافع ميلها في حركتها عن خط الاستواء فنقول لو لم
يكن للكواكب حركة في الميل لكان التاثير مخصوصا ببقعة واحدة وكان سائر الجوانب يخلو عن المنافع الحاصلة منه وكان الذي يقرب منه متشابه الاحوال وكانت القوة
هناك لكيفية واحدة فان كانت حارة افنت الرطوبات فاحالتها كلها الى النارية ولم تتكون المتولدات فيكون المحاذي لممر الكواكب على كيفية وحظ ما لا يحاذيه على كيفية اخرى وحظ
المتوسط بينهما كيفية متوسطة فيكون في موضع شتاء دائم يكون فيه النهوة والفجاجة وفي موضع آخر صيف دائم يوجب الاحتراق وفي موضع آخر ربيع او خريف لا يتم فيه
النضج ولو لم تكن عودات متتالية وكانت الكواكب تتحرك ظهرا وبطنا لكان الميل قليل المنفعة وكانت الغاية شديدة الافراط وكان يعرض قريبا مما لو لم يكن ميل
ولو كانت الكواكب اسرع حركة من هذه لما كملت المنافع وما تمت فاما اذا كان هناك ميل يحفظ الحركة في جهة مدة ثم ينتقل الى جهة اخرى بمقدار الحاجة ويبقى في كل جهة برهة
من الدهر تم بذلك تاثيره وكثرت منفعته فسبحان الخالق المدبر بالحكمة البالغة والقدرة الغير المتناهية واما القمر وهو مسمى باية الليل فاعلم انه تعالى
جعل طلوعه وغيبته مصلحة وجعل طلوعه في وقت وغروبه في وقت آخر مصلحة اما غروبه فنفع لمن هرب من عدوه فستره الليل واخفاه فلا يلحقه طالب فينجو ولولا
الظلام لادركه العدو وهو المراد من قول المتنبي وكم لظلام الليل عندك من يد تخبر ان المانوية تكذب واما طلوعه ففيه نفع لمن ضل عنه شيء فجاء الظلام وظهر
القمر ومن الحكايات ان اعرابيا نام عن راحلته ليلا ففقدها فلما طلع القمر وجدها فنظر الى القمر وقال ان الله صورك ونورك وعلى البروج دورك فاذا شاء قورك واذا شاء
كورك فلا اعلم مزيدا اسأله لك ولئن اهديت الي سرورا لقد اهدى اليك نورا ثم انشأ يقول ماذا اقول وقولي فيك ذو قصر وقد كفيتني التفصيل والجملا
ان قلت لا زلت مرفوعا فانت كذا او قلت زانك ربي فهو قد فعلا ولقد كان من العرب من يقول القمر يقرب الاجل ويفضح السارق ويدرك الهارب ويهتك العاشق
ويبلي الكتان ويهرم الشاب وينسي ذكر الاحباب ويقرب الدين ويدني الحين وكان فيهم من يفضل القمر على الشمس من وجهين احدهما ان القمر مذكر والشمس مؤنثة ولكن
المتنبي طعن فيه بقوله فلا التانيث لاسم الشمس عيب ولا التذكير فخر للهلال وثانيهما انهم قالوا القران جعل الشمس تابعة للقمر ومنهم من فضل الشمس على القمر بان الله تعالى
قدمها على القمر في قوله والشمس والقمر بحسبان والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها الا ان هذه الحجة منقوضة بقوله فمنكم كافر ومنكم مؤمن وقال لا يستوي اصحاب النار واصحاب الجنة
وقال خلق الموت والحيوة وقال ان مع العسر يسرا وقال فمنهم ظالم لنفسه اما النجوم ففيها منافع الاولى كونها رجوما للشياطين الثانية معرفة القبلة بها
الثالثة انه يهتدي بها السالك في البر والبحر قال الله تعالى وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها ثم النجوم على ثلاثة اقسام غاربة لا تطلع كالكواكب الجنوبية وطالعة لا تغرب
كالشمالية ومنها ما تطلع تارة وتغرب اخرى وايضا منها ثوابت ومنها سيارات ومنها شرقية ومنها غربية والكلام فيها طويل واما الذي تدعيه الفلاسفة فهم اشد من معرفة الاجرام
والابعاد فدع عنك بحرا ضل فيه السوابح قال الله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول وقال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وقال ولا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب وقال ما اشهدتهم خلق السموات والارض ولا خلق انفسهم وقد عجز الخلق عن معرفة ذواتهم وصفاتهم فكيف يقدرون على معرفة ابعد الاشياء
عنها والعرب مع بعدهم عن معرفة الحقائق عرفوا ذلك فقال قائلهم واعرف ما في اليوم والامس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي وقال لبيد لعمرك ما تدري الضوارب

بالعصا ولا اخرجت الطير ... المسئلة الرابعة في شرح كون السماء بناء قال الجاحظ اذا تاملت في هذا العالم وجدته كالبيت المعد فيه كل ما يحتاج اليه فالسماء مرفوعة كالسقف والارض
ممدودة كالبساط والنجوم منضودة كالمصابيح والانسان كمالك البيت المتصرف فيه وضروب النبات مهيأة لمنافعه وضروب الحيوان مصرفة في مصالحه فهذه جملة واضحة دالة
على ان العالم مدبر مخلوق بتدبير كامل وتقدير شامل وحكمة بالغة وقدرة غير متناهية قوله تعالى وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم واعلم ان الله تعالى لما خلق
الارض وكانت كالصدف والدرة المودعة فيها آدم واولاده ثم علم الله تعالى اصناف حاجاتهم وكأنه قال يا آدم لا احوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام فقال
انا صببنا الماء صبا ثم شققنا الارض شقا فانظر يا عبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ولو اني خلقت الارض من الذهب والفضة هل كان يحصل منها هذه المنافع
ثم اني جعلت هذه الاشياء في الدنيا مع انها سجن فكيف الحال في الجنة فالحاصل ان الارض امك بل اشفق من الام لان الام تسقيك لونا واحدا من اللبن والارض تطعمك كذا
كذا لونا من الاطعمة ثم قال منها خلقناكم وفيها نعيدكم معناه نردكم الى هذه الام وهذا ليس بوعيد لان المرء لا يوعد بامه وذلك لان مكانك من الام التي ولدتك اضيق
من مكانك من الارض ثم انك كنت في بطن امك تسعة اشهر فما مسك جوع ولا عطش فكيف اذا دخلت بطن الام الكبرى ولكن الشرط ان تدخل بطن هذه الام الكبرى كما كنت في بطن
الام الصغرى لانك حين كنت في بطنها ما كانت لك زلة فضلا من ان يكون لك كبيرة بل كنت مطيعا لله تعالى بحيث دعاك مرة للخروج الى الدنيا فخرجت اليها بالراس
طاعة منك لربك واليوم يدعوك سبعين مرة الى الصلوة فلا تجيبه برجلك واعلم انه تعالى لما ذكر الارض والسماء بين ما فيهما من شبه عقد النكاح بانزال الماء من السماء
على الارض والاخراج به من بطنها اشباه النسل الحاصل من الحيوان ومن الوان الثمار رزقا لبني آدم ليتفكروا في انفسهم في احوال ما فوقهم وتحتهم ويعرفوا ان شيئا من هذه الاشياء
لا يقدر على تكونها وتخليقها العجز كان مخالفها في الذات والصفات وذلك هو الصانع الحكيم القادر العليم وههنا سؤالات الاول اهل يقولون ان الله تعالى هو الخالق لهذه الثمرات
عقيب وصول الماء اليها بجري العادة او يقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة مؤثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى الجواب
لا شك ان على كلا القولين لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل فنقول لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتداء من غير هذه الوسائط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم
ولون ورائحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة لله تعالى ابتداء لان المصحح للمقدورية اما الحدوث واما الامكان واما هما وعلى التقديرات فانه يلزم ان
يكون الله تعالى قادرا على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتداء بدون هذه الوسائط ومما يؤكد هذا الدليل العقلي من الدلائل النقلية ما ورد في الخبر انه تعالى يخترع نعيم اهل الجنة

لكن الشر به تبين الفعلين احدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل الشر واما اتخاذ معبود سوى الله ففي الذاهبين الى ذلك كثرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابئة فانهم يقولون
ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب تعبد الله الفريق الثاني الذين يعبدون المسيح عليه السلام الفريق
الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين اقدم من دين عبدة الاوثان وذلك لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى
عن قومه في قوله وقالوا لا تذرن آلهتكم ولا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهي باقية الى الآن بل اكثر اهل العالم مستمرون
على هذه المقالة والدين والمذهب الذي هذا شانه يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده بالضرورة لكن العلم بان هذا المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقه وخلق السماء
والارض علم ضروري فيستحيل اطباق الجمع العظيم عليه فوجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض آخر سوى ذلك والعلماء ذكروا فيه وجوها ا ما ذكره ابو معشر جعفر بن محمد
المنجم البلخي في بعض مصنفاته ان كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقولون بالله وملائكته ويعتقدون ان الله تعالى جسم وان صورته كاحسن ما يكون من الصور وهكذا حال الملائكة
ايضا في صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يتخذوا تماثيل انيقة المنظر حسنة الرؤى على الهيئة التي كانوا يعتقدونها من صور الاله والملائكة
فيعكفون على عبادتها قاصدين بطلب الزلفى الى الله تعالى وملائكته فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب في عبدة الاوثان الشبه ب ما ذكره اكثر العلماء وهو ان الناس
راوا التغيرات احوال هذا العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول المختلفة المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب
فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة في الدنيا بكيفية وقوعها في طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها
وهي التي خلقت هذه العوالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله الاكبر لكنها خالقة لهذا العالم والاولون اعتقدوا انها هي الالهة في الحقيقة والفريق الثاني انها هي الوسائط
بين الله وبين البشر فلا جرم اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم لما راوا الكواكب مستترة في اكثر الاوقات عن الابصار اتخذوا لها اصناما واقبلوا على عبادتها قاصدين بتلك
العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغائبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر الكواكب وجردوا العبادة لتلك التماثيل فهؤلاء في الحقيقة عبدة الكواكب ج
ان اصحاب الاحكام كانوا يعينون اوقاتا في السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما في ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به في احوال مخصوصة
نحو السعادة والخصب ودفع الآفات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون به فلما بالغوا في ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادة ولما طالت مدة

تركت اللات والعزى جميعا كذلك يفعل الرجل البصير

الكلام في النبوة

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة اعدت للكافرين وبشر الذين

وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على اثبات الصانع وابطل القول بالشريك عقبه بما يدل على النبوة وذلك يدل على فساد قول التعليمية الذين جعلوا معرفة الله مستفادة من الرسول وقول الحشوية الذين يقولون لا تحصل معرفة الله الا من القرآن والاخبار ولما كانت نبوة محمد صلى الله عليه مبنية على كون القرآن معجزا اقام الدلالة على كونه معجزا ويمكن بيانه من طريقين

الطريق الاول

انه يقال ان هذا القرآن لا يخلو حاله من احد وجوه ثلثة اما ان يكون مساويا لكلام سائر الفصحاء او زائدا عليه بقدر لا ينقض العادة او زائدا عليه بقدر ينقض العادة والقسمان الاولان باطلان فتعين الثالث وانما قلنا انهما باطلان لانه لو كان كذلك لكان من الواجب ان ياتوا بمثل سورة منه اما مجتمعين او منفردين فان وقع التنازع وحصل الخوف من عدم القبول فالشهود والحكام يزيلون الشبهة وذلك نهاية في الاحتجاج لانهم كانوا في معرفة اللغة والاطلاع على قوانين الفصاحة في الغاية وكانوا في محبة ابطال امره في الغاية حتى بذلوا النفوس والاموال وارتكبوا ضروب المهالك والمحن وكانوا في الحمية والانفة على حد لا يقبلون الحق فكيف الباطل وكل ذلك يوجب الاتيان بما يقدح في قوله والمعارضة اقوى القوادح فلما لم ياتوا بمثلها علمنا عجزهم عنها فثبت ان القرآن لا يماثل قولهم وان التفاوت بينه وبين كلامهم ليس تفاوتا معتادا فهو اذا تفاوت ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا فهذا هو تقرير هذه الدلالة وظهر انه تعالى كما لم يكتف في معرفة التوحيد بالتقليد فكذا في معرفة النبوة لم يكتف بالتقليد واعلم انه قد اجتمع في القرآن وجوه كثيرة تقتضي نقصان فصاحته ومع ذلك فانه في الفصاحة بلغ النهاية التي لا غاية وراءها فدل ذلك على كونه معجزا من وجوه ا ان فصاحة العرب اكثرها في وصف المشاهدات مثل وصف بعير او فرس او جارية او ملك او ضربة او طعنة او وصف حرب او غارة وليس في القرآن من هذه الاشياء شيء فكان يجب ان لا يحصل فيه الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم ب انه تعالى راعى فيه طريقة الصدق وتنزه عن الكذب جميعه وكل شاعر ترك الكذب والتزم الصدق نزل شعره الا ترى ان لبيد بن ربيعة وحسان بن ثابت لما اسلما نزل شعرهما ولم يكن شعرهما الاسلامي في الجودة كشعرهما الجاهلي وان الله تعالى مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القرآن فصيحا كما ترى ج ان الكلام الفصيح في القصيدة في البيت والبيتين والباقي لا يكون كذلك وليس كذلك القرآن لانه كله فصيح بحيث يعجز الخلق عنه كما عجزوا عن جملته د ان كل من قال شعرا فصيحا في وصف شيء فانه اذا كرره لم يكن كلامه الثاني في وصف ذلك الشيء بمنزلة كلامه الاول وفي القرآن التكرار كثير ومع ذلك كل واحد منها في نهاية الفصاحة ولم يظهر التفاوت اصلا ه انه اقتصر على ايجاب العبادات وتحريم القبائح والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الآخرة وامثال هذه الكلمات توجب تقليل الفصاحة و انهم قالوا شعر امرئ القيس يحسن عند الطرب وذكر النساء وصفة الخيل وشعر النابغة عند الخوف وشعر الاعشى عند الطلب ووصف الخمر وزهير عند الرغبة والرجاء وبالجملة فكل شاعر يحسن كلامه في فن فانه يضعف في غير ذلك الفن اما القرآن فانه جاء فصيحا في كل الفنون على غاية الفصاحة الا ترى انه سبحانه وتعالى قال في الترغيب فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقال تعالى وفيها ما تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقال في الترهيب افامنتم ان يخسف بكم جانب البر الآية وقال ءامنتم من في السماء ان يخسف بكم الارض الى آخره وقال وخاب كل جبار عنيد الى قوله ويأتيه الموت من كل مكان وقال تعالى في الزجر ما لا يبلغه وهم البشر وهو قوله فكلا اخذنا بذنبه الى قوله ومنهم من اغرقنا وقال في الوعظ ما لا مزيد عليه افرأيت ان متعناهم سنين وقال في الالهيات الله يعلم ما تحمل كل انثى وما تغيض الارحام ز ان القرآن اصل للعلوم كلها فعلم الكلام كله في القرآن وعلم الفقه كله ماخوذ من القرآن وكذا علم اصول الفقه وعلم النحو واللغة وعلم الزهد في الدنيا واخبار الآخرة واستعمال مكارم الاخلاق ومن تأمل كتابنا في دلائل الاعجاز علم ان القرآن قد بلغ في جميع وجوه الفصاحة الى النهاية القصوى

الطريق الثاني

ان نقول القرآن لا يخلو اما ان يقال انه كان بالغا في الفصاحة الى حد الاعجاز او لم يكن كذلك فان كان الاول ثبت انه معجز وان كان الثاني كانت المعارضة على هذا التقدير ممكنة فعدم اتيانهم بالمعارضة مع توفر دواعيهم على الاتيان بها امر خارق للعادة فكان ذلك معجزا فثبت ان القرآن معجز على جميع الوجوه وهذا الطريق عندنا اقرب الى الصواب المسألة الثانية انما قال نزلنا على لفظ التنزيل دون الانزال لان المراد النزول على سبيل التدريج وذكر هذا اللفظ هو اللائق بهذا المكان لانهم كانوا يقولون لو كان هذا من عند الله ومخالفا لما يكون من عند الناس لم ينزل هكذا نجوما سورة بعد سورة على حسب النوازل ووقوع الحوادث وعلى سنن ما نرى عليه اهل الخطابة والشعر من وجود ما يوجد منهم مفرقا حينا فحينا بحسب ما يظهر من الاحوال المتجددة والحاجات المختلفة فان الشاعر لا يظهر ديوان شعره دفعة والمترسل لا يظهر ديوان رسائله وخطبه دفعة فلو انزله الله تعالى لانزله على خلاف هذه العادة جملة واحدة قال تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة فالله تعالى ذكر هنا ما يدل على ان القرآن معجز مع ما يزيل هذه الشبهة وتقريره ان هذا القرآن المنزل على هذا التدريج اما ان يكون من جنس مقدور البشر او لا يكون فان كان الاول وجب اتيانهم بمثله او بما يقرب منه على التدريج وان كان الثاني ثبت انه مع نزوله على التدريج معجز وقوله على عبدنا يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم وامته المسألة الثالثة السورة هي طائفة من القرآن وواوها ان كانت اصلا فاما ان تسمى بسور المدينة وهي حائطها لانها طائفة من القرآن محدودة كالبلد المسور او لانها محتوية على فنون من العلم كاحتواء سور المدينة على ما فيها واما ان تسمى بالسورة التي هي الرتبة لان السور بمنزلة المنازل والمراتب يترقى فيها القارئ وهي ايضا في انفسها طوال واوساط وقصار او لرفعة شأنها وجلالة محلها في الدين وان جعلت واوها منقلبة عن همزة فلانها قطعة وطائفة من القرآن كالسؤرة التي هي البقية من الشيء والفضلة منه فان قيل ما فائدة تقطيع القرآن سورا قلنا من وجوه ا ما لاجله بوب المصنفون كتبهم ابوابا وفصولا ب ان الجنس اذا حصل تحته الانواع كان افراد كل نوع من صاحبه احسن ج ان القارئ اذا ختم سورة او بابا من الكتاب ثم اخذ في آخر كان انشط له وابعث على التحصيل منه لو استمر على الكتاب بطوله ومثله المسافر اذا علم انه قطع ميلا او طوى فرسخا نفس ذلك منه ونشط

له د ان الحافظ اذا حفظ السورة اعتقد انه اخذ من كتاب الله طائفة مستقلة بنفسها فيجل في نفسه ذلك ويغتبط به ومن ثم كانت القراءة في الصلوة بسورة تامة افضل المسألة الرابعة قوله فأتوا بسورة يدل على ان القرآن وما هو عليه من كونه سورا هو على حد ما انزله الله تعالى بخلاف قول كثير من اهل الحديث انه نظم في ايام عثمان رضي الله عنه فلذلك التحدي بالقرآن جاء على وجوه ا قوله فأتوا بكتاب من عند الله هو اهدى ب قوله لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ج قوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات د قوله فأتوا بسورة من مثله ونظيره هذا كمن يتحدى صاحبه بتصنيفه فيقول ايتني بمثله ايتني بنصفه ايتني بربعه ايتني بمسألة مثله هذا هو النهاية في التحدي وازالة العذر فان قيل قوله فأتوا بسورة من مثله يتناول سورة الكوثر وسورة العصر وقل يا ايها الكافرون ونحن نعلم بالضرورة ان الاتيان بمثله او بما يقرب منه ممكن فان قلتم ان الاتيان بامثال هذه السور خارج عن مقدور البشر كان ذلك مكابرة والاقدام على امثال هذه المكابرات مما يطرق التهمة الى الدين قلنا فلهذا السبب اخترنا الطريق الثاني وقلنا ان بلغت هذه السورة في الفصاحة الى حد الاعجاز فقد حصل المقصود وان لم يكن الامر كذلك كان امتناعهم من المعارضة مع شدة دواعيهم الى توهين امره معجزا فعلى التقديرين يحصل المعجز المسألة الخامسة الضمير في قوله من مثله الى ماذا يعود فيه وجهان احدهما انه عائد الى ما في قوله مما نزلنا اي فأتوا بسورة مما هو على صفته في الفصاحة وحسن النظم والثاني انه عائد الى عبدنا اي فأتوا ممن هو على حاله من كونه بشرا اميا لم يقرأ الكتب ولم يأخذ من العلماء والاول مروي عن عمر وابن مسعود وابن عباس والحسن واكثر المحققين ويدل عليه وجوه ا ان ذلك مطابق لسائر الآيات الواردة في باب التحدي لا سيما ما ذكره في يونس فأتوا بسورة مثله ب ان البحث انما وقع في المنزل لانه قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فوجب صرف الضمير اليه الا ترى ان المعنى وان ارتبتم في ان القرآن منزل من عند الله فهاتوا انتم شيئا مما يماثله وقضية الترتيب لو كان الضمير مردودا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرآنا من مثله ج ان الضمير لو كان عائدا الى القرآن لاقتضى كونهم عاجزين عن الاتيان بمثله سواء اجتمعوا او تفردوا وسواء كانوا اميين او عالمين محصلين اما لو كان عائدا الى محمد صلوات الله عليه فذلك لا يقتضي الا كون آحادهم من الاميين عاجزين عنه لانه لا يكون مثل محمد الا الشخص الواحد الامي فاما لو اجتمعوا وكانوا قارئين لم يكونوا مثل محمد صلوات الله عليه لان الجماعة لا تماثل الواحد والقارئ لا يكون مثل الامي ولا شك ان الاعجاز على الوجه الاول اقوى د انا لو صرفنا الضمير الى القرآن فكونه معجزا انما يحصل لكمال حاله في الفصاحة اما لو صرفناه الى محمد صلوات الله عليه فكونه معجزا انما يكمل بتقرير كمال حاله في كونه اميا بعيدا عن العلم وهذا وان كان معجزا ايضا الا انه لما كان لا يتم الا بتقرير نوع من النقصان في حق محمد صلوات الله عليه كان الاول اولى ه انا لو صرفنا الضمير الى محمد صلوات الله عليه لكان ذلك يوهم ان صدور مثل القرآن عمن لم يكن مثل محمد صلوات الله عليه في كونه اميا ممكن ولو صرفناه الى القرآن لدل ذلك على ان صدور مثله من الامي ممتنع فكان هذا اولى المسألة السادسة في المراد من الشهداء وجهان الاول المراد من ادعوا فيه الآلهة وهي الاوثان فكانه قيل لهم ان كان الامر كما تقولون من انها تستحق العبادة لما انها تنفع وتضر فقد دفعتم في منازعة محمد صلوات الله عليه الى فاقة عظيمة وحاجة عظيمة في التخلص عنها فتعجلوا الاستعانة بها والا فاعلموا انكم مبطلون في ادعاء كونها آلهة وانها تنفع وتضر فيكون في الكلام محاجة من وجهين احدهما في ابطال كونها آلهة والثاني في ابطال ما انكروه من اعجاز القرآن وانه من قبله تعالى الثاني المراد من الشهداء اكابرهم او من يوافقهم في انكار امر محمد صلوات الله عليه والمعنى وادعوا اكابركم ورؤساءكم ليعينوكم على المعارضة وليحكموا لكم وعليكم فيما يمكن ويتعذر فان قيل هل يمكن حمل اللفظ عليهما معا وبتقدير التعذر فايهما اولى قلنا اما الاول فممكن لان الشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر والقائم بالشهادة فيمكن جعله مجازا عن المعين والناصر والاوثان و اكابرهم مشتركة في انهم كانوا يعتقدون فيهم كونهم انصارا لهم واعوانا واذا حمل اللفظ على هذا المفهوم المشترك دخل الكل فيه واما الثاني فنقول الاولى حمله على الاكابر وذلك لان لفظ الشهداء لا يطلق ظاهرا الا على من يصح ان يشهد فيتحمل الشهادة ويؤدي بالشهادة وذلك لا يتحقق الا في حق رؤسائهم اما اذا حملناه على الاوثان لزم المجاز اما في اطلاق لفظ الشهداء على الاوثان او يقال المراد وادعوا من تزعمون انهم شهداؤكم والاضمار خلاف الاصل اما اذا حملناه على الوجه الاول صح الكلام لانه يصير كانه قال وادعوا من يشهد بعضكم لبعض لاتفاقكم على هذا الانكار فان المتفقين على المذهب يشهد بعضهم لبعض لمكان الموافقة فصحت الاضافة في قوله شهداءكم ولانه كان في العرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بان ايهما اعلى درجة من الآخر واذا ثبت ذلك ظهر ان حمل الكلام على الحقيقة اولى من حمله على المجاز المسألة السابعة دون فهو ادنى مكان من الشيء ومنه الشيء الدون وهو الدني الحقير ودون الكتب اذا جمعها لان جمع الاشياء ادناء بعضها من بعض ويقال هذا دون ذلك اذا كان احط منه قليلا ودونك هذا اصله خذه من دونك اي من ادنى مكان منك فاختصر ثم استعير هذا اللفظ للتفاوت في الاحوال فقيل زيد دون عمرو في الشرف والعلم ثم اتسع فيه فاستعمل في كل تجاوز حد الى حد قال الله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين اي لا يتجاوزوا ولاية المؤمنين الى ولاية الكافرين فان قيل ما متعلق من دون الله قلنا فيه وجوه احدها ان متعلقه شهداءكم وهو فيه احتمالان الاول المعنى ادعوا الذين اتخذتموهم آلهة من دون الله وزعمتم انهم يشهدون لكم يوم القيامة انكم على الحق وفي اوامرهم ان يستظهروا بالجماد الذي لا ينطق في معارضة القرآن المعجز بفصاحته غاية التهكم بهم الثاني ادعوا شهداءكم من دون الله اي من دون اولياء الله ومن غير المؤمنين ليشهدوا لكم انكم اتيتم بمثله وهذا من المساهلة والاشعار بان شهداءهم وهم فرسان الفصاحة تأبى عليهم الطباع السليمة ان يرضوا لانفسهم بالشهادة الكاذبة وثانيها ان متعلقه هو الدعاء والمعنى ادعوا من دون الله شهداءكم يعني لا تستشهدوا بالله ولا تقولوا الله يشهد ان ما ندعيه حق كما يقوله العاجز عن اقامة البينة على صحة دعواه وادعوا الشهداء من الناس الذين شهادتهم بينة تصحح بها الدعاوى عند الحكام وهذا تعجيز لهم وبيان لانقطاعهم وانه لم يبق لهم متشبث غير قولهم الله يشهد انا لصادقون المسألة الثامنة قال القاضي هذا التحدي يبطل القول بالجبر من وجوه ا انه مبني على تعذر مثله ممن يصح الفعل منه فمن ينفي كون العبد فاعلا لم يمكنه اثبات التحدي اصلا وفي هذا ابطال الاستدلال بالمعجز ب ان تعذره على قولهم لكونه لفقد القدرة الموجبة ويستوي في ذلك ما يكون معجزا وما لا يكون فلا يصح معنى التحدي على قولهم ج ان ما يضاف الى العبد فالله تعالى هو الخالق له فيجب ان يكون التحدي الى الله

متحد لنفسه وهو قادر على مثله من غير شك فيجب انه لا يثبت الاعجاز على هذا القول د ان المعجز انما يدل بما فيه من نقض العادة فاذا كان من قولهم ان المعتاد ان الصالبيس يفعل
لم يثبت هذا الفرق ولا يصح الاستدلال بالمعجز ه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحتج بانه تعالى خصه بذلك تصديقا له فيما ادعاه ولو لم يكن ذلك من قبله تعالى لم يكن دالا
في الاعجاز وعلى قولهم بالجبر لا يصح هذا الفرق لان المعتاد وغير المعتاد لا يكون الا من قبله والجواب ان المطلوب من التحدي ان ياتي الخصم بالمتحدى به قصدا وان يقع ذلك
منه اتفاقا والثاني باطل لان الاتفاقيات لا يكون في وسعه فثبت الاول واذا كان كذلك ثبت ان اتيانه بالمتحدى موقوف على ان يحصل في قلبه قصد اليه فذلك
القصد ان كان منه لزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يعود الجبر ويلزمه كل ما اورده علينا فيبطل كل ما قال قوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا
فاعلم ان هذه الآية دالة على المعجز من وجوه اربعة آ انا نعلم بالتواتر ان العرب كانوا في غاية العداوة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وفي غاية الحرص في ابطال امره لان مفارقة
الاوطان والعشيرة وبذل النفوس والمهج اقوى ما يدل على ذلك واذا انضاف اليه مثل هذا التقريع وهو قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فلو كان في امكانهم الاتيان
بمثل القرآن او بمثل سورة منه لاتوا به فحيث ما اتوا به ظهر المعجز ب وهو انه صلى الله عليه وسلم وان كان متهما عندهم فيما يتصل بالنبوة فقد كان معلوم الحال في وفور العقل
والفضل والمعرفة بالعواقب فلو تطرقت التهمة الى ما ادعاه من النبوة لما استجاز ان يتحداهم ويبلغ في التحدي الى نهايته بل كان يكون وجلا خائفا متوقعة في فضيحة يعود
وبالها على جميع اموره حاشاه من ذلك صلوات الله عليه فلولا معرفته باضطرار من حالهم انهم عاجزون عن المعارضة لما جوز من نفسه ان يحملهم على المعارضة بابلغ
الطرق ج انه صلى الله عليه وسلم لو لم يكن قاطعا بصحة نبوته لما قطع في الخبر بانهم لا ياتون بمثله لانه اذا لم يكن قاطعا بصحة نبوته كان يجوز خلافه وبتقدير وقوع
خلافه يظهر كذبه فالمبطل المزور في البينة لا يقطع في الكلام ولا يجزم به فلما جزم صلى الله عليه وسلم دل على انه كان قاطعا في امره د انه وجد مخبر هذا الخبر على ذلك
الوجه لانه من ايامه صلوات الله عليه الى عصرنا هذا لم يخل وقت من الاوقات ممن يعادي الدين والاسلام ويشتد دعيه في الوقيعة فيه ثم انه مع هذا الحرص الشديد لم توجد
المعارضة قط فهذه الوجوه الاربعة في الدلالة على المعجز مما تشتمل عليها هذه الآية وذلك يدل على فساد قول الجهال الذين يقولون ان كتاب الله الكريم لا يشتمل على
الحجة والاستدلال وههنا سؤالات الاول انتفاء اتيانهم بالسورة واجب فهلا جيء باذا الذي للوجوب دون ان الذي للشك الجواب فيه وجهان احدهما
ان يساق القول معهم على حسب حسابهم وانهم كانوا بعد غير جازمين بالعجز عن المعارضة لاتكالهم على فصاحتهم واقتدارهم الثاني ان يتهكم بهم كما يقول الموصوف
بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يقاومه ان غلبتك لم ابق عليك وهو يعلم انه غالبه تهكما به السؤال الثاني لم قال فان لم تفعلوا ولم يقل فان لم تاتوا به الجواب لانه اخصر
من ان يقال فان لم تاتوا بسورة من مثله ولن تاتوا بسورة من مثله السؤال الثالث ولن تفعلوا ما محلها الجواب لا محل لها لانها جملة اعتراضية السؤال الرابع
ما حقيقة لن في باب النفي الجواب لا ولن اختان في نفي المستقبل الا ان في لن توكيدا وتشديدا تقول لصاحبك لا اقيم غدا عندك فان انكر قلت لن اقيم غدا
ثم فيه ثلثة اقوال آ اصله لا ان وهو قول الخليل ب لا ابدلت الفها نونا وهو قول الفراء ج حرف نصب لتاكيد نفي المستقبل وهو قول سيبويه واحدى الروايتين
عن الخليل السؤال الخامس ما معنى اشتراطه في اتقاء النار انتفاء اتيانهم بسورة مثله الجواب اذا ظهر عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق محمد صلوات الله عليه واذا
صح ذلك ثم لزموا العناد استوجبوا العقاب بالنار فاتقاء النار يوجب ترك العناد فاقيم المؤثر مقام الاثر وجعل قوله فاتقوا النار قائما مقام قوله فاتركوا
العناد وهذا هو الايجاز الذي هو احد ابواب البلاغة وفيه تهويل لشان العناد لانابة اتقاء النار منابه متبعا ذلك بتهويل صفة النار السؤال السادس ما الوقود
الجواب هو ما يرفع به النار واما المصدر فمضموم وقد جاء فيه الفتح قال سيبويه وسمعنا من العرب من يقول وقدت النار وقودا عاليا ثم قال والوقود اكثر والوقود الحطب وقرأ
عيسى بن عمر بالضم تسمية بالمصدر كما يقال فلان فخر قومه وزين بلده السؤال السابع صفة المراد التي يجب ان يكون صفة معلومة فكيف علم اولئك ان نار الآخرة
توقد بالناس والحجارة الجواب لا يمتنع ان يتقدم لهم سماع من اهل الكتاب او سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم او سمعوا قبل هذه الآية في سورة التحريم قوله نارا وقودها الناس
والحجارة السؤال الثامن فلم جاءت النار الموصوفة بهذه الجملة منكرة في سورة التحريم وههنا معرفة الجواب تلك الآية نزلت بمكة فعرفوا منها نارا موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت
هذه بالمدينة مشارا بها الى ما عرفوه اولا السؤال التاسع ما معنى قوله وقودها الناس والحجارة الجواب انها نار ممتازة من النيران بانها لا تتقد الا بالناس والحجارة وذلك يدل على
قوتها من وجهين الاول ان سائر النيران اذا اريد احراق الناس بها او احماء الحجارة اوقدت اولا ثم طرح فيها ما يراد احراقه او احماؤه وتلك اعاذنا الله تعالى منها برحمته الواسعة
توقد بنفس ما يحرق والثاني انها لافراط حرها تتقد في الحجر السؤال العاشر لم قرن الناس بالحجارة وجعلت الحجارة معهم وقودا الجواب لانهم قرنوا بها انفسهم في الدنيا حيث نحتوها
اصناما وجعلوها لله تعالى اندادا وعبدوها من دونه قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم وهذه الآية مفسرة بها فقوله انكم وما تعبدون من دون الله في معنى
الناس والحجارة وحصب جهنم في معنى وقودها ولما اعتقد الكفار في حجارتهم المعبودة من دون الله انها الشفعاء والشهداء الذين يستشفعون بهم ويستدفعون المضار
عن انفسهم بمكانهم جعلها الله تعالى عذابهم فقرنهم بها محماة في نار جهنم ابلاغا واغرابا في تحسيرهم ونحوه ما يفعله بالكافرين الذين جعلوا ذهبهم وفضتهم عدة وذخيرة فشحوا بها
ومنعوها من الحقوق حيث يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وقيل هي حجارة الكبريت وهو تخصيص بغير دليل بل فيها ما يدل على فساده وذلك لان الغرض
ههنا تعظيم صفة هذه النار والايقاد بحجارة الكبريت معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار اما لو حملناه على سائر الحجارة دل على عظم امر النار فان سائر الاحجار
تطفأ بها النيران فكانه قال تلك النار نار بلغت لقوتها ان تتعلق في اول امرها بالحجارة التي هي مطفئة لنيران الدنيا قوله اعدت للكافرين فانه يدل
على ان هذه النار الموصوفة معدة للكافرين وليس فيه ما يدل على ان هناك نيرانا اخرى غير موصوفة بهذه الصفة معدة لفساق اهل الصلوة

الكلام في المعاد

وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الانهار كلما رزقوا منها من ثمرة رزقا
قالوا هذا الذي رزقنا من قبل واتوا به متشابها ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون ان الله لا يستحيي
اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة تكلم بعدهما في المعاد وبين عقاب الكافرين وثواب المطيعين ومن عادة الله عز وجل انه اذا ذكر آية في الوعيد
ان يعقبها بآية في الوعد وههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان مسئلة الحشر والنشر من المسائل المعتبرة في صحة الدين والبحث عن هذه المسئلة اما ان يقع عن امكانها
او عن وقوعها اما الامكان فيجوز اثباته بالعقل تارة وبالنقل اخرى واما الوقوع فلا سبيل اليه الا بالنقل فان الله تعالى ذكرها في مسئلتين في كتابه المجيد وبين الحق فيهما من وجوه
الاول انه كثيرا ما حكى عن المنكرين انكار الحشر والنشر ثم انه تعالى حكم بانه واقع كائن من غير ان ذكر الدليل فيه وانما جاز ذلك لان كل ما لا يتوقف صحة نبوة الرسول عليه
امكن اثباته بالدليل النقلي وهذه المسئلة كذلك فجاز اثباته بالنقل مثاله ما حكم ههنا بالنار للكفار والجنة للابرار وما اقام عليه دليلا بل اكتفى بالدعوى واما اثبات الصانع واثبات
النبوة فلم يكتف فيه بالدعوى بل ذكر الدليل وسبب الفرق ما ذكرناه وقال في سورة النحل واقسموا بالله جهد ايمانهم لا يبعث الله من يموت بلى وعدا عليه حقا ولكن اكثر الناس
لا يعلمون وقال في التغابن زعم الذين كفروا ان لن يبعثوا قل بلى وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم الوجه الثاني انه تعالى اثبت امكان الحشر والنشر بناء على كونه تعالى قادرا على
امور تشبه الحشر والنشر وقد قرر الله تعالى هذه الطريقة على وجوه واجمعها ما جاء في سورة الواقعة فانه تعالى ذكر فيها حكاية عن اصحاب الشمال انهم كانوا يقولون اءذا متنا وكنا ترابا
اءنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون فاجابهم الله تعالى بقوله قل ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم ثم انه تعالى احتج على امكانه بامور اربعة آ قوله افرأيتم ما تمنون ءانتم
تخلقونه ام نحن الخالقون وجه الاستدلال بذلك ان المني انما يحصل من فضلة الهضم الرابع وهو كالطل المنبث في آفاق اطراف الاعضاء ولهذا تشترك الاعضاء في اللذة بالوقاع
لحصول الانحلال عنها كلها ثم ان الله تعالى سلط قوة الشهوة على البنية حتى انها تجمع في تلك الاجزاء الطلية فالحاصل ان تلك الاجزاء كانت متفرقة جدا اولا في اطراف العالم ثم انه
تعالى جمعها في بدن ذلك الحيوان ثم انها تفرقت في بدنه ثم جمعها الله تعالى في اوعية المني ثم اخرجها ماء دافقا الى قرار الرحم فاذا كانت هذه الاجزاء متفرقة فجمعها وكون منها ذلك الشخص فاذا
افترقت بالموت مرة اخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرة اخرى فهذا تقرير هذه الحجة وان الله تعالى ذكرها في مواضع من كتابه الكريم منها في الحج يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم
من تراب الى قوله وترى الارض هامدة وقال ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور وقال في لا اقسم الم
يك نطفة من مني يمنى ثم كان علقة فخلق فسوى وفي قد افلح بعد ذكر مراتب الخلقة ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون وقال في الطارق فلينظر الانسان مم
خلق خلق من ماء دافق الى قوله انه على رجعه لقادر ب قوله افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون الى قوله بل نحن محرومون وجه الاستدلال به ان الحب واقسامه من مطول
ومشقوق وغير مشقوق كالارز والشعير ومدور وصلب ومربع وغير ذلك على اختلاف اشكاله اذا وقع في الارض الندية واستولى عليه الماء والتراب فالنظر العقلي يقتضي ان
يتعفن ويفسد لان احدهما يكفي لحصول العفونة فيهما جميعا اولى ثم انه لا يفسد بل يبقى محفوظا ثم اذا ازدادت الرطوبة تنفلق الحبة فلقتين فيخرج منه ورقتان واما المطول
فيظهر في راسه ثقب فتظهر الورقة الطويلة كما في الزرع واما النوى فما فيه من الصلابة العظيمة التي [illegible] عن فلقه الكثير الناس اذا وقع في الارض الندية ينفلق باذن الله [illegible]
ينفلق من نقرة على ظهرها ويصير مجموع النواة على نصفين يخرج من احد النصفين الجزء الصاعد ومن الثاني الجزء الهابط اما الصاعد فيصعد واما الهابط فيغوص في اعماق الارض فالحاصل
انه يخرج من النواة الصغيرة شجرتان احديهما خفيف صاعد والاخرى ثقيل هابط مع اتحاد العنصر واتحاد الطبع النواة والماء والهواء افلا يدل ذلك على قدرة كاملة وحكمة شاملة فهذا
[illegible] كيف يعجز عن جمع الاجزاء وتركيب الاعضاء ونظيره قوله تعالى في الحج وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت ج قوله تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون
ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وتقريره من وجوه آ ان الماء جسم ثقيل بالطبع واصعاد الثقيل امر على خلاف الطبع فلا بد من قادر قاهر يقهر الطبع ويبطل الخاصية ويصعد
ما من شانه الهبوط والنزول ب ان تلك الذرات المائية اجتمعت بعد تفرقها ج تسييرها الرياح د انزالها في مظان الحاجة والارض الجرز وكل ذلك يدل على جواز الحشر
اما صعود الثقيل فلانه قلب الطبيعة فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تظهر الحيوة والرطوبة من خشاوة التراب والماء والثاني لما قدر على جمع تلك الذرات المائية بعد تفرقها فلم لا
جمع الاجزاء الترابية بعد تفرقها والثالث تسيير الرياح فاذا قدر على تحريك الرياح التي يضم بعض تلك الاجزاء المتجانسة الى بعض فلم لا يجوز ههنا الرابع انه تعالى انشأ السحاب لحاجة
الانسان اليه فههنا الحاجة الى اعادة المكلفين مرة اخرى ليصلوا الى ما استحقوه من الثواب والعقاب اولى واعلم ان الله تعالى عبر عن هذه الدلالة في موضع من كتابه الكريم فقال في الاعراف
لما ذكر دلالة التوحيد ان ربكم الله الى قوله قريب من المحسنين ثم ذكر دليل الحشر فقال وهو الذي يرسل الرياح الى قوله كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون د قوله افرأيتم النار التي
تورون ءانتم انشأتم شجرتها ام نحن المنشئون وجه الاستدلال ان النار صاعدة بالطبع والشجرة هابطة وايضا النار لطيفة والشجرة كثيفة وايضا النار نورانية والشجرة
ظلمانية والنار حارة يابسة والشجرة باردة رطبة فاذا امسك الله تعالى في داخل الشجرة تلك الاجزاء النورانية النارية فقد جمع بقدرته بين هذه الاشياء المتنافرة فاذا لم يعجز
عن ذلك فكيف يعجز عن تركيب الحيوانات وتاليفها وانه تعالى ذكر هذه الدلالة في يس فقال الذي جعل لكم من الشجر الاخضر نارا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة الماء والنار وذكر
في النمل الهواء امن يهديكم في ظلمات البر والبحر الى قوله امن يبدأ الخلق ثم يعيده وذكر الارض في الحج في قوله وترى الارض هامدة فكانه تعالى بين ان العناصر
الاربعة على جميع احوالها شاهدة بامكان الحشر والنشر النوع الثالث من الدلائل على امكان الحشر هو انه تعالى يقول لما كنت قادرا على الايجاد اولا فلان اكون قادرا على الاعادة
اولى وهذه الدلالة تقريرها في العقل ظاهر وانه تعالى ذكرها في مواضع من كتابه منها في البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون ومنها
قوله سبحانه في سبحان وقالوا ءاذا كنا عظاما ورفاتا ءانا لمبعوثون خلقا جديدا قل كونوا حجارة الى قوله قل الذي فطركم اول مرة ومنها في العنكبوت اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق

ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى ومنها في يس قل يحييها الذي أنشأها أول مرة النوع الثالث الاستدلال باقتداره على السموات على اقتداره على الحشر وذلك في آيات منها في سبحان أولم يروا أن الله الذي
خلق السموات والأرض قادر على أن يخلق مثلهم وقال في يس أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم وقال في الأحقاف أولم يروا أن الله الذي
خلق السموات والأرض ولم يعي بخلقهن بقادر على أن يحيي الموتى بلى إنه على كل شيء قدير ومنها في ق أئذا متنا وكنا ترابا إلى قوله رزقا للعباد وأحيينا به بلدة ميتا كذلك الخروج ثم قال أفعيينا
بالخلق الأول بل هم في لبس من خلق جديد النوع الرابع الاستدلال على وقوع الحشر بأنه لا بد من إثابة المحسن وتعذيب العاصي وتمييز أحدهما عن الآخر ومنها في يونس إليه مرجعكم جميعا وعد الله
حقا إنه يبدأ الخلق ثم يعيده ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط ومنها في طه إن الساعة آتية أكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى ومنها في ص وما خلقنا السماء والأرض وما
بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا فويل للذين كفروا من النار أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار النوع الخامس الاستدلال بإحياء الموتى في الدنيا على صحة الحشر
والنشر فمنها خلقة آدم عليه السلام ابتداء ومنها قصة البقرة وهي قوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ومنها قصة الخليل عليه السلام رب أرني كيف تحيي الموتى ومنها قوله أو كالذي
مر على قرية وهي خاوية على عروشها ومنها قصة يحيى وعيسى عليهما السلام فإنه استدل على إمكانهما بعين ما استدل على جواز الحشر حيث قال وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا
ومنها قصة أصحاب الكهف ولذلك قال وليعلموا أن وعد الله حق وأن الساعة لا ريب فيها ومنها قصة أيوب عليه السلام وهي قوله وآتيناه أهله ومثلهم معهم يدل على أنه تعالى أحياهم بعد
أن ماتوا ومنها ما أظهر الله تعالى على يد عيسى عليه السلام من إحياء الموتى حيث قال وأحيي الموتى وقال وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير فتنفخ فيه فيكون طيرا بإذن الله ومنها قوله أولا يذكر
الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئا فهذا هو الإشارة إلى أصول الدلائل التي ذكرها الله تعالى في كتابه على صحة القول بالحشر والنشر وسيأتي الاستقصاء في تفسير كل آية من هذه
الآيات عند الوصول إليها إن شاء الله ثم إنه تعالى نص في القرآن المجيد على أن منكر الحشر والنشر كافر والدليل عليه قوله تعالى ودخل جنته وهو ظالم لنفسه قال ما أظن أن تبيد هذه
أبدا وما أظن الساعة قائمة ولئن رددت إلى ربي لأجدن خيرا منها منقلبا قال له صاحبه وهو يحاوره أكفرت بالذي خلقك من تراب ثم من نطفة وجه إلزام الكفر أن دخول
هذا الشيء في الوجود ممكن الوجود في نفسه إذ لو كان ممتنع الوجود لما وجد في المرة الأولى علمنا أنه ممكن الوجود في ذاته فلو لم يصح ذلك من الله تعالى لدل ذلك إما على عجزه حيث لم يقدر
على إيجاد ما هو جائز الوجود في نفسه أو على جهله حيث تعذر عليه تمييز أجزاء بدن كل واحد من المكلفين عن أجزاء بدن المكلف الآخر ومع القول بالعجز والجهل لا يصح إثبات النبوة
فكان ذلك موجبا للكفر المسألة الثانية هذه الآية صريحة في كون الجنة والنار مخلوقتين أما النار فلأنه تعالى قال في صفتها أعدت للكافرين وهذا صريح في كونها مخلوقة وأما الجنة
فلأنه تعالى قال في آية أخرى أعدت للمتقين ولأنه تعالى قال ههنا وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار وهذا إخبار عن وقوع هذا الملك وحصوله
وحصول الملك في الحال يقتضي حصول المملوك في الحال فدل على أن الجنة والنار مخلوقتان المسألة الثالثة اعلم أن مجامع اللذات إما المسكن أو المطعم أو المنكح فوصف
تعالى المسكن بقوله جنات تجري من تحتها الأنهار والمطعم بقوله كلما رزقوا منها من ثمرة والمنكح بقوله ولهم فيها أزواج مطهرة ثم إن هذه الأشياء إذا حصلت وقارنها خوف الزوال
كان التنعم منغصا فبين تعالى أن هذا الخوف زائل عنهم فقال وهم فيها خالدون فصارت الآية دالة على كمال التنعم والسرور ولنتكلم الآن في ألفاظ الآية قوله تعالى
وبشر ففيه سؤالات الأول علام عطف هذا الأمر والجواب من وجوه أ أنه ليس الذي اعتمد بالعطف هو الأمر حتى يطلب له مشاكل من أمر أو نهي يعطف عليه إنما المعتمد بالعطف
هو جملة وصف ثواب المؤمنين وهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين كما تقول زيد يعاقب بالقيد والضرب وبشر عمرا بالعفو والإطلاق ب أنه معطوف على قوله
فاتقوا كما تقول يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم وبشر يا فلان بني أسد بإحساني إليهم ج قرأ زيد بن علي رضوان الله عليهما وبشر على لفظ المبني للمفعول عطفا على أعدت
السؤال الثاني من المأمور بقوله وبشر الجواب يجوز أن يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم وأن يكون كل أحد كما قال صلى الله عليه وسلم بشر المشائين إلى المساجد في الظلم
بالنور التام يوم القيامة لم يأمر بذلك واحدا بعينه وإنما كل أحد مأمور به وهذا الوجه أحسن وأجزل لأنه يؤذن بأن الأمر لعظمه وفخامة شأنه حقيق بأن يبشر به كل من قدر
على البشارة به السؤال الثالث ما البشارة الجواب أنها الخبر الذي يظهر السرور ولهذا قال الفقهاء إذا قال لعبيده أيكم بشرني بقدوم فلان فهو حر فبشروه فرادى
عتق أولهم لأنه هو الذي أفاد خبره السرور ولو قال مكان بشرني أخبرني عتقوا جميعا لأنهم جميعهم أخبروه ومنه البشرة لظاهر الجلد وتباشير الصبح ما ظهر
من أوائل ضوئه وأما قوله فبشرهم بعذاب أليم فمن الكلام الذي يقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به كما يقول الرجل لعدوه أبشر بقتل ذريتك ونهب
مالك قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا الصالحات أن لهم جنات تجري من تحتها الأنهار ففيه مسائل المسألة الأولى هذه الآية تدل على أن الأعمال غير داخلة في مسمى الإيمان
ثم عطف عليه العمل الصالح وجب التغاير وإلا لزم التكرار وهو خلاف الأصل المسألة الثانية من الناس من أجرى هذه الآية على ظاهرها فقال كل من أتى بالإيمان والأعمال الصالحة
فله الجنة فإذا قيل له فما قولك فيمن أتى بالإيمان والأعمال الصالحة ثم كفر قال هذا ممتنع لأن فعل الإيمان والطاعة يوجب استحقاق الثواب الدائم وفعل الكفر يوجب استحقاق
العقاب الدائم والجمع بينهما محال لوجوه أ أن الاستحقاقين إما أن يتضادا أو لا يتضادا فإن تضادا كان طريان الطارئ مشروطا بزوال الباقي معللا بطريان الطارئ
لزم الدور وهو محال ب أن المنافاة حاصلة من الجانبين فليس زوال الباقي لطريان الطارئ أولى من اندفاع الطارئ لقيام الباقي وإما أن يوجدا معا وهو محال أو يندفعا
فحينئذ يبطل القول بالمحابطة ج أن الاستحقاقين إما أن يتساويا أو كان أحدهما أكثر أو أقل فإن تعادلا فليس أن يقال كأنه قد حصل استحقاق عشرة أجزاء من الثواب وطرأ
استحقاق عشرة أجزاء من العقاب فنقول استحقاق كل واحد من أجزاء العقاب مستقل بإزالة كل واحد من أجزاء استحقاق الثواب وإذا كان كذلك لم يكن تأثير بعض أجزاء أولى
من تأثيره في إزالة ذلك الجزء من تأثير جزء آخر في إزالته فإما أن يكون كل واحد من هذه الأجزاء الطارئة مؤثرا في إزالة كل واحد من الأجزاء المتقدمة فيلزم أن يكون المعلول الواحد من
العلل معلولات كثيرة ولكل واحد من المعلولات علل كثيرة مستقلة وكل ذلك محال وإما أن يختص كل واحد من الأجزاء الطارئة بواحد من الباقية من غير مخصص وذلك محال لامتناع ترجيح

احد طرفي

احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وإما أن كان المتقدم أكثر والطارئ لا يزيل إلا بعض أجزاء الباقي فلم يكن بعض أجزاء الباقي بأن يزول به أولى من سائر الأجزاء فإما أن يزول الكل وهو محال لأن الزائل
لا يزول بلا مقتض أو يتعين البعض للزوال من غير مخصص وهو محال أو لا يزول شيء منها وهو المطلوب وأيضا فهذا الطارئ إذا أزال بعض أجزاء الباقي فإما أن يبقى الطارئ أو يزول
أما القول ببقاء الطارئ فلم يقل به أحد من العقلاء وأما القول بزواله فباطل لأنه إما أن يكون تأثير كل واحد منهما في إزالة الآخر معا أو على الترتيب والأول باطل لأن المزيل لا بد
وأن يكون موجودا حال الإزالة فلو وجد الزوالان معا لوجد المزيلان معا فيلزم أن يوجدا حال ما عدما وهو محال وإن كان على الترتيب فالمغلوب يستحيل أن ينقلب غالبا وإما أن
كان المتقدم أقل وإما أن يكون المؤثر في زواله بعض أجزاء الطارئ وذلك محال لأن جميع أجزائه صالح للإزالة فاختصاص البعض بذلك ترجيح من غير مرجح وهو محال وإما أن
يصير الكل مؤثرا في الإزالة فيلزم أن يجتمع على المعلول الواحد علل مستقلة وذلك محال فقد ثبت بهذه الوجوه العقلية فساد القول بالإحباط وعند هذا تعين في الجواب
قولان الأول قول من اعتبر الموافاة وهو أن شرط حصول الإيمان أن لا يموت على الكفر فلو مات على الكفر علمنا أن الذي أتى به أولا كان كفرا وهذا قول ظاهر السقوط الثاني أن العبد لا يستحق
على الطاعة ثوابا ولا على المعصية عقابا استحقاقا عقليا واجبا وهو قول أهل السنة والجماعة واختيارنا وبه يحصل الخلاص عن هذه الظلمات المسألة الثالثة احتجت
المعتزلة على أن الطاعة توجب الثواب فإن في حال ما بشرهم بأن لهم جنات لم يحصل ذلك لهم على طريق الوقوع ولما لم يمكن حمل الآية عليه وجب حملها على استحقاق الوقوع
لأنه يجوز التعبير عن استحقاق الوقوع بالوقوع مجازا المسألة الرابعة الجنة البستان من النخل والشجر المتكاثف المظلل بالتفاف أغصانه والتركيب دائر على معنى الستر
وكأنها لتكاثفها وتظليلها سميت بالجنة التي هي المرة من مصدر جنه إذا ستره كأنها سترة واحدة لفرط التفافها وسميت دار الثواب جنة لما فيها من الجنان فإن
قيل لم نكرت الجنان وعرفت الأنهار الجواب أما الأول فلأن الجنة اسم لدار الثواب كلها وهي مشتملة على جنان كثيرة مرتبة مراتب على حسب استحقاقات العاملين لكل
طبقة منهم جنات من تلك الجنان وأما تعريف الأنهار فالمراد به الجنس كما يقال لفلان بستان فيه الماء الجاري والتين والعنب يشير إلى الأجناس التي في علم المخاطب أو يشار باللام
إلى الأنهار المذكورة في قوله أنهار من ماء غير آسن وأنهار من لبن لم يتغير طعمه أما قوله تعالى كلما رزقوا منها فهذا لا يخلو إما أن يكون صفة ثانية لجنات أو خبر مبتدأ محذوف أو جملة
مستأنفة لأنه لما قيل إن لهم جنات لم يخل قلب السامع أن يقع فيه أن ثمار تلك الجنات أشباه ثمار الدنيا أم لا وههنا سؤالات الأول ما موقع من ثمرة الجواب فيه وجهان الأول
هو كقولك كلما أكلت من بستانك من الرمان شيئا حمدتك فموقع منها موقع قولك من بستانك وموقع من ثمرة موقع قولك من الرمان فمن الأولى والثانية كلتاهما لابتداء
الغاية لأن الرزق قد ابتدأ من الجنات والرزق من الجنات قد ابتدأ من ثمرة وليس المراد بالثمرة التفاحة الواحدة أو الرمانة على هذا التفسير إنما المراد النوع من أنواع الثمار
الثاني هو أن يكون من ثمرة بيانا على منهاج قولك رأيت منك أسدا تريد أنت أسد وعلى هذا يصح أن يراد بالثمرة النوع من الثمرة والجناة الواحدة السؤال الثاني كيف
يصح أن يقولوا هذا الذي رزقنا الآن هو الذي رزقنا من قبل الجواب لما اتحدا في الماهية وإن تغايرا بالعدد صح أن يقال هذا هو ذاك أي بحسب الماهية فإن الوحدة
النوعية لا تنافيها الكثرة بالشخص ولذلك إذا اشتدت مشابهة الابن بالأب قالوا إنه الأب السؤال الثالث الآية تدل على أنهم شبهوا رزقهم الذي يأتيهم
في الجنة برزق كان جاءهم قبل ذلك فالمشبه به هو من أرزاق الدنيا أم من أرزاق الجنة الجواب فيه وجهان الأول أنه من أرزاق الدنيا ويدل عليه وجهان الأول أن الإنسان
بالمألوف آنس وإلى المعهود أميل وإذا رأى ما لم يألفه نفر عنه طبعه ثم إذا ظفر بشيء من جنس ما سلف له به عهد ثم وجده أشرف مما ألفه أولا عظم ابتهاجه وفرحه فأهل
الجنة إذا أبصروا الرمانة في الدنيا ثم أبصروها في الآخرة وجدوا رمانة الجنة أطيب وأشرف من رمانة الدنيا كان فرحهم بها أشد من فرحهم بشيء ما شاهدوه في الدنيا والدليل الثاني
أن قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الأولى فهم في المرة الأولى من أرزاق الجنة لا بد وأن يقولوا هذا الذي رزقنا من قبل ولا يكون قبل المرة الأولى من أرزاق
الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على أرزاق الدنيا القول الثاني أن المشبه به رزق الجنة أيضا والمرادون به أرزاقهم ثم اختلفوا فيما حصلت المشابهة فيه على وجهين
الأول المراد تساوي ثوابهم في كل الأوقات في القدر والدرجة حتى لا يزيد ولا ينقص الثاني المراد تشابهها في المنظر فيكون الثاني كأنه الأول على ما روي عن الحسن رحمه الله ثم هؤلاء
مختلفون فمنهم من يقول الاشتباه كما يقع في المنظر يقع في المطعم فإن الرجل إذا التذ بشيء وأعجب به لا يتعلق نفسه إلا بمثله فإذا جاءه ما يشبه الأول من كل الوجوه
كان ذلك نهاية اللذة ومنهم من يقول إنه وإن حصل الاشتباه في اللون لكنها تكون مختلفة في الطعم قال الحسن رحمه الله يؤتى أحدهم بالصحفة فيأكل منها ثم يؤتى بالأخرى
فيقول هذا الذي أتينا به من قبل فيقول الملك كل فاللون واحد والطعم مختلف وفي الآية قول ثالث على لسان أهل المعرفة وهو أن كمال السعادة ليس إلا في معرفة ذات
الله عز وجل ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله من الملائكة الكروبية والروحانية وطبقات الأرواح وعالم السموات وبالجملة فيجب تصيير روح الإنسان كالمرآة المحاذية لعالم
القدس ثم إن هذه المعارف تحصل في الدنيا ولا يحصل بها كمال الالتذاذ والابتهاج لما أن العلائق البدنية تعوق عن ظهور تلك السعادات واللذات فإذا زال هذا العائق
حصلت السعادات العظيمة والغبطة الكبرى فالحاصل أن كل سعادة روحانية يجدها الإنسان بعد الموت فإنه يقول هذه هي التي كانت حاصلة لي حين كنت في الدنيا وذلك
إشارة إلى أن الكمالات النفسانية الحاصلة في الآخرة هي التي كانت حاصلة في الدنيا إلا أنها في الدنيا ما أفادت اللذة والبهجة والسرور وفي الآخرة أفادت هذه الأشياء
لزوال العائق قوله تعالى وأتوا به متشابها ففيه سؤالان الأول إلام يرجع الضمير في قوله وأتوا به الجواب إن قلنا المشبه به هو رزق الدنيا فإن الشيء المرزوق في الدنيا و
الآخرة يعني أتوا بذلك النوع متشابها يشبه الحاصل منه في الآخرة ما كان حاصلا منه في الدنيا وإن قلنا المشبه به هو رزق الجنة أيضا فالشيء المرزوق في الجنة يعني أتوا
بذلك النوع في الجنة بحيث يشبه بعضه بعضا السؤال الثاني كيف موقع قوله وأتوا به متشابها من نظم الكلام الجواب أن الله تعالى لما حكى عن أهل الجنة ادعاء تشابه
الأرزاق في قوله قالوا هذا الذي رزقنا من قبل فالله تعالى صدقهم في تلك الدعوى فقال وأتوا به متشابها قوله تعالى ولهم فيها أزواج مطهرة فالمراد طهارة أبدانهن من الحيض والاستحاضة

وجميع الأقذار وطهارة أزواجهن من جميع الخصال الذميمة ولا سيما ما يختص بالنساء، وإنما حملنا اللفظ على الكل لاشتراك القسمين في قدر مشترك قال أهل الإشارة وهذا يدل على أنه لا بد من التنبيه لمسائل ا- أحدها أن المرأة إذا حاضت فالله تعالى منعك من مباشرتها قال الله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض فإذا منعك من مقاربتها لما عليها من النجاسة التي هي معذورة فيها فإذا كانت الأزواج اللواتي في الجنة مطهرة فلأن يمنعك عنهن حال كونك متلوثا بنجاسات المعاصي مع أنك غير معذور فيها كان أولى ب- أن من قضى شهوته من الحلال فإنه يمنع الدخول في المسجد الذي يدخل فيه كل بر وفاجر فمن قضى شهوته من الحرام كيف يمكن من دخول الجنة التي لا يسكنها إلا المطهرون ولذلك فإن آدم عليه السلام لما أتى بالزلة أخرج منها ج- من كان على ثوبه من النجاسة لا تصح صلاته عند الشافعي رضي الله عنه فمن كان على قلبه من نجاسات المعاصي كيف تقبل صلاته وههنا سؤالات السؤال الأول هلا جاءت الصفة مجموعة كالموصوف الجواب هما لغتان فصيحتان يقال النساء فعلن والنساء فعلت ومنه بيت الحماسة وإذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت والمعنى وجماعة أزواج مطهرة وقرأ زيد بن علي مطهرات وقرأ عبيد بن عمير مطهرة يعني متطهرة السؤال الثاني هلا قيل طاهرة الجواب في المطهرة إشعار بأن مطهرا طهرهن وليس ذلك إلا الله وذلك يفيد فخامة أمر أهل الثواب كأنه قيل إن الله هو الذي زينهن لأهل الثواب قوله تعالى وهم فيها خالدون قالت المعتزلة الخلد هو الثبات اللازم والبقاء الدائم الذي لا ينقطع واحتجوا عليه بالآية والشعر أما الآية فقوله وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد أفإن مت فهم الخالدون فنفى الخلد عن البشر مع أنه أعطى بعضهم العمر الطويل والمنفي غير المثبت فالخلد هو البقاء الدائم وأما الشعر فقول امرئ القيس ألا انعم صباحا أيها الطلل البالي وهل ينعمن من كان في العصر الخالي وهل ينعمن إلا سعيد مخلد قليل الهموم ما يبيت بأوجال وقال أصحابنا الخلد هو الثبات الطويل سواء دام أو لم يدم واحتجوا فيه بالآية والعرف أما الآية فقوله خالدين فيها أبدا ولو كان التأبيد داخلا في مفهوم الخلد لكان ذلك تكرارا وأما العرف فيقال حبس فلان فلانا حبسا مخلدا ولأنه يكتب في صكوك الأوقاف وقف فلان وقفا مخلدا فهذا هو الكلام في أن هذا اللفظ هل يدل على دوام الثواب أم لا وقال آخرون العقل يدل على دوامه لأنه لو لم يجب الدوام لجوزوا انقطاعه فكان خوف الانقطاع ينغص عليهم تلك النعمة لأن النعمة كلما كانت أعظم كان خوف انقطاعها أعظم وقعا في القلب وذلك يقتضي أنه لا ينفك أهل الثواب البتة من الغم والحسرة والله تعالى أعلم وأحكم

إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا بَعُوضَةً فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ

اعلم أن الله سبحانه وتعالى لما بين بالدليل كون القرآن معجزا أورد ههنا شبهة أوردها الكفار قدحا في ذلك وأجاب عنها وتقرير الشبهة أنه جاء في القرآن ذكر النحل والذباب والعنكبوت والنمل وهذه الأشياء لا يليق ذكرها بكلام الفصحاء فاشتمال القرآن عليها يقدح في فصاحته فضلا عن كونه معجزا فأجاب الله تعالى عنه بأن صغر هذه الأشياء لا يقدح في الفصاحة إذا كان ذكرها مشتملا على حكمة بالغة فهذا هو الإشارة إلى تعلق هذه الآية بما قبلها ثم فيها مسائل المسألة الأولى في سبب نزول الآية أقوال القول الأول عن ابن عباس أنه لما نزل يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له فطعن في أصنامهم ثم شبه عبادتها ببيت العنكبوت قالت اليهود أي قدر للذباب والعنكبوت حتى يضرب الله المثل بهما فنزلت هذه الآية القول الثاني أن المنافقين طعنوا في ضرب الأمثال بالنار والظلمات والرعد والبرق في قوله مثلهم كمثل الذي استوقد نارا القول الثالث أن هذا الطعن كان من المشركين قال القفال رحمه الله الكل محتمل ههنا أما اليهود فلأنه قيل في آخر الآية وما يضل به إلا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه وهذا صفة اليهود لأن الخطاب بالوفاء بالعهد فيما بعد إنما هو لبني إسرائيل وأما الكفار والمنافقون فقد ذكروا في سورة المدثر وليقول الذين في قلوبهم مرض والكافرون ماذا أراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فالذين في قلوبهم مرض هم المنافقون والذين كفروا يحتمل المشركين لأن السورة مكية فقد جمع القبيلين ههنا وإذا ثبت هذا فنقول احتمال الكل ههنا قائم لأن الكافرين والمنافقين واليهود كانوا متوافقين في إيذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد مضى من أول السورة إلى هذا الموضع ذكر اليهود وذكر المنافقين وذكر المشركين وكلهم من الذين كفروا قال القفال وقد يجوز أن ينزل ذلك ابتداء من غير سبب لأن معناه مفيد في نفسه المسألة الثانية اعلم أن الحياء تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ويذم واشتقاقه من الحياة يقال حيي الرجل كما يقال نسي وخشي وشظي الفرس إذا اعتلت هذه الأعضاء جعل الحيي لما يعتريه من الانكسار والتغير منتكس القوة منتقص الحياة كما قالوا فلان هلك حياء من كذا ومات حياء ورأيت الهلاك في وجهه من شدة الحياء وذاب حياء وإذا ثبت هذا استحال الحياء على الله تعالى لأنه تغير يلحق البدن وذلك لا يعقل إلا في حق الجسم ولكنه ورد في الأحاديث روى سلمان عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله حيي كريم يستحيي إذا رفع العبد إليه يديه أن يردهما صفرا حتى يضع فيهما خيرا وإذا كان كذلك وجب تأويله وفيه وجهان الأول وهو القانون في أمثال هذه الأشياء أن كل صفة تثبت للعبد مما يختص بالأجسام فإذا وصف الله تعالى بذلك فذلك محمول على نهايات الأعراض لا على بدايات الأعراض مثاله أن الحياء حالة تحصل للإنسان ولكن لها مبدأ ومنتهى أما المبدأ فهو التغير الجسماني الذي يلحق الإنسان من خوف أن ينسب إليه القبيح وأما النهاية فهي أن يترك الإنسان ذلك الفعل فإذا ورد الحياء في حق الله تعالى فليس المراد منه ذلك الخوف الذي هو مبدأ الحياء ومقدمته بل ترك الفعل الذي هو منتهاه وغايته وكذلك الغضب له علامة ومقدمة وهو غليان دم القلب وشهوة الانتقام وله غاية وهو إنزال العقاب بالمغضوب عليه فإذا وصفنا الله تعالى بالغضب فليس المراد ذلك المبدأ أعني شهوة الانتقام وغليان دم القلب بل المراد تلك النهاية وهو إنزال العقاب فهذا هو القانون الكلي في هذا الباب الثاني يجوز أن تقع هذه العبارة في كلام الكفرة فقالوا أما يستحيي رب محمد أن يضرب مثلا بالذباب والعنكبوت فجاء هذا الكلام على سبيل إطباق الجواب على السؤال وهذا فن بديع من الكلام ثم قال القاضي ما لا يجوز على الله من هذا الجنس إثباتا فيجب أن لا يطلق على طريقة النفي أيضا عليه وإنما يقال إنه تعالى لا يوصف به فأما أن يقال لا يستحيي ويطلق ذلك عليه فمحال لأنه يوهم نفي ما يجوز عليه وما ذكره تعالى في كتابه من قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لم يلد ولم يولد فهو بصورة النفي وليس بنفي على الحقيقة وكذلك قوله ما اتخذ الله من ولد وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم وليس كل ما ورد في القرآن إطلاقه جائز أن يطلق في

المخاطبة فلا يجوز أن يطلق ذلك إلا مع بيان أن ذلك محال وللقائل أن يقول لا شك أن هذه الصفات منتفية عن الله تعالى فكان الإخبار عن انتفائها يدل على صحتها عليه فنقول هذه الدلالة ممنوعة وذلك لأن تخصيص هذا النفي بالذكر لا يدل على ثبوت غيره بل لو قرن اللفظ بما يدل على انتفاء الصحة أيضا كان ذلك أحسن من حيث إنه يكون مبالغة في البيان وليس إذا كان غيره أحسن أن يكون ذلك قبيحا المسألة الثالثة اعلم أن ضرب الأمثال من الأمور المستحسنة في العقول ويدل عليه وجوه أحدها إطباق العرب والعجم على ذلك أما العرب فذلك مشهور منهم وقد تمثلوا بأحقر الأشياء فقالوا في التمثيل بالذرة أجمع من ذرة وأضبط من ذرة وأخفى من ذرة وفي التمثيل بالذباب أجرأ من الذباب وأخطأ من الذباب وأطيش من الذباب وأشبه من الذباب بالذباب وألج من الذباب وفي التمثيل بالقراد أسمع من قراد وأصغر من قراد وأعلق من قراد وأغشم من قراد وأدب من قراد وقالوا في الجراد أطير من جرادة وأحطم من جرادة وأفسد من جرادة وأصفى من لعاب الجرادة وفي الفراشة أضعف من فراشة وأجهل من فراشة وأطيش من فراشة وفي البعوضة كلفتني مخ البعوض مثل في تكليف ما لا يطاق وأما العجم فيدل عليه كتاب كليلة ودمنة وأمثاله وفي بعضها قالت البعوضة وقد وقعت على نخلة عظيمة عالية وأرادت أن تطير عنها يا هذه استمسكي فإني أريد أن أطير فقالت النخلة والله ما شعرت بوقوعك فكيف أشعر بطيرانك وثانيها أنه ضرب الأمثال في إنجيل عيسى عليه السلام بالأشياء المستحقرة قال مثل ملكوت السماء كمثل رجل زرع في قريته حنطة جيدة نقية فلما نام الناس جاء عدوه فزرع الزوان فقال عبيد الزارع يا سيدنا أليس حنطة جيدة نقية زرعت في قريتك قال بلى قالوا فمن أين هذا الزوان قال لعلكم إن ذهبتم أن تلقطوا الزوان تقلعوا معه حنطة دعوهما يتربيان جميعا حتى الحصاد فأمر الحصادين أن يلتقطوا الزوان من الحنطة وأن يربطوه حزما ثم يحرق بالنار ويجمعوا الحنطة إلى الجرين وأفسر لكم ذلك الرجل الذي زرع الحنطة الجيدة هو أبو البشر والقرية هي العالم والحنطة النقية هو نحن أبناء الملكوت الذين يعملون بطاعة الله وعدو الذي زرع الزوان هو إبليس والزوان هو المعاصي التي زرعها إبليس وأصحابه والحصادون هم الملائكة يتركون الناس حتى تدنو آجالهم فيحصدون أهل الخير إلى ملكوت الله وأهل الشر إلى الهاوية وكما أن الزوان يلتقط ويحرق بالنار كذلك رسل الله وملائكته يلتقطون من ملكوته المتكاسلين وجميع عمال الإثم فيلقونهم في الأتون الهاوية فيكون هنالك البكاء وصريف الأسنان ويكون الأبرار هنالك في ملكوت ربهم من كانت له أذن تسمع فليسمع وضرب لهم مثلا آخر فقال يشبه ملكوت السماء لو أن رجلا أخذ حبة خردل وهي أصغر الحبوب فزرعها في قريته فلما نبتت عظمت حتى صارت كأعظم شجرة من البقول وجاء طير السماء فعشش في فروعها فكذلك الهدى من دعا إليه ضاعف الله له أجره وعظم ورفع ذكره ونجا من اهتدى به وقال لا تكونوا كمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك أنتم تخرج الحكمة من أفواهكم وتبقون الغل في صدوركم وقال قلوبكم كالحصاة التي لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا تنسفها الرياح وقال لا تدخروا ذخائركم حيث السوس والأرضة فتفسدها ولا في البرية حيث اللصوص والسموم فيسرقها اللصوص ويحرقها السموم ولكن ادخروا ذخائركم عند الله وقال انظروا إلى الطير فتجدوا آباءها عليها لباسها وهناك رزقها وهن لا يغزلن ولا ينسجن ومنهن ما هو في جوف البحر الأسم أو في جوف العود ومن يأتيهن بلباسهن وأرزاقهن إلا الله أفلا تعقلون وقال لا تثيروا الزنابير فتلدغكم كذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتموكم فظهر أن الله تعالى ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة وأما العقل فلأن من طبع الخيال حب المحاكاة والتشبيه فإذا ذكر المعنى وحده أدركه العقل ولكن مع منازعة الخيال وإذا ذكر معه التشبيه أدركه العقل مع معاونة الخيال ولا شك أن الثاني يكون أكمل وأيضا فنحن نرى أن الإنسان يذكر معنى فلا يلوح كما ينبغي فإذا ذكر المثال اتضح وصار مبينا مكشوفا وإذا كان التمثيل يفيد زيادة البيان والوضوح وجب ذكره في الكتاب الذي لا يراد منه إلا الإيضاح والبيان أما قولهم ضرب الأمثال بهذه الأشياء الحقيرة لا يليق بالله تعالى قلنا هذا جهل لأنه تعالى هو الذي خلق الكبير والصغير وحكمه في كل ما خلق وبرأ عام لأنه قد أحكم جميعه وليس الصغير أخف عليه من العظيم والعظيم أصعب عليه من الصغير وإذا كان الكل بمنزلة واحدة لم يكن الكبير أولى أن يضرب به مثلا لعباده من الصغير بل المعتبر فيه ما يليق بالقصة فإذا كان الأليق بها الذباب والعنكبوت يضرب المثل بهما لا بالفيل والجمل فإذا أراد الله تعالى أن يقبح عبادة الأصنام وعدولهم عن عبادة الرحمن صلح أن يضرب المثل بالذباب ليبين أن قدر مضرتها لا يندفع بهذه الأصنام ويضرب المثل ببيت العنكبوت ليبين أن عبادتها أوهن وأضعف من ذلك وفي مثل ذلك كلما كان المضروب به المثل أضعف كان المثل أقوى وأوضح المسألة الرابعة قال الأصم ما في قوله مثلا ما صلة زائدة كقوله فبما رحمة من الله وقال أبو مسلم معاذ الله أن يكون في القرآن زيادة ولغو والأصح قول أبي مسلم لأن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وبيانا وكونه لغوا ينافي ذلك وفي بعوضة قراءتان أحدهما النصب وفي لفظة ما على هذه القراءة وجهان الأول أنها مبهمة وهي التي إذا قرنت باسم نكرة أبهمته إبهاما وزادته شيوعا وبعدا عن الخصوصية بيانه أن الرجل إذا قال لصاحبه أعطني كتابا أنظر فيه فأعطاه بعض الكتب صح له أن يقول أردت كتابا آخر ولم أرد هذا ولو قال مع ما لم يصح له ذلك لأن تقدير الكلام أعطني كتابا أي كتاب كان الثاني أنها نكرة قام تفسيرها باسم الجنس مقام الصفة وأما على قراءة الرفع ففيها وجهان الأول أنها موصولة صلتها الجملة لأن التقدير هو بعوضة فحذف المبتدأ كما في حذف تماما على الذي أحسن الثاني أنها استفهامية فإنه لما قال إن الله لا يستحيي أن يضرب مثلا كأنه قال بعده ما بعوضة فما فوقها حتى يضرب الله المثل به بل له أن يمثل بما هو أقل من ذلك بكثير كما يقال فلان لا يبالي بما وهب ما دينار ودينار أي يهب ما هو أكثر من ذلك المسألة الخامسة قال صاحب الكشاف ضرب المثل اعتماده وتكوينه من ضرب اللبن وضرب الخاتم المسألة السادسة انتصب بعوضة بأنه عطف بيان لمثلا أو مفعول ليضرب مضمنا معنى يجعل هذا إذا كانت ما صلة أو إبهامية فإن كانت مفسرة ببعوضة فهي تابعة لما وهي تعرب له والمفسر والمفسر معا مجموعهما عطف بيان أو مفعول ومثلا حال مقدمة وأما رفعها فيكونها خبر مبتدأ محذوف أما إذا كانت ما موصولة أو موصوفة أو استفهامية فأمرها ظاهر وإذا كانت إبهامية فهي على الجواب كأن قائلا قال ما هو فقيل بعوضة المسألة السابعة قال صاحب الكشاف اشتقاق البعوض من البعض وهو القطع كالبضع والعضب يقال بعضه البعوض ومنه بعض الشيء لأنه قطعة منه والبعوض في أصله صفة على فعول كالقطوع فغلبت وعن بعضهم اشتقاقه من بعض الشيء سمي لقلة جرمه وصغره لأن بعض الشيء قليل بالقياس إلى كله والوجه العربي هو الأول وهو من عجائب خلق الله فإنه صغير جدا وخرطومه في غاية الصغر ثم إنه مع ذلك مجوف ثم الخرطوم مع فرط صغره وكونه مجوفا يغوص في جلد الفيل

والجاموس على نحافة كما يضرب الرجل اصبعه في الخبيص وذلك لما ركب الله تعالى في خرطومه من السم المسألة الثامنة في قوله فما فوقها وجهان احدهما ان يكون المراد فما هو اعظم منها في الجثة كالذباب
والعنكبوت والحمار والكلب فان القوم انكروا تمثيل الله بكل هذه الاشياء والثاني اراد فما فوقها في الصغر اي بما هو اصغر منها والمحققون مالوا الى هذا القول لوجوه آ ان المقصود من هذا التمثيل تحقير
الاوثان وفي مثل هذا الموضع يجب ان يكون المذكور ثانيا اشد حقارة من الاول يقال ان فلانا لا يتحمل الذل في اكتساب الدينار بل في اكتساب ما فوقه يعني في القلة لان تحمل الذل
في اكتساب اقل من الدينار اشد من تحمله في اكتساب الدينار ب ان الشيء كلما كان اصغر كان الاطلاع على اسراره اصعب فاذا كان في نهاية الصغر لم يحط به الا علم الله تعالى فكان التمثيل به اقوى
في الدلالة على كمال الحكمة من التمثيل بالشيء الكبير واحتج الاولون بوجهين آ بان لفظ فوق تدل على العلو فاذا قيل هذا فوق ذلك فانما معناه انه اكبر منه ويروى ان رجلا مدح امير المؤمنين
عليا كرم الله وجهه والرجل متهم فيه فقال امير المؤمنين انا دون ما تقول وفوق ما في نفسك اراد بهذا اعلى مما في نفسك ب كيف يضرب المثل بما دون البعوضة وهي النهاية في
الصغر والجواب عن الاول ان كل شيء كان ثبوت صفة فيه اقوى من ثبوتها في شيء آخر كان ذلك الاقوى فوق الاضعف في تلك الصفة يقال ان فلانا فوق فلان في اللوم والدناءة اي هو اكثر
لوما ودناءة منه فلذا اذا قيل هذا فوق ذلك في الصغر وجب ان يكون اكثر صغرا منه والجواب عن الثاني ان جناح البعوضة اقل منها وقد ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا الدنيا
المسألة التاسعة اما حرف فيه معنى الشرط ولذلك يجاب بالفاء وهو يفيد التوكيد يقول زيد ذاهب فاذا قصدت توكيد ذلك وانه لا محالة ذاهب قلت اما زيد فذاهب اذا
ثبت هذا فنقول ايراد الجملتين المصدرتين به احماد عظيم لامر المؤمنين واعلامهم انه الحق وذم عظيم للكافرين على ما قالوه وذكروه المسألة العاشرة الحق الثابت
الذي لا يسوغ انكاره يقال حق الامر اذا ثبت ووجب وحقت كلمة ربك وثوب محقق محكم النسج المسألة الحادية عشرة ماذا فيه وجهان ان يكون ذا اسما موصولا بمعنى الذي فيكون
كلمتين وان يكون ذا مركبة مع ما مجعولتين اسما واحدا فيكون كلمة واحدة فهو على الوجه الاول مرفوع المحل على الابتداء وخبره ذا مع صلته وعلى الثاني منصوب المحل في حكم ما وحده لو قلت
ما اراد الله المسألة الثانية عشرة الارادة ماهية يجدها العاقل من نفسه ويدرك التفرقة البديهية بينها وبين علمه وقدرته والمه ولذته واذا كان الامر كذلك لم يكن تصورها
محتاجا الى التعريف وقال المتكلمون انها صفة تقتضي رجحان احد طرفي الجائز على الآخر لا في الوقوع بل في الايقاع واحترزنا بهذا القيد الاخير عن القدرة واختلفوا في كونه تعالى مريدا مع اتفاق
المسلمين على اطلاق هذا اللفظ على الله تعالى فقال النجار انه معنى سلبي ومعناه انه غير مغلوب ولا مستكره ومنهم من قال انه امر ثبوتي وهؤلاء اختلفوا فقال الجاحظ والكعبي وابو الحسين
البصري معناه علم الله باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة ويسمون هذا العلم بالداعي او الصارف وقال اصحابنا وابو علي وابو هاشم واتباعهما انه صفة زائدة على العلم ثم القسمة في تلك
الصفة انها اما ان تكون ذاتية وهو القول الثاني للنجار واما ان تكون معنوية وذلك المعنى اما ان يكون قديما وهو قول الاشعرية او محدثا وذلك المحدث اما ان يكون قائما بالله تعالى وهو قول
الكرامية او قائما بجسم آخر وهذا القول لم يقل به احد او يكون موجودا لا في محل وهو قول ابي علي وابي هاشم واتباعهما المسألة الثالثة عشرة الضمير في انه الحق للمثل او لان يضرب في
قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا استحقار كما قالت الصديقة عائشة رضي الله عنها في عبد الله بن عمرو بن العاص يا عجبا لابن عمرو هذا المسألة الرابعة عشرة مثلا نصب على
التمييز كقولك لمن اجاب بجواب غث ماذا اردت بهذا جوابا ولمن حمل سلاحا رديا كيف تنتفع بهذا سلاحا او على الحال كقوله هذه ناقة الله لكم آية قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا
اعلم انه تعالى لما حكى عنهم كفرهم واستحقارهم كلام الله بقوله ماذا اراد الله بهذا مثلا اجاب عنه بقوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ونتكلم ههنا في الهداية والاضلال ليكون هذا الموضع كالاصل
الذي يرجع اليه في كل ما يجيء في هذا المعنى من الآيات فلنتكلم اولا في الاضلال فنقول ان الهمزة تارة تجيء لنقل الفعل من غير المتعدي الى المتعدي كقولك خرج فانه غير متعد فاذا قلت
اخرج فقد جعلته متعديا وقد تجيء لنقل الفعل من المتعدي الى غير المتعدي كقولك كببته فاكب وقد تجيء للوجود على صفة حكى عن عمرو بن معدي كرب انه قال لبني سليم قاتلناكم
فما اجبناكم وسألناكم فما ابخلناكم وهاجيناكم فما افحمناكم اي ما وجدناكم جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين ويقال اتيت ارض فلان فاعمرتها اي وجدتها عامرة وقال المخبل تمنى حصين
ان يسود جذاعه فامسى حصين قد اذل واقهرا اي وجد ذليلا مقهورا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الهمزة لا تفيد الا نقل الفعل عن غير المتعدي الى المتعدي واما قوله
كببته فاكب فلعل المراد كببته فاكب نفسه على وجهه فيكون قد ذكر الفعل مع حذف المفعولين وهذا ليس بغريب واما قوله قاتلناكم فما اجبناكم فالمراد ما اثر قتالنا في صيرورتكم
جبناء وما اثر هجاؤنا لكم في صيرورتكم مفحمين وكذا القول في البواقي وهذا الذي قلناه اولى دفعا للاشتراك اذا ثبت هذا فنقول قولنا اضله الله لا يمكن حمله الا على وجهين احدهما
انه صيره ضالا والثاني انه وجده ضالا اما التقدير الاول وهو انه صيره ضالا فليس في اللفظ دلالة على انه تعالى صيره ضالا عما ذا وفيه وجهان احدهما انه صيره ضالا عن الدين والثاني
انه صيره ضالا عن الجنة اما الاول وهو انه تعالى صيره ضالا عن الدين فاعلم ان معنى الاضلال عن الدين في اللغة هو الدعاء الى ترك الدين وتقبيحه في عينه وهذا هو الاضلال
الذي اضافه الله تعالى الى ابليس فقال انه عدو مضل مبين وقال لاضلنهم ولامنينهم وقال وقال الذين كفروا ربنا ارنا اللذين اضلانا من الجن والانس نجعلهما تحت اقدامنا
وقال وزين لهم الشيطان اعمالهم فصدهم عن السبيل وقال حكاية عن الشيطان الى قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وايضا اضاف الله تعالى هذا الاضلال
الى فرعون فقال واضل فرعون قومه وما هدى واعلم ان الامة مجمعة على ان الاضلال بهذا المعنى لا يجوز على الله تعالى لانه تعالى ما دعا الى الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وزجر وتوعد بالعقاب
عليه واذا كان المعنى الاصلي للاضلال في اللغة هو هذا وهذا المعنى منفي بالاجماع ثبت انعقاد الاجماع على انه لا يجوز اجراء هذا اللفظ على ظاهره وعند هذا افتقر اهل الجبر والقدر
الى التأويل اما اهل الجبر فقد حملوه على انه تعالى خلق الضلال والكفر فيهم وصدهم عن الايمان وحال بينهم وبينه وربما قالوا ان هذا هو حقيقة اللفظ في اصل اللغة لان الاضلال عبارة عن جعل
الشيء ضالا كما ان الاخراج والادخال عبارة عن جعل الشيء خارجا وداخلا وقالت المعتزلة هذا التأويل غير جائز لا بحسب الاوضاع اللغوية ولا بحسب الدلائل العقلية
اما الاوضاع اللغوية فبيانه من وجوه آ انه لا يصح في طريق اللغة ان يقال لمن منع غيره من سلوك الطريق كرها وجبرا انه اضله بل يقال منعه عنه وصرفه عنه وانما يقولون انه اضله عن الطريق
اذا لبس عليه واورد من الشبه ما يلبس عليه الطريق فلا يهتدي له ب وهو انه وصف ابليس وفرعون بكونهما مضلين مع ان ابليس وفرعون ما كانا خالقين الضلال في قلوب

المستجيبين

المستجيبين لهما بالاتفاق اما عند الجبرية فلان العبد لا يقدر على الايجاد واما عند القدرية فان العبد لا يقدر على هذا النوع من الايجاد فلما حصل المضل حقيقة مع نفي الخلقية بالاتفاق علمنا ان
اسم المضل غير موضوع في اللغة لخالق الضلال ج ان الاضلال في مقابلة الهداية فكما صح ان يقال هديته فما اهتدى وجب صحة ان يقال اضللته فما ضل واذا كان كذلك استحال حمل الاضلال
على خلق الضلال واما بحسب الدلائل العقلية فمن وجوه آ انه تعالى لو خلق الضلال في العبد ثم كلفه بالايمان لكان قد كلفه بالجمع بين الضدين وهو سفه وظلم وقال تعالى وما ربك بظلام
للعبيد وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج ب لو كان تعالى خالقا للجهل وملبسا على المكلفين لما كان مبينا لما كلف العبد به وقد اجمعت الامة على كونه تعالى مبينا
ج انه تعالى لو خلق فيهم الضلال وصدهم عن الايمان لم يكن لانزال الكتب وبعثة الرسل اليهم فائدة لان الشيء الذي لا يكون ممكن الحصول كان السعي في تحصيله عبثا وسفها د انه على مضادة كثير من
الآيات كقوله تعالى فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى الا ان قالوا ابعث الله بشرا رسولا فبين انه لا مانع لهم من الايمان البتة وانما
امتنعوا لاجل انكارهم بعثة الرسول من البشر وقال وما منع الناس ان يؤمنوا اذ جاءهم الهدى ويستغفروا ربهم وقال كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا وقال انى يصرفون وقال انى يؤفكون
فلو كان الله تعالى اضلهم عن الدين وصرفهم عن الايمان لكانت هذه الآيات باطلة ه انه تعالى ذم ابليس وذريته ومن سلك سبيله في اضلال الناس عن الدين وصرفهم عن الحق وامر عباده
ورسوله بالاستعاذة منهم بقوله قل اعوذ برب الناس من شر الوسواس وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واذا قرأت القرآن فاستعذ بالله فلو كان الله تعالى يضل عباده
عن الدين كما تضل الشياطين لاستحق من الذم ما استحقوا ولوجبت الاستعاذة منه كما وجبت منهم ولوجب ان يتخذوه عدوا من حيث اضل اكثر خلقه كما وجب اتخاذ ابليس عدوا لاجل ذلك
قالوا بل حقه سبحانه وتعالى في ذلك اكثر اذ تضليل ابليس سواء وجوده وعدمه فيما يرجع الى حصول الضلال بخلاف تضليل الله فانه هو المؤثر في الضلال فيلزم من هذا تبرئة ابليس عن جميع القبائح
واحالتها كلها على الله تعالى فيكون الذنب منقطعا بالكلية عن ابليس وعائدا الى الله سبحانه وتعالى الله عن قول الظالمين علوا كبيرا و انه تعالى اضاف الاضلال عن الدين الى غيره وذمهم لاجل
ذلك فقال واضل فرعون قومه وما هدى واضلهم السامري وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان الذين يضلون عن سبيل الله لهم عذاب شديد بما نسوا يوم الحساب وقوله
تعالى حاكيا عن ابليس ولاضلنهم ولامنينهم ولآمرنهم فهؤلاء اما ان يكونوا قد اضلوا غيرهم عن الدين في الحقيقة او يكون الله تعالى هو الذي اضلهم او حصل الاضلال بالله وبهم على
سبيل الشركة فان كان الله تعالى قد اضلهم عن الدين دون هؤلاء فقد تقول عليهم اذ قد رماهم بدائه وعابهم بما فيه وذمهم بما لم يفعلوه والله متعال عن ذلك وان كان الله تعالى مشاركا
لهم في ذلك فكيف يجوز ان يذمهم وهو شريكهم فيه وشاركهم فيه فاذا فسد الوجهان صح انه لا يضاف خلق الضلال الى الله تعالى ز انه تعالى ذكر اكثر الآيات التي فيها ذكر الضلال
منسوبا الى العصاة الضلال على ما قال وما يضل به الا الفاسقين كذلك يضل الله من هو مسرف مرتاب فلو كان المراد بالضلال المضاف اليه تعالى هو ما هم فيه كان ذلك اثباتا
للثابت وانه محال ح انه تعالى نفى الهية الاشياء التي كانوا يعبدونها من حيث انهم لا يهدون الى الحق فقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى فنفى
ربوبية تلك الاشياء من حيث انها لا تهدي واوجب ربوبية نفسه من حيث انه تعالى يهدي فلو كان تعالى يضل عن الحق لكان قد ساواهم في الضلال وفيما لاجله نهى عن اتباعهم
بل كان قد اربى عليهم لان الاوثان كما انها لا تهدي فهي لا تضل وانه تعالى مع انه لا يهدي فهو يضل ط انه تعالى يذكر هذا الضلال جزاء لهم على سوء صنيعهم وعقوبة عليه فلو كان المراد
ما هم عليه من الضلال كان ذلك عقوبة وتهديدا بامر هم ملابسون وعليه مقبلون وبه ملتذون ومغتبطون ولو جاز ذلك لجازت العقوبة بالزنا على الزنا وبشرب الخمر على
الخمر وهذا لا يجوز ي ان قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه صريح في انه تعالى انما يفعل به هذا الاضلال بعد ان صاروا من الفاسقين الناقضين
لعهد الله باختيار انفسهم فدل ذلك على ان هذا الاضلال الذي يحصل بعد صيرورته فاسقا وناقضا للعهد مغاير لفسقه ونقضه للعهد يا انه تعالى فسر الاضلال المنسوب
اليه في كتابه اما بكونه ابتلاء وامتحانا او بكونه عقوبة ونكالا فقال تعالى في الابتلاء وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا الى قوله تعالى الى
ان قال كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فبين ان ضلاله للعبد يكون على هذا الوجه من انزاله آية متشابهة او فعلا متشابها لا يعرف الوجه فيه والضال
هو الذي لا يقف على المقصود ولا يتفكر في وجه الحكمة فيه بل يتمسك بالشبهات في تقرير الباطل كما قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة
واما العقوبة والنكال فكقوله اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون الى ان قال كذلك يضل الله الكافرين فبين تعالى ان ضلاله لا يعدو احد هذين الوجهين واذا
كان الاضلال مفسرا بهذين وجب ان لا يكون مفسرا بغيرهما دفعا للاشتراك فثبت انه لا يجوز حمل الاضلال على خلق الكفر والضلال واذا ثبت ذلك فنقول جئنا الى
الضلال في اصل اللغة الدعاء الى الباطل والترغيب فيه والسعي في اخفاء مقابحه وذلك لا يجوز على الله تعالى فوجب المصير الى التأويل والتأويل الذي ذهبت الجبرية اليه فقد
ابطلناه فوجب المصير الى وجوه اخر من التأويلات آ ان الرجل اذا ضل باختياره عند حصول شيء من غير ان يكون لذلك الشيء اثر في ضلاله فيقال لذلك الشيء انه اضله
قال تعالى في حق الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس اي ضلوا بهن وقال ولا يغوث ويعوق ونسرا وقد اضلوا كثيرا اي ضل كثير من الناس بهم وقال وليزيدن
كثيرا منهم ما انزل اليك من ربك طغيانا وكفرا وقال فلم يزدهم دعائي الا فرارا اي لم يزدادوا بدعائي الا فرارا وقال فاتخذتموهم سخريا حتى انسوكم ذكري وهم لم ينسوهم
في الحقيقة بل كانوا يذكرونهم الله ويدعونهم اليه ولكن لما كان اشتغالهم بالسخرية منهم سببا لنسيانهم اضيف الانساء اليهم وقال في براءة واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول
ايكم زادته هذه ايمانا فاما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا وهم يستبشرون واما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم فاخبر تعالى ان نزول السورة المشتملة على الشرائع تعرف احوالهم
فمنهم من يصلح عليها فيزداد بها ايمانا ومنهم من يفسد عليها فيزداد بها كفرا فاضيفت الزيادة في الايمان والزيادة في الكفر الى السورة اذ كانوا انما صلحوا عند نزولها وفسدوا كذلك ايضا
فكذا اضيف الهدى والاضلال الى الله تعالى اذ كان حدوثهما عند ضربه تعالى الامثال لهم وقال في المدثر وما جعلنا عدتهم الا فتنة للذين كفروا ليستيقن الذين اوتوا الكتاب
ويزداد الذين آمنوا ايمانا فاخبر الله تعالى ان ذكره لعدة خزنة النار امتحان منه لعباده ليتميز المخلص من المرتاب فآلت العاقبة الى ان صلح عليها المؤمنون وفسد الكافرون واضيف

زيادة الايمان وضده الى الممتحنين فنقل ليزدادوا وليقول ثم قال بعد قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء فاضاف الى نفسه اضلالهم وهداهم بعد ان اضاف اليهم
معا ببينهن تعالى ان الاضلال معنية بهذا الامتحان ويقال في العرف ايضا امرضني الحب اي مرضت به ويقال قد افسدت فلانة فلانا وهي لم تعلم به قال ابو نواس دع عنك لومي فان اللوم اغراء
اي يغري الملوم باللوم والاضلال على هذا المعنى يجوز ان يضاف الى الله تعالى على معنى ان الكافرين ضلوا بسبب الآيات المشتملة على الامتحانات ففي هذه الآية الكفار لما قالوا اي حاجة
الى هذه الامثال وما الفائدة فيها اشتد عليهم هذا الامتحان حسنت هذه الاضافة ب ان الاضافة هو التسمية بالضلال فيقال اضله اي سماه ضالا وحكم عليه به واكفر فلان فلانا اذا سماه كافرا
وانشد وابيات الكميت وطائفة قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب وقال طرفة ومازال شرب الراح حتى اضلني صديقي وحتى ساءني بعض ذلك اراد سماني ضالا وهذا الوجه
مما ذهب اليه قطرب وكثير من المعتزلة ومن اهل اللغة من انكره وقال انما يقال ضللته تضليلا اذا سميته ضالا وكذلك فسقته وفجرته اذا سميته فاسقا وفاجرا واجيب عنه بانه متى صح انه
[illegible] ضالا لزم انه يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التسمية واطلاق اسم الملزوم على اللازم مجاز مشهور وانه مستعمل ايضا لان الرجل اذا قال لآخر فلان ضال جاز ان
يقال له جعلته ضالا ويكون المعنى انه سميته بذلك ولم حكمت به عليه فعلى هذا الوجه حملوا الاضلال على الحكم والتسمية ج ان يكون الاضلال هو التخلية وترك المنع بالقهر والجبر فيقال اضله
اي خلاه وضلاله قالوا ومجازه من قولهم افسد فلان ابنه واهلكه ودمر عليه اذا لم يتعهده بالتأديب ومثله قول العرجي اضاعوني واي فتى اضاعوا ليوم كريهة وسداد ثغر
فيقال لمن ترك سيفه في الارض الندية حتى فسد وصدأ افسدت سيفك واصدأته د الضلال والاضلال هو العقاب والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين في ضلال وسعر يوم
يسحبون في النار على وجوههم ذوقوا مس سقر فوصفهم الله تعالى بانهم يوم القيمة في ضلال وذلك لا يكون الا عذابهم وقال تعالى اذ الاغلال في اعناقهم والسلاسل يسحبون
في الحميم ثم في النار يسجرون ثم قيل لهم اينما كنتم تشركون من دون الله قالوا ضلوا عنا بل لم نكن ندعوا من قبل شيئا كذلك يضل الله الكافرين فسر ذلك العذاب بالضلال ه
ان يحمل الاضلال على الهلاك والابطال كقوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله اضل اعمالهم قيل اهلكها وابطلها ومجازه من قولهم ضل الماء في اللبن اذا صار مستهلكا فيه ويقال
اضللته انا اذا فعلت ذلك به فاهلكته وصيرته كالمعدوم ومنه يقال اضل القوم ميتهم اي واروه في قبره فاخفوه حتى صار لا يرى قال النابغة واب مضلوه بعين جلية
وغودر بالجولان حزم ونائل وقالوا ائذا ضللنا في الارض ائنا لفي خلق جديد اي اندفنا فيها فخفيت اشخاصنا فيحمل على هذا المعنى ان يضل الله انسانا اي يهلكه ويعدمه فيجوز اضافة
الاضلال اليه تعالى على هذا الوجه فهذه الوجوه الخمسة اذا حملنا الاضلال على الاضلال عن الدين و ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قالت المعتزلة وهذا في الحقيقة ليس تأويلا بل
حملا للفظ على ظاهره فان الآية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه عما ذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق الجنة وحملوا كل ما في القرآن من هذا الجنس على هذا المحمل
وهو اختيار الجبائي قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير اي يضله عن الجنة وثوابها هذا كله اذا حملنا الهمزة في الاضلال على التعدية ز ان يحمل
الهمزة لا على التعدية بل على الوجدان على ما تقدم في اول هذه المسئلة بيانه فيقال اضل فلان بعيره اي ضل عنه فمعنى اضلال الله لهم انه تعالى وجدهم ضالين ح ان يكون قوله يضل به
كثيرا ويهدي به كثيرا من تمام قول الكفار كانهم قالوا ماذا اراد الله بهذا المثل الذي لا يظهر وجه الفائدة فيه ثم قالوا يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا ذكروه على سبيل التهكم فهذا من قول الكفار
ثم قال الله تعالى جوابا لهم وما يضل به الا الفاسقين اي ما اضل الا الفاسق فهذا مجموع كلام المعتزلة قالت الجبرية لقد سمعنا كلامكم واعترفنا لكم بجودة الايراد وحسن الترتيب وقوة
الكلام ولكن ماذا نعمل ولكم اعداء ثلثة يشوشون عليكم هذه الوجوه الحسنة والدلائل اللطيفة ا مسئلة الداعي وهي ان القادر على العلم والجهل والاهتداء والضلال لم فعل
احدهما دون الآخر ب مسئلة العلم على ما سبق تقريرها في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وما رأينا لكم في دفع هذين الكلامين كلاما محصلا قويا ونحن لا نشك انه لا يخفى عليكم
مع ما معكم من الذكاء ضعف تلك الاجوبة التي تكلفتموها وانما انصفنا وعرفنا لكم حسن الكلام الذي ذكرتموه فانصفوا ايضا واعترفوا بانه لا وجه لكم عن هذين الوجهين فان
التعامي والتغافل لا يليق بالعقلاء ج ان فعل العبد لو كان بايجاده لما حصل الا الذي قصد ايجاده لكن احدا لا يريد الا تحصيل العلم والاهتداء ويحترز كل الاحتراز عن الجهل والضلال
فكيف حصل الجهل والضلال للعبد مع انه ما قصد الا تحصيل العلم والاهتداء فان قيل انه اشتبه عليه الكفر بالايمان والعلم بالجهل فظن في الجهل انه علم فقصد ايقاعه فلذلك حصل له الجهل قلنا
ظنه في الجهل انه علم ظن خطا فان كان اختاره اولا فقد اختار الجهل والخطا لنفسه وذلك غير ممكن وان قلنا انه اشتبه عليه ذلك بسبب ظن آخر متقدم عليه لزم ان يكون قبل
كل ظن ظن لا الى نهاية وهو محال د ان التصورات غير كسبية فالتصديقات البديهية غير كسبية فالتصديقات باسرها غير كسبية فهذه مقدمات ثلثة المقدمة الاولى في بيان ان التصورات
غير كسبية وذلك لان من يحاول اكتسابها فاما ان يكون متصورا لها او لا يكون فان كان الاول استحال ان يطلب تحصيل تصورها لان تحصيل الحاصل محال وان لم يكن متصورا لها كان
ذهنه غافلا عنها والغافل عن الشيء يستحيل ان يكون طالبه المقدمة الثانية في بيان ان التصديقات غير كسبية لان حصول طرفي التصديق اما ان يكون كافيا في جزم الذهن بذلك
التصديق او لا يكون كافيا فان كان الاول كان ذلك التصديق دائرا مع ذينك التصورين على سبيل الوجوب نفيا واثباتا وما كان كذلك لم يكن مقدورا وان كان الثاني لم يكن
التصديق بديهيا بل متوقفا فيه المقدمة الثالثة في بيان ان التصديقات باسرها غير كسبية وذلك لان هذه النظريات ان كانت واجبة اللزوم عن تلك البديهيات التي هي غير مقدورة كانت
تلك النظريات ايضا غير مقدورة وان لم تكن واجبة اللزوم عن تلك البديهيات لم يمكن الاستدلال بتلك البديهيات على تلك النظريات فلم تكن الاعتقادات الحاصلة في تلك النظريات
علوما بل يكون اعتقادا حاصلا للمقلد وليس كلامنا فيه فثبت ان كلامكم في عدم اسناد الاهتداء والضلال الى الله تعالى معارض بهذه الوجوه العقلية القاطعة التي لا جواب
عنها ولنتكلم الآن فيما ذكروه من التأويلات اما التأويل الاول فساقط لان انزال هذه المتشابهات هل لها اثر في تحريك الدواعي او ليس لها اثر في ذلك فان كان الاول وجب على قولكم ان يقبح
لوجهين الاول ما قد دللنا في تفسير قوله ختم الله على قلوبهم على انه متى حصل الرجحان فلا بد وان يحصل الوجوب وانه ليس بين الاستواء وبين الوجوب المانع من النقيض واسطة فاذا
اثر انزال هذه المتشابهات في الترجيح وثبت انه متى حصل الترجيح فقد حصل الوجوب فحينئذ جاء الجبر وبطل ما قلتموه الثاني ثبت انه لا ينتهي الى حد الوجوب الا ان المكلف يبقى في

مراح العذر والعلة وانزال هذه المتشابهات عليه مع ان لها اثرا في ترجيح جانب الضلال كالعذر للمكلف في عدم الاقدام على الطاعة فوجب ان يقبح ذلك من الله تعالى واما ان لم يكن لذلك اثر في
اقدامهم على ترجيح جانب الضلال على جانب الاهتداء كانت نسبة هذه المتشابهات الى ضلالهم كصرير الباب ونعيق الغراب فكما ان ضلالهم لا ينسب الى هذه الامور الاجنبية فكذلك وجب ان لا ينسب
الى هذه المتشابهات بوجه ما وحينئذ يبطل تأويلهم اما التأويل الثاني وهو التسمية والحكم فهو وان كان في غاية البعد لكن الاشكال معه باق لانه يقال اذا سماه الله تعالى بذلك وحكم عليه
فلو لم يأت المكلف به لانقلب خبر الله الصدق كذبا وعلمه جهلا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فكان عدم اتيان المكلف به محالا واتيانه به واجبا وهذا عين الجبر الذي تفرون منه
فانه ملاقيكم لا محالة وههنا ينتهي البحث عن الجوابين المشهورين لهما في هذا المقام وكل عاقل يعلم ببديهة عقله سقوط ذلك اما التأويل الثالث وهو التخلية وترك المنع فهذا انما يسمى اضلالا
اذا كان الاولى والاحسن بالوالد ان يمنعه عن ذلك فاما اذا كان الولد بحيث لو منعه والده عن ذلك لوقع في مفسدة اعظم من تلك المفسدة الاولى لم يقل احد بانه افسد ولده واضله
وههنا الامر بخلاف ذلك لانه تعالى لو منع المكلف جبرا عن هذه المفسدة لزمت مفسدة اخرى اعظم من الاولى فكيف يقال انه تعالى افسد المكلف واضله بمعنى انه ما منعه عن ضلاله
مع انه لو منعه لكانت تلك المفسدة اعظم اما التأويل الرابع فقد اعترض القفال عليه فقال لا نسلم ان الضلال جاء بمعنى العذاب اما قوله ان المجرمين في ضلال وسعر فيمكن ان
يكون المراد في ضلال عن الحق في الدنيا وفي سعر اي في عذاب جهنم في الآخرة ويكون قوله يسحبون من صلة سعر واما قوله اذ الاغلال في اعناقهم الى قوله كذلك يضل الله الكافرين فيحتمل
قوله ضلوا عنا اي بطلوا فلم ينتفع بهم في هذا اليوم الذي كنا نرجوا شفاعتهم ثم قوله كذلك يضل الله الكافرين قد يكون على معنى كذلك يضل الله اعمالهم اي يحبطها يوم القيمة
ويحتمل كذلك يخذلهم الله في الدنيا فلا يوفقون لقبول الحق اذا الفوا الباطل واعرضوا عن التدبر فاذا اخذهم الله واتوا يوم القيامة فقد ضلت اعمالهم التي كانوا يرجون الانتفاع
بها في الدنيا اما التأويل الخامس وهو الاهلاك فغير لائق بهذا الموضع لان قوله تعالى ويهدي به كثيرا يمنع من حمل الاضلال على الاهلاك اما التأويل السادس وهو انه يضله عن
طريق الجنة فضعيف لانه تعالى قال يضل به اي يضل بسبب استماع هذه الآيات بل بسبب اقدامه على القبائح فكيف يجوز حمله عليه اما التأويل السابع وهو ان قوله يضل اي يجده
ضالا فقد بينا ان اثبات هذه اللغة لا دليل عليه وايضا فلانه عدى الاضلال بحرف الباء فقال يضل به والاضلال بمعنى الوجدان انما لا يكون معدى بحرف الباء اما التأويل
الثامن فهو في هذه الآية يوجب تفكيك النظم لانه الى قوله يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا من كلام الكفار ثم قوله وما يضل به الا الفاسقين كلام الله من غير فصل بينهما بل مع حرف العطف
وهو الواو ثم هب انه ههنا كذلك لكنه في سورة المدثر وهو قوله كذلك يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء لا شك انه قول الله تعالى فهذا هو الكلام في الاضلال اما قوله تعالى
يهدي من يشاء آ الهدى جاء على وجوه الدلالة والبيان قال الله تعالى اولم يهد لهم كم اهلكنا وقال فاما يأتينكم مني هدى فمن اتبع هداي وهذا انما يصح لو كان الهدى عبارة عن البيان
وقال ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس ولقد جاءهم من ربهم الهدى وقال انا هديناه السبيل اما شاكرا واما كفورا اي سواء شكر او كفر فالهداية قد جاءته في الحالتين واما ثمود
فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا لا يقال للمؤمن وقال تعالى حكاية
عن خصوم داود عليه السلام لا تشطط واهدنا الى سواء الصراط اي ارشدنا وقال ان الذين ارتدوا على ادبارهم من بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم واملى لهم وقال
ان تقول نفس يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله الى قوله او تقول لو ان الله هداني لكنت من المتقين بلى قد جاءتك آياتي فكذبت بها واستكبرت فاخبر انه قد هدى الكافر بما جاء
من الآيات وقال او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة وهذه مخاطبة الكافرين ب قالوا في قوله وانك لتهدي الى صراط مستقيم اي
لتدعو ولكل قوم هاد اي داع يدعوهم الى الضلال او الهدى ج التوفيق من الله تعالى بالالطاف المشروطة بالايمان يؤتيها المؤمنين جزاء على ايمانهم ومعونة عليه وعلى الازدياد من طاعته
فهذا ثواب لهم وبازائه ضده للكافرين وهو ان يسلبهم ذلك فيكون مع انه تعالى ما هداهم يكون قد اضلهم والدليل على هذا الوجه قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى ويزيد الله الذين اهتدوا
هدى والله لا يهدي القوم الظالمين يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحيوة الدنيا وفي الآخرة ويضل الله الظالمين كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وشهدوا ان
الرسول حق وجاءهم البينات فهذا الهدى غير البيان لا محالة وقال ومن يؤمن بالله يهد قلبه اولئك كتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح منه د الهدى الى طريق الجنة قال تعالى فاما الذين آمنوا
واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم اليه صراطا مستقيما وقال قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات
الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم وقال والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ويصلح بالهم والهداية بعد القتل لا تكون الا الى الجنة وقال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات
يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار وهذا تأويل الجبائي ه الهدى بمعنى التقديم يقال هدى فلان فلانا اي قدمه امامه واصل هدى من هداية الطريق لان الدليل يتقدم المدلول
والعرب تقول اقبلت هوادي الخيل اي متقدماتها ويقال للعنق هاد وهوادي الخيل اعناقها لانها تتقدمها و يهدي اي يحكم بان المؤمن مهتد وتسميته بذلك لان حقيقة قول القائل
هداه جعله مهتديا وهذا اللفظ قد يطلق على الحكم والتسمية قال الله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما حكم وشرع وقال ان الهدى هدى الله معناه ان الهدى ما حكم الله بانه هدى وقال
من يهد الله فهو المهتد اي من حكم الله عليه بالهدى فهو مستحق لان يسمى مهتديا فهذه هي الوجوه التي ذكرها المعتزلة وقد تكلمنا عليها فيما تقدم في باب الاضلال قالت الجبرية ههنا وجه
آخر وهو ان يكون الهدى بمعنى خلق الهداية والعلم قال الله تعالى والله يدعو الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم قالت القدرية وهذا غير جائز لوجوه احدها انه لا يقال
في اللغة لمن حمل غيره على سلوك الطريق كرها وجبرا انه هداه اليه وانما يقال رده الى الطريق المستقيم وحمله عليه وجره اليه فاما ان يقال هداه اليه فلا وثانيها لو حصل ذلك بخلق الله
لبطل الامر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب فان قيل هب انه خلق الله الا انه كسب العبد قلنا هذا الكسب مدفوع من وجهين الاول ان وقوع هذه الحركة اما ان يكون بتخليق
الله او لا يكون بتخليقه فان كان بتخليقه فمتى خلقه الله تعالى استحال من العبد ان يمتنع منه ومتى لم يخلقه استحال من العبد الاتيان به فحينئذ يتوجه الاشكالات المذكورة وان لم يكن بتخليق الله بل من العبد فهو
القول بالاعتزال الثاني انه لو كان خلقا لله تعالى وكسبا للعبد لم يخل من احد وجوه ثلثة اما ان يكون الله تعالى يخلقه اولا ثم يكتسبه العبد او يكتسبه العبد اولا ثم يخلقه الله تعالى او يقع

فان كان بتخليقه

الامران معاً فان خلقه الله تعالى كان العبد مجبوراً على الكسب فيعود الالزام وان الكسب العبد اولاً فانه تعالى مجبور على خلقه وان وقعا معاً فوجب ان لا يحصل هذا الامر الا بعد اتفاقهما لكن هذا الاتفاق
غير معلوم لهما فوجب ان لا يحصل هذا الاتفاق وايضاً فهذا الاتفاق يجب ان لا يحصل الا باتفاق آخر لانه من كسبه وفعله وذلك يؤدي الى ما لا نهاية له من الاتفاق وهو محال فهذا مجموع كلام
المعتزلة قالت الجبرية انا قد دللنا بالدلايل العقلية التي لا تقبل الاحتمال والتأويل على ان خالق الافعال هو الله تعالى اما بغير واسطة او بواسطة والوجوه التي تمسكتم بها وجوه
نقلية قابلة للاحتمال والقاطع لا يعارضه المحتمل فوجب المصير الى ما قلناه وبالله التوفيق المسئلة السادسة عشر لقائل ان يقول لم وصف المهديون بالكثرة والقلة صفتهم وقليل
من عبادي الشكور وقليل ما هم والحديث الناس كابل مائة لا تجد فيها راحلة ووجدت الناس اخبر تقله والجواب اهل الهدى كثير في انفسهم وحين يوصفون بالقلة انما يوصفون بها بالقياس
الى اهل الضلال وايضاً فان القليل من المهديين كثير في الحقيقة وان قلوا في الصورة فسموا كثيراً ذهاباً الى الحقيقة المسئلة السابعة عشر قال الفراء الفاسق اصله من قولهم فسقت الرطبة
عن قشرها اي خرجت فكان الفاسق هو الخارج عن الطاعة وتسمى الفارة فويسقة لخروجها لاجل المضرة واختلف اهل القبلة في انه هل هو مؤمن او كافر فعند اصحابنا انه مؤمن
وعند الخوارج انه كافر وعند المعتزلة انه لا مؤمن ولا كافر واحتج المخالف بقوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وقال ان المنافقين هم الفاسقون وقال حبب اليكم الايمان وزينه في
قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذه المسئلة طويلة مذكورة في علم الكلام المسئلة الثامنة عشر قوله تعالى الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه اختلفوا في
المراد منه على وجوه ا ان المراد بهذا الميثاق الحجة القائمة على عباده الدالة لهم على صحة توحيده وصدق رسوله فكان ذلك ميثاقاً وعهداً على التمسك بالتوحيد اذ كان يلزمهم بهذه الحجج ما ذكرناه
من التمسك بالتوحيد وغيره ولذلك صح قوله اوفوا بعهدي اوف بعهدكم ب يحتمل ان يعني به ما دل عليه بقوله واقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن اهدى من احدى الامم فلما جاءهم
نذير ما زادهم الا نفوراً فلما لم يفعلوا ما حلفوا عليه وصفهم بنقض عهده وميثاقه والتأويل الاول يمكن فيه العموم في كل من ضل وكفر والثاني لا يمكن الا فيمن خص بهذا القسم اذا ثبت
هذا ظهر رجحان التأويل الاول على الثاني من وجهين الاول ان على التقدير الاول يمكن اجراء الآية على عمومها وعلى الثاني يلزم التخصيص الثاني ان على التقدير الاول يلزمهم الذم لانهم نقضوا
عهداً ابرمه الله تعالى واحكمه بما انزل من الادلة التي كررها عليهم في الانفس والآفاق واوضحها وازال التلبيس عنها ولما اودع في العقول من دلايلها وبعث الانبياء وانزل الكتب مؤكدة
لها واما على التقدير الثاني فانه يلزمهم الذم لاجل انهم تركوا شيئاً التزموه بانفسهم ومعلوم ان ترتيب الذم على الوجه الاول اولى قال القفال يحتمل ان يكون المقصود بالآية قوماً من اهل
الكتاب قد اخذ عليهم الميثاق في الكتب المنزلة على انبيائهم بتصديق محمد صلوات الله عليه وبين لهم امره وامر امته فنقضوا ذلك واعرضوا عنه وجحدوا نبوته قال بعضهم انه عنى به ميثاقاً
اخذه من الناس وهم على صورة الذر واخرجهم من صلب آدم عليه السلام كذلك وهو معنى قوله واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المتكلمون وهذا ساقط لانه تعالى
لا يحتج على العباد بعهد وميثاق لا يشعرون به كما لا يؤاخذهم بما ذهب علمه عن قلوبهم بالسهو والنسيان فكيف يجوز ان يعيبهم بذلك عهد الله الى خلقه ثلثة عهود الذي اخذه على
جميع ذرية آدم عليه السلام بالاقرار بربوبيته وهو قوله واذ اخذ ربك وعهد خص به النبيين ان يبلغوا الرسالة ويقيموا الدين ولا يتفرقوا فيه وهو قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم
وعهد خص به العلماء وهو قوله واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه قال صاحب الكشاف الضمير في ميثاقه للعهد وهو ما وثقوا به عهد الله من قبوله والزامه
انفسهم ويحتمل ان يكون بمعنى توثقته كما ان الميعاد والميلاد بمعنى الوعد والولادة ويجوز ان يرجع الضمير الى الله تعالى من بعد ما وثق به عهده من آياته وكتبه ورسله المسئلة التاسعة عشر اختلفوا
في المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل فذكروا وجوهاً احدها اراد به قطيعة الرحم وحقوق القرابات التي امر الله بوصلها وهو كقوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض
وتقطعوا ارحامكم وفيه اشارة الى انهم قطعوا ما بينهم وبين النبي صلى الله عليه وسلم من القرابة وعلى هذا التأويل تكون الآية خاصة ب ان الله تعالى امرهم ان يصلوا حبلهم بحبل المؤمنين
فهم انقطعوا عن المؤمنين واتصلوا بالكفار فذلك هو المراد من قوله ويقطعون ما امر الله به ان يوصل ج انهم نهوا عن التنازع واثارة الفتن وهم كانوا مشتغلين بذلك المسئلة
العشرون قوله تعالى ويفسدون في الارض فالاظهر ان يراد به الفساد الذي يتعدى دون ما يقف عليهم والاظهر ان المراد منه الصد عن طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لان تمام الصلاح في الارض
بالطاعة لانه بالتزام الشرايع يلتزم الانسان كل ما لزمه وترك التعدي الى الغير وفيه زوال التظالم وفي زواله زوال العدل الذي به قامت السموات والارض قال تعالى فيما حكى عن فرعون وقال
اني اخاف ان يبدل دينكم وان يظهر في الارض الفساد ثم انه تعالى اخبر ان من فعل هذه الافاعيل خاسر فقال اولئك هم الخاسرون وفي هذا الخسران وجوه ا انهم خسروا نعيم الجنة
لانه لا احد الا وله في الجنة اهل ومنزل فان اطاع الله تعالى وجده وان عصاه ورثه المؤمنون فذلك قوله تعالى اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون
قال ان الخاسرين الذين خسروا انفسهم واهليهم يوم القيامة ب انهم خسروا حسناتهم التي عملوها لانهم احبطوها بكفرهم فلم يصل اليهم خيرها ولا ثوابها والآية في اليهود ولهم اعمال
في شريعتهم وفي المنافقين وهم يعملون في الظاهر ما يعمله المخلصون فحبط ذلك كله ج انهم لما اصروا على الكفر صاروا من اهل النار تفوتهم اللذات العاجلة ثم انها تفوتهم اما عند نصر الرسول
[illegible] الجهاد او عند موتهم قال القفال وجملة ان الخاسر اسم عام يقع على من عمل عملاً لا يجزى عليه فيقال له خاسر كالرجل الذي اذا تعنى وتصرف في امر فلم يحصل على نفع قيل له خاب وخسر
لانه كمن اعطى شيئاً ولم يأخذ بازائه ما يقوم مقامه فسمي الكفار الذين يعملون بمعاصي الله خاسرين قال تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال بالاخسرين اعمالاً الذين ضل سعيهم
في الحيوة الدنيا كيف تكفرون بالله وكنتم امواتاً فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعاً
ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم واذ قال اعلم ان الله سبحانه وتعالى لما تكلم في دلايل التوحيد والنبوة والمعاد الى ههنا
ثم من هذا الموضع الى قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم في شرح النعم التي عمت جميع المكلفين وهي اربعة النعمة الاولى نعمة الاحياء وهي المذكورة في هذه الآية
واعلم ان قوله كيف تكفرون بالله وان كان بصورة الاستخبار فالمراد به التبكيت والتعنيف لان عظم النعمة يقتضي عظم معصية المنعم يبين ذلك ان الوالد كلما عظمت نعمته
على الولد بان رباه وعلمه وخرجه ومول وحكمه للامور الجسام كانت معصيته لابيه اعظم فبين تعالى بذلك عظم ما اقدموا عليه من الكفر بان ذكرهم نعمه العظيمة عليهم ليزجرهم بذلك عما اقدموا

عليه

عليه من التمسك بالكفر وبعثهم على اكتساب الايمان فذكر الله تعالى من نعمه ما هو الاصل في النعم وهو الاحياء فهذا هو المقصود الكلي فان قيل لم كان العطف الاول بالفاء والبواقي بثم قلنا لان الاحياء
الاول قد يعقب الموت بغير تراخي عن الاحياء والاحياء الثاني كذلك متراخي عن الموت ان اريد به النشور تراخياً ظاهراً وههنا مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة هذه الآية
تدل على ان الكفر من قبل العباد من وجوه ا انه تعالى لو كان هو الخالق للكفر فيهم لما جاز ان يقول كيف تكفرون بالله موبخاً لهم كما لا يجوز ان يقول لم تسودون وتبيضون وتصحون وتسقمون
لما كان ذلك اجمع من خلقه فيهم ب اذا كان خلقهم اولاً للشقاء والنار وما اراد بخلقهم الا الكفر وارادة الوقوع في النار فكيف يصح ان يقول موبخاً كيف تكفرون بالله ج انه كيف يعقل
من الحكيم ان يقول لهم كيف تكفرون بالله حال ما يخلق الكفر فيهم ويقول وما منع الناس ان يؤمنوا حال ما منعهم عن الايمان ويقول فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وهو يخلق
فيهم الاعراض ويقول اني يؤفكون واني يصرفون ويخلق فيهم الافك والصرف ومثل هذا الكلام بان يعد من السخرية اولى من ان يذكر في باب الزام الحجة على العباد د ان الله تعالى اذا قال
للعبد كيف تكفرون بالله فصار ذكر هذا الكلام توجيهاً للحجة على العبد وطلباً للجواب منه ولو ليس كذلك فانه لم يكن الطلب هو المعنى لم يكن في ذكره فائدة فكان هذا الخطاب عبثاً وان كان
موجبة الحجة على العبد فللعبد ان يقول حصل في حقي امور كثيرة موجبة للكفر فالاول انك علمت الكفر مني والعلم بالكفر يوجب الكفر والثاني انك اردت الكفر مني وهذه الارادة موجبة
الثالث انك خلقت الكفر في وانا لا اقدر على ازالته فعلك الرابع انك خلقت في قدرة موجبة للكفر الخامس انك خلقت في ارادة موجبة للكفر والسادس انك خلقت في قدرة
موجبة للارادة الموجبة للكفر ثم لما حصلت هذه الاسباب الستة في حصول الكفر والايمان يتوقف على حصول هذه الاسباب الستة في طرف الايمان وهي باسرها كانت مفقودة فقد حصل
لعدم الايمان اثنا عشر سبباً كل واحد منها مستقل بالمنع من الايمان ومع قيام هذه الاسباب الكثيرة كيف يعقل ان يقال كيف تكفرون بالله ه انه تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل لهم
كيف تكفرون بالله الذي انعم عليكم بهذه النعمة العظيمة اعني نعمة الحيوة وعلى قول اهل الجبر لا نعمة له تعالى على الكافر وذلك لان عندهم كل ما فعله الله تعالى بالكافر فانما فعله ليستدرجه
الى الكفر ويحرقه بالنار فاي نعمة تكون لله تعالى على العبد على هذا التقدير وهل يكون ذلك الا بمنزلة من قدم الى غيره صحفة فالوذج مسموم فان ظاهره وان كان لذيذاً ويعد نعمة لكن لما كان
باطنه مهلكاً فان احداً لا يعده نعمة ومعلوم ان العذاب الدايم اشد ضرراً من ذلك السم فلا يكون لله تعالى نعمة على الكافر فكيف يأمر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم كيف تكفرون
من انعم عليكم بهذه النعم العظيمة الجواب ان هذه الوجوه عند البحث يرجع حاصلها الى التمسك بطريقة المدح والذم والامر والنهي والثواب والعقاب فنحن ايضاً نقابلها بالكلام العمدة في هذه
الشبهة وهو ان الله تعالى علم انه لا يكون فلو وجد لانقلب علمه تعالى جهلاً وهو محال ومستلزم المحال محال فوقوعه محال مع انه قال كيف تكفرون بالله وايضاً فالقدرة على الكفر ان كانت
صالحة للايمان امتنع كونها مصدراً للايمان على التعيين الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من العبد عاد السؤال وان كان من الله فما لم يحصل ذلك المرجح من الله امتنع حصول الكفر واذا حصل ذلك
المرجح وجب وعلى هذا كيف يعقل قوله كيف تكفرون واعلم ان الكعبي اذا طول كلامه وفرع وجوهه في المدح والذم فعليك بمقابلتها بهذين الوجهين فانهما يهدمان جميع كلماته ويبددان
كل شبهاته وبالله التوفيق المسئلة الثانية اتفقوا على ان قوله تعالى وكنتم امواتاً فالمراد به وكنتم تراباً ونطفاً لان ابتداء خلق آدم عليه السلام وخلق سائر المكلفين من الاولاد الا
عيسى عليه السلام من النطف لكنهم اختلفوا في ان اطلاق اسم الميت على الجماد حقيقة او مجاز والاكثرون على انه مجاز لانه شبه الموات بالميت وليس احدهما من الآخر بسبيل لان الميت
ما يحله الموت ولا بد وان يكون بصفة من يجوز ان يكون حياً في العادة فيكون فيه الحيوة والرطوبة وقال الآخرون هو حقيقة فيه وهو مروي عن قتادة قال كانوا امواتاً في اصلاب
آبائهم فاحياهم الله تعالى ثم اخرجهم ثم اماتهم الموتة التي لا بد منها ثم احياهم بعد الموت فهما حياتان وموتتان واحتجوا بقوله خلق الموت والحيوة والموت المتقدم على الحيوة هو كونه مواتاً
على ان اطلاق الميت على الموات ثابت على سبيل الحقيقة والاقرب هو الاول لانه يقال في الجماد انه موات وليس بميت فيشبه ان يكون استعمال احدهما في الآخر على سبيل التشبيه قال
القفال وهو كقوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً فبين ان الانسان كان لا يذكر فجعله تعالى حياً وجعله سميعاً بصيراً ومجازه من قولهم فلان ميت الذكر
امر ميت وهذه سلعة ميتة اذا لم يكن لها طالب ولا ذاكر قال ابو نخيلة السعدي واحييت ذكري وما كان خاملاً ولكن بعض الذكر انبه من بعض فكذا معنى الآية وكنتم امواتاً
اي خاملين لا ذكر لكم لانكم لم تكونوا شيئاً فاحياكم اي جعلكم خلقاً سميعاً بصيراً المسئلة الثالثة احتج قوم بهذه الآية على بطلان عذاب القبر قالوا لانه تعالى بين انه يحييهم مرة في الدنيا
والاخرى في الآخرة ولم يذكر حيوة القبر ويؤكده قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم يوم القيامة تبعثون ولم يذكر حيوة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى
قالوا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيراً من الناس اثبتوا حيوة الذر في صلب آدم عليه السلام حين استخرجهم وقال الست بربكم وعلى هذا التقدير حصل
حيوتان وموتتان من غير حاجة الى اثبات حيوة في القبر والجواب لم يلزم من عدم الذكر في هذه الآية ان لا يكون حاصلة وايضاً فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر القبر في هذه الآية
لان قوله ثم يحييكم ليس هو الحيوة الدائمة والا لما صح ان يقول ثم اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضي التراخي والرجوع الى الله تعالى حصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخي فلو جعلنا الآية
من هذا الوجه دليلاً على حيوة القبر كان قريباً المسئلة الرابعة قال الحسن رحمه الله قوله كيف تكفرون بالله يعني به العامة فاما بعض الناس فقد اماتهم ثلث مرات نحو ما حكى في قوله او كالذي
مر على قرية وهي خاوية على عروشها الى قوله فاماته الله مائة عام ثم بعثه وكقوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم موتوا ثم احياهم وكقوله تعالى فاخذتكم الصاعقة
وانتم تنظرون ثم بعثناكم من بعد موتكم وكقوله فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وكقوله وكذلك اعثرنا عليهم ليعلموا ان وعد الله حق وان الساعة آتية لا ريب فيها
وكقوله في قصة ايوب عليه السلام وآتيناه اهله ومثلهم معهم فانه تعالى رد عليه اهله بعد ما اماتهم المسئلة الخامسة تمسكت المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى في مكان
وهذا ضعيف والمراد انهم الى حكمه يرجعون لانه تعالى يبعث من في القبور ويجمعهم في المحشر وذلك هو الرجوع الى الله تعالى وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غيره
كقوله رجع امره الى الامير اي الى حيث لا يحكم غيره المسئلة السادسة هذه الآية دالة على امور ا انها دالة على انه لا يقدر على الاحياء والاماتة الا الله تعالى فيبطل به قول اهل الطبايع من ان
المؤثر في الحيوة والموت كذا وكذا من الكواكب والافلاك والاركان والمزاجات كما حكى عن قوم قولهم ان هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر ب انها تدل على صحة الحشر والنشر مع التنبيه

على الدليل العقلي الدال عليه لانه تعالى بين انه احيا هذه الاشياء بعد موتها في المرة الاولى فوجب ان يصح ذلك في المرة الثانية ج انها تدل على التكليف والترغيب والترهيب د انها تدل
على الجبر والقدر كما تقدم بيانه ه انها دالة على وجوب الزهد في الدنيا لانه قال فاحياكم ثم يميتكم فبين انه لا بد من الموت ثم بين انه لا يترك على هذا الموت بل لا بد من الرجوع
اليه اما انه لا بد من الموت فقد بين تعالى انه بعد ما كان نطفة فانه تعالى احياه وصوره احسن صورة وجعله بشرا سويا واكمل عقله وصيره بصيرا بانواع المنافع والمضار
وملكه الاموال والاولاد والدور والقصور ثم انه تعالى يزيل كل ذلك عنه بان يميته ويصيره بحيث لا يملك شيئا ولا يبقى في الدنيا منه خبر ولا اثر ويبقى مدة مديدة
في اللحود كما قال ومن ورائهم برزخ ينادي فلا يجيب ويستنطق فلا ينطق ثم لا يزوره الاقربون بل ينساه الاهل والبنون كما قال يحيى بن معاذ الرازي رحمه الله يمر اقاربي
بجذاء قبري كان اقاربي لم يعرفوني وقال ايضا الهي كاني بنفسي وقد اضجعوها في حفرتها وانصرف المشيعون عن تشييعها وبكى غريب عليها لغربتها وناداها من شفير
القبر ذو مودتها ورحمها المعادي عند رجوعها ولم يخف على الناظرين عجز حيلتها فما رجائي الا ان تقول الا يا ملائكتي انظروا الى فريد قد نأى عنه الاقربون ووحيد قد جفاه المحزون
اصبح مني قريبا وفي اللحد غريبا وكان لي في الدنيا مجيبا وداعيا ولاحساني اليه عند وصوله الى هذا البيت راجيا فاحسن الى هناك يا قديم الاحسان وحقق رجائي فيك
يا واسع الغفران واما انه لا بد من الرجوع الى الله تعالى فلانه يامر بان ينفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض ثم ينفخ فيه فاذا هم قيام ينظرون يخرجون من
الاجداث سراعا كانهم الى نصب يوفضون ثم يعرضون على الله كما قال وعرضوا على ربك صفا فيقومون خاشعين خاضعين كما قال وخشعت الاصوات للرحمن وقال
بعضهم الهنا اذا اقمتنا من اجداثنا مغبرة رؤوسنا ومن شدة الخوف شاحبة وجوهنا ومن هول القيامة مطرقة رؤوسنا وجائعة من طول القيامة بطوننا
وبادية لاهل الموقف سوآتنا وموقورة من ثقل الاوزار ظهورنا وبقينا متحيرين في امورنا نادمين على ذنوبنا فلا تضعف المصائب باعراضك عنا ووسع رحمتك
وغفرانك يا عظيم الرحمة ويا واسع المغفرة قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الارض الآية اعلم ان هذا هو النعمة الثانية التي عمت المكلفين باسرهم
وما احسن ما راعى الله تعالى هذا الترتيب فان الانتفاع بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله تعالى امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض اما قوله
خلق فقد مر تفسيره في قوله اعبدوا ربكم الذي خلقكم اما قوله لكم فهو يدل على ان المذكور بعد قوله خلق لاجل انتفاعنا في الدين والدنيا اما في الدنيا فليصلح ابداننا
ولنتقوى به على الطاعات واما في الدين فللاستدلال بهذه الاشياء والاعتبار بها وجمع بقوله ما في الارض جميعا جميع المنافع فمنها ما يتصل بالحيوان والنبات والمعادن والجبال ومنها
ما يتصل بضروب الحرف والامور التي استنبطها العقلاء وبين تعالى ان كل ذلك انما خلقها لكي ينتفع بها كما قال وسخر لكم ما في السموات وما في الارض فكانه تعالى قال كيف تكفرون
بالله وقد خلق لكم ما في الارض جميعا او يقال كيف تكفرون بقدرة الله على الاعادة وقد احياكم بعد موتكم ولانه خلق لكم كل ما في الارض فكيف يعجز عن اعادتكم ثم انه تعالى
ذكر تفصيل هذه المنافع في سور مختلفة كما قال انا صببنا الماء صبا وقال في اول سورة اتى امر الله والانعام خلقها لكم الى آخره وههنا مسائل المسئلة الاولى قال اصحابنا
انه تعالى لا يفعل فعلا لغرض لانه لو كان كذلك كان مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص بذاته وذلك على الله تعالى محال فان قيل فاذن فعله معلل بغرض غير عائد اليه
بل الى غيره قلنا تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى فلا يكون مؤثرا فيه وثانيها ان من فعل فعلا لغرض كان عاجزا عن تحصيل ذلك الغرض الا بواسطة ذلك الفعل
والعجز على الله تعالى محال وثالثها انه تعالى لو فعل فعلا لغرض لكان ذلك الغرض ان كان قديما لزم قدم الفعل وان كان حادثا كان فعله لذلك الغرض لغرض آخر ويلزم التسلسل
وهو محال ورابعها انه تعالى لو كان يفعل لغرض لكان ذلك الغرض هو رعاية مصالح المكلفين ولو توقفت فاعليته على ذلك لما فعل ما كان مفسدة في حقهم لكنه
قد فعل ذلك حيث كلف من علم انه لا يؤمن ثم انهم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم وفي قوله الا ليعبدون فقالوا انه تعالى لما فعل لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل الغرض
لا جرم اطلق الله تعالى عليه لفظ الغرض لسبب هذه المشابهة المسئلة الثانية احتج اهل الاباحة بقوله خلق لكم ما في الارض جميعا على انه تعالى خلق للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء
اصلا وهو ضعيف لانه تعالى قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل والفقهاء استدلوا به على ان الاصل في المنافع الاباحة وقد
بيناه في اصول الفقه المسئلة الثالثة قيل انها تدل على حرمة اكل الطين لانه خلق لنا ما في الارض دون نفس الارض والقائل ان يقول ان في جملة الارض ما يطلق عليه انه
في الارض فيكون جامعا للوصفين ولا شك ان المعادن داخلة في ذلك وكذلك عروق الارض وما يجري مجرى البعض لها ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما
عداه المسئلة الرابعة قوله خلق لكم ما في الارض جميعا يقتضي انه لا يصح الحاجة على الله تعالى والا لكان قد فعل هذه الاشياء لنفسه ايضا لا لغيره قوله تعالى ثم استوى الى السماء
ففيه مسائل المسئلة الاولى الاستواء في كلام العرب قد يكون بمعنى الانتصاب وضده الاعوجاج ولما كان ذلك من صفات الاجسام فالله تعالى يجب ان يكون منزها عن ذلك ولان
في الآية ما يدل على فساده لان قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولو كان المراد من هذا الاستواء العلو بالمكان لكان ذلك العلو حاصلا ازلا ولو كان حاصلا ازلا لما كان متاخرا
عن خلق ما في الارض لكن قوله ثم استوى يقتضي التراخي ولما ثبت هذا وجب التاويل ونظيره ان الاستواء هو الاستقامة يقال استوى العود اذا قام واعتدل ثم قيل استوى
اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان يلتفت الى شيء آخر ومنه استعير قوله ثم استوى الى السماء اي خلق بعد الارض السماء ولم يجعل بينهما زمانا ولم يقصد
شيئا آخر بعد خلقه الارض المسئلة الثانية قوله هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء مفسر بقوله قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض في يومين
وقدر فيها اقواتها في يومين كما يقول القائل من الكوفة الى المدينة عشرين يوما والى مكة ثلثين يوما يريد ان جميع ذلك هذا القدر ثم استوى الى السماء في يومين اخرين ومجموع ذلك
ستة ايام على ما قال خلق السموات والارض في ستة ايام المسئلة الثالثة قال بعض الملحدة خذلهم الله هذه الآية تدل على ان خلق الارض قبل خلق السماء وكذا قوله
قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق الارض الى قوله ثم استوى الى السماء وقال في النازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسواها واغطش ليلها واخرج ضحيها والارض بعد ذلك

دحيها وهذا يقتضي ان يكون خلق الارض بعد السماء وذكر العلماء في الجواب عنه وجوها ا يجوز ان يكون خلق الارض قبل السماء الا انه ما دحيها حتى خلق السماء لان التدحية هي البسط ولقائل
ان يقول هذا مشكل من وجهين الاول ان الارض جسم عظيم فامتنع انفكاك خلقها عن التدحية فاذا كانت التدحية متاخرة عن خلق السماء كان خلقها لا محالة ايضا متاخرا عن خلق
السماء الثاني ان قوله خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء لكن خلق الاشياء في الارض لا يمكن الا اذا كانت
مدحوة قبل خلق السماء وحينئذ يتحقق التناقض والجواب ان قوله والارض بعد ذلك دحيها يقتضي تقدم خلق السماء على الارض ولا يقتضي ان يكون تسوية السماء مقدمة على خلق
الارض وعلى هذا التقدير يزول التناقض ولقائل ان يقول قوله ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها يقتضي ان يكون خلق السماء وتسويتها مقدما على تدحية الارض لكن
تدحية الارض ملازمة لخلق ذات الارض فاذا ذات السماء وتسويتها مقدم على خلق ذات الارض وحينئذ يعود السؤال ب وهو الجواب الصحيح ان قوله ثم ليس للترتيب ههنا وانما هو على
تعديد النعم مثاله قول الرجل لغيره اليس قد اعطيتك النعم العظيمة ثم رفعت قدرك ثم دفعت الخصوم عنك ولعل بعض ما اخره في الذكر قد تقدم فكذا ههنا المسئلة الرابعة
الضمير في فسويهن ضمير مبهم وسبع سموات تفسيره كقولهم ربه رجلا وفائدته ان المبهم اذا تبين كان افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفوس الى الاطلاع عليه وفي
البيان بعد ذلك شفاؤها بعد التشوق وقيل الضمير راجع الى السماء والسماء في معنى الجنس وقيل جمع سماءة والوجه العربي هو الاول ومعنى تسويتهن تعديل خلقهن واخلاؤه من العوج والفطور
واتمام خلقهن المسئلة الخامسة اعلم ان القرآن ههنا قد دل على وجود سبع سموات وقال اصحاب الهيئة اقربها الينا كرة القمر وفوقها كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس
ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل قالوا ولا طريق الى معرفة هذا الترتيب الا من وجهين الاول الستر وذلك ان الكوكب الاسفل اذا مر بين ابصارنا وبين الكوكب الاعلى فانهما يصيران
ككوكب واحد ويتميز السائر عن المستور بكونه الغالب كحمرة المريخ وصفرة عطارد وبياض الزهرة وزرقة المشتري وكمودة زحل ثم ان القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة و
كوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وعلى هذا الطريق يدل على كون الشمس فوق القمر لانكسافها به ولكن لا يدل على كونها تحت سائر الكواكب او فوقها لانها
لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال انوار سائر الكواكب عند طلوعها فعند هذا ذكروا طريقين احدهما ذكر بعضهم انه رأى الزهرة كشامة في صفحة الشمس وهذا ضعيف لان منهم من زعم ان في وجه الشمس
شامة كما انه حصل في وجه القمر المحو الثاني اختلاف المنظر فانه محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل واما في حق الشمس فانه قليل جدا فوجب ان يكون الشمس متوسطة
بين العلويين والسفليين هذا ما قاله الاكثرون الا ان ابا الريحان قال في تلخيصه لفصول الفرغاني ان اختلاف المنظر لا يحس الا في القمر فبطلت هذه الوجوه وبقي موضع الشمس مشكوكا واعلم ان اصحاب
الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة فالسبعة هي هذه التي ذكرناها والفلك الثامن هو الذي حصلت الكواكب الثابتة فيه واما الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو يتحرك كل
يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب واحتجوا على اثبات الفلك الثامن بانا وجدنا لهذه الكواكب الثابتة حركات بطيئة وثبت ان الكواكب لا تتحرك الا بحركة فلكية والافلاك المحيطة
لهذه السيارات تتحرك حركات سريعة فلا بد من جسم آخر يتحرك حركة بطيئة ويكون محلا لهذه الثوابت وهذه الدلالة ضعيفة من وجوه اولها لم لا يجوز ان يقال الكواكب تتحرك بانفسها
من غير ان يكون مركوزة في جسم آخر وهذا الاحتمال لا يبطل الا بافساد القول بالخلاء والمختار ودونه خرط القتاد وثانيها سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الكواكب الثابتة مركوزة في ممثلات السيارات
والسيارات مركوزة في حواملها وعند ذلك لا يحتاج الى اثبات الفلك الثامن وثالثها لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك تحت فلك القمر فيكون تحت كرة السيارات لا فوقها فان قيل لانا نرى
ان هذه السيارات انما تكسف الثوابت القريبة من المنطقة فاما الثوابت القريبة من القطبين التي لا يمكن ان [illegible] السيارات مركوزة في كرة اخرى تحت كرة القمر وهذا الاحتمال لا يدفع لم
ثم نقول هب انكم اثبتم هذه الافلاك التسعة فما الذي دلكم على نفي الفلك العاشر اقصى ما في الباب ان الرصد ما دل الا على هذا القدر الا ان عدم الدليل لا يدل على عدم المدلول والذي يحقق
ذلك انه قال بعض المحققين منهم انه ما تبين لي الى الآن ان كرة الثوابت كرة واحدة او كرات منطو بعضها على بعض واقول هذا الاحتمال واقع لان الذي يستدل به على وحدة كرة الثوابت
ليس الا انه يقال ان حركاتها متشابهة ومتى كان الامر كذلك كانت مركوزة في كرة واحدة وكلتا المقدمتين غير معلومتين اما الاولى فلان حركاتها وان كانت في الحس واحدة ولكن لعلها لا تكون في الحقيقة
واحدة لانا لو قدرنا ان واحدا منها يتم الدورة في ستة وثلثين الف سنة والآخر يتم الدورة في مثل هذه المدة بنقصان ثانية واحدة فاذا وزعنا ذلك النقصان على هذه المدة كان الذي يخص
السنة الواحدة ثلثة عشر جزءا من الف ومائتي جزء من واحد وهذا القدر مما لا يحس به بل العشر سنين والمائة والالف مما لا يحس به البتة واذا كان ذلك محتملا سقط القطع البتة عن استواء حركات
الثوابت اما الثانية فلان استواء حركات الثوابت في مقادير حركاتها لا توجب كونها باسرها مركوزة في كرة واحدة لاحتمال كونها مركوزة في كرات متباينة وان كانت مشتركة في مقادير حركاتها
وهذا كما يقولونه في ممثلات اكثر الكواكب فانها في حركاتها مساوية لفلك الثوابت فكذا ههنا واقول هذا الاحتمال الذي ذكره هذا القائل غير مختص بفلك الثوابت فلعل الجرم المتحرك بالحركة اليومية
ليس جرما واحدا بل اجراما كثيرة اما مختلفة بالحركات لكن يتفاوت بقليل لا نفي بادراكها اعمارنا وارصادنا وان كانت متشابهة على الاطلاق ولكن [illegible] لا يوجب وحدتها ومن اصحاب الهيئة من
قطع باثبات افلاك سوى هذه التسعة فان من الناس من اثبت كرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الاعظم واستدل عليه من وجوه ا ان الراصدين للميل الاعظم وجدوه مختلف
المقدار فكل من كان رصده اقدم وجد مقدار الميل اعظم فان بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان المأمون كج له ثم وجد بعد المأمون قد تناقص دقيقة وذلك يقتضي ان من شأن
المنطقتين ان يقل ميلها تارة ويكثر اخرى وهذا انما يمكن اذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة اخرى تدور قطباها حول قطبي كرة الكل ويكون كرة الثوابت تدور قطباها حول قطبي
تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة ان يصير الى جانب الشمال منخفضا وتارة الى جانب الجنوب مرتفعا فيلزم من ذلك ان ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وان ينفصل عنه اخرى تارة
الى الجنوب عندما يرتفع قطب فلك الثوابت الى الجنوب وتارة الى الشمال كما هو الآن ب اصحاب الارصاد اضطربوا اضطرابا شديدا في مقدار الشمس على ما هو مشروح في كتب النجوم
حتى ان بطليموس حكى عن ابرخس انه كان شاكا في ان هذه العودة يكون في ازمنة متساوية او مختلفة وانه يقول في بعض اقاويله انها مختلفة وفي بعضها انها متساوية ثم ان الناس ذكروا
في سبب اختلافه قولين احدهما قول من يجعل اوج الشمس متحركا فانه زعم ان الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطة الاعتدال الا ان الاختلاف بحسب الاوج فيختلف ما بين

الشمس من اجله الثاني قول اهل الهند والصين وبابل واكثر ما وراء الروم ومصر والشام ان السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكى عن ارجس انه كان يعتقد هذا الراي وكذا
قارن الاسكندراني ان اصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك وان نقطة فلك البروج يتقدم عن موضعها ويتاخر ثمان درجات وقالوا ان ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت الى اول الحمل واعلم
ان هذا الخبط مما ينبهك على انه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك هذه الاشياء وانه لا يحيط بها الا علم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيه على الدلائل السمعية فان قال قائل فهل يدل التنصيص
على سبع سموات على نفي العدد الزائد قلنا الحق ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزائد والله اعلم المسئلة السادسة قوله تعالى وهو بكل شيء عليم يدل على انه سبحانه وتعالى لا يمكن ان يكون خالقا
للارض وما فيها وللسموات وما فيها من العجائب والغرائب الا اذا كان عالما بها محيطا بجزئياتها وكلياتها وذلك يدل على امور آ فساد قول الفلاسفة خذلهم الله الذين قالوا لا يعلم الجزئيات وصحة
قول المتكلمين واستدلوا على علم الله بالجزئيات بانه قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاحكام والاتقان وكل فاعل على هذا الوجه فانه لا بد وان يكون عالما بما فعله فهذه الدلالة بعينها ذكرها
الله تعالى في هذا الموضع لانه ذكر خلق السموات والارض ثم فرع على ذلك كونه عالما فثبت ان قول المتكلمين في المذهب وفي الاستدلال مطابق للقرآن ب فساد قول المعتزلة وذلك لانه
تعالى بين ان الخالق للشيء على سبيل التقدير والتحديد لا بد وان يكون عالما به وبتفاصيله لان خالقه قد خصه بقدر دون قدر والتخصيص بقدر معين لا بد وان يكون بارادة والا
فقد حصل الرجحان من غير مرجح والارادة مشروطة بالعلم فثبت ان خالق الشيء لا بد وان يكون عالما به على سبيل التفصيل فلو كان العبد موجدا لافعال نفسه لكان عالما بها وبتفاصيلها في العدد والكمية
والكيفية فلما لم يحصل هذا العلم علمنا انه غير موجد لافعال نفسه ج قالت المعتزلة اذا جمعت بين هذه الآية وبين قوله وفوق كل ذي علم عليم ظهر انه تعالى عالم لذاته والجواب قوله
وفوق كل ذي علم عليم عام وقوله انزله بعلمه خاص والخاص مقدم على العام والله الموفق للصواب ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ
خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ﴾

النعمة الثالثة

اعلم ان هذه الآية دالة على كيفية خلقه آدم عليه السلام وعلى كيفية تعظيم الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بني آدم فيكون هذا هو
من تلك النعم العامة التي اوردها في هذا الموضع ثم فيه مسائل المسئلة الاولى في اذ قولان احدهما انه صلة زائدة لان العرب يعتادون التكلم بها والقرآن نزل بلغة العرب
الثاني وهو الحق انه ليس في القرآن ما لا معنى له وهو نصب باضمار اذكر والمعنى واذكر لهم اذ قال ربك للملائكة فاضمر هذا لامرين احدهما ان المعنى معروف والثاني ان الله تعالى قد كشف
ذلك في كثير من المواضع كقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف واذكر عبدنا داود واضرب لهم مثلا اصحاب القرية اذ جاءها المرسلون اذ ارسلنا اليهم اثنين والقرآن كله كالكلمة الواحدة
ولا يبعد ان يكون هذه المواضع المصرحة نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك هنا ذكره اكتفاء بذكره في تلك المواضع قال صاحب الكشاف يجوز ان ينتصب اذ بقالوا المسئلة
الثانية الملك اصله من الرسالة يقال الكني اليه اي ارسلني اليه والمالكة والالوكة الرسالة واصله الهمزة اي ملاك حذفت الهمزة والقيت حركتها على ما قبلها طلبا للخفة لكثرة استعماله قال صاحب
الكشاف الملائك جمع ملاك على الاصل كالشمائل جمع شمال والحاق التاء لتانيث الجمع المسئلة الثالثة من الناس من قال الكلام في الملائكة ينبغي ان يكون مقدما على الكلام في الانبياء
لوجهين الاول ان الله تعالى قدم ذكر الايمان بالملائكة على ذكر الايمان بالرسل في قوله والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدوا بما بدأ
الله والثاني ان الملك واسطة بين الله وبين الرسول في تبليغ الوحي والشريعة فكان مقدما على الرسول ومن الناس من قال الكلام في النبوات مقدم على الكلام في الملائكة لانه لا طريق لنا
الى معرفة وجود الملائكة بالعقل بل بالسمع فكان الكلام في النبوات اصلا للكلام في الملائكة فلا جرم وجب تقديم الكلام في النبوات والاولى ان يقال الملك قبل النبي بالشرف والعلية وبعد
في عقولنا واذهاننا بحسب وصولنا اليها بافكارنا واعلم انه لا خلاف بين العقلاء في ان اشرف الرتبة للعالم العلوي هو وجود الملائكة كما ان اشرف الرتبة للعالم السفلي هو وجود الانسان
فيه الا ان الناس اختلفوا في ماهية الملائكة وحقيقتها وطريق الضبط ان يقال الملائكة لا بد وان يكون ذوات قائمة بانفسها ثم ان تلك الذوات اما ان تكون متحيزة او لا تكون اما الاول وهو
ان الملائكة ذوات متحيزة فهنا اقوال احدها انها اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل باشكال مختلفة مسكنها السموات وهذا قول اكثر المسلمين وثانيها قول طوائف من عبدة الاوثان
ان الملائكة في الحقيقة هي هذه الكواكب الموصوفة بالاسعاد والانحاس فانها بزعمهم احياء ناطقة وان المسعدات منها ملائكة الرحمة والمنحسات منها ملائكة العذاب وثالثها قول معظم
المجوس والثنوية وهو ان هذا العالم مركب من اصلين ازليين وهما النور والظلمة وهما في الحقيقة جوهران شفافان حساسان مختاران قادران متضادا النفس والصورة مختلفا الفعل
والتدبير فجوهر النور فاضل خير نقي طيب الريح كريم النفس يسر ولا يضر وينفع ولا يمنع ويحيي ولا يبلي وجوهر الظلمة على ضد ذلك ثم ان جوهر النور لم يزل يولد الاولياء وهم الملائكة لا على سبيل
التناكح بل على سبيل تولد الحكمة من الحكيم والضوء من المضيء وجوهر الظلمة لم يزل يولد الاعداء وهم الشياطين على سبيل تولد السفه من السفيه لا على سبيل التناكح فهذه اقوال من جعل
الملائكة اشياء متحيزة جسمانية القول الثاني ان الملائكة ذوات قائمة بانفسها وليست بمتحيزة ولا اجسام فهنا قولان احدهما قول طوائف من النصارى وهو ان الملائكة في الحقيقة
هي الانفس الناطقة المفارقة لابدانها على نعت الصفاء والخيرية وذلك لان هذه النفوس المفارقة ان كانت صافية خالصة فهي الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهي الشياطين
وثانيها قول الفلاسفة وهي انها جواهر قائمة بانفسها ليست بمتحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما منها وانها للنفوس
البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم ان هذه الجواهر على قسمين منها ما هي بالنسبة الى اجرام الافلاك والكواكب كنفوسنا الناطقة بالنسبة الى ابداننا ومنها ما هي على
شان من تدبير اجرام الافلاك بل هي مستغرقة في معرفة الله ومحبته ومشتغلة بطاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين يدبرون السموات كنسبة اولئك
المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتهما ومنهم من اثبت نوعا آخر من الملائكة وهي الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلي ثم ان
مدبرات هذا العالم ان كانت خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرة فهم الشياطين فهذا تفصيل مذاهب الناس في الملائكة واختلف اهل العالم في انه هل على الحكم بوجودها من حيث العقل او لا سبيل
الى اثباتها الا بالسمع اما الفلاسفة فقد اتفقوا على ان في العقل دلائل تدل على وجود الملائكة ولنا معهم في تلك الدلائل ابحاث عميقة ومن الناس من ذكر في ذلك وجوها عقلية اقناعية

وشبها آ المراد من الملك الحي الناطق الذي لا يكون ميتا فنقول القسمة العقلية تقتضي وجود اقسام ثلاثة فان الحي اما ان يكون ناطقا وميتا معا وهو الانسان او يكون ميتا ولا يكون ناطقا
وهو البهائم او يكون ناطقا ولا يكون ميتا وهو الملك ولا شك ان اخس المراتب هو الميت غير الناطق واوسطها الناطق الميت واشرفها الناطق الذي ليس بميت فاذا اقتضت الحكمة
الالهية ايجاد اخس المراتب واوسطها فلان تقتضي ايجاد اشرف المراتب واعلاها كان ذلك اولى ب ان الفطرة تشهد بان عالم السموات اشرف من هذا العالم السفلي وتشهد
بان الحيوة والنطق اشرف من اضدادها ومقابلاتها فيبعد في العقل ان يحصل الحيوة والعقل والنطق في هذا العالم الكدر الظلماني ولا يحصل في ذلك العالم الذي هو عالم الاضواء والنور و
الشرف ج ان اصحاب المجاهدات اثبتوها من جهة المشاهدة والمكاشفة واصحاب الحاجات والضرورات اثبتوها من جهة الرؤيا وهو ما يشاهد من عجيب آثارها في الهداية الى المعالجات النادرة الغريبة
وتركيب المعجونات واستخراج صنعة الترياقات وما يدل على ذلك حال الرؤيا الصادقة فهذه وجوه اقناعية بالنسبة الى من سمعها ولم يمارسها وقطعية بالنسبة الى من جربها وشاهدها
واطلع على اسرارها واما الدلائل النقلية فلا نزاع البتة بين الانبياء عليهم السلام في اثبات الملائكة بل ذلك كالامر المجمع عليه منهم المسئلة الرابعة في شرح كثرتهم قال النبي صلى الله
عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع وروي ان بني آدم عشر الجن والجن وبنو آدم عشر حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر
الطيور وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض الموكلين وكل هؤلاء عشر ملائكة سماء الدنيا وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة
السماء السابعة ثم الكل في مقابلة ملائكة الكرسي نزر قليل ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ستمائة الف طول كل سرادق وعرضه وسمكه
اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيها وما بينها فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع قدم الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح
والتقديس ثم كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر ولا يعرف عددهم الا الله تعالى ثم هؤلاء مع ملائكة اللوح الذين هم اشياع اسرافيل عليه السلام
والملائكة الذين هم جنود جبرئيل عليه السلام وهم كلهم سامعون مطيعون لا يفترون مشتغلون بعبادة الله تعالى رطاب الالسنة بذكره وتعظيمه يتسابقون في ذلك
منذ خلقهم لا يستكبرون عن عبادته آناء الليل والنهار ولا يسأمون لا تحصى اجناسهم ولا مدة اعمارهم ولا كيفية عباداتهم وهذا تحقيق حقيقة ملكوته جل جلاله على ما قال وما يعلم
جنود ربك الا هو قال مولانا الامام رحمه الله رايت في بعض كتب التذكير ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين عرج به راى ملائكة في موضع بمنزلة سوق بعضهم يمشي تجاه بعض
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اين يذهبون قال جبرئيل عليه السلام لا ادري الا اني اراهم منذ خلقت ولا ادري واحدا منهم قد رايته قبل ذلك ثم سالوا واحدا منهم منذ كم خلقت
فقال لا ادري غير ان الله تعالى يخلق كوكبا في كل اربعمائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ خلقني اربعمائة الف كوكب فسبحانه من اله ما اعظم قدرته وما اجل كماله واعلم ان الله تعالى ذكر في القرآن
اصنافهم واوصافهم اما الاصناف آ حملة العرش وهو قوله ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ب الحافون حول العرش على ما قال تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم
ج اكابر الملائكة فمنهم جبرئيل وميكائيل عليهما السلام لقوله تعالى قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال فان الله عدو للكافرين ثم انه تعالى وصف جبرئيل عليه السلام بامور آ
انه صاحب الوحي الى الانبياء عليهم السلام قال الله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ب انه تعالى ذكره قبل سائر الملائكة في القرآن من كان عدوا لله وملائكته وجبريل وميكال لان
جبرئيل صاحب الوحي والعلم وميكائيل صاحب الارزاق والاغذية والعلم الذي هو غذاء الروح اشرف من غذاء الجسماني فوجب ان يكون جبرئيل اشرف من ميكائيل عليهما السلام
ج انه تعالى جعله ثاني نفسه فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين د سماه روح القدس قال في حق عيسى عليه السلام اذ ايدتك بروح القدس ه ينصر اولياءه ويقهر اعداءه
مع الذين من الملائكة مسومين و انه تعالى مدحه بصفات ست في قوله انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فرسالته انه رسول الله الى جميع الانبياء
والرسل امته وكرمه على ربه انه جعله واسطة بينه وبين اشرف عباده وهم الانبياء وقوته انه رفع مداين قوم لوط الى السماء وقلبها ومكانته عند الله ان جعله ثاني نفسه في قوله
ان الله هو مولاه وجبريل وكونه مطاعا انه امام الملائكة ومقتداهم واما كونه امينا فهو قوله نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين ومن جملة اكابر الملائكة اسرافيل وعزرائيل
عليهما السلام وقد ثبت وجودهما بالاخبار وثبت بالخبر ان عزرائيل هو ملك الموت على ما قال تعالى قل يتوفاكم ملك الموت الذي وكل بكم واما قوله حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فذلك
يدل على وجود ملائكة موكلين بقبض الارواح وقال تعالى ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم واما اسرافيل عليه السلام فقد دلت الاخبار على انه صاحب
الصور على ما قال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون د ملائكة الجنة قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم
بما صبرتم ه ملائكة النار قال الله تعالى عليها تسعة عشر وقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة ورئيسهم مالك وهو قوله ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك واسماء جملتهم الزبانية قال فليدع
ناديه سندع الزبانية و الموكلون ببني آدم لقوله تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله له معقبات من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله وهو
القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة ز كتبة الاعمال وهو قوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون ح الملائكة الموكلون باحوال هذا العالم وهم المرادون بقوله والصافات
صفا وبقوله والذاريات ذروا الى قوله فالمدبرات امرا وبقوله والنازعات غرقا وعن ابن عباس قال ان لله ملائكة سوى الحفظة يكتبون ما يسقط من ورق الشجر فاذا اصاب احدكم عرجة بارض فلاة
فليناد اعينوا عباد الله رحمكم الله

اوصاف الملائكة

فمن وجوه آ ان الملائكة رسل الله قال تعالى جاعل الملائكة رسلا اما قوله الله يصطفي من الملائكة رسلا فهذا يدل على ان
بعض الملائكة هم الرسل فقط وجوابه ان من للتبيين ب قربهم من الله تعالى وذلك يمتنع ان يكون بالمكان والجهة فلم يبق الا ان يكون ذلك القرب هو الشرف وهو المراد من قوله ومن عنده وقوله
بل عباد مكرمون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون ج وصف طاعاتهم وذلك من وجوه آ قوله تعالى حكاية عنهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وقال في موضع آخر وانا لنحن الصافون وانا
لنحن المسبحون والله تعالى ما كذبهم في ذلك فثبت بهذا مواظبتهم على العبادة ب مبادرتهم الى امتثال امر الله تعالى تعظيما له وهو قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ج انهم لا يفعلون الا بوحيه وامره وهو قوله
لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون د قدرتهم وذلك من وجوه آ ان حملة العرش وهم ثمانية يحملون العرش والكرسي ثم ان الكرسي الذي هو اصغر من العرش اعظم من جملة السموات السبع لقوله

وسع كرسيه السموات والارض فانظر الى نهاية قدرتهم وقوتهم ب ان علو العرش لا يحيط به الوهم ويدل عليه قوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة ثم انهم لشدة
قدرتهم ينزلون منه في لحظة واحدة ج قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله ثم نفخ فيه اخرى فاذا هم قيام ينظرون فصاحب الصور بلغ في القوة الى حيث ان
بنفخة واحدة منه يصعق من في السموات والارض وبالنفخة الثانية منه يعودون احياء فاعرف عظم هذه القوة د ان جبرئيل عليه السلام بلغ من قوته ان قلع جبال آل لوط وبلادهم دفعة واحدة
ه وصف خوفهم ويدل عليه وجوه ا انهم مع كثرة عباداتهم وعدم اقدامهم على الزلات البتة يكونون خائفين وجلين حتى كان عباداتهم معاصي قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم وهم من خشيته مشفقون
ب قوله تعالى حتى اذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق روي في التفسير ان الله تعالى اذا تكلم بالوحي سمعه اهل السموات مثل صوت السلسلة على الصفوان ففزعوا فاذا انقضى الوحي
قال بعضهم لبعض ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير ج روى البيهقي في شعب الايمان عن ابن عباس قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبرئيل عليه السلام اذا انشق
افق السماء فاقبل جبرئيل يتضاءل ويدخل بعضه في بعض ويدنو من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا محمد ان ربك يقرئك السلام ويخيرك بين ان تكون
نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال النبي صلى الله عليه وسلم فاشار جبرئيل الي بيده ان تواضع فعرفت انه ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبرئيل قد كنت اردت
ان اسألك عن هذا فرأيت من حالك ما شغلني عن المسألة فمن هذا يا جبرئيل فقال هذا اسرافيل خلقه الله يوم خلقه بين يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور
يدنو منه الا احترق وبين يديه اللوح المحفوظ فاذا اذن الله في شيء من السماء او في الارض ارتفع ذلك اللوح الى جبهته فينظر فيه فان كان من عملي امرني به وان كان من عمل ميكائيل امره به وان كان
من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبرئيل على اي شيء انت قال على الرياح والجنود قلت وعلى اي شيء ميكائيل قال على النبات قلت على اي شيء ملك الموت قال على قبض الانفس وما ظننت انه
هبط الا لقيام الساعة وما ذاك الذي رأيت مني الا خوفا من قيام الساعة ز واعلم انه ليس بعد كلام الله المجيد وكلام رسوله الكريم كلام في وصف الملائكة اعلى واجل من كلام امير المؤمنين علي رضوان الله عليه
قال في بعض خطبه ثم فتق ما بين السموات العلى فملأهن اطوارا من الملائكة منهم سجود لا يركعون وركوع لا ينتصبون وصافون لا يتزايلون ومسبحون لا يسأمون لا يغشاهم نوم العيون ولا سهو
العقول ولا فترة الابدان ولا غفلة النسيان ومنهم امناء على وحيه والسنة الى رسله ومختلفون بقضائه وامره ومنهم الحفظة لعباده والسدنة لابواب جنانه ومنهم الثابتة في الارضين السفلى
اقدامهم والمارقة من السماء العليا اعناقهم والخارجة من الاقطار اركانهم والمناسبة لقوائم العرش اكتافهم ناكسة دونه ابصارهم متلفعون تحته باجنحتهم مضروبة بينهم وبين من دونهم حجب العزة
واستار القدرة لا يتوهمون ربهم بالتصوير ولا يجرون عليه صفات المصنوعين ولا يحدونه بالاماكن ولا يشيرون اليه بالنظائر المسئلة الخامسة اختلفوا في ان المراد من قوله واذ قال ربك
للملائكة اني جاعل في الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس انه تعالى انما قال هذا القول للملائكة الذين كانوا محاربين مع ابليس لان الله تعالى لما اسكن الجن الارض
فافسدوا فيها وسفكوا الدماء وقتل بعضهم بعضا فبعث الله تعالى ابليس في جند من الملائكة فقتلهم ابليس بعسكره حتى اخرجوهم من الارض والحقوهم بجزائر البحر فقال تعالى لهم اني جاعل في
الارض خليفة وقال الاكثرون من الصحابة والتابعين انه قال ذلك لجماعة الملائكة من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم فيكون التخصيص خلاف الاصل المسئلة السادسة جاعل من جعل
الذي له مفعولان دخل على المبتدأ والخبر وهما قولك في الارض خليفة فكانا مفعوليه ومعناه مصير في الارض خليفة المسئلة السابعة الظاهر ان الارض التي في الآية جميع الارض من المشرق
الى المغرب وروى عبد الرحمن بن سابط عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دحيت الارض من مكة فكانت الملائكة تطوف بالبيت وهي اول من طاف به وهو الارض التي قال الله تعالى اني جاعل في
الارض خليفة والاول اقرب الى الظاهر المسئلة الثامنة الخليفة من يخلف غيره ويقوم مقامه قال تعالى ثم جعلناكم خلائف في الارض واذكروا اذ جعلكم خلفاء فاما المراد بالخليفة ففيه
قولان اصحهما انه آدم عليه السلام وقوله اتجعل فيها من يفسد فيها المراد ذريته لا هو والثاني انه ولد آدم والذين قالوا المراد آدم عليه السلام فقد اختلفوا في انه تعالى لم سماه خليفة وذكروا وجهين
الاول انه تعالى لما نفى الجن من الارض واسكن آدم عليه السلام الارض كان آدم خليفة لاولئك الجن الذين تقدموا يروى ذلك عن ابن عباس والثاني انما سماه الله تعالى خليفة لانه يخلف الله تعالى
في الحكم بين خلقه وهو المروي عن ابن مسعود وابن عباس والسدي وهذا الرأي متأكد بقوله انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق اما الذين قالوا المراد ولد آدم فقالوا انما سماهم خليفة
لانهم يخلفون بعضهم بعضا وهو قول الحسن ويؤكده قوله هو الذي جعلكم خلائف الارض والخليفة اسم يصلح للواحد والجمع كما يصلح للذكر والانثى وقرئ خليقة بالقاف فان قيل ما الفائدة في ان قال
تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه منزه عن الحاجة الى المشورة الجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا عليه ذلك السؤال وكانت المصلحة
تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب الوجه الثاني انه تعالى علم عباده المشورة قوله تعالى اتجعل فيها الى آخر الآية وفيه مسائل
المسئلة الاولى الجمهور الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من خالف في ذلك ولنا وجوه ا قوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
الا ان هذه الآية مخصصة بملائكة النار فاذا اردنا الدلالة العامة تمسكنا بقوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون فقوله ويفعلون ما يؤمرون يتناول جميع فعل المأمورات وترك
المنهيات لان المنهي عن الشيء مأمور بتركه فان قيل ما الدليل على ان قوله ويفعلون ما يؤمرون يفيد العموم قلنا لانه لا شيء من المأمورات الا ويصح استثناؤه منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه
لدخل على ما بيناه في اصول الفقه ب قوله تعالى بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وهذا صريح في براءتهم عن المعاصي وكونهم متوقفين في كل الامور الا بمقتضى الامر والوحي ج انه تعالى
حكى عنهم انهم طعنوا في البشر بالمعصية ولو كانوا من العصاة لما حسن منهم ذلك الطعن د انه تعالى حكى عنهم انهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ومن كان كذلك امتنع صدور المعصية منه واحتج
المخالف بوجوه ا انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهذا يقتضي صدور الذنب عنهم ويدل على ذلك وجوه ا الاول ان
قولهم اتجعل هذا اعتراض على الله تعالى وذلك من اعظم الذنوب ب انهم طعنوا في بني آدم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب ج انهم بعد ان طعنوا في بني آدم مدحوا
انفسهم بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اي انهم قالوا وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون وهذا للحصر فكانهم نفوا كون غيرهم كذلك وذلك يشبه العجب والغيبة وهو من الذنوب
المهلكة قال النبي صلى الله عليه وسلم ثلث مهلكات وذكر فيها اعجاب المرء بنفسه وقال تعالى فلا تزكوا انفسكم د ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلولا تقدم الذنب لما اشتغلوا بالعذر

ه ان قوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين يدل على انهم كانوا كاذبين فيما قالوه اولا و ان قوله الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون يدل على ان الملائكة ما كانوا
عالمين بذلك قبل هذه الواقعة وانهم كانوا شاكين في كون الله تعالى عالما بكل المعلومات ز ان علمهم بانهم يفسدون ويسفكون الدماء اما ان يكون قد حصل بالوحي اليهم في ذلك او قالوه استنباطا
والاول لا يفيد لانه اذا اوحى الله تعالى اليهم ذلك لم يكن لاعادة ذلك الكلام فائدة فثبت انهم قالوه عن الاستنباط والظن والقدح في الغير على سبيل الظن غير جائز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك
به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا ح روي عن ابن عباس انه قال ان الملائكة كانوا جند ابليس في محاربة الجان اني جاعل في الارض خليفة فقالت الملائكة مجيبين له
تعالى اتجعل فيها من يفسد فيها ثم علموا غضب الله عليهم فقالوا سبحانك لا علم لنا فروي عن الحسن وقتادة ان الله تعالى لما اخذ في خلق آدم عليه السلام همست الملائكة فيما بينهم وقالوا ليخلق
ربنا ما شاء ان يخلق فلن يخلق خلقا الا كنا اعظم منه واكرم عليه فلما خلق آدم وفضله عليهم وعلم آدم الاسماء كلها وقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين في انه لا يخلق خلقا الا وانتم افضل منه ففزع
القوم عند ذلك الى التوبة وقالوا سبحانك لا علم لنا وفي بعض الروايات انهم لما قالوا اتجعل فيها ارسل اليهم نارا فاحرقتهم الشبهة الثانية تمسكوا بقصة هاروت وماروت وزعموا انهما كانا ملكين
من الملائكة وانهما لما نظرا الى ما يفعل اهل الارض من المعاصي انكراه واكبراه ودعوا على اهل الارض فاوحى الله تعالى اليهما اني لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم من الشهوات لعصيتماني فقالا يا رب
لو ابتليتنا لم نفعل فجربنا فاهبطهما الى الارض وابتلاهما بشهوات بني آدم فمكثا في الارض وامر الله تعالى الكوكب المسمى بالزهرة ان تكون في صورة امراة والملك في صورة رجل ثم ان الزهرة
اتخذت منزلا وزينت نفسها ودعتهما الى نفسها ونصب الملك نفسه في مثال صنم فاقبلا الى منزلها ودعواها الى الفاحشة فابت عليهما الا ان يشربا الخمر فقالا لا نشرب الخمر ثم غلبت
الشهوة عليهما فشربا ثم دعواها الى ذلك فقالت تسجدان لهذا الصنم فقالا لا نشرك بالله ثم غلبت الشهوة عليهما فقالا نفعل ثم نستغفر فسجدا للصنم فارتفعت الزهرة
وملكها الى موضعهما من السماء فعرفا حينئذ انه انما اصابهما ذلك بسبب تعيير بني آدم وفي رواية اخرى ان الزهرة كانت فاجرة من اهل الارض وانما واقعاها بعد ان شربا الخمر وقتلا النفس
وسجدا للصنم وعلماها الاسم الاعظم الذي به كانا يعرجان الى السماء فتكلمت المراة بذلك الاسم فمسخها الله تعالى وصيرها هذا الكوكب المسمى بالزهرة ثم ان الله تعالى عرف هاروت وماروت
قبح ما فعلا ثم خيرهما بين عذاب الآخرة آجلا وبين عذاب الدنيا عاجلا فاختارا عذاب الدنيا فجعلهما ببابل منكوسين في جب الى يوم القيامة وهما يعلمان الناس السحر ويدعوان اليه
ولا يراهما احد الا من ذهب الى ذلك الموضع ليتعلم السحر خاصة وتعلقوا في ذلك بقوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان الشبهة الثالثة ان ابليس كان من الملائكة المقربين
ثم انه عصى الله تعالى وكفر وذلك يدل على صدور المعصية من جنس الملائكة الشبهة الرابعة قوله تعالى وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة قالوا فهذا يدل على ان الملائكة يعذبون لان
اصحاب النار انما يكون من يعذب فيها كما قال اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والجواب عن الشبهة الاولى ان نقول ان الوجه الاول وهو قولهم انهم اعترضوا على الله وهذا من اعظم الذنوب
فنقول انه ليس غرضهم من ذلك السؤال تنبيه الله على شيء كان غافلا عنه فان من اعتقد ذلك في الله فهو كافر ولا الانكار على الله تعالى في فعل فعله بل المقصود من ذلك السؤال امور احدها
ان الانسان اذا كان قاطعا بحكمة غيره ثم رأى ذلك الغير يفعل فعلا لا يقف على وجه الحكمة فيه فيقول له اتفعل هذا كانه يتعجب من كمال حكمته وعلمه ويقول اعطاء هذه النعم العظيمة لمن يفسد
ويفعل من الامور التي لا يهتدي العقول فيها الى وجه الحكمة فلم تفعلها وانا اعلم انك لا تفعلها الا لوجه دقيق وسر غامض انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك فالحاصل ان قوله اتجعل
فيها من يفسد فيها كانه تعجب من كمال علم الله واحاطة حكمته بما خفي على كل العقلاء وثانيها ان ايراد الاشكال طلبا للجواب غير محذور فكانهم قالوا الهنا انت الحكيم الذي لا تفعل السفه
البتة ونحن نرى في العرف ان تمكين السفيه من السفه سفه فاذا خلقت قوما يفسدون ويقتلون وانت مع علمك بان حالهم كذلك خلقتهم ومكنتهم وما منعتهم عن ذلك فهذا يوهم السفه
وانت الحكيم المطلق فكيف يمكن الجمع بين الامرين فكان الملائكة اوردوا هذا السؤال طلبا للجواب وهذا جواب المعتزلة قالوا وهذا يدل على ان الملائكة لم يجوزوا صدور القبيح من الله تعالى
وكانوا على مذهب اهل العدل قالوا والذي يؤكد هذا الجواب وجهان احدهما انهم اضافوا الفساد وسفك الدماء الى المخلوقين لا الى الخالق والثاني انهم قالوا ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك لان
التسبيح تنزيه ذاته عن صفات الاجسام والتقديس تنزيه افعاله عن صفة الذم ونعت السفه وثالثها ان الشرور وان كانت حاصلة في تركيب هذا العالم السفلي الا انها من لوازم الخيرات
الحاصلة فيه وخيراتها غالبة على شرورها وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا تلك الشرور فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون يعني ان الخيرات الحاصلة من تركيب
العالم السفلي اكثر من الشرور الحاصلة فيها والحكمة تقتضي ايجاد ما هذا شانه لا تركه وهذا جواب الحكماء ورابعها ان سؤالهم كان على وجه المبالغة في اعظام الله فان العبد المخلص لشدة حبه
لمولاه يكره ان يكون له عبد يعصيه وخامسها ان قول الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها مسألة منهم ان يجعل الارض او بعضها لهم ان كان ذلك صلاحا فكانهم قالوا يا الهنا اجعل الارض
لنا لا لهم كما قال موسى عليه السلام اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمعنى لا تهلكنا فقال الله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون من صلاحكم وصلاح هؤلاء الذين اجعلهم في الارض فبين بذلك انه اختار لهم
السماء خاصة ولهؤلاء الارض خاصة لعلمه بصلاح ذلك في اديانهم ليرضى كل فريق بما اختاره الله تعالى له وسادسها انهم طلبوا الحكمة التي لاجلها خلقهم مع هذا الفساد والقتل وسابعها
قال القفال اتجعل انه تعالى لما اخبرهم انه يجعل في الارض خليفة قالوا اتجعل فيها اي ستفعل ذلك وهو ايجاب خرج مخرج الاستفهام قال جرير الستم خير من ركب المطايا اي انتم كذلك
ولو كان استفهاما لم يكن مدحا ثم قالت الملائكة انك تفعل ذلك ونحن مع هذا نسبح بحمدك ونقدس لك لما انا نعلم في الجملة انك لا تفعل الا الصواب والحكمة فلما قالوا ذلك
قال الله تعالى لهم اني اعلم ما لا تعلمون كانه قال والله اعلم نعم ما فعلتم حيث لم تجعلوا ذلك قادحا في حكمتي فاني اعلم ما لا تعلمون فانتم علمتم ظاهرهم وهو الفساد والقتل وما علمتم باطنهم وانا اعلم
ظاهرهم وباطنهم واعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم اما الوجه الثاني وهو انهم ذكروا بني آدم بما لا ينبغي وهو غيبة فالجواب ان محل الاشكال في خلق بني آدم
اقدامهم على الفساد والقتل ومن اراد ايراد السؤال وجب ان يتعرض لمحل الاشكال لا لغيره فلهذا السبب ذكروا من بني آدم هاتين الصفتين وما ذكروا منهم عباداتهم وتوحيدهم لان
ذلك ليس محل الاشكال اما الوجه الثالث وهو انهم مدحوا انفسهم وذلك يورث العجب وتزكية النفس فالجواب ان مدح النفس غير ممنوع منه لقوله تعالى واما بنعمة ربك فحدث
وايضا فيحتمل ان يكون قولهم ونحن نسبح بحمدك ليس المراد مدح النفس بل المراد بيان ان هذا السؤال ما اوردناه لنقدح به في حكمتك يا رب فانا نسبح بحمدك ونعترف لك بالالهية والحكمة

الغرض من ذلك بيان انهم ما اوردوا السؤال للطعن في الحكمة والالهية بل لطلب وجه الحكمة على سبيل التفصيل اما الوجه الرابع وهو ان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يشبه الاعتذار فلا بد من سبق
الذنب قلنا نحن نسلم ان الاولى للملائكة ان لا يوردوا ذلك السؤال فلما تركوا هذا الاولى كان ذلك الاعتذار اعتذارا من ترك الاولى فان قيل انه تعالى قال لا يسبقونه بالقول فهذا السؤال وجب
ان يكون باذن الله واذا كانوا ماذونين في هذا السؤال فكيف اعتذروا عنه قلنا العام يتطرق اليه التخصيص اما الوجه الخامس وهو ان اخبار الملائكة عن الفساد وسفك الدماء اما ان يكون حصل عن
الوحي او قالوه استنباطا وظنا قلنا اختلف العلماء فيه فمنهم من قال انهم ذكروا ذلك ظنا ثم ذكروا فيه وجهين الاول وهو مروي عن ابن عباس والكلبي انهم قاسوه على حال الجن الذين كانوا
قبل آدم عليه السلام في الارض الثاني انهم عرفوا خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا بد وان يتولد فيه الشهوة والغضب فيتولد الفساد من الشهوة وسفك الدماء من الغضب
ومنهم من قال انهم قالوا ذلك على اليقين وهو مروي عن ابن مسعود وناس من الصحابة ثم ذكروا فيه وجوها آ انه تعالى لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون ذلك
الخليفة قال يكون له ذرية يفسدون في الارض ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ب انه تعالى كان قد اعلم الملائكة انه اذا كان في
الارض خلق عظيم افسدوا فيها وسفكوا الدماء ج قال ابن زيد لما خلق الله تعالى النار خاف الملائكة خوفا شديدا فقالوا ربنا لمن خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن
يومئذ لله خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة عرفوا ان المعصية تظهر منهم د لما كتب في اللوح المحفوظ ما هو كائن الى يوم القيامة فلعلهم طالعوا اللوح
فعرفوا ذلك ه ان كان معنى الخليفة من يكون نائبا لله تعالى في الحكم والقضاء والاحتياج الى الحاكم والقاضي انما يكون عند التنازع والتظالم كان الاخبار عن وجود الخليفة اخبارا
عن وقوع الفساد والشر بطريق الالتزام ثم قال اهل التحقيق القول بانه كان هذا الاخبار عن مجرد الظن باطل لانه قدح في الغير بما لا يامن ان يكون كاذبا فيه وذلك ينافي العصمة والطهارة
اما الوجه السادس وهو ان الاخبار التي ذكروها فهي من باب الآحاد فلا تعارض الدلائل التي ذكرناها واما الشبهة الثامنة وهي قصة هاروت وماروت فالجواب عنها ان القصة التي ذكروها باطلة
من وجوه آ انهم ذكروا في القصة ان الله تعالى قال لهما لو ابتليتكما بما ابتليت به بني آدم لعصيتماني فقالا لو فعلت ذلك بنا يا رب لما عصيناك وهذا منهما تكذيب لله وتجهيل له وذلك
صريح الكفر والحشوية سلموا انهما كانا قبل الهبوط الى الارض معصومين ب في القصة انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وذلك فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة وبين العذاب
والله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره وبالغ في ايذاء انبيائه ج في القصة انهما يعلمان السحر حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على المعصية د ان المرأة الفاجرة كيف يعقل
انها لما فجرت صعدت الى السماء وجعلها الله تعالى كوكبا مضيئا وعظم قدره بحيث اقسم به حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار الكنس فهذه القصة قصة ركيكة يشهد كل
عقل سليم بنهاية ركاكتها واما الكلام في تعليم السحر فسياتي في تفسير تلك الآية في موضعها ان شاء الله اما الشبهة التاسعة فسنتكلم في بيان ان ابليس ما كان من الملائكة واما الشبهة العاشرة
وهي قوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة فهذا لا يدل على كونهم معذبين في النار وقوله اولئك اصحاب النار لا يدل ايضا على كونهم معذبين بالنار بمجرد هذه الآية انما عرف ذلك
بدليل آخر فقوله وما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة يريد به خزنة النار والمتصرفين فيها والمدبرين لامرها المسألة الثانية اختلفوا في ان الملائكة هل هم قادرون على المعاصي والشرور
ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبريين انهم خيرات محضة ولا قدرة لهم البتة على الشر والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا على ذلك
بوجوه آ ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اما ان يكون معصية او ترك الاولى وعلى التقديرين فالمقصود حاصل ب قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم وذلك يقتضي
كونهم موجودين ممنوعين وقال ايضا لا يستكبرون عن عبادته والمدح بترك الاستكبار انما يجوز لو كانوا قادرين على الاستكبار ج انهم لو لم يكونوا قادرين على ترك الخيرات لما كانوا ممدوحين
بفعلها لان الملجأ الى الشيء ومن لا يقدر على ترك الشيء لا يكون ممدوحا بفعل ذلك الشيء ولقد استدل بهذا بعض المعتزلة فقلت له اليس ان الثواب والعوض واجبان على الله ومعنى
كونه واجبا عليه انه لو تركه لزم من تركه الجهل والحاجة وهما محالان والمفضي الى المحال محال فيكون ذلك الترك محالا من الله تعالى واذا كان الترك محالا كان الفعل واجبا فيكون الله
تعالى فاعلا للثواب والعوض واجب الفعل وتركه محال مع انه تعالى ممدوح على فعل ذلك فثبت ان امتناع الترك لا يقدح في حصول المدح فانقطع وما قدر على الجواب المسألة الثالثة
الواو في ونحن للحال كما تقول احسن الى فلان وانا احق بالاحسان والتسبيح تبعيد الله من السوء وكذا التقديس من سبح في الماء وقدس في الارض اذا ذهب فيها وابعد واعلم ان التبعيد ان اريد
به التبعيد عن السوء فهو التسبيح وان اريد به التبعيد عن الخيرات فهو اللعن فنقول التبعيد عن السوء يدخل فيه التبعيد عن السوء في الذات والصفات والافعال اما في الذات فان لا يكون محلا للامكان
فان منبع السوء هو العدم والامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الكثرة ونفيها يستلزم نفي الجسمية والعرضية ونفي الضد والند وحصول الوحدة المطلقة والوجوب الذاتي واما في الصفات
فان يكون منزها عن الجهل بان يكون محيطا بكل المعلومات وقادرا على كل المقدورات ويكون صفاته منزهة عن التغيرات واما في الافعال فان لا يكون افعاله لجلب المنافع ودفع المضار وان لا يستكمل بشيء
منها فلا ينتقص بعدم شيء منها فيكون مستغنيا عن كل الموجودات والمعدومات مستوليا بالاعدام والايجاد على كل الموجودات والمعدومات قال اهل التذكير التسبيح جاء تارة في القرآن بمعنى التنزيه
واخرى بمعنى التعجب اما الاول فجاء على وجوه آ انا المنزه عن النظير والشريك سبحانه هو الله الواحد القهار ب انا المدبر للسموات والارض سبحان رب السموات والارض ج انا المدبر لكل
العالمين سبحان الله رب العالمين د انا المنزه عن قول الظالمين سبحان ربك رب العزة عما يصفون ه انا المستغني عن الكل سبحانه هو الغني و انا السلطان الذي كل شيء سواي
فهو تحت قهري وتسخيري فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء ز انا العالم بكل شيء سبحان عالم الغيب ح انا المنزه عن الصاحبة والولد سبحانه ان يكون له ولد ط انا المنزه عن وصفهم وقولهم
سبحانه وتعالى عما يصفون عما يقولون عما يشركون اما التعجب فآ انا الذي سخرت البهائم القوية للبشر الضعيف سبحان الذي سخر لنا هذا ب انا الذي خلقت العالم وكنت منزها عن
التعب والنصب سبحانه اذا قضى امرا ج انا الذي اعلم لا بتعليم المعلمين ولا بارشاد المرشدين سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا د انا الذي ازيل معصية سبعين سنة بتوبة ساعة
فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ثم نقول ان اردت رضوان الله فسبح وسبحوه بكرة واصيلا وان اردت الفرج من البلاء فسبح لا اله الا انت سبحانك اني كنت من الظالمين وان
اردت رضا الحق فسبح ومن الليل فسبحه واطراف النهار لعلك ترضى وان اردت الخلاص من النار فسبح سبحانك فقنا عذاب النار ايها العبد واظب على التسبيح سبحان الله فسبح وسبحوه

فان لم تفعل فتسبيحي بالضرورة عائد اليك لان من امر بتسبيحي منهم حملة العرش فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون ومنهم المقربون قالوا سبحانك انت ولينا ومنهم سائر الملائكة قالوا سبحانك
ما كان ينبغي لنا ومنهم الانبياء كما قال ذو النون لا اله الا انت سبحانك وقال موسى عليه السلام سبحانك اني تبت اليك والصحابة يسبحون في قوله سبحانك فقنا عذاب النار والكل
يسبحون ومنهم الحشرات والدواب والذرات وان من شيء الا يسبح بحمده وكذا الحجر والمدر والرمال والجبال والليل والنهار والظلمات والانوار والجنة والنار والزمان والمكان والعناصر
والاركان والارواح والاجسام على ما قال تعالى سبح لله ما في السموات سبح لله ما في السموات ثم نقول ايها العبد انا الغني عن تسبيح هذه الاشياء وهذه الاشياء ليست من الاحياء فلا حاجة
لها الى ثواب هذا التسبيح فقد صار ثواب هذه التسبيحات ضائعا وذلك لا يليق بي وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا لكني اوصل ثواب هذه الاشياء اليك ليعرف كل احد ان
من اجتهد في خدمتي اجعل كل العالم في خدمته والنكتة الاخرى اذكرني بالعبودية لينتفع به لا انا سبحان ربك رب العزة فانك اذا ذكرتني بالتسبيح طهرتك عن المعاصي سبحوه
بكرة واصيلا اقرضني واقرضوا الله قرضا حسنا وان كنت انا الغني حتى اردد الواحد عليك عشرة من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له كن معينا لي وان كنت غنيا
عن اعانتك ولله جنود السموات والارض وايضا فلا حاجة لي الى العسكر ولو يشاء الله لانتصر منهم لكنك اذا نصرتني نصرتك ان تنصروا الله ينصركم كن مواظبا على ذكري واذكروا الله
في ايام معلومات ولا حاجة بي الى ذكرك لان الكل يذكرونني ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله لكنك اذا ذكرتني ذكرتك اذكروني اذكركم اخدمني يا ايها الناس اعبدوا ربكم
لا لاني احتاج الى خدمتك فان لي الملك ولله ملك السموات والارض ولله يسجد من في السموات والارض ولكن اصرف الى خدمتي هذه الايام القليلة لتنال الراحات الكثيرة في
تم ذكرهم المسألة الرابعة قوله تعالى بحمدك قال صاحب الكشاف بحمدك في موضع الحال اي نسبح لك حامدين لك ومتلبسين بحمدك واما المعنى ففيه وجهان الاول انا اذا سبحناك
فبحمدك يعني ليس تسبيحنا تسبيحا باستحقاق بل لتسبيح بحمدك وجلالك هذا التسبيح الثاني انا نسبحك بحمدك فانه لولا انعامك علينا بالتوفيق لم نتمكن من ذلك كما قال داود
عليه السلام يا رب كيف اقدر ان اشكرك وانا لا اصل الى شكر نعمتك الا بنعمتك فاوحى الله اليه الآن قد شكرتني حيث عرفت ان كل ذلك مني واختلف العلماء في المراد من هذا التسبيح
فروى ان ابا ذر رضي الله عنه دخل بالعيادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت اي الكلام احب الى الله فقال ما اصطفاه الله لملائكته سبحان
الله وبحمده وروى سعيد بن جبير قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي فمر رجل من المسلمين على رجل من المنافقين فقال له رسول الله يصلي وانت جالس لا تصلي فقال له امض الى
عملك ان كان لك عمل فقال ما اظن الا سيمر بك من ينكر عليك فمر عليه امير المؤمنين عمر رضي الله عنه فقال له يا فلان ان رسول الله يصلي وانت جالس فقال له مثلها فوثب اليه فضربه
وقال هذا من عملي ثم دخل المسجد فصلى مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما فرغ رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلوته قام اليه عمر رضي الله عنه وقال يا نبي الله مررت آنفا على فلان وانت تصلي
وهو جالس فقلت له نبي الله يصلي وانت جالس فقال سر الى عملك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هلا ضربت عنقه فقام عمر مسرعا اليه فقتله فقال له النبي صلى الله عليه وسلم
يا عمر ارجع فان غضبك عز ورضاك حكم ان لله في السموات ملائكة له غنى بصلوتهم عن صلوة فلان فقال عمر يا رسول الله وما صلوتهم فلم يرد عليه شيئا فاتاه جبريل عليه السلام
فقال له يا نبي الله سألك عمر عن صلوة اهل السماء قال نعم قال اقرأ عمر مني السلام واخبره بان اهل سماء الدنيا سجود الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام
الى يوم القيامة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل سماء الثالثة ركوع الى يوم القيامة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة القول الثاني ان المراد بقوله نسبح لك اي نصلي لك
والتسبيح هو الصلوة وهو قول ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم المسألة الخامسة قوله تعالى ونقدس لك التقديس التطهير ومنه الارض المقدسة ثم اختلفوا على وجوه آ نطهرك
اي نصفك بما يليق بك من العلو والعزة ب قول مجاهد نطهر انفسنا من ذنوبنا وخطايانا ابتغاء لمرضاتك ج قول ابي مسلم نطهر افعالنا من ذنوبنا حتى يكون خالصة لك د نطهر قلوبنا
عن الالتفات الى غيرك حتى يصير مستغرقة في انوار معرفتك قالت المعتزلة هذه الآية تدل على العدل من وجوه آ قولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اضافوا هذه الافعال الى انفسهم
فلو كانت افعالا لله تعالى لما حسن التمدح بذلك ولا فضل لذلك على سفك الدماء اذ كل ذلك من فعل الله ب لو كان الفساد والقتل فعلا لله تعالى لكان يجب ان يكون الجواب ان يقول
اني مالك افعل ما اشاء ج ان قوله اعلم ما لا تعلمون يدل على مذهب العدل لانه لو كان خالقا للكفر لكان خلقهم لذلك الكفر فكان ينبغي ان يكون الجواب نعم خلقتهم ليفسدوا
وليقتلوا فلما لم يرض بهذا الجواب سقط هذا المذهب والجواب عن هذه الوجوه المعارضة بمسألة الداعي والعلم والله اعلم المسألة السادسة ان قيل قوله اعلم ما لا تعلمون كيف
يصلح ان يكون جوابا عن السؤال الذي ذكروه قلنا قد ذكرنا ان السؤال يحتمل وجوها آ للتعجب فيكون قوله اعلم ما لا تعلمون جوابا له من حيث انه تعالى قال لا تتعجبوا من ان يكون فيهم من يفسد
ويقتل فاني اعلم مع هذا بان فيهم جمعا من الصالحين ب انه للغم فيكون الجواب لا تغتموا بسبب وجود المفسدين فاني اعلم ايضا فيهم جمعا من المتقين ومن لو اقسم على الله لابره
ج انه طلب الحكمة فجوابه ان مصلحتكم ان تعرفوا وجه الحكمة فيه على الاجمال دون التفصيل بل ربما كان التفصيل مفسدة لكم د انه التماس لان يتركهم في الارض وجوابه اني اعلم ان مصلحتكم
ان تكونوا في السماء لا في الارض ه وفيه وجه خامس وهو انهم لما قالوا نسبح بحمدك ونقدس لك قال تعالى اني اعلم ما لا تعلمون وهو ان معكم ابليس وان في قلبه حسدا وكبرا ونفاقا
و وجه سادس وهو اني اعلم ما لا تعلمون فانكم وصفتم انفسكم بهذه المدائح فقد استعظمتم انفسكم وكانكم انتم بهذا الكلام في التسبيح نفعكم لا في التسبيح ولكن اظهر واحيي
نطهر البشر فيضعون اي يقول ربنا ظلمنا انفسنا ويقول الذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين ويقول وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين

وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملئكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين واعلم ان الملائكة لما سألوا عن وجه
الحكمة في خلق آدم وذريته واسكانه تعالى اياهم الارض واخبر الله تعالى عن وجه الحكمة في ذلك على سبيل الاجمال بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اراد تعالى ان يزيدهم بيانا وان يفصل لهم ذلك
المجمل فبين لهم من فضل آدم عليه السلام ما لم يكن في ذلك معلوما لهم وذلك بان علم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم عليهم ليظهر بذلك كمال فضله وقصورهم عنه في العلم فيتأكد ذلك الجواب الاجمالي
بهذا الجواب التفصيلي وههنا مسائل المسألة الاولى قال الاشعري والجبائي والكعبي اللغات كلها توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان

تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها والكلام على التمسك بهذه الآية سؤالا وجوابا ذكرناه في اصول الفقه وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية واحتج
على انه لا بد وان يكون الوضع مسبوقا بالاصطلاح بامور آ انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لكان ذلك العلم اما ان يحصل للعاقل او لغير العاقل لا جائز ان يحصل
للعاقل لانه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى لصارت صفة الله معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال ولا جائز ان يحصل لغير العاقل لانه يبعد
في العقول ان يحصل العلم بهذه اللغات مع ما فيها من الحكم العجيبة لغير العاقل فثبت ان القول بالتوقيف فاسد ب انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم لغة على ذلك التكلم ج
ان قوله وعلم آدم الاسماء كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء انها كانت اسماء قبل ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات حاصلة قبل ذلك التعليم د
ان آدم عليه السلام لما تحدى الملائكة بعلم الاسماء فلا بد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك
الاسماء لتلك المسميات متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع
هو الله تعالى او الناس وعلى هذا لا يلزم ان يصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون الذات معلومة بالدليل سلمنا انه تعالى ما خلق هذا العلم في العاقل فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه
في غير العاقل والتعويل على الاستبعاد في هذا المقام مستبعد وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الملائكة بطريق آخر بالكتابة وغيرها وعن الثالث انه لا شك ان ارادة الله تعالى وضع
تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم فكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع سياتي بيانه ان شاء الله المسئلة الثانية من الناس من قال قوله وعلم آدم الاسماء اي
علمه صفات الاشياء ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان الاسم اشتقاقه اما من السمة او من السمو فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء ونعوتها وخواصها دالة على ماهياتها
فصح ان يكون المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشيء كالمرتفع على ذلك الشيء فان العلم بالدليل حاصل قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسمى في الحقيقة فثبت انه
لا امتناع في اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة بقي ان اهل النحو خصصوا لفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة ولكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به واذا ثبت ان هذا التفسير ممكن بحسب
اللغة وجب ان يكون هو المراد لا غيره لوجوه آ ان الفضيلة في معرفة حقائق الاشياء اكثر من الفضيلة في معرفة اسمائها وحمل الكلام المذكور لاظهار الفضيلة على ما يوجب مزيد الفضيلة
اولى من حمله على ما ليس كذلك ب ان التحدي انما يجوز ويحسن اذا تمكن السامع من مثله في الجملة فان من كان عالما بالفصاحة يحسن ان يقول له غيره على سبيل التحدي ائت بكلام مثل كلامي في
الفصاحة اما العربي فلا يحسن منه ان يقول للزنجي في معرض التحدي تكلم بلغتي وذلك لان العقل لا طريق له الى معرفة اللغات البتة بل ذلك لا يحصل الا بالتعليم فان حصل التعليم حصل العلم
به والا فلا اما العلم بحقائق الاشياء فالعقل متمكن من تحصيله فصح وقوع التحدي فيه القول الثاني وهو المشهور ان المراد اسماء كل ما خلق الله من اجناس المحدثات من جميع اللغات المختلفة
التي يتكلم بها ولد آدم اليوم من العربية والفارسية والرومية وغيرها وكان ولد آدم يتكلمون بهذه اللغات فلما مات آدم عليه السلام وتفرق ولده في نواحي العالم تكلم كل واحد منهم بلغة
معينة من تلك اللغات فغلب عليه ذلك اللسان فلما طالت المدة ومات منهم قرن بعد قرن نسوا سائر اللغات فهذا هو السبب في تغيير الالسنة في ولد آدم قال اهل المعاني قوله وعلم
آدم الاسماء لا بد فيه من اضمار فيحتمل ان يكون المراد وعلم آدم اسماء المسميات ويحتمل ان يكون المراد وعلم آدم مسميات الاسماء قالوا لكن الاول اولى لقوله انبئوني باسماء هؤلاء انبئهم باسمائهم
فان قيل لما علمه الله اسماء جميع المسميات وكان في المسميات ما لا يكون عاقلا فلم قال عرضهم ولم يقل عرضها قلنا لانه لما كان في جملتها الملائكة والانس والجن وهم العقلاء فغلب الاكمل
لانه جرت العادة بتغليب الكامل على الناقص كما غلبوا المسئلة الثالثة من الناس من تمسك بقوله انبئوني باسماء هؤلاء على جواز تكليف ما لا يطاق وهو ضعيف لانه تعالى انما
استنباهم مع علمه تعالى بعجزهم على سبيل التبكيت ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين المسئلة الرابعة قالت المعتزلة انما ظهر من بني آدم عليه السلام في علمه بالاسماء معجزة دالة على نبوته
في ذلك الوقت والاقرب انه كان مبعوثا الى حواء ولا يبعد ايضا ان يكون مبعوثا الى من توجه التحدي اليهم من الملائكة لان جميعهم وان كانوا رسلا فقد يجوز الارسال الى الرسول كبعثة
ابرهيم عليه السلام الى لوط عليه السلام واحتجوا عليه بان حصول ذلك العلم له ناقض للعادة فوجب ان يكون معجزا واذا ثبت كونه معجزا ثبت كونه رسولا في ذلك الوقت ولقائل
ان يقول لا نسلم ان ذلك العلم ناقض للعادة لان حصول العلم باللغة لمن علمه الله وعدم حصوله لمن لم يعلمه الله ليس بناقض للعادة وايضا فاما ان يقال الملائكة علموا كون تلك الاسماء
موضوعة لتلك المسميات او ما علموا فان علموا ذلك فقد قدروا على ان يذكروا اسماء تلك المسميات فحينئذ تحصل المعارضة ولا تظهر المزية والفضيلة وان لم يعرفوا ذلك فكيف عرفوا ان
آدم عليه السلام اصاب فيما ذكر من كون كل واحد من تلك الالفاظ اسما لكل واحد من تلك المعاني واعلم انه يمكن دفع هذا السؤال من وجهين الاول ربما كان لكل صنف من اصناف الملائكة لغة
من هذه اللغات وكان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الآخر ثم ان جميع اصناف الملائكة حضروا وان آدم عليه السلام عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها فعرف كل صنف اصابته في تلك
اللغة خاصة فعرفوا بهذا الطريق صدقه الا انهم باسرهم عجزوا عن معرفة تلك اللغات باسرها فكان ذلك معجزا الثاني لا يمتنع ان يقال انه تعالى عرفهم قبل ان سمعوا من آدم عليه السلام تلك الاسماء
فاستدلوا به على صدق آدم فلما سمعوا منه تلك الاسماء عرفوا صدقه فيها فعرفوا كونه معجزا سلمنا انه ظهر عليه فعل خارق للعادة فلم لا يجوز ان يكون ذلك من باب الكرامات او من باب الارهاص
وهما عندنا جائزان وحينئذ يعبر الكلام في هذه المسئلة فرعا على الكلام فيها واحتج من قطع بانه عليه السلام ما كان نبيا في ذلك الوقت بوجوه آ انه لو كان نبيا في ذلك الزمان لكان قد
صدرت المعصية عنه بعد النبوة وذلك غير جائز فوجب ان لا يكون نبيا في ذلك الزمان اما الملازمة فلان صدور الزلة عنه كان بعد هذه الواقعة بالاتفاق وتلك الزلة من باب الكبائر
على ما سياتي شرحه ان شاء الله والاقدام على الكبيرة يوجب استحقاق الطرد والتحقير واللعن وكل ذلك على الانبياء غير جائز فوجب ان يقال وقعت تلك الواقعة قبل النبوة ب لو كان رسولا
في ذلك الوقت لكان اما ان يكون مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الى الانس او الجن والاول باطل لان الملائكة عند المعتزلة افضل من
البشر ولا يجوز جعل الادون رسولا الى الاشرف لان الرسول متبوع والامة تبع وجعل الادون متبوع الاشرف خلاف الاصل وايضا فالمرء الى قبول القول ممن هو من جنسه امكن ولهذا قال
تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هناك احد من البشر الا حواء وان حواء انما عرفت التكليف لا بواسطة آدم عليه السلام لقوله تعالى ولا تقربا هذه

الشجرة

الشجرة شئتما فهنا هذا التكليف وما جعل آدم عليه السلام واسطة ولا جائز ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء احد من الجن ولا جائز ان يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله
رسولا التبليغ فحيث لا تبليغ لم يكن في جعله رسولا فائدة وهذا الوجه ليس في غاية القوة ج قوله تعالى ثم اجتباه ربه فهذه الآية دلت على انه تعالى انما اجتباه بعد الزلة فوجب
انه قبل الزلة ما كان مجتبى واذا لم يكن في ذلك الوقت مجتبى وجب ان لا يكون رسولا لان الرسالة والاجتباء متلازمان لان الاجتباء لا معنى له الا التخصيص بانواع التشريفات وكل من جعله الله
رسولا فقد خصه بذلك لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته المسئلة الخامسة قوله تعالى ان كنتم صادقين ذكروا فيه وجوها آ معناه اعلموني اسماء هؤلاء ان علمتم انكم تكونوا صادقين
في ذلك الاعلام ب معناه اخبروني ولا تقولوا الا حقا وصدقا فيكون الغرض منه التوكيد لما نبههم عليه من القصور والعجز لانه متى تمكن في انفسهم العلم بانهم ان اخبروا لم يكونوا صادقين
ولا لهم اليه سبيل علموا ان ذلك متعذر عليهم ج ان كنتم صادقين في قولكم انه لا شيء مما يتعبد به الخلق الا وانتم تصلحون له وتقومون به وهو قول ابن مسعود وابن عباس د ان كنتم صادقين
في قولكم اني لم اخلق خلقا الا كنتم اعلم منهم فاخبروني باسماء هؤلاء

المسئلة السادسة في فضيلة العلم

هذه الآية دالة على فضل العلم فانه تعالى ما اظهر
كمال حكمته في خلقه آدم عليه السلام الا بان اظهر علمه فلو كان في الامكان وجود شيء اشرف من العلم لكان من الواجب اظهار فضله بذلك الشيء لا بالعلم واعلم انه يدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة
والمعقول **اما الكتاب** فوجوه آ ان الله تعالى سمى العلم بالحكمة ثم انه تعالى عظم امر الحكمة وذلك يدل على عظم شان العلم بيان انه تعالى سمى العلم بالحكمة ما يروى عن مقاتل انه قال تفسير الحكمة
في القرآن على اربعة اوجه آ المواعظ قال في البقرة وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعني المواعظ وقال في النساء وانزل الله عليك الكتاب والحكمة يعني المواعظ ومثلها في آل عمران ب الحكمة بمعنى
الفهم والعلم قوله وآتيناه الحكم صبيا وفي لقمان ولقد آتينا لقمان الحكمة يعني الفهم والعلم وفي الانعام اولئك الذين آتيناهم الكتاب والحكم ج الحكمة بمعنى النبوة في النساء فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب
والحكمة يعني النبوة وفي البقرة وآتاه الله الملك والحكمة د القرآن في النحل ادع الى سبيل ربك بالحكمة وفي البقرة ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا وجميع هذه الوجوه عند التحقيق ترجع الى العلم
ثم تفكر ان الله تعالى ما اعطى من العلم الا القليل قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا وسمى الدنيا باسرها قليلا قل متاع الدنيا قليل فما سماه قليلا لا يمكننا ان ندرك كميته فما ظنك بما سماه كثيرا
ثم البرهان العقلي دل على قلة الدنيا وكثرة الحكمة لان الدنيا متناهية القدر متناهية العدد متناهية المدة والعلوم لا نهاية لقدرها وعددها ومدتها ولا للسعادات الحاصلة منها وذلك ينبهك على فضيلة
العلم ب قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وفرق بين سبعة نفر في كتابه العزيز فرق بين الخبيث والطيب فقال قل لا يستوي الخبيث والطيب يعني الحلال والحرام وفرق بين
الاعمى والبصير وفرق بين النور والظلمة فقال هل تستوي الظلمات والنور وفرق بين الجنة والنار وبين الظل والحرور واذا تاملت وجدت كل ذلك ماخوذا من الفرق بين العالم والجاهل ج
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والمراد من اولي الامر العلماء في اصح الاقوال لان الملوك يجب عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ثم انظر الى هذه الرتبة فان الله تعالى ذكر العالم في
موضعين من كتابه في المرتبة الثانية قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم انه تعالى زاد في الاكرام فجعلهم في المرتبة الاولى
في آيتين وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم وقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب د يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات واعلم انه تعالى ذكر
الدرجات لاربعة اصناف اولها للمؤمنين من اهل بدر قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم الى قوله لهم درجات عند ربهم والثانية للمجاهدين قوله وفضل الله المجاهدين باموالهم
وانفسهم على القاعدين درجة والثالثة عمل الصالحين ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى والرابعة للعلماء والذين اوتوا العلم درجات فالله تعالى فضل اهل بدر على غيرهم
من المؤمنين بدرجات وفضل المجاهدين على القاعدين بدرجات وفضل الصالحين على هؤلاء بدرجات ثم فضل العلماء على جميع الاصناف بدرجات فوجب كون العلماء افضل الناس ه انما يخشى الله من
عباده العلماء وان الله تعالى وصف العلماء في كتابه بخمس مناقب آ الايمان والراسخون في العلم يقولون آمنا به ب التوحيد والشهادة شهد الله الى قوله واولوا العلم ج البكاء ويخرون
للاذقان يبكون د الخشوع ان الذين اوتوا العلم من قبله الى قوله ويزيدهم خشوعا ه الخشية انما يخشى الله من عباده العلماء **اما الاخبار** فوجوه آ ما روى ثابت عن انس
قال قال النبي صلى الله عليه وسلم من احب ان ينظر الى عتقاء الله من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله له بكل قدم عبادة سنة
وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار ب قال انس قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من طلب العلم لغير الله لم يخرج من الدنيا حتى ياتي عليه العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل خير له من ان يكون ابو قبيس ذهبا له فينفقه
في سبيل الله ج الحسن مرفوعا من جاءه الموت وهو يطلب العلم ليحيي به الاسلام كان بينه وبين الانبياء درجة واحدة في الجنة د ابو موسى الاشعري مرفوعا يبعث الله العباد يوم القيمة
ثم يميز العلماء فيقول يا معشر العلماء اني لم اضع نوري فيكم الا لعلمي بكم ولم اضع علمي فيكم لاعذبكم انطلقوا فقد غفرت لكم ه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم معلم الخير اذا مات
بكى عليه طير السماء ودواب الارض وحيتان البحور و ابو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء ز ابن عمر مرفوعا فضل العالم على العابد سبعين
درجة بين كل درجتين حضر الفرس سبعين عاما وذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم فينهى عنها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه لها ولا يعرفها ح الحسن مرفوعا رحمة الله
على خلفائي قيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يحيون سنتي ويعلمونها عباد الله ط قال النبي صلى الله عليه وسلم من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضلالا
الى هدى كان علمه كعبادة اربعين عاما ي قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضوان الله عليه حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك مما تطلع عليه الشمس وتغرب
يا ابن مسعود مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله اعطاه الله اجر سبعين نبيا يب عامر الجهني مرفوعا يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهداء يوم القيمة لا يفضل احدهما
على الآخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء يج ابو واقد الليثي انه صلى الله عليه وسلم بينما هو جالس والناس معه اذ اقبل ثلاثة نفر فاما احدهم فراى فرجة في الحلقة فجلس اليها واما الآخر فجلس خلفهم
واما الثالث فانه رجع وولى فلما فرغ صلى الله عليه وسلم من كلامه قال الا اخبركم عن النفر الثلاثة اما الاول آوى الى الله فآواه الله واما الثاني فاستحيى من الله فاستحيى الله منه واما الثالث فاعرض
فاعرض الله عنه **اما الآثار** فوجوه آ العالم ارأف بالتلميذ من الاب والام لان الآباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا والعلماء يحفظونهم من نار الآخرة ب قيل لابن مسعود بم وجدت العلم

قال باب السؤال وقلب عقول [ح] قال بعضهم سل مسألة الحمقى واحفظ حفظ الاكياس [د] مصعب بن الزبير قال لابنه يا بني تعلم العلم فان يكن لك مال كان لك جمالا وان لم يكن لك مال كان لك مالا
[ه] قال علي كرم الله وجهه لاخير في الصمت عن العلم كما لاخير في الكلام عن الجهل [و] قال بعض المحققين العلماء ثلثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فهو عبد
قد استولت المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا بمشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه الثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهم الذين
عرفوا الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار جلال الله واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على حد المشترك فهو بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع الله تعالى بالحب له
وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله تعالى واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين و
الصديقين وهذا هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء فالمراد من قوله سائل العلماء اي العلماء بامر الله غير العالمين به فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى
الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون اوامر الله فامر بالمخالطة معهم اما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله فامر بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا
والاخرة ثم قال شقيق البلخي رحمه الله لكل واحد من هؤلاء الثلثة ثلاث علامات اما العالم بامر الله فله ثلث علامات ان يكون المرء ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون
الرب وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر القلب لا اللسان واما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية
واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء الظاهر واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك بين عالم الغيب
وعالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين حيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغني عنهما ثم قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط
كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره [ز] قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب والدواء يموت فكذا القلب
اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت [ح] قال شقيق الناس يقومون من مجلسي على ثلثة اصناف كافر محض ومنافق محض ومؤمن محض وذلك لاني افسر القرآن فاقول عن الله تعالى وعن
الرسول صلى الله عليه وسلم فمن لا يصدقني فهو كافر محض ومن ضاق قلبه منه فهو منافق محض ومن ندم على ما صنع وعزم ان لا يذنب كان مؤمنا محضا وقال ايضا ثلثة من النوم يبغضها الله
وثلثة من الضحك النوم بعد صلوة الفجر وقبل صلوة العشاء والنوم في الصلوة والنوم عند مجلس الذكر والضحك خلف الجنازة والضحك في المقابر والضحك عند مجلس الذكر [ط] قال بعضهم في قوله
فاحتمل السيل زبدا رابيا السيل ههنا العلم شبهه الله بالماء لخمس خصال [ا] كما ان المطر ينزل من السماء كذا العلم ينزل من السماء [ب] كما ان اصلاح الارض بالمطر فاصلاح الخلق بالعلم [ج]
كما ان الزرع والنبات لا يخرج بغير المطر كذا الاعمال والطاعات لا تخرج بغير العلم [د] كما ان المطر فرع الرعد والبرق كذا العلم فانه فرع الوعد والوعيد [ه] كما ان المطر نافع وضار كذا العلم
نافع وضار نافع لمن عمل به وضار لمن لم يعمل به [ي] كم من مذكر بالله ناس لله وكم من مخوف بالله جرئ على الله وكم من مقرب الى الله بعيد عن الله وكم من داع الى الله فار من الله وكم من
تال كتاب الله منسلخ من آيات الله [يا] الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها
بجنب هذه الخمس فجاء بالحسد فركزه بجنب العلم وجاء بالجور فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء وركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزها بجنب الامانة وجاء بالغش فركزه بجنب
النصيحة [يب] فضل الحسن البصري على التابعين بخمسة [ا] لم يأمر احدا بشيء حتى عمله [ب] لم ينه احدا عن شيء حتى انتهى عنه [ج] كل من طلب منه شيئا مما رزقه الله لم يبخل به من العلم والمال
[د] كان يستغني بعلمه عن الناس [ه] كانت سريرته وعلانيته سواء [يج] اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر لقلة المؤنة وحب الطاعة
طلبا للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغ وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة طلبا لمناجاة الرب [يد] اطلب خمسة في خمسة [ا] اطلب العز في التواضع لا في المال
والعشيرة [ب] اطلب الغنى في القناعة لا في الكثرة [ج] اطلب الامن في الجنة لا في الدنيا [د] اطلب الراحة في القلة لا في الكثرة [ه] اطلب منفعة العلم في العمل لا في كثرة الرواية [يه]
قال ابن المبارك من احب فساد هذه الامة فليتعرض لخمسة العلماء والغزاة والزهاد والتجار والولاة اما العلماء فهم ورثة الانبياء واما الزهاد فعماد اهل الارض واما الغزاة فجند الله
في الارض واما التجار فامناء الله في ارضه واما الولاة فهم الرعاة فاذا كان العالم للدين واضعا وللمال رافعا فبمن يقتدي الجاهل واذا كان الزاهد في الدنيا راغبا فبمن يقتدي التائب واذا كان
الغازي طامعا مرائيا فكيف يظفر بالعدو واذا كان التاجر خائنا فكيف تحصل الامانة واذا كان الراعي ذئبا فكيف تحصل الرعية [يو] قال امير المؤمنين علي رضوان الله عليه العلم افضل من المال
بسبعة اوجه اولها العلم ميراث الانبياء والمال ميراث الفراعنة الثاني العلم لا ينقص بالنفقة والمال ينقص الثالث المال يحتاج الى الحافظ والعلم يحفظ صاحبه والرابع اذا مات الرجل
يبقى ماله والعلم يدخل معه قبره والخامس المال يحصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا للمؤمن والسادس جميع الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال السابع
العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط والمال يمنعه منه [يز] قال الفقيه ابو الليث ان من جلس عند العالم ولا يقدر ان يحفظ من ذلك العلم شيئا فله سبع كرامات اولها ينال فضل المتعلمين
والثاني مادام جالسا عنده كان محبوسا عن الذنوب والثالث اذا خرج من منزله طالبا للعلم نزلت الرحمة عليه والرابع اذا جلس في حلقة العلم فاذا نزلت الرحمة عليهم حصل له منها نصيب
والخامس مادام في الاستماع تكتب له الطاعة والسادس اذا استمع ولم يفهم ضاق قلبه لحرمانه عن ادراك العلم فيصير ذلك الغم وسيلة له الى حضرة الله تعالى لقوله انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي والسابع
يرى اعزاز المسلمين للعالم واذلالهم للفساق فيرد قلبه عن الفسق ويميل قلبه الى العلم ولهذا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمجالسة الصالحين [يح] قيل من العلماء من يخزن علمه ولا يحب ان يوجد
عند غيره فذاك في الدرك الثاني من النار ومن العلماء من يجعل حديثه وغرائب علمه لاهل الشرف واليسار ولا يرى الفقراء له اهلا فذاك في الدرك الثالث من النار ومن العلماء من كان متجبرا بعلمه فان وعظ
عنف وان وعظ انف فذاك في الدرك الرابع من النار ومن العلماء من ينصب نفسه للفتيا فيفتي خطأ فذاك في الدرك الخامس من النار ومن العلماء من يتعلم كلام المبطلين فيمزجه بالدين
فهو في الدرك السادس من النار ومن العلماء من يطلب العلم لوجوه الناس فذاك في الدرك السابع من النار [يط] قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله ثمانية اشياء
من جلس مع الاغنياء زاده الله حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل الشكر والرضا بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده الله القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الجهل والشهوة

ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس مع الفساق ازداد من الجرأة على الذنوب وتسويف التوبة ومن جلس مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم والورع
[ك] ان الله تعالى علم سبعة نفر سبعة اشياء [ا] علم آدم عليه السلام اسماء الاشياء وعلم آدم الاسماء كلها [ب] علم الخضر عليه السلام علم الفراسة وعلمناه من لدنا علما [ج] وعلم يوسف عليه السلام علم التعبير
رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الاحاديث [د] علم داود عليه السلام صنعة الدرع وعلمناه صنعة لبوس لكم [ه] وعلم سليمان عليه السلام منطق الطير وقال يا ايها الناس علمنا منطق
الطير [و] وعلم عيسى عليه السلام علم التورية ويعلمه الكتاب والحكمة والتورية [ز] وعلم سيدنا محمدا صلوات الله عليه علم الشرع والتوحيد وعلمك ما لم تكن تعلم ويعلمهم الكتاب والحكمة الرحمن
علم القرآن فعلم آدم عليه السلام كان سببا في حصول السجدة والتحية وعلم الخضر كان سببا لان وجد تلميذا مثل موسى ويوشع عليهما السلام وعلم يوسف كان سببا لوجدان الاهل
والمملكة وعلم داود عليه السلام كان سببا لوجدان الرياسة والدرجة وعلم سليمن عليه السلام كان سببا لوجدان بلقيس والغلبة وعلم عيسى عليه السلام كان سببا لزوال التهمة عن امه و
علم محمد صلوات الله عليه كان سببا لوجود الشفاعة قال مولانا الامام الداعي الى الله رضي الله عنه ثم نقول من علم اسماء المخلوقات وجد التحية من الملائكة فمن علم ذات الخالق وصفاته
سبحانه وتعالى اما يجد تحية الملائكة بل يجد تحية الرب سلام قولا من رب رحيم والخضر عليه السلام وجد بعلم الفراسة صحبة موسى عليه السلام فامة الحبيب صلوات الله عليه كيف لا يجدون
بعلم الحقيقة صحبة محمد صلوات الله عليه فاولئك مع الذين انعم الله عليهم ويوسف عليه السلام بتأويل الرؤيا نجا من حبس الدنيا فمن كان عالما بتأويل كتاب الله كيف لا ينجو من حبس
الشبهات ويهدي الى سبيل الرشاد وايضا فان يوسف عليه السلام ذكر منة الله على نفسه حيث قال وعلمتني من تأويل الاحاديث فانت يا عالم اما تذكر منة الله على نفسك حيث علمك
تفسير كتابه فاي نعمة اجل مما اعطاك الله تعالى حيث جعلك مفسر الكلام المجيد وسميا للنبي ووارثا للنبي صلوات الله عليه وداعيا لخلقه وعباده ومن اجلاء اهل بلاده
وقائدا للخلق الى الجنة وثوابه وزاجرا لهم عن ناره وعقابه كما جاء في الحديث العلماء سادة والفقهاء قادة ومجالستهم زيادة [كا] المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست
خصال مع نفسه [ا] ان يقول نهاني عن المعاصي فلا اقدر الى اجتنابها الا بالعلم [ب] ان يقول ان الله تعالى امرني باداء الفرائض وانا لا اقدر عليه ان اؤديها الا بالعلم [ج] انه تعالى
اوجب علي شكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم [د] ان محمدا امرني بالانصاف وانا لا اقدر ان انصفهم الا بالعلم [ه] ان الله امرني بالصبر على بلائه ولا اقدر عليه الا بالعلم [و] ان الله تعالى امرني
بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم [كب] طريق الجنة في يدي اربعة العالم والزاهد والعابد والمجاهد فالزاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الامن والعابد اذا كان صادقا
في دعواه يرزقه الله الخوف والمجاهد اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الثناء والحمد والعالم اذا كان صادقا في دعواه يرزقه الله الحكمة [كج] اطلب اربعة من اربعة من الموضع
السلامة ومن الصاحب الزيارة ومن المال الفراغة ومن العلم المنفعة فاذا لم تجد من الموضع السلامة فالسجن خير منه واذا لم تجد من الصاحب الكرامة فالكلب خير منه واذا لم تجد من المال
الفراغة فالمدر خير منه واذا لم تجد من العلم المنفعة فالموت خير منه [كد] لا تتم اربعة اشياء الا باربعة اشياء لا يتم الدين الا بالتقوى ولا يتم القول الا بالفعل ولا تتم المروة الا بالتواضع
ولا يتم العلم الا بالعمل فالدين بلا تقوى على الخطر والقول بلا فعل كالهذر والمروة بلا تواضع كشجر بلا ثمر والعلم بلا عمل كغيم بلا مطر [كه] قال امير المؤمنين علي رضوان الله عليه لجابر
بن عبد الله الانصاري قوام الدنيا باربعة بعالم يعمل بعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع آخرته بدنياه فاذا لم يعمل العالم بعلمه استنكف الجاهل من
تعلمه واذا بخل الغني بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة [كو] قال الخليل الرجال اربعة رجل يدري ويدري انه يدري فهو عالم فاتبعوه ورجل
يدري ولا يدري انه يدري فهو نائم فايقظوه ورجل لا يدري ويدري انه لا يدري فهو جاهل فعلموه ورجل لا يدري ولا يدري انه لا يدري فهو شيطان فاجتنبوه [كز] اربع لا ينبغي
للشريف ان يأنف منها وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته للضيف وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن هو اعلم منه [كح] اذا اشتغل العلماء بجمع الحلال
صار العوام آكلين للشبهات واذا صار العالم آكلا للشبهات صار العامي آكلا للحرام واذا صار العالم آكلا للحرام صار العامي كافرا يعني اذا استحلوا **اما الوجوه العقلية** فالامور
[ا] ان الامور على اربعة اقسام قسم يرضاه العقل ولا يرضاه الشهوة وقسم ترضاه الشهوة ولا يرضاه العقل وقسم يرضاه العقل والشهوة معا وقسم لا يرضاه الشهوة والعقل
معا اما الاول فهو كالامراض والمكاره في الدنيا واما الثاني فهو المعاصي اجمع واما الثالث فهو العلم واما الرابع فهو الجهل فمنزلة العلم من الجهل منزلة الجنة من النار فكما ان العقل والشهوة لا يرضيان
النار كذا لا يرضيان بالجهل وكما انهما يرضيان بالجنة كذا يرضيان بالعلم فمن رضي بالجهل فقد رضي بنار حاضرة ومن اشتغل بالعلم فقد خاض في جنة حاضرة فمن اختار العلم يقال له تعودت
المقام في الجنة فادخل الجنة ومن اكتفى بالجهل يقال له تعودت النار فادخل النار والذي يدل على ان العلم جنة والجهل نار ان كمال اللذة في ادراك المحبوب وكمال الالم في البعد
عن المحبوب فالجراحة انما تؤلم لانها تبعد جزءا من البدن عن جزء محبوب تلك الاجزاء وهو الاجتماع فلما اقتضت الجراحة ازالة ذلك الاجتماع فقد اقتضت ازالة المحبوب وبعده
فلاجرم كان ذلك مؤلما واما الاحراق بالنار انما كان اشد ايلاما من الجرح لان الجرح لا يفيد الا تبعيد جزء معين من جزء معين اما النار فانها تغوص في جميع تلك الاجزاء فاقتضت
تبعيد جميع الاجزاء بعضها عن بعض فلما كانت التفريقات في الاحراق اشد كان الالم هناك اصعب واما اللذة فهي عبارة عن ادراك المحبوب فلذة الاكل عبارة عن ادراك تلك
الطعوم الموافقة للبدن وكذلك لذة النظر انما تحصل لان القوة الباصرة مشتاقة الى ادراك المرئيات فلاجرم كان ذلك الادراك لذة لها فقد ظهر بهذا ان اللذة عبارة
عن ادراك المحبوب والالم عبارة عن ادراك المكروه اذا عرفت هذا فنقول كلما كان الادراك اغوص واشد والمدرك اشرف واكمل والمدرك انقى وابقى وجب ان يكون اللذة اكمل
واشرف ولا شك ان محل العلم هو الروح وهو اشرف من البدن ولا شك ان الادراك العقلي اغوص واشرف على ما سيجيء بيانه في تفسير قوله الله نور السموات والارض واما المعلوم
فلا شك فيه انه اشرف لانه هو الله رب العالمين وجميع مخلوقاته من الملائكة والافلاك والعناصر والجمادات والنبات والحيوانات وجميع احكامه واوامره وتكاليفه واي معلوم اشرف من
ذلك فثبت انه لا كمال ولا لذة فوق كمال العلم ولذته ولا شقاوة ولا نقصان فوق شقاوة الجهل ونقصانه ومما يدل على ما قلناه انه اذا سئل الواحد منا عن مسألة علمية قد علمها
وقدر على الجواب الصواب فيها فرح بذلك وابتهج به وان جهلها نكس رأسه حياء من ذلك وذلك يدل على ان اللذة الحاصلة بالعلم اكمل اللذات والشقاء الحاصل بالجهل اكمل انواع

الشقاء، واعلم ان ههنا وجوها اخر من النصوص تدل على فضيلة العلم نسينا ايرادها قبل ذلك فلا بأس ان نذكرها ههنا آ ان اول ما انزل قوله تعالى اقرأ باسم ربك الذي خلق خلق الانسان
من علق اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم فقيل فيه انه لا بد فيه من رعاية التناسب بين الآيات واي مناسبة بين قوله خلق الانسان من علق وبين قوله وربك الاكرم الذي علم
بالقلم فاجيب عنه بان وجه المناسبة انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشياء وآخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت في اول حالك
في تلك الدرجة التي هي غاية الخساسة فصرت في آخر حالك في هذه الدرجة التي هي الغاية في الشرف وهذا انما يتم لو كان العلم اشرف المراتب اذ لو كان غيره اشرف لكان ذكر ذلك الشيء في هذا
المقام اولى ب انه تعالى قال اقرأ وربك الاكرم الذي علم بالقلم وقد ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة فهذا يدل على ان الله تعالى انما
استحق الوصف بالاكرمية لانه اعطى العلم فلولا ان العلم اشرف من غيره والا لما كانت افادته اشرف من افادة غيره ج قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وهذه الآية
فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم احدها دلالتها على انهم من اهل الجنة وذلك لان العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء
من اهل الخشية قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء وبيان ان اهل الخشية من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشي ربه ويدل
عليه ايضا قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا اجمع له امنين فاذا امنني في الدنيا اخفته يوم القيامة واذا خافني
في الدنيا امنته يوم القيامة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتي هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشيء استحال ان يكون خائفا منه
ثم ان العلم بالذات لا يكفي في الخوف بل لا بد له معه من العلم بامور ثلثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على افعاله القبيحة لكنه لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه
ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان يعلم قدرته ولكنه يعلم انه غير عالم بسرقته فلا يخافه ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان عالم بكون السلطان قادرا على منعه
عالما بقبائح افعاله لكنه يعلم انه قد رضي بما لا ينبغي فلا يحصل الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبائح افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلثة
موجبة لحصول الخوف في قلبه فثبت ان خوف العبد من الله تعالى لا يحصل الا اذا علم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على كل الممكنات غير راض بالمنكرات والمحرمات فثبت ان
الخوف من لوازم العلم بالله واما قلنا ان الخوف سبب للفوز بالجنة وذلك لانه اذا سنح للعبد لذة عاجلة وكانت تلك اللذة على خلاف امر الله وبعد ذلك الشيء مشتملا على منفعة
ومضرة فصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح فاذا علم بنور الايمان ان اللذة العاجلة حقيرة في مقابلة الالم الآجل صار ذلك الايمان سببا للفرار عن تلك اللذة
العاجلة وذلك هو الخشية واذا صار تاركا للمحظور فاعلا للواجب كان من اهل الثواب فقد ثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل الجنة ب
ان ظاهر الآية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء وذلك لان كلمة انما للحصر فهذا يدل على ان خشية الله لا تحصل الا للعلماء والآية الثانية وهي قوله تعالى ذلك لمن خشي ربه دالة
على ان الجنة لاهل الخشية وكونها لاهل الخشية ينافي كونها لغيرهم فدل مجموع الآيتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الآية فيها تخويف شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من
الله من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه الدقيقة تنبهك على ان العلم الذي هو سبب القرب من الله هو الذي يورث الخشية وان انواع المجادلات
وان دقت وغمضت اذا خلت عن افادة الخشية كانت من العلم المذموم ج قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء برفع الاول ونصب الثاني ومعنى هذه القراءة انه لو جازت
الخشية على الله تعالى لما خشي الا العلماء لانهم هم الذين يميزون بين ما يجوز وما لا يجوز اما الجاهل الذي لا يميز بين هذين البابين فاي مبالاة به واي التفات اليه ففي هذه القراءة
نهاية المنصب والتعظيم للعلماء د قوله تعالى وقل رب زدني علما وفيه ادل الدليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله اياه حيث امر نبيه صلوات الله عليه بالازدياد منه خاصة
دون غيره وقال قتادة لو اكتفى احد من العلم لاكتفى موسى عليه السلام ولم يقل هل اتبعك على ان تعلمني مما علمت رشدا ه كان لسليمان عليه السلام من ملك الدنيا ما كان حتى انه قال هب لي
ملكا لا ينبغي لاحد من بعدي ثم انه لم يفتخر بالمملكة وافتخر بالعلم حيث قال يا ايها الناس علمنا منطق الطير واوتينا من كل شيء فافتخر بكونه عالما بمنطق الطير فاذا حسن من سليمان عليه السلام ان
يفتخر بعلم منطق الطير فلان يحسن بالمؤمن ان يفتخر بمعرفة رب العالمين كان احسن ولانه قدم ذلك على قوله واوتينا من كل شيء وايضا فانه تعالى لما ذكر كمال حالهم قدم العلم اولا فقال وداود
وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكلا آتينا حكما وعلما ثم انه ذكر بعد ذلك ما يتعلق باحوال الدنيا فدل على ان العلم اشرف و قال الجهم الهدهد مع انه في نهاية الضعف ومع انه كان
في موقف المعاتبة قال احطت بما لم تحط به فلولا ان العلم اشرف الاشياء والا فمن اين للهدهد ان يتكلم في مجلس سليمان بمثل هذا الكلام وكذلك ترى الرجل الساقط اذا تعلم يأخذ القول على الكبير
وما ذاك الا ببركة العلم ز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وفي التفضيل وجهان احدهما ان التفكر يوصلك الى الله تعالى والعبادة توصلك
الى ثواب الله والذي يوصلك الى الله خير مما يوصلك الى غير الله والثاني ان التفكر عمل القلب والطاعة عمل الجوارح والقلب اشرف من الجوارح فكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح والذي يؤيد هذا
الوجه قوله تعالى اقم الصلوة لذكري جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره ح قال الله تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل
الله عليك عظيما فسمى العلم عظيما وسمى الحكمة خيرا كثيرا والحكمة هي العلم وقال ايضا الرحمن علم القرآن فقدم هذه النعمة على جميع النعم فدل على انه افضل من غيره ط ان سائر كتب الله ناطقة بفضل
العلم اما التورية فقال تعالى لموسى عليه السلام عظم الحكمة فاني لا اجعل الحكمة في قلب عبد الا واردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل بها ثم ابذلها كي تنال بذلك كرامتي في الدنيا والآخرة اما الزبور
فقال تعالى قل لاحبار بني اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقياء فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء فان التقى والعلم والعقل ثلث مراتب ما
جعلت واحدة منهن في احد من خلقي وانا اريد هلاكه قال مولانا الامام رحمه الله انما قدم الله تعالى التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما بينا في ان الخشية لا تحصل الا مع العلم
والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد ولهذا السر ايضا قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون عاقلا اما العاقل فقد لا يكون عالما والعقل كالبذر والعلم
كالشجرة والتقوى كالثمرة اما الانجيل فقال الله تعالى في السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه كيف يحشر مع الجهال الى النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم

لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم فلا نعمل ولكن قولوا نرجو ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله ان لا يخزيه ان الله تعالى
يقول يوم القيامة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان ترحمنا وتغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني استودعتكم حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى
جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان وجدت في الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على
الكواكب وكفضل الآخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء

اما الاخبار

ا عن عبد الله بن عمر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع علمي فيكم الا لعلمي بكم
ادخلوا الجنة على ما كان فيكم ب قال ابو هريرة وابن عباس خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي آخر خطبة بالمدينة خطبها فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه
عباد الله يريد ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منزلة منه ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها اوفر النصيب واشرف المنازل ج ابن عمر رفعه اذا
كان يوم القيامة حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة بالدر والياقوت والزمرد جلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين من حمل الى امة محمد علما يريد به وجه الله
اجلسوا على هذه المنابر لا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة د عن عيسى بن مريم عليهما السلام ان امة محمد علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل و
يدخلون الجنة بلا اله الا الله ه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اغبرت له قدمان في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكاه وان مات في طلبه مات شهيدا وكان قبره روضة من
رياض الجنة ويوسع له قبره مد بصره ويتنور على جيرانه اربعين قبرا عن يمينه واربعين عن يساره واربعين عن خلفه واربعين عن امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة
نزلت من عينيه تطفئ بحرا من جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي ومن اهان النبي فقد اهان جبريل ومن اهان جبريل فقد اهان الله ومن اهان الله اهانه يوم القيامة و قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم الا اخبركم باجود الاجواد قالوا نعم يا رسول الله قال الله تعالى اجود الاجواد وانا اجود ولد آدم واجودهم من بعدي رجل عالم ينشر علمه فيبعث يوم القيامة امة
واحدة ورجل جاهد في سبيل الله حتى يقتل ز عن ابي هريرة مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الآخرة ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والآخرة
والله في عون العبد ما كان العبد في عون اخيه المسلم ومن سلك طريقا يبتغي به علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم
السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح ح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يشفع يوم القيامة ثلثة الانبياء ثم العلماء ثم الشهداء قال الراوي
فاعظم بمرتبة هي واسطة بين النبوة والشهادة ط معاذ بن جبل قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلموا العلم فان تعلمه لله خشية وطلبه عبادة ومذاكرته تسبيح والبحث عنه
جهاد وتعليمه صدقة وبذله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام ومنار سبل الجنة والانيس في الوحشة والصاحب في الوحدة والمحدث في الخلوة والدليل على السراء والضراء
والسلاح على الاعداء والزين عند الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير قادة وهداة يهتدى بهم وائمة في الخير تقتفى آثارهم ويقتدى بافعالهم وينتهى الى رأيهم ترغب الملائكة
في خلتهم وباجنحتها تمسحهم وفي صلاتها تستغفر لهم حتى كل رطب ويابس وحتى حيتان البحر وهوامه وسباع البر وانعامه والسماء ونجومها لان العلم حيوة القلوب من العمى ونور
الابصار من الظلم وقوة الابدان من الضعف يبلغ بالعبد منازل الابرار ومجالس الملوك والدرجات العلى في الدنيا والآخرة والتفكر فيه يعدل بالصيام ومدارسته بالقيام
به يطاع الله وبه يعبد وبه يمجد وبه يوحد وبه توصل الارحام وبه يعرف الحلال والحرام يا ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سألتم الحوائج فسلوها الناس قيل يا رسول
الله ومن الناس قال اهل القرآن قيل ثم من قال اهل العلم قيل ثم من قال صباح الوجوه قال الراوي فالمراد باهل القرآن من يحفظ معانيه يب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من امر بالمعروف
ونهى عن المنكر فهو خليفة الله في ارضه وخليفة كتابه وخليفة رسوله والدنيا سم الله القتال لعباده فخذوا منها بقدر السم في الادوية لعلكم تنجون قال الراوي والعلماء داخلون فيه لانهم يقولون
هذا حرام فاجتنبوه وهذا حلال فخذوه يج في الخبر العالم نبي لم يوح اليه يد وقال صلى الله عليه وسلم كن عالما او متعلما او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق
بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله صلى الله عليه وسلم الناس رجلان عالم ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما احسن قول الاعرابي لولده يا بني كن
خاتلا او ذئبا خاطفا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا يه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اتكى على يده عالم كتب الله له بكل خطوة عتق رقبة ومن قبل رأس
عالم كتب الله له بكل شعرة حسنة يو وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم برواية ابي هريرة بكت السموات ومن فيهن ومن عليهن والارضون ومن فيهن ومن عليهن لعزيز ذل وغني
افتقر وعالم يلعب به الجهال يز وقال حملة القرآن عرفاء اهل الجنة والشهداء قواد اهل الجنة والانبياء سادة اهل الجنة يح وقال العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال الراوي
الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى ان ما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من رأى في النوم ان بيده مفاتيح الجنة فانه يؤتى علما في الدين يط وقال صلى الله عليه وسلم ان لله عز وجل كل
يوم وليلة الف رحمة على جميع خلقه العاقلين والبالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسع وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والمسلمين ورحمة واحدة لسائر الناس ك وقال صلى الله عليه وسلم
قلت يا جبريل اي الاعمال افضل لامتي قال العلم قلت ثم اي قال النظر الى العالم قلت ثم اي قال زيارة العالم ثم قال ومن كسب العلم لله واراد به صلاح نفسه وصلاح المسلمين ولم يرد
به عرضا من الدنيا فانا كفيله بالجنة كا وقال صلى الله عليه وسلم عشرة تستجاب لهم الدعوة العالم والمتعلم وصاحب حسن الخلق والمريض واليتيم والغازي والحاج والناصح
للمسلمين والولد المطيع لابويه والمرأة المطيعة لزوجها كب سئل النبي صلى الله عليه وسلم ما العلم قال دليل العمل قيل فما العقل قال قائد الخير قيل فما الهوى قال مركب المعاصي قيل
فما المال قال رداء المتكبرين قيل فما الدنيا قال سوق الآخرة كج انه صلى الله عليه وسلم كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي تحدثه الا ساعة وكان هذا وقت العصر
فاخبره رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فاضطرب الرجل وقال يا رسول الله دلني على اوفق عمل لي في هذه الساعة فقال اشتغل بالعلم فقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء
افضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم به في ذلك الوقت كد قال صلى الله عليه وسلم الناس كلهم موتى الا العالمون والخبر مشهور كه انس قال صلى الله عليه وسلم سبعة للعبد تجري له بعد
موته من علم علما او كرى نهرا او حفر بئرا او بنى مسجدا او ورث مصحفا او ترك ولدا صالحا يدعو له او صدقة تجري له بعد موته فقدم صلى الله عليه وسلم التعليم على جميع الانفاقات

لانه روحاني والروحاني ابقى من الجسماني كو قال صلى الله عليه وسلم لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر الى التواضع ومن العداوة الى النصيحة ومن
الرياء الى الاخلاص ومن الرغبة الى الزهد كز اوصى النبي صلى الله عليه وسلم عليا رضوان الله عليه يا علي احفظ التوحيد فانه راس مالي والزم العمل فانه حرفتي واقم الصلوة فانها قرة عيني واذكر الرب
فانه نصرة فؤادي واستعمل العلم فانه ميراثي كح ابو كبشة الانصاري قال ضرب لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مثل الدنيا مثل اربعة رهط رجل اتاه الله علما واتاه مالا فهو يعمل بعلمه في
ماله ورجل اتاه علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت مثل ما يفعل فهما في الاجر سواء ورجل اتاه الله مالا ولم يؤته علما فهو يمنعه من الحق وينفقه في الباطل
ورجل لم يؤته الله علما ولم يؤته مالا فيقول لو ان الله تعالى اتاني مثل ما اوتي فلان لفعلت فيه مثل ما يفعل فلان فهما في الوزر سواء **اما الآثار** كميل بن زياد قال اخذ علي كرم الله
وجهه بيدي فاخرجني الى الجبانة فلما اصحر تنفس الصعداء ثم قال يا كميل ابن زياد ان هذه القلوب اوعية فخيرها اوعاها فاحفظ ما اقول لك الناس ثلثة عالم رباني ومتعلم
على سبيل نجاة وهمج رعاع اتباع كل ناعق يميلون مع كل ريح لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجؤا الى ركن وثيق يا كميل العلم خير من المال العلم يحرسك وانت تحرس المال والمال
تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق وصنيع المال يزول بزواله يا كميل معرفة العلم دين يدان به يكسب الانسان الطاعة في حياته وجميل الاحدوثة بعد وفاته والعلم حاكم والمال
محكوم عليه ب قال امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان الرجل ليخرج من منزله وعليه من الذنوب مثل جبل تهامة فاذا سمع العلم خاف واسترجع على ذنوبه انصرف الى منزله وليس عليه ذنب
فلا تفارقوا مجلس العلماء فان الله لم يخلق تربة على وجه الارض اكرم من مجالس العلماء ج ابن عباس رضي الله عنهما خير سليمان عليه السلام بين الملك والمال وبين العلم فاختار العلم فاعطي المال
والملك معا د سليمان عليه السلام لم يحتج الى الهدهد الا لعلمه بالماء روي عن نافع بن الازرق انه قال لابن عباس كيف اختار سليمان الهدهد لطلب الماء قال ابن عباس لان الارض له
كالزجاجة يرى باطنها من ظاهرها فقال نافع قف يا وقاف الفخ يغطى له باصبع من تراب فلا يراه بل يقع فيه فقال ابن عباس فاذا جاء القدر عمي البصر ه قال ابو سعيد الخدري
تقسم الجنة على عشرة الاف جزء تسعة الاف وتسع مائة وتسع وتسعون جزءا منها للذين عقلوا عن الله امره فكانوا اهراه لو ابهم على قدر ما قسم الله لهم من العقول يقتسمون
المنازل فيها وجزء للمؤمنين الضعفاء الفقراء الصالحين و قال ابن عباس لولده يا بني عليك بالادب فانه دليل على المروة وانيس في الوحشة وصاحب في الغربة وقرين
في الحضر وصدر في المجلس ووسيلة عند انقضاء الوسائل وغنى عند العدم ورفعة للخسيس وكمال للشريف وجلالة للملك ز قال الحسن البصري رحمة الله عليه صرير قلم العلماء تسبيح
وكتابة العلم والنظر فيه عبادة واذا اصاب من ذلك المداد ثوبه فكانما اصابه دم الشهداء واذا انقطر منها على الارض تلالا نوره واذا قام من قبره نظر اليه اهل الجمع يقال هذا
عبد من عباد الله اكرمه الله وحشره مع الانبياء عليهم السلام ح وفي كتاب كليلة ودمنة احق من لا يستخف بحقوقهم ثلثة العالم والسلطان والاخوان فان من استخف
بالعلماء اهلك دينه ومن استخف بالسلطان اهلك دنياه ومن استخف بالاخوان اهلك مروته ط قال سقراط من فضيلة العلم انك لا يقدر ان يخدمك فيه احد كما يخدم
من يخدمك في سائر الاشياء بل تخدمه بنفسك ولا يقدر احد على سلبه عنك ي قيل لبعض الحكماء لا ينظر فيغمض عينيه قبل الاستماع فيسد اذنيه قبل الاتكلم فوضع يده على
فيه قيل له العلم فقال لا اقدر عليه يا اذا كان السارق عالما لا يقطع يده لانه يقول كان المال وديعة لي وكذا الشارب يقول حسبته خلا وكذا الزاني يقول تزوجتها
فانه لا يحد يب قال بعضهم احيوا قلوب اخوانكم ببصائر بيانكم كما يحيون الموات بالنبات والنواة فان نفسا تبعد عن الشهوات والشبهات افضل من ارض يصلح للنبات
قال الشاعر وفي الجهل قبل الموت موت لاهله واجسامهم قبل القبور قبور وان امرا لم يحي بالعلم ميت وليس له حتى النشور نشور **اما النكت** ا
المعصية عند الجهل لا ترجى زوالها وعند الشهوة يرجى زوالها انظر الى زلة ادم عليه السلام فانه بعلمه استغفر والشيطان غوى وبقي في غيه ابدا لان ذلك كان بسبب الجهل ب ان يوسف
عليه السلام لما صار ملكا احتاج الى الوزير فسأل ربه عن ذلك فقال جبرئيل عليه السلام ان ربك يقول لك لا تختر الا فلانا فراه يوسف في اسوء الحال فقال لجبرئيل انه كيف يصلح لهذا
العمل مع سوء حاله فقال جبرئيل ان ربك عينه لذلك لانه ذب عنك حين قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف استحق
الشركة في مملكته فمن ذب عن الدين القويم بالبرهان المستقيم كيف لا يستحق من الله الاحسان والتحسين ج اراد واحد خدمة ملك فقال الملك اذهب وتعلم حتى تصلح لخدمتي فلما شرع
في التعليم وذاق لذة العلم بعث الملك اليه وقال اترك التعلم فقد صرت اهلا لخدمتي فقال كنت اهلا لخدمتك حين لم ترني اهلا لخدمتك وحين رايتني اهلا لخدمتك رايت
نفسي اهلا لخدمة الله وذلك كنت اظن ان الباب بابك لجهلي والان علمت ان الباب باب الرب د تحصيل العلم انما صعب عليك لفرط حبك في الدنيا لان الله تعالى
اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويداء في اللفظ لان السويداء تصغير السوداء ثم اذا وضعت على سواد عينيك جزءا من الدنيا لا ترى
شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا ه قال حكيم القلب ميت وحيوته بالعلم والعلم ميت وحيوته بالطلب والطلب ضعيف
وقوته بالمدارسة فاذا قوي بالمدارسة فهو محتجب واظهاره بالمناظرة واذا ظهر بالمناظرة فهو عقيم ونتاجه العمل فاذا زوج العلم بالعمل توالد وتناسل ملكا ابديا لا اخر له
و قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا الى قوله وهم لا يشعرون كانت رياسة تلك النملة على غيرها لم يكن الا بسبب انها علمت مسئلة واحدة وهي قوله وهم لا يشعرون كانها قالت
ان سليمان عليه السلام معصوم والمعصوم لا يجوز منه الايذاء البرئ عن الجرم ولكنه لو حطمكم فانما يصدر ذلك منه على سبيل السهو لانه لا يعلم حالكم فقوله وهم لا يشعرون اشارة
الى تنزيه الانبياء عن المعصية فتلك النملة لما علمت هذه المسئلة الواحدة استحقت الرياسة التامة فمن علم حقايق الاشياء من الموجودات والمعدومات كيف لا يستوجب الرياسة
ز الكلب اذا تعلم فاذا ارسله المالك على اسم الله صار صيده النجس طاهرا والنكتة ان صفات العلم انضم الى الكلب فصار ببركة العلم النجس طاهرا فههنا النفس والروح
طاهران في اصل الفطرة الا انها تلوثت باوزار المعصية ثم انضم اليها العلم بالله وبصفاته فمن جواز عميم لطفه ان يقلب النجس طاهرا والمردود مقبولا ح القلب ليس
وذلك الرياسة ليست للقوة فان البلغم اقوى منه والسوداء والصفراء اعظم منه ولا للعظم فان الكبد اعظم منه وانما ملك الرياسة بسبب العلم فدل على ان العلم اشرف الصفات

اما الحكايات

اما الحكايات فا يحكى ان هرون الرشيد كان عنده الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتي برجل وادعي عليه انه اخذ من بيتي مالا بالليل ثم اقر الاخذ بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء
على انه تقطع يده فقال ابو يوسف لا قطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للاخذ اسرقتها فقال
نعم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه اقر بالسرقة بعد ذلك فقال ابو يوسف لا قطع وان اقر بالسرقة لكن بعد ما وجب الضمان عليه باقراره بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد
ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع اقراره فتعجب الكل من ذلك ب عن الشعبي كنت عند الحجاج فاتي بيحيى بن يعمر فقيه خراسان من بلخ مكبلا في الحديد فقال له الحجاج
انت زعمت ان الحسن والحسين من ذرية رسول الله فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها واضحة بينة من كتاب الله او لاقطعنك عضوا عضوا فقال اتيك بها واضحة بينة من كتاب
الله يا حجاج قال فتعجبت من جرأته بقوله يا حجاج فقال له ولا تاتني بهذه الاية ندع ابناءنا وابناءكم فقال اتيك بها واضحة قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان
الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى وقد الحق بذرية نوح قال فاطرق مليا ثم رفع راسه فقال كاني لم اقرا هذه الاية من كتاب الله حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا
ج يحكى ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة ليناظروه في القراءة خلف الامام ويبكتوه ويشنعوا عليه فقال لهم لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا امر المناظرة الى
اعلمكم لاناظره فاشاروا الى واحد فقال هذا اعلمكم قالوا نعم قال والمناظرة معه كالمناظرة معكم قالوا نعم قال والالزام عليه كالالزام عليكم قالوا نعم قال وان ناظرته و
الزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولا لنا قال ابو حنيفة فنحن لما اخترنا الامام في الصلوة كانت قراءته قراءة لنا وهو ينوب
عنا فاقروا له بالالزام د هجا الفرزدق واحدا فقال لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة وان خالصة كانت معشوقة سليمان بن عبد الملك وكانت
ظريفة صاحبة ادب وكانت هيبة سليمان تفوق هيبة المروانيين فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت من الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق
على افظع الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر ما كان لحزم الرمق ما يعيبه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان انت القائل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة
فقال ما هكذا قلت وانما غيره علي من اراد بي مكروها وانما قلت وخالصة من وراء الستر تسمع لقد ضاء شعري على بابكم كما ضاء در على خالصة فسري عن خالصة فلم
تملك نفسها ان خرجت من الستر والقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على الف الف درهم فاتبعه سليمان حاجبه لما خرج من عنده حتى اشترى الحلي من
الفرزدق بمائة الف ورده على خالصة ه دعا المنصور ابا حنيفة رحمه الله فقال الربيع وهو يعاديه يا امير المؤمنين هذا يعني ابا حنيفة يخالف جدك حيث يقول الاستثناء
المنفصل جائز وابو حنيفة ينكره فقال ابو حنيفة هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون الى منازلهم فيستثنون
فتبطل بيعتهم فضحك المنصور وقال اياك يا ربيع وابا حنيفة فلما خرج قال الربيع سعيت في دمي يا ابا حنيفة فقال ابو حنيفة كنت البادي وانا الدافع و يحكى ان مسلما قتل
ذميا عمدا فحكم ابو يوسف بقتل المسلم فبلغ زبيدة ذلك فبعثت الى ابي يوسف فقالت اياك ان تقتل المسلم وكانت في عناية عظيمة بامر المسلم فلما حضر ابو يوسف والفقهاء
وجيء باولياء الذمي والمسلم قال له الرشيد احكم بقتله قال يا امير المؤمنين هو مذهبي غير اني لست اقتل المسلم به حتى تقوم البينة العادلة ان الذمي يوم قتله المسلم كان
ممن يؤدي الجزية فلم يقدروا عليه فبطل دمه ز دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال لعدوه عبد الرحمن بن محمد بن الاشعث تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب
السلام عليك فقال وعليك السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان اخذت لنفسك اما انا برد عليك اما والله لولا الوفاء والكرم لما شربت الماء البارد بعد
ساعتك هذه فانظر الى فائدة العلم في هذه الضرورة فلله در العلم ومن به تردى وتعسا للجهل ومن في اوديته تردى ح بلغ عبد الملك بن مروان قول الشاعر و
ومنا سويد والبطين وقعنب ومنا امير المؤمنين شبيب فامر به فادخل عليه فقال له انت القائل ومنا امير المؤمنين شبيب فقال انما قلت ومنا امير المؤمنين شبيب بنصب
الراء فناديتك واستغثت بك فسري عن عبد الملك وتخلص الرجل عن الهلاك بضجعة يسيرة عملها بعلمه وهو ان حول الضمة فتحة ط قال ابو مسلم صاحب الدولة لسليمان بن كثير
بلغني انك كنت في مجلس وقد جرى بين يديك ذكري فقلت اللهم سود وجهه واقطع عنقه واسقني من دمه فقال نعم قلته ولكن في كرم كذا لما نظرت الى الحصرم فاستحسن قوله
وعفى عنه ي قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء فيه قال سفين من كلم صاحبه حنث فقال له ابو
حنيفة اذهب وكلمها ولا حنث عليكما فذهب سفين الى ابي حنيفة مغضبا فقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك قال سفين اعيدوا على ابي حنيفة السؤال فاعادوا فاعاد
ابو حنيفة الفتوى فقال من اين قلت قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة وسقطت يمينه فان كلمها فلا حنث عليه وعليها لانه قد كلمها بعد اليمين فسقطت اليمين
عنها قال سفين انه ليكشف لك من العلم عن شيء كنا عنه غافلين يا دخل اللصوص على رجل واخذوا متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو
يرى اللصوص يبيعون متاعه وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة فقال احضر لي امام مسجدك واهل محلتك فاحضرهم اليه فقال لهم ابو حنيفة هل تحبون ان يرد
على هذا متاعه قالوا نعم قال فاجمعوا كل متهم فادخلوهم في دار ثم اخرجوهم واحدا واحدا فقولوا له هذا لصك فان كان ليس بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا
عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة فرد الله عليه جميع ما سرق منه يب كان في جوار ابي حنيفة رجل يغشى مجلسه فقال يوما لابي حنيفة اني اريد التزوج من ال فلان وقد خطبتها اليهم وقد
طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل الامر عليك ثم اقرضه ابو حنيفة ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من
هذا البلد الى بلد بعيد وانك تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على اهل المراة وجاؤا الى ابي حنيفة يشكونه ويستفتونه فقال لهم ابو حنيفة له ذلك
فقالوا فكيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه فاجابوه اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا
اخر فوق ذلك فقال له ابو حنيفة انما احب اليك ان ترضى بهذا القدر والا اقرت لرجل بدين فلا يمكنك المسافرة بها حتى تقضي ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا

اما الشواهد العقلية في فضيلة العلم

نقصان امر معلوم للعقلاء بالضرورة وكذلك لو قيل للرجل العالم يا جاهل فانه يتأذى بذلك وان كان يعلم كذب ذلك

ليس كذلك وكل ذلك دليل على ان العلم شريف ومحبوب لذاته والجهل نقصان لذاته وايضا فالعلم انما وجدنا كان صاحبه

ماء المطر وماء السيل وماء القناة وماء العين فكذا العلوم اربعة علم التوحيد كماء العين

بالمستنبط كماء القناة يزداد بالحفر وعلم الزهد كماء المطر يزل صافيا ويتلون بحسب الهواء

فكذا البدع المسئلة التابعة في اقوال الناس

في حد العلم

قال ابو الحسن الاشعري

والمعلوم لا يعرف الا بالعلم فتعريف العلم بها دور وهو غير جائز اجاب عنه بان علم الانسان

باصل العلم لان كل احد يعلم بالضرورة انه موجود ... ضروري فكان

على كلام القاضي وقال الاستاذ ابو بكر بن فورك العلم ما يصح ممن قام به احكام الفعل واتقانه وهو ضعيف لان العلم بوجوب الواجبات وامتناع الممتنعات لا يفيد الاحكام قال القفال
رحمه الله العلم اثبات المعلوم على ما هو به وربما قيل العلم تصور المعلوم على ما هو به والوجوه السالفة متوجهة على هذه العبارة قال امام الحرمين رحمة الله عليه الطريق الى تصور ماهية العلم
وتمييزها عن غيرها ان نقول انا نجد من انفسنا بالضرورة كوننا معتقدين في بعض الاشياء فنقول اعتقادنا في الشيء اما ان يكون جازما او لا يكون فان كان جازما فاما ان يكون مطابقا
او غير مطابق فان كان مطابقا فاما ان يكون لموجب هو نفس طرفي الموضوع والمحمول وهو العلم البديهي او لموجب حصل من تركيب تلك العلوم الضرورية وهو العلم النظري
او لا لموجب وهو اعتقاد المقلد واما الجازم الذي لا يكون مطابقا فهو الجهل والذي لا يكون جازما فاما ان يكون الطرفان فيه متساويين وهو الشك او يكون احدهما ارجح من الآخر
فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم واعلم ان هذا التعريف مختل من وجوه احدها ان هذا التعريف لا يتم الا اذا ادعينا ان علمنا بماهية الاعتقاد علم بديهي واذا جاز ذلك
فلم لا ندعي ان العلم بماهية العلم بديهي وثانيها ان هذا تعريف العلم بانتفاء اضداده وليست معرفة هذه الاضداد اقوى من معرفة العلم حتى يجعل عدم النقيض معرفا
للنقيض فيرجع حاصل الامر الى تعريف الشيء بمثله او بالاخفى وثالثها ان العلم قد يكون تصورا وقد يكون تصديقا والتصور لا يتطرق اليه الجزم ولا التردد ولا القوة و
لا الضعف واذا كان كذلك كانت العلوم التصورية خارجة عن هذا التعريف قالت المعتزلة العلم هو الاعتقاد المقتضي سكون النفس وربما قالوا العلم ما يقتضي سكون
النفس قالوا ولفظ السكون وان كان مجازا ههنا الا ان المقصود منه لما كان ظاهرا لم يكن الاعتقاد جنسا مخالفا للعلم فلا يجوز جعل العلم منه وظن ان يتولوا الشك
ان بين العلم واعتقاد المقلد فرقا كما في نفس نعني بالاعتقاد ذلك القدر قال الاصحاب وهذا التعريف يخرج عنه ايضا علم الله فانه لا يجوز ان يقال فيه انه يقتضي سكون النفس قالت الفلاسفة
العلم صورة حاصلة في النفس مطابقة للمعلوم وفي هذا التعريف عيوب احدها اطلاق لفظ الصورة على العلم ولا شك انه من المجازات ولا بد في ذلك من تلخيص الحقيقة والذي يقال
كما انه تحصل في المرآة صورة الوجه فكذلك تحصل صورة المعلوم في الذهن فهو ضعيف لانا اذا عقلنا الجبل والبحر فان حصلا في الذهن ففي الذهن جبل وبحر وهذا محال وان لم يحصلا في
الذهن ولكن الحاصل في الذهن صورتاهما فقط فحينئذ يكون المعلوم صورة فالشيء الذي يكون تلك الصورة صورته وجب ان لا يصير معلوما وان قيل حصلت الصورة ومحلها في الذهن
فحينئذ يعود ما ذكرناه من انه يحصل الجبل والبحر في الذهن وثانيها ان قوله مطابقة للمعلوم يقتضي الدور وثالثها ان عندهم المعلومات قد يكون موجودة في الخارج وقد لا يكون وهي التي
يسمونها بالامور الاعتبارية والصور الذهنية والمعقولات الثانية والمطابقة في هذا القسم غير معقول ورابعها انا قد نعقل المعدوم وقد يمكن ان يقال الصورة العقلية مطابقة
للمعدوم ولان المطابقة تقتضي كون المطابقين امرا ثبوتيا والمعدوم نفي محض فيستحيل تحقق المطابقة فيه ولقد حاول الشيخ الغزالي رحمه الله ايضاح كلام الفلاسفة في
تعريف العلم فقال ادراك البصيرة الباطنة نفهمه بالمقايسة بالبصر الظاهر ولا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة كما يتوهم انطباع الصورة في
المرآة مثلا فكما ان البصر يأخذ صورة المبصرات اي ينطبع فيها مثالها المطابق لها لا عينها فان عين النار لا ينطبع في العين بل مثاله مطابق صورتها فكذا العقل على مثال
مرآة ينطبع فيها صور المعقولات واعني بصور المعقولات حقائقها وماهياتها ففي المرآة امور ثلثة الحديد وصقالته والصورة المنطبعة فيه فكذا جوهر الآدمي كالحديد وعقله
كالصقالة والمعلوم كالصورة اعلم ان هذا الكلام ساقط جدا اما قوله لا معنى للبصر الظاهر الا انطباع صورة المرئي في القوة الباصرة فباطل بوجوه احدها انه ذكر في تفسير
المبصر والابصار وهو دور وثانيها انه لو كان الابصار عبارة عن نفس هذا الانطباع لما ابصرنا الا بمقدار نقطة الناظر لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فان قيل الصورة
الصغيرة المنطبعة شرط لحصول ابصار الشيء العظيم في الخارج قلنا الشرط مغاير للمشروط والابصار مغاير للصورة المنطبعة وثالثها انا نرى المرئي من حيث هو ولو كان
المرئي هو الصورة المنطبعة لما رأيته في حيزه ومكانه واما قوله فكذا العقل منطبع فيه صور المعقولات فضعيف لان الصورة المرتسمة من الحرارة في العقل اما ان يكون مساوية للحرارة
في الماهية او لا يكون فان كان الاول لزم ان يصير العقل حارا عند تصور الحرارة لان الحار لا معنى له الا الموصوف بالحرارة وان كان الثاني لم يكن تعقل الماهية الا عبارة عن
حصول شيء في الذهن مخالف للحرارة في الماهية وذلك يبطل قوله واما الذي ذكره من انطباع الصورة في المرآة فقد اتفق المحققون من الفلاسفة على ان صورة المرئي لا ينطبع في
المرآة فثبت ان الذي ذكره في تفسير قولهم لا يوافق قولهم ولا يلائم اصولهم ولما ثبت ان التعريفات التي ذكرها الناس باطلة فاعلم ان العجز عن التعريف قد يكون لخفاء المطلوب جدا وقد
يكون لبلوغه في الجلاء الى حيث لا يوجد شيء اعرف منه ليجعل معرفا له فالعجز عن تعريف العلم من هذا الباب والحق ان ماهية العلم متصورة تصورا بديهيا جليا ولا حاجة في
معرفته الى معرف والدليل عليه ان كل احد يعلم بالضرورة انه يعلم وجود نفسه وانه يعلم انه ليس على السماء ولا في لجة البحر والعلم الضروري بكونه عالما بهذه الاشياء علم
باتصاف ذاته بهذه العلوم والعالم بانتساب شيء الى شيء عالم لا محالة بكلا الطرفين فلما كان العلم الضروري بهذه المنسوبية حاصلا كان العلم الضروري بماهية العلم حاصلا
واذا كان كذلك كان تعريفه ممتنعا فهذا القدر كاف ههنا وسائر التدقيقات مذكورة في الكتب العقلية **المسئلة الثامنة في البحث عن الالفاظ**
التي يظن بها انها مرادفة للعلم وهي تسعة الاول الادراك وهو اللقاء والوصول يقال ادرك الغلام وادركت الجارية وادركت الثمرة قوله تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون فالقوة
العاقلة اذا وصلت الى ماهية المعقول وحصلتها كان ذلك ادراكا من هذه الجهة ب الشعور وهو ادراك بغير استثبات وهو اول مراتب وصول العلوم الى القوة العاقلة
وكانه ادراك متزلزل ولهذا لا يقال في الله انه يشعر بكذا ج التصور اذا حصل وقوف القوة العاقلة على المعنى وادركه بتمامه فذلك هو التصور واعلم ان التصور لفظ مشتق
من الصورة ولفظ الصورة حيث وضع فانما وضع للهيئة الجسمانية الحاصلة في الجسم المتشكل الا ان الناس لما تخيلوا ان حقائق المعلومات تصير حالة في القوة العاقلة كما ان الشكل
والهيئة حالة في المادة الجسمانية اطلقوا لفظ التصور عليه بهذا التأويل د الحفظ فاذا حصلت الصورة في العقل وتأكدت واستحكمت وصارت بحيث لو زالت لتمكنت القوة
العاقلة من استرجاعها واستعادتها سميت تلك الحالة حفظا ولما كان الحفظ مشعرا بالتأكد بعد الضعف لا جرم لا يسمى علم الله حفظا ولانه انما يحتاج الى الحفظ فيما يجوز زواله

ولما كان

ولما كان ذلك في علم الله محالا لا جرم لا يسمى ذلك حفظا ه التذكر وهو ان الصورة المحفوظة اذا زالت عن القوة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر واعلم ان
في التذكر سرا لا يعلمه الا الله وهو ان التذكر صار عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة الممتحية الزائلة فتلك الصورة ان كانت مشعورا بها فهي حاضرة حاصلة والحاصل لا يمكن تحصيله فلا يمكن حينئذ
استرجاعها وان لم يكن مشعورا بها كان الذهن غافلا عنها فيستحيل ان يكون طالبا لاسترجاعها لان ما لا يكون متصورا او هو محال فعلى كلا التقديرين يكون التذكر الذي هو طلب الاسترجاع
ممتنعا مع انا نجد من انفسنا انا قد نطلبها ونسترجعها وهذه الاسرار اذا توغل العاقل فيها وتأملها عرف انه لا يعرف كنهها مع انها من اظهر الاشياء عند الناس فكيف القول في هذه الاشياء التي
هي اخفى الامور واقصاها على العقول والاذهان و الذكر والصورة الزائلة اذا حاول استرجاعها فاذا عادت وحضرت بعد ذلك الطلب سمي ذلك الوجدان ذكرا فان لم يكن هذا الادراك مسبوقا
بالزوال لم يسم ذلك الادراك ذكرا ولهذا قال الشاعر الله يعلم اني لست اذكره وكيف اذكره اذ لست انساه فجعل حصول النسيان شرطا لحصول الذكر ويوصف القول بانه ذكر
لانه سبب حضور المعنى في النفس قال الله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وههنا دقيقة تفسيرية وهي انه تعالى قال فاذكروني اذكركم فهذا الامر متوجه على العبد حال حصول النسيان
او بعد زواله فان كان الاول وهو حال النسيان غافل عن الامر فكيف يتوجه عليه التكليف مع النسيان وان كان الثاني فهو ذاكر والذكر حاصل وتحصيل الحاصل محال فكيف كلف به وهو ايضا
متوجه على قوله فاعلم انه لا اله الا الله الا ان الجواب في قوله فاعلم المأمور به انما هو معرفة التوحيد وهذا من باب التصديقات فلا يبقى فيه ذلك الاشكال اما الذكر فهو من باب التصورات
فيقوى فيه ذلك الاشكال وجوابه على الاطلاق انا نجد من انفسنا انه يمكننا التذكر واذا كان ذلك ممكنا كان ما ذكرتموه تشكيكا في الضروريات فلا يستحق الجواب بقي ان يقال فكيف تذكر
فنقول لا نعرف كيف نتذكر لكن علمك بتمكنك من التذكر في الجملة وتكيفك في الاشتغال بالمجاهدة وعجزك عن ادراك تلك الكيفية بتفاصيلها في علمك بان ذلك ليس منك بل هو من غيرك
وهو انك لما عجزت عن ادراك ماهية التذكر والتذكر مع انه صفتك فانى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع انه ابعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل اظهر الاشياء اخفاها
ليتوصل العبد به الى كنه عجزه ونهاية قصوره فحينئذ يطالع شيئا من مبادي سر كونه ظاهرا باطنا ز المعرفة وقد اختلف الاقوال في تفسير هذه اللفظة فمنهم من قال المعرفة ادراك
الجزئيات والعلم ادراك الكليات وآخرون قالوا المعرفة هي التصور والعلم هو التصديق وهؤلاء جعلوا العرفان اعظم درجة من العلم قالوا لان التصديق باستناد هذه المحسوسات الى موجود
واجب الوجود امر معلوم بالضرورة فاما تصور حقيقة الواجب فامر فوق الطاقة البشرية لان الشيء ما لم يعرف وجوده لا تطلب ماهيته فعلى هذا الطريق كل عارف عالم وليس كل
عالم عارفا ولذلك فان الرجل لا يسمى بالعارف الا اذا توغل في ميادين العلم وترقى من مطالعها الى مقاطعها ومن مباديها الى غاياتها بحسب الطاقة البشرية وفي الحقيقة فان احدا من البشر
لا يعرف الله تعالى لان الاطلاع على كنه هويته وسر الوهيته محال وآخرون قالوا من ادرك شيئا وانحفظ اثره في نفسه ثم ادرك ذلك الشيء ثانيا وعرف ان هذا المدرك الذي ادركه
ثانيا هو الذي كان قد ادركه اولا فهذا هو المعرفة فيقال عرفت هذا الرجل وهو فلان الذي كنت رأيته وقت كذا ثم في الناس من يقول بقدم الارواح ومنهم من يقول بتقدمها على الابدان
ويقول انها هي الذر المستخرج من صلب آدم عليه السلام وانها اقرت بالالهية واعترفت بالربوبية الا انها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها فاذا عادت الى نفسها متخلصة
من ظلمة البدن وهاوية الجسم عرفت ربها وعرفت انها كانت عارفة به فلا جرم سمي هذا الادراك عرفانا ح الفهم وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب والافهام هو ايصال المعنى باللفظ الى فهم
السامع ط الفقه وهو العلم بغرض المخاطب من خطابه يقال فقهت كلامك اي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ثم ان كفار قريش لما كانوا ارباب الشبهات والشهوات فما كانوا
يقفون على ما في كتاب الله من المنافع العظيمة لا جرم قال تعالى لا يكادون يفقهون قولا اي لا يقفون على المقصود الاصلي والغرض الحقيقي ي العقل وهو العلم بصفات الاشياء من حسنها
وقبحها وكمالها ونقصانها فانك متى علمت ذلك علمت ما فيها من المضار والمنافع فصار علمك بما في الشيء من النفع داعيا لك الى الفعل وعلمك بما فيه من الضرر داعيا لك الى الترك
فصار ذلك العلم مانعا من الفعل مرة ومن الترك اخرى فيجري ذلك العلم مجرى عقال الناقة ولهذا لما سئل بعض الصالحين عن العقل فقال هو العلم بخير الخيرين وشر الشرين ولما سئل
عن العاقل قال العاقل من عقل عن الله امره ونهيه فهذا هو المقدار اللائق بهذا المكان والاستقصاء فيه يجيء في موضع آخر ان شاء الله يا الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من التكلف وتقديم
المقدمات واستعمال الروية واصله من دريت الصيد والدرية ما يتعلم عليه الطعن والصيد والمدرى يقال لما يصلح به الشعر ولقد لا يصح اطلاقه على الله تعالى لامتناع الفكر والحيل
عليه تعالى يب الحكمة وهي اسم لكل علم حسن وعمل صالح وهو بالعلم العملي اخص منه بالعلم النظري وفي العمل اكثر استعمالا منه في العلم ومنها يقال احكم العمل احكاما اذا اتقنه وحكم بكذا احكاما
والحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد ومصلحتهم في الحال او في المآل ومن العباد ايضا كذلك ثم قد حدت الحكمة بالفاظ مختلفة فقيل هي معرفة الاشياء بحقائقها وهذا اشارة الى ان
ادراك الجزئيات لا كمال فيه لانها ادراكات متغيرة فاما ادراك الماهية فانه باق مصون عن التغير والتبدل وقيل هي الاتيان بالفعل الذي له عاقبة حميدة وقيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة
بقدر الطاقة البشرية وذلك بان يجتهد ان ينزه علمه عن الجهل وفعله عن الجور وجوده عن البخل وحلمه عن السفه يج علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين قالوا اليقين لا يحصل
الا اذا اعتقد ان الشيء كذا وانه يمتنع كون الامر بخلاف معتقده اذا كان كذلك لاعتقاد موجب هو اما بديهة الفطرة واما نظر العقل يد الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم
التي هي غير حاصلة وتحقيق القول فيه انه تعالى خلق الروح خاليا عن تحقق الاشياء وعن العلم بها كما قال والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا لكنه تعالى ما خلقها الا للطاعة
على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والطاعة مشروطة بالعلم وقال في موضع آخر اقم الصلوة لذكري فيتبين انه امرنا بالطاعة لغرض العلم فالعلم لا بد منه على كل
حال فلا بد ان يكون النفس متمكنة في تحصيل هذه المعارف والعلوم فاعطى الحق سبحانه من الحواس ما اعان على تحصيل هذا الغرض فقال في السمع وهديناه النجدين وقال في البصر سنريهم آياتنا
في الآفاق وفي انفسهم وقال في الفكر وفي انفسكم افلا تبصرون فاذا تطابقت هذه القوى صار الروح الجاهل عالما وهو معنى قوله الرحمن علم القرآن فالحاصل ان استعداد النفس لتحصيل
هذه المعارف هو الذهن يه الفكر وهو انتقال الروح من التصديقات الحاضرة الى التصديقات المستحضرة قال بعض المحققين ان الفكر يجري مجرى التضرع الى الله تعالى في استنزال العلوم
من عنده يو الحدس ولا شك ان الفكر لا يتم عمله الا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة فان النفس حال كونها جاهلة كانها واقفة في ظلمة ظلماء فلا بد من

يقودها وسائق يسوقها وذلك هو المتوسط بين الطرفين وله الى كل واحد منهما نسبة فاصلة فيتولد من نسبته اليهما مقدمتان فكل مجهول لا يحصل العلم به الا بواسطة مقدمتين معلومتين
والمقدمتان هما كالشاهدين كما انه لا بد في الشرع من شاهدين فكذا لا بد في العقل من شاهدين فهما المقدمتان اللتان ينتجان المطلوب فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط هو الحدس
يز الذكاء وهو شدة هذا الحدس وكماله وبلوغه الغاية القصوى وذلك لان الذكاء هو المضاء في الامور وسرعة القطع بالحق واصله من ذكت النار وذكت الريح وشاة مذكاة اي مدرك
ذبحها بحدة السكين يح الفطنة وهي عبارة عن التنبه لشيء قصد تعريضه ولذلك فانه يستعمل اكثره في استنباط الاحاجي والرموز يط الخاطر وهو حركة النفس نحو تحصيل الدليل
وفي الحقيقة ذلك المعلوم هو الخاطر بالبال والحاضر في النفس ولذلك يقال هذا خطر ببالي الا ان النفس لما كانت محلا لذلك المعنى الخاطر جعلت خاطرا اطلاقا لاسم الحال
على المحل ك الوهم وهو اعتقاد مرجوح وقد يقال انه عبارة عن الحكم بامور جزئية غير محسوسة لاشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الام وعداوة الموذي كا
الظن وهو اعتقاد راجح ولما كان قبول الاعتقاد للقوة والضعف غير مضبوط فكذا مراتب الظن غير مضبوطة فلهذا قيل انه عبارة عن ترجيح احد طرفي المعتقد في القلب
على الاخر مع تجويز الطرف الاخر ثم ان الظن المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم فلا جرم قد يطلق ايضا على العلم اسم الظن كما قال بعض المفسرين في قوله الذين يظنون انهم
ملاقوا ربهم قالوا انما اطلق لفظ الظن على العلم هاهنا لوجهين احدهما التنبيه على ان علم اكثر الناس في الدنيا بالاضافة الى علمه بالاخرة كالظن في جنب العلم والثاني ان العلم
الحقيقي في الدنيا لا يكاد يحصل الا للنبيين والصديقين الذين ذكرهم الله تعالى في قوله الذين امنوا بالله ورسله ثم لم يرتابوا واعلم ان الظن ان كان عن امارة قوية قبل
ومدح وعليه مدار اكثر احوال هذا العالم وان كان عن امارة ضعيفة ذم كقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله ان بعض الظن اثم كب البديهة وهي المعرفة الحاصلة
ابتداء في النفس لا بسبب الفكر كعلمك بان الواحد نصف الاثنين كج الخيال وهي عبارة عن الصورة الباقية عن المحسوس بعد غيبته ومنه سمي الطيف الوارد من صورة المحبوب
خيالا والخيال قد يقال لتلك الصورة في المنام وفي اليقظة والطيف لا يقال الا فيما كان في حال النوم كد الاوليات وهي البديهيات بعينها والسبب في هذه التسمية ان الذهن
ملحق محمول القضية بموضوعها اولا لا بتوسط شيء اخر فاما الذي يكون بتوسط شيء اخر فذلك المتوسط هو المحمول اولا كه الروية وهي ما كان من المعرفة بعد فكر كثير وهي من
روى كو الكياسة وهي تمكن النفس من استنباط ما هو انفع ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت من حيث انه لا خير يصل اليه
الان افضل مما بعد الموت كز الخبر وهو معرفة يتوصل اليها بطريق التجربة يقال خبرته قال ابو الدرداء رضي الله عنه وجدت الناس اخبر تقله وقيل من قولهم ناقة خبرة
اي غزيرة فكان الخبر هو غزارة المعرفة ويجوز ان يكون قولهم ناقة خبرة حتى المخبر عنها بغزارتها كح الراي وهو اجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب وقد يقال
للقضية المستنتجة من الراي راي والراي للفكرة كالالة للصانع ولهذا قيل اياك والراي الفطير وقيل دع الراي تغب كط الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على
الخلق الباطن فقد نبه الله تعالى على هذا الطريق بقوله ان في ذلك لايات للمتوسمين وقوله تعرفهم بسيماهم وقوله ولتعرفنهم في لحن القول واشتقاقها من قولهم فرس يتبع اي
فكان الفراسة اختلاس المعارف وذلك ضربان ضرب يحصل للانسان عن خاطره لا يعرف له سبب وذلك ضرب من الالهام بل ضرب من الوحي واياه عنى رسول الله صلى
الله عليه وسلم بقوله ان في امتي لمحدثين وان عمر منهم ويسمى ذلك ايضا النفث في الروع والضرب الثاني من الفراسة ما يكون بصناعة متعلمة وهي الاستدلال بالاشكال
الظاهرة على الاخلاق الباطنة وقال اهل المعرفة في قوله تعالى افمن كان على بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ان البينة هو القسم الاول وهو الاشارة الى صفاء جوهر الروح
وان الشاهد هو القسم الثاني وهو الاستدلال بالاشكال على الاحوال المسألة التاسعة قوله وعلم ادم الاسماء وقوله لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القران لا يقتضي وصف
الله بانه معلم لانه حصل في هذه اللفظة تعارف على وجه لا يجوز اطلاقه عليه وهو المحترف بالتعليم والتلقين كما لا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل فيه
المدرس فكذا لا يقال لله تعالى انه معلم الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه فيه بل كما يجب ان لا يستعمل الا في الله لان المعلم هو الذي يحصل العلم في غيره ولا قدرة على ذلك
لاحد الا الله سبحانه وتعالى قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم قال الم اقل لكم اني اعلم
غيب السموات والارض واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها قالوا انهم لما عرفوا خطاهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطاهم
بقولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا
عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني ان الملائكة انما قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها لان الله تعالى اعلمهم ذلك فكانهم قالوا
انك اعلمتنا انهم يفسدون في الارض ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها وهاهنا مسائل المسألة الاولى
احتج اصحابنا بقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا على ان المعارف مخلوقة لله تعالى قالت المعتزلة المراد انه لا علم لنا الا من جهته اما بالتعليم واما بنصب الدلالة والجواب ان التعليم عبارة
عن تحصيل العلم في الغير كالتسويد عبارة عن تحصيل السواد في الغير لا يقال التعليم عبارة عن افادة الامر الذي يترتب عليه العلم لو حصل الشرط وانتفى المانع ولذلك يقال
علمته فما تعلم والامر الذي يترتب عليه العلم هو وضع الدليل والله تعالى قد فعل ذلك لانا نقول المؤثر في وجود العلم ليس هو ذات الدليل بل النظر في الدليل وذلك النظر فعل
العبد فلم يكن حصول ذلك العلم بتعليم الله وانه يناقض قوله لا علم لنا الا ما علمتنا المسألة الثانية احتج اهل الاسلام بهذه الاية على انه لا سبيل الى معرفة المغيبات الا بتعليم
الله تعالى وانه لا يمكن التوصل اليها بعلم النجوم والكهانة والعرافة ونظيره قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو وقوله عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من
رسول وللمنجم ان يقول للمعتزلي اذا فسرت التعليم بوضع الدليل فعندي حركات النجوم دلائل خلقها الله تعالى على احوال هذا العالم فاذا استدللت بها على هذه الاحوال لكان

ذلك ايضا

ذلك ايضا بتعليم الله ويمكن ان يقال ايضا ان الملائكة لما عجزوا عن معرفة الغيب فلان يعجز عنه احد كان اولى المسألة الثالثة العليم من صفة المبالغة في العلم والمبالغة التامة لا تتحقق الا عند
الاحاطة بكل المعلومات وما ذاك الا هو الله تعالى فلا جرم ليس العليم المطلق الا هو فلذلك قال انك انت العليم الحكيم على سبيل الحصر المسألة الرابعة الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم
فيكون من صفات الذات وعلى هذا التفسير نقول انه تعالى حكيم في الازل والثاني انه الذي يكون فاعلا لا اعتراض لاحد عليه فيكون ذلك من صفات الفعل ولا نقول انه حكيم في الازل والاقرب
هاهنا ان يكون المراد هو المعنى الثاني والا لزم التكرار وكان الملائكة قالت انت العالم بكل المعلومات فامكنك تعليم ادم وانت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه وعن ابن عباس ان مراد
الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعله خليفة في الارض المسألة الخامسة ان الله تعالى لما امر ادم عليه السلام بان يخبرهم عن اسماء الاشياء وهو عليه السلام اخبرهم بها قال الله تعالى عند ذلك
الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض والمراد من هذا الغيب انه تعالى كان عالما باحوال ادم قبل ان خلقه وهذا يدل على انه تعالى يعلم الاشياء قبل حدوثها وذلك يدل على بطلان مذهب
هشام بن الحكم في انه تعالى لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها فان قيل لا نسلم انما هو العلم فقوله يؤمنون بالغيب يدل على ان العبد قد يعلم الغيب فيكون قال هاهنا اني اعلم غيب السموات
والارض للاشعار بان علم الغيب ليس الا لي وان كل من سواي فهم خالون عن علم الغيب وجوابه ما تقدم في قوله الذين يؤمنون بالغيب قوله تعالى واعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون
ففيه وجوه أ ما روى الشعبي عن ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنهم ان قوله اعلم ما تبدون اراد به قوله اتجعل فيها من يفسد فيها وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس في نفسه
من الكبر وان لا يسجد ب اني اعلم ما لا تعلمون من الامور الغائبة والاسرار الخفية التي يظن في الظاهر انه لا مصلحة فيها ولكني لعلمي بالاسرار المغيبة اعلم ان المصلحة في خلقها ج انه تعالى
لما خلق ادم عليه السلام رات الملائكة خلقا عجيبا فقالوا ليكن ما شاء فلن يخلق ربنا خلقا الا كنا اكرم عليه منه فهذا هو الذي كتموا ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم فابداه
بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم فكان في هذا الفعل الواحد ابداء وكتمان د وهو قول الحكماء ان الاقسام خمسة اما ان يكون خيرا محضا او شرا محضا او ممتزجا وعلى تقدير الامتزاج
فاما ان يعتدل الامران او يكون الخير غالبا او يكون الشر غالبا اما الخير المحض فالحكمة تقتضي ايجاده واما الذي يكون الخير فيه غالبا فكذلك الحكمة تقتضي ايجاده لان ترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فالملائكة ذكروا الفساد والقتل وهو شر قليل بالنسبة الى ما يحصل منهم من الخيرات فقوله اني اعلم غيب السموات والارض فاعرف ان خيرهم غالب على هذه الشرور
فاقتضت الحكمة ايجادهم وتكوينهم المسألة السادسة ان في الاية خوفا عظيما ورجاء عظيما اما الخوف فلانه تعالى لا يخفى عليه شيء من احوال الضمائر فيجب ان يجتهد المرء في تصفية
باطنه وان لا يكون بحيث يترك المعصية لاطلاع الخلائق عليها واخبار مؤكدة لذلك أ روي عن عدي بن حاتم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى بناس يوم القيامة فيؤمر بهم الى
الجنة حتى اذا دنوا منها ووجدوا ريحها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله لاهلها نودوا ان اصرفوهم عنها لا نصيب لهم فيها فيرجعون عنها بحسرة ما رجع احد بمثلها ويقولون يا ربنا
لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا فيقول ذاك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم
الناس لقيتموهم مخبتين تراءون الناس بخلاف ما تضمرون عليه في قلوبكم هبتم الناس ولم تهابوني اجللتم الناس ولم تجلوني تركتم المعاصي للناس ولم تتركوها لي اكنت اهون
الناظرين عليكم فاليوم اذيقكم اليم عذابي مع ما حرمتكم من النعيم ب قال سليمان بن علي لحميد الطويل عظني فقال ان كنت اذا عصيت الله خاليا ظننت انه يراك
لقد اجترات على امر عظيم وان كنت ظننت انه لا يراك فلقد كفرت ج قال حاتم الاصم طهر نفسك في ثلاثة احوال اذا كنت عاملا بالجوارح فاذكر نظر الله اليك واذا كنت قائلا
فاذكر سمع الله اليك واذا كنت ساكتا عاملا بالضمير فاذكر علم الله بك اذ هو يقول انني معكما اسمع وارى د اعلم انه لا اطلاع لاحد على اسرار حكمة الله فالملائكة وقع نظرهم على الفساد
والقتل فاستحقروا البشر ووقع نظرهم على طاعة ابليس فاستعظموه اما علام الغيوب فانه كان عالما بانهم وان اتوا بالفساد والقتل لكنهم سيأتون بعده بقولهم ربنا ظلمنا انفسنا
وان ابليس وان اتى بالطاعات لكنه سياتي بعدها بقوله انا خير منه ومن شان العاقل ان لا يعتمد على ما يراه بل يكون ابدا في الخوف والوجل فقوله تعالى اني اعلم غيب السموات معناه اني
انا الذي اعرف الظاهر والباطن والواقع والمتوقع واعلم ان من تراه عابدا مطيعا سيكفر بعد حين ومن تراه فاسقا فالعبد سيتوب بعد حين فالخلق لا يمكنهم
ان يخرجوا عن حجاب الجهل ولا ينبغي لهم ان يخرجوا استتار العجز فانهم لا يحيطون بشيء من علمه ثم انه تعالى حقق من علم الغيب عجز الملائكة ان اظهر من البشر كمال العبودية ومن اشد الكبر
استمرار عبادته كمال الكفر لئلا يغتر احد بعلمه وبعمله وليفوضوا معرفة الاشياء الى حكمة الخالق وليبرءوا الى الحق من علمهم بالقلب واللسان عن مصنوعاته ومبدعاته قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم اعلم ان هذا هو النعمة الرابعة من النعم العامة على جميع البشر وهو انه تعالى جعل اباهم مسجود الملائكة وذلك لانه تعالى لما ذكر تخصيص ادم بالخلافة اولا ثم
تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا ثم بلوغه في العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته في العلم ذكر الان كونه مسجود الملائكة وهاهنا مسائل المسألة الاولى الامر بالسجود
حصل قبل ان يسوي الله خلقة ادم بدليل قوله اني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين وظاهر هذه الاية يدل على انه عليه السلام لما صار حيا
صار مسجود الملائكة لان الفاء في قوله فقعوا للتعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة في ذلك ربما حصل بعد ان صار مسجود الملائكة المسألة الثانية اجمع
المسلمون على ان ذلك السجود ليس سجود العبادة لان العبادة لغير الله كفر والامر لا يرد بالكفر ثم اختلفوا بعد ذلك على ثلاثة اقوال القول الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى
وادم عليه السلام كان كالقبلة ومن الناس من طعن في هذا القول من وجهين فالاول انه لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة فلو كان ادم عليه السلام قبلة لذلك
السجود لوجب ان يقال اسجدوا الى ادم فلما لم يرد الامر هكذا بل قيل اسجدوا لادم علمنا انه عليه السلام ما كان قبلة والثاني ان ابليس قال ارايتك هذا الذي كرمت علي اي كونه مسجودا
يدل على انه اعظم حالا من الساجد ولو كان قبلة لما حصلت هذه الدرجة بدليل ان محمدا صلوات الله عليه كان يصلي الى الكعبة ولم يلزم ان تكون الكعبة افضل من محمد صلى الله
عليه وسلم والجواب عن الاول انه كما يجوز ان يقال صليت الى القبلة جاز ان يقال صليت للقبلة والدليل عليه القران والشعر اما القران فقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقران
الفجر والصلوة لله لا للدلوك فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان يقال صليت للقبلة مع ان الصلوة تكون لله لا للقبلة واما الشعر فقول حسان بن ثابت ما كنت اعرف ان الامر

منصرف عن هاشم ثم منها عن ابي حسن. اليس اول من صلى لقبلتكم واعرف الناس بالقران والسنن. فقوله من صلى لقبلتكم نص على المقصود والجواب عن الثاني ان ابليس شكى تكرمته وذلك
التكريم لا نسلم انه حصل بمجرد السجود بل لعله حصل بذلك مع امور اخر فهذا ما في هذا القول اما القول الثاني فهو ان السجدة كانت لادم عليه السلام تعظيما له وتحية له كالسلام منهم عليه
وقد كانت الامم السالفة تفعل ذلك كما يحيي المسلمون بعضهم بعضا بالسلام قال قتادة في قوله وخروا له سجدا كانت تحية الناس يومئذ سجود بعضهم لبعض وعن صهيب ان معاذا
لما قدم من اليمن سجد للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا معاذ ما هذا قال ان اليهود تسجد لعظمائها وعلمائها ورايت النصارى تسجد لقسيسيها وبطارقتها قلت ما هذا قالوا تحية الانبياء
فقال صلى الله عليه وسلم كذبوا على انبيائهم وعن الثوري عن سماك بن هاني قال دخل الجاثليق على علي بن ابي طالب رضي الله عنه فاراد ان يسجد له فقال له علي اسجد لله ولا تسجد لي وقال
رسول الله صلى الله عليه وسلم لو امرت احدا ان يسجد لغير الله لامرت المراة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها القول الثالث ان السجود في اصل اللغة هو الانقياد والخضوع
قال الشاعر ترى الاكم فيها سجدا للحوافر اي تلك الجبال الصغار كانت مذللة لحوافر الخيل ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واعلم ان القول الاول ضعيف لان المقصود من هذه
القصة شرح تعظيم ادم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله واما القول الثالث فضعيف ايضا لان السجود لا شك انه في عرف الشرع عبارة عن وضع الجبهة على الارض
فوجب ان يكون في اصل اللغة كذلك لان الاصل عدم التغيير فان قيل السجود عبادة والعبادة لغير الله لا تجوز قلنا لا نسلم انها عبادة بيانه ان الفعل قد يصير بالمواضعة مفيدا كالقول بل بين
الا ان قيام احدنا للغير يفيد من الاعظام ما يفيده القول وما ذاك الا للعادة واذا ثبت ذلك لم يمتنع ان يكون في بعض الاوقات سقوط الانسان على الارض والصاقه الجبين بها مفيدا ضربا من التعظيم وان لم
يكن ذلك عبادة واذا كان كذلك لم يمتنع ان يتعبد الله تعالى الملائكة بذلك اظهارا لرفعته وكرامته المسألة الثالثة اختلفوا في ان ابليس هل كان من الملائكة قال اكثر المتكلمين ولا سيما
المعتزلة انه لم يكن منهم وقال كثير من الفقهاء انه كان منهم واحتج الاولون بوجوه آ انه كان من الجن فوجب ان لا يكون من الملائكة انما قلنا انه كان من الجن لقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس
كان من الجن واعلم ان من الناس من ظن انه لما ثبت انه كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لان الجن جنس مخالف للملك وهو ضعيف لان الجن ماخوذ من الاجتنان وهو الستر ولهذا
سمي الجنين جنينا لاجتنانه ومنه الجنة لكونها ساترة والجنة لكونها مستترة بالاغصان ومنه الجنون لاستتار العقل فيه لما ثبت هذا والملائكة مستورون عن الاعين وجب جواز اطلاق
لفظ الجن عليهم بحسب اللغة فثبت ان هذا القدر لا يفيد المقصود فنقول لما ثبت ان ابليس كان من الجن وجب ان لا يكون من الملائكة لقوله تعالى ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول
للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الاية صريحة في الفرق بين الجن والملك فان قيل لا نسلم انه كان من الجن اما قوله
تعالى انه كان من الجن فلم لا يجوز ان يكون المراد كان من الجنة على ما روي عن ابن مسعود انه قال كان من الجن اي كان خازن الجنة سلمنا ذلك لكن لم لا يجوز ان يكون قوله من الجن اي صار من الجن كما ان
قوله كان من الكافرين اي صار من الكافرين سلمنا ان ما ذكرت يدل على انه من الجن فلم قلت ان كونه من الجن ينافي كونه من الملائكة وما ذكرتم من الاية فهو معارض بقوله وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا وذلك لان قريشا قالت الملائكة بنات الله فهذه الاية تدل على ان الملك يسمى جنا والجواب لا يجوز ان يكون المراد من قوله كان من الجن انه كان خازن الجنة لان قوله الا
ابليس كان من الجن يشعر بتعليل تركه للسجود بكونه جنيا ولا يمكن تعليل ترك السجود بكونه خازنا للجنة فبطل ذلك قوله كان من الجن اي صار قلنا هذا خلاف الظاهر فلا يصار اليه
الا عند الضرورة واما قوله وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا قلنا يحتمل ان بعض الكفار اثبت ذلك النسب في الجن كما اثبته في الملائكة وايضا فقد بينا ان الملك يسمى جنا بحسب
اصل اللغة لكن لفظ الجن بحسب العرف اختص بغيره كما ان لفظ الدابة بحسب اللغة الاصلية يتناول الكل لكنه بحسب العرف اختص ببعض الدواب فنحمل هذه الاية على اللغة الاصلية والاية
التي ذكرناها على العرف الحادث ب ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها انما قلنا ان ابليس له ذرية لقوله تعالى في صفته افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات
الذرية له وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى فيهم لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا خلقهم ستكتب
شهادتهم انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفت الانوثة انتفى التوالد لا محالة فانتفت الذرية ج ان الملائكة معصومون على ما تقدم بيانه وابليس لم يكن كذلك فوجب
ان لا يكون من الملائكة د ان ابليس مخلوق من النار لقوله تعالى حكاية عنه خلقتني من نار وايضا فلانه كان من الجن لقوله والجان خلقناه من قبل من نار السموم وقال خلق الانسان من صلصال
كالفخار وخلق الجان من مارج من نار واما ان الملائكة من نور فخلق الجان من مارج من نار ولان من المشهور الذي لا يدفع ان الملائكة روحانيون فقيل انما سموا بذلك لانهم خلقوا
من الريح او من الروح ه ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ورسل الله معصومون لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته فلما لم يكن كذلك وجب ان لا يكون من
الملائكة واحتج القائلون بكونه من الملائكة بامرين ا ان الله استثناه من الملائكة والاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل او يصح دخوله وذلك يوجب كونه من الملائكة لا يقال الاستثناء
المنقطع مشهور في كلام العرب قال الله تعالى واذ قال ابرهيم لابيه وقومه انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقال لا يسمعون فيها لغوا ولا تاثيما الا قيلا سلاما سلاما وقال لا تاكلوا
اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقال وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ وايضا فلانه كان جنيا واحدا بين الالوف من الملائكة فغلبوا عليه في قوله فسجدوا
ثم استثنى هو منهم استثناء واحد منهم لانا نقول كل واحد من هذين الوجهين على خلاف الاصل وذلك انما يصار اليه عند الضرورة والدلائل التي ذكرتموها في نفي كونه من الملائكة ليس فيها
الا الاعتماد على العمومات فلو جعلناه من الملائكة لزم تخصيص ما عولتم عليه من العمومات ولو قلنا انه ليس من الملائكة لزمنا حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع ومعلوم ان تخصيص العمومات
اكثر في كتاب الله من حمل الاستثناء على الاستثناء المنقطع فكان قولنا اولى وايضا فالاستثناء مشتق من الثني والصرف ومعنى الصرف انما يتحقق حيث لولا الصرف لدخل
والشيء لا يدخل في غير جنسه فيمتنع تحقق معنى الاستثناء فيه واما قوله انه جني واحد في الملائكة فنقول انما يجوز اجراء حكم الكثير على القليل اذا كان ذلك القليل ساقط الحرمة غير ملتفت اليه اما
اذا كان معظم الحديث لا يكون الا عن ذلك الواحد لم يجز اجراء حكم غيره عليه ب قالوا لو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان قوله للملائكة اسجدوا متناولا له ولو لم يكن متناولا له استحال ان يكون تركه
للسجود اباء واستكبارا ومعصية ولما استحق الذم والعقاب وحيث حصلت هذه علمنا ان ذلك الخطاب يتناوله ولن يتناوله ذلك الخطاب الا اذا كان من الملائكة لا يقال انه وان لم يكن

من الملائكة

من الملائكة الا انه نشأ معهم وطالت مخالطته لهم والتصق بهم فلا جرم يتناوله ذلك الخطاب وايضا فلم لا يجوز ان يقال انه وان لم يدخل في هذا الامر ولكن الله امره بالسجود بلفظ اخر ما حكاه في القران
بدليل قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك لانا نقول اما الاول فجوابه ان المخالطة لا توجب ما ذكرتموه ولهذا قلنا في اصول الفقه ان خطاب الذكور لا يتناول الاناث وبالعكس مع شدة المخالطة
بين الصنفين وايضا فشدة المخالطة بين الملائكة وبين ابليس لما لم تمنع اقتصار اللعن على ابليس فكيف تمنع اقتصار ذلك التكليف على الملائكة واما الثاني فجوابه ان ترتيب الحكم على الوصف
مشعر بالعلية فلما ذكر قوله ابى واستكبر عقيب قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم اشعر هذا التعقيب بان هذا الاباء انما حصل بسبب مخالفة هذا الامر لا بسبب مخالفة امر اخر فهذا
ما عندي في الجانبين والله اعلم بحقايق الامور **المسألة الرابعة في المفاضلة بين الملك والبشر** اعلم ان جماعة من اصحابنا يحتجون بامر الله للملائكة بالسجود لادم
عليه السلام على انه افضل من الملائكة فرأينا ان نذكر ههنا هذه المسألة فنقول قال اكثر اهل السنة والجماعة رحمهم الله الانبياء افضل من الملائكة وقالت المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء
وهذا القول اختيار القاضي ابي بكر الباقلاني من المتكلمين منا وابي عبد الله الحليمي من فقهائنا ونحن نذكر محصل الكلام من الجانبين اما القائلون بان الملائكة افضل من البشر فقد احتجوا بامور
آ قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته الى قوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاستدلال بهذه الاية من وجهين الاول انه ليس المراد من هذه العندية عندية المكان والجهة فان ذلك
محال على الله تعالى بل عندية القرب والشرف ولما كانت هذه الاية واردة في صفة الملائكة علمنا ان هذا النوع من القربة والشرف حاصل لهم لا لغيرهم ولقائل ان يقول انه تعالى اثبت هذه
العندية في الاخرة لاحاد المؤمنين وهو قوله في مقعد صدق عند مليك مقتدر واما في الدنيا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي وهذا
اكثر اشعارا بالتعظيم لان هذا الحديث دل على انه تعالى عند هؤلاء المنكسرين وما احتجوا به من الاية تدل على ان الملائكة عند الله تعالى ولا شك ان كون الله عند العبد ادخل في التعظيم
من كون العبد عند الله الوجه الثاني في الاستدلال بالاية ان الله تعالى احتج بعدم استكبارهم على ان غيرهم وجب ان لا يستكبر ولو كان البشر افضل منهم لما تم هذا الاحتجاج فان السلطان
اذا اراد ان يقرر على قوم وجوب طاعتهم له يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين حتى يتمردوا عن طاعتي وبالجملة فمعلوم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بالاقوى على
الاضعف ولقائل ان يقول لا نزاع في ان الملائكة اشد قوة وقدرة من البشر ويكفي في صحة الاستدلال هذا القدر من التفاوت فانه تعالى يقول ان الملائكة مع شدة قوتهم
واستيلائهم على اجرام السموات والارض وامنهم من الهرم والمرض وطول اعمارهم لا يتركون العبودية لحظة واحدة فالبشر مع نهاية ضعفهم ووقوعهم في انواع الاهوال في المرض والهرم وانواع
الافات اولى ان لا يتمردوا فهذا القدر من التفاوت كاف في صحة هذا الاستدلال ولا نزاع في حصول التفاوت في هذا المعنى انما النزاع في الافضلية بمعنى كثرة الثواب فلم قلتم
ان هذا الاستدلال لا يصح الا اذا كان الملك اكثر ثوابا من البشر ولا بد فيه من دليل مع ان المبادر الى الفهم هو الذي ذكرناه ب قالوا عبادات الملائكة اشق من عبادات البشر فيكون اكثر
ثوابا من عبادات البشر انما قلنا انه اشق لوجوه آ ان ميلهم الى التمرد اشد لان العبد السليم من الافات المستغني عن طلب الحاجات يكون اميل الى التنعم والالتذاذ من المغموم
في الحاجات فانه يكون كالمضطر في الرجوع الى عبادة مولاه والالتجاء اليه ولهذا قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاهم الى البر اذا هم يشركون ومعلوم
ان الملائكة سكان السموات وهي جنات وبساتين ومواضع النزهة والراحة وهم امنون من المرض والفقر ثم انهم مع استكمال اسباب التنعم لهم ابدا منذ خلقوا مشتغلون بالعبادة
خاشعون وجلون مشفقون كانهم مسجونون لا يلتفتون الى نعيم الجنان واللذات بل مقبلون على الطاعات الشاقة موصوفون بالخوف الشديد والفزع العظيم وكانه لا يقدر
احد من بني ادم ان يبقى كذلك يوما واحدا فضلا عن تلك الاعصار المتطاولة ويؤكده قصة ادم عليه السلام فانه اطلق له في جميع مواضع الجنة بقوله وكلا منها حيث شئتما ثم منع
عن شجرة واحدة فلم يملك نفسه حتى وقع في الشجرة وذلك يدل على ان طاعتهم اشق من طاعات البشر ب ان انتقال المكلف من نوع عبادة الى نوع اخر كالانتقال من بستان الى بستان
اما الاقامة على نوع واحد فانها تورث المشقة والملالة ولهذا السبب جعلت التصانيف مقسومة بالابواب والفصول وجعل كتاب الله مقسوما بالسور والاعشار
والاخماس ثم ان الملائكة كل واحد منهم مواظب على عمل واحد لا يعدل عنه الى غيره على ما قال تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وقال وانا لنحن الصافون وانا لنحن المسبحون واذا كان كذلك
كانت عباداتهم في نهاية المشقة واذا ثبت هذا فوجب ان يكون عباداتهم افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقوله صلى الله عليه وسلم لعائشة رضي الله عنها
انما اجرك على قدر نصبك والقياس ايضا يقتضي ذلك فان العبد كلما كانت محبته لاجل رضى مولاه اكثر كان احق بالتعظيم والتقديم ولقائل ان يقول على الوجهين هب ان مشقتهم
اكثر فلم قلت يجب ان يكون ثوابهم اكثر وذلك لانا نرى بعض الصوفية في زماننا هذا يتحملون في طريق المجاهدة من المشاق والمتاعب ما نقطع بان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
لا يتحمل بعض ذلك ثم انا نقطع بان النبي صلى الله عليه وسلم افضل منه ومن امثاله بل يحكى عن عباد الهند وزهادهم انهم يتحملون من المتاعب في التواضع لله تعالى ما لم يحك مثله في احد
من الانبياء والاولياء مع انا نقطع بكفرهم فعلمنا ان كثرة المشقة في العبادة لا تقتضي زيادة الثواب وتحقيقه هو ان كثرة الثواب لا تحصل الا بناء على الدواعي والقصود فلعل
الفعل الواحد ياتي به مكلفان على السوية فيما يتعلق بالافعال الظاهرة ويستحق احدهما به ثوابا عظيما والاخر لا يستحق به الا ثوابا قليلا لما ان خلوص احدهما اشد واكثر من خلوص
الثاني فاذا كثرة العبادات ومشقتها لا تقتضي التفاوت في الفضل ثم نقول لا نسلم ان عبادات الملائكة اشق اما قوله في الوجه الاول السموات كالبساتين النزهة قلنا مسلم ولكن لم قلتم
ان الاتيان بالعبادة في المواضع الطيبة اشق من الاتيان بها في المواضع الرديئة اكثر ما في الباب ان يقال انه لما تهيأت له اسباب التنعم فامتناعه عنه مع تهيؤها له اشق ولكنه معارض بان اسباب
البلاء مجتمعة على البشر ثم انهم مع اجتماعها عليهم يرضون بقضاء الله ولا يغيرهم تلك المحن والافات عن الخضوع له والمواظبة على عبوديته وذلك ادخل في العبودية ولذلك فان الخدم
والعبيد تطيب قلوبهم بالخدمة حال ما يجدون التنعم والرفاهية والصبر احد منهم حال المشقة على الخدمة الا من كان في نهاية الاخلاص فما ذكروه بالعكس اولى اما قوله المواظبة على نوع
واحد من العبادة شاق قلنا معارض بوجه واحد وهو انهم لما اعتادوا نوعا واحدا من العبادة صاروا كالمجبورين الذين لا يقدرون على خلافه على ما قيل العادة طبيعة خامسة فيكون ذلك
النوع في نهاية السهولة عليهم ولذلك فان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال في الصوم وقال افضل الصوم صوم داود وهو ان يصوم يوما ويفطر يوما ج قالوا عبادات الملائكة

ادوم فكانت افضل بيان انها ادوم قوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون وعلى هذا لو كانت اعمارهم مساوية لاعمار البشر لكانت طاعاتهم ادوم واكثر فكيف ولا نسبة لعمر كل البشر الى عمر ملك
على ما تقدم بيانه في باب صفات الملائكة وعلى هذه الآية سؤال روى في شعب الايمان عن عبد الله بن الحرث بن نوفل قال قلت لكعب ارايت قول الله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون ثم قال
جاعل الملائكة رسلا افلا يكون الرسالة مانعة لهم عن هذا التسبيح وايضا اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين فكيف يكونون مشتغلين باللعن حال اشتغالهم بالتسبيح اجاب كعب الاحبار
فقال التسبيح لهم كالتنفس لنا فكما ان اشتغالنا بالتنفس لا يمنعنا من الكلام فكذا اشتغالهم بالتسبيح لا يمنعهم من سائر الاعمال واقول القائل ان يقول الاشتغال بالتنفس انما لم يمنع من الكلام
لانه من غير آلة فاجتماعهما في آلة واحدة محال والجواب اي استبعاد في ان يخلق لهم السنة كثيرة يسبحون الله ببعضها ويلعنون اعداء الله بالبعض الآخر والجواب ان اللعن هو الطرد والتبعيد و
التسبيح هو الخوض في ثناء الله ولا شك ان ثناء الله يستلزم تبعيد من عصى في الله ما لا ينبغي فكان ذلك اللعن من لوازمه الثالث قوله لا يفترون معناه انهم لا يفترون عن العزم على ادائه في اوقاتها
اللائقة به كما يقال ان فلانا مواظب على الجماعات لا يفتر عنها لا يراد انه ابدا مشتغل بها بل يراد انه مواظب على العزم على ادائها في اوقاتها واذا ثبت ان عباداتهم ادوم وجب ان يكون افضل اما
اولا فلان الادوم اشق فيكون افضل على ما سبق تقريره في الحجة الثانية واما ثانيا فلقوله صلى الله عليه وسلم افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة عليهم السلام اطول العباد عمرا
واحسنهم عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولانه صلى الله عليه وسلم الشيخ في قومه كالنبي في امته وهذا يقتضي ان يكونوا في البشر كالنبي في الامة وذلك يوجب فضلهم على البشر والقائل ان يقول
ان نوحا و[illegible] والخضر عليهم السلام كانوا اطول عمرا من محمد صلوات الله عليه فوجب ان يكونوا افضل منه وذلك باطل بالاتفاق فبطل ما قالوه وقد يوجد في الامة من هو اطول
عمرا واشد اجتهادا من النبي صلى الله عليه وسلم وهو منه ابعد الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى والتحقيق فيما بينا ان كثرة الثواب انما تحصل لامر يرجع الى الدواعي والقصود فيجوز ان يكون
الطاعة القليلة تقع من الانسان على وجه يستحق بها ثوابا كثيرا والطاعات الكثيرة تقع على وجه لا يستحق بها الا ثوابا قليلا د انهم اسبق الى الخير في كل العبادات لا خصلة من خصال الدين الا وهم
ائمة متقدمون فيها هم المنشئون لعمارة طرق الدين والحجة في العبادة جهة تفضيل وتعظيم اما اولا فبالاجماع واما ثانيا فلقوله تعالى والسابقون السابقون اولئك المقربون واما ثالثا
فلقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فهذا يقتضي ان يكون قد حصل للملائكة من الثواب كل ما حصل للانبياء مع زيادة الثواب التي استحقوها
بافعالهم التي اتوا بها منذ خلق البشر والقائل ان يقول فهذا يقتضي ان يكون آدم عليه السلام افضل من محمد صلوات الله عليه لانه اول من سن عبادة الله من البشر واول من سن دعوة الكفار الى الحق
ولما كان ذلك باطلا بالاجماع بطل ما ذكروه والتحقيق فيه ما قدمنا ان كثرة الثواب تكون بامر يرجع الى النية فيجوز ان يكون نية المتاخر اصفى فيستحق من الثواب اكثر مما استحقه المتقدم
ه ان الملائكة رسل الى الانبياء والرسول افضل من الامة فالملائكة افضل من الانبياء اما ان الملائكة رسل الى الانبياء فلقوله تعالى علمه شديد القوى وقوله نزل به الروح الامين على قلبك وقوله
نزله على قلبك واما ان الرسول افضل من الامة فبالقياس على ان الانبياء من البشر افضل من اممهم فلذا احتجنا فالدليل العرف ان السلطان اذا ارسل واحدا الى جمع عظيم ليكون حاكما فيهم ومتوليا
لامورهم فذلك الرسول يكون اشرف من ذلك الجمع اما اذا ارسل واحدا الى واحد فقد لا يكون الرسول افضل من المرسل اليه كما اذا ارسل واحدا من عبيده الى وزيره في مهم فانه لا يلزم ان يكون ذلك العبد
اشرف من الوزير قلنا لكن جبرئيل عليه السلام مبعوث الى كافة الانبياء والرسل من البشر فلزم على هذا القانون الذي ذكره ان يكون جبرئيل عليه السلام افضل منهم واعلم ان هذه الحجة يمكن
تقريرها على وجه آخر وهو ان الملائكة رسل لقوله تعالى جاعل الملائكة رسلا ثم لا يخلو الحال من احد امرين اما ان يكون الملك رسولا الى ملك آخر او الى واحد من الانبياء الذين هم من البشر
وعلى التقديرين فالملك رسول وامته رسل واما الرسول البشري فهو رسول وامته ليسوا برسل والرسول الذي كل امته رسل افضل من الرسول الذي لا يكون كذلك فثبت فضل الملك على البشر من
هذه الحجة فان ابراهيم كان رسولا الى لوط عليهما السلام فكان افضل وموسى عليه السلام كان رسولا الى الانبياء الذين كانوا في عسكره فكان افضل منهم فلذا احتجنا والقائل ان يقول الملك اذا
ارسل رسولا الى بعض النواحي فقد يكون ذلك لانه جعل ذلك الرئيس حاكما عليهم ومتوليا لامورهم وقد يكون لا لانه بعثه اليهم فيخبرهم عن بعض الامور مع انه لا يجعله حاكما عليهم ومتوليا لامورهم كالرئيس
فالقسم الاول يجب ان يكون افضل من الرئيس والانبياء المبعوثون الى اممهم من القسم الاول فلا جرم كانوا افضل من الامم فلم قلتم ان بعثة الانبياء الى الانبياء من القسم الثاني حتى يلزم ان يكونوا افضل من
الانبياء و الملائكة اتقى من البشر فوجب ان يكونوا افضل منهم اما انهم اتقى فلانهم مبرؤن عن الزلات وعن ميل البطالات لان خوفهم دائم واشفاقهم دائم لقوله تعالى يخافون ربهم من فوقهم وقوله وهم من
خشيته مشفقون والخوف والاشفاق ينافيان العزم على المعصية اما الانبياء فهم مع انهم افضل من البشر ما خلا كل واحد منهم عن نوع زلة قال النبي صلى الله عليه وسلم ما منا احد الا عصى او هم
بمعصية غير يحيى بن زكريا فثبت ان تقوى الملائكة اشد فوجب ان يكونوا افضل لقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقيكم فان قيل قوله ان اكرمكم عند الله اتقيكم خطاب مع الناس فلا يتناول
الملائكة وايضا فالتقوى مشتق من الوقاية والشهوة في حق الملائكة فيستحيل حصول التقوى في حقهم والجواب عن الاول ان ترتيب الكرامة على التقوى يدل على ان الكرامة معللة بالتقوى
فحيث كانت التقوى اكثر كانت الكرامة اكثر وعن الثاني لانم عدم الشهوة في حقهم لكن لا شهوة لهم الى الاكل والمباشرة ولكن لا يلزم من عدم شهوة معينة عدم مطلق الشهوة بل لهم شهوة التقدم
والترفع ولهذا قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك وقال تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم والقائل ان يقول الحديث الذي ذكرتم يدل على ان يحيى عليه السلام كان
اتقى من سائر الانبياء فوجب ان يكون افضل من محمد صلوات الله عليه وذلك باطل بالاجماع فعلمنا انه لا يلزم من زيادة التقوى زيادة فضل والتحقيق ما قدمنا ان من المحتمل ان يكون من لم تصدر عنه
المعصية قط وصدر عنه من الطاعات ما استحق به مائة جزء من الثواب وان من الذي صدرت عنه معصية ثم اتى بطاعة استحق بها الف جزء من الثواب فيعاقب مائة جزء بمائة جزء فيبقى التسع
مائة جزء فهذا مع صدور المعصية عنه يكون افضل من الاول لان الذي لم تصدر عنه المعصية قط وايضا فلانسلم ان تقوى الملائكة اشد وذلك لان التقوى مشتق من الوقاية والمقتضي للمعصية في
حق بني آدم اكثر فكان تقوى المتقين منهم اكثر قوله الملائكة لهم شهوة الرياسة قلنا هذا لا يضرنا وذلك لان هذه الشهوة حاصلة للبشر ايضا وقد حصلت لهم انواع اخر من الشهوات
وهي شهوة البطن والفرج وكانت الشهوات الصارفة عن الطاعات اكثر في بني آدم فوجب ان يكون تقوى المتقين منهم اشد ز قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة
المقربون وجه الاستدلال ان قوله ولا الملائكة المقربون خرج مخرج التاكيد للاول ومثل هذا التاكيد انما يكون بذكر الافضل يقال هذه الخشبة لا يقدر على حملها العشرة ولا المائة ولا يقال على حملها العشرة

ولا الواحد ويقال هذا العالم لا يستنكف من خدمته الوزير ولا الملك ولا يقال لا يستنكف من خدمته الوزير ولا البواب والقائل ان يقول هذه الآية ان دلت فانما تدل على فضل الملائكة
المقربين على المسيح ولكن لا يلزم منه فضل الملائكة المقربين على من هو افضل من المسيح وهو محمد صلوات الله عليه ومن موسى وابرهيم عليهما السلام وبالجملة فلو ثبت لهم ان المسيح افضل من كل
الانبياء كان مقصودهم حاصلا فاما بعد ان لا يقيموا الدلالة على ذلك فلا يحصل مقصودهم لاسيما وقد اجمع المسلمون على ان محمدا صلوات الله عليه افضل من المسيح و[illegible]
بفضل المسيح على ابرهيم وموسى عليهما السلام ثم نقول قوله ولا الملائكة المقربون ليس فيه الا واو العطف والواو للجمع المطلق فيدل على ان المسيح لا يستنكف والملائكة لا يستنكفون فاما ان
يدل على ان الملائكة افضل من المسيح فلا واما الامثلة التي ذكروها فنقول المثال لا يكفي في اثبات الدعوى الكلية ثم ان ذلك المثال معارض بامثلة اخرى وهي قوله ما اعانني على هذا الامر
زيد ولا عمرو فهذا لا يفيد كون عمرو افضل من زيد وكذا قوله تعالى ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت ولما اختلفت الامثلة امتنع التعويل عليها ثم التحقيق انه اذا قال هذه الخشبة
لا يقدر على حملها الواحد ولا العشرة فنحن نعلم بعقولنا ان العشرة اقوى من الواحد فلا جرم عرفنا ان الغرض من ذكر الواحد المبالغة فهذه المبالغة انما عرفناها بهذا الطريق لا من مجرد اللفظ
فههنا في هذه الآية انما يمكننا ان نعرف ان المراد من قوله ولا الملائكة المقربون بيان المبالغة لو عرفنا قبل ذلك ان الملائكة المقربين افضل من المسيح وحينئذ يتوقف صحة الاستدلال بهذه الآية
على ثبوت المطلوب قبل هذا الدليل ويتوقف ثبوت المطلوب على دلالة هذه الآية عليه فيلزم الدور وانه باطل سلمنا انه يفيد التفاوت لكنه يفيد التفاوت في كل الدرجات او في درجة
واحدة ع م بيانه اذا قيل هذا العالم لا يستنكف من خدمته القاضي ولا السلطان فهذا يفيد ان السلطان اكمل من القاضي في بعض الامور وهو القوة والاستيلاء و[illegible] لا يفيد انه افضل من
القاضي في العلم والزهد والخضوع لله تعالى اذا ثبت هذا فنحن نقول بموجبه وذلك لان الملك افضل من البشر في القدرة والبطش فان جبرئيل عليه السلام قلع مدائن لوط عليه السلام والبشر لا يقدرون على
على شيء من ذلك فلم قلتم ان الملك افضل من البشر في كثرة الثواب الذي يحصل بسبب مزيد الخضوع والعبودية وتمام التحقيق فيه ان الفضل المختلف فيه في هذه المسألة وهو كثرة الثواب
وكثرة الثواب لا تحصل الا بالعبودية والعبودية عبارة عن نهاية التواضع والخضوع وكون العبد موصوفا بنهاية التواضع لله تعالى لا يناسب الاستنكاف عن عبودية الله تعالى ولا
البتة بل يناقضها وينافيها واذا كان هذا الكلام ظاهر الجلاء كان حمل كلام الله عليه مخرجا له عن الفائدة واما اتصاف الشخص بالقدرة الشديدة والاستيلاء العظيم فانه مناسب للتمرد
وترك العبودية فالنصارى لما شاهدوا المسيح عليه السلام احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص اخرجوه عن العبودية بسبب ان القدر من القدرة فقال الله تعالى ان عيسى لا يستنكف بسبب
هذا القدر عن عبوديتي بل ولا الملائكة المقربون الذين هم فوقه في القدرة والقوة والبطش والاستيلاء على عالم السموات والارضين وعلى هذا الوجه ينتظم وجه دلالة الآية على ان الملك افضل
من البشر في الشدة والبطش لكنها لا تدل البتة على انه افضل من البشر في كثرة الثواب او يقال انهم اذا ادعوا الالهية لانه حصل من غير اب فقيل لهم الملك ما حصل من اب ولا من ام فكانوا اعجب
من عيسى في ذلك مع انهم لا يستنكفون عن العبودية فان قيل في الآية ما يدل على ان المراد وقوع التفاوت بين الملائكة وبين المسيح في العبودية لا في القدرة والبطش وذلك لانه تعالى وصفهم
ههنا بكونهم مقربين علمنا ان المراد وقوع التفاوت بينهم وبين المسيح في درجات الفضل لا في الشدة والبطش قلنا ان كان مقصودكم من هذا السؤال انه تعالى وصف الملائكة بكونهم مقربين
فوجب ان لا يكون المسيح كذلك فهذا باطل لان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفيه عما عداه وان كان مقصودكم انه تعالى لما وصفهم بكونهم مقربين وجب ان يكون التفاوت واقعا في ذلك فهذا
باطل ايضا لاحتمال ان يكون المسيح والمقربون مع اشتراكهم في صفة القرب في الطاعة يتباينون بامور اخر فيكون المراد بيان التفاوت في تلك الامور سؤال آخر وهو انا نقول الموجب
فسلم ان عيسى دون مجموع الملائكة في الفضل فلم قلتم انه دون كل واحد من الملائكة في الفضل سؤال آخر لعله تعالى انما ذكر هذا الخطاب مع اقوام اعتقدوا ان الملك افضل من البشر فاورد الكلام
على حسب معتقدهم كما في قوله وهو اهون عليه ح قوله تعالى حكاية عن ابليس ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين ولو لم يكن متقررا عند آدم وحوا عليهما السلام ان الملك
افضل من البشر لم يقدر ابليس على ان يغرهما بذلك ولما كانا يغتران بذلك والقائل ان يقول هذا قول ابليس فلا يكون حجة لا يقال ان آدم اعتقد صحة ذلك والا لما اغتر واعتقاد آدم حجة
لانا نقول لعل آدم عليه السلام اخطأ في ذلك اما لان الزلة جائزة على الانبياء او لانه ما كان نبيا في ذلك الوقت وايضا هب انه حجة لكن آدم عليه السلام لم يكن قبل زلته نبيا فلم يلزم من فضل
الملك عليه في ذلك الوقت فضل الملائكة حال ما صار نبيا وايضا هب ان الآية تدل على ان الملك افضل من البشر في بعض الامور المرغوبة فلم قلت انها تدل على فضل الملك على البشر في باب الثواب
وذلك لانه لا نزاع في ان الملك افضل من البشر في باب القدرة والقوة والحسن والجمال والصفا والنقا عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيبات فان الملائكة خلقوا من الانوار وآدم مخلوق
من التراب فلعل آدم عليه السلام وان كان افضل منهم في كثرة الثواب الا انه رغب في ان يكون [illegible] وبالجملة في تلك الامور التي عددناها فكان التغرير حاصلا من هذا الوجه وايضا فقوله الا ان تكونا
ملكين يحتمل ان يكون المراد الا ان تنقلبا ملكين فحينئذ تصح الاستدلال ويحتمل ان يكون المراد ان النهي مختص بالملائكة والخالدين دونكما وهذا كما يقول احدنا لغيره ما نهيت انت عن كذا
الا ان يكون فلانا ويكون المعنى ان المنهي هو فلان دونك ولم يرد ان تنقلب فتصير فلانا ولما كان غرض ابليس ايقاع الشبهة لهما فمن اوكد الشبهة ايهام انهما لم ينهيا وانما النهي غيرهما
وايضا فهب ان الآية تدل على ان الملك افضل من البشر فلم قلت انها تدل على ان الملك افضل من محمد صلوات الله عليه وذلك لان المسلمين اجمعوا على ان محمدا صلوات الله عليه افضل
من آدم عليه السلام ولا يلزم من كون الملك افضل من المفضول كونه افضل من الافضل ط قوله تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك والقائل ان يقول يحتمل ان
يكون المراد ولا اقول لكم اني ملك في كثرة العلوم وشدة القدرة والذي يدل على صحة هذا الاحتمال وجوه ا وهو ان الكفار طالبوه بالامور العظيمة نحو صعود السماء ونقل الجبال واحياء
الاموال العظيمة وهذه الامور لا يمكن تحصيلها الا بالعلوم الكثيرة والقدرة الشديدة ب ان قوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله يدل على اعترافه بانه غير قادر على كل المقدورات وقوله
ولا اعلم الغيب يدل على اعترافه بانه غير عالم بكل المعلومات فكذلك لا ادعي قدرة مثل قدرة الملك ولا علما مثل علومهم ج ان قوله ولا اقول لكم اني ملك لم يرد به نفي الصورة لانه لا يفيد الغرض
وانما نفى ان يكون له مثل ما لهم من الصفات وهذا يكفي في صدقه ان لا يكون صفاته مساوية لصفاتهم من كل الوجوه ولا دلالة فيه على وقوع التفاوت في كل الصفات فان عدم الاستواء في الكل
غير وحصول الاختلاف في الكل غير ي قوله تعالى ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد وقوع التشبيه في الصورة والجمال قلنا الاولى ان يكون هذا التشبيه واقعا

البشرية لا في الصورة لانه قال ان هذا الا ملك فشبهه بالملك الكريم والملك انما يكون كريما بسيرته المرضية لا بمجرد صورته فثبت ان المراد تشبيهه بالملك في نفي دواعي البشرية من الشهوة والحرص
على طلب المشتهى واثبات ضد ذلك وهي حالة الملك وهي غض البصر وقمع النفس عن الميل الى المحرمات فدلت هذه الآية باجماع العقلاء من الرجال والنساء والمؤمن والكافر على اختصاص الملائكة بدرجة
فائقة على درجات البشر والقائل ان يقول ان قول النساء ما هذا بشرا انما قلن ذلك لما رأين فيه كمال الحسن والجمال وان مرادهن تعظيم حال يوسف في الحسن والجمال لا في السيرة لان ظهور
عذرهن في شدة عشقهن انما يحصل بسبب فرط يوسف في الجمال لا بسبب فرط زهده وورعه فان ذلك لا يناسب شدة عشقهن سلمنا ان المراد تشبيه يوسف عليه السلام بالملك في الاعراض عن
المشتهيات فلم قلت يجب ان يكون يوسف اقل ثوابا من الملائكة وذلك لانه لا نزاع في ان عدم التفات البشر الى المطاعم والمناكح اقل من عدم التفات الملائكة الى هذه الاشياء لكن لم قلتم ان ذلك يوجب
المزية في الفضل بمعنى كثرة الثواب فان تمسكوا بان كل من كان اقل معصية وجب ان يكون افضل فقد سبق الكلام عليه [ي] قوله تعالى وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا ومخلوقات الله اما
المكلفون او من عداهم ولا شك ان المكلفين افضل من غيرهم اما المكلفون فهم اربعة انواع الملائكة والانس والجن والشياطين ولا شك ان الانس افضل من الجن والشياطين فلو كان الانس افضل
من الملك ايضا لزم حينئذ ان يكون البشر افضل من كل المخلوقات وحينئذ لا يبقى لقوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا فائدة بل كان ينبغي ان يقال وفضلناهم على جميع من خلقنا
تفضيلا ولما لم يقل كذلك علمنا ان الملك افضل من البشر والقائل ان يقول حاصل هذا الكلام تمسك بدليل الخطاب لان التصريح بانه افضل من كثير من المخلوقات لا يدل على انه افضل من الباقي
الا بواسطة دليل الخطاب وايضا فهب ان جنس الملائكة افضل من جنس بني آدم ولكن لا يلزم من كون احد المجموعين افضل من المجموع الثاني ان يكون كل احد من افراد المجموع الاول افضل من افراد المجموع الثاني
فانا اذا قدرنا عشرة من العبيد كل واحد منهم يسوى مائة دينار وعشرة اخرى حصل منهم عبد يسوى مائتي دينار والتسعة الباقية يسوى كل واحد منهم دينارا فالمجموع الاول افضل من المجموع الثاني
الا انه حصل في المجموع الثاني واحد هو افضل من كل واحد واحد من آحاد المجموع الاول فكذا ههنا وايضا فقوله وفضلناهم يجوز ان يكون المراد به وفضلناهم في الكرامة التي ذكرناها في اول الآية
وهي قوله ولقد كرمنا بني آدم ويكون المراد من الكرامة حسن الصورة ومزيد الذكاء والقدرة على الاعمال العجيبة والمبالغة في النظافة والطهارة واذا كان كذلك فنحن نسلم ان الملك ازيد من البشر
في هذه الامور ولكن لم قلتم ان الملك اكثر ثوابا من البشر وايضا فقوله تعالى خلق السموات بغير عمد ترونها لا يقتضي ان يكون ثمة عمد غير مرئي وكذلك قوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به لا يقتضي
ان يكون اله آخر له برهان فكذا ههنا [يب] الانبياء عليهم السلام ما استغفروا لاحد الا بدأوا بالاستغفار لانفسهم ثم بعد ذلك لغيرهم من المؤمنين قال آدم ربنا ظلمنا انفسنا وقال نوح رب
اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا وقال ابراهيم ربنا اغفر لي ولوالدي وقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين وقال موسى رب اغفر لي ولاخي وقال الله تعالى لمحمد صلوات الله عليه واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وقال ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر اما الملائكة فانهم لم يستغفروا لانفسهم ولكنهم طلبوا المغفرة للمؤمنين من البشر يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم فاغفر
للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم وقال ويستغفرون للذين آمنوا ولو كانوا محتاجين الى الاستغفار لبدأوا في ذلك بانفسهم لان دفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن
الغير وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ابدأ بنفسك وهذا يدل على ان الملك افضل من البشر والقائل ان يقول هذا الوجه لا يدل على ان الملائكة لم يصدر عنهم الزلة البتة وان البشر قد صدرت
عنهم الزلات لكنا بينا فيما تقدم ان التفاوت في ذلك لا يوجب التفاوت في الفضيلة ومن الناس من قال ان استغفارهم للبشر كالعذر لما طعنوا فيهم بقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها [يج] قوله تعالى
وان عليكم لحافظين كراما كاتبين وهذا عام في حق جميع المكلفين من بني آدم فيدخل فيه الانبياء وغيرهم وهذا يقتضي كونهم افضل من البشر لوجهين الاول انه تعالى جعلهم حفظة لبني آدم
والحافظ للمكلف من المعصية لا بد وان يكون ابعد عن الخطأ والزلل من المحفوظ وذلك يقتضي كونهم ابعد عن المعاصي واقرب الى الطاعات من البشر وذلك يقتضي مزيد الفضل الثاني انه تعالى جعل كتابتهم
حجة للبشر في الطاعات وعليهم في المعاصي وذلك يقتضي ان يكون قولهم اولى بالقبول من قول البشر ولو كان البشر اعظم حالا منهم لكان الامر بالعكس والقائل ان يقول اما قوله الحافظ يجب ان يكون
اكرم من المحفوظ فهذا بعيد فان الملك قد يوكل بعض عبيده على ولده ولا يلزم ان يكون الحافظ اشرف من المحفوظ ههنا اما قوله جعل شهادتهم نافذة على البشر فضعيف لان الشاهد
قد يكون ادون حالا من المشهود عليه [يد] قوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وقال صوابا والمقصود من ذكر احوالهم المبالغة في شرح عظمة الله وجلاله ولو كان
في الخلق طائفة قيامهم وتضرعهم اقوى في الانباء عن عظمة الله وكبريائه من قيامهم لكان ذكرهم اولى في هذا المقام ثم كما انه تعالى بين عظمة ذاته في الآخرة بذكر الملائكة فكذا بين عظمته في الدنيا
وهو قوله وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم والقائل ان يقول كل ذلك يدل على انهم ازيد حالا من البشر في بعض الامور فلم لا يجوز ان يكون تلك الحالة هي قوتهم وشدتهم
وبطشهم وهذا كما يقال ان السلطان لما جلس وقف حول سريره ملوك اطراف العالم خاضعين خاشعين فان عظمة السلطان انما تشرح بذلك ثم ان هذا لا يدل على انهم اكرم عند السلطان
من ولده فكذا ههنا [يه] قوله تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله فبين تعالى انه لا بد في صحة الايمان بهذه الاشياء ثم بدأ بنفسه وثنى بالملائكة وثلث بالكتب وربع بالرسل
وكذا في قوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم وقال ان الله وملائكته يصلون على النبي والتقديم في الذكر يدل على التقدم في الدرجة ويدل عليه ان تقديم الادون على الاشرف
في الذكر قبيح عرفا فوجب ان يكون قبيحا شرعا اما انه قبيح عرفا فلقول الشاعر كفى الشيب والاسلام للمرء ناهيا قال له امير المؤمنين عمر رضي الله عنه لو قدمت الاسلام لاجزتك ولانهم لما
كتبوا كتاب الصلح بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اهل مكة وقع التنازع في تقديم الاسم وكذا في كتاب الصلح بين علي ومعوية رضي الله عنهما وهذا يدل على ان التقديم في الذكر يدل
على مزيد الشرف واذا ثبت انه في العرف كذلك وجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن فثبت ان تقديم الملائكة على الرسل في الذكر
يدل على تقدمهم في الفضل والقائل ان يقول هذه الحجة ضعيفة لان الاحتجاج ان كان على الواو فالواو لا يفيد الترتيب وان كان على التقديم في الذكر فينتقض بسورة تبت على سورة قل هو الله احد
[يو] قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فجعل صلوات الملائكة كالتشريف للنبي صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كون الملائكة اشرف من النبي صلى الله عليه وسلم والقائل ان يقول
هذا منتقض بقوله يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه فامر المؤمنين بالصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ولم يلزم كون المؤمنين افضل من النبي صلى الله عليه وسلم فكذا في الملائكة [يز] ان تكلم في جبرئيل
وفي محمد صلوات الله عليهما فنقول ان جبرئيل افضل من محمد والدليل قوله تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين وما صاحبكم بمجنون وصف الله تعالى جبرئيل

عليه السلام

عليه السلام بستة اوصاف من صفات الكمال [ا] كونه رسولا لله [ب] كونه كريما على ربه [ج] كونه ذا قوة عند الله وقوته عند الله لا يكون الا قوته على الطاعات والمجاهدات التي لا يقوى عليها غيره [د]
كونه مكينا عند الله [ه] كونه مطاعا في عالم السموات [و] كونه امينا في كل الطاعات مبرأ عن انواع الخيانات ثم انه تعالى بعد ان وصف جبرئيل عليه السلام بهذه الصفات العالية وصف محمدا صلوات
الله عليه بقوله وما صاحبكم بمجنون ولو كان محمد صلوات الله عليه مساويا لجبرئيل عليه السلام في صفات الفضل او مقاربا له لكان وصف محمد صلوات الله عليه بهذه الصفة بعد وصف
جبرئيل عليه السلام بتلك الصفات غضا من منصب محمد صلوات الله عليه وتحقيرا لشأنه وابطالا لحقه وذلك غير جائز على الله تعالى فدلت هذه الآية على انه ليس لمحمد صلوات الله عليه عند
جبرئيل عليه السلام من المنزلة الا مقدار ان يقال انه ليس بمجنون وذلك يدل على انه لا نسبة بين جبرئيل ومحمد صلوات الله عليهما في الفضل والدرجة فان قيل الا يجوز ان يكون قوله انه لقول
رسول كريم صفة لمحمد صلوات الله عليه لا لجبرئيل بل قلنا لان قوله ولقد رآه بالافق المبين يبطل ذلك والقائل ان يقول انا توافقنا جميعا على انه قد كان لمحمد صلوات الله عليه فضائل
اخرى سوى كونه ليس بمجنون فان الله تعالى ما ذكر شيئا من تلك الفضائل في هذا الموضع فاذا عدم ذكر الله تلك الفضائل ههنا لا يدل على عدمها بالاجماع واذا ثبت ان لمحمد صلوات
الله عليه فضائل سوى الامور المذكورة ههنا فلم لا يجوز ان يقال ان محمدا صلوات الله عليه بسبب تلك الفضائل التي هي غير مذكورة ههنا يكون افضل من جبرئيل عليه السلام فانه تعالى
وصف جبرئيل ههنا بهذه الصفات الست ووصف محمدا صلوات الله عليه ايضا بصفات ست وهي قوله انا ارسلناك شاهدا ومبشرا الى آخره [ا] كونه نبيا [ب] كونه رسولا [ج]
كونه شاهدا [د] كونه مبشرا [ه] كونه نذيرا [و] كونه داعيا الى الله [ز] كونه سراجا [ح] كونه منيرا وبالجملة فافراد احد الشخصين بالوصف لا يدل على انتفاء تلك الاوصاف عن الثاني [يح]
الملك اعلم من البشر والاعلم افضل فالملك افضل وانما قلنا ان الملك اعلم لان جبرئيل عليه السلام كان معلما لمحمد صلوات الله عليه بدليل قوله علمه شديد القوى والمعلم لا بد وان يكون
اعلم من المتعلم وايضا فالعلوم قسمان احدهما العلوم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بذات الله وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبرئيل ومحمد صلوات الله عليهما لان التقصير في
ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله واما العلم بكيفية مخلوقاته وما فيها من العجائب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار واطباق السموات واصناف الملائكة
وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلا شك ان جبرئيل عليه السلام اوقف بها لانه اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي فهي
لم تحصل لمحمد صلوات الله عليه ولسائر الانبياء الا من جهة جبرئيل عليه السلام فيستحيل ان يكون لمحمد صلوات الله عليه فضيلة فيها على جبرئيل واما جبرئيل عليه السلام فانه كان هو الواسطة
بين الله تعالى وبين جميع الانبياء عليهم السلام فكان عالما بكل الشرائع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرائع الملائكة وتكاليفهم ومحمد صلوات الله عليه ما كان عالما بذلك فثبت
ان جبرئيل عليه السلام اكثر علما من محمد صلوات الله عليه فوجب ان يكون افضل منه لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون والقائل ان يقول لا نسلم انهم اعلم من البشر والدليل
عليه انهم اعترفوا بان آدم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل قوله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب فانه انما يحصل بسبب الاخلاص في الافعال ولا نعلم
ان اخلاص الملائكة اكثر [يط] قوله تعالى ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم فهذه الآية دالة على انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى انهم لو خالفوا امر الله لما خالفوه الا بادعاء
الالهية لا بشيء آخر من متابعة الشهوات وذلك يدل على نهاية جلالهم والقائل ان يقول لا نزاع في نهاية جلالهم اما قوله انهم بلغوا في الترفع وعلو الدرجة الى حيث لو خالفوا امر الله
لما خالفوه الا في ادعاء الالهية فهذا مسلم وذلك لان علومهم كثيرة وقوتهم شديدة وهم مبرأون عن شهوة البطن والفرج ومن كان كذلك فلو خالف امر الله لم يخالف الا في المعنى
الذي ذكرتم لكن لم قلتم ان ذلك يدل على انهم اكثر ثوابا من البشر فان محل الخلاف ليس الا ذلك [ك] قول النبي صلى الله عليه وسلم رواية عن الله تعالى واذا ذكرني عبدي في ملأ ذكرته
في ملأ خير من ملائه وهذا يدل على ان الملأ الاعلى اشرف والقائل ان يقول هذا خبر واحد وايضا فهذا يدل على ان علماء الملائكة افضل من علماء البشر وعلماء البشر عبارة عن العوام لا عن الانبياء
فلا يلزم من كون الملك افضل من عامة البشر كونهم افضل من الانبياء هذا كله الكلام في الدلائل النقلية واعلم ان الفلاسفة اتفقوا على ان الارواح السماوية المسماة بالملائكة افضل من
الارواح الناطقة البشرية واعتمدوا في هذا الباب على وجوه عقلية نحن نذكرها ان شاء الله تعالى [ا] قالوا الملائكة ذواتها بسيطة مبرأة عن الكثرة والبشر مركب من النفس والبدن والنفس
مركبة من القوى الكثيرة والبدن مركب من الاجزاء الكثيرة والبسيط خير من المركب لان اسباب العدم للمركب اكثر منها للبسيط فان فردانية الله من صفة جلاله ونعوت كبريائه والاعتراض عليه
لا نسلم ان البسيط اشرف وذلك لان جانب الروحاني امر واحد وجانب الجسماني امران روح وجسم فهو من حيث الروح من عالم الروحانيات والانوار ومن حيث الجسد من عالم الاجرام
فهو لكونه مستجمعا للروحاني والجسماني يجب ان يكون افضل من الروحاني الصرف والجسماني الصرف وهذا هو السر في ان جعل الله تعالى البشر الاول مسجود الملائكة ومن وجه آخر وهو ان الارواح
الملائكة مجردة مفارقة عن العلائق الجسمانية فكان استغراقها في مقاماتها النورانية عائقا لها عن تدبير هذا العالم الجسماني اما النفوس البشرية الطاهرة النبوية فانها قويت على
الجمع بين العالمين فلا دوام ترقيها في معارج المعارف وعوالم القدس يعوقها عن تدبير العالم السفلي ولا التفاتها الى مناظر عالم الاجسام يمنعها عن الاستكمال في عالم الارواح فكانت
قوتها وافية بتدبير العالمين محيطة بضبط الجنسين فوجب ان يكون اشرف واعظم [ب] الجواهر الروحانية مبرأة عن الشهوة التي هي منشأ الفساد والغضب الذي هو منشأ سفك
الدماء والارواح البشرية مقرونة بهما والخالي عن منبع الشر اشرف من المبتلى به ولا شك ان المواظبة على الخدمة مع كثرة الموانع والعوائق ادل على الاخلاص من المواظبة عليها من غير شيء من
الموانع والعوائق وذلك يدل على ان منصب البشر في المحبة اعلى واكمل وايضا فالروحانيات لما اطاعت خالقها لزم من تلك الطاعة قهر القوى الشهوانية والغضبية وهي شياطين الانس فكانت طاعتهم
اكمل وايضا فمن الظاهر ان درجات الروحانيات حين قالت لا علم لنا الا ما علمتنا اكمل من درجاتهم حين قالت اتجعل فيها من يفسد فيها وما ذاك الا بسبب الانكسار الحاصل من الزلة وهذا في
البشر اكمل ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه لانين المذنبين احب الي من زجل المسبحين [ج] الروحانيات مبرأة عن طبيعة القوة فان كل ما كان ممكنا لها من الانواع
اتى في اشخاصها فقد خرج الى الفعل والانبياء ليسوا كذلك ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني لاستغفر الله في اليوم والليلة مائة مرة وقال لا ادري ما يفعل بي ولا بكم وما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان ولا شك ان ما بالفعل التام اشرف مما بالقوة والاعتراض لا نسلم انها بالفعل التام فلعلها بالقوة في بعض الامور ولهذا قيل ان حركاتها الفلكية لاجل استخراج الكمالات

فانا نرى الرجل المنبع محيطا بكثير من دقائق العلوم ولا يحصل له شيء من الثواب فضلا عن ان يكون ثوابه اكثر من ثواب ما به هنا هو اراد عليه ان كثرة الثواب

من القوة الى الفعل وهذه المتحركة بالنسبة اليها كلها كالعارضة للارواح لحاجة القوى الفكرية والتخيل عند محاولة استخراج التعقلات التى هى بالقوة الى الفعل د الروحانيات ابدية الوجود مبرأة
عن طبيعة التغير والقوة والنفوس الناطقة البشرية ليست كذلك الاعتراض المقدمتان ممنوعتان اليس ان الروحانيات ممكنة الوجود لذواتها واجبة الوجود لمبادئها فهى محدثة سلمنا ذلك فلا
نسلم ان الارواح البشرية حادثة بل هى عند بعضهم ازلية وهؤلاء قالوا هذه الارواح كانت سرمدية موجودة كالاظلال حول العرش يسبحون بحمد ربهم الا ان المبدأ الاول امرها حتى نزلت الى
عالم الاجسام وشباك المواد فلما تعلقت بهذه الاجسام استحكم الفها بها فبعث من تلك الاظلال الاشرف فيها واكملها الى هذا العالم ليحتال فى تخليص تلك الارواح عن تلك الشباك وهذا هو المراد من باب
الحمامة المطوقة المذكورة فى كتاب كليلة ودمنة ه الروحانيات نورانية علوية لطيفة والجسمانيات ظلمانية سفلية كثيفة وبداية العقول شاهدة بان النور اشرف من الظلمة والعلو خير من
السفل واللطيف خير من الكثيف الاعتراض هذا كله اشارة الى المادة وعندنا سبب الشرف الانقياد لامر رب العالمين على ما قال فى الروح من امر ربى وادعاء الشرف بسبب شرف المادة
هو حجة اللعين الاولى وقد قيل و الروحانيات فضلت على الجسمانيات بغزارة العلم وكمال العلم فلاتفاق الحكماء على احاطة الروحانيات السماوية بالمغيبات واطلاعها على مستقبل الامور وايضا
فعلومهم فعلية فطرية كلية دائمة تامة وعلوم البشر على الضد فى ذلك اما العمل فانهم مواظبون على الخدمة دائما يسبحون الليل والنهار لا يفترون لا يلحقهم نوم العيون ولا سهو العقول ولا غفلة
الابدان فطعامهم التسبيح وشرابهم التقديس والتمجيد والتهليل لا يشغلهم الاحوال البدنية عن محبوبهم لشىء من القوى الشهوانية والغضبية فاين احد الفريقين من الآخر الاعتراض لا نزاع
فى كل ما ذكرتموه الا ان ههنا دقيقة وهى ان المواظبة على تناول الاغذية اللطيفة لا يلتذ بها كما يلتذ المبتلى بالجوع اياما كثيرة فالملائكة بسبب مواظبتهم على تلك الدرجات العالية
لا يجدون من اللذة مثل ما يجد البشر الذين يكونون فى اكثر الاوقات محجوبين بالعلائق الجسمانية والحجب الظلمانية فهذه الرتبة من اللذة مما اختص بها البشر واصل هذا هو المراد من قوله تعالى
انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان فان ادراك الملايم بعد الابتلاء بالمنافى الذ من ادراك الملايم على سبيل الدوام ولذلك قالت
الاطباء ان الحرارة فى حمى الدق اشد منها فى حمى الغب لكن الحرارة فى الدق لما دامت واستمرت بطل الشعور بها فهذه الحالة لم تحصل للملائكة لان كمالاتها دائمة ولم تحصل للاجسام
لانها كانت خالية عن القوة المستعدة لادراك المجردات فلم يبق شىء ممن يقوى على تحمل هذه الامانة الا البشر ز الروحانيات لهم قوة على تصريف الاجسام وتقليب الاجرام والقوة التى لهم
ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض لها كلال ولغوب ثم انك ترى النخلة اللطيفة من النبات فى بدو نموها تفتق الحجر وتشق الصخر وما ذاك الا لقوة نباتية فاضت عليها من جواهر القوى
السماوية فما ظنك بتلك القوى السماوية فالروحانيات هى التى تتصرف فى الاجسام السفلية تقليبا وتصريفا لا يستثقلون حمل الثقال ولا يستصعبون تحريك الخفاف فالرياح تهب
لتحريكاتها والسحاب يعرض ويزول بتصريفاتها وكذا الزلازل تقع فى الجبال بسبب تحريكها والشرائع ناطقة بذلك على ما قال تعالى فالمقسمات امرا والعقول ايضا دالة عليه والارواح السفلية
ليست كذلك والذى يقال من ان الشياطين التى هى الارواح الخبيثة يقدر على ذلك ممنوع وبتقدير التسليم فلا نزاع فى ان قدرة الملائكة على ذلك اشد واكمل لان الارواح الطيبة الملكية
تصرف قواها الى مناظم هذا العالم السفلى ومصالحها والارواح الخبيثة تصرف قواها الى الشرور فاين احدهما من الآخر الاعتراض لا يبعد ان يتفق فى النفوس الناطقة البشرية نفس قوية
كاملة مستعلية على الاجرام العنصرية بالتقليب والتصريف فما الدليل على امتناع مثل هذه النفس ح الروحانيات لها اختيارات فائضة عن انوار جلال الله متوجهة الى الخيرات مقصورة
على نظام هذا العالم لا يشوبها البتة شائبة الشر والفساد بخلاف اختيارات البشر فانها مترددة بين جهتى العلو والسفل وطرفى الخير والشر وميلهم الى الخيرات انما تحصل باعانة الملائكة على
ما ورد فى الاخبار من ان لكل انسان ملكا يسدده ويهديه الاعتراض هذا يدل على ان الملائكة كالمجبورين على طاعاتهم والانبياء مترددون بين الطرفين والمختار افضل من المجبور وهذا ضعيف
لان التردد ما دام بقى استحال صدور الفعل واذا حصل الترجيح التحق بالموجب فكان الانبياء خيرات بالقوة وبواسطة الملائكة يصير خيرات بالفعل اما الملائكة فهم خيرات بالفعل
فاين هذا من ذاك ط الروحانيات مختصة بالهياكل الشريفة وهى السيارات السبع وسائر الثوابت والافلاك كالابدان والكواكب كالقلوب والملائكة كالارواح فنسبة الارواح الى الارواح
كنسبة الابدان الى الابدان ثم انا نعلم ان اختلافات احوال الافلاك مبادى لحصول الاختلافات فى احوال هذا العالم فانه يحصل من حركات الكواكب اتصالات مختلفة من التسديس والتثليث والتربيع
والمقابلة والمقارنة وكذا مناطق الافلاك قد تصير منطبقة بعضها على البعض وذلك هو الرتق فحينئذ يبطل عمارة العالم ولو تفصل بعضها عن البعض فينتقل العمارة من جانب هذا العالم الى
جانب آخر فاذا رأينا ان هياكل العالم العلوى مستولية على هياكل العالم السفلى فكذا الارواح العالم العلوى يجب ان يكون مستولية على ارواح العالم السفلى لا سيما وقد دلت المباحث الحكمية
والمعالم الفلسفية على ان ارواح هذا العالم معلولات ارواح العالم العلوى وكمالات هذه الارواح معلولة لكمالات تلك الارواح ونسبة هذه الارواح الى تلك الارواح كالشعلة الصغيرة
بالنسبة الى قرص الشمس والقطرة الصغيرة بالنسبة الى البحر الاعظم فهذه هى الآثار وهناك المنابع والمعادن فكيف يليق بالعقل ادعاء المساواة فضلا عن الزيادة الاعتراض كل ما ذكرتموه
مسلم لا نزاع فيه ولكن بتقدير تسليمه فالبحث باق بعد لانا بينا ان الوصول الى اللذيذ بعد الحرمان منه الذ من الوصول اليه على سبيل الدوام فهذه الحالة غير حاصلة الا للبشر ى قالوا الروحانيات
الفلكية مبادى لروحانيات هذا العالم ومعادن لها والمبدأ اشرف من ذى المبدأ لان كل كمال يحصل لذى المبدأ فهو مستفاد من المبدأ والمستفيد اقل حالا من الواهب فكذا المعاد يجب ان يكون اشرف
لعالم الروحانيات عالم الكمال فالمبدأ منها والمعاد اليها والمصدر عنها والمرجع اليها وايضا فان الارواح انما نزلت من عالمها حتى اتصلت بالابدان فتوسخت باوضار الاجسام ثم طهرت
عنها بالاخلاق الزكية والاعمال المرضية حتى انفصلت عنها فصعدت الى عالمها الاول فالنزول هو النشأة الاولى والصعود هو النشأة الاخرى فاعرف ان الروحانيات اشرف من الاشخاص
البشرية الاعتراض هذه الكلمات بنيتموها على نفى المختار ونفى حشر الاجساد ودونها خرط القتاد يا اليس ان الانبياء عليهم السلام اتفقت كلمتهم على انهم لا ينطقون بشىء من المعارف والعلوم
الا بعد الوحى فهذا اعتراف بان علومهم مستفادة منهم اليس انهم اتفقوا على ان الملائكة هم الذين يعينونهم على اعدائهم كما فى قلع قرى لوط عليه السلام وفى يوم بدر وهم الذين يهدونهم الى
مصالحهم كما فى قصة نوح عليه السلام فى نجر السفينة فاذا اتفقوا على ذلك فمن اين وقع لكم ان فضلتموهم على الملائكة مع تقرحهم بافتقارهم اليهم فى كل الامور يب التقسيم العقلى قد دل
على ان الارواح اما ان يكون خيرة محضة او شريرة محضة او يكون خيرة من وجه شريرة من وجه فالخير المحض هو النوع الملكى والشرير المحض هو النوع الشيطانى والمتوسط بين الامرين هو النوع

البشرى

البشرى وايضا فان الانسان هو الناطق المائت وعلى جانبه آخران احدهما الناطق الذى لا يكون مائتا وهو الملك والآخر المائت الذى لا يكون ناطقا وهو البهائم فقسمة العقل على هذا الوجه دلت
على كون البشر فى الدرجة المتوسطة من الكمال والملك فى الطرف الاقصى من الكمال فالقول بان البشر افضل قلب القسمة العقلية ومنازعة فى ترتيب الوجود الالهى الثانى ان المراد من الفضل هو
كثرة الثواب فلم قلتم ان الملك اكثر ثوابا فهذا محصل ما قيل فى هذا الباب من الوجوه العقلية وبالله التوفيق واحتج من قال بفضل الانبياء على الملائكة بامور ا ان الله تعالى امر الملائكة بسجود
آدم عليه السلام وثبت انه لم يكن كالقبلة بل كانت السجدة فى الحقيقة له واذا ثبت ذلك وجب ان يكون آدم افضل منهم لان السجود نهاية التواضع وتكليف الاشرف بنهاية التواضع للادنى
مستقبح فى العقول فانه يقبح ان يؤمر ابو حنيفة بان يخدم اقل الناس بضاعة فى الفقه فدل هذا على ان آدم عليه السلام كان افضل من الملائكة ب ان الله تعالى جعل آدم عليه السلام خليفة فى الارض
والمراد منه خلافة الولاية لقوله تعالى يا داود انا جعلناك خليفة فى الارض فاحكم بين الناس بالحق ومعلوم ان اعلى الناس منصبا عند الملك من كان قائما مقامه فى الولاية والتصرف فكان
خليفة له فهذا يدل على ان آدم كان اشرف الخلائق وهذا مؤكد بقوله تعالى وسخر لكم ما فى البر والبحر ثم اكد هذا التعميم بقوله خلق لكم ما فى الارض جميعا فبلغ آدم فى منصب الخلافة اعلى الدرجات
فالدنيا خلقت متعة لبقائه والآخرة مملكة لجزائه وصارت الشياطين ملعونين بسبب التكبر عليه والجن رعيته والملائكة فى طاعته وسجوده والتواضع له ثم صار بعضهم حافظين
له ولذريته وبعضهم منزلين لرزقه وبعضهم مستغفرين لزلاته ثم انه تعالى يقول مع هذه المناصب العالية ولدينا مزيد فاذا لا غاية لهذا الكمال والجلال ج ان آدم عليه السلام كان اعلم
والاعلم افضل اما انه اعلم فلانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا انك انت العليم الحكيم فعند ذلك قال الله تعالى يا آدم انبئهم باسمائهم فلما انبأهم
باسمائهم قال الم اقل لكم وذلك يدل على انه عليه السلام كان عالما بما لم يكونوا عالمين به واما ان الاعلم افضل فلقوله تعالى قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون د قوله تعالى ان
الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله وذلك لان اشتقاقه على ما تقدم من العلم فكل ما كان علما على الله تعالى ودليلا
عليه فهو عالم فقوله ان الله اصطفى آدم على العالمين معناه انه تعالى اصطفاهم على كل المخلوقات ولا شك ان الملائكة من المخلوقات فالآية تقتضى ان الله تعالى اصطفى هؤلاء الانبياء
على الملائكة فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم وانى فضلتكم على العالمين فانه لا يلزم منه ان يكونوا افضل من الملائكة ومن محمد صلوات الله عليهم
كذا ههنا قلنا الاشكال مدفوع لان قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين كانوا اسلاف اليهود وحين ما كانوا موجودين لم يكن محمد صلوات الله عليه موجودا فى
ذلك الزمان وما لم يكن موجودا لم يكن من العالمين لان المعدوم لا يكون من العالمين واذا كان كذلك لم يلزم اصطفاء الله اياهم على العالمين فى ذلك الوقت ان يكونوا افضل من محمد صلوات الله عليه
فاما جبريل عليه السلام فانه كان موجودا حين قال الله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين فيلزم ان يكون قد اصطفى الله تعالى على جبريل عليه السلام وايضا فهب
ان تلك الآية قد دخلها التخصيص لقيام الدلالة وههنا فلا دليل يوجب ترك الظاهر فوجب اجراؤه على ظاهره فى العموم ه قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين والملائكة من جملة
العالمين فكان محمد صلوات الله عليه رحمة لهم فوجب ان يكون افضل منهم و ان عبادة البشر اشق فوجب ان يكون افضل انما قلنا انها اشق لوجوه ا ان الآدمى له شهوة داعية الى
المعصية والملك ليست له هذه الشهوة والفعل مع المعارض القوى اشد منه بدون المعارض فان قيل الملائكة لهم شهوة تدعوهم الى المعصية وهى شهوة الرياسة قلنا هب ان الامر
كذلك لكن البشر لهم انواع كثيرة من الشهوات مثل شهوة البطن والفرج وشهوة الرياسة والملك ليس لهم من تلك الشهوات الا شهوة واحدة وهى شهوة الرياسة والمبتلى بانواع كثيرة من
الشهوات يكون الطاعة عليه اشق من المبتلى بشهوة واحدة ب ان الملائكة لا يعملون الا بالنص لقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون والبشر
لهم قوة الاستنباط والقياس قال الله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وقال معاذ اجتهد رأيى فصوبه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ذلك ومعلوم ان العمل بالاستنباط اشق من العمل
بالنص ج ان الشبهات للبشر اكثر منها للملائكة لان من جملة الشبهات القوية كون الافلاك والانجم السيارة اسبابا لحوادث هذا العالم فالبشر احتاجوا الى دفع هذه الشبهة والملائكة
لا يحتاجون اليها لانهم ساكنو عالم السموات فيشاهدون كيفية افتقارها الى المدبر الصانع د ان الشيطان لا سبيل له الى الوسوسة لهم وهو مسلط على البشر فى الوسوسة وذلك تفاوت
عظيم اذا ثبت ان طاعتهم اشق وجب ان يكونوا اكثر ثوابا للنص والقياس اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها اى اشقها اما القياس فانا نعلم ان الشيخ
الذى لم يبق له ميل الى النساء اذا امتنع عن الزنا فليست فضيلته كفضيلة من يمتنع عنه مع الميل الشديد والشوق العظيم فكذا ههنا ز ان الله تعالى خلق الملائكة عقولا بلا شهوة
وخلق البهائم شهوات بلا عقل وخلق الآدمى وجمع فيه بين الامرين فصار الآدمى بسبب العقل فوق البهيمة بدرجة لا حد لها فوجب ان يصير بسبب الشهوة دون الملائكة
ثم وجدنا الآدمى اذا غلب هواه عقله حتى صار يعمل بهواه دون عقله فانه يصير دون البهيمة على ما قال الله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل ولذلك صار مصيرهم الى النار دون
البهائم فيجب ان يقال اذا غلب عقله هواه حتى صار لا يعمل بهواه شيئا بل يعمل بهدى عقله ان يكون فوق الملائكة اعتبارا لاحد الطرفين بالآخر ح ان الملائكة
حفظة وبنو آدم محفوظون والمحفوظ اشرف من الحافظ فيجب ان يكون بنو آدم اكرم واشرف على الله تعالى من الملائكة ط ما روى ان جبريل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلوات الله
عليه حتى اركبه البراق ليلة المعراج وهذا يدل على ان محمدا صلوات الله عليه افضل منه ولما وصل الى بعض المقامات تخلف عنه جبريل وقال لو دنوت انملة لاحترقت ى قوله صلى الله
عليه وسلم ان لى وزيرين فى السماء ووزيرين فى الارض اما اللذان فى السماء فجبريل وميكائيل واما اللذان فى الارض فابو بكر وعمر فدل هذا الخبر على ان محمدا صلى الله عليه كان كالملك
وجبريل وميكائيل كانا كالوزيرين له والملك افضل من الوزير اجاب القائلون بتفضيل الملك عن الحجة الاولى فقالوا قد سبق بيان ان من الناس من قال المراد من السجود هو التواضع
لا وضع الجبهة على الارض ومنهم من سلم انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض لكنه قال السجود لله وآدم قبلة السجود وعلى هذين القولين لا اشكال اما اذا سلمنا ان السجود كان لآدم عليه
السلام فلم قلتم ان ذلك لا يجوز من الاشرف فى حق الشريف وذلك لان الحكمة قد يقتضى ذلك كسرا من عجب الاشرف واظهارا لنهاية الانقياد والطاعة فان للسلطان ان يجلس
اقل عبيده فى الصدر وان يأمر الاكابر بخدمته ويكون غرضه من ذلك اظهار كونهم مطيعين له فى كل الامور منقادين له فى جميع الاحوال فلم لا يجوز ان يكون الامر ههنا كذلك وايضا

الیس من مذهبنا انه یفعل الله ما یشاء ویحکم ما یرید وان افعاله غیر معللة ولذلک قلنا انه لا اعتراض علیه فی خلق الکفر فی الانسان ثم فی تعذیبه ابد الآباد واذا کان کذلک فکیف یعترض علیه فی ان امر الاعلی بالسجود للادون اما الحجة الثانیة فجوابها ان آدم علیه السلام انما جعل خلیفة فی الارض فهذا یقتضی ان یکون اشرف من کل من فی الارض ولا یدل علی کونه اشرف من ملائکة السماء فان قیل فلم لم یجعل واحدا من ملائکة السماء خلیفة له فی الارض قلنا لوجوه منها ان البشر لا یطیقون رؤیة الملائکة ومنها ان الجنس الی الجنس امیل ومنها ان الملائکة فی نهایة الطهارة والعصمة وهذا هو المراد من قوله تعالی ولو جعلناه ملکا لجعلناه رجلا واما الحجة الثالثة فلا نسلم ان آدم علیه السلام کان اعلم منهم اکثر ما فی الباب انه کان عالما بتلک اللغات وهم ما علموها ولعلهم کانوا عالمین بسائر الاشیاء مع انه علیه السلام ما کان عالما بها والذی یحقق هذا انا توافقنا علی ان محمدا صلوات الله علیه ما کان عالما بهذه اللغات باسرها وایضا فان ابلیس کان عالما بان قرب الشجرة مما یوجب خروج آدم عن الجنة وآدم علیه السلام لم یعلمه والهدهد قال لسلیمن علیه السلام احطت بما لم تحط به ولم یلزم ان یکون افضل من سلیمان سلمنا انه کان اعلم منهم ولکن لم لا یجوز ان یقال ان طاعاتهم اکثر اخلاصا من طاعة آدم علیه السلام فلا جرم کان ثوابهم اکثر اما الحجة الرابعة فهی اقوی الوجوه المذکورة اما الحجة الخامسة فهی قوله تعالی وما ارسلناک الا رحمة للعالمین فلم یلزم من کون محمد صلوات الله علیه رحمة لهم ان یکون افضل منهم کما فی قوله تعالی فانظر الی آثار رحمة الله کیف یحیی الارض بعد موتها ولا یمتنع ان یکون هو صلی الله علیه وسلم رحمة لهم من وجه وهم یکونون رحمة له من وجه آخر اما الحجة السادسة وهی ان عبادة البشر اشق فهذا ینتقض بانا نری احدا من الصوفیة یتحمل فی طریق المجاهدة من المشاق والمحن ما یقطع بانه صلی الله علیه وسلم لم یتحمل مثلها مع انا نعلم انه صلی الله علیه وسلم افضل من الکل وما ذاک الا ان کثرة الثواب مبناه علی الاخلاص فی النیة ویجوز ان یکون الفعل سهلا الا ان حال الاتی به اکثر فکان الثواب علیه اکثر اما الحجة السابعة فهی جمع بین الطرفین من غیر جامع اما الحجة الثامنة وهی ان المحفوظ انه فضل الحافظ فهذا ممنوع علی الاطلاق بل قد یکون الحافظ انه اشرف من المحفوظ کالامیر الکبیر الموکل علی المتهمین من الجند واما الوجهان الاخیران فهما من باب الآحاد وهما معارضان بما روینا من شدة تعارض رسول الله صلی الله علیه وسلم لجبریل علیه السلام فهذا هو هذه المسئلة وبالله التوفیق المسئلة الخامسة اعلم انه تعالی لما استثنی ابلیس من الساجدین فکان یجوز ان یظن انه کان معذورا فی ترک السجود فبین تعالی انه لم یسجد مع القدرة وزوال العذر بقوله تعالی ابی لان الاباء هو الامتناع مع الاختیار اما من لم یکن قادرا علی الفعل لا یقال له انه ابی ثم قد کان یجوز ان یکون کذلک ولم ینضم الیه الکبر فبین تعالی ان ذلک الاباء کان علی وجه الکبر بقوله واستکبر ثم کان یجوز ان یوجد الاباء والاستکبار مع عدم الکفر فبین تعالی انه کفر بقوله وکان من الکافرین قال القاضی هذه تدل علی بطلان قول اهل الجبر من وجوه ا انهم یزعمون انه لما لم یسجد لم یقدر علی السجود لان عندهم القدرة علی الفعل منتف ومن لا یقدر علی الشیء لا یقال له اباه ب ان من لا یقدر علی الفعل لا یقال استکبر بان لم یفعل لانه اذا لم یقدر علی الفعل لا یقال استکبر عن الفعل وانما یوصف بالاستکبار اذا لم یفعل مع انه لو رام الفعل لامکنه ج قال وکان من الکافرین ولا یجوز ان یکون کافرا لان لا یفعل ما لا یقدر علیه د ان استکباره وامتناعه خلق من الله تعالی فیه فهو بان یکون معذورا اولی من ان یکون مذموما ثم قال من تحقق مذهبا یعم العذر لابلیس فهو خاسر الصفقة الجواب عنه ان هذا القاضی لا یزال یطنب فی تکثیر هذه الوجوه وحاصلها یرجع الی الامر والنهی والثواب والعقاب فنقول نحن ایضا صدور ذلک الفعل عن ابلیس اما ان یکون عن قصد ودواعی او لا عن قصد ودواعی فان کان عن قصد ودواعی فمن این ذلک القصد وقع لا عن فاعل او عن فاعل هو العبد او عن فاعل هو الله تعالی فان وقع لا عن فاعل فکیف یثبت الصانع وان وقع عن العبد فوقوع ذلک القصد عنه ان کان عن قصد آخر فلزم التسلسل وان کان لا عن قصد فقد وقع الفعل لا عن قصد وسنبطله وان وقع عن فاعل هو الله تعالی فحینئذ یلزمک کل ما اوردته علینا وان قلت وقع ذلک الفعل عنه لا عن قصد ودواعی فقد ترجح الممکن من غیر مرجح وهو یسد باب اثبات الصانع وایضا فان کان کذلک کان وقوع ذلک الفعل اتفاقا والاتفاقی لا یکون فی وسعه واختیاره فکیف یؤمر به وینهی عنه فیا ایها القاضی ما الفائدة فی التمسک بالامر والنهی وتکثیر الوجوه التی یرجع حاصلها الی حرف واحد مع ان مثل هذا البرهان القاطع القالع خلفک یستاصل عروق کلامک ولو جمع الاولون والآخرون علی هذا البرهان لما تخلصوا الا بالتزام وقوع الممکن لا عن مرجح وحینئذ ینسد باب اثبات الصانع او بالتزام انه یفعل الله ما یشاء ویحکم ما یرید وهو جوابنا المسئلة السادسة للعقلاء فی قوله وکان من الکافرین قولان القول الاول ان ابلیس حین اشتغاله بالعبادة کان منافقا کافرا وفی تقریر هذا القول وجهان احدهما حکی محمد بن عبد الکریم الشهرستانی فی اول کتابه المسمی بالملل والنحل عن شارح الاناجیل الاربعة وهی مذکورة فی التوریة متفرقة علی شکل مناظرة بینه وبین الملائکة بعد الامر بالسجود قال ابلیس للملائکة انی اسلم ان لی الها هو خالقی وموجدی وهو خالق الخلق لکن لی علی حکم الله اسئلة سبعة ا ما الحکمة فی الخلق لاسیما کان عالما بان الکافر لا یستوجب عند خلقه الا الالم ب ثم ما الفائدة فی التکلیف مع انه لا یعود الیه منه نفع ولا ضر وکل ما یعود الی المکلفین فهو قادر علی تحصیله لهم من غیر واسطة التکلیف ج هب انه کلفنی بمعرفته وطاعته فلم کلفنی السجود لآدم د ثم لما عصیته فی ترک السجود لآدم فلم لعننی واوجب عقابی مع انه لا فائدة له ولا لغیره فیه ولی فیه اعظم الضرر ه ثم لما فعل ذلک فلم مکننی من الدخول فی الجنة ووسوسة آدم و ثم لما فعل ذلک فلم سلطنی علی اولاده ومکننی من اغوائهم واضلالهم ز ثم لما استمهلته المدة الطویلة فی ذلک فلم امهلنی ومعلوم ان العالم لو کان خالیا عن الشر لکان ذلک خیرا قال شارح الاناجیل فاوحی الله تعالی الیه من سرادقات الجلال والکبریاء یا ابلیس انک ما عرفتنی ولو عرفتنی لعلمت انه لا اعتراض علی فی شیء من افعالی فانی انا الله لا اله الا انا لا اسئل عما افعل واعلم انه لو اجتمع الاولون والآخرون من الخلائق وحکموا بتحسین العقل وتقبیحه لم یجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وکان الکل لازما واما اذا اجبت بذلک الجواب الذی ذکره الله تعالی زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وکیف لا وکما انه تعالی واجب الوجود فی ذاته واجب الوجود فی صفاته فهو مستغن فی فاعلیته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لکان فقیرا لا غنیا فهو تعالی مقطع الحاجات ومنتهی الرغبات ومن عنده نیل الطلبات واذا کان کذلک لم یتطرق اللمیة الی افعاله ولم یتوجه الاعتراض علی خالقیته وما احسن ما قال بعضهم جل جناب الجلال ان یوزن بمیزان الاعتزال فهذا القائل الذی قوله تعالی وکان من الکافرین علی ظاهره وقال انه کان کافرا منافقا منذ کان الوجه الثانی فی تقریره انه کان کافرا ابدا قول اصحاب الموافاة وذلک لان الایمان یوجب

الثواب

تم مسئلة المفاضلة بین الملک والبشر

استحقاق الثواب الدائم والکفر یوجب استحقاق العقاب الدائم والجمع بین الثواب الدائم والعقاب الدائم محال فالجمع بین هذین الاستحقاقین محال فاذا صدر الایمان عن المکلف فی وقت ثم صدر عنه والعیاذ بالله بعد ذلک کفر فاما ان یبقی الاستحقاقان معا وهو محال علی ما بیناه او یکون الطاری مزیلا للسابق وهو ایضا محال لان القول بالاحباط باطل فلم یبق الا ان یقال ان هذا الفرض محال وشرط حصول الایمان وقت ان لا یصدر الکفر عنه فاذا کانت الخاتمة علی الکفر علمنا ان الذی صدر عنه اولا ما کان ایمانا اذا ثبت هذا فنقول لما کان ختم ابلیس علی الکفر علمنا انه ما کان مؤمنا قط القول الثانی ان ابلیس کان مؤمنا ثم کفر بعد ذلک وهؤلاء اختلفوا فی تفسیر قوله وکان من الکافرین قال بعضهم معناه وکان من الکافرین فی علم الله ای کان الله تعالی عالما فی الازل بانه سیکفر فصیغة کان متعلقة بالعلم لا بالمعلوم الوجه الثانی انه لما کفر فی وقت معین بعد ان کان مؤمنا قبل ذلک فبعد مضی کفره صدق علیه فی ذلک الوقت انه من الکافرین ومتی صدق علیه ذلک وجب ان یصدق علیه انه کان من الکافرین لان قولنا کان من الکافرین جزء من مفهوم قولنا وکان من الکافرین فی ذلک الوقت ومتی صدق المرکب صدق المفرد لا محالة الوجه الثالث ان المراد من کان صار ای صار من الکافرین وهنا بحثان الاول اختلفوا فی ان قوله وکان من الکافرین هل یدل علی انه وجد قبله جمع من الکافرین حتی یصدق القول بانه من الکافرین قال قوم یدل علیه لان کلمة من للتبعیض فالحکم علیه بانه بعض الکافرین یقتضی وجود قوم من الکفار حتی یکون هو بعضا لهم والذی یؤکد ذلک ما روی عن ابی بردة انه قال ان الله تعالی خلق خلقا من الملائکة ثم قال لهم انی خالق بشرا من طین فاذا سویته ونفخت فیه فقعوا له ساجدین فقالوا لا نفعل ذلک فبعث الله علیهم نارا فاحرقتهم وکان ابلیس من اولئک الذین ابوا وقال الآخرون هذه الآیة لا تدل علی ذلک ثم لهم فی تفسیر الآیة وجهان ا معنی الآیة انه صار من الذین وافقوه فی الکفر بعد ذلک وهو قول الاصم وذکر من امثاله قوله تعالی والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض فاضاف بعضهم الی بعض بسبب الموافقة فی الدین فکذا ههنا لما کان الکفر ظاهرا من اهل العالم عند نزول هذه الآیة صح قوله وکان من الکافرین ب ان هذا اضافة لفرد من افراد الحیوان لا بمعنی انه واحد من الحیوانات الموجودة خارج الذهن بل بمعنی انه فرد من افراد هذه الماهیة من احاد هذه الحقیقة واعلم انه یتفرع علی هذا البحث ان ابلیس هل کان اول من کفر بالله والذی علیه الاکثرون انه اول من کفر بالله البحث الثانی ان المعصیة عند المعتزلة وعندنا لا توجب الکفر اما عندنا فلان صاحب الکبیرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه وان خرج عن الایمان فلم یدخل فی الکفر واما عند الخوارج فکل معصیة کفر وهم تمسکوا بهذه الآیة قالوا ان الله کفر ابلیس بتلک المعصیة فدل علی ان المعصیة کفر والجواب ان قلنا انه کان کافرا من اول الامر فهذا السؤال زائل وان قلنا انه کان مؤمنا فنقول انما کفر لاستکباره واعتقاده کونه محقا فی ذلک التمرد واستدلاله علی ذلک بقوله انا خیر منه المسئلة السابعة قال الاکثرون ان جمیع الملائکة کانوا مامورین بالسجود لآدم علیه السلام واحتجوا علیه بوجهین ا ان لفظ الملائکة صیغة جمع وهی تفید العموم لا سیما وقد وردت معروفة بکل وجوه التاکید فی قوله فسجد الملائکة کلهم اجمعون ب وهو انه استثنی ابلیس منهم واستثناء الشخص الواحد منهم یدل علی ان من عدا ذلک الشخص کان داخلا فی ذلک الحکم ومن الناس من انکر ذلک وقال المامورون بهذا السجود هم ملائکة الارض واستعظموا ان یکون اکابر الملائکة مامورین بذلک واما الحکماء فانهم یحملون الملائکة علی الجواهر الروحانیة وقالوا یستحیل ان یکون الارواح السماویة منقادة للنفوس الناطقة انما المراد من الملائکة المامورین بالسجود القوی الجسمانیة البشریة المطیعة للنفس الناطقة والکلام فی هذه المسئلة مذکورة فی العقلیات والله اعلم وقلنا یا آدم اسکن انت وزوجک الجنة وکلا منها رغدا حیث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتکونا من الظالمین فازلهما الشیطان عنها فاخرجهما مما کانا فیه وقلنا اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین اعلم ان ههنا مسائل المسئلة الاولی اختلفوا فی ان قوله اسکن امر او اباحة والمروی عن قتادة انه قال ان الله تعالی ابتلی آدم علیه السلام باسکان الجنة کما ابتلی الملائکة بالسجود وذلک کان کلفه بان یکون فی الجنة یاکل منها حیث شاء ونهاه عن شجرة واحدة ان لا یاکل منها فما زال به البلاء حتی وقع فیما نهی عنه فبدت سوءته عند ذلک واهبط من الجنة فاسکانه موضعا یحصل فیه ما یکون مشتهی له مع ان منعه عن تناوله من اشد التکالیف وقال آخرون ان ذلک اباحة لان الاستقرار فی المواضع الطیبة النزهة التی یتمتع فیها لا یدخل تحت التعبد کما ان اکل الطیبات لا یدخل تحت التعبد ولا یکون قوله کلوا من طیبات ما رزقناکم امرا وتکلیفا بل اباحة والاصح ان ذلک الاسکان مشتمل علی ما هو اباحة وعلی ما هو تکلیف اما الاباحة فهو انه علیه السلام کان ماذونا فی الانتفاع بجمیع نعم الجنة واما التکلیف فهو ان المنهی عنه کان حاضرا وهو کان ممنوعا عن تناوله وقال بعضهم لو قال رجل لغیره اسکنتک داری لا یصیر الدار ملکا له فههنا لم یقل الله تعالی وهبت منک الجنة بل قال اسکنتک الجنة وانما لم یقل ذلک لانه خلقه لخلافة الارض فکان اسکان الجنة کالتقدمة علی ذلک المسئلة الثانیة ان الله تعالی لما امر الکل بالسجود لآدم وابی ابلیس السجود صیره ملعونا ثم امر آدم علیه السلام بان یسکنها مع زوجته واختلفوا فی الوقت الذی خلقت زوجته فیه وذکر السدی عن ابن مسعود وابن عباس وناس من الصحابة رضوان الله علیهم ان الله تعالی لما اخرج ابلیس من الجنة واسکن آدم الجنة بقی فیها وحده وما کان معه من یستانس به فالقی الله تعالی علیه النوم ثم اخذ ضلعا من اضلاعه من شقه الایسر ووضع مکانه لحما وخلق حواء منه فلما استیقظ وجد عند راسه امراة قاعدة فسالها من انت قالت امراة قال ولم خلقت قالت لتسکن الی فقالت الملائکة ما اسمها قال حواء قالوا ولم سمیت حواء قال لانها خلقت من شیء حی وعن ابن عباس رضی الله عنه قال بعث الله جندا من الملائکة فحملوا آدم وحواء علیهما السلام علی سریر من ذهب کما تحمل الملوک ولباسهما النور وعلی کل واحد منهما اکلیل من ذهب مکلل بالیاقوت واللؤلؤ وعلی آدم منطقة مکللة بالدر والیاقوت حتی ادخلا الجنة فهذا الخبر یدل علی ان حواء خلقت قبل ادخال الجنة والخبر الاول یدل علی انها خلقت فی الجنة والله اعلم بحقیقة الامور المسئلة الثالثة اجمعوا علی ان المراد بالزوج حواء وان لم یتقدم ذکرها فی هذه السورة وفی سائر القرآن ما یدل علی ذلک وانها خلقت منه کما قال تعالی الذی خلقکم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وفی الاعراف وجعل منها زوجها لیسکن الیها وروی الحسن عن رسول الله صلی الله علیه وسلم انه قال ان المراة خلقت من ضلع الرجل فان اردت تقویمها کسرتها وان ترکتها انتفعت بها واستقامت المسئلة الخامسة اختلفوا فی ان الجنة المذکورة فی هذه الآیة هل کانت فی الارض او فی السماء وبتقدیر انها کانت فی السماء فهل هی الجنة التی هی دار الثواب وجنة الخلد او جنة اخری فقال ابو القسم البلخی وابو مسلم الاصفهانی هذه الجنة فی الارض وحملا الاهباط علی الانتقال من بقعة الی بقعة کما فی قوله تعالی اهبطوا مصرا واحتجوا علیه بوجوه ا ان هذه الجنة لو کانت هی دار الثواب لکانت جنة الخلد ولو کان آدم فی جنة الخلد لما لحقه الغرور من ابلیس بقوله هل ادلک علی شجرة الخلد وملک لا یبلی ولما صح قوله ما نهیکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین ب ان من دخل هذه الجنة لا یخرج منها لقوله تعالی وما هم

الماهیة الکلیة لا ماهیة وتحقق هذه الماهیة فی الخارج لا یقتضی وجود تلک الماهیة کما ان الحیوان الذی خلقه الله تعالی اولا یصح ان یقال انه فرد من افراد
صح

مناهج حين ج ان ابليس لما امتنع من السجود لعن فما كان يقدر مع غضب الله على ان يصل الى جنة الخلد د ان الجنة التي هي دار الثواب لا يفنى نعيمها لقوله تعالى اكلها دائم ولقوله واما الذين سعدوا ففي
الجنة خالدين فيها الى ان قال عطاء غير مجذوذ اي غير مقطوع فهذه الجنة لو كانت هي التي دخلها آدم عليه السلام لما فنيت لكنها تفنى لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه ولما خرج منها آدم عليه السلام
لكنه خرج منها وانقطعت تلك الراحات ه انه لا يجوز في حكمة الله تعالى ان يبتدئ الخلق في جنة يخلدهم ولا تكليف لانه تعالى لا يعطي جزاء العاملين من ليس بعامل ولانه لا يهمل عباده بل
لا بد من ترغيب وترهيب ووعد ووعيد ز لا نزاع في ان الله تعالى خلق آدم في الارض ولم يذكر في هذه القصة انه نقله الى السماء ولو كان تعالى قد نقله الى السماء لكان اولى بالذكر
لان نقله من الارض الى السماء من اعظم النعم فدل على ان ذلك لم يحصل وذلك يوجب ان المراد من الجنة التي قال الله تعالى له اسكن انت وزوجك الجنة جنة اخرى غير جنة الخلد القول الثاني وهو قول
الجبائي ان تلك الجنة كانت في السماء السابعة والدليل عليه قوله اهبطوا منها ثم ان الاهباط الاول كان من السماء السابعة الى السماء الاولى والاهباط الثاني كان من السماء الى الارض القول الثالث
وهو قول جمهور اصحابنا رحمهم الله ان هذه الجنة هي دار الثواب والدليل عليه ان الالف واللام في لفظ الجنة لا يفيدان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلا بد من صرفها الى المعهود السابق والجنة
التي هي المعهود المعلوم بين المسلمين هي دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها القول الرابع ان الكل ممكن والادلة النقلية ضعيفة ومتعارضة فوجب التوقف وترك القطع المسألة الثانية
قال صاحب الكشاف السكنى من السكون لانها نوع من اللبث والاستقرار وانت تأكيد للمستكن في اسكن ليصح العطف عليه ورغدا وصف للمصدر اي اكلا رغدا واسعا رافها وحيث
للمكان المبهم اي اي مكان من الجنة شئتما فاراد من الآية اطلاق الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة حين لم يحظر عليهما بعض الاكل ولا بعض المواضع حتى لا يبقى لهما عذر في التناول
من شجرة واحدة من بين اشجارها الكثيرة المسألة الثالثة لقائل ان يقول انه قال ههنا وكلا منها رغدا وقال في الاعراف فكلا من حيث شئتما فعطف كلا على قوله اسكن في البقرة بالواو وفي الاعراف
بالفاء فما الحكمة والجواب كل فعل عطف عليه شيء وكان الفعل بمنزلة الشرط وذلك الشيء بمنزلة الجزاء عطف الثاني على الاول بالفاء دون الواو وقوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية
فكلوا منها حيث شئتم رغدا فعطف كلوا على ادخلوا بالفاء لما كان وجود الاكل منها متعلقا بدخولها فكأنه قال ان دخلتموها اكلتم منها فالدخول موصل الى الاكل والاكل متعلق وجوده
بوجوده يبين ذلك قوله في مثل هذه الآية في الاعراف واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم فعطف قوله كلوا على اسكنوا بالواو دون الفاء لان اسكنوا من السكنى
وهي المقام مع طول اللبث والاكل لا يختص وجوده بوجوده لان من دخل بستانا قد يأكل منه وان كان مجتازا فلما لم يتعلق الثاني بالاول تعلق الجزاء بالشرط وجب العطف بالواو
دون الفاء اذا ثبت هذا فنقول ان اسكن يقال لمن دخل مكانا فيراد الزم المكان الذي دخلته فلا تنتقل عنه ويقال ايضا لمن لم يدخله اسكن هذا المكان يعني ادخله واسكن فيه ففي
البقرة هذا الامر انما ورد بعد ان كان آدم عليه السلام في الجنة فكان المراد منه اللبث والاستقرار وقد بينا ان الاكل لا يتعلق به فلا جرم ورد بلفظ الواو وفي الاعراف هذا الامر انما ورد
قبل ان دخل الجنة فكان المراد منه دخول الجنة وقد بينا ان الاكل متعلق به فلا جرم ورد بلفظ الفاء والله اعلم المسألة الرابعة قوله ولا تقربا هذه الشجرة لا شبهة في انه نهي ولكن فيه
بحثان الاول انه نهي تحريم او نهي تنزيه فيه خلاف فقال قائلون هذه الصيغة لنهي التنزيه وذلك لان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد
من جعل اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين الصورتين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع من الفعل او على الاطلاق
لكن الاطلاق كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضممنا مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا هو الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير
يرجع حاصل معصية آدم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء عليهم السلام كان اولى بالقبول وقال آخرون بل هذا النهي نهي تحريم واحتجوا عليه بامور
آ ان قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول ب انه قال فتكونا من الظالمين معناه
ان اكلتما منها ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا ج ان هذا النهي لو كان نهي تنزيه لما استحق آدم بفعله الاخراج من الجنة ولما وجبت التوبة عليه والجواب عن
الاول ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم لدلالة منفصلة وعن الثاني ان قوله فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكما تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من
الجنة التي لا تظمآن فيها ولا تجوعان ولا تضحيان ولا تعريان الى موضع ليس فيه شيء من هذا وعن الثالث انا لا نسلم ان الاخراج من الجنة كان لهذا السبب وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى البحث الثاني
قال قائلون قوله ولا تقربا هذه الشجرة يفيد بفحواه النهي عن الاكل وهذا ضعيف لان النهي عن القرب لا يفيد النهي عن الاكل اذ ربما كان الصلاح في ترك قربها مع انه لو حمل اليه لجاز له اكله بل هذا
الظاهر يتناول النهي عن القرب واما النهي عن الاكل فانما عرف بدلائل اخر وهي قوله تعالى في غير هذا الموضع فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة بالاكل
فقال وكلا منها رغدا حيث شئتما فصار ذلك كالدلالة على انه تعالى نهاهما عن اكل ثمرة تلك الشجرة لكن النهي عن ذلك بهذا القول يعم الاكل وسائر الانتفاعات ولو نص على الاكل ما كان
يعم كل ذلك ففيه مزية فائدة المسألة الخامسة اختلفوا في الشجرة ما هي فروى مجاهد وسعيد بن جبير عن ابن عباس انها البر والسنبلة وروي ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه
سأل النبي صلى الله عليه وسلم عن الشجرة فقال هي الشجرة المباركة السنبلة وروى السدي عن ابن عباس وابن مسعود انها الكرم وعن مجاهد وقتادة انها التين وقال الربيع بن انس كانت
شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث واعلم انه ليس في الظاهر ما يدل على التعيين فلا حاجة ايضا الى بيانه لانه ليس المقصود من هذا الكلام ان يعرفنا عين تلك
الشجرة وما لا يكون مقصودا في الكلام لا يجب على الحكيم ان يبينه بل ربما كان بيانه عبثا لان احدنا لو اراد ان يقيم العذر لغيره في التأخر فقال شغلت باضرب غلماني لاساءتهم الادب
لكان هذا القدر حسنا من ان يذكر عين ذلك الغلام ويذكر اسمه وصفته فليس لاحد ان يطعن بانه وقع ههنا تقصير في البيان قال بعضهم الاقرب في لفظ الشجرة ان يتناول ما له ساق
واغصان وقيل لا حاجة الى ذلك لقوله تعالى وانبتنا عليه شجرة من يقطين مع انها كالزرع والبطيخ فلم يخرج ذهابه على وجه الارض من ان يكون شجرا قال المبرد واحسب ان كل ما تفرعت له
اغصان وعيدان فالعرب تسميه شجرا في وقت تشعبه واصل هذا انه كل ما شجر اي اخذ يمنة ويسرة يقال رأيت فلانا قد شجرته الرماح وقال تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وتشاجر الرجلان
في امر كذا المسألة السادسة اتفقوا على ان المراد بقوله تعالى فتكونا من الظالمين هو انكما لو اكلتما فقد ظلمتما انفسكما لان الاكل من الشجرة لا يقتضي ظلم الغير وقد يكون ظالما بان يظلم نفسه

وبان يظلم غيره

وبان يظلم غيره وظلم النفس اعم واعظم ثم اختلف الناس ههنا على ثلاثة اقوال الاول قول الحشوية الذين قالوا انه اقدم على الكبيرة فلا جرم كان فعله ظلما الثاني قول المعتزلة الذين قالوا اقدم على
الصغيرة ثم لهؤلاء قولان احدهما قول ابي علي الجبائي وهو انه ظلم نفسه بان الزمها ما يشق عليها من التوبة والتلافي وثانيهما قول ابي هاشم وهو انه ظلم نفسه من حيث احبط بعض ثواب الكامل
فصار ذلك نقصانا مما استحقه الثالث قول من ينكر صدور المعصية منهم مطلقا وحمل هذا الظلم على انه فعل ما الاولى له ان لا يفعله ومثاله ان الانسان طلب الوزارة ثم انه تركها واشتغل
بالحياكة فانه يقال له يا ظالم لنفسه لم فعلت ذلك فان قيل هل يجوز وصف الانبياء بانهم كانوا ظالمين او بانهم كانوا ظالمي انفسهم والجواب الاولى انه لا يطلق ذلك لما فيه من
ايهام الذم قوله تعالى فازلهما الشيطان عنها الآية قال صاحب الكشاف فازلهما الشيطان عنها تحقيقه فاصدر الشيطان زلتهما عنها ولفظة عن في هذه الآية كهي في قوله وما فعلته عن
امري قال القفال اصله من الزلل يقال زل يزل اذا لم تثبت القدم على شيء فقيل لمن يزول عنه ويصير متحولا عن ذلك الموضع ومن قرأ ازالهما فهو من الزوال عن المكان وحكي عن ابي معاذ انه قال
يقال ازللتك عن كذا حتى زللت عنه وازللتك حتى زللت ومعناهما واحد اي حولتك عنه وقال بعض العلماء ازلهما الشيطان اي استزلهما وهو من قولك زل في دينه او دنياه
واعلم ان في الآية مسائل الاولى اختلف الناس في عصمة الانبياء عليهم السلام وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة آ ما يقع في باب الاعتقاد ب
ما يقع في باب التبليغ ج في باب الفتيا د في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة وقالت الفضيلية من الخوارج انه قد وقع منهم ذنوب
والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية اما النوع الثاني وهو ما يتعلق بالتبليغ فقد اجمعت الامة
على كونهم معصومين عن الكذب والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والا لارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك
سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن اما النوع الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطؤهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم واباه الآخرون
اما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلفت الامة فيه على خمسة اقوال آ قول من جوز عليهم الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية ب قول من لا يجوز عليهم الكبائر لكنه يجوز
عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر كالكذب والتطفيف وهذا قول المعتزلة ج انه لا يجوز ان يأتوا بصغيرة ولا بكبيرة على جهة العمد البتة بل على جهة التأويل وهو قول الجبائي د
انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطأ ولكنهم مأخوذون بما يقع منهم على هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا عن امتهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يقدرون
من التحفظ على ما لا يقدر عليه غيرهم ه انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا على سبيل التأويل والخطأ وهو مذهب الرافضة
واختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال آ قول من ذهب الى انهم معصومون من وقت مولدهم وهو قول الرافضة ب قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم
ولم يجوزوا منهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة ج قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة اما قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي
الهذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال النبوة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه آ لو صدر الذنب عنهم لكانوا اقل درجة من عصاة الامة
وذلك غير جائز بيان الملازمة ان درجة الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش الا ترى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن
بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب والمحصن يرجم وغيره يحد وحد العبد نصف حد الحر واما انه لا يجوز ان يكون النبي اقل حالا من الامة فذاك بالاجماع ب ان بتقدير اقدامه
على الفسق وجب ان لا يكون مقبول الشهادة لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنه مقبول الشهادة والا كان اقل حالا من عدول الامة وكيف لا نقول ذلك وانه لا معنى
للنبوة والرسالة الا انه يشهد على الله تعالى بانه شرع هذا الحكم وذاك وايضا فهو يوم القيامة شاهد على الكل لقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا ج ان بتقدير
اقدامه على الكبيرة يجب زجره عنها فلم يكن ايذاؤه محرما لكنه محرم لقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة د ان محمدا صلوات الله عليه لو اتى بالمعصية
لوجب علينا الاقتداء به فيها لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الحرمة والوجوب وهو محال واذا ثبت ذلك في حق محمد صلوات الله عليه ثبت ايضا في سائر الانبياء ضرورة
انه لا قائل بالفرق ه انا نعلم ببديهة العقل انه لا شيء اقبح من نبي رفع الله درجته وائتمنه على وحيه وجعله خليفة في عباده وبلاده يسمع ربه يناديه لا تفعل كذا فيقدم عليه ترجيحا
للذته غير ملتفت الى نهي ربه ولا منزجر بوعيده هذا معلوم القبح بالضرورة و انه لو صدرت المعصية من الانبياء لكانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
فان له نار جهنم خالدا ولاستحقوا اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان احدا من الانبياء لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عنهم
ز انهم كانوا يأمرون الناس بطاعة الله فلو لم يطيعوه لدخلوا تحت قوله اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون وقال وما اريد ان اخالفكم
الى ما انهاكم عنه فما لا يليق بواحد من وعاظ الامة كيف يجوز ان ينسب الى الانبياء ح قوله تعالى انهم كانوا يسارعون في الخيرات ولفظ الخيرات للعموم فيتناول الكل ويدخل فيه فعل ما ينبغي
وترك ما لا ينبغي فثبت ان الانبياء كانوا فاعلين لكل ما ينبغي فعله وتاركين كل ما ينبغي تركه وذلك ينافي صدور الذنب عنهم ط قوله تعالى وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار وهذا
يتناول جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء فيقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل تحته فثبت انهم كانوا اخيارا
في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم وقال تعالى الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس وقال ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين وقال في ابراهيم عليه السلام
ولقد اصطفيناه في الدنيا وقال تعالى في موسى عليه السلام اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي وقال تعالى واذكر عبادنا ابراهيم واسحق ويعقوب اولي الايدي والابصار انا
اخلصناهم بخالصة ذكرى الدار وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار فكل هذه الآيات دالة على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية وذلك ينافي صدور الذنب عنهم ي انه تعالى حكى
عن ابليس قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فاستثنى من جملة من يغويهم المخلصين وهم الانبياء قال تعالى في صفة ابراهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام انا اخلصناهم
بخالصة وقال تعالى في يوسف عليه السلام انه من عبادنا المخلصين واذا ثبت وجوب العصمة في حق البعض ثبت وجوبها في حق الكل لانه لا قائل بالفرق يا قوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه

فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فاولئك الذين ما اتبعوه وجب ان لا يقال ما صدر الذنب عنهم والا فقد كانوا مستحقين له واذا ثبت في ذلك الفريق انهم ما اذنبوا فذلك الفريق اما ان يكون من الانبياء
او غيرهم فان كانوا هم الانبياء فقد ثبت في النبي انه لا يذنب وان كانوا غير الانبياء فلو ثبت في الانبياء انهم اذنبوا لكانوا اقل درجة عند الله من ذلك الفريق فيكون غير النبي
افضل من النبي فذلك باطل بالاتفاق فثبت ان الذنب ما صدر عنهم ب انه تعالى قسم الخلق قسمين فقال اولئك حزب الشيطان الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وقال
في الصنف الآخر اولئك حزب الله الا ان حزب الله هم المفلحون فلا شك ان حزب الشيطان هو الذي يفعل ما يرتضيه الشيطان والذي يرتضيه الشيطان هو المعصية فكل من عصى الله
تعالى فهو من حزب الشيطان فلو صدرت المعصية عن الرسول لصدق عليه انه من حزب الشيطان ويصدق عليه انه من الخاسرين ويصدق على واحد من الامة انه من حزب الله واحد من
المفلحين فحينئذ يكون ذلك الواحد من الامة افضل بكثير عند الله من ذلك الرسول وهذا لا يقوله مسلم ج ان الرسول افضل من الملك فوجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول وانما قلنا
انه افضل لقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين ووجه الاستدلال به قد تقدم في مسئلة فضل الملك على البشر وانما قلنا انه اذا كان كذلك
وجب ان لا يصدر الذنب عن الرسول لانه تعالى وصف الملائكة بترك الذنب فقال لا يسبقونه بالقول وقال لا يعصون الله فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من
الملك لقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار د روي ان خزيمة بن ثابت شهد لرسول الله صلى الله عليه وسلم على وفق دعواه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف شهدت لي
قال يا رسول الله اني صدقتك على الوحي النازل عليك من فوق سبع سموات افلا اصدقك في هذا القدر فصدقه رسول الله صلى الله عليه وسلم وسماه بذي الشهادتين ولو كانت المعصية
جائزة على الانبياء لما جازت تلك الشهادة ه قال تعالى في حق ابرهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما والامام من يؤتم به فاوجب على كل الناس ان يأتموا به فلو صدر
الذنب عنه لوجب عليهم ان يأتموا به في ذلك الذنب وذلك يفضي الى التناقض و قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد الامامة فان كان المراد عهد
النبوة وجب ان لا تثبت الامامة للظالمين واذا لم تثبت الامامة لهم وجب ان لا تثبت النبوة لهم لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى بآثاره فالآية على جميع التقدير
تدل على ان النبي لا يكون مذنبا اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بآيات ونحن نشير الى معاقدها ونحيل بالاستقصاء على ما سيأتي في هذا الكتاب ان شاء الله
اما الآيات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاث اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد آدم عليه السلام بقوله تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها الى
آخر الآية قالوا لا شك ان النفس الواحدة هي آدم وزوجها المخلوق منها هي حوا فهذه الكنايات بأسرها عائدة اليهما فقوله جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون يقتضي
صدور الشرك عنهما والجواب لا نسلم ان النفس الواحدة هي آدم وليس في الآية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش وهم آل قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها
زوجة عربية ليسكن اليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح سميا اولادهما الاربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب
هو المعتمد وثانيها قالوا ان ابرهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الآخر اما الاول فلانه قال في الكوكب هذا ربي واما الثاني فلقوله ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى و
لكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها تمسكوا بقوله تعالى فان كنت
في شك مما انزلنا اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الآية على ان محمدا صلوات الله عليه كان في شك مما اوحي
اليه والجواب ان الغرض ازالة الشبهات عن الافكار المستعقبة للشبهات الا انه صلى الله عليه وسلم كان يزيلها بالدلائل اما الآيات التي تمسكوا بها في باب التبليغ فثلاث
احدها قوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله فهذا الاستثناء دل على وقوع النسيان في الوحي والجواب ليس النهي عن النسيان الذي هو ضد الذكر لان ذلك غير داخل في الوسع بل
عن التساهل في التبليغ المشترك فحملها على ترك الاولى وثانيها قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته والكلام عليه مذكور في سورة الحج على الاستقصاء
وثالثها قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول فانه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدا ليعلم ان قد ابلغوا رسالات ربهم قالوا فلولا الخوف من وقوع
التخليط في تبليغ الوحي من جهة الانبياء لم يكن في الاستظهار بالرصد المرسل معهم فائدة والجواب لم لا يجوز ان يكون الفائدة ان يدفع ذلك الرصد الشياطين عن القاء الوسوسة اما الآيات
التي تمسكوا بها في باب الفتيا فثلث احدها قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث وقد تكلمنا عليه في سورة الانبياء وثانيها قوله في اسارى بدر حين فاداهم النبي صلى الله عليه
وسلم ما كان لنبي ان يكون له اسرى حتى يثخن في الارض فلولا انه اخطأ في هذه الحكومة لما عوتب وثالثها قوله تعالى عفا الله عنك لم اذنت لهم والجواب عن الكل انا نحمله على ترك
الاولى اما الآيات التي تمسكوا بها في باب الافعال فكثيرة اولها قصة آدم وتمسكوا بها من سبعة اوجه ا انه كان عاصيا والعاصي لا بد وان يكون صاحب الكبيرة وانما قلنا انه كان عاصيا
لقوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى انما قلنا ان العاصي صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة
الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة ب في التمسك بقصة آدم انه كان غاويا لقوله تعالى فغوى والغي ضد الرشد ج انه تائب والتائب
مذنب انما قلنا انه تائب لقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه وقال ثم اجتباه ربه فتاب عليه وانما قلنا ان التائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب
والنادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب د انه ارتكب المنهي عنه في قوله تعالى الم انهكما عن تلكما
الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه من الذنب ه سماه ظالما في قوله فتكونا من الظالمين وهو سمى نفسه ظالما في قوله ربنا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله الا لعنة الله
على الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة و انه اعترف بانه لولا مغفرة الله اياه لكان خاسرا في قوله وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي
كونه صاحب الكبيرة ز انه اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وازلاله جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه
الوجوه لا يدل على كونه فاعلا للكبيرة لكن مجموعها لا شك في كونه قاطعا في الدلالة عليه ويجوز ان يكون كل واحد من الوجوه وان لم يدل عليه لكن مجموع تلك الوجوه يكون دالا على الشيء والجواب المعتمد

على الوجوه السبعة عندنا ان نقول كلامكم انما يتم لو بينتم بالدلالة ان ذلك كان حال النبوة وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال ان آدم عليه السلام حال ما صدرت عنه هذه الزلة ما كان نبيا ثم صار نبيا بعد
ذلك بيننا ونحن قد بينا انه لا دليل على هذا المقام واما الاستقصاء في الجواب عن كل واحد من الوجوه المفصلة فسيأتي ان شاء الله عند الكلام في تفسير كل واحد من هذه الآيات ولنذكر ههنا
كيفية تلك الزلة ليظهر مراد الله من قوله فازلهما الشيطان فنقول لا نزاع انه صدر ذلك الفعل عنه عليه السلام بعد النبوة فاقدامه على ذلك الفعل اما ان يكون حال كونه ناسيا او ذاكرا فاما الاول فانه
فعله ناسيا فهو قول طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى فنسي ولم نجد له عزما ومثلوه بالصائم يشتغل بامر يستغرقه ويغلب عليه فيصير ساهيا عن الصوم ويأكل في اثناء ذلك السهو عن
قصد لا يقال هذا باطل من وجهين الاول ان قوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما نسي النهي حال الاقدام روي عن ابن عباس
ما يدل على انه عليه السلام تعمد لانه قال لما اكلا منها فبدت لهما سوآتهما خرج آدم فتعلقت به شجرة من شجر الجنة فحبسته فناداه الله افرارا مني قال بل حياء منك فقال له اما كان فيما منحتك من الجنة
مندوحة عما حرمت عليك قال بلى يا رب ولكن وعزتك وجلالك ما كنت ارى ان احدا يحلف بك كاذبا فقال وعزتي لاهبطنك منها ثم لا تنال العيش الا كدا الثاني وهو انه لو كان
ناسيا لما عوتب على ذلك الفعل اما من جهة العقل فلان الناسي غير قادر على الفعل فلا يكون مكلفا به لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها واما من جهة النقل فلقوله صلى الله
عليه وسلم رفع الله القلم عن ثلث فلما عوتب عليه دل على ان ذلك لم يكن على سبيل النسيان لانا نقول الجواب عن الاول فهو انا لا نسلم ان آدم وحوا عليهما السلام قبلا من ابليس
ذلك الكلام ولا صدقاه فيه لانهما لو صدقاه لكانت معصيتهما في ذلك التصديق اعظم من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لهما ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد القى اليهما
سوء الظن بالله ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضا بحكمه والى ان يعتقدا فيه كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم من اكل الشجرة
فوجب ان يكون المعاتبة في ذلك اشد وايضا كان آدم عليه السلام عالما بتمرد ابليس عن سجوده وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما آتاه الله تعالى من النعم فكيف يجوز من العاقل ان يقبل
قول عدوه مع هذه القرائن ليس في الآية انهما اقدما على ذلك الفعل عند ذلك الكلام او بعده اما ما روي عن ابن عباس فهو انه مروي بالآحاد فكيف يعارض القرآن واما الجواب عن الثاني
فهو ان العتاب انما حصل على ترك التحفظ من اسباب النسيان وهذا الضرب من السهو موضوع عن المسلمين وقد كان يجوز ان يؤاخذوا به وليس بموضوع عن الانبياء لعظم خطرهم ومثلوه بقوله
تعالى يا نساء النبي لستن كاحد من النساء ثم قال من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد الناس بلاء الانبياء ثم الاولياء
ثم الامثل فالامثل وقال صلى الله عليه وسلم اني اوعك كما يوعك رجلان منكم فان قيل كيف يجوز ان يؤاخذ مع عظم حالهم وعلو منزلتهم حصول شرط في تكليفهم دون تكليف غيرهم قلنا اما سمعت
ان حسنات الابرار سيئات المقربين ولقد كان على النبي صلى الله عليه وسلم من التشديد في التكليف ما لم يكن على غيره فهذا تقرير انه صدر ذلك الذنب من آدم على جهة السهو والنسيان
ورأيت في بعض التفاسير ان حوا سقته الخمر فسكر ثم في اثناء السكر فعل ذلك قالوا وهذا ليس ببعيد لانه عليه السلام كان مأذونا في تناول الخمر والقائل ان يقول ان خمر الجنة لا تسكر
لقوله تعالى في صفتها لا فيها غول اما القول الثاني وهو انه عليه السلام فعله عامدا ففيها اربعة اقوال ا ان ذلك النهي كان نهي تنزيه لا نهي تحريم وقد تقدم الكلام في هذا القول وعليه
ب انه كان ذلك عمدا منه وكان ذلك كبيرة مع انه عليه السلام كان في ذلك الوقت نبيا وقد عرفت فساده ج انه عليه السلام فعله عمدا لكن كان معه من الوجل والفزع والاشفاق ما صير
ذلك في حكم الصغيرة وهذا القول ايضا باطل بالدلائل المتقدمة لان المقدم على ترك الواجب وفعل المنهي عمدا وان فعله مع الخوف مع انه يكون مع ذلك عاصيا مستحقا للعن والذم
والخلود في النار ولا يصح وصف الانبياء عليهم السلام بذلك ولانه تعالى وصفه بالنسيان في قوله فنسي ولم نجد له عزما وذلك ينافي العمدية د وهو اختيار اكثر المعتزلة انه عليه السلام اقدم على الاكل
بسبب اجتهاد اخطأ فيه وذلك لا يقتضي كون الذنب كبيرة بيان الاجتهاد الخطأ انه لما قيل له لا تقربا هذه الشجرة فلفظ هذه قد يشار به الى الشخص وقد يشار به الى النوع روي انه عليه السلام اخذ
حريرا وذهبا وقال هذان حل لاناث امتي حرام على ذكورهم واراد به نوعهما وروي انه صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة وقال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واراد نوعه فلما سمع آدم عليه السلام
قوله ولا تقربا هذه الشجرة ظن ان النهي انما يتناول تلك الشجرة المعينة فتركها وتناول من شجرة اخرى من ذلك النوع الا انه كان مخطئا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى من كلمة هذه كان النوع
لا الشخص والاجتهاد في الفروع اذا كان خطأ لا يوجب استحقاق العقاب واللعن لاحتمال كونه صغيرة مغفورة كما في الجنايات فان قيل الكلام على هذا القول من وجوه ا الاول ان كلمة هذا في اصل اللغة للاشارة
الى الحاضر والشيء الحاضر لا يكون الا شيئا معينا فكلمة هذا في اصل اللغة للاشارة الى الشيء المعين فاما ان يراد بها الاشارة الى النوع فذاك على خلاف الاصل وايضا فلانه تعالى لا يجوز الاشارة عليه فوجب ان
يكون قد امر بعض الملائكة بالاشارة الى ذلك الشخص وكان ما عداه خارجا عن النهي لا محالة اذا ثبت هذا فنقول المجتهد مكلف بحمل اللفظ على حقيقته فآدم عليه السلام لما حمل لفظ هذا على المعين كان قد فعل
الواجب ولا يجوز له حمله على النوع واعلم ان هذا الكلام مشتمل على امرين احدهما ان قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما افاد الاذن في تناول كل ما في الجنة الا ما خصه الدليل والثاني ان العقل
يقتضي حل الانتفاع بجميع الانتفاع الا ما خصه الدليل والدليل المخصص لم يدل الا على ذلك المعين فثبت ان آدم عليه السلام كان مأذونا في الانتفاع بسائر الاشجار واذا ثبت هذا امتنع ان يستحق
بسبب هذا عتابا وان يحكم عليه بكونه مخطئا فثبت ان حمل القصة على هذا الوجه يوجب ان يحكم عليه بانه كان مصيبا لا مخطئا واذا كان كذلك ثبت فساد هذا التأويل ب في الاعتراض على
هذا التأويل هب ان لفظ هذا متردد بين الشخص والنوع ولكن هل قرن الله تعالى بهذا اللفظ ما يدل على ان المراد منه النوع دون الشخص او ما فعل ذلك فان كان الاول فاما ان يقال ان آدم
عليه السلام قصر في معرفة ذلك البيان فحينئذ يكون قد اتى بالذنب وان لم يقصر فيه بل عرفه فقد عرف حينئذ ان المراد هو النوع فاقدامه على التناول من شجرة من ذلك النوع يكون اقداما على الذنب
قصدا ج ان الانبياء عليهم السلام لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاجتهاد اقدام على العمل بالظن وذلك انما يجوز في حق من لا يتمكن من تحصيل العلم اما الانبياء فانهم قادرون على تحصيل اليقين فوجب ان
لا يجوز لهم الاجتهاد لان الاكتفاء بالظن مع القدرة على تحصيل اليقين غير جائز عقلا وشرعا واذا ثبت ذلك ثبت ان الاقدام على الاجتهاد معصية د هذه المسئلة اما ان يكون من المسائل القطعية
او الظنية فان كانت من القطعيات كان الخطأ فيها كبيرا وحينئذ يعود الاشكال وان كانت من الظنيات فان قلنا ان كل مجتهد مصيب فلا يتحقق الخطأ فيها اصلا وان قلنا المصيب فيها واحد فالمخطئ
فيها معذور بالاتفاق فكيف صار هذا القدر من الخطأ سببا لان نزع عن آدم عليه السلام لباسه واخرج من الجنة واهبط الى الارض والجواب عن الاول ان لفظ هذا وان كان في الاصل للاشارة

الی الشخص لکنه قد یستعمل فی الاشارة الی النوع کما قد تقدم بیانه وانه تعالی کان قد قرن به ما دل علی ان المراد هو النوع وثانیها انه علیه السلام لعله قصر فی معرفة ذلك الدلیل لانه ظن انه لا یلزم ذلك
فی الحال فالحال انه عرف ذلك الدلیل فی وقت ما نهاه الله تعالی عن عین الشجرة فلما طالت المدة غفل عنه لان فی الخبر ان آدم علیه السلام بقی فی الجنة الدهر الطویل ثم اخرج والجواب عن الثالث انه
لا حاجة بنا الی اثبات ان الانبیاء تمسکوا بالاجتهاد فانا بینا انه علیه السلام قصر فی معرفة تلك الدلالة وان کان قد عرفها لکنه نسیها وهو المراد من قوله تعالی فنسی ولم نجد له عزما
وعن الرابع یمکن ان یقال کانت الدلالة قطعیة الا انه علیه السلام لما نسیها صار النسیان عذرا فی ان لا یصیر الذنب کبیرا او یقال کانت ظنیة الا انه ترتب علیها من التشدیدات ما لم یترتب
علی خطایات سائر المجتهدین لان ذلك یجوز ان یختلف باختلاف الاشخاص فکما ان رسول الله صلی الله علیه وسلم خص بامور کثیرة فی باب التشدیدات والتخفیفات ما لم یثبت فی حق الامة فکذا ههنا
واعلم انه یمکن ان یقال فی المسألة وجه آخر وهو انه تعالی لما قال ولا تقربا هذه الشجرة نهاهما معا فظن آدم انه یجوز لکل واحد منهما وحده ان یقرب من الشجرة وان یتناول منها لان قوله
ولا تقربا نهی لهما علی الجمع ولا یلزم من حصول النهی حال الاجتماع حصوله حال الانفراد فلعل الخطأ فی هذا الاجتهاد انما وقع من هذا الوجه فهذا جملة ما یقال فی هذا الباب والله اعلم المسألة الثانیة اختلفوا
فی انه کیف تمکن ابلیس من وسوسة آدم علیه السلام مع ان ابلیس کان خارج الجنة وآدم کان فی الجنة وذکروا فیه وجوها ا قول القصاص وهو الذی رووه عن وهب بن منبه و
السدی عن ابن عباس وغیره انه لما اراد ابلیس ان یدخل الجنة منعته الخزنة فاتی الحیة وهی دابة لها اربع قوائم کانها البختیة وهی کاحسن الدواب بعد ما عرض نفسه علی سائر الحیوانات
فما قبله واحد منها فابتلعته الحیة وادخلته الجنة خفیة من الخزنة فلما دخلت الحیة الجنة خرج ابلیس من فمها واشتغل بالوسوسة فلا جرم لعنت الحیة وسقطت قوائمها وصارت تمشی علی بطنها و
جعل رزقها فی التراب وصارت عدوا لبنی آدم واعلم ان هذا وامثاله مما یجب ان لا یلتفت الیه لان ابلیس لو قدر علی الدخول فی فم الحیة فلم لم یقدر علی ان یجعل نفسه حیة ثم یدخل الجنة و
لانها لما فعلت ذلك بالحیة فلم عوقبت مع انها لیست بعاقلة ولا مکلفة ب ان ابلیس دخل الجنة فی صورة دابة وهذا القول اقل فسادا من الاول ج قال بعض اهل الاصول ان آدم
وحواء علیهما السلام لعلهما کانا یخرجان الی باب الجنة وابلیس کان یقرب من الباب ویوسوس الیهما د وهو قول الحسن ان ابلیس کان فی الارض واوصل الوسوسة الیهما فی الجنة وقال بعضهم هذا
بعید لان الوسوسة کلام خفی لا یمکن ایصاله من الارض الی السماء واختلفوا من وجه آخر وهو ان ابلیس هل باشر خطابهما او یقال انه اوصل الوسوسة الیهما علی لسان بعض اتباعه حجة القول الاول
قوله تعالی وقاسمهما انی لکما لمن الناصحین وذلك یقتضی المشافهة وکذا قوله فدلاهما بغرور وحجة القول الثانی ان آدم وحواء کانا یعرفانه ویعرفان ما عنده من العداوة والحسد فیستحیل فی
العادة ان یقبلا قوله وان یلتفتا الیه فلا بد وان یکون المباشر للوسوسة بعض اتباع ابلیس بقی ههنا سؤالان الاول ان الله تعالی قد اضاف هذا الازلال الی ابلیس فلم عاتبهما علی ذلك الفعل
قلنا معنی قوله فازلهما انهما عند وسوسته اتیا بذلك الفعل فاضیف ذلك الی ابلیس کما فی قوله تعالی فلم یزدهم دعائی الا فرارا وقال تعالی حاکیا عن ابلیس وما کان لی علیکم من سلطان الا ان
دعوتکم فاستجبتم لی هذا ما قاله المعتزلة والتحقیق فی هذه الاضافة ما قررناه مرارا ان القادر علی الفعل والترك مع التساوی یستحیل ان یصیر مصدرا لاحد هذین الامرین الا عند
انضمام الداعی الیه والداعی عبارة فی حق العبد عن علم او ظن او اعتقاد بکون الفعل مشتملا علی مصلحة فاذا حصل ذلك العلم او الظن بسبب منبه نبهه علیه کان ذلك الفعل مضافا
الی ذلك المنبه لانه هو الذی لاجله صار الفاعل بالقوة فاعلا بالفعل فلهذا المعنی انضاف الفعل ههنا الی الوسوسة وما احسن ما قال بعض العارفین ان زلة آدم علیه السلام حسب
انها کانت بسبب وسوسة ابلیس فمعصیة ابلیس حصلت بوسوسة من وهذا تنبیه علی انه ما لم یحصل الداعی لا یحصل الفعل وان الدواعی وان ترتب بعضها علی البعض فلا بد من انتهائها
الی خلق الله تعالی ابتداء وهو الذی صرح به موسی علیه السلام فی قوله ان هی الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدی من تشاء السؤال الثانی کیف کانت الوسوسة الجواب انها هی التی حکی الله تعالی
عنها فی قوله ما نهاکما ربکما عن هذه الشجرة الا ان تکونا ملکین او تکونا من الخالدین فلم یقبلا ذلك منه فلما ایس من ذلك عدل الی الیمین علی ما قال وقاسمهما انی لکما لمن الناصحین فلم یصدقاه
ایضا واخرجه انه بعد ذلك عدل الی شیء آخر وهو انه شغلهما باستیفاء اللذات المباحة حتی صارا مستغرقین فیه فحصل بسبب استغراقهما فیه نسیان النهی فعند ذلك حصل ما حصل
والله اعلم بحقائق الامور قوله تعالی وقلنا اهبطوا الآیة وفیها مسائل المسألة الاولی من قال ان جنة آدم علیه السلام کانت فی السماء فسر الهبوط بالنزول من العلو الی السفل ومن قال انها کانت
فی الارض فسره بالتحول من موضع الی غیره کقوله اهبطوا مصرا المسألة الثانیة اختلفوا فی المخاطبین بهذا الخطاب بعد الاتفاق علی ان آدم وحواء علیهما السلام کانا مخاطبین به وذکروا فیه
وجوها ا الاول وهو قول الاکثرین ان ابلیس دخل فیه ایضا قالوا لان ابلیس قد جری ذکره فی قوله فازلهما الشیطان عنها فاخرجهما فقلنا لهم اهبطوا واما قوله بعضکم لبعض عدو فهو تعریف
لآدم وحواء علیهما السلام ان ابلیس عدو لهما ولذریتهما کما عرفهما ذلك قبل الاکل من الشجرة فقال فقلنا یا آدم ان هذا عدو لك ولزوجك فلا یخرجنکما من الجنة فتشقی فان قیل ان ابلیس لما
ابی من السجود صار کافرا واخرج من الجنة وقیل له اخرج منها فانك رجیم وقال ایضا فاهبط منها فما یکون لك ان تتکبر فیها وزلة آدم علیه السلام
انما وقعت بعد ذلك بمدة طویلة ثم امر بالهبوط بسبب الزلة فلما حصل هبوط ابلیس قبل ذلك کیف یکون قوله اهبطوا متناولا له قلنا ان الله تعالی لما اهبطه الی الارض فلعله عاد الی السماء
مرة اخری لاجل ان یوسوس لآدم فحین کان آدم وحواء فی الجنة قال الله تعالی لهما اهبطا فلما خرجا من الجنة واجتمع ابلیس معهما خارج الجنة امر الکل فقیل اهبطوا ومن الناس من قال لیس فی قوله اهبطوا
انه قال ذلك لهم دفعة واحدة بل قال ذلك لکل واحد منهم وحده فی وقت علی حدة ب ان المراد آدم وحواء والحیة وهذا ضعیف لانه ثبت بالاجماع ان المکلفین هم الملائکة والجن والانس ولقائل
ان یمنع هذا الاجماع فان من الناس من یقول قد یحصل فی غیرهم جمع من المکلفین علی ما قال تعالی کل قد علم صلاته وتسبیحه وقال سلیمان علیه السلام للهدهد لاعذبنه عذابا شدیدا ج المراد آدم
وحواء وذریتهما لانهما لما کانا اصل الانس جعلا کانهما الانس کلهم والدلیل علیه قوله اهبطا منها جمیعا بعضکم لبعض عدو ویدل علیه ایضا قوله فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم یحزنون
والذین کفروا وکذبوا بآیاتنا اولئك اصحاب النار هم فیها خالدون وهذا حکم یعم الناس کلهم ومعنی بعضکم لبعض عدو ما علیه الناس من التعادی والتباغی وتضلیل بعضهم لبعض واعلم
ان هذا القول ضعیف لان الذریة ما کانوا موجودین فی ذلك الوقت فکیف یتناولهم الخطاب اما من زعم ان اقل الجمع اثنان فالسؤال زائل علی قوله المسألة الثالثة اختلفوا فی
ان قوله اهبطوا امر او اباحة والاشبه انه امر لان فیه مشقة شدیدة لان مفارقة ما کانا فیه من الجنة الی موضع لا تحصل المعیشة فیه الا بالمشقة والکد من اشق التکالیف واذا ثبت هذا بطل قول من

تفسیر قوله تعالی اهبطوا الآیة

ان ذلك عقوبة لان التشدید فی التکلیف سبب الثواب فکیف یکون عقابا مع ما فیه من النفع العظیم فان قیل الستم تقولون فی الحدود وکثیر من الکفارات انها عقوبات وان کانت من باب التکالیف قلنا
اما الحدود فهی واقعة بالمحدود من فعل غیره فیجوز ان یکون عقابا اذا کان الرجل مصرا واما الکفارات فانما یقال فی بعضها انه یجری مجری العقوبات لانها لا تثبت الا مع المأثم فاما ان یکون عقوبة مع
کونها تعریضا للثواب العظیم فلا المسألة الرابعة ان قوله تعالی اهبطوا بعضکم لبعض عدو امر بالهبوط ولیس امرا بالعداوة لان عداوة ابلیس لآدم وحواء علیهما السلام بسبب الحسد و
الاستکبار عن السجود واخداعه ایاهما حتی اخرجهما من الجنة وعداوته لذریتهما بالقاء الوسوسة والدعوة الی الکفر والمعصیة وشیء من ذلك لا یجوز ان یکون مامورا به فاما عداوة آدم لابلیس فانها
مامور بها لقوله تعالی ان الشیطان لکم عدو فاتخذوه عدوا وقال یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان کما اخرج ابویکم من الجنة اذا ثبت هذا ظهر ان المراد من الآیة اهبطوا من السماء وانتم بعضکم لبعض
عدو المسألة الخامسة المستقر قد یکون بمعنی الاستقرار کقوله تعالی الی ربك یومئذ المستقر وقد یکون بمعنی المکان الذی یستقر فیه کقوله تعالی اصحاب الجنة یومئذ خیر مستقرا وقال
فمستقر ومستودع اذا عرفت هذا فنقول الاکثرون حملوا قوله ولکم فی الارض مستقر علی المکان والمعنی انها مستقر لکم حالتی الحیوة والموت وروی السدی عن ابن عباس رضی الله عنهما ان
المستقر هو القبر ای قبورکم تکون فیها والاول اولی لانه تعالی قدر المتاع وذلك لا یلیق الا بالحیوة ولانه تعالی خاطبهم بذلك عند الاهباط وذلك یقتضی الحیوة واعلم انه تعالی قال فی الاعراف
فی هذه القصة قال اهبطوا بعضکم لبعض عدو ولکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین قال فیها تحیون وفیها تموتون ومنها تخرجون فیجوز ان یکون قوله فیها تحیون الی آخر الکلام بیانا لقوله
لکم فی الارض مستقر ومتاع الی حین ویجوز ان یکون زیادة علی الاول المسألة السادسة اختلفوا فی معنی الحین بعد اتفاقهم علی انه اسم للزمان والاولی ان یراد به امتداد من الزمان لان الرجل
یقول لصاحبه ما رأیتك منذ حین اذا بعدت مشاهدته له ولا یقال ذلك مع قرب المدة فلما کانت اعمار الناس طویلة واجالهم علی اوائل حدوثهم متباعدة جاز ان یقول
ومتاع الی حین المسألة السابعة اعلم ان فی هذه الآیة تحذیرا عظیما عن کل المعاصی من وجوه ا ان من تصور ما جری علی آدم علیه السلام بسبب اقدامه علی هذه الزلة الصغیرة کان علی وجل
شدید من المعاصی قال الشاعر یا ناظرا یرنو بعینی راقد ومشاهدا للامر غیر مشاهد تصل الذنوب الی الذنوب وترتجی درك الجنان ونیل فوز العابد انسیت ربك حین اخرج آدما
منها الی الدنیا بذنب واحد وعن فتح الموصلی انه قال کنا قوما من اهل الجنة فسبانا ابلیس الی الدنیا فلیس لنا الا الهم والحزن حتی نرد الی الدار التی اخرجنا منها ب التحذیر عن الاستکبار والحسد
والحرص عن قتادة فی قوله وابی واستکبر قال حسد عدو الله ابلیس آدم علی ما اعطاه الله من الکرامة فقال انا ناری وهذا طینی ثم القی الحرص فی قلب آدم حتی حمله علی ارتکاب المنهی عنه
ثم القی الحسد فی قلب قابیل حتی قتل هابیل ج انه تعالی بین العداوة الشدیدة بین ذریة آدم وابلیس وهذا تنبیه عظیم علی وجوب الحذر فتلقی آدم من ربه کلمات
فتاب علیه انه هو التواب الرحیم قلنا اهبطوا منها جمیعا فاما یأتینکم منی هدی فمن تبع هدای فلا خوف علیهم ولا هم
یحزنون والذین کفروا وکذبوا بآیاتنا اولئك اصحاب النار هم فیها خالدون المسألة الاولی قال القفال رحمه الله اصل التلقی هو التعرض للقادم
یوضع موضع الاستقبال للشیء الجائی ثم یوضع موضع القبول والاخذ قال تعالی وانك لتلقی القرآن من لدن حکیم علیم ای تلقنه ویقال تلقینا الحاج ای استقبلناهم ویقال تلقیت هذه الکلمة من فلان
ای اخذتها منه واذا کان هذا اصل الکلمة وکان من تلقی رجلا فتلاقیا لقی کل واحد صاحبه واضیف الاجتماع الیهما معا صلح ان یشترکا فی الوصف بذلك فیقال کل ما تلقیته فقد تلقاك
فجاز ان یقال تلقی آدم کلمات ای اخذها ووعاها واستقبلها بالقبول وجاز ان یقال تلقی آدم کلمات بالنصب علی معنی جاءته عن الله کلمات ومثله قوله تعالی لا ینال عهدی الظالمین وفی
قراءة ابن مسعود المسألة الثانیة اعلم انه لا یجوز ان یکون المراد ان آدم تعلم حقیقة التوبة لان المکلف لا بد وان یعرف ماهیة التوبة ویتمکن بفعلها من تدارك الذنوب ویمیز بها من غیرها
فضلا عن الانبیاء علیهم السلام بل یجب حمله علی احد امور ا التنبیه علی عظمة الواقعة منه علی وعصی آدم علیه السلام عند ذلك من التائبین المنیبین ب انه تعالی عرفه وجوب التوبة وکونها
مقبولة لا محالة علی معنی ان من اذنب صغیرا او کبیرا ثم ندم علی ما صنع وعزم ان لا یعود فانی اتوب علیه فتلقی آدم من ربه هذه الکلمات اخذها وقبلها وعمل بها ج انه تعالی ذکر بنعمه العظیمة علیه
فصار ذلك من الدواعی القویة الی التوبة د انه تعالی علمه کلاما لو حصلت التوبة معه لکان ذلك سببا لکمال حال التوبة المسألة الثالثة اختلفوا فی ان تلك الکلمات ما هی ا روی سعید بن جبیر عن
ابن عباس ان آدم علیه السلام قال یا رب الم تخلقنی بیدك بلا واسطة قال بلی قال یا رب الم تنفخ فی من روحك قال بلی قال الم تسکنی جنتك قال بلی قال یا رب الم تسبق رحمتك غضبك
قال بلی قال ان تبت واصلحت اترادنی الی الجنة قال بلی قال فهو قوله فتلقی آدم من ربه کلمات وزاد السدی فیه یا رب هل کنت کتبته علی قال نعم ب قال النخعی اتیت ابن عباس فقلت ما الکلمات
التی تلقی آدم من ربه قال علم الله آدم وحواء امر الحج فحجا وهی الکلمات التی یقال فی الحج فلما فرغا من الحج اوحی الله تعالی الیهما بانی قبلت توبتکما ج قال مجاهد وقتادة فی احدی الروایتین عنهما
هی قوله ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا لنکونن من الخاسرین د روی سعید بن جبیر عن ابن عباس انها قوله لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسی فاغفر لی انك
انت خیر الغافرین لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسی فارحمنی فانك خیر الراحمین لا اله الا انت سبحانك وبحمدك عملت سوءا وظلمت نفسی فتب علی انك انت التواب
الرحیم ه قالت عائشة رضی الله عنها لما اراد الله تعالی ان یتوب علی آدم طاف بالبیت سبعا والبیت یومئذ ربوة حمراء فلما صلی رکعتین استقبل البیت وقال اللهم انك تعلم سری وعلانیتی
فاقبل معذرتی وتعلم حاجتی فاعطنی سؤلی وتعلم ما فی نفسی فاغفر لی ذنوبی اللهم انی اسألك ایمانا یباشر قلبی ویقینا صادقا حتی اعلم انه لن یصیبنی الا ما کتبت لی ورضنی بما قسمت لی فاوحی الله
تعالی الی آدم یا آدم قد غفرت لك ذنبك ولن یأتینی احد من ذریتك فیدعونی بمثل الذی دعوتنی به الا غفرت ذنبه وکشفت همومه وغمومه ونزعت الفقر من بین عینیه وجاءته الدنیا وهو
لا یریدها المسألة الرابعة قال الغزالی رحمه الله التوبة تتحقق من ثلاثة امور مترتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثانی والعمل ثالث والاول موجب للثانی والثانی موجب للثالث
اقتضاء سنة الله فی الملك والملکوت اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنب وکونه حجابا بین العبد ورحمة الرب فاذا عرف ذلك معرفة محققة حصل من هذه المعرفة تألم القلب بسبب فوات
المحبوب فان القلب مهما شعر بفوات المحبوب تألم فان کان فواته بفعل من جهته تأسف بسبب فوات المحبوب علی الفعل الذی کان سببا لذلك الفوات فیسمی ذلك التأسف ندما ثم ان ذلك الالم
اذا تأکد حصلت منه ارادة جازمة ولها تعلق بالحال والمستقبل والماضی اما تعلقها بالحال فبترك الذنب الذی کان ملابسا له واما بالمستقبل فالعزم علی ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الی آخر

الثمر واما بالماضي فيتلافى مافات بالجبر والقضاء ان كان قابلا للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعني به اليقين التام بان هذه الذنوب سموم مهلكة فهذا اليقين نور وهذا النور موجب نار
الندم فيتألم به القلب حيث ابصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه نور الشمس وقد كان في ظلمة فيطلع النور عليه بانقشاع السحاب فرأى محبوبه قد اشرف على الهلاك
فتشتعل نيران الحب في قلبه فتنبعث من تلك النيران ارادة الانتهاض للتدارك فالعلم والندم والقصد المتعلق بالترك في الحال والاستقبال والتلافي للماضي ثلثة معان مترتبة في الحصول
يطلق اسم التوبة على مجموعها وكثيرا ما يطلق اسم التوبة على معنى الندم وحده ويجعل العلم السابق كالمقدمة والترك كالثمرة والتابع المتأخر بهذا الاعتبار قال النبي صلى الله عليه وسلم الندم
توبة اذ لا ينفك الندم عن علم اوجبه وعن عزم يتبعه فيكون الندم محفوفا بطرفيه اعني ثمرته ومثمره فهذا هو الذي لخصه الشيخ الغزالي في حقيقة التوبة وهو
كلام حسن قال القفال رحمه الله لابد في التوبة من ترك ذلك الذنب ومن ان يندم على ما سبق ومن العزم على ان لا يعود الى مثله ومن الاشفاق فيما بين ذلك كله اما الدلالة على الترك فلانه لو لم يترك
لكان فاعلا له فلا يكون تائبا واما الندم فانه لو لم يندم لكان راضيا بكونه فاعلا له والراضي بالشيء قد يفعله والفاعل للشيء لا يكون تائبا عنه واما العزم على ان لا يعود الى مثله فلان فعله معصية والعزم
على المعصية معصية واما الاشفاق فلانه مامور بالتوبة ولا سبيل له الى القطع بانه اتى بالتوبة كما لزم فيكون خائفا ولهذا قال تعالى يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو وزن
خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا واعلم ان كلام الغزالي رحمه الله ابين وادخل في التحقيق الا انه يتوجه عليه اشكال وهو ان العلم بكون الفعل الفلاني ضررا مع العلم بان ذلك الفعل صدر منه يوجب
تألم القلب وذلك التألم يوجب ارادة الترك في الحال والاستقبال وارادة تلافي ما حصل منه في الماضي واذا كان بعض هذه الاشياء مرتبا على البعض ترتبا ضروريا لم يكن ذلك تحت قدرته فاستحال ان يكون
مامورا به والحاصل ان الداخل في الوسع ليس الا تحصيل العلم فاما ما عداه فليس للاختيار اليه سبيل لكن للقائل ان يقول تحصيل العلم ليس ايضا في الوسع لان تحصيل العلم ببعض المجهولات لا يمكن الا بواسطة
معلومات متقدمة على ذلك المجهول فتلك العلوم الحاضرة المتوسل بها الى اكتساب ذلك المجهول اما ان يكون مستلزما للعلم بذلك المجهول او لم يكن مستلزما له فان كان الاول كان ترتب المتوسل
اليه على المتوسل به ضروريا فلا يكون ذلك داخلا في القدرة والاختيار وان كان الثاني لم يكن استنتاج المطلوب المجهول عن تلك المعلومات الحاضرة لان المقدمات القريبة لا بد وان يكون بحال يلزم من
تسليمها في الذهن تسليم المطلوب فاذا لم يكن كذلك لم يكن تلك المقدمات منتجة لتلك النتيجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال تلك المقدمات وان كانت حاضرة في الذهن الا ان كيفية التوصل
بها الى تلك النتيجة غير حاضرة في الذهن فلا جرم لا يلزم من العلم بتلك المقدمات العلم بتلك النتيجة لا محالة قلنا العلم بكيفية التوصل بها الى تلك النتيجة اما ان يكون من البديهيات او من الكسبيات فان كان من
البديهيات لم يكن في وسعه وان كان من الكسبيات كان القول في كيفية اكتسابه كما في الاول فاما ان يفضي الى التسلسل وهو محال او يفضي الى ان يصير من لوازم فيعود المحذور المذكور المسئلة الثانية
سأل القاضي عبد الجبار نفسه فقال اذا كانت هذه المعصية صغيرة فكيف يلزم التوبة واجاب بان ابا علي قال انها تلزم لان المكلف متى علم انه قد عصى لم يجز ان لا يندم ولا يعزم وهو مختار للامتناع
من ان يكون نادما او عازما لكن الاصرار قبيح فلا يتم مفارقته لهذا القبيح الا بالتوبة فهي لازمة سواء كانت المعصية صغيرة او كبيرة وسواء ذكرها وقد تاب عنها قبل او لم يتب اما ابو
هاشم فانه يجوز ان يخلو العاصي من التوبة والاصرار ويقول القبيح ان يكون التوبة وجبت على الانبياء لهذا الوجه بل يجب ان يكون وجبت لاحدى خلال فاما ان يجب لان بالصغيرة قد ينقص
ثوابهم فيعود ذلك النقصان بالتوبة واما لان التوبة نازلة منزلة الترك فاذا كان الترك واجبا عند الامكان فلا بد من وجوب التوبة مع عدم الامكان وربما قال يجب التوبة عليهم من جهة السمع
فهذا هو الصحيح على قوله لان التوبة لا يجوز ان تجب لعود الثواب الذي هو المنافع فقط لان الفعل لا يجوز ان يجب لاجل جلب المنافع كما لا يجب النوافل بل الانبياء عليهم السلام اما عصمهم الله تعالى
صار احد اسباب عصمتهم التشديد عليهم في التوبة حالا بعد حال وان كانت معاصيهم صغيرة المسئلة السادسة قال القفال رحمه الله اصل التوبة الرجوع كالاوبة يقال توب كما
يقال اوب قال الله تعالى قابل التوب فقولهم تاب يتوب توبا وتوبة ومتابا فهو تائب وتواب كقولهم آب يؤوب اوبا واوبة فهو آيب واواب والتوبة لفظ يشترك فيه الرب
والعبد فاذا وصف بها العبد فالمعنى رجع الى ربه لان كل عاص فهو في معنى الهارب من ربه فاذا تاب فقد رجع من هربه الى ربه فيقال تاب الى ربه والرب تاب على عبده وقد يفارق الرجل خدمة
رئيسه فيقطع الرئيس معروفه عنده ثم يراجع خدمته فيقال فلان عاد الى الامير والامير عاد عليه باحسانه ومعروفه اذا عرفت هذا فنقول قبول التوبة يكون بوجهين احدهما ان يثيب
عليها بالثواب العظيم كما انه قبول الطاعة يراد به ذلك والثاني انه تعالى يغفر ذنوبه بسبب التوبة المسئلة السابعة المراد من وصفه بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من
وجهين الاول ان واحدا من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر
اما الله تعالى فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما يقبل لا لامر يرجع الى رقة طبع او جلب نفع او دفع ضرر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب
وبقي على هذه الحالة العمر الطويل لكان الله تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى مستحقا للمبالغة في قبول التوبة فوصف بانه تعالى تواب الثاني ان الذين يتوبون الى الله
تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل توبة الجميع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهة نعمة ورحمة وصف نفسه
مع كونه توابا بانه رحيم المسئلة الثامنة في هذه الآية فوائد آ انه لا بد وان يكون العبد مشتغلا بالتوبة في كل حين واوان روي ان رجلا سأل امير المؤمنين عليا كرم
الله وجهه عن رجل يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر ثم يذنب ثم يستغفر فقال رضي الله عنه ثم يستغفر ابدا حتى يكون الشيطان هو الخاسر فيقول لا طاقة لي معه فعلى
عقله كلما قدر ان يطرحه في ورطة تخلص فلا يفعل ب روى امير المؤمنين ابو بكر الصديق رضوان الله عليه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يصر من استغفر وان عاد في اليوم
سبعين مرة ج وعن ابن عمر رضوان الله عليهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم توبوا الى ربكم فاني اتوب اليه في كل يوم مائة مرة د ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه
وسلم حين انزل عليه وانذر عشيرتك الاقربين يا معشر قريش اشتروا انفسكم من الله لا اغني عنكم من الله شيئا يا عباس بن عبد المطلب لا اغني عنك من الله شيئا يا صفية
عمة رسول الله لا اغني عنك من الله شيئا يا فاطمة بنت محمد سليني ما شئت لا اغني عنك من الله شيئا اخرجاه في الصحيح ه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي
واني لاستغفر الله في اليوم مائة مرة واعلم ان الغين شيء يغشى القلب فيغطيه بعض التغطية وهو كالغيم الرقيق الذي يعرض في الهواء فلا يحجب ضوء الشمس ولكن يمنع ضوءها [illegible]

مطلب تلخيص الغزالي من التوبة وهو كلام حسن

مطلب سأل القاضي عبد الجبار نفسه

مطلب معنى التوبة والاوب لغة

مطلب بيان لطيف في وصفه سبحانه بالتواب

بيان معنى الغين في الحديث

الحديث تأويلات آ ان الله تعالى اطلع نبيه صلى الله عليه وسلم على ما يكون في امته بعده من الخلاف وما يصيبهم فكان اذا ذكر ذلك وجد غينا في قلبه فاستغفر لامته ب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
ينتقل من حالة الى حالة ارفع من الاولى فكان الاستغفار لذلك ج ان الغين عبارة عن السكر الذي كان يلحقه في طريق المحبة حتى يصير فانيا عن نفسه بالكلية فاذا عاد الى الصحو كان الاستغفار
من ذلك الصحو وهو تأويل ارباب الحقيقة د وهو تأويل اهل الظاهر ان القلب لا ينفك عن الخطرات والخواطر والشهوات وانواع الميل والارادات فكان يستعين بالرب تعالى في دفع تلك
الخواطر ه ابو هريرة قال قال عمر رضي الله عنه في قوله تعالى توبوا الى الله توبة نصوحا انه هو الرجل يعمل الذنب ثم يتوب ولا يريد ان يعمل به ولا العود وقال ابن مسعود هو ان يتوب من الذنب
ثم يتوب ويعزم على ان لا يعود اليه ابدا ز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن الله تعالى يقول للملائكة اذا هم عبدي بالحسنة فاكتبوها له حسنة فان عملها فاكتبوها عشر امثالها واذا هم
بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فاكتبوها سيئة واحدة فان تركها فاكتبوها له حسنة رواه مسلم ح روي ان جبريل سمع ابرهيم عليهما السلام يقول يا كريم العفو فقال جبريل اتدري ما كريم العفو فقال لا يا جبريل قال
ان يعفو عن السيئة ويكتبها حسنة ط ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم من استفتح اول نهاره بالخير وختمه بالخير يقول الله تعالى للملائكة لا تكتبوا على عبدي ما بين ذلك من الذنوب ى
ابو سعيد الخدري قال النبي صلى الله عليه وسلم كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعين نفسا فسأل عن اعلم اهل الارض فدل على راهب فاتاه فقال هل للقاتل من توبة فقال لا فقتله
فكمل به مائة ثم سأل عن اعلم اهل الارض فدل على رجل عالم فقال له انه قتل مائة نفس فهل له من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون
الله فاعبد معهم ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى اذا نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملائكة الرحمة وملائكة العذاب فقالت ملائكة الرحمة جاء تائبا
مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملائكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاهم ملك في صورة آدمي فجعلوه بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايتهما كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه
ادنى الى الارض التي اراد ان يسير اليها فقبضته ملائكة الرحمة رواه مسلم يا ثابت البناني بلغنا ان ابليس قال يا رب خلقت آدم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني عليه فقال
جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد لآدم ولد الا ولد لك عشرة قال رب زدني قال تجري منهم مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك
وشاركهم في الاموال والاولاد قال فشكى آدم ابليس الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضاء وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله لا يولد
لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب عن احد منكم التوبة ما لم يغرغر يب ابو موسى الاشعري قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يبسط يده بالليل ليتوب مسيء النهار وبالنهار ليتوب مسيء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم يج امير المؤمنين علي رضوان الله عليه
قال كنت اذا سمعت حديثا نفعني الله منه بما شاء ان ينفعني فاذا حدثني احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف لي صدقته وحدثني ابو بكر وصدق ابو بكر قال سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلي ركعتين فيستغفر الله الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة الى قوله فاستغفروا لذنوبهم يد ابو امامة قال
انا قاعد عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل فقال يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فاعرض عنه ثم عاد فقال مثل ذلك واقيمت الصلوة فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم
فصلى ثم خرج فقال ابو امامة وكنت امشي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والرجل يتبعه ويقول يا رسول الله اني اصبت حدا فاقمه علي فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أليس حين خرجت من
بيتك توضأت فاحسنت الوضوء قال بلى يا رسول الله قال وشهدت معنا هذه الصلوة قال بلى يا رسول الله قال فان الله قد غفر لك حدك او قال ذنبك رواه مسلم يه عبد الله جاء رجل الى
النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اني عالجت امرأة من اقصى المدينة واني اصبت منها ما دون ان امسها فانا هذا فاقض في ما شئت فقال له عمر رضي الله عنه لقد سترك الله لو سترت نفسك
فلم يرد رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا فقام الرجل فانطلق فدعاه النبي صلى الله عليه وسلم وتلا عليه هذه الآية اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقال واحد من القوم يا نبي الله هذا له خاصة
قال بل للناس كافة رواه مسلم يو ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم ان عبدا اصاب ذنبا فقال يا رب اني اذنبت ذنبا فاغفر لي فقال ربه علم عبدي ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فغفر له
ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا آخر فقال يا رب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا يغفر الذنب فغفر له ويأخذ به ثم مكث ما شاء الله ثم اصاب ذنبا آخر
فقال يا رب اني اذنبت ذنبا آخر فاغفره لي فقال ربه ان عبدي علم ان له ربا يغفر الذنب ويأخذ به فقال له ربه غفرت لعبدي فليعمل ما شاء اخرجاه في الصحيح يح ابو ايوب قال
كنت كتمتكم شيئا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لولا انكم تذنبون لخلق الله خلقا يذنبون ثم يغفر لهم رواه مسلم يط قال عبد الله بينا نحن عند رسول الله صلى الله عليه وسلم
اذ اقبل رجل عليه كساء وفي يده شيء قد التف عليه فقال يا رسول الله اني مررت بغيضة شجر فسمعت فيها اصوات فراخ طائر فاخذتهن فوضعتهن في كسائي فجاءت امهن فاستدارت على رأسي
فكشفت لها عنهن فوقعت عليهن فلففتهن بكسائي فهن معي فقال صلى الله عليه وسلم ضعهن عنك فوضعتهن فابت امهن الا لزومهن فقال صلى الله عليه وسلم اتعجبون لرحمة ام الافراخ فراخها
قالوا نعم يا رسول الله قال فوالذي بعثني بالحق لله عز وجل ارحم بعباده من ام الافراخ بفراخها ارجع بهن حتى تضعهن من حيث اخذتهن وامهن معهن فرجع بهن ك عن ابي مسلم
الخولاني عن ابي ذر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم عن جبريل عليه السلام عن الله عز وجل يا عبادي اني حرمت على نفسي الظلم وجعلته محرما بينكم فلا تظالموا يا عبادي انكم الذين تخطئون بالليل
والنهار وانا الذي اغفر الذنوب ولا ابالي فاستغفروني اغفر لكم يا عبادي كلكم جائع الا من اطعمته فاستطعموني اطعمكم يا عبادي كلكم عار الا من كسوته فاستكسوني اكسكم يا عبادي
لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب اتقى رجل منكم لم يزد ذلك في ملكي شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم كانوا على قلب افجر رجل منكم لم ينقص ذلك من ملكي
شيئا يا عبادي لو ان اولكم وآخركم وانسكم وجنكم اجتمعوا في صعيد واحد فسألوني واعطيت كل انسان منهم ما سأل لم ينقص ذلك من ملكي شيئا الا كما ينقص البحر ان يغمس فيه المخيط غمسة
واحدة يا عبادي انما هي اعمالكم احفظها عليكم فمن وجد خيرا فليحمد الله ومن وجد غير ذلك فلا يلومن الا نفسه قال وكان ابو ادريس اذا حدث بهذا الحديث جثى على ركبتيه اعظاما له

اما الآثار

سئل ذو النون عن التوبة فقال انها اسم جامع لمعان ستة اولهن الندم على ما مضى والثاني العزم على ترك الذنوب في المستقبل والثالث اداء كل فريضة
ضيعتها فيما بينك وبين الله الرابع اداء المظالم الى المخلوقين في اموالهم واعراضهم الخامس اذابة كل لحم ودم نبت من الحرام والسادس اذاقة البدن الم الطاعات كما اذاق حلاوة المعصية

الثانية كان العمر بن حارث يقول يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب الذنوب ان الذنب في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب الفائدة الثانية من فوائد الاية ان آدم عليه السلم لما لم يستغن عن التوبة مع علو شانه فالواحد منا اولى بذلك الفائدة الثالثة ان ما ظهر من آدم عليه السلم من البكاء على زلته تنبيه لنا ايضا لان احق بالبكاء منه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا و بكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا و بكاء داود و بكاء نوح الى بكاء آدم على خطيئته لكان بكاء آدم اكثر المسئلة الرابعة انما اكتفى الله تعالى بذكر توبة آدم دون توبة حوا لانها كانت تبعا له كما طوى ذكر النساء في القرآن والسنة لذلك وقد ذكرناها في قوله قالا ربنا ظلمنا انفسنا قوله تعالى قلنا اهبطوا منها جميعا وفيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في فائدة تكرير الامر بالهبوط وجهين الاول قال الجبائي الهبوط الاول غير الثاني فالاول من الجنة الى سماء الدنيا والثاني من سماء الدنيا الى الارض وهذا ضعيف من وجهين احدهما انه قال في الهبوط الاول ولكم في الارض مستقر فلو كان الاستقرار في الارض انما حصل بالهبوط الثاني لكان ذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب الهبوط الثاني اولى وثانيهما انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عائد الى الجنة وذلك يقتضي كون الهبوط الثاني من الجنة الوجه الثاني ان التكرير للتاكيد وعندي فيه وجه ثالث اقوى من هذين الوجهين وهو ان آدم وحوا لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط فتابا بعد الامر بالهبوط و وقع في قلبهما ان الامر بالهبوط انما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لا يبقى الامر بالهبوط فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض خليفة فان قيل ما جواب الشرط الاول قلنا الشرط الثاني مع جوابه كقولك ان جئتني فان قدرت احسنت اليك المسئلة الثانية روي في الاخبار ان آدم عليه السلم اهبط بالهند وحوا بجدة وابليس بموضع من البصرة على اميال والحية باصبهان المسئلة الثالثة في الهدى وجهين احدها المراد منه كل دلالة وبيان فيدخل فيه دليل العقل وكل كلام ينزل على نبي وفيه تنبيه على عظم نعمة الله تعالى على آدم وحوا فكانه قال وان اهبطتكم من الجنة الى الارض فقد انعمت عليكم بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قال الحسن لما اهبط آدم الى الارض اوحى الله تعالى يا آدم اربع خصال فيها كل الامر لك ولولدك واحدة لي وواحدة لك وواحدة بيني وبينك وواحدة بينك وبين الناس اما التي لي فتعبدني لا تشرك بي شيئا واما التي لك فاذا عملت جزيتك واما التي بيني وبينك فعليك الدعاء وعلي الاجابة واما التي بينك وبين الناس فان تصحبهم بما تحب ان يصحبوك به وثانيها ما روي عن ابي العالية ان المراد من الهدى الانبياء وهذا انما يتم لو كان المخاطب بقوله فاما ياتينكم مني هدى غير آدم وهم ذريته وبالجملة فهذا التاويل يوجب تخصيص المخاطبين تخصيص ذرية آدم وتخصيص الهدى بنوع معين وهم الانبياء من غير دليل على هذا التخصيص المسئلة الرابعة انه تعالى بين ان من تبع هداه بحقه علما وعملا بالاقدام على ما يلزم والاحجام عما يحرم فانه يصير الى حال لا خوف فيها ولا حزن وهذه الجملة مع اختصارها تجمع شيئا كثيرا من المعاني لان قوله تعالى فاما ياتينكم مني هدى دخل فيه الانعام بجميع الادلة العقلية والشرعية وزيادات البيان وجميع ما لا يتم ذلك الا به من العقل ووجوه التمكين وجمع قوله فمن تبع هداي تامل الادلة بحقها والنظر فيها واستنتاج المعارف منها والعمل بها ويجمع ذلك كل التكاليف وجمع قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون جميع ما اعد الله تعالى لاوليائه لان زوال الخوف يتضمن السلامة من جميع الآفات وزوال الحزن يقتضي الوصول الى كل اللذات والمرادات وقدم عدم الخوف على عدم الحزن لان زوال ما لا ينبغي مقدم على طلب ما ينبغي وهذا يدل على ان المكلف الذي اطاع الله تعالى لا يلحقه خوف في القبر ولا عند البعث ولا عند حضور الموقف ولا عند تطاير الكتب ولا عند نصب الموازين ولا عند الصراط كما قال لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون وقال قوم من المتكلمين ان اهوال القيامة كما تصل الى الكفار والفساق تصل ايضا الى المؤمنين بقوله تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وايضا فاذا انكشفت تلك الاهوال فصاروا الى الجنة ورضوان الله صار ما تقدم كان لم يكن بل ربما كان زائدا في الالتذاذ بما يجدونه من النعيم وهذا ضعيف لان قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر اخص من قوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت والخاص مقدم على العام وقال ابن زيد لا خوف عليهم امامهم فليس شيء اعظم في صدر الذي يموت مما بعد الموت فامنهم الله تعالى منه ثم سلاهم عن الدنيا فقال ولا هم يحزنون على ما خلفوه بعد وفاتهم في الدنيا فان قيل قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يقتضي نفي الخوف والحزن مطلقا في الدنيا والآخرة وليس الامر كذلك لانهما حصلا في الدنيا للمؤمنين اكثر من حصولهما لغير المؤمنين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وايضا فالمؤمن لا يمكنه القطع بانه اتى بالعبادات كما ينبغي فخوف التقصير حاصل وايضا فخوف سوء العاقبة حاصل قلنا قرائن الكلام تدل على ان المراد نفيهما في الآخرة لا في الدنيا ولذلك حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا حين دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور فاذهب عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التي نلناها الآن المسئلة الخامسة قال القاضي قوله فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون يدل على امور آ ان الهدى قد ثبت ولا هدى الا الادلة فلذلك قال فمن تبع هداي ب بطلان القول بان المعارف ضرورية ج بان باتباع الهدى يستحق الجنة د ابطال التقليد لان المقلد لا يكون متبعا للهدى قوله تعالى والذين كفروا وكذبوا باياتنا الاية لما وعد متبع الهدى بالامن من العذاب والحزن عقبه بذكر من اعد له العذاب فقال والذين كفروا وكذبوا باياتنا سواء كانوا من الانس او من الجن فهم اصحاب العذاب الدائم واما الكلام في ان العذاب هل يحسن ام لا وبتقدير حسنه فهل يحسن دائما ام لا فقد تقدم الكلام فيه في تفسير قوله وعلى ابصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم وها هنا تم الكلام في الآيات الدالة على النعم التي انعم الله تعالى على جميع بني آدم وهي دالة على التوحيد من حيث ان هذه النعم امور حادثة فلا بد لها من محدث وعلى النبوة من حيث ان محمدا صلوات الله وسلامه عليه اخبر عنها موافقا لما كان موجودا في التوراة والانجيل من غير تعلم ولا تلمذ وعلى المعاد من حيث ان من قدر على خلق هذه الاشياء ابتداء قدر على خلقها اعادة وبالله التوفيق والهداية

يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم واياي فارهبون وآمنوا بما انزلت مصدقا

اعلم ان الله تعالى لما اقام دلائل التوحيد والنبوة والمعاد اولا ثم عقبها بذكر الانعامات العامة لكل البشر عقبها بذكر الانعامات الخاصة على اسلاف اليهود كسرا لعنادهم ولجاجهم بتذكير النعم السالفة واستمالة لقلوبهم بسببها وتنبيها على ما يدل على نبوة محمد صلوات الله عليه من حيث كونها اخبارا عن الغيب واعلم انه تعالى ذكرهم تلك النعم اولا على سبيل الاجمال فقال

يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وفرع على تذكيرها الامر بالايمان بمحمد صلوات الله عليه فقال وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ثم عقبها بذكر الامور التي تمنعهم عن الايمان به ثم ذكرهم تلك النعم على سبيل الاجمال ثانيا بقوله مرة اخرى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم تنبيها على شدة غفلتهم ثم اردف هذا التذكير بالترغيب البالغ بقوله واني فضلتكم على العالمين مقرونا بالترهيب البالغ بقوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا الى آخر الآية ثم شرع بعد ذلك في تعديد تلك النعم على سبيل التفصيل ومن تامل وانصف علم ان هذا هو النهاية في حسن الترتيب لمن يريد الدعوة وتحصيل الاعتقاد في قلب المستمع واذا كنا حققنا هذه المقدمة فلنتكلم الآن في التفسير بعون الله الخبير في الآية مسائل المسئلة الاولى اتفق المفسرون على ان اسرائيل هو يعقوب بن اسحق بن ابرهيم صلوات الله عليهم ويقولون ان معنى اسرائيل عبد الله لان اسرا في لغتهم هو العبد وايل هو الله وكذلك جبريل هو عبد الله وميكائيل عبيد الله قال القفال قيل ان اسرا بالعبرانية في معنى انسان فكانه قيل رجل الله فقوله يا بني اسرائيل خطاب مع جماعة اليهود الذين كانوا بالمدينة من ولد يعقوب في ايام محمد صلوات الله عليه المسئلة الثانية حد النعمة انها المنفعة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير ومنهم من يقول المنفعة الحسنة المفعولة على جهة الاحسان الى الغير قالوا انما زدنا هذا القيد لان النعمة يستحق بها الشكر واذا كانت قبيحة لم يستحق بها الشكر والحق ان هذا القيد غير معتبر لانه يجوز ان يستحق الشكر بالاحسان وان كان فعله محظورا لان جهة استحقاق الشكر غير جهة استحقاق الذم والعقاب فاي امتناع في اجتماعهما الا ترى ان الفاسق يستحق الشكر بانعامه والذم بمعصيته فلم لا يجوز ههنا ان يكون الامر كذلك ولنرجع الى تفسير الحد فنقول اما قولنا المنفعة فلان المضرة المحضة لا يجوز ان تكون نعمة وقولنا المفعولة على جهة الاحسان فلانه لو كان نفعا وقصد الفاعل نفع نفسه لا نفع المفعول به كمن احسن الى جاريته ليربح عليها او اراد استدراجه الى ضرر واختداعه كمن اطعم خبيصا مسموما ليهلكه لم يكن ذلك نعمة فاما اذا كانت المنفعة مفعولة على قصد الاحسان الى الغير كانت نعمة اذا عرفت حد النعمة فيتفرع عليه فروع الفرع الاول اعلم ان كل ما يصل الينا آناء الليل والنهار في الدنيا والآخرة من النفع ودفع الضرر فهو من الله تعالى على ما قال تعالى وما بكم من نعمة فمن الله ثم ان النعمة على ثلثة اوجه آ نعمة تفرد الله تعالى بها نحو ان خلق ورزق ب نعمة وصلت الينا من جهة غيره بان خلقها وخلق المنعم ومكنه من الانعام وخلق فيه قدرة الانعام وداعيته ووفقه عليه وهداه اليه فهذه النعمة في الحقيقة ايضا من الله تعالى الا انه تعالى لما اجراها على يد عبده كان ذلك العبد مشكورا ولكن المشكور في الحقيقة هو الله تعالى ولهذا قال ان اشكر لي ولوالديك فبدا بنفسه وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يشكر الله من لا يشكر الناس ج نعمة وصلت الينا بواسطة طاعاتنا وهي ايضا من الله تعالى لانه لولا انه تعالى وفقنا على الطاعات واعاننا عليها وهدانا اليها وازاح الاعذار والا لما وصلنا الى شيء منها فظهر بهذا التقرير ان جميع النعم من الله تعالى على ما قال وما بكم من نعمة فمن الله الفرع الثاني ان نعم الله على عبيده مما لا يمكن عدها وحصرها على ما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما لم يكن كذلك لان كل ما اودع فينا من المنافع والآلات التي ينتفع بها والجوارح والاعضاء التي نستعملها في جلب المنافع ودفع المضار وما خلق الله في العالم مما يلتذ به ويستدل به على وجود الصانع وما يوجد في العالم مما يحصل الانزجار برؤيته عن المعاصي مما لا يحصى عدده وكل ذلك منافع لان المنفعة هي اللذة او ما يكون وسيلة الى اللذة وجميع ما خلق الله تعالى كذلك لان كل ما يلتذ به نعمة وكل ما يلتذ به وهو وسيلة الى دفع الضرر فهو كذلك والذي لا يكون جالبا للنفع الحاضر ولا دافعا للضرر الحاضر فهو صالح لان يستدل به على الصانع الحكيم فيقع ذلك وسيلة الى معرفته وطاعته وهما وسيلتان الى اللذات الابدية فثبت ان جميع مخلوقاته نعم على العبيد ولما كانت العقول قاصرة عن تعديد ما في اقل الاشياء من المنافع والحكم فكيف يمكن الاحاطة بكل ما في العالم من المنافع والحكم فصح بهذا معنى قوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فان قيل فان كانت النعمة غير متناهية وما لا يتناهى لا يحصل العلم في حق العبد فكيف امر بتذكرها في قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم والجواب انها غير متناهية بحسب الاشخاص والانواع الا انها متناهية بحسب الاجناس وذلك يكفي في التذكر الذي يفيد العلم بوجود الصانع الحكيم واعلم انه لما ثبت ان استحقاق الحمد والثناء والطاعة لا يتحقق الا على ايصال النعمة ثبت انه تعالى هو المستحق لحمد الحامدين ولهذا قال في ذم الاصنام هل يسمعونكم اذ تدعون او ينفعونكم او يضرون وقال تعالى ويعبدون من دون الله ما لا ينفعهم ولا يضرهم وقال افمن يهدي الى الحق احق ان يتبع امن لا يهدي الا ان يهدى الفرع الثالث ان اول ما انعم الله على عباده هو ان خلقهم احياء والدليل عليه قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم ثم اليه ترجعون هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا الى آخر الاية وهذا صريح في ان اصل النعم الحيوة لانه تعالى في اول ما ذكر من النعم انما ذكر الحيوة ثم انه تعالى ذكر عقيبها اثر النعم وانه تعالى انما ذكر الموت ليبين ان المقصود من حيوة الدنيا حيوة الآخرة والثواب وبين ان جميع ما خلق الله فهو منتفع ومنتفع به هذا على قول المعتزلة وقال اهل السنة ان الله خلق الكافر للنار وللعذاب الا انهم ثم اختلفوا في انه تعالى هل له نعمة على الكافر في الدنيا فمنهم من قال هذه النعم القليلة في الدنيا لما كانت مؤدية الى الضرر الدائم في الآخرة لم يكن ذلك نعمة فان من جعل السم في الحلوا لم يعد النفع الحاصل من اكل الحلوا نعمة لما كان ذلك سبيلا الى الضرر العظيم ولهذا قال تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي لهم ليزدادوا اثما ومنهم من قال انه تعالى وان لم ينعم على الكافر بنعمة الدين لكن انعم عليه بنعمة الدنيا وهو قول ابي بكر الباقلاني رحمه الله وهذا القول اصوب ويدل عليه وجوه آ قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء فنبه على انه يجب على الكل طاعته لمكان هذه النعم وهي نعمة الخلق والرزق ب قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا الى آخره ذكر ذلك في معرض الامتنان وشرح النعم ولو لم يصل اليهم من الله تعالى شيء من النعم لما صح ذلك ج قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم الى قوله واذ انجيناكم وقوله وآتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون وكل ذلك عد النعم على العبيد د قوله تعالى الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن مكناهم في الارض ما لم نمكن لكم وارسلنا السماء عليهم مدرارا ه قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا وخفية الى قوله ثم انتم تشركون و قوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش قليلا ما تشكرون ز قوله في قصة ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين ولو لم يكن عليهم من الله تعالى نعمة لما كان لهذا القول فائدة ح قوله واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد وبوأكم في الارض الاية وقال حاكيا عن موسى عليه السلم اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين ط قوله ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها وهو صريح ي قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب يا قوله واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم يب قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة الى قوله فلما انجاهم اذا هم يبغون في الارض بغير الحق يج قوله هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه والنهار مبصرا يد قوله الم تر الى الذين بدلوا نعمة الله كفرا واحلوا قومهم دار البوار يه قوله تعالى الله الذي خلق السموات والارض وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بامره الاية يو قوله وان تعدوا

نعم الله المحصوبة ان الانسان لظلوم كفار وهذا تصريح في اثبات النعمة في حق الكفار واعلم ان الخلاف في هذه المسألة راجع الى العبارة وذلك لانه لا نزاع في ان هذه الاشياء اعني الحياة والعقل والسمع
والبصر وانواع الرزق والمنافع من الله تعالى انما الخلاف في ان امثال هذه المنافع اذا حصل عقيبها تلك المضار الابدية هل يطلق في العرف عليها اسم النعمة ام لا ومعلوم ان ذلك نزاع في مجرد عبارة
فاما الذي يدل على ان ما يلتذ به المكلف فهو تعالى انما خلقه لينتفع به في الاستدلال على الصانع وعلى لطفه واحسانه فامور آ قوله تعالى في سورة النحل ينزل الملائكة بالروح من امره على من
يشاء من عباده فبين تعالى انه انما بعث الرسل مبشرين ومنذرين ولاجل الدعوة الى الوحدانية والايمان بتوحيده وعدله ثم انه تعالى قال خلق السموات والارض بالحق تعالى عما يشركون
خلق الانسان من نطفة فاذا هو خصيم مبين فبين ان حدوث العبد مع ما فيه من الكفر والخصام الدليل على وجود الصانع وهو انقلابه من حال الى حال من كونه نطفة ثم علقة ثم مضغة الى ان
ينتهي من اخس احواله وهو كونه نطفة الى اشرف احواله وهو كونه خصيما مبينا ثم ذكر بعد ذلك وجوه انعامه فقال والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تاكلون الى قوله هو الذي انزل
من السماء ماء لكم منه شراب ومنه شجر فيه تسيمون بين بذلك الرد على الدهرية واصحاب الطبائع لانه تعالى بين ان الماء واحد والتراب واحد ومع ذلك اختلف الالوان والطعوم والروائح
ثم قال وسخر لكم الليل والنهار بين به الرد على المنجمين واصحاب الافلاك حيث استدل بحركاتها وكونها مسخرة على طريقة واحدة على حدوثها فاثبت سبحانه وتعالى بهذه الآيات ان كل ما في العالم
مخلوق لاجل المكلفين لان كل ما في العالم مما يغاير ذات المكلف ليس يخلو من ان يلتذ به المكلف او يستروح اليه فيحصل به له سرور او يحصل عنه كلفة او يحصل له به عبرة كالاجسام المؤذية
كالحيات والعقارب فيذكر بالنظر اليها انواع العقاب في الآخرة فيحترز منها او يستدل به على المنعم الاعظم فثبت انه لا يخرج شيء من مخلوقاته عن هذه المنافع ثم انه تعالى نبه على عظيم نعمه
بهذه الاشياء في آخر هذه الآيات فقال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ب قوله تعالى وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان فكفرت بانعم الله فنبه بذلك
على ان كون النعمة واصلة اليهم يوجب ان يكون كفرانها سببا للتبديل ج قال في قصة قارون واحسن كما احسن الله اليك وقال الم تروا ان الله سخر لكم ما في السموات وما في الارض و
اسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وقال افرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه وقال فبأي آلاء ربكما تكذبان على سبيل التكرير وكل ما في هذه السورة فهو من النعم اما في الدين او في الدنيا فهذا ما يتعلق
بهذا الباب المسألة الثالثة في النعم المخصوصة ببني اسرائيل قال بعض العارفين عبيد النعم كثيرة وعبيد المنعم قليلون فالله تعالى ذكر بني اسرائيل نعمه عليهم ولما آل الامر الى امة محمد صلوات
الله عليه ذكرهم المنعم فقال اذكروني اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلوات الله عليه على سائر الامم واعلم ان نعم الله على بني اسرائيل كثيرة آ استنقذهم مما كانوا فيه من البلاء من فرعون وقومه
وابدلهم من ذلك تمكينهم في الارض وتخليصهم من العبودية كما قال ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض ونجعلهم الوارثين ونمكن لهم في الارض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون
ب جعلهم انبياء وملوكا بعد ان كانوا عبيد القبط واهلك اعداءهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم كما قال كذلك واورثناها بني اسرائيل ج انزل عليهم الكتب العظيمة التي ما انزلها على امم سواهم كما قال
واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين د روى مجاهد عن ابن عباس انه قال من النعم على بني اسرائيل ان نجاهم من آل فرعون وظلل
عليهم في التيه الغمام وانزل عليهم المن والسلوى في التيه واعطاهم الحجر الذي كان كرأس الرجل يسقيهم ما شاؤوا من الماء متى ارادوه فاذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء واعطاهم عمودا
من النور ليضيء لهم الليل وكانت رؤوسهم لا تتشعث وثيابهم لا تبلى واعلم انه تعالى انما ذكرهم هذه النعم لوجوه اولها ان في جملة النعم ما يشهد بصدق محمد صلوات الله عليه وهو التوراة والانجيل و
الزبور ب وان كثرة النعم توجب عظم المعصية فذكرهم تلك النعم لكي يحذروا مخالفة ما دعوا اليه من الايمان بمحمد صلوات الله عليه وبالقرآن وثالثها ان تذكير النعم الكثيرة توجب الحياء
عن اظهار المخالفة ورابعها ان تذكير النعم الكثيرة يفيد ان المنعم خصهم من بين سائر الناس بها ومن خص احدا بالنعم الكثيرة فالظاهر انه لا يزيلها عنهم كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه وكان
تذكير النعم السالفة يطمع في النعم الآتية وذلك الطمع مانع من اظهار المخالفة والمخاصمة فان قيل هذه النعم ما كانت على المخاطبين بل كانت على آبائهم فكيف تكون نعمة عليهم وسببا لعظم
معصيتهم الجواب من وجوه ا لولا هذه النعم على آبائهم لما بقوا فما كان يحصل هذا النسل فصارت النعم على الآباء كانها نعم على الابناء ب ان الانتساب الى الآباء وقد خصهم الله تعالى بنعم الدين
والدنيا نعمة عظيمة في حق الاولاد ج الاولاد متى سمعوا ان الله تعالى خص آباءهم بهذه النعم لمكان طاعتهم واعراضهم عن الكفر والجحود رغب الولد في هذه الطريقة لان الولد مجبول على التشبه
بالاب في افعال الخير فيصير هذا التذكير داعيا الى الاشتغال بالخيرات والاعراض عن الشرور قوله تعالى واوفوا بعهدي واعلم ان العهد يضاف الى المعاهد والمعاهد جميعا وذكر في هذا العهد قولان
الاول ان المراد منه جميع ما امر الله تعالى به من غير تخصيص ببعض التكاليف دون بعض ثم فيه روايات آ انه تعالى جعل تعريفه اياهم نعمه عهدا عليهم من حيث يلزمهم القيام بشكره كما يلزمهم الوفاء
بالعهد والميثاق وقوله اوف بعهدكم اراد به الثواب والمغفرة فجعل الوعد بالثواب شبيها بالعهد من حيث اشتركا في انه لا يجوز الاخلال به ب قال الحسن المراد منه العهد الذي اخذه الله على
بني اسرائيل في قوله وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة الى قوله ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن وفى لله بعهده وفى الله له بعهده ج وهو قول
جمهور المفسرين ان المراد اوفوا بما امرتكم به من الطاعات ونهيتكم عنه من المعاصي اوف بعهدكم اي ارض عنكم وادخلكم الجنة وهو الذي حكاه الضحاك عن ابن عباس وتحقيقه ما جاء في قوله تعالى
ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الى قوله ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الآية

القول الثاني

ان المراد من هذا العهد ما اثبته في الكتب المتقدمة من وصف
سيدنا محمد صلوات الله عليه وانه سيبعثه على ما صرح بذلك في سورة المائدة بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل الى قوله لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات وقال في الاعراف ورحمتي وسعت
كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل واما عهد الله معهم فهو ان
ينجز لهم وعدهم من وضع ما كان عليهم من الاصر والاغلال التي كانت في اعناقهم وقال واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول الآية وقال واذ قال عيسى ابن مريم
يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا لما بين يدي من التوراة ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وقال ابن عباس ان الله تعالى كان عهد الى بني اسرائيل في التوراة اني باعث من بني اسمعيل
نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور الذي يأتي به اي بالقرآن غفرت له ذنبه وادخلته الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بني اسرائيل واجرا باتباع ما جاء به
محمد النبي الامي من ولد اسمعيل والتصديق بهذا في القرآن في قوله تعالى الذين آتيناهم الكتاب من قبله هم به يؤمنون الى قوله اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا وكان علي بن عيسى يقول التصديق بذلك

في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وآمنوا برسوله يؤتكم كفلين من رحمته وتصديقه ايضا فيما روى ابو موسى الاشعري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ثلثة يؤتون اجرهم
مرتين رجل من اهل الكتاب آمن بعيسى ثم آمن بمحمد فله اجران ورجل ادب امته فاحسن تأديبها وعلمها فاحسن تعليمها ثم اعتقها وتزوجها فله اجران ورجل اطاع الله وسيده فله اجران
بقي ههنا سؤالان الاول لو كان الامر كما قلتم فكيف يجوز من جماعتهم جحده والجواب عنه من وجهين الاول ان هذا العلم كان حاصلا عند العلماء بكتبهم لكن لم يكن لهم العدد الكثير فجاز منهم كتمانه الثاني
ان ذلك النص كان نصا خفيا لا جليا فجاز وقوع الشك والشبهات فيه السؤال الثاني ان النص المعهود به في هذه الكتب اما ان يكون قد ذكر في هذه الكتب وقت خروجه ومكانه ووجه [illegible] و
التفاصيل المتعلقة بذلك او لم يذكر شيء من ذلك فان كان الاول كان ذلك النص نصا جليا واردا في كتب منقولة الى اهل العلم بالتواتر وكان يمتنع قدرتهم على الكتمان فكان يلزم ان يكون ذلك معلوما
بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين وان كان الثاني لم يدل ذلك النص على نبوة محمد صلوات الله عليه لاحتمال ان يقولوا ان ذلك المبشر به سيجيء بعد ذلك على ما هو قول جمهور اليهود والجواب ان الذين
حملوا قوله واوفوا بعهدي على الامر بالتامل في الدلائل الدالة على التوحيد والنبوة على ما شرحناه في القول الاول انما اختاروه لقوة هذا السؤال فاما من اراد ان ينصر القول الثاني فانه يجيب
عنه بان تعيين الزمان والمكان لم يكن منصوصا عليه نصا جليا يعرفه كل احد بل كان منصوصا عليه نصا خفيا فلا جرم لم يلزم ان يعلم ذلك بالضرورة من دين الانبياء المتقدمين عليهم السلام
ولنذكر الآن بعض ما جاء في كتب الانبياء المتقدمين من البشارة بمقدم سيدنا محمد صلوات الله عليه

البشارة الاولى

جاء في الفصل التاسع من السفر الاول من
التوراة ان هاجر لما غضبت عليها سارة تراءى لها ملك الله فقال لها يا هاجر اين تريدين ومن اين اقبلت قالت هربت من سيدتي سارة فقال لها ارجعي الى سيدتك واخفضي لها
فان الله سيكثر زرعك وذريتك وستحبلين وتلدين ابنا وتسميه اسمعيل من اجل ان الله سمع تبتلك وخشوعك وهو يكون عين الناس وتكون يده فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة
اليه بالخشوع وهو يسكن على تخوم جميع اخوته واعلم ان الاستدلال بهذا الكلام ان نقول ان هذا الكلام خرج مخرج البشارة وليس يجوز ان يبشر الملك من قبل الله تعالى بالجور والظلم
وبامر لا يتم الا بالكذب على الله تعالى ومعلوم ان اسمعيل عليه السلام وولده لم يكونوا متصرفين في الكل اعني في معظم الدنيا ومعظم الامم ولا كانوا مخالطين للكل على سبيل الاستيلاء الا في الاسلام
لانهم كانوا قبل الاسلام محصورين في البادية ولا يتجاسرون على الدخول في اوائل العراق واوائل الشام الا على خوف فلما جاء الاسلام استولوا على الشرق والغرب بالاسلام ومازجوا الامم
ووطئوا بلادهم ومازجتهم الامم وحجوا بيتهم ودخلوا باديتهم بسبب مجاورة الكعبة فلو لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم صادقا لكانت هذه المخالطة منهم للامم ومن الامم لهم معصية
لله تعالى وخروجا عن طاعته الى طاعة الشيطان والله تعالى لا يبشر بما هذا سبيله

البشارة الثانية

جاء في الفصل الحادي عشر من السفر الخامس ان الرب الهكم يقيم لكم
نبيا مثلي من بينكم ومن اخوتكم وفي هذا الفصل ان الرب تعالى قال لموسى عليه السلام اني اقيم لهم نبيا مثلك من بين اخوتهم واي رجل لم يسمع كلماتي التي يؤديها عني ذلك الرجل باسمي انا انتقم
منه وهذا الكلام يدل على ان النبي الذي يقيمه الله تعالى ليس من بني اسرائيل كما ان من قال لبني هاشم انه سيكون من اخوانكم امام عقل منه انه لا يكون من بني هاشم ثم ان يعقوب عليه السلام
هو اسرائيل ولم يكن له اخ الا العيص ولم يكن للعيص ولد من الانبياء سوى ايوب عليه السلام وانه كان قبل موسى عليه السلام فلا يجوز ان يكون موسى عليه السلام مبشرا به واما اسمعيل عليه السلام
فانه كان اخا اسحق عليه السلام والد يعقوب ثم ان كل نبي بعث بعد موسى كان من بني اسرائيل ومحمد صلوات الله عليه ما كان منهم لكنه كان من اخوانهم لانه من ولد اسمعيل عليه السلام
الذي هو اخو اسحق عليه السلام فان قيل قوله من بينكم يمنع ان يكون المراد محمدا صلوات الله عليه لانه لم يقم من بين بني اسرائيل قلنا بل قد قام من بينهم لانه صلى الله عليه وسلم ظهر بالحجاز
فبعث بمكة وهاجر الى المدينة وبها تكامل امره وقد كان حول المدينة بلاد اليهود كخيبر وبني قينقاع وبني النضير وغيرهم وايضا فان الحجاز يقارب الشام وجمهور اليهود كانوا اذ
ذاك بالشام فاذا قام محمد صلوات الله عليه بالحجاز فقد قام من بينهم وايضا فانه اذا كان من اخوانهم فقد قام من بينهم لانه ليس بعيدا منهم

البشارة الثالثة

قال
في الفصل العشرين من هذا السفر ان الرب تعالى جاء من طور سيناء وطلع لنا من ساعير وظهر من جبال فاران وصف عن يمينه عنوان القديسين فمنحهم العز وحببهم الى الشعوب ودعا
لجميع قديسيه بالبركة وجه الاستدلال ان جبل فاران هو بالحجاز لان في التوراة ان اسمعيل تعلم الرمي في برية فاران ومعلوم انه انما سكن بمكة واذا ثبت هذا فنقول ان قوله فمنحهم
العز لا يجوز ان يكون المراد اسمعيل عليه السلام لانه لم يحصل عقيب سكنى اسمعيل عليه السلام هناك عز ولا اجتمع هناك ربوات القديسين فوجب حمله على محمد صلوات الله عليه فان قال اليهود
المراد ان النار لما ظهرت من طور سيناء ظهرت من ساعير نار ايضا ومن جبل فاران ايضا فانتشرت في هذه المواضع قلنا هذا لا يصح لان الله تعالى لو خلق نارا في موضع فانه لا يقال جاء الله
من ذلك الموضع الا اذا تبع تلك الواقعة وحي نزل في ذلك الموضع او عقوبة وما اشبه ذلك وعندكم انه لم يتبع ظهور النار وحي ولا كلام الا من طور سيناء فما كان ينبغي الا ان يقال
جاء الله من طور سيناء فقط فاما ان يقال ظهر من ساعير ومن جبل فاران فلا يجوز وروده كما لا يقال جاء الله من الغمام اذا ظهر في الغمام احتراق ونيران كما يتفق ذلك في ايام الربيع
وايضا ففي كتاب حبقوق بيان ما قلنا وهو جاء الله من طور سيناء والقدس من جبل فاران لقد انكشفت السماء من بهاء محمد وامتلأت الارض من حمده يكون شعاع منظره مثل النور
يحفظ بلده بعزه تسير المنايا امامه ويصحب سباع الطير اجناده قام فمسح الارض وتأمل الامم وبحث عنها فتضعضعت الجبال القديمة واتضعت الروابي الدهرية وتزعزعت
ستور اهل مدين ركبت الخيول وعلوت مراكب الانقاذ والغوث وستنزع في قسيك اغراقا ونزعا وترتوي السهام بامرك يا محمد ارتواء وتخرت الارض بالانهار ولقد رأتك الجبال
فارتاعت وانحرف عنك شؤبوب السيل ونعرت المهاري نعيرا ورعبا ورفعت ايديها وجلا وخوفا وتوقفت الشمس والقمر عن مجراهما وسارت العساكر في برق سهامك و
لمعان نيازكك تدوخ الارض غضبا وتدوس الامم زجرا لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ تراث آبائك هكذا نقل علي بن زين الطبري اما النصارى فقال ابو الحسين رحمه الله
في كتاب الغرر رايت في نقولهم وظهر من جبال فاران لقد تقطعت السماء من بهاء محمد المحمود وترتوي السهام بامرك المحمود لانك ظهرت بخلاص امتك وانقاذ مسيحك وظهر بما ذكرنا
ان قوله تعالى في التوراة ظهر الرب من جبل فاران ليس معناه ظهور النار منه بل معناه ظهور شخص موصوف بهذه الصفات وما ذاك الا رسولنا محمد صلوات الله عليه فان قالوا المراد مجيء الله تعالى
ولهذا قال في آخر الكلام وانقاذ مسيحك قلنا لا يجوز وصف الله تعالى بانه يركب الخيول وبان شعاع منظره مثل النور وبانه جاء للمساعي القديمة واما قوله وانقاذ مسيحك فان رسول الله صلى

صلى الله عليه وسلم انقذ المسيح من كذب اليهود والنصارى **البشارة الرابعة** ما جاء في كتاب اشعيا في الفصل الثاني والعشرين منه قومي فازهري مصباحك يريد مكة قد دنى وقتك وكرامة الله طالعة عليك قد تجلل الارض الظلام وغطى على الامم الضباب والرب يشرق عليك اشراقا ويظهر كرامته عليك تسير الامم الى نورك والملوك الى ضوء طلوعك ارفعي بصرك الى ما حولك وتاملي فانهم مستجمعون عندك ويحجونك ويأتيك ولدك من بلد بعيد وتتزين بناتك على الارائك والسرر وحين ترين ذلك تسرين وتبتهجين من اجل انه يميل اليك ذخائر البحر ويحج اليك عساكر الامم وتساق اليك كباش مدين ويأتيك اهل سبا ويتحدثون بنعم الله ويمجدونه وتسير اليك اغنام فاران وتدفع الى مذبحي ما يرضيني واحدث حينئذ لبيت محمدي حمدا وجه الاستدلال ان هذه الصفات كلها موجودة بمكة فانه قد حج اليها عساكر الامم ومال اليها ذخائر البحر وقوله واحدث لبيت محمدي حمدا معناه ان العرب كانت تلبي قبل الاسلام فيقول لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك لبيك فهذا هو الحمد الذي حدده الله لبيت محمدية فان قيل المراد بيت المقدس وسيكون ذلك فيما بعد قلنا لا يجوز ان يقول الحكيم قد دنى وقتك مع انه ما دنى بل الذي دنى امر لا يوافق رضاه ومع ذلك لا يجوز [illegible] وايضا فان كتاب اشعيا مملو من ذكر البادية وصفتها وذلك يبطل قولهم **البشارة الخامسة** روى السمان في تفسيره ان في السفر الاول من التورية ان الله تعالى اوحى الى ابرهيم فقال قد اجبت دعاك في اسمعيل وباركت عليه فكثرته وعظمته جدا جدا وسيلد اثنى عشر عظيما واجعله لامة عظيمة وجه الاستدلال به انه لم يكن في ولد اسمعيل من كان ذا عظمة غير نبينا محمد صلوات الله عليه واما دعاء ابرهيم واسمعيل فكان لرسولنا صلى الله عليه وسلم لما فرغا من بناء الكعبة وهو قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم ولهذا كان يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابرهيم وبشارة عيسى وهو قوله ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد **البشارة السادسة** قال المسيح عليه السلام للحواريين انا اذهب وسيأتيكم الفارقليط روح الحق الذي لا يتكلم من قبل نفسه انما يقول كما يقال له وتصديق ذلك ان اتبع الا ما يوحى الي وقوله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اما الفارقليط ففي تفسيره وجوه آ انه مشتق من الحمد وهذا الاسم ليس الا لنبينا صلوات الله عليه فان اسمه محمد واحمد ومحمود ويقال ان صفته في التورية ان مولده بمكة ومسكنه بطيبة وملكه بالشام وامته الحمادون ب ان معنى الفارقليط الشفيع المشفع وهذا ايضا صفة محمد صلوات الله عليه ج قال بعض النصارى الفارقليط هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكان في الاصل فاروق كما يقال راوق للذي يروق به واما ليط فهو التحقيق في الامر كما يقال شب ست روات وهذا ايضا صفة شرعنا لانه هو الذي يفرق بين الحق والباطل **البشارة السابعة** قال دانيال لبخت نصر حين سأله عن الرؤيا التي كان رآها من غير ان قصها عليه رأيت ايها الملك منظرا هائلا رأسه من الذهب الابريز وساعده من الفضة وبطنه وفخذاه من نحاس وساقه من حديد وبعض رجليه من حديد وبعضها من خزف ورأيت حجرا انقطع من غير قاطع وصك رجل ذلك الصنم ودقها دقا شديدا فتفتت الصنم كله حديده ونحاسه وفضته وذهبه وصارت رفاتا وعصفت بها الرياح فلم يوجد لها اثر وصار ذلك الحجر الذي صك ذلك الرجل من الصنم جبلا عاليا امتلأت به الارض فهذا رؤياك ايها الملك فاما تفسيرها فانت الرأس الذي رأيته من الذهب وتقوم بعدك مملكة اخرى دونك والمملكة الثالثة التي تشبه النحاس تبسط على الارض كلها والمملكة الرابعة تكون قوتها مثل الحديد فاما الرجل التي كان بعضها من حديد وبعضها من نحاس فان بعض المملكة يكون عزيزا وبعضها ذليلا وتكون كلمة الملك متشتتة ويقيم اله السماء في تلك الايام مملكة ابدية لا تتغير ولا يزول ملكها تزيل جميع الممالك وسلطانها يبطل جميع السلاطين ويقوم الى الدهر الداهر فهذا تفسير الحجر الذي رأيت انه يقطع من جبل بلا قاطع حتى دق الحديد والنحاس والخزف والله اعلم بما يكون في آخر الزمان فهذه هي البشارات الواردة في الكتب المتقدمة بمبعث رسولنا محمد صلوات الله عليه قوله تعالى اوف بعهدكم فقالت المعتزلة ذلك العهد ما دل العقل عليه من ان الله تعالى يجب عليه ايصال الثواب الى المطيع وصح وصف ذلك بالوجوب بالعهد لانه يجب الوفاء به وكان ذلك اوكد من العهد بالايجاب بالنذر واليمين وقال اصحابنا انه لا يجب للعبد على الله شيء وفي هذه الآية ما يدل عليه لانه تعالى لما قدم ذكر النعم ثم علقه الامر بالوفاء بالعهد دل على ان تلك النعم التي لفه توجب عهد العبودية واذا كان كذلك كان اداء الطاعات لما وجب بسبب النعم السالفة واداء الواجب لا يكون سببا لواجب آخر فثبت ان اداء التكاليف لا يوجب الثواب فبطل قول المعتزلة بل التفسير الحق من وجهين الاول انه تعالى لما وعد بالثواب وكل ما وعد به يستحال ان لا يوجد لانه لو لم يوجد لانقلب خبره الصدق كذبا والكذب محال والمفضي الى المحال محال وكان ذلك وجب الوقوع فكان ذلك آكد مما يثبت باليمين والنذر الثاني ان يقال العهد هو الامر والعبد يجوز ان يكون مأمورا الا ان الله تعالى لا يجوز ان يكون مأمورا لكنه تعالى جرى في ذلك على موافقة اللفظ كقوله يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله قوله تعالى واياي فارهبون فاعلم ان الرهبة هي الخوف قال المتكلمون الخوف منه تعالى هو الخوف من عقابه وقد يقال في المكلف انه خائف من وجهين احدهما مع العلم والآخر مع الظن اما العلم فاذا كان على يقين من انه اتى بكل ما امر به واحترز عن كل ما نهى عنه فان خوفه انما يكون عن المستقبل وعلى هذا نصف الملائكة والانبياء عليهم بالخوف والرهبة قال تعالى يخافون ربهم من فوقهم واما الظن فاذا لم يقطع بانه فعل المأمورات واحترز عن المنهيات فحينئذ يخاف ان لا يكون من اهل الثواب واعلم ان كل من كان خوفه في الدنيا اشد كان امنه يوم القيامة اكثر وبالعكس روي انه ينادي مناد يوم القيامة وعزتي وجلالي لا اجمع على عبدي خوفين ولا امنين من امنني في الدنيا خوفته يوم القيامة ومن خافني في الدنيا امنته يوم القيامة وقال العارفون الخوف خوفان خوف العقاب وخوف الجلال والاول نصيب اهل الظاهر والثاني نصيب اهل القلب والاول يزول والثاني لا يزول واعلم ان في الآية دلالة على ان كثرة النعم تعظم المعصية ودلالة على ان تقدم العهد يعظم المخالفة ودلالة على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كما كان مبعوثا الى العرب كان مبعوثا الى بني اسرائيل وقوله واياي فارهبون يدل على ان المرء يجب ان لا يخاف احدا الا الله تعالى ولما كان يجب ذلك في الخوف فكذا في الرجاء والامل وذلك يدل على ان الكل بقضاء الله وقدره اذ لو كان العبد مستقلا بالفعل لوجب ان يخاف منه كما يخاف من الله تعالى وحينئذ يبطل الحصر الذي دل عليه قوله واياي فارهبون بل كان يجب ان لا يرهب الا نفسه

لا يعقل

لان مفاتيح الثواب بيده لا بيد الله فوجب ان لا يخاف الا نفسه ولا يخاف الله البتة وفيها دلالة على انه يجب على المكلف ان يأتي بالطاعات للخوف والرجاء وان ذلك لا بد منه في صحتها وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم ولا تكونوا اول كافر به ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا واياي فاتقون ولا تلبسوا الحق بالباطل وتكتموا الحق وانتم تعلمون واعلم ان المخاطبين بقوله وآمنوا هم بنو اسرائيل ويدل عليه وجهان الاول انه معطوف على قوله اذكروا نعمتي كانه قيل اذكروا نعمتي واوفوا بعهدي وآمنوا بما انزلت والثاني ان قوله مصدقا لما معكم يدل على ذلك قوله تعالى بما انزلت فيه قولان الاول الاقوى انه القرآن وعليه دليلان احدهما انه وصفه بكونه منزلا وذلك هو القرآن لانه تعالى قال نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل قوله تعالى مصدقا لما معكم ففيه تفسيران احدهما ان في القرآن ان موسى وعيسى حق وان التورية حق وان التورية انزلت على موسى والانجيل على عيسى عليهما السلام وكان الايمان بالقرآن مؤكدا للايمان بالتورية والانجيل فكانه قيل لهم ان كنتم تريدون المبالغة في الايمان بالتورية والانجيل فآمنوا بالقرآن فان الايمان به يؤكد الايمان بالتورية والانجيل والثاني انه حصلت البشارة بمحمد صلوات الله عليه وبالقرآن في التورية والانجيل فكان الايمان بمحمد صلوات الله عليه وبالقرآن تصديقا للتورية والانجيل وتكذيب محمد صلوات الله عليه والقرآن تكذيبا للتورية والانجيل وهذا التفسير اولى لانه على التفسير الاول لا يلزم الايمان بمحمد صلوات الله عليه لانه بمجرد كونه مخبرا عن كون التورية والانجيل حقا لا يجب الايمان به اما على التفسير الثاني يلزم الايمان به لان التورية والانجيل اذا اشتملا على كون محمد صلوات الله عليه صادقا فالايمان بالتورية والانجيل يوجب الايمان بكون محمد صلوات الله عليه صادقا لا محالة ومعلوم ان الله تعالى انما ذكر هذا الكلام ليكون حجة عليهم في وجوب الايمان بمحمد صلوات الله عليه فثبت ان هذا التفسير اولى واعلم ان هذا التفسير الذي يدل على نبوة محمد صلوات الله عليه فهو من وجهين الاول ان شهادة كتب الانبياء عليهم السلام لا يكون الا حقا والثاني انه صلى الله عليه وسلم اخبر عن كتبهم ولم تكن له معرفة بذلك الا من قبل الوحي قوله تعالى ولا تكونوا اول كافر به معناه اول من كفر به او اول فريق او فوج كافر به او ولا يكن كل واحد منهم اول كافر به ثم فيه سؤالان السؤال الاول كيف جعلوا اول من كفر به وقد سبقهم الى الكفر به مشركو العرب والجواب من وجوه آ ان هذا التعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من يؤمن به لمعرفتهم به وبصفته ولانهم كانوا هم المبشرون بزمان محمد صلوات الله عليه والمستفتحون على الذين كفروا به فلما بعث كان امرهم على العكس لقوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ب يجوز ان يراد ولا تكونوا مثل اول كافر به يعني من اشرك به من اهل مكة اي ولا تكونوا وانتم تعرفونه مذكورا في التورية والانجيل مثل من لم يعرفه وهو مشرك لا كتاب له ج ولا تكونوا اول كافر به يعني كتابكم يقول ذلك لعلمائهم اي ولا تكونوا اول احد من امتكم كذب كتابكم لان تكذيبكم لمحمد صلوات الله عليه يوجب تكذيبكم لكتابكم د ولا تكونوا اول كافر به من اهل الكتاب لان هؤلاء كانوا اول من كفر بالقرآن من بني اسرائيل وان كانت قريش كفرت به قبل ذلك ه ان المراد منه بيان تغليظ كفرهم وذلك لانهم شاهدوا المعجزات الدالة على صدقه وعرفوا البشارات الواردة في التورية والانجيل بمقدمه فكان كفرهم اشد من كفر من لم يعرف الا نوعا واحدا من الدليل والسابق الى الكفر يكون اعظم ذنبا ممن بعده لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم من سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها الى يوم القيامة فلما كان كفرهم عظيما وكفر من كان سابقا في الكفر عظيما فقد اشتركا من هذا الوجه فصح اطلاق اسم احدهما على الآخر على سبيل الاستعارة و اول كافر به من اليهود لان النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وبها قريظة والنضير فكفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر فكانه قيل اول من كفر به من اهل الكتاب وهو كقوله واني فضلتكم على العالمين اي على عالمي زمانهم ز المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل لا مع المعرفة ح ولا تكونوا اول الكافرين به عند سماعكم بذكره بل تثبتوا فيه وراجعوا عقولكم ط ان لفظة اول صلة والمعنى ولا تكونوا كافرين به وهذا ضعيف السؤال الثاني انه كان يجوز لهم الكفر اذا لم يكونوا اول كافرين والجواب من وجوه آ انه ليس في ذكر الشيء دلالة على ان ما عداه بخلافه ب ان في قوله وآمنوا بما انزلت مصدقا لما معكم دلالة على ان كفرهم اولا وآخرا محظور ج ان قوله رفع السموات بغير عمد ترونها لا يدل على وجود عمد لا يرونها وقوله وقتلهم الانبياء بغير حق لا يدل على وقوع قتلهم بحق وقوله عقيب هذه الآية ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير فكذا ههنا بل المقصود من هذه السياقة استعظام وقوع الجحود والانكار ممن قرأ في الكتب نعت محمد صلوات الله عليه وصفته د قال المبرد هذا الكلام خطاب لقوم خوطبوا به قبل غيرهم فقيل لهم لا تكفروا بمحمد فانه يكون بعدكم الكفار فلا تكونوا انتم اول الكفار لان هذه الاولية موجبة لمزيد الاثم وذلك لانهم اذا سبقوا الى الكفر فاما ان يقتدي بهم غيرهم في ذلك الكفر او لا يكون كذلك فان اقتدى بهم غيرهم في الكفر كان لهم وزر ذلك الكفر ووزر من كفر الى يوم القيامة وان لم يقتد به غيره اجتمع عليه امران احدهما السبق الى الكفر والثاني التفرد به ولا شك في انه منقصة عظيمة فقوله ولا تكونوا اول كافر به اشارة الى هذا المعنى قوله تعالى ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا فاعلم ان الاشتراء يوضع موضع الاستبدال وكذا الثمن يوضع موضع البدل عن الشيء والعوض عنه فاذا اختير على ثواب الله شيء من الدنيا فقد جعل ذلك الشيء ثمنا عنده فاعله قال ابن عباس ان رؤساء اليهود مثل كعب بن الاشرف وحيي بن اخطب وامثالهما كانوا يأخذون من فقراء اليهود الهدايا وانهم لو اتبعوا محمدا صلوات الله عليه لانقطعت عنهم تلك الهدايا فاصروا على الكفر لئلا ينقطع عنهم ذلك القدر المحقر وذلك لان الدنيا كلها بالنسبة الى الدين قليل جدا فالذي يصيبه المشايخ الى غير المتناهي ثم تلك الهدايا كانت في نهاية القلة بالنسبة الى الدنيا فالقليل جدا من القليل جدا اي نسبته الى الكثير الذي لا يتناهى واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك او لم يكن بل لو ثبت ان علماءهم كانوا يأخذون الرشى على كتمان امر محمد صلوات الله عليه وتحريف ما يدل على ذلك من التورية كان الكلام ابين قوله تعالى واياي فاتقون فيوب معناه مما تقدم من قوله واياي فارهبون والفرق ان الرهبة عبارة عن الخوف واما الاتقاء فانما يحتاج اليه عند الجزم بحصول ما يتقى منه فكانه تعالى امرهم بالرهبة لان جواز العقاب قائم ثم امرهم بالتقوى لان تعين العقاب قائم قوله تعالى ولا تلبسوا الحق بالباطل اعلم ان قوله تعالى وآمنوا بما انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال واعلم ان اضلال الغير لا يحصل الا بطريقين وذلك لان ذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما يمكن باخفاء تلك الدلائل عنه ومنعه من الوصول اليها فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل اشارة الى القسم الاول وهو تشويش الدلائل عليه وقوله وتكتموا الحق اشارة الى القسم الثاني وهو منعه من الوصول الى الدلائل واعلم ان الاظهر في الباء التي في قوله بالباطل انها للاستعانة كالتي في قولك كتبت بالقلم والمعنى ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التي توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة في التورية والانجيل في امر محمد صلوات الله عليه كانت نصوصا خفية يحتاج في معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلالة على المتأملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل

وهو كقوله ايضا في قوله وجادلوا بالباطل ليدحضوا به الحق قوله تعالى وانتم تعلمون معناه وانتم تعلمون ما في اضلال الخلق من الضرر العظيم العائد عليهم يوم القيمة وذلك لان التلبيس صار مانعا للخلق
عن قبول الحق الى يوم القيمة وداعيا لهم الى الاستمرار على الباطل الى يوم القيمة ولا شك ان موقعه عظيم وهذا الخطاب وان ورد فيهم فهو تنبيه لسائر الخلق وتحذير من مثله فصار الخطاب وان كان
خاصا في الصورة فانه عام في المعنى ثم ههنا بحثان الاول قوله تعالى وتكتموا الحق داخل تحت حكم النهي بمعنى ولا تكتموا او منصوب باضمار ان البحث الثاني ان النهي عن اللبس والكتمان وان قيد
بالعلم فلا يدل على جوازهما حال عدم العلم وذلك لانه اذا لم يعلم حال الشيء لم يعلم ان ذلك اللبس والكتمان حق او باطل وما لا يعرف كونه حقا او باطلا لا يجوز الاقدام عليه بالنفي ولا بالاثبات
بل يجب التوقف فيه وسبب ذلك التقييد ان الاقدام على الفعل الضار مع العلم بكونه ضارا افحش من الاقدام عليه عند الجهل بكونه ضارا فلما كانوا عالمين بما في التلبيس من المفاسد كان اقدامهم
عليه اقبح والاية دالة على ان العالم بالحق يجب عليه اظهاره ويحرم عليه كتمانه واقيموا الصلوة واتوا الزكوة واركعوا مع الراكعين اتامرون الناس بالبر وتنسون
انفسكم وانتم تتلون الكتاب افلا تعقلون واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم
وانهم اليه راجعون اعلم انه تعالى لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما لزمهم من الشرائع وذكر من جملة الشرائع
ما كان كالمقدم والاصل فيها وهو الصلوة التي هي اعظم العبادات البدنية والزكوة التي هي اعظم العبادات المالية وههنا مسائل المسئلة الاولى القائلون بانه لا يجوز تاخير بيان المجمل
عن وقت الخطاب قالوا انما جاء قوله اقيموا الصلوة بعد ان كان النبي صلى الله عليه وسلم وصف لهم اركان الصلوة وشرائطها فكانه قال واقيموا الصلوة التي عرفتموها والقائلون
بجواز التاخير قالوا يجوز ان يراد الامر بالصلوة وان كانوا لا يعرفون ان الصلوة ما هي ويكون المقصود ان يوطن السامع نفسه على الامتثال وان كان لا يعلم ان المامور به ما هو كانه لا نزاع
في حسن ذلك ابتداء كقول السيد لعبده اني امرك غدا بشيء فلا بد وان تفعله ويكون غرضه منه ان يعزم العبد في الحال على ادائه في الوقت الثاني المسئلة الثانية قالت المعتزلة الصلوة من الاسماء
الشرعية قالوا لانها امر حدث في الشرع فاستحال ان يكون الاسم الموضوع قد كان حاصلا قبل الشرع ثم اختلفوا في وجه التشبيه فقال بعضهم اصلها في اللغة الدعاء قال الاعشى عليك مثل الذي صليت
فاغتمضي عينا فان لجنب المرء مضطجعا وقال ايضا وقابلها الريح في دنها وصلى على دنها وارتسم وقال بعضهم الاصل فيها اللزوم قال الشاعر لم اكن من جناتها علم الله واني بحرها اليوم صالي
اي ملازم وقال اخرون بل هي ماخوذة من المصلي وهو الفرس الذي يتبع غيره والاقرب انها ماخوذة من الدعاء اذ لا صلوة الا ويقع فيها الدعاء او ما يجري مجراه وقد يكون صلوة ولا يحصل
فيها متابعة الغير واذا حصل في وجه التشبيه ما عم كل الصور كان اولى من ان يجعل وجه التشبيه شيئا يختص ببعض الصور وقال اصحابنا ان من المجازات المشهورة في اللغة اطلاق اسم الجزء على الكل
ولما كانت الصلوة الشرعية مشتملة على الدعاء لاجرم اطلق اسم الدعاء عليها على سبيل المجاز فان كان مراد المعتزلة من كونها اسما شرعيا هذا فذلك حق وان كان المراد ان الشرع ارتجل هذه اللفظة
ابتداء لهذا المسمى فهو باطل والا لما كانت هذه اللفظة عربية وذلك ينافي قوله تعالى انا انزلناه قرانا عربيا اما الزكوة فهي في اللغة عبارة عن النماء يقال زكا الزرع اذا نما وعن
التطهير قال تعالى اقتلت نفسا زكية اي طاهرة وقال قد افلح من تزكى اي تطهر وقال ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من احد ابدا وقال ومن تزكى فانما يتزكى لنفسه اي تطهر
بطاعة الله ولعل اخراج النصف دينار من عشرين دينارا سمي بالزكوة لتشبيهها بهذين الوجهين لان في اخراج ذلك القدر تنمية للبقية من حيث البركة فان الله تعالى يدفع البلاء
عن ذلك المال بسبب تزكية تلك الحصة فصار ذلك الاخراج نماء في المعنى وان كان نقصانا في الصورة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليك بالصدقة فان فيها ست
خصال ثلث في الدنيا وثلث في الاخرة فاما التي في الدنيا فتزيد في الرزق وتكثر المال وتعمر الديار واما التي في الاخرة فستر العورة وتصير ظلا فوق الراس وتكون سترا من النار ويجوز ان يسمى
بالزكوة على الوجه الثاني من حيث انه تطهير مخرج الزكوة عن كل الذنوب ولهذا قال تعالى لنبيه خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها المسئلة الثالثة قوله تعالى واقيموا الصلوة
واتوا الزكوة خطاب مع اليهود وذلك يدل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع قوله تعالى واركعوا مع الراكعين فيه وجوه ا ان اليهود لا ركوع في صلوتهم فخص الله تعالى الركوع
بالذكر تحريضا لهم على الاتيان بصلوة المسلمين ب ان المراد صلوا مع المصلين وعلى هذا يزول التكرار لان في الاول امر تعالى باقامتها وفي الثاني امر بفعلها في الجماعة ج ان يكون المراد من
الامر بالركوع هو الامر بالخضوع لان الركوع والخضوع في اللغة سواء فيكون نهيا عن الاستكبار المذموم وامرا بالتذلل للمؤمنين كما قال فسوف ياتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على
المؤمنين اعزة على الكافرين وكقوله تعالى تاديبا لرسوله صلى الله عليه وسلم واخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين وكمدحه له بقوله فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب
لانفضوا من حولك ولهذا قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فكانه تعالى لما امرهم بالصلوة والزكوة امرهم بعد ذلك
بالانقياد والخضوع وترك التمرد وحكى الاصم عن بعضهم انما امر الله تعالى بني اسرائيل بالزكوة لانهم كانوا لا يؤتون الزكوة وهو المراد بقوله تعالى واكلهم السحت وبقوله واكلهم اموال الناس
بالباطل فاظهر الله تعالى في هذا الموضع ما كانوا يكتمونه ما لم يحذروا ان يفضحهم في سائر اسرارهم ومعاصيهم فيصير هذا كالاخبار عن الغيب الذي هو احد دلائل نبوة سيدنا محمد صلوات الله عليه وآله
اتامرون الناس بالبر اعلم ان الهمزة في اتامرون للتقرير مع التوبيخ والتعجيب من حالهم واما البر فهو اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما ومنه عمل مبرور اي قد رضيه الله تعالى وقد
يكون بمعنى الصدق كما يقال بر في يمينه اي صدق ولم يحنث ويقال صدقت وبررت وقال تعالى ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى واعلم انه تعالى لما امر بالايمان والشرائع بناء على ما
خصهم به من النعم ورغبهم في ذلك بناء على ما ذكره وهو ان التغافل عن اعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح في العقول اذ المقصود من امر الناس بذلك اما النصيحة او الشفقة
وليس من العقل ان يشفق الانسان على غيره او ينصح غيره ويهمل امر نفسه فحذرهم الله تعالى من ذلك بان قرعهم بهذا الكلام واختلفوا في المراد بالبر في هذا الموضع على وجوه ا وهو قول السدي
انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله وينهونهم عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على المعصية ب قال ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونها
ج انه كان اذا جاءهم احدهم في الخفية لاستعلام امر محمد صلوات الله عليه قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه وهم كانوا لا يتبعونه لطمعهم في الهدايا والصلات التي كانت تصل اليهم
من اتباعهم د ان جماعة من اليهود كانوا قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبرون مشركي العرب ان رسولا سيظهر منكم ويدعوكم الى الحق وكانوا يرغبونهم في اتباعه فلما بعث الله تعالى محمدا

صلوات

صلوات الله عليه حسدوه وكفروا به فبكتهم الله تعالى بسبب انهم كانوا يامرون باتباعه قبل ظهوره فلما ظهر تركوه واعرضوا عن دينه وهذا اختيار ابي مسلم ه وهو قول الزجاج انهم كانوا
يامرون الناس ببذل الصدقة وكانوا يشحون بها لان الله تعالى وصفهم بقساوة القلوب واكل الربوا والسحت و ان المنافقين من اليهود كانوا يامرون باتباع محمد صلوات الله عليه
في الظاهر ثم انهم كانوا في قلوبهم منكرين له فوبخهم الله تعالى عليه ز ان اليهود كانوا يامرون غيرهم باتباع التورية ثم خالفوا لانهم وجدوا فيها ما يدل على صدق محمد صلوات الله عليه
ثم انهم ما امنوا به قوله تعالى وتنسون انفسكم فالنسيان عبارة عن السهو الحادث بعد حصول العلم والناسي غير مكلف ومن لا يكون مكلفا لا يجوز ان يذمه الله تعالى على ما صدر منه
فالمراد بقوله وتنسون انفسكم انكم تغفلون عن حق انفسكم وتعدلون عما لها فيه من النفع قوله وانتم تتلون الكتاب معناه انكم تقرؤن التورية وتدرسونها وتعلمون ما فيها من
الحث على افعال البر والاعراض عن افعال الاثم قوله افلا تعقلون فهو تعجيب للعقلاء من افعالهم ونظيره قوله تعالى اف لكم ولما تعبدون من دون الله افلا تعقلون وسبب
التعجب وجوه ا ان المقصود من الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ارشاد الغير الى تحصيل المصلحة وتحذيره عما يوقعه في المفسدة والاحسان الى النفس اولى من الاحسان الى الغير وذلك
معلوم بشواهد العقل والنقل فمن وعظ ولم يتعظ فكانه اتى بفعل متناقض لا يقبله العقل فلهذا قال افلا تعقلون ب ان من وعظ الناس واظهر علمه للخلق ثم لم يتعظ صار
ذلك الوعظ سببا لرغبة الناس في المعصية لان الناس يقولون انه مع هذا العلم لولا انه مطلع على انه لا اصل لهذه التخويفات لما اقدم على المعصية فيصير هذا داعيا لهم الى التهاون
بالدين والجراءة على المعصية واذا كان غرض الواعظ الزجر ثم اتى بفعل يوجب الجراءة على المعصية فكانه جمع بين المتناقضين وذلك لا يليق بافعال العقلاء فلهذا قال
افلا تعقلون ج ان من وعظ فلا بد وان يجتهد في ان يصير وعظه نافذا في القلوب والاقدام على المعصية مما ينفر القلوب عن القبول فمن وعظ كان غرضه ان يصير وعظه مؤثرا
في القلوب ومن عصى كان غرضه ان لا يصير وعظه مؤثرا في القلوب فالجمع بينهما متناقض غير لائق بالعقلاء ولهذا قال امير المؤمنين علي كرم الله وجهه قصم ظهري رجلان عالم متهتك
وجاهل متنسك بقي ههنا مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم ليس للعاصي ان يامر بالمعروف وينهى عن المنكر واحتجوا بالاية والمعقول اما الاية فقوله تعالى اتامرون الناس
بالبر وتنسون انفسكم ولا شك انه تعالى ذكر ذلك في معرض الذم وقال ايضا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما المعقول فهو انه لو جاز
ذلك لجاز لمن يزني بامراة ان ينكر عليها وانها الزنا على كشفها عن وجهها ومعلوم ان ذلك مستنكر والجواب المكلف مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والثاني منع
الغير عن فعل المعصية والاخلال باحد التكليفين لا يقتضي الاخلال بالاخر واما قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم فهو نهي عن الجمع بينهما ونهي عن الجمع بين الشيئين
يصح حمله على وجهين احدهما ان يكون المراد هو النهي عن ابتاع النفس مطلقا والاخر ان يكون المراد هو النهي عن ترغيب الناس في البر حال كونه ناسيا للنفس وعندنا
المراد من الاية هو الاول لا الثاني وعلى هذا التقدير يسقط قول الخصم واما المعقول الذي ذكره فيلزمه المسئلة الثانية احتجت المعتزلة بهذه الاية على ان فعل العبد
غير مخلوق لله تعالى فقالوا قوله اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم انما يصح ويحسن لو كان ذلك الفعل منهم فاما اذا كان مخلوقا فيهم على سبيل الاضطرار فان ذلك
لا يحسن اذ لا يجوز ان يقال للاسود لم لا تبيض لما كان السواد مخلوقا فيه والجواب ان قدرته لما صلحت للضدين فان حصل احد الضدين دون الاخر لا لمرجح كان ذلك محض
الاتفاق والامر الاتفاقي لا يمكن التوبيخ عليه وان حصل لمرجح فان كان ذلك المرجح منه عاد البحث فيه وان حصل من الله تعالى فعند حصوله يصير ذلك الطرف راجحا والاخر
مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع لانه حال الاستواء لما كان ممتنع الوقوع فحال المرجوحية اولى بان يكون ممتنع الوقوع واذا امتنع احد النقيضين وجب الاخر وحينئذ يعود
عليكم كل ما اوردتموه علينا ثم الجواب الحقيقي عن الكل انه لا يسئل عما يفعل المسئلة الثالثة عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مررت ليلة اسري بي
على قوم تقرض شفاههم بمقاريض من نار فقلت يا اخي جبريل من هؤلاء فقال هؤلاء خطباء من اهل الدنيا كانوا يامرون الناس بالبر وينسون انفسهم ب وقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم ان في النار رجلا يتاذى اهل النار بريحه فقيل من هو يا رسول الله فقال عالم لا ينتفع بعلمه ج وقال صلى الله عليه وسلم مثل الذي يعلم الناس الخير ولا يعمل به
كالسراج يضيء على الناس ويحرق نفسه د الشعبي يطلع قوم من اهل الجنة الى قوم من اهل النار فيقولون لم دخلتم النار وانما دخلنا الجنة بفضل تعليمكم فقالوا انا كنا نامر
بالخير ولا نفعله ه قيل من وعظ بقوله ضاع كلامه ومن وعظ بفعله نفذت سهامه فقال ابدا بنفسك فانهها عن غيها فاذا انتهت عنه فانت حكيم فهناك تقبل
ان وعظت وتهتدي بالراي منك وينفع التعليم و قيل عمل رجل في الف رجل ابلغ من قول الف رجل في رجل فاما من وعظ واتعظ فمحله عند الله عظيم روي ان يزيد بن
هرون مات وكان واعظا زاهدا فروي في المنام فقيل له ما فعل الله بك فقال غفر لي واول ما سالني منكر ونكير فقالا من ربك فقال اما تستحيان من شيخ دعا الناس
الى الله كذا وكذا سنة فتقولان له من ربك وقيل للشبلي رحمه الله عند النزع قل لا اله الا الله فقال ان بيتا انت ساكنه غير محتاج الى السرج قوله تعالى واستعينوا بالصبر
والصلوة الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المخاطبين بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فقال قوم هم المؤمنون بالرسول قال لان من ينكر الصلوة اصلا والصبر
على دين محمد صلوات الله عليه لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلوة فلا جرم وجب صرفه الى من صدق بمحمد صلوات الله عليه ولا يمتنع ان يكون الخطاب اولا في بني اسرائيل ثم يقع
بعد ذلك خطابا للمؤمنين بمحمد صلوات الله عليه والاقرب ان المخاطبين هم بنو اسرائيل لان صرف الخطاب الى غيرهم يوجب تفكيك النظم اما قوله كيف يؤمرون بالصبر والصلوة
مع انهم منكرون لهما قلنا لا نسلم كونهم منكرين لهما وذلك لان كل احد يعلم ان الصبر على ما يجب الصبر عليه حسن وان الصلوة التي هي التواضع للخالق والاشتغال بذكر الله
يسلي عن محن الدنيا وافاتها انما الاختلاف في الكيفية لان صلوة اليهود واقعة على كيفية وصلوة المسلمين على كيفية اخرى واذا كان متعلق الامر هو الماهية التي هي القدر المشترك
زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول انه تعالى لما امرهم بالايمان وبترك الاضلال وبالتزام الشرائع وهي الصلوة والزكوة وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن
المال والجاه لاجرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا بالصبر والصلوة المسئلة الثانية ذكروا في الصبر والصلوة وجوها احدها كانه قيل واستعينوا على ترك ما تحبون من الدنيا

وانه حول فيما اشتغله طيبا فلكم من قبول دين محمد صلوات الله عليه بالصبر اي بحبس النفس عن اللذات فانكم اذا كلفتم انفسكم ذلك مرنت عليه وخف عليها ثم اذا ضممتم الصلوة الى ذلك تم الامر لان
المشتغل بالصلوة لا بد ان يكون مشتغلا بذكر الله وذكر جلاله وقهره وذكر رحمته وفضله فاذا تذكر رحمته صار مائلا الى طاعته واذا تذكر عقابه ترك معصيته فيسهل عند ذلك اشتغاله
بالطاعة وتركه للمعصية وثانيها المراد من الصبر ههنا هو الصوم لان الصائم صابر عن الطعام والشراب ومن حبس نفسه عن قضاء شهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا
انضاف اليه الصلوة استنار القلب بانوار معرفة الله وانما قدم الصوم على الصلوة لان تاثير الصوم في ازالة ما لا ينبغي وتاثير الصلوة في حصول ما ينبغي والنفي مقدم على الاثبات ولان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الصوم جنة وقال الله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر لان الصلوة تمنع عن الاشتغال بالدنيا وتخشع القلب ويحصل بسبب تلاوة الكتاب الوقوف
على ما فيه من الوعد والوعيد والمواعظ والاداب الجميلة وذكر مصير الخلق الى دار الثواب او دار العقاب رغبة في الاخرة ونفرة عن الدنيا فيهون حينئذ على الانسان ترك الرياسة وتقطعه عن
المخلوقين الى التوجه الى قبلة خدمة الخالق ونظير هذه الاية قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين قوله انها ففي هذه الضمير وجوه ا الضمير عائد الى
الصلوة اي الصلوة ثقيلة الا على الخاشعين ب الضمير عائد الى الاستعانة التي يدل عليها قوله واستعينوا عليها ج انه عائد الى جميع الامور التي امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا
نعمتي التي الى قوله واستعينوا والعرب قد تضمر الشيء اختصارا وتقتصر فيه على الايماء اذا وثقت بعلم المخاطب فيقول القائل ما عليها افضل من فلان يعني الارض ويقولون ما بين لابتيها اكرم من
فلان يعنون المدينة وقال الله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم ما ترك على ظهرها من دابة ولا ذكر الارض قوله لكبيرة اي لشاقة ثقيلة من قولك كبر هذا علي وقال تعالى كبر على المشركين ما تدعوهم
اليه فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين فيجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشع اقل وذلك منكر من القول قلنا ليس المراد ان الذي يلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع
وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلوته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما ياتي به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد
فكمثل فاذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل عليه بفعل الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد في فعلها ثوابا ولا في تركها عقابا فيصعب عليه
فعلها فالحاصل ان الملحد اذا لم يعتقد في فعلها منفعة ثقل عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع اما الموحد فلما اعتقد في فعله اعظم المنافع وفي تركه اعظم
المضار لم يثقل ذلك عليه لما يعتقد في فعله من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم الا ترى الى قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم اي يتوقعون نيل ثوابه والخلاص من عقابه ومثاله
اذا قيل للمريض كل هذا الشيء فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه وعليه يحمل قوله صلى الله عليه وسلم وجعلت قرة عيني في الصلوة وصف الصلوة
بالوجوه التي ذكرناها لانها كانت لا تثقل عليه وكيف وكان صلى الله عليه وسلم يصلي حتى تورمت قدماه اما الخشوع فهو التذلل والخضوع قوله تعالى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم للمفسرين فيه قولان
الاول ان الظن بمعنى العلم قالوا لان الظن هو الاعتقاد الذي يقارنه تجويز النقيض وذلك يقتضي ان يكون صاحبه غير جازم بيوم القيامة وذلك كفر والله تعالى مدح على هذا الظن و
المدح على الكفر غير جائز فوجب ان يكون المراد من الظن ههنا العلم وسبب هذا المجاز ان العلم والظن يشتركان في كون كل واحد منهما اعتقادا راجحا الا ان العلم راجح مانع من
النقيض فلما اشتبها من هذا الوجه صح اطلاق اسم احدهما على الاخر قال اوس بن حجر فارسلته مستيقن الظن انه مخالط ما بين الشراسيف جائف وقال تعالى اني ظننت اني ملاق
حسابيه وقال الا يظن اولئك انهم مبعوثون وذكر الله تعالى ذلك انكارا عليهم وبعثا على الظن ولا يجوز ان يبعثهم على الاعتقاد المجوز للنقيض فثبت ان المراد بالظن ههنا العلم
القول الثاني ان يحمل اللفظ على ظاهره وهو الظن الحقيقي ثم ههنا وجوه ا ان يجعل ملاقاة الرب مجازا عن الموت وذلك لان ملاقاة الرب مسبب عن الموت فاطلق المسبب والمراد
منه السبب وهذا المجاز مشهور فانه يقال لمن مات انه لقي ربه اذا ثبت هذا فنقول المراد وانها لكبيرة الا على الخاشعين الذين يظنون الموت في كل لحظة وذلك لان من كان متوقعا
للموت في كل لحظة فانه لا يفارق قلبه الخشوع فهم يتبادرون الى التوبة لان خوف الموت مما يقوي دواعي التوبة ولانه مع خشوعه لا بد في كل حال من ان لا يامن تقصيرا جرى منه فيلزمه
التلافي فاذا كان حاله ما ذكرنا كان ذلك داعيا له الى المبادرة الى التوبة ب ان تجعل ملاقاة الرب ملاقاة ثواب الرب وذلك مظنون لا معلوم فان الزاهد العابد لا يقطع بكونه
ملاقيا لثواب الله تعالى بل يظن ذلك لان ذلك الظن مما يحمله على كمال الخشوع ج المعنى الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم بذنوبهم فان الانسان الخاشع قد يسيء ظنه بنفسه وباعماله
فيغلب على ظنه انه يلقى الله تعالى بذنوبه فعند ذلك يتسارع الى التوبة وذلك من صفات المدح بقي ههنا مسئلتان المسئلة الاولى استدل بعض الاصحاب بقوله ملاقوا ربهم على رؤية
الله قالت المعتزلة لفظ اللقاء لا يفيد الرؤية والدليل عليه الاية والعرف اما الاية فقوله تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه وقال ومن يفعل ذلك يلق
اثاما وقال تعالى في معرض التهديد واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وهذا يتناول الكافر والمؤمن والرؤية لا تثبت للكافر فعلمنا ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية واما الخبر فقوله صلى الله
عليه وسلم من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال امرئ مسلم لقي الله وهو عليه غضبان وليس المراد راى الله لان ذلك وصف اهل النار واما العرف فهو قول المسلمين فيمن مات
لقي الله ولا يقولون انه راى الله وايضا فاللقاء يراد به القرب ممن يلقى على وجه يزول الحجاب بينهما ولذلك يقول اذا حجبت عن الامير ما لقيته بعد ذلك وان كان قد راه واذا اذن له
في الدخول عليه يقول لقيته وان كان ضريرا ويقال لقي فلان جهدا شديدا ولقيت من فلان الداهية ولاقى فلان حمامه وكل ذلك يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية ويدل عليه ايضا
قوله تعالى فالتقى الماء على امر قد قدر وهذا انما يصح في حق الجسم ولا يصح على الله قال الاصحاب اللقاء في اصل اللغة عبارة عن وصول احد الجسمين الى الاخر بحيث يماسه بسطحه يقال لقي هذا ذاك
اذا ماسه واتصل به ولما كانت الملاقاة بين الجسمين المدركين سببا لحصول الادراك فحيث يمتنع اجراء اللفظ على المماسة وجب حمله على الادراك لان اطلاق لفظ السبب على المسبب من
اقوى وجوه المجاز فثبت انه يجب حمل لفظ اللقاء على الادراك اكثر غاية ما في الباب انه ترك هذا المعنى في بعض الصور لدليل يخصه فوجب اجراؤه على الادراك في البواقي وعلى هذا التقدير زالت
الشبهات اما قوله فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه والمنافق لا يرى ربه قلنا فلاجل هذه الضرورة قلنا المراد الى يوم يلقون حسابه وحكمه الا ان هذا الاضمار على خلاف الدليل
فلا نصير اليه الا عند الضرورة ففي هذا الموضع لما اضطررنا اليه اعتبرناه اما في قوله ملاقوا ربهم لا ضرورة في صرف اللفظ عن ظاهره ولا في اضمار هذه الزيادة فلا جرم وجب تعليق اللقاء بالذات

تعالى لا بحكم الله فان تشبثوا بذكر الدلائل العقلية التي تمنع من جواز الرؤية بينا ضعفها وحينئذ يستقيم التمسك بالظاهر من هذا الوجه المسئلة الثانية المراد من الرجوع الى الله الرجوع
الى حيث لا يكون لهم مالك سواه وان لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا غيره كما كانوا كذلك في اول الخلق فجعل مصيرهم الى مثل ما كانوا عليه اولا رجوعا الى الله من حيث كانوا في سائر ايام حياتهم
قد يملك غيرهم الحكم عليهم ويملك ان يضرهم وينفعهم وان الله تعالى مالك لهم في جميع احوالهم وقد احتج بهذه الاية فريقان من المبطلين الاول المجسمة فانهم قالوا الرجوع الى غير الجسم
محال فلما ثبت الرجوع الى الله وجب كون الله جسما الثاني التناسخية فانهم قالوا الرجوع الى الشيء مسبوق بالكون عنده فدل هذا على كون الارواح قديمة وانها كانت موجودة في عالم الروحانيات
والجواب عنهما حصل بناء على ما تقدم يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون اعلم انه تعالى انما اعاد هذا الكلام مرة اخرى توكيدا للحجة عليهم وتحذيرا من ترك اتباع محمد
صلوات الله عليه ثم قرنه بالوعيد وهو قوله واتقوا يوما كانه قال وان لم تطيعوني لاجل سوالف نعمتي عليكم فاطيعوني للخوف من عقابي في المستقبل قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين فيه
سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد صلوات الله عليه وذلك باطل بالاتفاق والجواب عنه من وجوه ا احدها قال قوم العالم عبارة عن الجمع الكثير من الناس كقولك رايت عالما من الناس والمراد
منه الكثرة لا الكل وهذا ضعيف لان لفظ العالم مشتق من العلم وهو الدليل فكل ما كان دليلا على الله تعالى كان عالما فكان من العالم وهذا تحقيق قول المتكلمين العالم كل موجود سوى الله وعلى
هذا لا يمكن تخصيص لفظ العالم ببعض المحدثات ب المراد فضلتكم على عالمي زمانكم وذلك لان الشخص الذي سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه
لان شرط العالم ان يكون موجودا والشيء حال عدمه لا يكون موجودا فالشيء حال عدمه لا يكون من العالمين وان محمدا صلوات الله عليه ما كان موجودا في ذلك الوقت فما كان من العالمين فلا يلزم من
كون بني اسرائيل افضل العالمين كونهم افضل من محمد صلوات الله عليه في ذلك الوقت وهذا هو الجواب الصحيح عن قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتاكم ما لم يؤت احدا من العالمين
وقال تعالى ولقد اخترناهم على علم على العالمين واراد به عالمي ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرسالة والكتب الالهية ج ان قوله واني فضلتكم على العالمين عام لكنه
مطلق في الفضل والمطلق يكفي في صدقه صورة واحدة فالاية تدل على ان بني اسرائيل فضلوا على العالمين في امر ما وهذا لا يقتضي ان يكونوا افضل من كل العالمين في كل الامور بل لعلهم وان
كانوا افضل من غيرهم في امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران على العالمين على
ان الانبياء افضل من الملائكة بقي ههنا ابحاث الاول قال ابن زيد اراد به المؤمنين منهم لان عصاتهم مسخوا قردة وخنازير على ما قال تعالى وجعل منهم القردة والخنازير وقال لعن الذين كفروا
من بني اسرائيل البحث الثاني جميع ما خاطب الله تعالى به بني اسرائيل تنبيه للعرب لان الفضيلة بالنبي صلى الله عليه وسلم قد لحقتهم وجميع اقاصيص الانبياء عليهم السلام تنبيه وارشاد قال الذين يستمعون
القول فيتبعون احسنه وقال اتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقال لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب ولذلك روى قتادة قال ذكر لنا ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يقول قد مضى
والله بنو اسرائيل وما يعني بما يستعملون غيركم البحث الثالث قال القفال النعمة بكسر النون المنة وما ينعم به الرجل على صاحبه قال تعالى وتلك نعمة تمنها واما النعمة بفتح النون
فهو ما ينعم به في العيش وقال تعالى ونعمة كانوا فيها فاكهين البحث الرابع قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين يدل على ان رعاية الاصلح لا تجب على الله تعالى لا في الدنيا ولا في الدين لانه
قوله فضلتكم على العالمين يتناول جميع نعم الدنيا والدين فذلك التفضيل اما ان يكون واجبا او لا يكون واجبا فان كان واجبا لم يجز جعله منة عليهم لان من ادى واجبا
فلا منة له على احد وان كان غير واجب مع انه قد خصص البعض بذلك دون البعض فهذا يدل على ان رعاية الاصلح غير واجب لا في الدنيا ولا في الدين فان قيل لما خصهم بالنعم العظيمة في الدنيا
فهذا يناسب ان يخصهم ايضا بالنعم العظيمة في الاخرة كما قيل اتمام المعروف خير من ابتدائه فلم اردف ذلك بالتخويف الشديد في قوله واتقوا يوما والجواب لان المعصية مع عظم النعمة
يكون اقبح وافحش فلهذا احذرهم عنها البحث الخامس في بيان ان اي فرق العالم افضل بمعنى ان ايهم اكثر استجماعا للخصال الخيرة اعلم ان هذا مما وقع فيه النزاع الشديد بين سكان النواحي
فكل طائفة تدعي انها افضل واكثر استجماعا لصفات الكمال ولكن نشير الى معاقد الكلام في هذا الباب وبالله التوفيق قوله تعالى واتقوا يوما الاية اعلم ان اتقاء اليوم هو اتقاء ما يحصل
في ذلك اليوم من العقاب والشدائد لان نفس اليوم لا يتقى ولا بد من ان يرده اهل الجنة والنار جميعا فالمراد ما ذكرناه ثم انه تعالى وصف اليوم باشد الصفات واعظمها هولا وذلك
لانه اذا دفع احدهم الى كريهة وحاولت اعوانه دفاع ذلك عنه بدأت بما في نفوسها الابية من مقتضى الحمية فذبت عنه كما يذب الوالد عن ولده بغاية قوته فان راى من لا طاقة
له بممانعته عاد بوجوه الضراعة وصنوف الشفاعة فحاول بالملاينة ما قصر عنه بالمخاشنة فان لم تغن عنه الحالتان من الخشونة والليان لم يبق بعده الا فداء الشيء بمثله اما مال
او غيره فان لم تغن هذه الثلاثة تعلل بما يرجوه من نصر الاخلاء والاخوان فاخبر الله تعالى انه لا يغني شيء من هذه الامور عن المجرمين في الاخرة بقي على هذا الترتيب سؤالان الاول الفائدة
من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا هي الفائدة من قوله ولا هم ينصرون فما المقصود من هذا التكرار والجواب المراد من قوله لا تجزي نفس عن نفس شيئا انه لا تحمل عنه غيره ما يلزمه من الجزاء واما
النصرة فهي ان يحاول تخليصه عن حكم المعاقب وسنذكر فرقا اخر ان شاء الله السؤال الثاني ان الله تعالى قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وذكر هذه الاية
في هذه السورة بعد العشرين والمائة فقدم قبول الفدية على ذكر الشفاعة فما الحكمة الجواب ان من كان ميله الى حب المال اشد من ميله الى علو النفس فانه يقدم التمسك بالشافعين
على اعطاء الفدية ومن كان بالعكس يقدم الفدية على الشفاعة ففائدة تغيير الترتيب الاشارة الى هذين الصنفين ولنذكر الان تفسير الالفاظ اما قوله تعالى لا تجزي نفس عن نفس شيئا
قال القفال رحمه الله الاصل في جزى عند اهل اللغة قضى ومنه الحديث ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لابي بردة بن نيار تجزيك ولا تجزي احدا بعدك هكذا يرويه اصحاب العربية جزى يجزي
بفتح الياء غير مهموز اي تقضي عن اضحيتك وتنوب ومعنى الاية ان يوم القيامة لا تنوب نفس عن نفس ولا تحمل عنها شيئا مما اصابها بل يفر فيه المرء من ابيه وامه واخيه ومعنى هذه النيابة
ان طاعة المطيع لا تقضي عن العاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضي عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيامة فان قضاء الحقوق انما يقع
فيه من الحسنات روى ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال او جاه فاستحله قبل ان يؤخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كان

[illegible]

المسألة الثانية في اثبات شفاعة الرسل

اجمعت الامة على ان لمحمد صلوات الله عليه شفاعة في الآخرة وحمل ذلك على قوله تعالى عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا وقوله تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى ثم اختلفوا بعد هذا في ان شفاعته صلى الله عليه وسلم لمن تكون اتكون للمؤمنين المستحقين للثواب ام تكون لاهل الكبائر المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتأثير الشفاعة في ان يحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا رحمهم الله تأثيرها في اسقاط العقاب عن المستحقين للعقاب

[illegible]

دخول الجنة لكنا نقول ترك العمل به في حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه ﻫ قوله تعالى في صفة الملائكة ولا يشفعون الا لمن ارتضى وجه الاستدلال ان صاحب الكبيرة مرتضى عند الله وكل من كان مرتضى
عند الله وجب ان يكون من اهل الشفاعة انما قلنا انه مرتضى عند الله بحسب ايمانه وتوحيده وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب امر من صفة صدق عليه انه مرتضى عند الله لان مرتضى عند الله
جزء من مفهوم قولنا مرتضى عند الله بحسب ايمانه ومتى صدق المركب صدق المفرد فثبت ان الفاسق مرتضى عند الله واذا ثبت هذا وجب ان يكون من اهل الشفاعة لقوله تعالى ولا يشفعون
الا لمن ارتضى نفى الشفاعة الا لمن كان مرتضى والاستثناء عن النفي اثبات فوجب ان يكون المرتضى اهلا للشفاعة واذا ثبت ان صاحب الكبيرة داخل في شفاعة الملائكة وجب دخوله
في شفاعة الانبياء ومحمد صلوات الله عليهم ضرورة انه لا قائل بالفرق فان قيل الكلام على هذا الاستدلال من وجهين الاول ان الفاسق ليس بمرتضى فوجب ان لا يكون اهلا لشفاعة
الملائكة واذا لم يكن اهلا لشفاعة الملائكة وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة محمد صلى الله عليه وسلم انما قلنا انه ليس بمرتضى لانه ليس بمرتضى بحسب فسقه وفجوره ومن صدق انه ليس
بمرتضى وجب ان لا يكون اهلا لشفاعة الملائكة لان قوله تعالى ولا يشفعون الا لمن ارتضى يدل على نفي الشفاعة عن الكل الا في حق المرتضى فاذا كان صاحب الكبيرة غير مرتضى وجب ان يكون داخلا
في النفي الوجه الثاني ان الاستدلال بالآية انما يتم لو كان قوله ولا يشفعون الا لمن ارتضى محمولا على ان المراد منه ولا يشفعون الا لمن ارتضاه الا لو حملناه على ان المراد ولا يشفعون الا لمن
ارتضى الله شفاعته فحينئذ لا يدل الآية الا اذا ثبت ان الله تعالى ارتضى شفاعة الكبيرة وهذا اول المسئلة والجواب عن الاول انه ثبت في العلوم الحقيقية ان المهملتين لا يتناقضان وقولنا زيد عالم
زيد ليس بعالم لا يتناقضان لاحتمال ان يكون المراد زيد عالم بالفقه زيد ليس بعالم بالكلام واذا ثبت هذا فكذا قولنا صاحب الكبيرة مرتضى صاحب الكبيرة ليس بمرتضى لا يتناقضان لاحتمال ان يقال
انه مرتضى بحسب دينه ليس مرتضى بحسب فسقه وايضا فمتى ثبت انه مرتضى بحسب اسلامه ثبت مسمى كونه مرتضى واذا كان المستثنى هو مجرد كونه مرتضى ومجرد كونه مرتضى حاصل عند كونه مرتضى بحسب
اسلامه وجب دخوله تحت الاستثناء وخروجه عن المستثنى منه ومتى كان كذلك ثبت انه من اهل الشفاعة واما السؤال الثاني فجوابه ان حمل الآية على ان يكون معناها ولا يشفعون الا لمن ارتضاه
الله اولى من حملها على ان المراد ولا يشفعون الا لمن ارتضى الله شفاعته لان على التقدير الاول تفيد الآية الترغيب والتحريض على طلب مرضاة الله والاحتراز عن معاصيه وعلى التقدير الثاني لا تفيد
ذلك ولا شك ان تفسير كلام الله بما كان اكثر فائدة اولى ح قوله تعالى في صفة الكفار فما تنفعهم شفاعة الشافعين خصهم بذلك فوجب ان يكون حال الفاسق بخلافه بناء على مسئلة دليل
الخطاب ط قوله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات دلت الآية على انه تعالى امره بان يستغفر لكل المؤمنين والمؤمنات وقد بينا في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب
ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا كان كذلك ثبت انه صلى الله عليه وسلم استغفر لهم ومتى كان كذلك كان الله قد غفر لهم والا لكان تعالى قد امره بالدعاء ليرد دعاءه فيصير ذلك محض الايذاء
والتحقير وهو غير لائق بالله وبرسوله فدل على ان الله تعالى امر محمدا صلوات الله عليه بالاستغفار لكل العصاة وقد استجاب دعاءه وذلك انما يتم لو غفر لهم ولا معنى للشفاعة الا هذا ى
قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله تعالى امر الكل بانه اذا حياهم احد بتحية ان يقابلوها بالاحسن او بان يردوها ثم انا بينا ان محمدا صلوات الله عليه حيث قال يا ايها
الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما الصلاة من الله رحمة ولا شك انها تحية فلما طلب الرحمة من الله لرسوله وجب بمقتضى قوله فحيوا باحسن منها او ردوها ان يفعل رسول الله صلى الله
عليه وسلم مثل ذلك وهو ان يطلب لكل المؤمنين الرحمة من الله وهذا هو معنى الشفاعة ثم توافقنا على انه صلى الله عليه وسلم غير مردود الدعاء فوجب ان يقبل الله شفاعته في الكل وهو
المطلوب يا قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤوك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا الله توابا رحيما وليس في الآية ذكر التوبة فدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متى
استغفر لهم فان الله يغفر للعصاة والظالمين وهذا يدل على ان شفاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في حق اهل الكبائر مقبولة في الدنيا فوجب ان يكون مقبولة في الآخرة لانه لا قائل
بالفرق يب اجمعنا في وجود الشفاعة للرسول صلى الله عليه وسلم فتاثيرها اما ان يكون في زيادة المنافع او في اسقاط المضار والاول باطل والا لكنا شافعين للرسول صلى الله عليه وسلم
اذا طلبنا من الله تعالى ان يزيد في فضله عنده ما تقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو المطلوب فان قيل انما لا يطلق علينا كوننا شافعين لمحمد صلوات الله عليه
لوجهين الاول ان الشفيع لا بد وان يكون اعلى رتبة من المشفوع له ونحن وان كنا نطلب الخير له صلى الله عليه وسلم ولكن لما كنا ادون رتبة منه صلوات الله عليه لم يصح ان يوصف كوننا شافعين له
الثاني قال ابو الحسين سؤال المنافع للغير انما يكون شفاعة ان كان يفعل تلك المنافع لاجل سؤاله ولولاه لم يفعل وكان لسؤاله تاثير في فعلها فاما اذا كانت تفعل سواء شاء له او لم يشأ لها
وكان غرض السائل التقرب بذلك الى المسؤول وان يستحق المسؤول له بذلك السؤال منفعة زائدة فان ذلك لا يكون شفاعة له الا ترى ان سلطانا اذا عزم على ان يعقد لابنه الولاية فتحثه
اولياؤه على ذلك وكان يفعل ذلك لا محالة سواء حثه عليه ادم [illegible] وقصدوا بذلك التقرب الى السلطان ليحصل لهم بذلك منزلة عنده فانه لا يقال انه تشفع لابن السلطان اليه وهذه حالتنا في حق
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما نسأله له من الله تعالى فلم يصح ان نكون شافعين والجواب عن الاول لا نسلم ان الرتبة معتبرة في الشفاعة والدليل عليه ان الشفيع انما سمي شفيعا
ماخوذ من الشفع وهذا المعنى لا يعتبر فيه الرتبة فسقط قولهم وبهذا الوجه يسقط السؤال الثاني وايضا فنقول في الجواب عن السؤال الثاني انا وان كنا نقطع بان الله تعالى يكرم رسوله صلى الله عليه
وسلم ويعظمه سواء سألنا ذلك او لم نسأل ولكنا لا نقطع بانه لا يجوز ان يزيد في اكرامه بسبب سؤال الامة ذلك على وجه لولا سؤالنا لما حصلت تلك الزيادة واذا كان هذا الاحتمال مجوزا وجب
ان يبقى تجويز كوننا شافعين له صلى الله عليه وسلم ولما بطل ذلك بالاتفاق ثبت ان بطل قولهم يج قوله تعالى في صفة الملائكة الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به و
يستغفرون للذين آمنوا وصاحب الكبيرة من جملة المؤمنين فوجب دخوله في جملة من يستغفر الملائكة لهم اقصى ما في الباب انه ورد بعد ذلك قوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك الا
ان هذا لا يقتضي تخصيص ذلك العام لما ثبت في اصول الفقه ان اللفظ العام اذا ذكر بعده بعض اقسامه فان ذلك لا يوجب تخصيص ذلك العام بذلك الخاص يا احتج المنكرون على نفي
الشفاعة لاهل الكبائر ولنذكر من تلك الاخبار ثلثة الاول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شفاعتي لاهل الكبائر من امتي قالت المعتزلة هذا الخبر طعن عليه من وجوه آ انه خبر واحد ورد على مضادة القرآن
فانا بينا ان اكثر الآيات تدل على نفي هذه الشفاعة وخبر الواحد اذا ورد على خلاف القرآن وجب رده ب انه يدل على ان شفاعته ليست الا لاهل الكبائر وهذا غير جائز لان الشفاعة
منصب عظيم فتخصيصه باهل الكبائر فقط يقتضي حرمان اهل الثواب عنه وذلك غير جائز لانه لا اقل من التسوية ج ان هذه المسئلة ليست من المسائل العملية فلا يجوز الاكتفاء فيها

بالظن وخبر الواحد لا يفيد الا الظن فلا يجوز التمسك في هذه المسئلة بهذا الخبر ثم ان سلمنا صحة الخبر لكن فيه احتمالات آ ان يكون المراد الاستفهام بمعنى الانكار بمعنى اشفاعتي لاهل الكبائر من امتي كما
ان المراد من قوله هذا ربي اي اهذا ربي ب ان لفظ الكبيرة غير مختص لا في اصل اللغة ولا في عرف الشرع بالمعصية بل كما يتناول المعصية يتناول الطاعة قال تعالى في صفة الصلوة وانها لكبيرة الا
على الخاشعين واذا كان كذلك فقوله لاهل الكبائر لا يجب ان يكون المراد منه اهل المعاصي الكبيرة بل لعل المراد منه اهل الطاعات الكبيرة فان قيل هب ان لفظ الكبيرة يتناول الطاعات والمعاصي ولكن
قوله اهل الكبائر صيغة جمع معرفة بالالف واللام فيفيد العموم فوجب ان يدل الخبر على ثبوت الشفاعة لكل من كان من اهل الكبائر سواء كان من اهل الطاعات الكبيرة او المعاصي الكبيرة قلنا لفظ
الكبائر وان كان للعموم الا ان لفظ اهل مفرد فلا يفيد العموم فيكفي في صدق الخبر شخص واحد هو اهل الكبائر فحمله على الشخص الآتي بكل الطاعات فانه يكفي في العمل بمقتضى الحديث حمله عليه ج هب
انه يجب حمل الكبائر على اهل المعاصي الكبيرة لكنهم اعم من اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة او قبل التوبة فنحن نحمل الخبر على اهل المعاصي الكبيرة بعد التوبة ويكون تاثير الشفاعة في ان يتفضل الله تعالى
عليه بما احبط من ثواب طاعاته المتقدمة على فسقه سلمنا دلالة الخبر على قولكم لكنه معارض بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الشفاعتي لاهل الكبائر من امتي ذكره مع همزة الاستفهام
على سبيل الانكار روى الحسن عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما ادخرت شفاعتي الا لاهل الكبائر من امتي واعلم ان الانصاف انه لا يمكن التمسك في مثل هذه المسئلة بهذا الخبر وحده ولكن مجموع
الاخبار الواردة في باب الشفاعة وان سائر الاخبار دالة على سقوط هذه التاويلات الثاني روى ابو هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لكل نبي دعوة مستجابة فتعجل كل نبي
دعوته واني اختبأت دعوتي شفاعة لامتي الى يوم القيمة فهي نائلة ان شاء الله من مات من امتي لا يشرك بالله شيئا رواه مسلم في الصحيح والاستدلال به ان الحديث صريح في ان شفاعته
ينال كل من مات من امته لا يشرك بالله شيئا وصاحب الكبيرة كذلك فوجب ان يتناوله الشفاعة الثالث عن ابي هريرة قال اتي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما فرفع اليه الذراع
وكانت تعجبه فنهش منها نهشة ثم قال انا سيد الناس يوم القيمة هل تدرون مم ذلك يجمع الله تعالى الاولين والآخرين في صعيد واحد فيسمعهم الداعي وينفذهم البصر وتدنو الشمس فيبلغ
الناس من الغم والكرب ما لا يطيقون فيقول بعض الناس لبعض الا ترون ما قد بلغكم الا تذهبون الى من يشفع الى ربكم فيقول بعض الناس لبعض ابوكم آدم فياتون آدم فيقولون يا
آدم انت ابو البشر وخلقك الله بيده ونفخ فيك من روحه وامر الملائكة فسجدوا لك اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه الا ترى الى ما قد بلغنا فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا
لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وانه نهاني عن الشجرة فعصيته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى نوح فياتون نوحا فيقولون يا نوح انت اول الرسل الى اهل الارض
وسماك الله عبدا شكورا اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله وانه كانت لي دعوة دعوت
بها على قومي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى ابراهيم نبي الله فياتون فيقولون انت ابراهيم نبي الله وخليله من اهل الارض اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم ابراهيم ان ربي قد
غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله وذكر كذباته نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى موسى فياتون موسى فيقولون يا موسى انت رسول الله فضلك
الله برسالاته وبتكليمه على الناس اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فيقول لهم موسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب مثله قبله ولن يغضب بعده مثله واني قتلت نفسا
لم اومر بقتلها نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا الى عيسى بن مريم فياتون عيسى فيقولون انت رسول الله وكلمته القاها الى مريم وروح منه وكلمت الناس في المهد اشفع لنا
الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه فيقول لهم عيسى ان ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولن يغضب بعده مثله ولم يذكر له ذنبا نفسي نفسي اذهبوا الى غيري اذهبوا
الى محمد فياتون فيقولون يا محمد انت رسول الله وخاتم الانبياء وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تاخر اشفع لنا الى ربك الا ترى ما نحن فيه فانطلق واستاذن على ربي
فيؤذن لي فاذا رأيت ربي وقعت ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم يقول ارفع محمد راسك وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا
فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رأيت ربي تبارك وتعالى وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع محمد راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربي بمحامد
علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاذا رأيت ربي وقعت له ساجدا فيدعني ما شاء الله ان يدعني ثم قال ارفع راسك وقل يسمع وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد
ربي بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لي حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع فاقول يا رب ما بقي في النار الا من حبسه القرآن اي وجب عليه الخلود واكثر هذا الخبر مخرج بلفظه في الصحيحين
قالت المعتزلة الكلام على هذا الخبر وامثاله من وجوه آ ان هذه الاخبار اخبار طويلة جدا فلا يمكن ضبطها بلفظ الرسول صلى الله عليه وسلم فالظاهر ان الراوي انما رواها بلفظ
نفسه وعلى هذا التقدير لا يكون شيء منها حجة ب انها خبر عن واقعة واحدة وانها رويت على وجوه مختلفة مع الزيادات والنقصانات وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها ج انها تشتمل
على التشبيه وذلك باطل وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها د انها وردت على خلاف ظاهر القرآن وذلك ايضا مما يطرق التهمة اليها ه انها خبر عن واقعة عظيمة تتوفر الدواعي
على نقلها فلو كان صحيحا لوجب بلوغه الى حد التواتر وحيث لم يكن كذلك فقد تطرقت التهمة اليها و ان الاعتماد على خبر الواحد الذي لا يفيد الا الظن في المسائل القطعية غير جائز
اجاب اصحابنا رحمهم الله عن هذه المطاعن بان كل واحد من هذه الاخبار وان كان مرويا بالآحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك واحد وهو خروج اهل العقاب عن النار
بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والجواب عن جميع ادلة المعتزلة بحرف واحد وهو ان ادلتهم على نفي الشفاعة يفيد نفي جميع اقسام الشفاعات
وادلتنا على اثبات الشفاعة يفيد اثبات شفاعة خاصة والعام والخاص اذا تعارضا قدم الخاص على العام فكانت دلائلنا مقدمة على دلائلهم ثم انا نخص كل واحد من هذه
الوجوه التي ذكروها بجواب على حدة اما الوجه الاول فهو التمسك بقوله تعالى ولا يقبل منها شفاعة فهب بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام
بذلك السبب المخصوص يكفي فيه ادنى دليل فاذا كانت الدلائل دالة على وجود الشفاعة وجب المصير الى تخصيصها اما الوجه الثاني وهو قوله تعالى ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع
فالجواب عنه ان قوله ما للظالمين من حميم ولا شفيع نقيض لقولنا للظالمين حميم وشفيع لكن قولنا للظالمين شفيع وحميم موجبة كلية ونقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية والسالبة الجزئية
يكفي في صدقها تحقق ذلك السلب في بعض الصور ولا يحتاج فيه الى تحقق ذلك السلب في جميع الصور وعلى هذا فنحن نقول بموجبه لان عندنا انه ليس لبعض الظالمين حميم ولا شفيع

وهم الكفار فاما ان يحكم على كل واحد منهم بسلب الحكم المشفع فلا اما الوجه الثالث وهو قوله من قبل ان ياتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فالجواب عنه ما تقدم في الوجه الاول اما الوجه
الرابع وهو قوله وما للظالمين من انصار فالجواب عنه انه نقيض لقولنا للظالمين انصار وهذه الموجبة كلية فقوله وما للظالمين من انصار سالبة جزئية فيكون مدلوله سلب العموم
وسلب العموم لا يفيد عموم السلب واما الوجه الخامس وهو قوله فما تنفعهم شفاعة الشافعين فهذا وارد في حق الكفار وهو يدل بسبب التخصيص على ضد هذا الحكم في حق المؤمنين واما
الوجه السادس وهو قوله لا يشفعون الا لمن ارتضى فقد تقدم القول فيه اما الوجه السابع وهو قول المسلمين اللهم اجعلنا من اهل شفاعة محمد صلوات الله عليه فالجواب عنه ان عندنا
تاثير الشفاعة في جلب امر مطلوب ونعني به القدر المشترك بين جلب المنافع الزائدة على قدر الاستحقاق ودفع المضار المستحقة على الكل وذلك القدر المشترك لا يتوقف على كون العبد
عاصيا فاندفع السؤال اما الوجه الثامن وهو التمسك بقوله ان الفجار لفي جحيم فالكلام عليه سياتي ان شاء الله في مسئلة الوعيد واما التاسع فهو قوله لم يوجد ما يدل على اذن الله
في الشفاعة لاصحاب الكبائر فجوابه ان هذا ممنوع والدليل عليه ما اوردناه من الدلائل الدالة على حصول هذه الشفاعة واما العاشر وهو قوله في حق الملائكة فاغفر للذين تابوا فجوابه بينا
ان خصوص آخر هذه الآية لا يقدح في عموم اولها واما الاحاديث فهي دالة على ان محمدا صلوات الله عليه لا يشفع لبعض الناس او في بعض مواطن القيامة وذلك لا يدل على
انه لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكبائر ولا انه يمتنع من الشفاعة في جميع المواضع والذي يحققه انه تعالى بين ان احدا من الشافعين لا يشفع الا باذن الله فلعل
الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن ماذونا في بعض المواضع وبعض الاوقات فلا يشفع في ذلك المكان ولا في ذلك الزمان ثم يصير ماذونا في موضع آخر وفي وقت آخر في الشفاعة
فيشفع هناك قالت الفلاسفة في تاويل الشفاعة ان واجب الوجود عام الفيض تام الجود فحيث لا يحصل فانما لا يحصل لعدم كون القابل مستعدا ومن الجائز ان لا يكون
الشيء مستعدا لقبول الفيض عن واجب الوجود الا انه يكون مستعدا لقبول ذلك الفيض ممن يقبله عن واجب الوجود فيكون ذلك الشيء كالمتوسط بين واجب
الوجود وبين ذلك الشيء الاول ومثاله من المحسوس ان الشيء لا يضيء الا المقابل وسقف البيت لما لم يكن مقابلا لجرم الشمس لا جرم لم يكن فيه استعداد لقبول النور
عن الشمس الا انه اذا وضع طست مملوء من الماء الصافي ووقع عليه ضوء الشمس انعكس ذلك الضوء من ذلك الماء الى السقف فيكون ذلك الماء الصافي متوسطا في وصول
النور من قرص الشمس الى السقف الذي هو غير مقابل للشمس فارواح الانبياء كالوسائط بين واجب الوجود وبين ارواح عوام الخلق في وصول فيض واجب الوجود
الى ارواح العامة فهذا ما قالوه في الشفاعة تفريعا على اصولهم والله اعلم وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ
وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ وَإِذْ فَرَقْنَا بِكُمُ الْبَحْرَ فَأَنْجَيْنَاكُمْ وَأَغْرَقْنَا آلَ فِرْعَوْنَ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ
اعلم انه تعالى قدم ذكر نعمه على بني اسرائيل اجمالا ثم بين بعد ذلك اقسام تلك النعم على سبيل التفصيل ليكون ابلغ في التذكير واعظم في الحجة فكانه قال اذكروا نعمتي واذكروا
اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر وهي انعامات والمذكور في هذه الآية هو الانعام الاول قوله واذ نجيناكم فقرئ ايضا انجيناكم ونجيتكم قال القفال اصل الانجاء والتنجية التخليص وان بان
الشيء من الشيء حتى لا يتصلا وهما لغتان نجى وانجى ونجى بنفسه وقالوا للمكان العالي نجوة لان من صار اليه نجا اي تخلص ولان الموضع المرتفع بائن عما انحط عنه فكانه متخلص
منه قال صاحب الكشاف اصل آل اهل ولذلك يصغر باهيل فابدلت هاؤه الفا وخص استعماله باولي الخطر والشان كالملوك واشباههم ولا يقال آل الاسكاف
والحجام قال يحيى بن علي الاهل اعم من الآل يقال اهل الكوفة واهل البلد واهل العلم ولا يقال آل الكوفة وآل البلد وآل العلم فكانه قال الاهل خاصة الشيء من جهة نقلته عليهم
والآل خاصة الرجل من جهة قرابة او صحبة حكي عن ابي عبيدة انه سمع فصيحا يقول اهل مكة آل الله اما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك
الفرس وتبع لملك اليمن وخاقان لملك الترك واختلفوا في فرعون من وجهين احدهما انهم اختلفوا في اسمه فحكى ابن جريج عن قوم انهم قالوا اسمه مصعب بن ريان وقال
ابن اسحق هو الوليد بن مصعب قال ولم يكن من الفراعنة احد اشد غلظة واقسى قلبا منه وذكر ابن منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم فرعون كان قابوس وكان من القبط
الثاني قال وهب ان فرعون يوسف هو فرعون موسى وهذا غير صحيح اذ كان بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى عليهما السلام اكثر من اربعمائة سنة وقال محمد بن اسحق هو غير فرعون
يوسف وان فرعون يوسف كان اسمه الريان بن الوليد واما آل فرعون فلا شك ان المراد منه هاهنا من كان من قوم فرعون وهم الذين عزموا على اهلاك بني اسرائيل ليكون تعالى منجيا لهم
منهم بما نقلهم من الاحوال التي توجب بقاءهم وهلاك فرعون وقومه اما قوله يسومونكم فهو من سامه خسفا اذا اولاه ظلما قال عمرو بن كلثوم اذا ما الملك سام الناس خسفا
ابينا ان نقر الخسف فينا واصله من سام السلعة اذا طلبها كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب والعذاب كله سيء اشده وصعبه كانه قبحه بالاضافة الى سائره واختلف
المفسرون في المراد من سوء العذاب فقال محمد بن اسحق انه جعلهم خولا وخدما له وجعلهم في اعماله اصنافا فصنف كانوا يبنون له وصنف كانوا يحرثون له وصنف كانوا يزرعون له
فهم كانوا في اعماله ومن لم يكن في نوع من اعماله كان يأخذ منه بان يوضع عليه جزية يؤديها وقال السدي كان قد جعلهم في الاعمال القذرة الصعبة مثل كنس المبرز وعمل الطين ونحت الجبال
وحكى الله تعالى عن بني اسرائيل انهم قالوا لموسى عليه السلام اوذينا من قبل ان تاتينا ومن بعد ما جئتنا فقال موسى لفرعون وتلك نعمة تمنها علي ان عبدت بني اسرائيل واعلم ان
كون الانسان تحت يد الغير بحيث يتصرف فيه كيف شاء لا سيما اذا استعمله في الاعمال الشاقة الصعبة القذرة فان ذلك يكون من اشد انواع العذاب حتى ان من هذه حاله ربما
تمنى الموت فبين تعالى عظيم نعمته عليهم بان نجاهم من ذلك ثم انه تعالى تبع ذلك بنعمة اخرى اعظم منها فقال يذبحون ابناءكم ومعناه يقتلون الذكور من الاولاد دون الاناث
وذلك مضرة من وجوه أ ان ذبح الابناء يقتضي فناء الرجال وذلك يقتضي انقطاع النسل لان النساء اذا انفردن فلا تاثير لهن البتة في ذلك وذلك يفضي آخر الامر الى هلاك
الرجال والنساء ب ان هلاك الرجال يقتضي فساد مصالح النساء في امر المعيشة فان المرأة لتتمنى وقد انقطع عنها تعهد الرجال وقيامهم بامرها الموت لما قد يقع اليها من نكد العيش
بالانفراد فصارت هذه الخصلة عظيمة من المحن فالنجاة منها في العظم تكون بحسبها ج ان قتل الولد عقيب الحمل الطويل وتحمل الكد والرجاء القوي في الانتفاع بالمولود من اعظم العذاب لان

نحال هذه اشد من قبل ان نعي المدة الطويلة مستمتعا به مسرورا باحواله فنعمة الله في تخليصهم من ذلك بحسب شدة المحنة فيه د ان الابناء احب الى الوالدين من البنات ولذلك فان اكثر الناس
يستثقلون البنات ويكرهونهن ولذلك قال تعالى واذا بشر احدهم بالانثى ظل وجهه مسودا وهو كظيم يتوارى من القوم من سوء ما بشر به ولذلك نهى العرب عن الواد بقوله ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق وانما كانوا يئدون الاناث دون الذكران ه ان بقاء النسوان بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات للاعداء وذلك نهاية الذل والهوان البحث الثاني
ذكر في هذه السورة يذبحون بلا واو وفي سورة ابراهيم مع الواو والوجه فيه انه اذا جعل قوله يسومونكم سوء العذاب مفسرا بقوله يذبحون ابناءكم لم يحتج الى الواو واما اذا جعل قوله
يسومونكم سوء العذاب مفسرا بسائر التكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل الذبح شيئا آخر سوى سوء العذاب احتيج فيه الى الواو وفي الموضعين يحتمل الوجهين الا انه الفائدة
التي يجوز ان يكون هي المقصودة من ذكر حرف العطف في سورة ابراهيم ان يقال انه تعالى قال قبل هذه الآية ولقد ارسلنا موسى باياتنا ان اخرج قومك من الظلمات الى النور وذكرهم
بايام الله والتذكير بايام الله لا يحصل الا بتعديد نعم الله فوجب ان يكون المراد من قوله يسومونكم سوء العذاب نوعا من العذاب والمراد من قوله ويذبحون ابناءكم نوعا آخر ليكون التخليص منهما نوعين
من النعمة فلهذا وجب ذكر العطف هناك واما في هذه الآية لم يرد الامر الا بتذكير جنس النعمة وهي قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم فسواء كان المراد من سوء العذاب هو الذبح او غيره كان تذكير
جنس النعمة حاصلا فظهر الفرق البحث الثالث قال بعضهم اراد بقوله يذبحون ابناءكم الرجال دون الاطفال ليكون في مقابلة النساء اذ النساء هن البالغات فكذا المراد من الابناء هم الرجال البالغون
قال انه كان يامر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره واكثر المفسرين على ان المراد بالآية الاطفال دون البالغين وهذا هو الاولى لوجوه أ حملا للفظ الابناء على ظاهره
ب انه كان يتعذر قتل جميع الرجال على كثرتهم ج انهم كانوا محتاجين اليهم في استعمالهم في الصنائع الشاقة د انه لو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى عليه السلام في التابوت حال صغره معنى
اما قوله وجب حمله على الرجال ليكون في مقابلة النساء ففيه جوابان الاول ان الابناء لما قتلوا حال الطفولية لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجل عليهم اما البنات لما لم يقتلن بل صرن
الى حد النساء جاز اطلاق اسم النساء عليهن الثاني قال بعضهم المراد بقوله ويستحيون اي يفتشون حياء المراة اي فرجها هل بها حمل ام لا وابطل ذلك بان ما في بطونهن اذا لم يكن معلوما ظاهرا
لم يعلم بالتفتيش ولم يوصل الى استخراجه باليد البحث الرابع في سبب قتل الابناء وذكروا فيه وجوها أ قول ابن عباس انه وقع الى فرعون وطبقته ما كان الله وعد ابراهيم ان يجعل في ذريته
انبياء وملوكا فخافوا ذلك واتفقت كلمتهم على اعداد رجال معهم الشفار يطوفون في بني اسرائيل فلا يجدون مولودا ذكرا الا ذبحوه فلما راوا ان كبارهم يموتون والصغار يذبحون خافوا
الفناء فحينئذ لا يجدون من يباشر الاعمال الشاقة فصاروا يقتلون عاما دون عام ب قول السدي ان فرعون راى في منامه نارا اقبلت من بيت المقدس حتى اشتملت على بيوت مصر
فاحرقت القبط وتركت بني اسرائيل فدعا فرعون الكهنة وسالهم عن ذلك فقالوا يخرج من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده ج ان المنجمين اخبروا فرعون بذلك وعينوا
له السنة فلهذا كان يقتل ابناءهم في تلك السنة والاقرب هو الاول لان الذي يستفاد من علم التعبير وعلم النجوم لا يكون امرا مفصلا والا قدح ذلك في كون الاخبار عن الغيب معجزا
بل يكون امرا مجملا والظاهر من حال العاقل انه لا يقدم على مثل هذا الامر العظيم بسببه فان قيل ان فرعون كان كافرا بالله فكان بان يكون كافرا بالرسل اولى واذا كان كذلك
فكيف يمكن ان يقدم على هذا الامر العظيم بسبب اخبار ابراهيم عليه السلام عنه قلنا لعل فرعون كان عارفا بالله وبصدق الانبياء الا انه كان كافر الجحود والعناد او يقال انه
كان شاكا متحيرا في دينه وكان يجوز صدق ابراهيم عليه السلام فاقدم على ذلك الفعل احتياطا البحث الخامس اعلم ان الفائدة في ذكر هذه النعمة من وجوه أ ان هذه الاشياء التي ذكرها
الله تعالى لما كانت من اعظم ما يمتحن به الناس من جهة الملوك والظلمة صار تخليص الله تعالى اياهم من هذه المحن من اعظم النعم وذلك لانهم عاينوا هلاك من حاول اهلاكهم وشاهدوا ذل
من بالغ في اذلالهم ولا شك ان ذلك من اعظم النعم وعظم النعمة يوجب الانقياد والطاعة ويقتضي نهاية قبح المخالفة والمعاندة فلهذا السبب ذكر الله تعالى هذه النعمة العظيمة
مبالغة في الزام الحجة عليهم وقطعا لعذرهم ب انهم لما عرفوا انهم كانوا في نهاية الذل وكان خصمهم في نهاية العز الا انهم كانوا محقين وخصمهم مبطلا لا جرم زال ذل المحقين وبطل عز
المبطلين فكانه تعالى قال لا تغتروا بالفقر محمد وقلة انصاره في الحال فانه محق لا بد وان ينقلب العز الى جانبه والذل الى جانب اعدائه ج انه تعالى نبه بذلك على ان الملك بيد الله
يؤتيه من يشاء فليس للانسان ان يغتر بعز الدنيا بل عليه السعي في طلب عز الآخرة قوله تعالى وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم قال القفال اصل الكلمة من الابتلاء وهو الاختبار والامتحان
قال تعالى ونبلوكم بالشر والخير فتنة وقال وبلوناهم بالحسنات والسيئات والبلوى واقعة على النوعين فيقال للنعمة بلاء وللمحنة الشديدة بلاء والاكثر انه يقال في الخير ابلاء وفي الشر
بلاء وقد يدخل احدهما على الآخر وقال زهير جزى الله بالاحسان ما فعلا بكم وابلاهما خير البلاء الذي يبلو اذا عرفت هذا فقوله البلاء هاهنا هو المحنة ان اشير بلفظة ذلكم الى
صنع فرعون والنعمة ان اشير به الى الانجاء وحمله على النعمة اولى لانها هي التي صدرت من الرب ولان موضع الحجة على اليهود انعام الله على اسلافهم قوله تعالى واذ فرقنا بكم البحر الآية
واعلم ان هذا هو **النعمة الثانية** قوله وفرقنا اي فصلنا بين بعضه وبين بعض حتى صارت فيه مسالك لكم وقرئ فرقنا بالتشديد بمعنى فصلنا يقال فرق
بين الشيئين وفرق بين الاشياء لان المسالك كانت اثني عشر على عدد الاسباط فان قلت ما معنى بكم قلت فيه وجهان احدهما انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكانما
فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما الثاني فرقناه بسببكم وبسبب انجائكم ثم ههنا مباحث الاول روي انه تعالى لما اراد اغراق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال في معلوم الله
انه لا يؤمن احد منهم امر موسى عليه السلام بني اسرائيل ان يستعيروا حلي القبط وذلك لغرضين احدهما ليخرجوا خلفهم لاجل المال والثاني ان تبقى اموالهم في ايديهم ثم نزل جبريل
عليه السلام بالعشي فقال لموسى لتخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله واوحينا الى موسى ان اسر بعبادي ليلا وكانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثني عشر سبطا كل سبط
خمسون الفا فلما خرج موسى ببني اسرائيل بلغ ذلك فرعون فقال لا تتبعوهم حتى يصيح الديك قال الراوي فوالله ما صاح ليلتئذ ديك فلما اصبحوا دعا فرعون بشاة فذبحت ثم قال
لا افرغ من تناول كبد هذه الشاة حتى يجتمع الي ستمائة الف من القبط وقال قتادة اجتمع اليه الف الف ومائتا الف نفس كل واحد منهم على فرس حصان فتبعوهم نهارا وهو قوله فاتبعوهم
مشرقين اي بعد طلوع الشمس فلما تراءى الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان معي ربي سيهدين فلما سار بهم موسى عليه السلام واتى البحر قال له يوشع بن نون اين امرك

فقال موسى الى امامك واشار الى البحر فاقحم يوشع فرسه في البحر فكان يمشي في الماء حتى بلغ الغمر فسبح الفرس وهو عليه ثم رجع وقال له موسى اين امرت فقال البحر فقال والله ما كذبت ولا كذبت
ففعل ذلك ثلاث مرات فاوحى الله تعالى اليه ان اضرب بعصاك البحر فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم فانشق البحر اثني عشر جبلاً في كل واحد منها طريق فقال له ادخل فكان فيه
وحل فهبت الصبا فجف البحر وكل طريق فيه حتى صار طريقاً في البحر يبساً فاخذ كل سبط منه طريقاً ودخلوا فيه فقالوا لموسى ان بعضنا لا يرى صاحبه فضرب موسى عليه السلام عصاه على
البحر فصار بين الطرق منافذ وكوى فرأى بعضهم بعضاً ثم اتبعهم فرعون فلما بلغ شاطئ البحر رأى ابليس واقفاً فنهاه عن الدخول فهم بان لا يدخل البحر فجاء جبريل عليه السلام راكباً على حجر فتقدم
فرعون وهو على فحل فتبعه فرس فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل بهم الحقوا آخركم باولكم فلما دخلوا البحر بالكلية امر الله تعالى الماء حتى نزل عليهم فذلك قوله تعالى
واغرقنا آل فرعون وانتم تنظرون وقيل كان ذلك اليوم يوم عاشوراء فصام موسى عليه السلام شكراً لله تعالى. البحث الثاني اعلم ان هذه الواقعة تضمنت نعماً كثيرة في الدين والدنيا اما نعم الدنيا
في حق قوم موسى عليه السلام فهي من وجوه ا انهم لما وقعوا الى ذلك ثم ان الله تعالى خلصهم بغرق فرعون فلا فرح اعظم من ذلك ب ان الله تعالى خصهم بهذه النعمة العظيمة والمعجزة الباهرة وذلك
سبب لظهور كرامتهم على الله تعالى ج انهم شاهدوا ان الله تعالى اهلك اعداءهم ومعلوم ان الخلاص من مثل هذا البلاء من اعظم النعم فكيف اذا حصل معه ذلك الاكرام العظيم والاهلاك للعدو د
انه اورثهم ارضهم وديارهم ونعمهم واموالهم ه انه تعالى لما اغرق آل فرعون فقد خلص بني اسرائيل منهم وذلك نعمة عظيمة لانه كان خائفاً منهم ولو انه تعالى خلص موسى وقومه من تلك الورطة وما اهلك
فرعون وقومه لكان الخوف باقياً من حيث انهم ربما اجتمعوا واحتالوا الحيلة وقصدوا ايذاء موسى وقومه ولكن الله تعالى لما اغرقهم فقد حسم مادة الخوف بالكلية و انه وقع ذلك الاغراق بمحضر
من بني اسرائيل وهو المراد من قوله تعالى وانتم تنظرون. واما نعم الدين في حق قوم موسى عليه السلام فمن وجوه ا ان قوم موسى لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت عن قلوبهم الشكوك والشبهات
فان دلالة مثل هذا المعجز على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى تقرب من العلم الضروري فكانه تعالى رفع عنهم تحمل النظر الدقيق والاستدلال الشاق ب انهم لما عاينوا ذلك
صار داعياً لهم الى الثبات على تصديق موسى والانقياد له وصار داعياً للقوم فرعون الى ترك تكذيب موسى والاقدام على تكذيب فرعون ج انهم عرفوا ان الامور بيد الله فانه لا عز في الدنيا
اكمل مما كان لفرعون ولا شدة اشد مما كانت لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلاً والذليل عزيزاً وذلك يوجب انقطاع القلب عن علائق الدنيا والاقبال
بالكلية على خدمة الخالق والتوكل عليه في كل الامور. واما النعم الحاصلة لامة محمد صلوات الله عليه من ذكر هذه القصة فكثيرة ا انه جار مجرى الحجة لامة محمد صلوات الله عليه على اهل الكتاب لانه كان
معلوماً من حال محمد صلوات الله عليه انه كان امياً لم يقرأ ولم يكتب ولم يخالط اهل الكتاب فاذا اورد عليهم من اخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من الكتب علموا انه اخبر عن الوحي وانه صادق فصار ذلك
حجة له صلى الله عليه وسلم وحجة لنا في تصديقه ب انا اذا تصورنا ما جرى لهم وعليهم من هذه الامور العظيمة علمنا ان من خالف الله تعالى شقي في الدنيا والآخرة ومن اطاعه فقد سعد في الدنيا والآخرة
فصار ذلك مرغباً لنا في الطاعة ومنفراً عن المعصية ج ان امة موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات القاهرة والبراهين الباهرة فقد خالفوا موسى عليه السلام في امور حتى قالوا اجعل لنا
الهاً كما لهم آلهة. واما امة محمد صلوات الله عليه فمع ان معجزتهم هي القرآن الذي لا يعرف كونه معجزاً الا بالدلائل الدقيقة انقادوا لمحمد صلوات الله عليه وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل على ان
امة محمد صلوات الله عليه افضل من امة موسى عليه السلام. بقي على الآية سؤالان الاول ان فلق البحر في الدلالة على وجود الصانع القادر وفي الدلالة على صدق موسى كالامر الضروري فكيف يجوز
فعله في زمان التكليف. والجواب اما على قولنا فظاهر واما المعتزلة فقد اجاب الكعبي بالجواب الكلي بان في المكلفين من يبعد عن الفطنة والذكاء ويختص بالبلادة وعامة بني اسرائيل
كانوا كذلك فاحتاجوا في التنبيه الى معاينة الآيات العظام كفلق البحر ورفع الطور واحياء الموتى الا ترى انهم بعد ذلك مروا بقوم يعكفون على اصنام لهم فقالوا يا موسى اجعل لنا الهاً
كما لهم آلهة. واما العرب فحالهم خلاف ذلك لانهم كانوا في نهاية الكمال في العقول فلا جرم خصهم الله تعالى معهم على الآيات الدقيقة والمعجزات اللطيفة. السؤال الثاني ان فرعون لما شاهد فلق
البحر وكان عاقلاً فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقي على الكفر مع ذلك فان قلت انه كان عارفاً بربه الا انه كان كافراً
على سبيل العناد قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز توريط نفسه في المهلكة ودخول البحر مع انه كان في تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وتصديق موسى عليه السلام
والجواب ان حب الشيء يعمي ويصم وحبه للجاه والتلبيس حمله على اقتحام تلك المهلكة. قوله تعالى وانتم تنظرون ففيه وجوه ا انكم ترون التطام امواج البحر بفرعون وقومه ب ان قوم موسى
عليه السلام سألوه ان يريهم الله تعالى حالهم فسأل موسى عليه السلام ربه ان يريهم اياهم فلفظهم البحر الف الف وستمائة الف نفس وفرعون معهم فنظروا اليه طافياً وان البحر لم يقبل
واحداً منهم لشؤم كفرهم فهو قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك آية اي نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس ويكون عبرة لهم ج ان المراد انهم بالقرب منهم
حيث يرونهم ويقابلونهم وان كانوا لا يرونهم بابصارهم قال الفراء وهو مثل قولك لقد ضربتك واهلك ينظرون اليك فما اغاثوك يقول ذلك اذا قرب اهله منه وان كانوا لا يرونه ومعناه جمع العلم

وإذ واعدنا موسى أربعين ليلة ثم اتخذتم العجل من بعده وأنتم ظالمون ثم عفونا عنكم من بعد ذلك لعلكم تشكرون
وإذ آتينا موسى الكتاب والفرقان لعلكم تهتدون

اعلم ان هذا هو **النعمة الثالثة** قوله واذ واعدنا قرأ ابو عمرو ويعقوب وعدنا موسى بغير الف
في هذه السورة وفي الاعراف وطه وقرأ الباقون واعدنا بالالف في المواضع الثلاثة فاما بغير الالف فوجهه ظاهر لان الوعد كان من الله تعالى والمواعدة مفاعلة فلا بد من اثنين واما
بالالف فله وجوه ا ان الوعد وان كان من الله فقبوله كان من موسى عليه السلام وقبول الوعد يشبه الوعد لان القابل للوعد لا بد وان يقول افعل ذلك ب قال القفال ولا يبعد ان يكون
الآدمي يعد الله تعالى ويكون معناه يعاهد الله تعالى ج انه امر جرى بين اثنين فجاز ان يقال واعدنا د وهو الاقوى ان الله تعالى وعده الوحي وهو وعد الله المجيء للميقات الى الطور. اما موسى
عليه السلام ففيه وجوه ا وزنه فعلى والميم فيه اصلية من ماس يميس اذا تبختر في مشيه فكان عليه السلام كذلك ب وزنه مفعل فالميم فيه زائدة وهو من اوسيت الشجرة اذا اخذت ما عليها
من الورق فكانه سمي بذلك لصلعه ج انه كلمة مركبة من كلمتين بالعبرانية فمو هو الماء بلسانهم وسى هو الشجر وانما سمي به لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون والقته في البحر
فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري آسية امرأة فرعون يغتسلن فوجدن التابوت فاخذنه فسمي عليه السلام باسم المكان الذي اصيب به وهو الماء والشجر

ان الوجهين

ان الوجهين الاولين فاسدان جداً اما اولاً فلان بني اسرائيل والقبط ما كانوا يتكلمون بلغة العرب فلا يجوز ان يكون مرادهم ذلك واما ثانياً فلان هذه اللفظة اسم علم والاسم العلم لا يفيد معنى في الذات
والاقرب هو الوجه الثالث فهو اذن معناه وبين الناس فاما نسبه صلى الله عليه وسلم فهو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم صلوات الله عليهم. قوله تعالى اربعين
ليلة ففيه ابحاث الاول ان موسى عليه السلام قال لبني اسرائيل ان خرجنا من البحر سالمين آتيتكم من عند الله بكتاب يبين لكم فيه ما يجب عليكم من الفعل والترك فلما جاوز موسى البحر ببني اسرائيل واغرق الله فرعون
قالوا يا موسى ائتنا بذلك الكتاب الموعود فذهب الى ربه ووعدهم اربعين ليلة وذلك قوله وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات ربه اربعين ليلة واستخلف عليهم هرون
ومكث على الطور اربعين ليلة وانزل عليه التورية في الالواح وكانت الالواح من زبرجد فقربه الرب عز وجل نجياً وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم قال ابو العالية وبلغنا انه لم
يحدث حدثاً في الاربعين ليلة حتى هبط من الطور. البحث الثاني انما قال اربعين ليلة لان الشهور تبتدأ من الليالي. البحث الثالث قوله واذ واعدنا موسى اربعين ليلة معناه واعدنا
موسى انقضاء اربعين ليلة كقولك اليوم اربعون يوماً منذ خرج فلان اي تمام الاربعين والحاصل انه حذف المضاف واقام المضاف اليه مقامه كما في قوله واسئل القرية وايضاً فليس المراد
انقضاء اي اربعين كان بل اربعين معيناً وهو الثلاثون من ذي القعدة والعشر الاول من ذي الحجة لان موسى عليه السلام كان عالماً بان المراد هو هذه الاربعون وايضاً فقوله واذ واعدنا موسى
اربعين ليلة يحتمل ان يكون المراد وعداً قبل هذه الاربعين ان يجيء الى الجبل بعد انقضاء هذه الاربعين حتى ينزل عليه التورية ويحتمل ان يكون المراد انه امر بان يجيء الى الجبل هذه الاربعين وعداً
بانه ينزل عليه بعد ذلك التورية وهذا الاحتمال الثاني هو المؤيد بالاخبار. البحث الرابع قوله ههنا واعدنا موسى اربعين ليلة يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وفي الاعراف
وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة كانت في اول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعده كان ثلاثين ليلة ثم بعد ذلك
وعده بعشر لكنه وعده اربعين ليلة جميعاً وهو كقوله ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة. قوله تعالى ثم اتخذتم العجل ففيه ابحاث الاول [illegible] انه تعالى
لما وعد موسى عليه السلام حضور الميقات لانزال التورية عليه بحضرة السبعين واظهر في ذلك توجه موسى وفضيلة بني اسرائيل ليكون ذلك تنبيهاً للحاضرين على علو درجتهم وتعريفاً للغائبين وتكملة للدين كان
ذلك من اعظم النعم فلما اتوا عقيب ذلك بافحش انواع الجهل والكفر كان ذلك في محل التعجب فهو كمن يقول اني احسنت اليك وفعلت كذا وكذا ثم انك تقصدني بالسوء والاذى. البحث الثاني
قال اهل السير ان الله تعالى لما اغرق فرعون ووعد موسى عليه السلام انزال التورية عليه قال لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين فلما ذهب موسى الى الطور وكان قد بقي مع بني اسرائيل
الثياب والحلي الذي استعاروه من القبط قال لهم هرون ان هذه الثياب والحلي لا تحل لكم فاحرقوها فجمعوا ناراً واحرقوها وكان السامري في مسيره مع موسى عليه السلام في البحر نظر الى حافر دابة
جبريل عليه السلام حين تقدم على فرعون في دخول البحر فقبض قبضة من تراب حافر تلك الدابة ثم ان السامري اخذ ما كان معه من الذهب وصور منه عجلاً والقى فيه ذلك التراب فخرج منه صوت
كانه الخوار فقال للقوم هذا الهكم واله موسى فاتخذه القوم الهاً لانفسهم فهذا ما في الرواية. ولقائل ان يقول الجمع العظيم من العقلاء لا يجوز ان يتفقوا على ما يعلم فساده ببديهة العقل وهذه الحكاية
كذلك لوجوه ا ان كل عاقل يعلم ببديهة عقله ان الصنم المتخذ من الذهب الذي لا يتحرك ولا يحس ولا يعقل يستحيل ان يكون اله السموات والارض وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح
ان يكون شبهة في قلب احد من العقلاء في كونه الهاً ب ان القوم كانوا قد شاهدوا قبل ذلك المعجزات الظاهرة التي تكون قريبة من حد الالجاء في الدلالة على الصانع وصدق موسى عليه السلام فمع
قوة هذه الدلالة وبلوغها الى حد الضرورة ومع ان صدور الخوار من ذلك العجل المتخذ من الذهب يستحيل ان يقتضي شبهة في كون ذلك الجسم المصوت الهاً. والجواب ان هذه الواقعة لا يمكن
تصحيحها الا على وجه واحد وهو ان يقال ان السامري القى الى القوم ان موسى انما قدر على ما اتى به لانه كان يتخذ طلسمات على قوى فلكية وكان يقدر بواسطتها على هذه المعجزات فقال السامري للقوم
وانا اتخذ لكم طلسماً مثل طلسمه وروج عليهم ذلك بان جعله بحيث خرج منه صوت عجيب فاطمعهم في انه يصير مثل موسى عليه السلام في الاتيان بالخوارق ولعل القوم كانوا مجسمة وحلولية
فجوزوا حلول الاله في بعض الاجسام فلذلك وقعوا في تلك الشبهة. البحث الثالث ان هذه القصة فيها فوائد ا انها تدل على ان امة محمد صلوات الله عليه خير الامم لان اولئك اليهود مع انهم
شاهدوا تلك البراهين القاهرة اغتروا بهذه الشبهة الركيكة واما امة محمد صلوات الله عليه فانهم مع انهم محتاجون في معرفة كون القرآن معجزاً الى الدلائل الدقيقة لم يغتروا بالشبهات القوية
العظيمة وذلك يدل على ان هذه الامة خير من اولئك واكمل عقلاً واذكى خاطراً منهم ب انه صلى الله عليه وسلم ذكر هذه الحكاية مع انه لم يتعلم علماً وذلك دليل على انه صلى الله عليه وسلم استفاد
من الوحي ج فيه تحذير عظيم من التقليد والجهل بالدلائل فان اولئك لو عرفوا الله تعالى بالدليل معرفة تامة لما وقعوا في شبهة السامري د فيه تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم
مما كان يشاهده من مشركي العرب واليهود والنصارى بالخلاف عليه فكانه تعالى امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام في هذه الواقعة المنكرة فانهم بعد ان خلصهم الله تعالى من فرعون واراهم
المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بهذه الشبهة الركيكة ثم ان موسى عليه السلام صبر على ذلك فلان يصبر رسول الله صلى الله عليه وسلم على اذية قومه كان ذلك اولى ه
ان اشد الناس مجادلة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعداوة له هم اليهود فكانه تعالى قال ان هؤلاء انما يفتخرون باسلافهم ثم ان اسلافهم كانوا في البلادة والجهالة والعناد الى هذا
الحد فكيف هؤلاء الاخلاف. قوله تعالى وانتم ظالمون ففيه ابحاث الاول في نفس الظلم وفيه وجهان الاول قال ابو مسلم الظلم في اصل اللغة هو النقص قال تعالى كلتا الجنتين آتت اكلها ولم تظلم
منه شيئاً والمعنى انهم لما تركوا عبادة الخالق المحيي المميت واشتغلوا بعبادة العجل فقد صاروا ناقصين من خيرات الدنيا والدين. الثاني ان الظلم في عرف الشرع عبارة عن الضرر الخالي من نفع
يزيد عليه ودفع مضرة اعظم منه والاستحقاق عن الغير في علمه او ظنه فاذا كان الفعل بهذه الصفة كان فاعله ظالماً ثم ان الرجل اذا فعل ما يؤديه الى العقاب والنار قيل انه ظالم نفسه وان كان
في الحال نفعاً ولذة كما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم وقال فمنهم ظالم لنفسه ولما كانت عبادتهم لغير الله شركاً مؤدياً الى النار سمي ظلماً. البحث الثاني استدلت المعتزلة بقوله وانتم
ظالمون على ان المعاصي ليست بخلق الله من وجوه ا انه تعالى ذمهم عليها فلو كانت مخلوقة لله تعالى لما استحق الذم الا من فعلها ب انها لو كانت بارادة الله لكانوا مطيعين لله تعالى
بفعلها لان الطاعة عبارة عن فعل المراد ج لو كان العصيان مخلوقاً لله تعالى لكان الذم بسببه يجري مجرى الذم بسبب كونه اسود وابيض وطويلاً. والجواب هذا تمسك بفصل المدح والذم
وهو معارض بمسئلة الداعي والعلم وقد تقدم مراراً. البحث الثالث في الآية تنبيه على ان ضرر الكفر لا يعود الا اليهم لانهم ما استفادوا بذلك الا انهم ظلموا انفسهم وذلك يدل على ان جلال

الله منزه عن الاستكمال بطاعة الاتقياء والانتقاص بمعصية الاشقياء قوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك فقالت المعتزلة المراد ثم عفونا عنكم بسبب اتيانكم بالتوبة وهي قتل بعضهم بعضا وهذا ضعيف
من وجهين الاول ان قبول التوبة واجب عقلا فلو كان المراد ذلك لما جاز عده في معرض الانعام لان اداء الواجب لا يعد من باب الانعام والمقصود من هذه الآيات تعديد نعم الله عليهم الثاني
ان العفو اسم لاسقاط العقاب المستحق فاما اسقاط ما يجب اسقاطه فذلك لا يسمى عفوا الا ترى ان الظالم لما لم يجز له تعذيب المظلوم فاذا ترك ذلك العذاب لا يسمى ذلك الترك عفوا
فكذا هنا واذا ثبت هذا فنقول لا شك في حصول التوبة في هذه الصورة لقوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم واذا كان كذلك دلت هذه الآية على ان قبول التوبة غير واجب
عقلا واذا ثبت ذلك ثبت ايضا انه تعالى قد اسقط عقاب من يجوز عقابه عقلا وشرعا وذلك ايضا خلاف قول المعتزلة واذا ثبت انه تعالى عفا عن كفار قوم موسى فلان
يعفو عن فساق امة محمد صلوات الله عليه مع انهم خير امة اخرجت للناس اولى قوله تعالى لعلكم تشكرون فاعلم ان الكلام في تفسير لعل قد تقدم في قوله لعلكم تتقون واما الكلام في حقيقة
الشكر وماهيته فطويل وسيجيء ان شاء الله تعالى ثم قالت المعتزلة انه تعالى بين انه انما عفا عنهم ولم يؤاخذهم لكي يشكروا وذلك يدل على انه تعالى لم يرد منهم الا الشكر والجواب لو اراد
تعالى منهم الشكر لاراد ذلك اما بشرط ان يحصل للشاكر داعية الشكر او لا بهذا الشرط والاول باطل اذ لو اراد بهذا الشرط فان كان هذا الشرط من العبد لزم افتقار الداعية الى داعية
اخرى وان كان من الله تعالى فحيث خلق الله الداعي حصل الشكر لا محالة وحيث لم يخلق الداعي استحال حصول الشكر منه من غير هذه الداعية فقد اراد منه المحال لان الفعل بدون
الداعي محال فثبت ان الاشكال وارد عليهم ايضا قوله تعالى واذ آتينا موسى الكتاب والفرقان اعلم ان هذا هو **الانعام الرابع** والمراد من الفرقان يحتمل ان يكون
التورية وان يكون شيئا داخلا في التورية وان يكون شيئا خارجا من التورية فهذه اقسام ثلثة لا مزيد عليها وتقرير الاحتمال الاول ان التورية لها صفتان كونها كتابا منزلا
وكونها فرقانا يفرق بين الحق والباطل فهو كقولك رأيت الغيث والليث تريد الرجل الجامع بين الجود والجرأة ونظيره قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء
وذكرا واما تقرير الاحتمال الثاني فهو ان يكون المراد من الفرقان ما في التورية من بيان الدين لانه اذا ابان ظهر الحق متميزا من الباطل فالمراد من الفرقان بعض ما في التورية وهو بيان اصول الدين
وفروعه واما تقرير الاحتمال الثالث فمن وجوه آ ان يكون المراد من الفرقان ما اوتي موسى عليه السلام من اليد والعصا وسائر الآيات وسميت بالفرقان لانها فرقت بين الحق والباطل
ب ان يكون المراد من الفرقان النصر والفرج الذي آتاه الله تعالى بني اسرائيل على قوم فرعون قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والمراد النصر الذي آتاه الله تعالى يوم
بدر وذلك لان قبل ظهور النصر يتوقع كل احد من الخصمين في ان يكون هو المستولي وصاحبه هو المقهور فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح وانفرق الطمع الصادق من الطمع الكاذب ج
قال قطرب الفرقان هو انفراق البحر لموسى عليه السلام فان قلت فهذا قد صار مذكورا في قوله واذ فرقنا بكم البحر انه كان ذلك لاجل موسى عليه السلام وفي هذه الآية يبين ذلك التخصيص على سبيل
التنصيص وعن الثاني ان فرق البحر كان من الدلائل فلعل المراد انا آتينا موسى فرق البحر ليستدلوا بذلك على وجود الصانع وصدق موسى عليه السلام وذلك هو الهداية وايضا فالهدى
قد يراد به الفوز والنجاة كما يراد به الدلالة فكانه تعالى بين انه آتاهم الكتاب نعمة في الدين والفرقان الذي حصل به خلاصهم من الخصم نعمة عاجلة واعلم ان من الناس من غلط
فظن ان الفرقان هو القرآن وانه انزل على موسى عليه السلام وذلك باطل لان الفرقان هو الذي يفرق بين الحق والباطل وكل دليل كذلك فلا وجه للتخصيص من اللفظ بالقرآن وقال
آخرون المعنى واذ آتينا موسى الكتاب يعني التورية وآتينا محمدا الفرقان لكي تهتدوا به يا اهل الكتاب وقد مال الى هذا القول من علماء النحو الفراء وثعلب وقطرب وهذا تعسف شديد
من غير حاجة البتة اليه قوله لعلكم تهتدون استدلت المعتزلة به على ان الله تعالى اراد الاهتداء من الكل وذلك يبطل قول من يقول اراد الكفر من الكافر وايضا فاذا كان عندهم
انه تعالى يخلق الاهتداء فيمن يهتدي والضلال فيمن يضل فما الفائدة في انه ينزل الكتاب والفرقان ويقول لعلكم تهتدون ومعلوم ان الاهتداء اذا كان بخلقه فلا تأثير
لانزال الكتب فيه فلو خلق الاهتداء ولا كتاب لحصل ولو انزل بدل الكتاب الوفا من الكتب ولم يخلق الاهتداء فيهم لما حصل الاهتداء فكيف يجوز ان يقول انزلت الكتاب لكي تهتدوا واعلم ان هذا الكلام قد تقدم مرارا الكلام مع
واذ قال موسى لقومه يا قوم انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ذلكم خير لكم عند بارئكم فتاب عليكم
انه هو التواب الرحيم اعلم ان هذا هو **الانعام الخامس** وقال بعض المفسرين هذه الآية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل
والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه آ ان الله تعالى نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك من النعم في الدين واذا كان الله تعالى قد عدد عليهم النعم
الدنيوية فبان يعدد عليهم هذه النعمة الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهي كيفية هذه التوبة لما لم يكمل وصفها الا بتقدم ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنته هذه الآية
معدودا في نعم الله فجاز التذكير بها ب ان الله تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة في حق الباقين وفي حق الموجودين في زمان محمد صلوات الله عليه
لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن آبائهم لما وجد الابناء فحسن ايراده في معرض الامتنان على الحاضرين في زمان محمد صلوات الله عليه ج انه تعالى لما بين ان توبة اولئك ما تمت الا بالقتل
مع ان محمدا صلوات الله عليه كان يقول لهم لا حاجة بكم الآن في التوبة الى القتل بل ان رجعتم عن كفركم وآمنتم قبل الله تعالى ايمانكم منكم فكان بيان التشديد في تلك التوبة تنبيها على الانعام
العظيم بقبول مثل هذه التوبة السهلة الهينة د ان فيه ترغيبا شديدا لامة محمد صلوات الله عليه في التوبة فان امة موسى عليه السلام لما رغبوا في تلك التوبة مع نهاية مشقتها على النفس
فلان يرغب الواحد منا في التوبة التي هي مجرد الندم كان اولى ومعلوم ان ترغيب الانسان فيما هو مصلحته المهمة له من اعظم النعم قوله تعالى واذ قال موسى لقومه معناه واذكروا اذ قال
موسى لقومه بعد ما رجع من الموعد الذي وعده ربه ورآهم قد اتخذوا العجل يا قوم انكم ظلمتم انفسكم وللمفسرين في الظلم قولان احدهما انكم نقصتم انفسكم الثواب الواجب بالاقامة على
عهد موسى عليه السلام والثاني ان الظلم هو الاضرار الذي ليس بمستحق ولا فيه نفع ولا دفع مضرة لا علما ولا ظنا فلما عبدوا العجل كانوا قد اضروا بانفسهم لان ما يؤدي الى الضرر الابدي من
اعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لكن هذا الظلم من حقه ان يقيد لئلا يوهم اطلاقه انه ظلم للغير لان الاصل في الظلم ما يتعدى فلذلك قال انكم ظلمتم انفسكم قوله تعالى
باتخاذكم العجل ففيه حذف لانهم لم يظلموا انفسهم بهذا القدر لانهم لو اتخذوه ولم يجعلوه الها لم يكن فعلهم ظلما فالمراد باتخاذكم العجل الها لكن لما دلت مقدمة الآية على هذا المحذوف حسن

في قوله واذ فرقنا بكم البحر ... فقوله تعالى بعد ذلك لعلكم تهتدون ... لا يليق الا بالكتاب ... عن الاول انه تعالى لم يبين صح

لكن ظ

الحذف

الحذف قوله تعالى فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم ففيه سؤالات الاول قوله فتوبوا الى بارئكم فاقتلوا انفسكم يقتضي كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان قوله صلى الله عليه وسلم لا يقبل الله تعالى
صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل الوجه واليدين لكن ذلك باطل لان التوبة عبارة عن الندم على القبيح الذي مضى والعزم على ان لا يأتي بمثله بعد ذلك وذلك مغاير
لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كان كذلك لان الله تعالى اوحى الى
موسى عليه السلام ان توبة المرتد لا تتم الا بالقتل اذا ثبت هذا فنقول شرط الشيء قد يطلق عليه اسم ذلك الشيء مجازا كما يقال للغاصب اذا قصد التوبة ان توبتك رد ما غصبت يعني
ان توبتك لا تتم الا به فكذا هنا السؤال الثاني ما معنى قوله فتوبوا الى بارئكم والتوبة لا تكون الا للباري والجواب المراد منه النهي عن الرياء في التوبة كانه قال لهم لو اظهرتم التوبة لكن
القلب فانتم ما تبتم الى الله تعالى الذي هو مطلع على ضميركم فانما تبتم الى الناس وذلك مما لا فائدة فيه فانكم لما اذنبتم الى الله وجب ان تتوبوا الى الله السؤال الثالث كيف اختص
هذا الموضع بذكر البارئ الجواب البارئ هو الذي خلق الخلق بريئا من التفاوت ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة والصور المتباينة وكان
ذلك تنبيها على ان من كان كذلك فهو احق بالعبادة من البقر الذي يضرب به المثل بالغباوة السؤال الرابع ما الفرق بين الفاء في قوله فتوبوا الى والفاء في فاقتلوا فاتبعوا التوبة القتل تتمة لتوبتكم
السؤال الخامس ما المراد بقوله فاقتلوا انفسكم اهو ما يقتضيه ظاهره من ان يقتل كل احد نفسه او المراد غير ذلك الجواب اختلف الناس فيه قال قوم من المفسرين لا يجوز ان
يكون المراد امر كل واحد من التائبين بقتل نفسه وهو اختيار القاضي عبد الجبار واحتجوا عليه بوجهين الاول وهو الذي عول عليه اهل التفسير واجمعوا على انهم ما قتلوا
انفسهم بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك الثاني وهو الذي عول عليه القاضي عبد الجبار ان القتل هو نقض البنية التي عندها يجب ان يخرج من ان يكون حيا
وما عدا ذلك مما يؤدي الى ان يموت قريبا او بعيدا انما يسمى قتلا على سبيل المجاز اذا عرفنا حقيقة القتل فنقول انه لا يجوز ان يأمر الله تعالى به لان العبادات الشرعية انما تحسن
لكونها مصالح لذلك المكلف ولا يكون مصلحة الا في الامور المستقبلة وليس بعد القتل حال تكليف حتى يكون القتل مصلحة فيه وهذا بخلاف ما يفعله الله تعالى من الاماتة لان ذلك
من فعل الله فيحسن ان يفعله اذا كان صلاحا لمكلف آخر ويعوض ذلك المكلف بالعوض العظيم بخلاف ان يأمر الله تعالى بان يجرح نفسه او يقطع عضوا من اعضائه ولا يحصل الموت عقيبه
لانه لما بقي بعد ذلك الفعل حيا لم يمتنع ان يكون ذلك الفعل صلاحا في الافعال المستقبلة ولقائل ان يقول لا نسلم ان القتل اسم للفعل المزهق للروح في الحال بل هو عبارة عن الفعل المؤدي
الى الزهوق اما في الحال او بعده والدليل عليه انه لو حلف ان لا يقتل انسانا فجرحه جراحة عظيمة وبقي بعد تلك الجراحة حيا لحظة ثم مات فانه يحنث في يمينه وتسميه كل اهل اللغة قاتلا ولان الاصل
في الاستعمال الحقيقة فدل على ان اسم القتل اسم للفعل المؤدي الى الزهوق سواء ادى اليه في الحال او بعد ذلك وانت سلمت جواز ورود الامر بالجرح التي لا يستعقب الزهوق في الحال
واذا كان كذلك ثبت جواز ان يراد الامر بان يقتل الانسان نفسه سلمنا ان القتل اسم للفعل المزهق في الحال فلم لا يجوز ورود الامر به قوله لا بد في ورود الامر به من مصلحة استقبالية قلنا
اولا لا نسلم انه لا بد فيه من مصلحة والدليل عليه انه امر من يعلم كفره بان يؤمن ولا مصلحة في ذلك اذ لا فائدة من ذلك التكليف الا حصول العقاب سلمنا انه لا بد من مصلحة ولكن لم قلت انه لا بد
من عود تلك المصلحة اليه ولم لا يجوز ان يقال ان قتله نفسه مصلحة لغيره فان الله تعالى امر بذلك لينتفع به ذلك الغير ثم انه تعالى يوصل العوض العظيم اليه سلمنا انه لا بد من عود المصلحة اليه لكن لم
لا يجوز ان يقال ان علمه بكونه مامورا بذلك الفعل مصلحة له مثل انه لما امر بان يقتل نفسه غدا فان علمه بذلك يصير داعيا له الى ترك القبائح من ذلك الزمان الى ورود الغد واذا كانت هذه
الاحتمالات ممكنة سقط ما قاله القاضي بل الوجه الاول الذي عول عليه المفسرون اقوى وعلى هذا يجب صرف الآية عن ظاهرها ثم فيه وجهان الاول ان يقال امر كل واحد من اولئك التائبين بان
يقتل بعضهم بعضا فقوله اقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله في موضع آخر ولا تقتلوا انفسكم ومعناه لا يقتل بعضكم بعضا وحقيقته ان المؤمنين كالنفس الواحدة وكذا
في قوله ولا تلمزوا انفسكم اي اخوانكم من المؤمنين وفي قوله لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بانفسهم خيرا بامثالهم من المسلمين وقوله فسلموا على انفسكم اي ليسلم بعضكم على بعض ثم قال المفسرون
اولئك التائبون برزوا صفين فضرب بعضهم بعضا الى الليل الوجه الثاني ان الله تعالى امر غير اولئك التائبين بقتل التائبين فيكون المراد من قوله فاقتلوا انفسكم اي استسلموا للقتل وهذا
الوجه الثاني اقرب لان في الوجه الاول تزداد المشقة لان الجماعة اذا اشتركت في الذنب كان بعضهم اشد عطفا على البعض من غيرهم عليهم فاذا كلفوا بان يقتل بعضهم بعضا عظمت
المشقة في ذلك ثم اختلفت الروايات فالاول انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختارين لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم وكان المقتولون سبعين الفا فما تحركوا حتى قتلوا
ثلثة ايام وهذا القول ذكره محمد بن اسحق والثاني انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبرن على القتل فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة فاتاهم هرون بالاثني
عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف وقال التائبون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين السيوف فاتقوا الله واصبروا فلعن الله رجلا قام من مجلسه او مد طرفه اليهم
او اتقاهم بيد او رجل يقولون آمين فجعلوا يقتلونهم الى المساء وقام موسى وهرون يدعوان الله ويقولان البقية البقية يا الهنا فاوحى الله تعالى اليه قد غفرت لمن قتل وتبت على
من بقي قالوا وكان القتلى سبعين الفا هذه رواية الكلبي الثالث ان بني اسرائيل كانوا قسمين منهم من عبد العجل ومنهم من لم يعبده ولكن لم ينكر على من عبده فامر من لم يشتغل بالانكار بقتل من
اشتغل بالعبادة ثم قال المفسرون ان الرجل كان يبصر ولده ووالده وجاره فلم يمكنه المضي لامر الله فارسل الله تعالى سحابة سوداء ثم امر بالقتل فقتلوا الى المساء حتى دعا موسى
وهرون فقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية البقية فانكشفت السحابة ونزلت التوبة فسقطت الشفار من ايديهم السؤال السادس كيف استحقوا القتل وهم تائبون من
الردة والتائب من الردة لا يقتل الجواب ذلك مما يختلف بالشرائع فلعل شرع موسى عليه السلام كان يقتضي قتل التائب عن الردة اما عاما في حق الكل او خاصا بذلك القوم السؤال
السابع هل يصح ما روي ان منهم من لم يقتل من قبل الله توبته الجواب لا يمتنع ذلك لان قوله انكم ظلمتم انفسكم خطاب مشافهة فلعله كان خاصا مع البعض وان كان عاما لكن العام
قد يتطرق اليه التخصيص قوله تعالى ذلكم خير لكم عند بارئكم فتنبيه على ما لاجله يمكن تحمل هذه المشقة وذلك لان حالتهم كانت دائرة بين ضرر الدنيا وضرر الآخرة والاول اولى بالتحمل
لانه متناه ولان الموت لا بد واقع فليس في تحمل القتل الا التقديم والتاخير واما الخلاص من العقاب والفوز بالثواب فذاك هو الغرض الاعظم قوله فتاب عليكم ففيه محذوف ثم فيه وجهان

احدهما ان يقدر في قوله ثم كانه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم والآخر ان يكون خطابا من الله لهم على طريقة الالتفات فيكون التقدير ثم امرتم به موسى فتاب عليكم بارئكم اما معنى قوله فتاب عليكم انه هو التواب الرحيم فقد تقدم وَاِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُونَ ثُمَّ بَعَثْنَاكُمْ مِنْ بَعْدِ مَوْتِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ اعلم ان هذا هو الانعام السادس وبيانه من وجوه أ كانه قال اذكروا نعمتي حين قلتم لموسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة ثم احييتكم لتتوبوا عن تعنتكم وتخلصوا عن العقاب وتفوزوا بالثواب ب ان فيها تحذيرا لمن كان في زمان نبينا محمد صلوات الله عليه عن فعل ما يستحق به ان يفعل به ما فعل باولئك ج تشبيههم في جحودهم معجزات النبي صلى الله عليه وسلم بجحود اسلافهم نبوة موسى عليه السلام مع مشاهدتهم لعظم تلك الآيات الظاهرة وتنبيهها على انه تعالى انما لا يظهر على النبي مثلها لعلمه بانه لو اظهرها لجحدوها ولو جحدوها لاستحقوا العقاب مثل ما استحقه اسلافهم د فيه تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما كان يلاقي منهم وتثبيت لقلبه على الصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل ه فيه ازالة شبهة من يقول ان نبوة محمد صلوات الله عليه لو صحت لكان اولى الناس بالايمان به اهل الكتاب لما انهم عرفوا خبره وذلك لانه تعالى بين ان اسلافهم مع مشاهدتهم تلك الآيات الباهرة على نبوة موسى عليه السلام كانوا يرتدون كل وقت ويتحكمون عليه ويخالفونه فلا يتعجب من مخالفتهم لمحمد صلوات الله عليه وان وجدوا في كتبهم الاخبار عن نبوته و لما اخبر محمد صلوات الله عليه عن هذه القصص مع انه كان اميا لم يشتغل بالتعلم البتة وجب ان يكون ذلك عن الوحي. البحث الثاني للمفسرين في هذه الواقعة قولان الاول ان هذه الواقعة كانت قبل ان كلف الله تعالى عبدة العجل بالقتل قال محمد بن اسحق لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه فرأى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه والسامري ما قال وحرق العجل والقاه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسأل موسى عليه السلام ذلك فاجابه الله تعالى اليه ولما دنا من الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ذلك ودنا من موسى ذلك الغمام حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وادنوا وكان موسى عليه السلام متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني آدم النظر اليه وسمع القوم كلام الله مع موسى يقول له افعل ولا تفعل فلما تم الكلام انكشف عن موسى الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وماتوا جميعا وقام موسى رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله اليهم ارواحهم وطلب توبة بني اسرائيل من عبادة العجل فقال لا الا ان يقتلوا انفسهم. القول الثاني ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان يأتيه موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وماتوا وقام موسى عليه السلام يبكي ويقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فاني امرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم احد فماذا اقول لهم فاوحى الله تعالى الى موسى ان هؤلاء السبعين ممن اتخذوا العجل الها فقال موسى ان هي الا فتنتك الى قوله انا هدنا اليك ثم انه تعالى احياهم فقاموا ونظر كل واحد الى الآخر كيف يحييه الله تعالى فقالوا يا موسى انك لا تسأل الله تعالى شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله دعوته. واعلم انه ليس في الآية ما يدل على ترجيح احد القولين على الآخر وكذلك ليس فيها ما يدل على ان الذين سألوا الرؤية هم الذين عبدوا العجل او غيرهم. قوله تعالى لن نؤمن لك فمعناه لا نصدقك ولا نقر بنبوتك حتى نرى الله جهرة عيانا قال صاحب الكشاف هي مصدر من قولك جهر بالقراءة وبالدعاء كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها وانتصابها على المصدر لانها نوع من الرؤية فنصبت بفعلها كما ينصب القرفصاء بفعل الجلوس او على الحال بمعنى ذوي جهرة وقرئ جهرة بفتح الهاء وهي اما مصدر كالغلبة واما جمع جاهر وقال القفال اصل الجهرة من الظهور يقال جهرت الشيء كشفته وجهرت البئر اذا كان ماؤها مغطى بالطين فنقيته حتى ظهر ماؤه ويقال صوت جهير ورجل جهوري الصوت اذا كان صوته عاليا ويقال وجه جهير اذا كان ظاهر الوضاءة وانما قالوا جهرة تأكيدا لئلا يتوهم متوهم ان المراد بالرؤية العلم او التخيل على ما يراه النائم قوله تعالى فاخذتكم الصاعقة فيه بحثان الاول استدلت المعتزلة بذلك على ان رؤية الله ممتنعة قال القاضي عبد الجبار انها لو كانت جائزة لكانوا قد التمسوا امرا مجوزا فوجب ان لا ينزل بهم العقوبة كما لم تنزل بهم لما التمسوا النقل من قوت الى قوت وطعام الى طعام في قوله لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج لنا مما تنبت الارض وقال ابو الحسين في كتاب التصفح ان الله تعالى ما ذكر سؤال الرؤية الا واستعظمه وذلك في آيات أ هذه الآية فان الرؤية لو كانت جائزة لكان قولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة كقول الامم لانبيائهم لن نؤمن لك الا باحياء ميت فانه لا يستعظم ولا يأخذهم الصاعقة ب قوله تعالى يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم فسمى ذلك ظلما وعاقبهم في الحال ولو كانت الرؤية جائزة لجرى سؤالهم مجرى من يسأل معجزة زائدة فان قلت الدليل انه تعالى قد اجرى انزال الكتاب من السماء مجرى الرؤية في كون كل واحد منهما عتوا وكما ان انزال الكتاب غير ممتنع في نفسه فكذا الرؤية قلت الظاهر يقتضي كون كل واحد منهما ممتنعا ترك العمل به في انزال الكتاب فيبقى معمولا به في الرؤية ج قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فالرؤية لو كانت جائزة وهي عندكم من اعظم المنافع لم يكن التماسها عتوا لان من سأل الله تعالى نعمة في الدين او الدنيا لم يكن عاتيا وجرى ذلك مجرى ان يقال لن نؤمن لك حتى يحيي الله بدعائك هذا الميت. واعلم ان هذه الوجوه منزلة في حرف واحد وهو ان الرؤية لو كانت جائزة لما كان سؤالها عتوا ومنكرا وذلك ممنوع فان طلب سائر المنافع من التنقل من طعام الى طعام لما كان ممكنا لم يكن طالبه عاتيا وكذا القول في طلب سائر المعجزات فلم قلتم انه لما كان طالب ذلك الممكن ليس بعات وجب ان يكون طالب كل ممكن غير عات وان اعتمادكم في مثل هذا الموضع على ضرب الامثلة لا يليق باهل العلم وكيف وان الله تعالى ما ذكر الرؤية الا وذكر معها شيئا حكمنا بجوازه بالاتفاق وهو انزال الكتاب من السماء او نزول الملائكة واثبت صفة العتو على مجموع الامرين وذلك كالدلالة القاطعة في ان صفة العتو ما حصلت لاجل كون المطلوب ممتنعا اما قول ابي الحسين الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا ترك العمل به في البعض فيبقى معمولا به في الباقي قلنا انك ما اثبت

دليلا

دليلا على ان الاستعظام لا يتحقق الا اذا كان المطلوب ممتنعا وانما عولت فيه على ضرب الامثلة والمثال لا يقع في هذا الباب فبطل قولك الظاهر يقتضي كون الكل ممتنعا فظهر بما قلنا سقوط كلام المعتزلة فان قال قائل فما السبب في استعظام سؤال الرؤية الجواب يحتمل في ذلك وجوه أ ان رؤية الله تعالى لا تحصل الا في الآخرة فكان طلبها في الدنيا مستنكرا ب ان حكم الله تعالى ان يزيل التكليف عن العبد حال ما يرى الله تعالى فكان طلب الرؤية طلبا لازالة التكليف وهذا على قول المعتزلة اولى لان الرؤية يقتضي العلم الضروري وهو ينافي التكليف ج انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل الزائدة تعنتا والتعنت يستوجب التعنيف د لا يمتنع ان يعلم الله تعالى ان في منع الخلق عن رؤيته تعالى في الدنيا ضربا من المصلحة المهمة فلذلك استنكر طلب الرؤية في الدنيا كما علم ان في انزال الكتاب من السماء وانزال الملائكة مفسدة عظيمة فلذلك استنكر طلب ذلك والله اعلم. البحث الثاني للمفسرين في الصاعقة قولان الاول انها هي الموت وهو قول الحسن وقتادة واحتجوا عليه بقوله تعالى فصعق من في السموات وهذا ضعيف لوجوه أ قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين اليها ب انه تعالى قال في حق موسى عليه السلام وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه لم يكن ميتا لانه قال فلما افاق والافاقة لا تكون عن الموت بل عن الغشي ج ان الصاعقة هي التي يصعق وذلك اشارة الى سبب الموت د ان ورودها وهم شاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون ولذلك قال وانتم تنظرون منبها على عظم العقوبة. القول الثاني وهو قول المحققين ان الصاعقة هي سبب الموت ولذلك قال في الاعراف فلما اخذتهم الرجفة واختلفوا في ان ذلك السبب اي شيء كان على ثلاثة اوجه أ انها نار وقعت من السماء فاحرقتهم ب صيحة جاءت من السماء ج ارسل الله تعالى جنودا سمعوا بحسها فخروا صعقين ميتين يوما وليلة. قوله تعالى ثم بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد يكون لا بعد الموت كقوله تعالى فضربنا على اذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا فان قلت هل دخل موسى عليه السلام في هذا الكلام قلت لا لوجهين الاول انه خطاب مشافهة فلا يجب ان يتناول موسى عليه السلام الثاني انه لو تناوله لوجب تخصيصه بقوله تعالى في حق موسى فلما افاق مع ان لفظة الافاقة لا تستعمل في الموت وقال ابن قتيبة ان موسى عليه السلام قد مات وهو خطأ لما بيناه اما قوله لعلكم تشكرون فالمراد انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي ما صدر عنهم من الجرائم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ الشكر يتناول جميع الطاعات لقوله تعالى اعملوا آل داود شكرا فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم وقد اماتهم ولو جاز ذلك فلم لا يجوز ان يكلف اهل الآخرة اذا بعثهم بعد الموت قلنا الذي يمنع من تكليفهم في الآخرة ليس هو الاماتة ثم الاحياء وانما يمنع من ذلك لانه قد اضطرهم يوم القيامة الى معرفته والى معرفة ما في الجنة من اللذات وما في النار من الآلام وبعد العلم الضروري لا تكليف فاذا كان المانع هو هذا لم يمتنع في هؤلاء الذين اماتهم الله تعالى بالصاعقة ان لا يكون قد اضطرهم واذا كان كذلك صح ان يكلفوا من بعد ويكون موتهم ثم الاحياء بمنزلة النوم او بمنزلة الاغماء ونقل عن الحسن البصري انه تعالى قطع آجالهم بهذه الاماتة ثم اعادهم كما احيى الذي اماته حين مر على قرية وهي خاوية واحيى الذين اماتهم بعد ما خرجوا من ديارهم وهم الوف وهذا ضعيف لانه تعالى ما اماتهم بالصاعقة الا وقد كتب واخبر بذلك فصار ذلك الوقت اجلا لموتهم الاول ثم الوقت الآخر اجلا لحياتهم واما استدلال المعتزلة بقوله لعلكم تشكرون على انه تعالى يريد الايمان من الكل وجوابنا عنه قد تقدم مرارا فلا حاجة الى الاعادة والله اعلم

وَظَلَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْغَمَامَ وَاَنْزَلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّ وَالسَّلْوٰى كُلُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَمَا ظَلَمُونَا وَلٰكِنْ كَانُوا اَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ وَاِذْ قُلْنَا ادْخُلُوا هٰذِهِ الْقَرْيَةَ فَكُلُوا مِنْهَا حَيْثُ شِئْتُمْ رَغَدًا وَادْخُلُوا الْبَابَ سُجَّدًا وَقُولُوا حِطَّةٌ نَغْفِرْ لَكُمْ خَطَايَاكُمْ وَسَنَزِيدُ الْمُحْسِنِينَ فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَاَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ اعلم ان هذا هو الانعام السابع الذي ذكره الله تعالى وقد ذكر تعالى هذه الآية بهذه الالفاظ في الاعراف وظاهر الآية يدل على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم لانه تعالى قال ثم بعثناكم من بعد موتكم لعلكم تشكرون وظللنا عليكم الغمام فبعضه معطوف على بعض وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها قال المفسرون وظللنا اي وجعلنا الغمام يظللكم وذلك في التيه سخر الله لهم السحاب يسير بسيرهم يظلهم من الشمس وينزل عليهم المن وهو الترنجبين مثل الثلج من طلوع الفجر الى طلوع الشمس لكل انسان صاع ويبعث الله السلوى وهي السماني فيذبح الرجل منها ما يكفيه كلوا على ارادة القول وما ظلمونا يعني وظلموا بان كفروا هذه النعم او بان اخذوا ازيد مما اطلق لهم او اخذوه او بان سألوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا هذه القرية اعلم ان هذا هو الانعام الثامن وهذه الآية معطوفة على النعم المتقدمة لانه تعالى كما بين نعمه عليهم بان ظلل لهم من الغمام وانزل لهم من المن والسلوى وهو من النعم العاجلة اتبعه الله تعالى بنعمه عليهم في باب الدين حيث امرهم بما يمحو ذنوبهم وبين لهم طريق المخلص مما استوجبوه من العقوبة واعلم ان الكلام في هذه الآية على نوعين النوع الاول امرهم بدخول القرية هل هو امر تكليف او امر اباحة قلنا انه امر تكليف والدليل عليه وجهان الاول انه تعالى امر بدخول الباب سجدا مشروطا بدخول القرية وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فثبت ان الامر بدخول القرية امر تكليف لا امر اباحة الثاني قوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم دليل على ما ذكرناه اما القرية فظاهر القرآن لا يدل على عينها وانما يرجع في ذلك الى الاخبار وفيه اقوال أ وهو اختيار قتادة والربيع وابي مسلم الاصفهاني انها بيت المقدس واستدلوا عليه بقوله تعالى في المائدة ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا شك ان المراد بالقرية في الآيتين واحد ب انها نفس مصر ج وهو قول ابن عباس وابن زيد انها اريحا وهي قرية من بيت المقدس واحتج هؤلاء على انه لا يجوز ان يكون تلك القرية بيت المقدس لان الفاء في قوله تعالى فبدل الذين ظلموا تقتضي التعقيب فوجب ان يكون ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر في حياة موسى عليه السلام لكن موسى مات في ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فثبت انه ليس المراد من هذه القرية بيت المقدس واجاب الاولون بانه ليس في هذه الآية انا قلنا لهم ادخلوا هذه القرية على لسان موسى او على لسان يوشع وان حملناه على لسان يوشع زال الاشكال اما قوله تعالى فكلوا منها رغدا فقد تقدم تفسيره وهو امر اباحة قوله تعالى وادخلوا الباب سجدا فيه بحثان الاول اختلفوا في الباب على وجهين احدهما وهو قول ابن عباس والضحاك ومجاهد وقتادة انه باب

بدخل باب القرية من بيت المقدس وبابها حطى الجهد من بعضهم انه عنى بالباب جهة من جهات القرية ومدخلا اليها الثاني اختلفوا في المراد بالسجود فقال الحسن رحمه الله اراد به نفس السجود الذي هو الصاق الوجه
بالارض وهذا بعيد لان الظاهر يقتضي وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره لامتنع ذلك ومنهم من حمله على غير السجود وهؤلاء ذكروا وجهين الاول رواية سعيد بن جبير عن ابن
عباس ان المراد هو الركوع لان الباب كان صغيرا ضيقا يحتاج الداخل فيه الى الانحناء وهذا بعيد لانه لو كان ضيقا لكانوا مضطرين الى دخوله ركعا فما كان يحتاج فيه الى الامر الثاني اراد به الخضوع وهو
الاقرب لانه لما تعذر حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع لانهم اذا اخذوا في التوبة فالتائب عن الذنب لا بد وان يكون خاشعا مستكينا قوله تعالى وقولوا حطة ففيه وجوه
آ وهو قول القاضي المعنى انه تعالى بعد ان امرهم بدخول الباب على وجه الخضوع امرهم بان يقولوا ما يدل على التوبة وذلك لان التوبة صفة القلب فلا يطلع الغير عليها فاذا اشتهر واحد بالذنب
ثم تاب بعده لزمه ان يحكي توبته لمن شاهد منه الذنب لان التوبة لا تتم الا به اذ الاخرس يصح توبته وان لم يوجد منه الكلام بل لاجل تعريف الغير عدوله عن الذنب الى التوبة ولازالة التهمة
عن نفسه ولذلك فان من عرف بمذهب خطأ ثم تبين له الحق فانه يلزمه ان يعرف اخوانه الذين عرفوه بالخطأ عدوله عنه لتزول عنه التهمة في الثبات على الباطل وليعودوا الى موالاته
بعد معاداته فلهذا السبب الزم الله تعالى بني اسرائيل مع الخضوع الذي هو صفة القلب ان يذكروا اللفظ الدال على تلك التوبة وهي قوله حطة فالحاصل انه امر القوم بان يدخلوا الباب
على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح والاستغفار باللسان وهذا الوجه احسن الوجوه واقربها الى التحقيق ب
قول الاصم ان هذه اللفظة من الفاظ اهل الكتاب لا يعرف معناها في العربية ج قال صاحب الكشاف حطة فعلة من الحط كالجلسة والركبة وهي خبر مبتدأ محذوف اي مسألتنا حطة او امرنا
حطة والاصل النصب بمعنى حط عنا ذنوبنا حطة وانما رفعت لتعطي معنى الثبات كقوله صبر جميل فكلانا مبتلى والاصل صبرا على تقدير اصبر صبرا وقرأ ابن ابي عبلة بالنصب د قول ابي مسلم
الاصفهاني معناه امرنا حطة اي ان نحط في هذه القرية ونستقر فيها وزيف القاضي ذلك بان قال لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به وقوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم
يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة ويمكن الجواب عنه بانهم لما حطوا في تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان الغفران متعلقا به ه قول القفال معناه اللهم حط
عنا ذنوبنا فانا انما حططنا لوجهك وارادة التذلل لك فحط عنا ذنوبنا فان قيل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها ام لا قلنا روي عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة
بعينها وهذا محتمل لكن الاقرب خلافه لوجهين احدهما ان هذه اللفظة عربية وهم ما كانوا يتكلمون بالعربية وثانيهما وهو الاقرب انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع حتى
انهم لو قالوا مكان حطة اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا لان المقصود من التوبة اما القلب واما اللسان اما القلب فالندم واما اللسان فذكر لفظ يدل على حصول
الندم في القلب وذلك لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها اما قوله نغفر لكم خطاياكم ففي الكلام في المغفرة قد تقدم وههنا ابحاث الاول ان قوله نغفر لكم ذنوبكم ذكره الله تعالى في معرض الامتنان
الثاني في هذه قراءات آ قرأ ابو عمرو وابن عامر والكسائي بالنون وكسر الفاء ب قرأ نافع بالياء وفتحها ج قرأ الباقون من اهل المدينة وجبلة عن المفضل بالتاء وضمها وفتح الفاء د قرأ الحسن
وابن حيوة والجحدري بالياء وضمها وفتح الفاء وقال القفال رحمه الله والمعنى في هذه القراءات كلها واحد لان الخطيئة اذا غفرها الله تعالى فقد غفرت واذا غفرت فانما يغفرها الله تعالى
والفعل اذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث كقوله واخذ الذين ظلموا الصيحة واخذت بلغ ما حط حطة اي بنى حطة قوله تعالى
الذين ظلموا فانما وصفهم الله تعالى بذلك اما لانهم سعوا في نقصان خيراتهم في الدنيا والدين او لانهم اضروا بانفسهم وذلك ظلم على ما تقدم قوله تعالى فانزلنا على الذين ظلموا رجزا من السماء
ففيه بحثان الاول ان في تكرير الذين ظلموا زيادة في تقبيح امرهم وايذانا بان انزال الرجز عليهم لظلمهم الثاني ان الرجز هو العذاب والدليل عليه قوله تعالى ولما وقع عليهم الرجز اي العقوبة
وكذا قوله ولئن كشفت عنا الرجز وذكر الزجاج ان الرجز والرجس معناهما واحد وهو العذاب فاما قوله ويذهب عنكم رجز الشيطان فمعناه لطخه وما يدعو اليه من الكفر ثم ان
تلك العقوبة اي شيء كانت لا دلالة في الآية عليه فقال ابن عباس مات منهم بالفجاءة اربعة وعشرون الفا في ساعة واحدة وقال ابن زيد بعث الله تعالى عليهم الطاعون حتى ماتوا
من الغداة الى العشي خمسة وعشرون الفا ولم يبق منهم احد قوله بما كانوا يفسقون فالفسق هو الخروج المضر يقال فسقت الرطبة اذا خرجت من قشرها وفي الشرع عبارة عن الخروج من طاعة
الله الى معصيته قال ابو مسلم هذا الفسق هو الظلم المذكور في قوله تعالى على الذين ظلموا وفائدة التكرار التأكيد والحق انه غير مكرر من وجهين الاول ان الظلم قد يكون من الصغائر وقد يكون
من الكبائر ولذلك وصف الله الانبياء بالظلم في قوله ربنا ظلمنا انفسنا ولانه تعالى قال ان الشرك لظلم عظيم ولو لم يكن الظلم الا عظيما لكان ذكر العظيم تكريرا والفسق لا بد وان يكون
من الكبائر فلما وصفهم الله تعالى بالظلم اولا ثم وصفهم بالفسق لا بد وان يكون من الكبائر لا من الصغائر الثاني يحتمل انهم استحقوا اسم الظلم بسبب ذلك التبديل ونزول الرجز عليهم من السماء
لا بسبب ذلك التبديل بل بالفسق الذي كانوا فعلوه قبل ذلك التبديل وعلى هذا الوجه يزول التكرار

النوع الثاني

من الكلام في هذه الآية اعلم ان الله تعالى ذكر هذه الآية في
الاعراف وهي قوله واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها الى آخرها واعلم ان من الناس من احتج بقوله تعالى فبدل الذين ظلموا على ان ما ورد به التوقيف من الاذكار غير جائز تغييرها
ولا تبديلها الى غيرها وربما احتج به اصحاب الشافعي في انه لا يجوز تحريم الصلاة بلفظ التعظيم والتسبيح ولا يجوز القراءة بالفارسية اجاب ابو بكر الرازي عنه بانهم انما استحقوا الذم لتبديلهم
القول الى قول آخر يضاد معناه معنى الاول فلا جرم استوجبوا الذم فاما من غير اللفظ مع بقاء المعنى فليس كذلك والجواب ان ظاهر قوله فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم يتناول
كل من بدل قولا بقول آخر سواء اتفق القولان في المعنى او لم يتفقا وههنا سؤالات السؤال الاول لم قال في البقرة واذ قلنا وفي الاعراف واذ قيل لهم الجواب ان الله تعالى صرح في اول
القرآن بان قائل هذا القول هو الله تعالى ازالة للابهام لانه ذكر في اول الكلام اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم ثم اخذ يعدد نعمه نعمة نعمة فاللائق بهذا المقام ان يقول واذ قلنا اما في الاعراف
فلا يبقى في قوله واذ قيل لهم ابهام بعد تقديم التصريح به في البقرة السؤال الثاني لم قال في البقرة واذ قلنا ادخلوا وفي الاعراف اسكنوا الجواب الدخول مقدم على السكون ولا بد منهما
فلا جرم ذكر الدخول في السورة المتقدمة والسكون في المتأخرة السؤال الثالث لم قال في البقرة فكلوا بالفاء وفي الاعراف بالواو الجواب ههنا هو الذي ذكرناه في البقرة في قوله وكلا منها
رغدا وفي الاعراف فكلا السؤال الرابع لم قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم وفي الاعراف خطيئاتكم الجواب الخطايا جمع الكثرة والخطيئات جمع السلامة فهو للقلة ففي البقرة لما اضاف ذلك

القول الى

القول الى نفسه تعالى بقوله واذ قلنا ادخلوا هذه القرية لا جرم قرن به ما يليق بجوده وكرمه وهو غفران الذنوب الكثيرة فذكر بلفظ الجمع الدال على الكثرة وفي الاعراف لما لم يسم فاعله لم يذكر
اللفظ الدال على الكثرة السؤال الخامس لم ذكر قوله رغدا في البقرة وحذفه في الاعراف الجواب عن هذا السؤال كالجواب في الخطايا والخطيئات لانه لما اسند الفعل الى نفسه ذكر معه الانعام العظيم
وهو ان يأكلوا رغدا وفي الاعراف لما لم يسند الفعل الى نفسه لا جرم لم يذكر الانعام الاعظم فيه السؤال السادس لم ذكر في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي الاعراف قدم المؤخر الجواب
الواو للجمع المطلق وايضا فالمخاطبون بقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة يحتمل ان يقال ان بعضهم كانوا مذنبين والبعض الآخر ما كانوا مذنبين فالمذنب لا بد وان يكون اشتغاله بحط الذنب
مقدما على اشتغاله بالعبادة لان التوبة عن الذنوب مقدمة على الاشتغال بالعبادات المستقبلة لا محالة فلا جرم كان تكليف هؤلاء ان يقولوا اولا حطة ثم يدخلوا الباب سجدا واما الذي
لا يكون مذنبا فالاولى به ان يشتغل اولا بالعبادة ثم يذكر التوبة ثانيا على سبيل هضم النفس وازالة العجب في فعل تلك العبادة فهؤلاء يجب ان يدخلوا الباب سجدا اولا ثم يقولوا حطة ثانيا فلما احتمل
كون اولئك المخاطبين منقسمين الى هذين القسمين لا جرم ذكر الله تعالى حكم كل واحد منهما في سورة اخرى السؤال السابع لم قال وسنزيد المحسنين في البقرة مع الواو وفي الاعراف بغير الواو
الجواب اما في الاعراف فذكر فيه امرين احدهما قول الحطة وهو اشارة الى التوبة وثانيهما دخول الباب سجدا وهو اشارة الى العبادة ثم ذكر جزائين احدهما قوله نغفر لكم خطيئاتكم وهو واقع
في مقابلة قول الحطة والآخر قوله سنزيد المحسنين وهو واقع في مقابلة ادخلوا الباب سجدا فترك الواو يفيد توزع كل واحد من الشرطين واما في البقرة فيفيد كون مجموع المغفرة والزيادة جزاء
واحدا لمجموع الفعلين اعني دخول الباب وقول الحطة السؤال الثامن قال في البقرة فبدل الذين ظلموا قولا غير الذي قيل لهم وفي الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم قولا فما الفائدة في زيادة كلمة منهم
في الاعراف الجواب سبب زيادة هذه اللفظة في الاعراف ان اول القصة ههنا مبني على التخصيص بلفظ من لانه تعالى قال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فذكر ان منهم من يفعل ذلك
ثم عدد صنوف انعامه عليهم واوامره لهم فلما انتهت القصة قال فبدل الذين ظلموا منهم فذكر لفظة من آخر القصة كما ذكرها في اول القصة ليكون آخر الكلام مطابقا لاوله فيتم ذلك لانه
عادلة وههنا ذكر امة جائرة وكلتاهما من قوم موسى فهذا هو السبب في ذكر هذه الكلمة في الاعراف واما في البقرة فانه لم يذكر في الآيات التي قبل قوله فبدل الذين ظلموا تمييزا وتخصيصا
حتى يلزم في آخر القصة ذكر ذلك التخصيص فظهر الفرق السؤال التاسع لم قال في البقرة فانزلنا على الذين ظلموا رجزا وفي الاعراف فارسلنا عليهم الجواب الانزال يفيد حدوثه في اول الامر
والارسال يفيد تسلطه عليهم واستئصاله لهم بالكلية وذلك انما يحدث في الآخرة السؤال العاشر لم قال في البقرة بما كانوا يفسقون وفي الاعراف بما كانوا يظلمون الجواب انه تعالى لما
بين في البقرة كون ذلك الظلم فسقا اكتفى بلفظ الظلم في الاعراف لاجل ما تقدم من البيان في البقرة وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانْفَجَرَتْ
مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ قراءة العامة اثنتا عشرة بسكون
الشين على التخفيف وقراءة جعفر بكسر الشين وبعضهم بفتح الشين والوجه هو الاول لانه اخف وعليه اكثر القراء واعلم ان هذا هو

الانعام التاسع

من الانعامات المعدودة على بني
اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما في الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما لولا انزال المن والسلوى لهلكوا فقد قال تعالى وما جعلناهم جسدا
لا يأكلون الطعام وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي بل الانعام بالماء في التيه اعظم من الانعام بالماء المعتاد لان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الماء في المفازة وقد انسدت عليه ابواب الرجاء
لكونه في مكان لا ماء فيه ولا نبات فاذا رزقه الله الماء من حجر ضرب بالعصا فانشق وانبع منه علم ان هذه النعمة لا يكاد يعدلها شيء من النعم واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلائل على
وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اصدق ما يدل على صدق موسى عليه السلام وههنا مسائل المسألة الاولى جمهور المفسرين على ان هذا الاستسقاء كان في التيه لانه تعالى لما ظلل عليهم الغمام
وانزل عليهم المن والسلوى وجعل ثيابهم بحيث لا تبلى ولا تتسخ خافوا العطش فاعطاهم الماء من ذلك الحجر انكر ابو مسلم حمل هذه المعجزة على ايام مسيرهم الى التيه وقال بل هو كلام مفرد
بذاته ومعنى الاستسقاء طلب السقيا من المطر على عادة الناس اذا قحطوا ويكون ما فعله الله تعالى من تفجير الحجر بالماء فوق الاجابة بالسقيا وانزال الغيث والحق انه ليس في الآية ما يدل على
الحق هذا او ذاك وان كان الاقرب ان ذلك وقع في التيه ويدل عليه وجهان احدهما ان المعتاد في البلاد الاستغناء عن طلب الماء الا في النادر الثاني ما روي انهم كانوا يحملون الحجر مع انفسهم لانه
صار معدا لذلك فكما كان المن والسلوى ينزلان عليهم في كل غداة فكذلك الماء ينفجر لهم في كل وقت وذلك لا يليق الا بايامهم في التيه المسألة الثانية اختلفوا في العصا فقال الحسن كانت
عصا اخذها من بعض الاشجار وقيل كانت من آس الجنة طولها عشرة اذرع على طول موسى ولها شعبتان تتقدان في الظلمة والذي يدل عليه القرآن ان مقدارها كان مقدارا يصح ان يتوكأ عليها وان تنقلب
حية عظيمة ولا يكون كذلك الا وله قدر من الطول والغلظ وما زاد على ذلك فلا دلالة عليه واعلم ان السكوت عن امثال هذه المباحث واجب لانه ليس فيها نص متواتر قاطع وان تعلق
بها عمل حتى يكتفى فيها بالظن المستفاد من اخبار الآحاد فالاولى تركها المسألة الثالثة اللام في الحجر اما للعهد والاشارة الى حجر معلوم فروي انه حجر طوري حمله معه وكان مربعا له اربعة اوجه
ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل سبط عين تسيل في جدول الى ذلك السبط وكانوا ستمائة الف وسعة العسكر اثنا عشر ميلا وقيل اهبطه آدم من الجنة فتوارثوه حتى وقع الى شعيب فدفعه
اليه مع العصا وقيل هو الحجر الذي وضع عليه ثوبه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر به فقال له جبريل يقول الله تعالى ارفع هذا الحجر فان فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واما للجنس
اي اضرب الشيء الذي يقال له الحجر وعن الحسن لم يأمره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر في الحجة وابين في القدرة وروي انهم قالوا كيف بنا لو افضينا الى ارض ليست فيها حجارة فحمل حجرا في مخلاته
فحيثما نزلوا القاه وقيل كان يضربه بعصاه فينفجر ويضربه بها فييبس فقالوا ان فقد موسى عصاه متنا عطشا فاوحى الله اليه لا تقرع الحجر وكلمه يطعك واختلفوا في صفة الحجر فقيل كان
من رخام وكان ذراعا في ذراع وقيل مثل رأس الانسان والمختار عندنا التفويض علمه الى الله تعالى المسألة الرابعة الفاء في قوله فانفجرت متعلقة بمحذوف اي فضرب فانفجرت او فان ضربت
فقد انفجرت بقي ههنا سؤالات السؤال الاول هل يجوز ان يأمره تعالى بان يضرب بعصاه الحجر فينفجر من غير ضرب حتى يستغني عن تقدير هذا الحذف الجواب لا امتناع في القدرة ان يأمره تعالى
بان يضرب بعصاه الحجر ومن قبل ان يضرب ينفجر على قدر الحاجة لان ذلك لو قيل انه ابلغ في الاعجاز لكان اقرب لكن الصحيح انه ضرب فانفجر لانه تعالى لو امر رسوله بشيء ثم ان الرسول لا يفعله
لصار عاصيا ولانه اذا انفجر من غير ضرب صار الامر بالضرب بالعصا لغوا لانه لا معنى له ولان المروي في الاخبار ان تقديره فضرب فانفجر كما في قوله فانفلق من ان المراد فضرب فانفلق السؤال الثاني

انه تعالى ذكر ها هنا فانفجرت وفي الاعراف فانبجست وبينهما تناقض لان الانفجار خروج الماء بكثرة والانبجاس خروجه قليلا والجواب من ثلثة اوجه ا الفجر الشق في الاصل والانفجار الانشقاق ومنه الفاجر لانه يشق عصا المسلمين بخروجه الى الفسق والانبجاس اسم للشق الضيق القليل فهما مختلفان اختلاف العام والخاص فلا يتناقضان ب لعله انبجس اولا ثم انفجر ثانيا وكذا العيون يظهر الماء منها قليلا ثم يكثر لدوام خروجه ج لا يمتنع ان حاجتهم كانت تشتد الى الماء فينفجر اي يخرج الماء كثيرا ثم كانت تقل فكان الماء ينبجس قليلا السؤال الثالث كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير الجواب هذا السائل اما ان يسلم وجود الفاعل المختار او ينكره فان سلم فقد زال السؤال لانه قادر على ان يخلق الجسم كيف شاء كما خلق البحار وغيرها وان نازع فلا فائدة له في البحث عن معنى القرآن والنظر في تفسيره وهذا هو الجواب عن كل ما يستبعدونه من المعجزات التي حكاها الله تعالى في القرآن من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وايضا فالفلاسفة لا يمكنهم القطع بفساد ذلك لان العناصر الاربعة لها هيولى مشتركة عندهم وقالوا انه يصح الكون والفساد عليها وانه يصح انقلاب الهواء ماء وبالعكس وكذلك قالوا اذا وضع في الكوز الفضي جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء فثبت ان ذلك ممكن في الجملة والحوادث السفلية مطيعة للاتصالات الفلكية فلم يكن مستبعدا ان يحدث اتصال فلكي يقتضي وقوع هذا الامر الغريب في هذا العالم فثبت ان الفلاسفة لا يمكنهم الجزم بفساد ذلك اما المعتزلة فانهم لما اعتقدوا كون العبد موجدا لا جرم قلنا لهم لم لا يجوز ان يقدر العبد على خلق الجسم فذكروا في ذلك طريقين ضعيفين جدا سنذكرهما ان شاء الله تعالى في تفسير آية السحر ونذكر وجه ضعفهما وسقوطهما واذا كان كذلك لا يمكنهم القطع بان ذلك من فعل الله فينسد عليهم ابواب المعجزات والنبوات واما اصحابنا فانهم لما اعتقدوا انه لا موجد الا الله تعالى لا جرم جوزوا ان تحدث هذه الافعال الخارقة للعادة ابتداء فلا جرم امكنهم الاستدلال بظهورها على يد المدعي على كونه صادقا السؤال الرابع اتقولون ان ذلك الماء كان مستكنا في الحجر فظهر او قلب الله تعالى الهواء ماء او خلق الماء ابتداء الجواب اما الاول فباطل لان الظرف الصغير لا يحوي الجسم العظيم الا على سبيل التداخل وهو محال واما الوجهان الآخران فكل واحد منهما محتمل فان كان على الوجه الاول فقد ازال الله تعالى اليبوسة عن اجزاء الهواء وخلق الرطوبة فيها وان كان على الوجه الثاني فقد خلق تلك الاجزاء وخلق الرطوبة فيها واعلم ان الكلام في هذا الباب كالكلام فيما كان من نبينا محمد صلوات الله وسلامه عليه في بعض الغزوات وقد ضاق بهم الماء فوضع يده في متوضأه ففار الماء من بين اصابعه حتى استكفوا السؤال الخامس معجزة موسى عليه السلام في هذا المعنى اعظم ام معجزة محمد صلوات الله عليه الجواب كل واحد منهما معجز باهر قاهر لكن الذي لمحمد صلوات الله عليه اقوى لان نبوع الماء من الحجر معهود في الجملة اما نبوعه من بين الاصابع فغير معتاد البتة فكان ذلك اقوى السؤال السادس ما الحكمة في جعل الماء اثنتي عشرة عينا الجواب انه قد كان في قوم موسى كثرة والكثير من الناس اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ثم وجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما افضى ذلك الى الفتن العظيم فاكمل الله تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا لا يختلط بغيره والعادة في الرهط الواحد ان لا يقع بينهم من التنازع مثل ما يقع بين المختلفين السؤال السابع من كم وجه يدل هذا الانفجار على الاعجاز الجواب من وجوه ا ان نفس ظهور الماء معجز ب خروج الماء العظيم من الحجر الصغير ج خروج الماء بقدر حاجتهم د خروج الماء عند الضرب بالعصا ه انقطاع الماء عند الاستغناء عنه فهذه الوجوه الخمسة لا يمكن تحصيلها الا بقدرة تامة نافذة في كل الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات وحكمة عالية على الدهر والزمان وما ذاك الا للحق سبحانه وتعالى اما قوله قد علم كل اناس مشربهم فنقول انما علموا ذلك لانه امر كل انسان ان لا يشرب الا من جدول معين لئلا يختلفوا عند الحاجة الى الماء واما اضافة المشرب اليهم فلانه تعالى لما اباح لكل سبط من الاسباط ذلك الماء الذي ظهر من ذلك الشق الذي عليه صار ذلك كالملك لهم فجازت اضافته اليهم قوله تعالى كلوا واشربوا من رزق الله فيه حذف والمعنى فقلنا لهم او قال لهم موسى كلوا واشربوا وانما قال كلوا لوجهين احدهما لما تقدم من ذكر المن والسلوى الذي رزقتم بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء والثاني ان الاغذية لا تكون الا بالماء فلما اعطاهم الماء فكأنه اعطاهم المأكول والمشروب واحتجت المعتزلة بهذه الآية على ان الرزق هو الحلال قالوا لان اقل درجات قوله كلوا واشربوا الاباحة وهذا يقتضي كون الرزق مباحا فلو وجد رزق حرام لكان ذلك الرزق مباحا وحراما وانه غير جائز اما قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فالعثي اشد الفساد فقيل لهم لا تتمادوا في الفساد في حال فسادكم لانهم كانوا متمادين فيه والمقصود منه ما جرت العادة بين الناس من التشاجر والتنازع في الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه تعالى قال ان وقع التنازع بسبب الماء فلا تبالغوا في التنازع

وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِهَا وَبَصَلِهَا قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مَا سَأَلْتُمْ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذِّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّينَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ

وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان القراءة المعروفة يخرج لنا بضم الياء وكسر الراء تنبت بضم التاء وكسر الباء وقرأ زيد بن علي يخرج بفتح الياء وضم الراء تنبت بفتح التاء وضم الباء ثم اعلم ان اكثر الظاهرين من المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا انه ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله كلوا واشربوا من قبل هذه الآية عند انزال المن والسلوى ليس بايجاب بل اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسأل غير ذلك اما بنفسه او على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سألوا موسى ان يسأل ذلك عن ربه كان الدعاء اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية واعلم ان سؤال النوع الآخر من الطعام يحتمل ان يكون لاغراض ا انهم لما تناولوا ذلك النوع الواحد اربعين سنة ملوه واشتهوا غيره ب لعلهم في اصل الخلقة ما تعودوا ذلك النوع وانما تعودوا سائر الانواع ورغبة الانسان فيما اعتاده في اصل التربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتده وان كان شريفا ج لعلهم ملوا من البقاء في التيه فسألوا هذه الاطعمة التي لا توجد الا في البلاد وغرضهم الوصول الى البلاد لا نفس تلك الاطعمة د ان المواظبة على الطعام الواحد سبب لنقصان الشهوة وضعف الهضم وقلة الرغبة والاستكثار من الانواع يعين على تقوية الشهوة وكثرة الالتذاذ فثبت ان تبديل النوع بالنوع يصلح ان يكون مقصود العقلاء وثبت انه ليس في القرآن ما يدل على انهم كانوا ممنوعين عنه فثبت ان هذا القدر لا يجوز ان يكون معصية ومما يؤكد ذلك ان قوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم كالاجابة لما طلبوا ولو كانوا عاصين في ذلك السؤال لكانت الاجابة اليه معصية وهي غير جائزة على الانبياء لا يقال انهم لما ابوا شيئا

اختاره الله تعالى لهم اعطاهم عاجل ما سألوه كما قال ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها لانا نقول هذا خلاف الظاهر واحتجوا على ان ذلك السؤال كان معصية بوجوه ا ان قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهية معصية ب ان قول موسى عليه السلام اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية ج ان موسى عليه السلام وصف ما سألوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلناه الجواب عن الاول انه ليس تحت قولهم لن نصبر على طعام واحد دلالة على انهم ما كانوا راضين به فقط بل اشتهوا شيئا آخر ولان قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل على انهم سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على سبيل الانكار قد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الدنيا وعن الثالث لوجوه من ذلك فان الشيء قد يوصف بانه خير من حيث لا يتيقن ومن حيث لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله وضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤوا بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير الحق فبين تعالى انه انما ضرب الذلة والمسكنة عليهم وجعلهم محل الغضب والعقاب من حيث كانوا يكفرون لا انهم سألوا ذلك المسألة الثانية قوله لن نصبر على طعام واحد ليس المراد انه واحد في النوع بل انه واحد في النهج وهو كما يقال ان طعام فلان على مائدته طعام واحد اذا كان لا يتغير عن نهجه المسألة الثالثة القراءة المعروفة وقثائها بكسر القاف وقرأ الاعمش وطلحة بضم القاف والقراءة المعروفة وفومها بالفاء وعن علقمة عن ابن مسعود وثومها وهي قراءة ابن عباس قالوا وهذا اوفق لذكر البصل واختلفوا في الفوم فعن ابن عباس انه الحنطة وعنه ايضا انه الخبز وهو مروي عن مجاهد وعطاء وابن زيد وحكي عن بعض العرب فوموا لنا اي اخبزوا لنا وقيل هو الثوم وهو مروي ايضا عن ابن عباس ومجاهد واختاره الكسائي واحتجوا عليه من وجوه ا انه في حرف عبد الله بن مسعود وثومها ب ان المراد لو كان هو الحنطة لما جاز ان يقال اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير لان الحنطة اشرف الاطعمة ج ان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة المسألة الرابعة القراءة المعروفة اتستبدلون وفي حرف ابي بن كعب اتبدلون ادنى بالهمزة حكاه الكسائي وعن زهير الفرقبي ادنأ بالهمزة من الدناءة واختلفوا في المراد بالادنى وضبط القول فيه ان المراد اما ان يكون كونه ادنى في المصلحة في الدين او في المنفعة في الدنيا والاول غير مراد لان الذي كانوا عليه لو كان انفع في باب الدين من الذي طلبوه لما جاز ان يجيبهم اليه لكنه قد اجابهم اليه بقوله اهبطوا مصرا فان لكم ما سألتم فبقي ان يكون المراد منه المنفعة في الدنيا ثم لا يجوز ان يكون المراد ان هذا النوع الذي انتم عليه افضل من الذي تطلبونه لما بينا ان الطعام الذي يكون الذ الاطعمة عند قوم قد يكون اخسها عند آخرين بل المراد ما بينا ان هذا المن والسلوى متيقن الحصول وما تطلبونه مشكوك الحصول والمتيقن خير من المشكوك او لان هذا يحصل من غير كد ولا تعب وذلك لا يحصل الا مع الكد والتعب فيكون الاول اولى فان قيل كان لهم ان يقولوا هذا الذي يحصل عفوا صفوا لما كرهناه بطباعنا قلنا هب انه وقع التعارض من هذه الجهة لكنه وقع الترجيح بان الحاضر المتيقن راجح على الغائب المشكوك المسألة الخامسة القراءة المعروفة اهبطوا بكسر الباء وقرئ بضم الباء والقراءة المشهورة مصرا بالتنوين وانما صرفه مع اجتماع السببين فيه وهما التعريف والتأنيث لسكون وسطه كقوله نوحا ولوطا وفيهما العجمة والتعريف وان اريد به البلد فما فيه الا سبب واحد وفي مصحف عبد الله وقراءة الاعمش اهبطوا مصر بغير تنوين كقوله ادخلوا مصر واختلف المفسرون في قوله اهبطوا مصرا فروي عن ابن مسعود وابي بن كعب ترك التنوين وقال الحسن الالف في مصرا زيادة من الكاتب فحينئذ يكون معرفة فيجب ان يحمل على ما هو المختص بهذا الاسم وهو البلد الذي كان فيه فرعون وهو مروي عن ابي العالية والربيع واما الذين قرؤوا بالتنوين وهي القراءة المشهورة فقد اختلفوا فمنهم من قال المراد البلد الذي كان فيه فرعون ودخول التنوين فيه كدخوله في نوح ولوط وقال آخرون المراد الامر بدخول بلد اي بلد كان كانه قيل لهم ادخلوا بلدا اي بلد كان لتجدوا فيه هذه الاشياء وبالجملة فالمفسرون قد اختلفوا في ان المراد من مصر هو البلد الذي كانوا فيه او بلد آخر فقال كثير منهم لا يجوز ان يكون هو البلد الذي كانوا فيه مع فرعون واحتجوا بقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم والاستدلال بها من ثلاثة اوجه ا ان قوله ادخلوا الارض المقدسة ايجاب لدخول تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى ب ان قوله كتب الله لكم يقتضي دوام كونهم فيها ج ان قوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع عن بيت المقدس لانه تعالى بعد ان امر بدخول الارض المقدسة قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فاذا تقدم هذا الامر ثم بين تعالى انهم ممنوعون من دخولها هذه المدة فعند زوال التعذر وجب ان يلزمهم دخولها واذا كان كذلك لم يجز ان يكون المراد من مصر سواها فان قيل هذه الوجوه ضعيفة اما الاول فلان قوله ادخلوا الارض المقدسة امر والامر للندب فلعلهم ندبوا الى دخول الارض المقدسة مع انهم ما منعوا من دخول مصر واما الثاني وهو قوله كتب الله لكم فذلك يدل على دوام تلك الندبية واما الثالث وهو قوله ولا ترتدوا على ادباركم فلا نسلم ان معناه ولا ترجعوا الى مصر بل فيه وجهان آخران الاول المراد لا تعصوا فيما امرتم به اذ العرب تقول لمن عصى فيما يؤمر به ارتد على عقبه والمراد من هذا العصيان ان ينكر ان يكون دخول الارض المقدسة اولى الثاني ان يخص ذلك النهي بوقت معين فقط قلنا ثبت في اصول الفقه ان ظاهر الامر للوجوب وبتقدير الندبية بناء على هذا الاصل وايضا فهب انه للندب ولكن الاذن في تركه يكون اذنا في ترك المندوب وذلك لا يليق بالانبياء قوله لا نسلم ان المراد من قوله ولا ترتدوا ولا ترجعوا قلنا الدليل عليه انه لما امر بدخول الارض المقدسة ثم قال بعده ولا ترتدوا على ادباركم تبادر الى الفهم ان النهي يرجع الى ما يتعلق به ذلك الامر قوله تخصيص ذلك النهي بوقت معين قلنا التخصيص خلاف الظاهر اما ابو مسلم الاصفهاني فانه جوز ان يكون المراد مصر فرعون واحتج عليه بوجهين الاول انا ان قرأنا اهبطوا مصر بغير تنوين كان لا محالة علما لبلد معين وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة المعينة فوجب حمل اللفظ عليه ولان اللفظ اذا دار بين كونه علما وكونه صفة فحمله على العلم اولى من حمله على الصفة مثل ظالم وحارث فانهما لما جاءا علمين كان حملهما على العلمية اولى واما ان قرأناه بالتنوين فاما ان نجعله مع ذلك اسم علم ونقول انه انما دخل التنوين فيه لسكون وسطه كما في نوح ولوط فيكون التقرير ايضا ما قدمناه بعينه واما ان جعلناه اسم الجنس فقوله اهبطوا مصرا يقتضي التخيير كما اذا قال اعتق رقبة فانه يقتضي التخيير بين جميع رقاب الدنيا الوجه الثاني ان الله تعالى ورث بني اسرائيل مصر واذا كانت موروثة لهم امتنع ان يحرم عليهم دخولها بيان انها موروثة قوله تعالى فاخرجناهم من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك واورثناها بني اسرائيل واذا ثبت انها موروثة لهم وجب ان لا يكونوا ممنوعين

من دخولها لان الارث يفيد الملك والملك مطلق للتصرف فان قيل الرجل قد يكون مالكا للدار ولكن يكون ممنوعا من دخولها لوجه آخر كما لو اوجب على نفسه اعتكاف ايام في المسجد فان داره وان كانت
مملوكة له لكنه يحرم عليه دخولها فلم لا يجوز ان يقال ان الله تعالى ورثهم مصر بمعنى الولاية والتصرف فيها ثم انه تعالى حرم عليهم دخولها من حيث اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة بقوله ادخلوا الارض
المقدسة قلنا الاصل ان ثبوت الملك مطلق للتصرف فالمنع من التصرف خلاف الدليل اجاب الفريق الاول عن هاتين الحجتين اللتين ذكرهما ابو مسلم فقالوا اما الوجه الاول فالجواب عنه انا نتمسك بالقراءة
المشهورة وهي التي فيها التنوين قوله هذه القراءة تقتضي التخيير قلنا نعم لكن نخصص العموم في حق هذه البلدة المعينة بما ذكرناه من الدليل واما الوجه الثاني فالجواب انا لا ننازع في ان الملك مطلق للتصرف
لكن قد يترك هذا الاصل لعارض كالمرهون والمستاجر فنحن تركنا هذا الاصل لما قدمناه من الدلالة قوله تعالى وضربت عليهم الذلة والمسكنة فالمعنى جعلت الذلة محيطة بهم مشتملة عليهم فهم فيها كمن
يكون في القبة المضروبة او الصقت بهم حتى لزمتهم ضربة لازب كما يضرب الطين على الحائط فيلزمه والاقرب في الذلة ان يكون المراد منها ما يجري مجرى الاستحقاق كقوله تعالى فيمن يحارب الله ورسوله
ذلك لهم خزي في الدنيا فاما من يقول المراد به الجزية خاصة على ما قال الحسن يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فبعيد لان الجزية ما كانت مضروبة عليهم من اول الامر واما المسكنة فالمراد به الفقر والفاقة
وتشديد المحنة فهذا الجنس يجوز ان يكون كالعقوبة ومن العلماء من عد هذا من باب المعجزات لان النبي صلى الله عليه وسلم اخبر عن ضرب الذلة والمسكنة عليهم ووقع الامر كذلك فكان هذا اخبارا عن
الغيب فيكون معجزا قوله وباءوا ففيه وجوه أ البوء الرجوع فقوله باءوا اي رجعوا وانصرفوا بذلك ولا يقال باء الا بشر ب البوء التسوية فقوله باءوا اي استوى عليهم غضب الله قاله الزجاج
ج باءوا اي استحقوا ومنه قوله اني اريد ان تبوء باثمي واثمك اي تستحق الاثمين جميعا واما غضب الله فهو ارادة الانتقام اما قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله فهو علة لما تقدم ذكره
من ضرب الذلة والمسكنة عليهم والحاق الغضب بهم قالت المعتزلة لو كان الكفر حصل فيهم بخلق الله كما حصلت الذلة والمسكنة فيهم بخلقه لما كان جعل احدهما جزاء للثاني اولى من العكس والجواب
المعارضة بالعلم والداعي واما حقيقة الكفر فقد تقدم القول فيه قوله تعالى ويقتلون النبيين بغير الحق فالمعنى انهم يستحقون ما تقدم لاجل هذه الافعال ايضا وفيه سؤالان الاول قوله
يكفرون دخل تحته قتل الانبياء فلم اعاد ذكره مرة اخرى الجواب المذكور هنا هو الكفر بآيات الله وذلك هو الجهل والجحد بآياته فلا يدخل تحته قتل الانبياء والله اعلم السؤال الثاني
لم قال بغير الحق وقتل الانبياء لا يكون الا على هذا الوجه الجواب من وجوه أ ان الاتيان بالباطل قد يكون لان الآتي به اعتقده حقا لشبهة وقعت في قلبه وقد ياتي به مع علمه بكونه باطلا
ولا شك ان الثاني اقبح فقوله ويقتلون النبيين بغير الحق اي انهم قتلوهم من غير ان كان ذلك القتل حقا في اعتقادهم وخيالهم بل كانوا عالمين بقبحه ومع ذلك فقد فعلوه ب ان هذا التكرير
لاجل التاكيد كقوله ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به ويستحيل ان يكون لمدعي الاله الثاني برهان ج ان الله تعالى لو ذمهم على مجرد القتل لقالوا اليس ان الله تعالى يقتلهم ولكنه تعالى
قال القتل الصادر من الله قتل بحق ومن غير الله قتل بغير حق قوله ذلك بما عصوا فهو تاكيد بتكرير الشيء بغير اللفظ الاول وهو بمنزلة ان يقول الرجل لعبده وقد احتمل منه ذنوبا سلفت
منه فعاقبه عند آخرها هذا بما عصيتني وخالفت امري هذا بما تجرأت علي واغتررت بحلمي هذا بكذا فيعد عليه ذنوبه بالفاظ مختلفة تبكيتا قوله تعالى وكانوا يعتدون
فالمراد منه الظلم اي تجاوز الحق الى الباطل واعلم انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدأ اولا بما فعلوه في حق الله وهو جهلهم به وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه في
العظم وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصي التي تخصهم ثم ربع ذلك بما يكون منهم من المعاصي المتعدية الى الغير مثل الاعتداء والظلم وذلك في نهاية حسن الترتيب فان قيل
قال هاهنا ويقتلون النبيين بغير الحق معرفة بالالف واللام وفي آل عمران قوله ويقتلون الانبياء بغير حق فما الفرق الجواب الحق المعلوم فيما بين المسلمين الذي يوجب القتل
قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق فالحق المذكور بحرف التعريف اشارة الى هذا واما الحق المنكر فالمراد
تاكيد العموم اي لم يكن هناك حق لا هذا الذي يعرفه المسلمون ولا غيره البتة ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم
الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور خذوا
ما آتيناكم بقوة واذكروا ما فيه لعلكم تتقون ثم توليتم من بعد ذلك فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين
اعلم ان القراءة المشهورة هادوا بضم الدال وعن الضحاك ومجاهد بفتح الدال واسكان الواو والقراءة المعروفة الصابئين والصابئون بالهمزة فيهما حيث كانا وعن نافع وشيبة والزهري
والصابين بياء ساكنة من غير همز والصابون بياء مضمومة وحذف الهمزة وعن العمري يجعل الهمزة فيهما وعن ابي جعفر بياءين خالصتين فيهما بدل الهمزة فاما ترك الهمز فيحتمل وجهين احدهما
ان يكون من صبا يصبو اذا مال الى الشيء فاحبه والآخر قلب الهمز فيقول الصابين والصابون والاختيار الهمز لانه قراءة الاكثر والى معنى التفسير اقرب لان اهل العلم قالوا هو الخارج من دين
الى دين واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فهنا لما ذكر حكم الكفرة من اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم
والثواب الكريم دل على انه تعالى يجازي المحسن باحسانه والمسيء باساءته كما قال تعالى ليجزي الذين اساءوا بما عملوا ويجزي الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين آمنوا واختلف المفسرون في
المراد منه وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى في آخر الآية من آمن بالله واليوم الآخر فان ذلك يقتضي ان يكون المراد من الايمان في قوله من آمن بالله ونظيره في الاشكال قوله يا ايها الذين
آمنوا آمنوا فلاجل هذا الاشكال ذكروا وجوها أ وهو قول ابن عباس المراد الذين آمنوا قبل مبعث محمد صلوات الله عليه بعيسى عليه السلام مع البراءة عن اباطيل اليهود مثل قس
بن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد بن عمرو بن نفيل وسلمان الفارسي وابي ذر الغفاري ووفد النجاشي فكانه تعالى قال ان الذين آمنوا قبل مبعث محمد والذين كانوا على الدين
الباطل الذي للنصارى كل من آمن منهم بعد مبعث محمد بالله واليوم الآخر وبمحمد فلهم اجرهم عند ربهم ب انه تعالى ذكر في اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فالمراد من قوله
ان الذين آمنوا هم الذين يؤمنون باللسان دون القلب وهم المنافقون فذكر المنافقين ثم اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من آمن منهم بالايمان الحقيقي
صار من المؤمنين عند الله وهو قول سفيان الثوري ج المراد من قوله ان الذين آمنوا هم المؤمنون بمحمد صلوات الله عليه في الحقيقة وهو عائد الى الماضي ثم قوله من آمن بالله يقتضي المستقبل
فالمراد الذين آمنوا في الماضي وثبتوا على ذلك واستمروا عليه في المستقبل وهو قول المتكلمين اما قوله والذين هادوا فقد اختلفوا في اشتقاقه على وجوه أ انما سموا به حين تابوا من عبادة العجل

وقالوا انا هدنا اليك اي تبنا ورجعنا عن ابن عباس ب سموا به لانهم نسبوا الى يهوذا اكبر ولد يعقوب وانما قالت العرب بالدال غير المعجمة للتعريب فان العرب اذا نقلوا اسماء من العجمية الى لغتهم غيروا
بعض حروفها ج قال ابو عمرو بن العلاء سموا بذلك لانهم يتهودون اي يتحركون عند قراءة التوراة اما قوله والنصارى ففي اشتقاقه وجوه أ ان القرية التي كان ينزلها عيسى عليه السلام
تسمى ناصرة فنسبوا اليها وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ب لتناصرهم فيما بينهم اي لنصرة بعضهم بعضا ج لان عيسى عليه السلام قال للحواريين من انصاري الى الله قال صاحب
الكشاف النصارى جمع نصران يقال رجل نصران وامرأة نصرانة والياء في نصراني للمبالغة كالتي في احمري لانهم نصروا المسيح اما قوله والصابئين فهو من صبا يصبو اذا خرج من دين الى
دين آخر وبذلك كانت العرب يسمون النبي صلى الله عليه وسلم لانه اظهر دينا بخلاف اديانهم وصبأت النجوم اذا خرجت من مطلعها وصبأ نابه اذا خرج وللمفسرين في تفسير مذهبهم اقوال أ
قال مجاهد والحسن هم طائفة بين المجوس واليهود لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ب قال قتادة هم قوم يعبدون الملائكة ويصلون الى الشمس كل يوم خمس صلوات وقال ايضا الاديان
خمسة للشيطان اربعة وواحد للرحمن الصابئون وهم يعبدون الملائكة والمجوس وهم يعبدون النار والذين اشركوا يعبدون الاوثان واليهود والنصارى ج وهو الاقرب انهم قوم يعبدون
الكواكب ثم لهم قولان الاول ان خالق العالم هو الله الا انه تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلوة والدعاء والتعظيم والثاني انه تعالى خلق الافلاك والكواكب ثم ان الكواكب
هي المدبرة لما في هذا العالم من الخير والشر والصحة والمرض فيجب على البشر تعظيمها لانها هي الآلهة المدبرة لهذا العالم ثم انها تعبد الله تعالى وهذا المذهب هو القول المنسوب الى الكسدانيين
الذين جاءهم ابراهيم عليه السلام رادا عليهم ومبطلا لقولهم ثم انه تعالى بين في هذه الفرق الاربع انهم اذا آمنوا بالله فلهم الثواب والاجر ليعرف ان جميع ارباب الضلال اذا رجعوا
عن ضلالاتهم وآمنوا بالدين الحق فان الله تعالى يقبل ايمانهم وطاعتهم ولا يردهم عن حضرته البتة واعلم انه دخل في الايمان بالله الايمان بما اوجبه اعني الايمان برسله ودخل في الايمان باليوم الآخر
جميع احكام الآخرة فهذان القسمان قد جمعا كل ما يتصل بالايمان في حال التكليف وفي حال الآخرة من ثواب وعقاب اما قوله عند ربهم فليس المراد العندية المكانية فان ذلك محال في حق
الله تعالى ولا الحفظ كالودائع بل المراد ان اجرهم متيقن جار مجرى الحاصل عندهم اما قوله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقيل اراد زوال الخوف والحزن عنهم في الدنيا ومنهم من قال في
الآخرة في حال الثواب وهذا اصح لان قوله ولا خوف عليهم عام في النفي وكذلك ولا هم يحزنون وهذه الصفة لا تحصل في الدنيا وخصوصا في المكلفين لانهم في كل وقت لا ينفكون من
خوف وحزن اما في اسباب الدنيا واما في امور الآخرة فكانه تعالى وعدهم في الآخرة بالاجر ثم بين ان من صفة ذلك الاجر ان يكون خاليا عن الخوف والحزن وذلك يوجب ان يكون
نعيمهم دائما لانهم لو جوزوا كونه منقطعا لاعتراهم الخوف العظيم فان قيل انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة المائدة هكذا ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى
من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وفي الحج ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا ان الله يفصل بينهم يوم
القيامة ان الله على كل شيء شهيد فهل في اختلاف هذه الآيات بتقديم الطوائف وتأخيرها ورفع الصابئين في آية ونصبها في اخرى فائدة تقتضي ذلك الجواب لما كان المتكلم
احكم الحاكمين فلا بد لهذه التغييرات من حكم وفوائد فان ادركنا تلك الحكم فقد فزنا بالكمال وان عجزنا احلنا بالقصور على عقولنا لا على كلام الحكيم العليم قوله تعالى واذ اخذنا
ميثاقكم اعلم ان هذا هو **الانعام العاشر** وذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك من انعامه عليهم وفيه بحثان الاول اعلم ان الميثاق انما يكون بفعل
الامور التي توجب الانقياد والطاعة والمفسرون ذكروا في تفسير الميثاق وجوها أ ما اودع الله تعالى العقول من الدلائل الدالة على وجود الصانع وقدرته وحكمته والدلائل
الدالة على صدق انبيائه ورسله وهذا النوع من المواثيق اقوى المواثيق والعهود لانها لا تحتمل الخلف والكذب والتبديل بوجه البتة وهو قول الاصم ب ما روي عن عبد الرحمن بن زيد بن اسلم
ان موسى عليه السلام لما رجع من عند ربه بالالواح قال لهم ان فيها كتاب الله فقالوا لن ناخذ بقولك حتى نرى الله جهرة فيقول هذا كتابي فخذوه فاخذتهم الصاعقة فماتوا ثم احياهم
ثم قال لهم بعد ذلك خذوا كتاب الله فابوا فرفع فوقهم الطور وقيل لهم خذوا الكتاب والا طرحناه عليكم فاخذوه فرفع الطور هو الميثاق وذلك لان رفع الطور آية باهرة عجيبة
تبهر العقول وترد المكذب الى التصديق والشاك الى اليقين فلما راوا ذلك وعرفوا انه من قبله تعالى علما لموسى عليه السلام مضافا الى سائر الآيات اقروا له بالصدق فيما جاء به واظهروا
التوبة واعطوا العهد والميثاق ان لا يعودوا الى ما كان منهم من عبادة العجل وان يقوموا بالتوراة فكان هذا عهدا موثقا جعلوه لله على انفسهم وهذا هو اختيار ابي مسلم ج ان لله
تعالى ميثاقين فالاول حين اخرجهم من صلب آدم واشهدهم على انفسهم الثاني انه الزم الناس متابعة الانبياء والمراد هاهنا هو هذا العهد هذا قول ابن عباس وهو ضعيف
البحث الثاني قال القفال انما قال ميثاقكم ولم يقل مواثيقكم لوجهين احدهما اراد به الدلالة على ان كل واحد منهم قد اخذ ذلك كما قال ثم يخرجكم طفلا اي كل واحد منكم الثاني انه كان شيئا
واحدا اخذ من كل واحد منهم كما اخذ على غيره فلا جرم كان كله ميثاقا واحدا ولو قال مواثيقكم لاشتبه ان يكون هناك مواثيق اخذت عليهم لا ميثاق واحد قوله تعالى ورفعنا فوقكم
الطور فنظيره قوله واذ نتقنا الجبل فوقهم كانه ظلة وفيه ابحاث الاول الواو في قوله ورفعنا واو عطف على تفسير ابن عباس والمعنى ان اخذ الميثاق كان متقدما فلما نقضوه
بالامتناع من قبول الكتاب رفع عليهم الجبل واما على تفسير ابي مسلم فليست واو عطف ولكنها واو الحال كما يقال فعلت ذلك والزمان زمان فكانه قال واذ اخذنا ميثاقكم عند
رفعنا الطور فوقكم الثاني قيل ان الطور كل جبل قال العجاج داني جناحيه من الطور فمر تقضي البازي اذا البازي كسر اما الخليل فقال في كتابه ان الطور اسم جبل معلوم وهذا
هو الاقرب لان لام التعريف فيه تقتضي حمله على جبل معهود عرف كونه مسمى بهذا الاسم والمعهود هو الجبل الذي وقعت المناجاة فيه وقد يجوز ان ينقله الله تعالى الى حيث هم فيجعله
فوقهم وان كان بعيدا منهم لان القادر على ان يسكن الجبل في الهواء قادر ايضا على ان يقلعه وينقله اليهم من المكان البعيد وقال ابن عباس امر الله تعالى جبلا من جبال فلسطين
فانقلع من اصله حتى قام فوقهم كالظلة وكان العسكر فرسخا في فرسخ فاوحى اليهم ان اقبلوا التوراة والا رميت الجبل عليكم فلما راوا ان لا مهرب قبلوا التوراة بما فيها وسجدوا للفزع
سجودا يلاحظون الجبل فلذلك سجدت اليهود على انصاف وجوههم الثالث من الملاحدة من انكر امكان وقوف الثقيل في الهواء بلا عماد واما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها
طالبة للمركز فلا جرم وقفت في المركز ودليلنا على فساد قولهم انه تعالى قادر على كل الممكنات ووقوف الثقيل في الهواء من الممكنات فوجب ان يكون تعالى قادرا عليه وتمام تقرير هاتين المقدمتين

[illegible]

فضل الله حيث حصل الخبر ان وجب ان الخبل هناك لطف الله وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يفعل بالكافر شيئا من الالطاف الدينية وذلك خلاف قول المعتزلة اجاب الكعبي بانه تعالى سوى بين الكل في الفضل لكن بعضهم انتفع دون بعض فصح ان يقال للفاعل وقد سوى بين اولاده في العطية لولا ان اباك وصلك لكنت فقيرا وهذا الجواب ضعيف لان اهل اللغة نصوا على ان لولا يفيد انتفاء الشيء لثبوت غيره وبعد ثبوت هذه المقدمة فكلام الكعبي ساقط جدا ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وموعظة للمتقين اعلم انه تعالى لما عدد وجوه الانعام عليهم اولا ختم ذلك بشرح بعض ما وجه اليهم من التشديدات وهذا هو

النوع الاول

وفيه مسائل الاولى روي عن ابن عباس ان هؤلاء القوم كانوا في زمان داود عليه السلام بايلة على ساحل البحر بين المدينة والشام وهو مكان من البحر يجتمع اليه الحيتان من كل ارض في شهر من السنة حتى لا يرى الماء لكثرتها وفي غير ذلك الشهر في كل سبت خاصة وهي القرية المذكورة في قوله واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت فحفروا حياضا عند البحر وشرعوا اليها الجداول فكانت الحيتان تدخلها فيصطادونها يوم الاحد [illegible]

[illegible]

[illegible]

من قبل هذا الفعل وما بعده وهو قول الحسن قوله تعالى وموعظة للمتقين [illegible]

بهم وان لم ينزل عاجلا فلا بد من الخوف من العقاب الآجل الذي هو اعظم وادوم واما تخصيصه المتقين بالذكر فمثل ما بيناه في البقرة في قوله هدى للمتقين لانهم اذا اختصوا بالاتعاظ والانزجار والانتفاع بذلك صلح ان يخصوا به لانه ليس بمنفعة لغيرهم الثاني ان يكون معنى قوله وموعظة للمتقين ان يعظ المتقون بعضهم بعضا اي جعلناها نكالا وليعظ به بعض المتقين بعضا فيكون الموعظة مضافة الى المتقين على معنى انهم يتعظون بها وهذا خاص لهم دون غير المتقين وإذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي قال انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها قال انه يقول انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون قال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها قالوا الآن جئت بالحق فذبحوها وما كادوا يفعلون وإذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها والله مخرج ما كنتم تكتمون فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى ويريكم آياته لعلكم تعقلون اعلم ان هذا هو

النوع الثاني

من التشديدات روي عن ابن عباس

وسائر المفسرين ان رجلا في بني اسرائيل قتل قريبا كي يرثه ثم رماه في مجمع الطريق ثم شكا ذلك الى موسى عليه السلام فاجتهد موسى في ان يعرف القاتل فلما لم يظهر قالوا له سل لنا ربك حتى يبينه فسأله
فاوحى الله اليه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة فعجبوا من ذلك ثم شددوا على انفسهم بالاستفهام حالا بعد حال واستقصوا في طلب الوصف فلما تعينت لم يجدوها بذلك النعت الا
عند انسان معين ولم يبعها الا باضعاف ثمنها فاشتروها وذبحوها وامرهم موسى عليه السلام ان يأخذوا عضوا منها فيضربوا به القتيل ففعلوا فصار المقتول حيا وسمى لهم قاتله وهو الذي
ابتدأ بالشكاية فقتلوه قودا ثم ههنا مسائل المسألة الاولى ان الايلام والذبح حسن والا لما امر الله تعالى به ثم عندنا وجه الحسن فيه انه مالك الملك فلا اعتراض لاحد عليه وعند المعتزلة
ان ذلك انما يحسن لاجل الاعواض المسألة الثانية ان الله تعالى امر بذبح بقرة من بقر الدنيا وهذا هو الواجب المخير فدل ذلك على صحة قولنا بالواجب المخير المسألة الثالثة القائلون
بالعموم اتفقوا على ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة معناه اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فهذه الصيغة تفيد هذا العموم وقال منكروا العموم ان هذا لا يدل على العموم واحتجوا عليه
بوجوه ا ان المفهوم من قول القائل اذبح بقرة يمكن تقسيمه الى قسمين فانه يصح ان يقال بقرة معينة من شأنها كيت وكيت ويصح ايضا ان يقال اذبح اي بقرة شئت فاذا المفهوم من
قولك اذبح بقرة معنى مشترك بين هذين القسمين والمشترك بين القسمين لا يستلزم واحدا منهما فاذا قوله اذبح بقرة لا يستلزم معناه معنى قوله اذبحوا بقرة اي بقرة شئتم فثبت
انه لا يفيد العموم ولانه لو افاد العموم لكان قوله اذبحوا اي بقرة شئتم تكريرا ولكان قوله اذبحوا بقرة معينة نقضا ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القول ب قوله اذبحوا بقرة كالنقيض
لقولنا لا تذبحوا بقرة وقولنا لا تذبحوا بقرة يفيد النفي العام فوجب ان يكون قولنا اذبحوا بقرة يرفع عموم النفي ويكفي في ارتفاع عموم النفي خصوص الثبوت على وجه واحد فاذا قوله
اذبحوا بقرة يفيد الامر بذبح بقرة واحدة فقط فاما الاطلاق في ذبح اي بقرة شاءوا فذلك لا حاجة اليه في ارتفاع ذلك النفي فوجب ان لا يكون مستفادا من اللفظ ج ان قوله بقرة لفظة
مفردة منكرة فالمفرد المنكر انما يفيد فردا معينا في نفسه غير معين بحسب القول الدال عليه ولا يجوز ان يفيد فردا اي فرد كان بدليل انه اذا قال رأيت رجلا فانه لا يفيد الا ما ذكرناه فاذا
ثبت في الخبر كذلك وجب ان يكون في الامر كذلك واحتج القائلون بالعموم بانه لو ذبح اي بقرة كان فانه يخرج عن العهدة فوجب ان يفيد العموم والجواب ان هذا مصادرة على المطلوب الاول
فان هذا انما يثبت لو ثبت ان قوله اذبح بقرة معناه اذبح اي بقرة شئت وهذا هو عين المتنازع فيه فهذا هو الكلام في هذه المسألة اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في ان قوله تعالى اذبحوا بقرة
هل هو امر بذبح بقرة معينة غير مبينة او امر بذبح بقرة اي بقرة شئت قال الذين يجوزون تأخير البيان عن وقت الخطاب انه كان امرا بذبح بقرة معينة ولكنها ما كانت مبينة وقال المانعون منه
انه كان امرا بذبح بقرة اي بقرة كانت الا ان القوم لما سألوا تغير التكليف عند ذلك وذلك لان التكليف الاول كان كافيا لو اطاعوا وكان التخيير في جنس البقر اذ ذاك هو الصلاح فلما عصوا
ولم يمتثلوا ورجعوا بالمسألة لم يمتنع تغير المصلحة وذلك معلوم في المشاهد لان المدبر لولده قد يأمره بالسهل اختيارا فاذا امتنع الولد منه فقد يرى المصلحة في ان يأمره بالصعب فكذا ههنا
واحتج الفريق الاول بوجوه ا ان قوله تعالى ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها وقول الله تعالى انه يقول انها بقرة لا فارض انها بقرة صفراء انها بقرة لا ذلول ينصرف الى ما امروا به
من قبل وهذه الكنايات تدل على ان المأمور به ما كان ذبح بقرة اي بقرة كانت بل كان ذبح بقرة معينة ب ان الصفات المذكورة في الجواب عن السؤال الثاني اما ان يقال انها صفات البقرة التي
امروا بذبحها اولا او صفات بقرة وجبت عليهم عند ذلك السؤال وانتسخ ما كان واجبا عليهم قبل ذلك ولما اجمع المسلمون على ان تلك الصفات باسرها كانت معتبرة علمنا فساد هذا القسم
فان قيل هذه الكنايات فلا نسلم عودها الى البقرة فلم لا يجوز ان يقال انها كنايات عن القصة والشأن وهذه طريقة مشهورة عند العرب قلنا هذا باطل لوجوه ا ان هذه الكنايات لو كانت
عائدة الى القصة والشأن لبقي ما بعد هذه الكنايات غير مفيد لانه لا فائدة في قوله بقرة صفراء بل لا بد من اضمار شيء آخر وذلك خلاف الاصل اما اذا جعلنا الكنايات عائدة الى المأمور به اولا لم يلزم هذا
المحذور ب ان الحكم برجوع الكناية الى القصة والشأن خلاف الاصل لان الكناية يجب عودها الى شيء جرى ذكره والقصة والشأن لم يجر ذكرهما فلا يجوز عود الكناية اليهما لكنا خالفنا هذا الدليل
للضرورة في بعض المواضع فيبقى ما عداه على الاصل ج ان الضمير في قوله ما لونها وما هي لا شك انه عائد الى البقرة المأمور بها فوجب ان يكون الضمير في قوله انها بقرة صفراء عائدا الى تلك البقرة
والا لم يكن الجواب مطابقا للسؤال د انهم لو كانوا سألوا تعنتا لم يكن في مقدار ما حكم به موسى عليه السلام ما يزيل الاحتمال لان مقدار ما ذكره ان يكون بقرة صفراء متوسطة في
السن كاملة في القوة وهذا القدر موضع للاحتمالات الكثيرة فلما سكتوا ههنا واكتفوا به علمنا انهم كانوا معاندين واحتج الفريق الثاني بوجوه ا ان قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة
معناه يأمركم ان تذبحوا بقرة اي بقرة كانت وذلك يقتضي العموم وذلك يقتضي ان يكون اعتبار الصفة بعد ذلك تكليفا جديدا ب لو كان الامر بذبح بقرة معينة لما استحقوا التعنيف على طلب
البيان بل كانوا يستحقون المدح عليه فلما عنفهم الله تعالى في قوله فافعلوا ما تؤمرون وفي قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون علمنا تقصيرهم في الاتيان بما امروا به اولا وذلك انما يكون
لو كان المأمور به ذبح بقرة معينة ج ما روي عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اية بقرة ارادوا لاجزأت عنهم لكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم د ان الوقت الذي فيه امروا بذبح
البقرة كانوا محتاجين الى ذبحها فلو كان المأمور به ذبح بقرة معينة مع ان الله تعالى ما بينها لكان ذلك تأخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه غير جائز والجواب عن الاول ما بينا ان قوله
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة لا يدل على ان المأمور به ذبح بقرة اي بقرة كانت وعن الثاني ان قوله تعالى وما كادوا يفعلون ليس فيه دلالة على انهم فرطوا في اول القصة وانهم كادوا
يفرطون بعد تكامل البيان بل اللفظ محتمل لكل واحد منهما فنحمله على الاخير وهو انهم لما وقفوا على تمام البيان توقفوا عند ذلك وما كادوا يفعلون وعن الثالث ان هذه الرواية عن ابن عباس
من باب الآحاد وبتقدير الصحة فلا يصلح ان يكون معارضا لكتاب الله تعالى وعن الرابع ان تأخير البيان عن وقت الحاجة انما يلزم ان لو دل الامر على الفور وذلك عندنا ممنوع واعلم انا
اذا فرعنا على القول بان المأمور به بقرة اي بقرة كانت فلا بد وان نقول التكاليف متغايرة فكلفوا في الاول اي بقرة كانت وثانيا ان يكون لا فارضا ولا بكرا بل عوانا فلما لم يفعلوا
ذلك كلفوا ان يكون صفراء فلما لم يفعلوا كلفوا ان يكون مع ذلك لا ذلولا تثير الارض ولا تسقي الحرث ثم اختلف القائلون بهذا المذهب فمنهم من قال في التكليف الواقع اخيرا يجب ان يكون
مستوفيا لكل صفة تقدمت حتى تكون البقرة مع الصفة الاخيرة لا فارض ولا بكر وصفراء فاقع ومنهم من يقول انما يجب كونها بالصفة الاخيرة فقط وهذا اشبه بظاهر الكلام اذا كان تكليفا
بعد تكليف وان كان الاول اشبه بالروايات وبطريقة التشديد عليهم عند ترك الامتثال واذا ثبت ان البيان لا يتأخر فلا بد من كونه تكليفا بعد تكليف وذلك يدل على ان الاسهل قد ينسخ بالاشق

ابو علي

ويدل على جواز النسخ قبل الفعل ولكنه لا يدل على جواز النسخ قبل وقت الفعل ويدل على وقوع النسخ في شرع موسى وايضا تعلق بمسألة ان الزيادة على النص هل هو نسخ ام لا ويدل على وقوع
التكليف ثانيا لمن عصى ولم يفعل ما كلف اولا قوله تعالى قالوا اتتخذنا هزوا فيه مسائل المسألة الاولى قرئ هزؤا بضمتين وهزءا باسكان الزاي كفؤا وكفوا وقرأ حفص هزوا
بضمتين والواو وكذلك كفوا المسألة الثانية قال القفال قوله اتتخذنا هزوا استفهام على معنى الانكار والهزؤ يجوز ان يكون في معنى المهزوء به كما يقال كان هذا في علم الله اي معلومه
والله رجاؤنا اي مرجونا ونظيره قوله تعالى فاتخذتموهم سخريا قال صاحب الكشاف اتتخذنا هزوا اتجعلنا مكان هزؤ او اهل هزؤ او الهزؤ نفسه لفرط الاستهزاء المسألة الثالثة
القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة لم يعرفوا بين هذا الجواب وذلك السؤال مناسبة فظنوا انه عليه السلام يلاعبهم لانه من
المحتمل ان موسى عليه السلام امرهم بذبح البقرة وما اعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة ضربوا القتيل ببعضها فيصير حيا فلا جرم وقع هذا القول منهم موقع الهزؤ ويحتمل انه عليه السلام وان كان قد بين
لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان يضربوه ببعض اجزاء البقرة فظنوا ان ذلك يجري مجرى الاستهزاء المسألة الرابعة ان اولئك القوم كفروا
بقولهم لموسى اتتخذنا هزوا لانهم ان قالوا ذلك لانهم شكوا في قدرة الله على احياء الميت فهو كفر وان شكوا في ان الذي امرهم موسى هل هو بامر الله فقد جوزوا الخيانة على موسى
عليه السلام في الوحي وذلك ايضا كفر ومن الناس من قال انه لا يوجب الكفر وبيانه من وجهين الاول ان المداعبة على الانبياء جائزة فلعلهم ظنوا به انه عليه السلام يداعبهم مداعبة
حقة وذلك لا يوجب الكفر الثاني ان معنى قوله اتتخذنا هزوا اي ما اعجب هذا الجواب كانك تستهزئ بنا لانهم حققوا على موسى الاستهزاء اما قوله قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين
ففيه وجوه ا ان الاستعاذة بالله من الاستهزاء لا يكون الا بسبب الجهل ومنصب النبوة لا يحتمل الاقدام على الاستهزاء فلم يستعذ موسى عليه السلام من نفس الشيء الذي نسبوه اليه ولكنه
استعاذ من السبب الموجب له كما قد يقول الرجل عند مثل ذلك اعوذ بالله من عدم العقل وغلبة الهوى والحاصل انه اطلق اسم السبب على المسبب مجازا هذا هو الوجه الاول
ب اعوذ بالله ان اكون من المستهزئين في امر الدين من العقاب الشديد والوعيد العظيم فاني متى علمت ذلك امتنع اقدامي على الاستهزاء ج قال بعضهم ان نفس الهزؤ قد يسمى جهلا وجهالة
فقد روي عن بعض اهل اللغة ان الجهل ضد الحلم كما قال بعضهم انه ضد العلم واعلم ان هذا القول من موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء من الكبائر العظام وقد سبق تمام القول فيه في قوله
انما نحن مستهزئون الله يستهزئ بهم واعلم ان القوم سألوا موسى عن امور ثلاثة مما يتعلق بالبقرة **السؤال الاول** ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ادع لنا ربك يبين لنا
ما هي فاجاب موسى عليه السلام بقوله انه يقول انها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك فافعلوا ما تؤمرون وفي الآية ابحاث الاول انا اذا قلنا ان قوله تعالى ان الله يأمركم
ان تذبحوا بقرة يدل على الامر بذبح بقرة معينة في نفسها وعند ذلك التعيين حسن موقع سؤالهم لان المأمور به لما كان محتملا حسن الاستفسار والاستعلام اما على قول من يقول انه في اصل اللغة
للعموم فلا بد من بيان انه ما الذي حملهم على هذا الاستفسار وفيه وجوه ا احدها ان موسى عليه السلام لما اخبرهم بانهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها صار حيا تعجبوا من امر تلك
البقرة وظنوا ان تلك البقرة التي يكون لها مثل هذه الخاصية لا يكون الا بقرة معينة فلا جرم استقصوا في السؤال عن وصفها كعصى موسى المخصوصة من بين سائر العصي بتلك
الخواص الا ان القوم كانوا مخطئين في ذلك لان هذه الآية العجيبة ما كانت خاصية للبقرة بل كانت معجزة يظهرها الله تعالى على يد موسى عليه السلام ب لعل القوم ارادوا اي بقرة
اي بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة فالقى شبهة في البين وقال المأمور به بقرة معينة لا مطلق البقر فلما وقع التنازع فيه رجعوا عند ذلك الى موسى عليه السلام ج
ان الخطاب الاول وان افاد العموم الا ان القوم ارادوا الاحتياط فيه فطلبوا من البيان ما ازال سائر الاحتمالات الا ان المصلحة تغيرت واقتضت الامر بذبح البقرة المعينة البحث
الثاني ان السؤال بما هي طلب لتعريف الماهية والحقيقة لان ما سؤال عن الحقيقة فما هي لا بد وان يكون طلبا للحقيقة وتعريف الماهية والحقيقة لا يكون الا بذكر اجزائها ومقوماتها لا بذكر
صفاتها الخارجة عن ماهيتها ومعلوم ان وصف السن من الامور الخارجة عن الماهية فوجب ان لا يكون هذا الجواب مطابقا لهذا السؤال والجواب عنه ان الامر وان كان كما ذكرتم
لكن قرينة الحال تدل على انه ما كان مقصودهم من قولهم ما هي ان البقر طلب ماهيته وشرح حقيقته بل كان مقصودهم طلب الصفات التي بسببها يتميز بعض البقر عن بعض فلهذا حسن
ذكر الصفات الخارجة جوابا عن هذا السؤال البحث الثالث قال صاحب الكشاف الفارض المسنة وسميت فارضا لانها فرضت سنها اي قطعتها وبلغت آخرها والبكر الفتية والعوان
النصف قال القفال اما البكر فقيل انها الصغيرة وقيل التي لم تلد وقيل انها التي ولدت مرة واحدة قال المفضل بن سلمة فانه ذكر في الفارض انها المسنة وفي البكر انها الشابة من النساء التي لم
توطأ ومن الابل التي وضعت بطنا واحدا قال القفال البكر يدل على الاول ومنه الباكورة لاول الثمر ومنه بكرة النهار ويقال بكرت عليه البارحة اذا جاءه في اول الليل وكان الاظهر انها
هي التي لم تلد لان المعروف من اسم البكر من اناث بني آدم ما لم ينز عليها الفحل وقال بعضهم العوان التي ولدت بطنا بعد بطن وحرب عوان اذا كانت حربا قد قوتل فيها مرة بعد مرة
وحاجة عوان اذا كانت قد قضيت مرة بعد مرة البحث الرابع احتج العلماء بقوله عوان بين ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غالب الظن في الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض
والبكر الا من طريق الاجتهاد وههنا سؤالان الاول لفظة بين تقتضي شيئين فصاعدا فمن اين جاز دخوله على ذلك الجواب لانه في معنى شيئين حيث وقع مشارا به الى ما ذكر من الفارض والبكر
السؤال الثاني كيف جاز ان يشار بلفظ ذلك الى مؤنثين مع انه اشارة الى واحد مذكر الجواب جاز ذلك على تأويل ما ذكر وما تقدم للاختصار في الكلام اما قوله فافعلوا ما تؤمرون
ففيه تأويلان ا فافعلوا ما تؤمرون به من قولك امرتك الخير الثاني ان يكون المراد فافعلوا امركم بمعنى مأموركم تسمية للمفعول بالمصدر كضرب الامير واعلم ان المقصود من هذا
الجواب كون البقرة في اكمل احوالها وذلك لان الصغيرة تكون ناقصة لانها بعد ما وصلت الى حالة الكمال والمسنة فانها صارت ناقصة وتجاوزت عن حد الكمال فاما المتوسط
فهو الذي يكون في حالة الكمال **السؤال الثاني** قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما لونها واعلم انهم لما عرفوا حال السن شرعوا بعده في تعرف حال اللون فاجابهم
الله تعالى بانها صفراء فاقع والفقوع اشد ما يكون من الصفرة وانصعه ويقال في التوكيد اصفر فاقع واسود حالك وابيض يقق واحمر قاني واخضر ناضر وههنا سؤالان الاول
فاقع ههنا خبر عن اللون فكيف يقع توكيدا لصفراء الجواب لم يقع خبرا عن اللون انما وقع توكيدا لصفراء الا انه ارتفع اللون به ارتفاع الفاعل واللون من سببها وملتبس بها

فلم يكن فرق بين قولك صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها السؤال الثاني فهلا قيل صفراء فاقعة واي فائدة في ذكر اللون الجواب الفائدة فيه التوكيد لان اللون اسم للهيئة وهي الصفرة فكانه
قيل شديدة الصفرة صفرتها فهو من قولك جد جده وجنونك مجنون وعن وهب اذا نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس يخرج من جلدها قوله تعالى تسر الناظرين فالمعنى ان
هذه البقرة لحسن لونها تسر من نظر اليها قال الحسن الصفراء ههنا بمعنى السوداء لان العرب تسمي الاسود اصفر نظيره قوله تعالى في صفة الدخان كانه جمالات صفر اي سود واعترضوا على هذا التاويل
بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن حقيقة فيه وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال اصفر فاقع واسود حالك واما السرور فانه حالة نفسانية تعرض عند حصول اعتقاد
او علم او ظن بحصول شيء لذيذ او نافع **السؤال الثالث** قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان البقر تشابه علينا وانا ان شاء الله لمهتدون وفيه مسائل
المسألة الاولى قال الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لو لم يقولوا ان شاء الله لحيل بينهم وبينها ابدا واعلم ان ذلك يدل على ان التلفظ بهذه الكلمة مندوب
في كل عمل يراد تحصيله ولذلك قال الله تعالى لمحمد صلوات الله عليه ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله وفيه استعانة بالله وتفويض الامر اليه والاعتراف بقدرته ونفاذ
مشيته المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذا على ان الحوادث بأسرها مرادة لله تعالى فان عند المعتزلة الله تعالى لما امرهم بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة وحينئذ لا يبقى لقولهم ان شاء الله
فائدة اما على اصلنا فانه تعالى قد يامر بما لا يريد فحينئذ يبقى لقولنا ان شاء الله فائدة المسألة الثالثة احتجت المعتزلة على ان مشية الله محدثة بقوله ان شاء الله وجه الاول ان
دخول كلمة ان عليه يقتضي الحدوث والثاني وهو انه تعالى قادر على حصول الاهتداء وعلى حصول مشية الاهتداء فلما لم يكن حصول الاهتداء ازليا وجب ان لا يكون مشية الاهتداء
ازلية ولنرجع الى التفسير اما قوله يبين لنا ما هي فهذا السؤال المذكور وهو ان قولنا ما هو طلب بيان الحقيقة والمذكور ههنا في الجواب الصفات العرضية المفارقة فكيف يكون هذا
الجواب مطابقا للسؤال وقد تقدم جوابه اما قوله ان البقر تشابه علينا فالمعنى ان البقر الموصوف بالتعوين والصفرة كثير فاشتبه علينا ايها نذبح وقرئ تشابه بمعنى تتشابه بطرح التاء
وادغامها في الشين وتشابهت ومتشابهة ومتشبه اما قوله وانا ان شاء الله لمهتدون ففيه وجوه ذكرها القفال رحمه الله أ فانا ان شاء الله نهتدي للبقرة المامور بذبحها عند
تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز عما عداها ب وانا ان شاء الله تعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدي اليها ج فانا ان شاء الله على هدى في استقصائنا في السؤال عن اوصاف
البقرة اي نرجو انا لسنا على ضلالة فيما نفعله من هذا البحث د انا بمشية الله نهتدي للقاتل اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز عما سواها ثم اجاب الله تعالى عن
سؤالهم بقوله انها بقرة لا ذلول تثير الارض قوله لا ذلول صفة للبقرة بمعنى بقرة غير ذلول يعني لم تذلل بالكراب واثارة الارض ولا هي من النواضح التي يسنى عليها لسقي الحروث ولا الاولى
للنفي والثانية مزيدة لتوكيد الاولى لان المعنى لا ذلول تثير وتسقي على ان الفعلين صفتا لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية وجملة القول ان الذلول بالعمل لا بد من ان يكون
ناقصة فبين تعالى انها لا تثير الارض ولا تسقي الحرث لان هذين العملين يظهر بهما النقص قوله تعالى مسلمة ففيه وجوه أ من العيوب مطلقا ب من آثار العمل المذكور ج مسلمة
وحشية مرسلة عن الحسن د مسلمة من الشية التي هي خلاف لونها اي خلصت صفرتها عن اختلاط سائر الالوان بها وهذا الرابع ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكرارا غير
مفيد بل الاولى حمله على السلامة عن العيوب واللفظ يقتضي ذلك لانه ذلك يفيد السلامة الكاملة عن العلل والمعايب واحتج العلماء به على جواز استعمال الظاهر مع تجويز ان يكون الامر
بخلافه لان قوله مسلمة اذا فسرناها بانها سليمة من العيوب وذلك لا يعلم من طريق الظاهر قوله تعالى لا شية فيها فالمراد ان صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان لان البقرة الصفراء
قد يوصف بذلك اذا حصلت الصفرة في اكثرها فاراد تعالى ان يبين عموم ذلك بقوله لا شية فيها روي انها كانت صفراء الاظلاف صفراء القرون والوشي خلط لون بلون
ثم انه تعالى اخبر عنهم انهم وقفوا عند هذا البيان واقتصروا عليه فقالوا الآن جئت بالحق اي الآن بانت هذه البقرة عن غيرها لانها بقرة عوان صفراء غير مذللة بالعمل قال القاضي قوله الآن
جئت بالحق كفر من قبلهم لا محالة لانه يدل على انهم اعتقدوا فيما تقدم من الاوامر انها ما كانت حقة وهذا ضعيف لاحتمال ان يكون المراد الآن ظهرت حقيقة ما امرنا به حتى تميزت
من غيرها فلا يكون كفرا اما قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون فالمعنى فذبحوا البقرة وما كادوا يذبحونها وههنا ابحاث الاول ان النحويين ذكروا لكاد تفسيرين أ قالوا ان نفيه اثبات
واثباته نفي فقولك كاد يفعل كذا معناه قرب من ان يفعل لكنه ما فعله وقوله ما كاد يفعل كذا معناه قرب من ان لا يفعله لكنه فعله ب وهو اختيار الشيخ عبد القاهر النحوي
ان كاد معناه المقاربة فقوله كاد يفعل معناه قرب من الفعل وقوله ما كاد يفعل معناه ما قرب منه وللاولين ان يحتجوا على فساد هذا الثاني بهذه الآية لان قوله وما كادوا يفعلون
معناه وما قاربوا الفعل ونفي المقاربة من الفعل يناقض اثبات وقوع الفعل فلو كان كاد للمقاربة لزم وقوع التناقض في هذه الآية البحث الثاني روي انه كان في بني اسرائيل شيخ
صالح له عجلة فاتى بها الغيضة وقال اللهم اني استودعتكها لابني حتى يكبر وكان برا بوالديه فشبت وكانت من احسن البقر واسمنها فساوموها اليتيم وامه حتى اشتروها بملء مسكها
ذهبا وكانت البقرة اذ ذاك بثلثة دنانير وكانوا طلبوا البقرة الموصوفة اربعين سنة البحث الثالث روي عن الحسن ان البقر يذبح ولا ينحر وعن عطاء انها تنحر قال فلا دلت
الآية عليه فقال الذبح والنحر سواء وحكي عن قتادة والزهري ان شئت نحرت وان شئت ذبحت وظاهر الآية يدل على انهم امروا بالذبح وانهم فعلوا ما يسمى ذبحا والنحر وان اجزى
عن الذبح فصورته مخالفة لصورة الذبح فالظاهر يقتضي ما قلناه حتى لو نحروا ولا دليل يدل على قيامه مقام الذبح لكان لا يجزي البحث الرابع اختلفوا في السبب الذي لاجله
ما كادوا يذبحون فعن بعضهم لاجل غلاء ثمنها وعن آخرين انهم خافوا الشهرة والفضيحة وعلى كلا الوجهين فالاحجام عن المامور به غير جائز اما الاول فلانهم لما امروا بذبح البقرة المعينة
وذلك الفعل ما كان يتم الا بالثمن الكثير وجب عليهم اداؤه لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب الا ان يدل الدليل على خلافه وانما لا يلزم المصلي ان يتطهر بالماء اذا لم يجده
الا بغلاء من حيث الشرع ولولاه للزم ذلك اذا وجب التطهر مطلقا واما الثاني وهو خوف الفضيحة فذلك لا يدفع التكليف فان القود وان كان واجبا عليه لزم التسليم
من ولي الدم اذا طالب وربما لزمه التعريف ليزول الشر والفتنة وربما لزمه ذلك لتزول التهمة في القتل عن القوم الذين طرح القتيل بالقرب منهم لانه الذي عرضهم للتهمة
فيلزمه ازالتها فكيف يجعل سببا لتثاقلهم والتكاسل في الاشتغال بمقتضاه وذلك يدل على ان الامر للوجوب قال القاضي اذا كان الغرض من المامور به ازالة الشر

ونقيصة دل ذلك على وجوبه وانما امر تعالى بذبحها لكي يظهر القاتل فتزول الفتنة والشر المخوف فيهم والتحرز عن الجنس من المضار واجب فلما كان استصلاح ازالته بهذا الفعل صار واجبا
وايضا فغير ممتنع ان في تلك الشريعة ان التعبد بالقربان لا يكون الا على وجه الوجوب فلما تقدم علمهم بذلك كفاهم مجرد الامر واقول حاصل هذين السؤالين يرجع الى حرف واحد وهو
انا وان كنا لا نقول ان الامر يقتضي الوجوب فلا نقول انه ينافي الوجوب وايضا فلعله فهم الوجوب ههنا بسبب آخر سوى الامر وذلك السبب المنفصل اما قرينة حالية وهي
العلم بان دفع المضار واجب او مقالية وهي ما تقدم بيانه من ان القربان لا يكون مشروعا الا على وجه الوجوب الجواب ان المذكور مجرد قوله ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة
فلما ذكر الذم والتوبيخ على ترك المامور علمنا ان منشاء ذلك الذم هو مجرد ورود الامر به لما ثبت في اصول الفقه ان ترتب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة
لذلك الحكم البحث السادس احتج القائلون ان الامر يفيد الفور بهذه الآية قالوا لانه ورد التعنيف على ترك المامور به عند ورود الامر المجرد فدل على انه للفور قوله تعالى
واذ قتلتم نفسا فادارأتم فيها فاعلم ان وقوع ذلك القتل لا بد وان يكون متقدما لامره تعالى بالذبح واما الاخبار عن وقوع ذلك القتل وعن انه لا بد وان يضرب القتيل
ببعض تلك البقرة فلا يجب ان يكون متقدما على الاخبار عن قصة البقرة فقول من يقول هذه القصة يجب ان تكون متقدمة على الاولى في الوجود فاما التقدم في الذكر فغير واجب لانه تارة
يقدم ذكر السبب على ذكر الحكم واخرى على العكس من ذلك فكانه لما وقعت لهم تلك الواقعة امرهم تعالى بذبح البقرة فلما ذبحوها قال واذ قتلتم نفسا من قبل واختلفتم وتنازعتم فاني مظهر لكم
القاتل الذي سترتموه بان يضرب القتيل ببعض هذه البقرة المذبوحة وذلك مستقيم فان قيل هب انه لا خلل في هذا النظم ولكن النظم الآخر كان مستحسنا فما الفائدة في ترجيح هذا
النظم قلنا انما قدمت قصة الامر بذبح البقرة على ذكر القتيل لانه لو عمل على عكسه لكانت قصة واحدة ولذهب الغرض في تثنية التقريع اما قوله تعالى فادارأتم فيها ففيه وجوه أ
اختلفتم واختصمتم في شانها لان المتخاصمين يدرأ بعضهم بعضا اي يدفعه ويزحمه ب ادارأتم اي ينفي كل واحد منكم القتل عن نفسه ويضيفه الى غيره ج دفع بعضهم بعضا عن البراءة
والتهمة وجملة القول فيه ان الدرأ هو الدفع فالمتخاصمون اذا تخاصموا فقد دفع كل واحد منهم عن نفسه تلك التهمة ودفع كل واحد منهم حجة صاحبه في اسناد تلك التهمة الى غيره
وحجة صاحبه في براءته عنه قال القفال والكناية في قوله فيها للنفس اي فاختلفتم في النفس ويحتمل في القتلة لان قوله قتلتم يدل على المصدر وقوله تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون اي
لا محالة ما كتمتم من امر القتيل فان قيل كيف اعمل مخرج وهو في معنى المضي قلنا قد حكى ما كان مستقبلا في وقت التدارؤ كما حكى الحاضر في قوله باسط ذراعيه وهذه الجملة اعتراض بين المعطوف
والمعطوف عليه وهما ادارأتم فقلنا ثم فيه مسائل المسألة الاولى قالت المعتزلة قوله والله مخرج ما كنتم تكتمون اي لا بد وان يفعل ذلك وانما حكمنا بانه لا بد وان يفعل ذلك
لان الاختلاف والتنازع في باب القتل يكون سببا للفتن والفساد فلاجل هذا قلنا لا بد وان يزيل هذا الكتمان ليزول ذلك الفساد فدل ذلك على انه تعالى لا يريد الفساد ولا
يرضى به ولا يخلقه المسألة الثانية تدل الآية على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه المسألة الثالثة تدل الآية على ان ما يسره العبد من خير او شر
ودام ذلك منه ان الله تعالى سيظهره قال النبي صلى الله عليه وسلم ان عبدا لو اطاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهر الله ذلك على السنة الناس وكذلك المعصية وروي
ان الله تعالى اوحى الى موسى عليه السلام قل لبني اسرائيل يخفون لي اعمالهم وعلي ان اظهرها لهم المسألة الرابعة دلت الآية على انه يجوز ورود العام لارادة الخاص لان قوله ما كنتم تكتمون
عنى به كل المكتومين ثم ان الله تعالى اراد بهذه الواقعة قوله تعالى فقلنا اضربوه ببعضها ففيه مسائل المسألة الاولى المروي عن ابن عباس ان صاحب بقرة بني اسرائيل طلبها
اربعين سنة حتى وجدها ثم ذبحت الآن هذه الرواية على خلاف ظاهر القرآن لان الفاء في قوله فقلنا اضربوه ضمير وهو اما ان يرجع الى النفس وحينئذ يكون التذكير على تاويل الشخص
واما ان يرجع الى القتيل وهو الذي دل عليه قوله ما كنتم تكتمون المسألة الثانية يجوز ان يكون الله تعالى انما امر بذبح البقرة لانه تعلق بذبحها مصلحة لا تحصل الا بذبحها ويجوز ان
يكون الحال فيها وفي غيرها على التسوية والاقرب هو الاول لانه لو قام غيرها مقامها لما وجبت على التعيين بل على التخيير بينها وبين غيرها وههنا سؤال الاول ما الفائدة في ضرب المقتول
ببعض البقرة مع ان الله تعالى قادر على ان يحييه ابتداء الجواب الفائدة فيه ليكون الحجة اوكد وعن الحيلة ابعد فقد كان يجوز في الملحد ان يتوهم ان موسى عليه السلام انما احياه
بضرب من السحر والحيلة فاذا حيي عندما يضرب بقطعة من البقرة المذبوحة انتفت الشبهة في انه لم يحي بشيء انتقل اليه من الجسم الذي ضرب به اذ كان ذلك انما حيي بفعل فعله
فدل ذلك على ان اعلام الانبياء انما يكون من عند الله لا بتمويه من العباد وايضا فتقديم القربان على طلب الاحياء وحصول الغرض بسبب ذلك القربان كان تعظيما لامر القربان السؤال
الثاني هلا امر بذبح غير البقرة واجاب بان الكلام في غيرها لو امروا به كالكلام فيها ثم ذكروا فيها فوائد التقرب بالقربان التي كانت العادة بها جارية ولان هذا القربان كان عندهم
اعظم القرابين ولما فيه من مزيد الثواب بتحمل الكلفة في تحصيل هذه البقرة على غلاء ثمنها ولما فيه من حصول المال العظيم لمالك البقرة المسألة الرابعة اختلفوا في ان ذلك البعض
الذي ضربوا القتيل به ما هو والاقرب انهم كانوا مخيرين في ابعاض البقرة ولانهم امروا بضرب القتيل ببعض البقرة واي بعض من ابعاضها ضربوا القتيل به فانهم كانوا ممتثلين
لمقتضى قوله فاضربوه ببعضها والاتيان بالمامور به يدل على الخروج عن العهدة على ما ثبت في اصول الفقه وذلك يقتضي التخيير واختلفوا في البعض الذي ضرب به فقيل
وقيل فخذها اليمنى وقيل ذنبها وقيل العظم الذي يلي الغضروف وقيل اصل الاذن وقيل البضعة بين الكتفين ولا شك ان القرآن لا يدل عليه فان ورد فيه خبر صحيح قبل والا وجب
السكوت عنه المسألة الخامسة في الكلام محذوف والتقدير فقلنا اضربوه ببعضها فضربوه ببعضها فحيي الا انه حذف ذلك لدلالة قوله كذلك يحيي الله الموتى عليه
وهو كقوله فاضرب بعصاك الحجر فانفجرت اي فضرب فانفجرت روي انهم لما ضربوه قام باذن الله واوداجه تشخب دما وقال قتلني فلان وفلان لابني عمه ثم سقط
ميتا وقتلا قوله تعالى كذلك يحيي الله الموتى ففيه مسئلتان المسألة الاولى في هذه الآية وجهان احدهما ان يكون اشارة الى نفس ذلك الميت والثاني احتجاج في صحة الاعادة
ثم هذا الاحتجاج ابو علي المشركين او على غيرهم فيه وجهان الاول قال الاصم انه على المشركين لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان
لم يظهر لهم ذلك بالتواتر فانه يكون داعية لهم الى التفكر قال القاضي وهذا هو الاقرب لانه تقدم الامر بالضرب وانه احيا ذلك الميت ثم قال كذلك يحيي الموتى

يحيي الموتى ولو كان المراد ذلك الفعل لما جمع في القول لكانه تعالى دل بذلك على ان الاعادة كالابتداء في قدرته الثاني قال القفال ظاهر الكلام يدل على ان الله تعالى قال لبني اسرائيل
كما احياه الله تعالى فكذلك يحيي الموتى يكون مثل هذا الذي شاهدتم لانهم وان كانوا مؤمنين بذلك الا انهم لم يؤمنوا به الا من طريق الاستدلال ولم يشاهدوا شيئا منه فاذا شاهدوه
اطمأنت قلوبهم وانتفت عنهم الشبهة التي لا يخلو منها المستدل وقد قال ابراهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى الى قوله ليطمئن قلبي فاحياه الله تعالى لبني اسرائيل القتيل
عيانا ثم قال لهم كذلك يحيي الله الموتى اي كالذي احياها في الدنيا يحيي في الآخرة من غير احتياج في ذلك الايجاد الى مادة ومدة ومثال وآلة المسألة الثانية من الناس من استدل بقوله تعالى
كذلك يحيي الله الموتى على ان المقتول ميت وهو ضعيف لانه تعالى بين على احياء ذلك القتيل احياء الموتى فلا يلزم من هذا كون القتيل ميتا قوله تعالى ويريكم آياته فلقائل ان يقول
ان ذلك كان آية واحدة فلم سميت بالآيات الجواب انها تدل على وجود الصانع القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات المختار في الايجاد والابداع وعلى صدق موسى عليه السلام وعلى براءة
ساحة من لم يكن قاتلا وعلى تعيين تلك التهمة على من باشر ذلك القتل فهي وان كانت آية واحدة الا انها لما دلت على هذه المدلولات الكثيرة لا جرم جرت مجرى الآيات الكثيرة قوله تعالى لعلكم
تعقلون فيه بحثان الاول ان كلمة لعل قد تقدم تفسيرها في قوله لعلكم تتقون الثاني ان القوم كانوا عقلاء قبل عرض هذه الآيات عليهم واذا كان العقل حاصلا امتنع ان يقال اني عرضت
عليك الآية الفلانية لكي تصير عاقلا فاذا لا يمكن اجراء الآية على ظاهرها بل لا بد من التأويل وهو ان يكون المراد لعلكم تعملون على قضية عقولكم وان من قدر على احياء نفس واحدة قدر على
احياء الانفس كلها لعدم الاختصاص حتى لا ينكروا البعث هذا آخر الكلام في تفسير الآية واعلم ان كثيرا من المتقدمين ذكروا ان من جملة احكام هذه الآية ان القاتل هل يرث ام لا قالوا لا
لانه روي عن عبيدة السلماني ان الرجل الذي كان قاتلا في هذه الواقعة حرم عن الميراث لاجل كونه قاتلا قال القاضي لا يجوز جعل هذه المسألة من احكام هذه الآية لانه ليس في الظاهر ان
القاتل هل كان وارثا للقتيل ام لا وبتقدير ان يكون وارثا له فهل حرم الميراث ام لا وليس يجب اذا روي عن عبيدة ان القاتل حرم الميراث ان يعد ذلك من جملة احكام القرآن
اذ كان لا يدل عليه لا مجملا ولا مفصلا واذا كان لا يثبت ان شرعهم كشرعنا وانه لا يلزم الاقتداء بهم فادخال هذا الكلام في احكام القرآن تعسف واعلم ان الذي قاله القاضي حق ومع
ذلك فلنذكر هذه المسألة فنقول اختلف المجتهدون في ان القاتل هل يرث ام لا فعند الشافعي رضي الله عنه لا يرث سواء كان القتل غير مستحق عمدا كان او خطأ او كان مستحقا
كالعادل اذا قتل الباغي وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يرث في العمد والخطأ الا ان العادل اذا قتل الباغي فانه يرثه وكذا القاتل اذا كان صبيا او مجنونا لا يرثه لا من ديته ولا من
امواله وهو قول علي وعمر وابن عباس وسعيد بن المسيب وقال عثمان البتي قاتل الخطأ يرث وقاتل العمد لا يرث وقال مالك لا يرث من ديته ويرثه من سائر امواله وهو قول الحسن و
مجاهد والزهري والاوزاعي واحتج الشافعي بعموم الخبر المشهور المستفيض انه صلى الله عليه وسلم قال لا للقاتل من الميراث شيء الا ان الشيخ ابا بكر الرازي قال هذا الخبر انما يصح لو جوزنا تخصيص عموم الكتاب
بخبر الواحد والكلام فيه مذكور في اصول الفقه ثم ها هنا دقيقة وهي ان تطرق التخصيص الى العام يفيده نوع ضعف فلو خصصنا هذا الخبر ببعض الصور فحينئذ يتوالى عليه اسباب الضعف
فان كونه خبر واحد يوجب الضعف وكونه على مضادة الكتاب سبب آخر وكونه مخصوصا سبب آخر فلو خصصنا عموم الكتاب به لكنا قد رجحنا الضعيف جدا على القوي جدا
اما اذا لم يخصص هذا الخبر البتة اندفع عنه بعض اسباب الضعف فحينئذ لا يبعد تخصيص عموم الكتاب به واحتج ابو بكر الرازي على ان العادل اذا قتل الباغي فانه لا يصير محروما
عن الميراث بانا لا نعلم خلافا ان من وجب القود على ابيه فقتله قودا انه لا يحرم الميراث واعلم ان اصحاب الشافعي يمنعون هذه الصورة والله الموفق للصواب

ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة او اشد قسوة وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه الماء وان منها لما يهبط من خشية الله وما الله بغافل عما تعملون

في الآية مسائل المسألة الاولى الشيء الذي من شأنه باصل ذاته ان يقبل الاثر
عن شيء ثم عرض له عارض لاجله صار بحيث لا يقبل الاثر فان ذلك الشيء يقال انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم من حيث انه جسم يقبل الاثر عن الغير الا ان صفة الحجرية لما
عرضت للجسم صار جسم الحجر غير قابل لذلك فكذلك القلب من شأنه ان يتأثر عند مطالعة الدلائل والآيات والعبر وتأثره بها عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع لله والخوف
من الله تعالى فاذا عرض للقلب عارض اخرجه عن هذه الصفة صار في عدم التأثر شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ولذلك فان الله وصف المؤمنين بالرقة فقال كتابا متشابها مثاني
تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم المسألة الثانية قال القفال يجوز ان يكون المخاطبون بقوله قلوبكم اهل الكتاب الذين كانوا في زمان محمد صلوات الله عليه اي اشتدت قلوبكم وقست
وصلبت من بعد البينات التي جاءت اوائلكم والامور التي جرت عليهم والعقاب الذي نزل بمن اصر على المعصية منهم والآيات التي جاءتهم بها انبياؤهم والمواثيق التي اخذوها على انفسهم وعلى كل
من دان بالتوراة ممن سواهم فاخبر بذلك عن طغيانهم وجفائهم مع ما عندهم من العلم بآيات الله التي تلين عندها القلوب وهذا اولى لان قوله ثم قست قلوبكم خطاب مشافهة فحمله على الحاضرين
اولى ويحتمل ايضا ان يكون المراد اولئك اليهود الذين كانوا في زمن موسى عليه السلام خصوصا ويجوز ان يريد من قبلهم من سلفهم قوله تعالى من بعد ذلك يحتمل ان يكون المراد من بعد ما اظهره الله تعالى
من احياء ذلك القتيل عند ضربه ببعض البقرة المذبوحة حتى عين القاتل فانه روي ان ذلك القتيل لما عين القاتل نسبه القاتل الى الكذب وما ترك الانكار بل طلب الفتنة وساعده
عليه جمع فعنده قال تعالى وحفظ لهم انهم بعد ظهور مثل هذه الآية قست قلوبهم اي صارت قلوبهم بعد ظهور مثل هذه الآية في القسوة كالحجارة ويحتمل ان يكون قوله من بعد ذلك اشارة الى جميع
ما عدده الله تعالى من النعم العظيمة والآيات الباهرة التي اظهرها على يد موسى عليه السلام فان اولئك اليهود بعد ان كثرت مشاهدتهم لها ما خلوا من العناد والاعتراض على موسى وذلك بين من احوالهم
في التيه لمن نظر فيها قوله تعالى او اشد قسوة ففيه مسائل المسألة الاولى كلمة او للترديد وهو لا يليق بعلام الغيوب فلا بد من التأويل وهو من وجوه ا انها بمعنى الواو كقوله الى مائة الف
او يزيدون وكقوله ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او آبائهن والمعنى وآبائهن وكقوله ان تأكلوا من بيوتكم او بيوت آبائكم يعني وبيوت آبائكم ومن نظائره لعله يتذكر او يخشى فالملقيات
ذكرا عذرا او نذرا ب انه تعالى اراد ان يبهمه على العباد فقال ذلك كما يقول المرء لغيره اكلت خبزا او تمرا وهو لا يشك انه اكل احدهما الا انه اراد ان لا يبينه لصاحبه ج ان يكون المراد فهي كالحجارة
ومنها ما هو اشد قسوة من الحجارة د ان الآدميين اذا اطلعوا على احوال قلوبهم قالوا انها كالحجارة او هي اشد قسوة من الحجارة وهو المراد من قوله فكان قاب قوسين او ادنى اي في نظركم واعتقادكم

ان كلمة او بمعنى

ان كلمة او بمعنى بل وانشدوا فوالله ما ادري اسلمى تغولت ام القوم او كل الي حبيب قالوا اراد بل كل ه انه على قولك ما اكل الا حلوا او حامضا اي طعامي لا يخرج عن هذين
بل يتردد عليهما وبالجملة ليس الغرض ايقاع التردد بينهما بل نفي غيرهما ز ان او حرف اباحة كانه قيل بأي هذين شبهتم قلوبهم كان صدقا كقولك جالس الحسن او ابن سيرين اي انك
جالست كنت مصيبا ولو جالستهما معا كنت مصيبا ايضا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف اشد معطوف على الكاف او على معنى او مثل اشد قسوة فحذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه واما على ان وهي في انفسها اشد قسوة المسألة الثالثة انما وصفها بانها اشد قسوة لوجوه ا ان الحجارة لو كانت عاقلة ولقيتها هذه الآية
لقبلتها كما قال تعالى لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله ب ان الحجارة ليس فيها امتناع مما يحدث فيها من امر الله تعالى وان كانت قاسية بل هي منصرفة على مراد الله
غير ممتنعة من تسخيره وهؤلاء مع ما وصفنا من احوالهم في اتصال الآيات عندهم وتتابع النعم من الله عليهم يمتنعون من طاعته ولا تلين قلوبهم لمعرفة حقه وهو كقوله وما من دابة في الارض ولا طائر
يطير بجناحيه الى قوله والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات كان المعنى ان الحيوانات من غير بني آدم امم سخر كل واحد منها لشيء فهو منقاد لما اريد منه وهؤلاء الكفار يمتنعون عما
اراد الله تعالى منهم ج او اشد قسوة لان الاحجار ينتفع بها من بعض الوجوه ويظهر منها الماء في بعض الاحوال اما قلوب هؤلاء فلا نفع فيها البتة ولا تلين لطاعة الله بوجه من الوجوه المسألة
الرابعة قال القاضي ان كان تعالى هو الخالق فيهم الدوام على ما هم عليه من الكفر فكيف يحسن ذمهم بهذه الطريقة ولو انهم موسى عليه السلام خاطبهم فقالوا له ان الذي خلق الصلابة في الحجارة
هو الذي خلق في قلوبنا القسوة والخالق في الحجارة انفجار الانهار هو القادر على ان ينقلنا عما نحن عليه من الكفر بخلق الايمان فينا فاذا لم يفعل فعذرنا ظاهر لكانت حجتهم عليه اوكد من حجته
عليهم وهذا النمط من الكلام قد تقدم تقريرا وتزييفا مرارا واطوارا المسألة الخامسة انما قال اشد قسوة ولم يقل اقسى لان ذلك ادل على فرط القسوة ووجه آخر وهو ان لا يقصد
معنى الاقسى ولكن قصد وصف القسوة بالشدة كانه قيل اشتدت قسوة الحجارة وقلوبهم اشد قسوة وقرئ قساوة وترك ضمير المفضل عليه لعدم الالتباس كقولك زيد كريم
وعمرو اكرم ثم انه تعالى فضل الحجارة على قلوبهم بان بين ان الحجارة قد يحصل منها ثلاثة انواع من المنافع ولا يوجد في قلوب هؤلاء شيء من المنافع **المنفعة الاولى**
قوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وفيه مسألتان الاولى قرئ وان بالتخفيف وهي ان المخففة من الثقيلة التي يلزمها اللام الفارقة ومنها قوله وان كل لما جميع المسألة الثانية
التفجر التفتح بالسعة والكثرة يقال انفجرت قرحة فلان اي انشقت بالمدة ومنه الفجر والفجور وقرأ مالك بن دينار ينفجر بمعنى وان من الحجارة ما ينشق فيخرج منه الماء الذي يجري حتى يكون منه
الانهار قالت الحكماء ان الانهار انما تتولد عن ابخرة تجتمع في باطن الارض فان كان ظاهر الارض رخوا انشقت تلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة
ولا يزال يتصل تواليها بسوابقها حتى يكثر كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا **الثانية** قوله وان منها لما يشقق
فيخرج منه الماء اي وان من الحجارة لما يتصدع فيخرج منه الماء فيكون عينا لا نهرا جاريا اي ان من الحجارة ما قد يندى بالماء الكثير وبالماء القليل وفي ذلك دليل تفاوت
الرطوبة فيها وانها قد تكثر في حال حتى يخرج منها ما يجري منه الانهار وقد تقل وهؤلاء قلوبهم في نهاية الصلابة لا تندى بقبول شيء من المواعظ ولا ينشرح لذلك ولا يتوجه الى الاهتداء وقوله
تشقق اي يتشقق فادغم التاء كقوله يذكر وقوله يا ايها المزمل ويا ايها المدثر **الثالثة** وان منها لما يهبط من خشية الله واعلم ان فيه اشكالا وهو ان الهبوط من خشية
الله صفة الاحياء العقلاء والحجر جماد فلا يتحقق ذلك فيه فلهذا الاشكال ذكروا في هذه الآية وجوها ا قول ابي مسلم خاصة وهو ان الضمير في قوله وان منها راجع الى القلوب
فان القلوب يجوز عليها الخشية والحجارة لا يجوز عليها الخشية وقد تقدم ذكر القلوب كما تقدم ذكر الحجارة اقصى ما في الباب ان الحجارة اقرب المذكورين الا ان هذا الوصف لما كان
لائقا بالقلوب دون الحجارة وجب رجوع هذا الضمير الى القلوب دون الحجارة واعترضوا عليه بوجهين الاول ان قوله فهي كالحجارة او اشد قسوة جملة تامة ثم ابتدأ تعالى فذكر
حال الحجارة بقوله وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار فيجب في قوله وان منها لما يهبط ان يكون راجعا اليها الثاني ان الهبوط يليق بالحجارة لا بالقلوب فليس تأويل الهبوط اولى من تأويل
الخشية ب قول جميع المفسرين ان الضمير عائد الى الحجارة لكن لا نسلم ان الحجارة ليست حية عاقلة بيانه ان المراد من ذلك جبل موسى عليه السلام حين تجلى له ربه تقطع وذلك لان
الله تعالى خلق فيه الحياة والعقل والادراك وهذا غير مستبعد في قدرة الله ونظيره قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء فكما جعل الجلد
ينطق ويسمع ويعقل فكذلك الجبل وصفه بالخشية وقال ايضا لو انزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا متصدعا من خشية الله والتقدير انه تعالى لو جعل فيه العقل والفهم
لصار كذلك وروي انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم المنبر وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لما اتاه الوحي في اول المبعث وانصرف الى منزله سلمت عليه
الاحجار فكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله قالوا فغير ممتنع ان يخلق في بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه وانكرت المعتزلة هذا التأويل لما ان عندهم
البنية واعتدال المزاج شرط قبول الحياة والعقل ولا دلالة على اشتراط البنية الا مجرد الاستبعاد فوجب ان لا يلتفت اليهم ج قول اكثر المفسرين وهو ان الضمير عائد الى
الحجارة واهمال العقل والفهم وذكروا على هذا القول انواعا من التأويل ا ان من الحجارة ما يتردى من الموضع العالي الذي يكون فيه فينزل الى الاسفل وهؤلاء الكفار مصرون على العناد و
التكبر فكان الهبوط من العلو جعل مثلا للانقياد وقوله من خشية الله اي ذلك الهبوط لو وجد من العاقل المختار كان به خاشيا لله تعالى وهو كقوله جدارا يريد ان ينقض فاقامه اي جدارا
قد ظهر فيه من الميلان ومقاربة السقوط ما لو ظهر مثله في حي مختار لكان مريدا للانقضاض ونحو هذا قول الشاعر بجيش تضل البلق في حجراته ترى الاكم فيه سجدا للحوافر وقول جرير
لما اتى خبر الزبير تضعضعت سور المدينة والجبال الخشع فجعل ما ظهر في الاكم من اثر الحوافر مع عدم امتناعها من دفع ذلك عن نفسها كالسجود منها للحوافر وكذلك الثاني جعل
ما ظهر في اهل المدينة من آثار الجزع كالخشوع وعلى هذا الوجه يتأول اهل النظر قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شيء الا يسبح بحمده وقوله ولله يسجد من في السموات والارض
الآية وقوله والنجم والشجر يسجدان ب في التأويل ان قوله من خشية الله اي ومن الحجارة ما ينزل وينشق ويتزايل بعضه عن بعض عند الزلازل من اجل ما يريد الله بذلك من خشية عباده له
وفزعهم اليه بالدعاء والتوبة وتحقيقه انه لما كان المقصود الاصلي من اهباط الاحجار في الزلازل الشديدة ان تحصل خشية الله في قلوب العباد صارت تلك الخشية كالعلة المؤثرة في

حصول ذلك الهبوط وكله من لابتداء الغاية فقوله من خشية الله اى بسبب ان يحصل خشية الله فى القلوب ج ما ذكره الجبائى وهو ان سنة الحجارة بالبرد الذى يهبط من السماء تخويفا من الله
لعباده ليزجرهم به قال وقوله من خشية الله اى الخشية الله اى ينزل بالتخويف للعباد او بما يوجب الخشية لله كما يقال نزل القرآن بتحريم كذا اى بايجاب ذلك على الناس قال القاضى هذا التاويل
ترك الظاهر من غير ضرورة لان البرد لا يوصف بالحجارة لانه وان كان عند نزوله يشبه الحجر فهو ماء فى الحقيقة ولانه لا يليق ذلك بالتشبيه اما قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون فالمعنى ان
الله تعالى بالمرصاد لهولاء القاسية قلوبهم وحافظ لاعمالهم محص لها فهو مجازيهم فى الدنيا والآخرة وهو كقوله تعالى وما ربك نسيا وفى هذا وعيد لهم وتخويف ليزجروا فان قيل ايصح
ان يوصف الله تعالى بانه ليس بغافل قلنا قال القاضى لا يصح لانه يوهم جواز الغفلة عليه وليس الامر كذلك لان نفى الصفة عن الشيء لا يستلزم ثبوت صحتها بدليل قوله لا تأخذه سنة ولا نوم
وهو يطعم ولا يطعم أفتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون وإذا لقوا الذين
آمنوا قالوا آمنا وإذا خلا بعضهم الى بعض قالوا أتحدثونهم بما فتح الله عليكم ليحاجوكم به عند ربكم أفلا تعقلون أولا يعلمون ان الله
يعلم ما يسرون وما يعلنون اعلم انه تعالى ذكر قبائح اسلاف اليهود الى هاهنا ثم شرح قبائح افعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلوات الله عليه قال القفال ان فيما ذكر الله
تعالى فى هذه السورة من اقاصيص بنى اسرائيل وجوها من المقصود ا الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلوات الله عليه لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن ان يكون الا بالوحى ويشترك فى الانتفاع بهذه الدلالة
اهل الكتاب والعرب اما اهل الكتاب فلانهم كانوا يعلمون هذه القصص فلما سمعوها من محمد صلوات الله عليه من غير تفاوت اصلا علموا لا محالة انه ما اخذها الا من الوحى واما العرب فلما يشاهدون
من ان اهل الكتاب يصدقون محمدا صلوات الله عليه فى هذه الاخبار ب تعديد النعم على بنى اسرائيل وما من الله تعالى به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من آل فرعون بعد ما كانوا مقهورين
مستعبدين ونصرة آبائهم انبياء وملوكا وتمكينه لهم فى الارض وفرقه بهم البحر واهلاكه عدوهم وانزاله النور والبيان عليهم بواسطة انزال التوراة والصفح عن الذنوب التى ارتكبوها من عبادة العجل ونقض
المواثيق ومسألة النظر الى الله تعالى جهرة ثم ما اخرجه لهم من الماء العذب من الحجر وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم الله تعالى هذه النعم القديمة والحديثة
ج اخبار النبى صلى الله عليه وسلم بتقديم كفرهم وخلافهم وشقاقهم وتعنتهم مع الانبياء ومعاندتهم لهم وبلوغهم من ذلك ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد مشاهدتهم الآيات الباهرة عبدوا
العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بالمدة اليسيرة فدل ذلك على بلادتهم ثم لما امروا بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد فى ثواب محسنيهم فبدلوا القول
وفسقوا ثم سألوا الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التوراة بعد ايمانهم بموسى وضمانهم له بالمواثيق ان يؤمنوا به وينقادوا لما يأتى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد فى السبت
واعتدوا وامروا بذبح البقرة فشافهوا موسى عليه السلام بقولهم أتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم فيما بينهم ومعاملتهم مع نبيهم
الذى اعزهم الله تعالى به وانقذهم من الرق والآفة بسببه فغير بديع ما يعامل به اخلافهم محمدا صلوات الله عليه اى فليهن عليكم ايها النبى والمؤمنون ما ترون من عنادهم واعراضهم عن الحق د
تحذير اهل الكتاب الموجودين فى زمن محمد صلوات الله عليه من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم فى تلك الوقائع المعدودة ه تحذير مشركى العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود
و انه احتجاج على مشركى العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله تعالى كذلك يحيى الله الموتى اذا عرفت هذا فنقول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص
على الدعاء الى الحق وقبولهم الايمان منه وكان يضيق صدره بسبب عنادهم وتمردهم فقص الله تعالى عليه اخبار بنى اسرائيل فى العناد العظيم مع مشاهدة الآيات الباهرة تسلية لرسوله صلى الله
عليه وسلم فيما يظهر من اهل الكتاب فى زمانه من قلة القبول والاستجابة فقال تعالى أفتطمعون ان يؤمنوا لكم وهاهنا مسائل المسألة الاولى فى قوله أفتطمعون ان يؤمنوا لكم وجهان الاول وهو قول
ابن عباس انه خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم خاصة لانه هو الداعى وهو المقصود بالاستجابة واللفظ وان كان للعموم لكنا حملناه على الخصوص لهذه القرينة روى انه حين دخل المدينة ودعا
اليهود الى كتاب الله فكذبوه فانزل الله تعالى هذه الآية الثانى قول الحسن انه خطاب مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين قال القاضى وهذا اليق بالظاهر لانه صلى الله عليه وسلم وان كان
الاصل فى الدعاء فقد كان من صحابته من يدعوهم الى الايمان ويظهر لهم الدلائل وينبههم عليها فصح ان يقول تعالى أفتطمعون ان يؤمنوا لكم ويريد به الرسول ومن هذا حاله من صحابته واذا كان ذلك
صحيحا فلا وجه لترك الظاهر المسألة الثانية المراد بقوله ان يؤمنوا اليهود الذين كانوا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لانهم الذين يصح منهم الطمع فى ان يؤمنوا وخاصة لان الطمع انما
يصح فى المستقبل لا فى الواقع المسألة الثالثة ذكروا فى سبب الاستبعاد وجوها ا افتطمعون ان يؤمنوا لكم مع انهم ما آمنوا بموسى عليه السلام الذى كان هو السبب فى ان انقذهم الله تعالى
من الذل وفضلهم على الكل ومع ظهور المعجزات المتوالية على يديه وانواع العذاب على المتمردين ب افتطمعون ان يؤمنوا وينظروا فى التصديق ومن علم منهم الحق لم يعترف بذلك بل غيره وبدله ج
افتطمعون ان يؤمنوا لكم ولم يأتوا من طريق النظر والاستدلال وقد كان فريق من اسلافهم يسمعون كلام الله ويعلمونه ثم حرفوه معاندة المسألة الرابعة لقائل ان يقول القوم مكلفون
بان يؤمنوا بالله فما الفائدة فى قوله أفتطمعون ان يؤمنوا لكم الجواب انهم اذا آمنوا بما دعوا اليه وان كان الايمان لله تعالى كما قال تعالى فآمن له لوط لما اقر بنبوته وبتصديقه ويجوز ان يراد به ان يؤمنوا
لاجلكم ولاجل تشددكم فى دعائهم اليه فيكون هذا معنى الاضافة اما قوله وقد كان فريق منهم فقد اختلفوا فى ذلك الفريق منهم من قال المراد بالفريق من كان فى ايام موسى عليه السلام لانه تعالى وصف
هذا الفريق بانهم يسمعون كلام الله والذين يسمعون كلام الله هم اهل الميقات ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان فى زمن محمد صلوات الله عليه وهذا اقرب لان الضمير فى قوله وقد كان فريق منهم راجع الى
ما تقدم وهم الذين عناهم الله بقوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم وقد بينا ان الذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين كانوا فى زمن محمد صلوات الله عليه وسلم قوله الذين سمعوا كلام الله هم الذين
حضروا الميقات قلنا لا نسلم بل يجوز فيمن سمع التوراة ان يقال انه سمع كلام الله كما يقال لاحدنا سمع كلام الله اذا قرئ عليه القرآن قوله تعالى ثم يحرفونه ففيه مسائل المسألة الاولى
قال القفال التحريف التغيير والتبديل واصله من الانحراف عن الشيء والتحرف عنه قال تعالى متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة والتحريف هو امالة الشيء عن حقه يقال قلم محرف اذا كان راسه
قط مائلا غير مستقيم المسألة الثانية قال القاضى ان التحريف اما ان يكون فى اللفظ او فى المعنى وحمل التحريف على تغيير اللفظ اولى من حمله على تغيير المعنى لان كلام الله اذا كان باقيا على حاله
وغيروا تأويله فانما يكونون مغيرين لمعناه لا لنفس الكلام المسموع فان امكن ان يحمل على ذلك كما روى عن ابن عباس من انهم زادوا فيه ونقصوا فهو اولى وان لم يمكن ذلك فيجب ان يحمل على تغيير تأويله

وان كان

وان كان التبديل ثابتا وانما منع ذلك اذا ظهر كلام الله ظهورا متواترا كظهور القرآن فاما قبل ان يصير كذلك فغير ممتنع تحريف نفس كلامه لكن ذلك ينظر فيه فان كان تغييرهم له يؤثر فى قيام الحجة فلا
بد من ان يمنع الله تعالى منه وان لم يؤثر فى ذلك صح وقوعه فالتحريف الذى يصح فى الكلام يجب ان يقسم على ما ذكرناه فاما تحريف المعنى فقد يصح على كل وجه ما لم يعلم قصد الرسول فيه باضطرار فانه متى
علم ذلك امتنع منهم التحريف لما تقدم من علمهم بخلافه كما يمتنع الآن ان يتأول متأول تحريم لحم الخنزير والميتة والدم على غيرها المسألة الثالثة اعلم انا ان قلنا بان المحرفين هم الذين كانوا فى زمن
موسى عليه السلام فالاقرب انهم حرفوا ما لا يتصل بامر محمد صلوات الله عليه روى ان قوما من السبعين المختارين سمعوا كلام الله حين كلم موسى عليه السلام وما امر به وما نهى عنه ثم قالوا سمعنا
الله تعالى يقول فى آخره ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشياء فافعلوا وان شئتم ان لا تفعلوا فلا باس وأما ان قلنا المحرفون هم الذين كانوا فى زمن محمد صلوات الله عليه فالاقرب ان المراد
تحريف امر محمد صلوات الله عليه وذلك اما انهم حرفوا نعت الرسول صلى الله عليه وسلم وصفته او لانهم حرفوا الشرائع كما حرفوا آية الرجم وظاهر القرآن يدل على انهم حرفوه المسألة الرابعة
لقائل ان يقول كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول اليأس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافى اقرار الباقين اجاب القفال عنه فقال يحتمل ان يكون المعنى كيف يؤمن هؤلاء وهم انما يأخذون
دينهم ويتعلمونه من قوم هم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم ما حرفوه وغيروه عن وجهه والمقلدة لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك
فلان اى انت عنه تأخذ ولا تأخذ عن غيره المسألة الخامسة اختلفوا فى قوله افتطمعون فقال قائلون ايسهم الله تعالى من ايمان هذه الفرقة وهم جماعة باعيانهم وقال آخرون لم يؤيسهم من ذلك لانه
على جهة الاستبعاد لهم مع ما هم عليه من التحريف والتبديل والعناد وقالوا وهو كما لا نطمع لعبيدنا وخدمنا ان يملكوا بلادنا ثم انا لا نقطع بانهم لا يملكون ذلك ولقائل ان يقول ان قوله افتطمعون
ان يؤمنوا لكم استفهام على سبيل الانكار فكان ذلك جزما بانهم لا يؤمنون البتة وايمان من اخبر الله عنه انه لا يؤمن ممتنع فحينئذ يعود الوجوه المقررة للجبر على ما تقدم قوله تعالى من بعد ما عقلوه
فالمراد انهم علموا بصحته وفساد ما خالفه فكانوا معاندين مقدمين على ذلك بالعمد فلاجل ذلك يجب ان يحمل الكلام على انهم العلماء منهم وانهم فعلوا ذلك لضرب من الاغراض على ما بينه
الله تعالى من بعد فى قوله واشتروا به ثمنا قليلا وقال يعرفونه كما يعرفون ابناءهم ويجب ان يكونوا فى عددهم قلة لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم كتمان ما يعتقدون لانا ان جوزنا ذلك
لم نعلم المحق من المبطل وان كثر العدد قوله وهم يعلمون فلقائل ان يقول قوله عقلوه وهم يعلمون تكرار لا فائدة فيه اجاب القفال عنه من وجهين الاول من بعد ما عقلوا مراد الله
منه يأولونه تأويلا فاسدا يعلمون انه غير مراد الله الثانى انهم عقلوا مراد الله وعلموا ان التأويل الفاسد يكسبهم الوزر والعقوبة من الله تعالى ومتى تعمدوا التحريف مع العلم بما فيه
من الوزر كانت قسوتهم اشد وجرأتهم اعظم ولما كان المقصود من ذلك تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم والتصبير على عنادهم فكلما كان عنادهم اعظم كان ذلك فى التسلية
اقوى بقى فى الآية مسألتان المسألة الاولى قال القاضى قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم على ما تقدم تفسيره يدل على ان ايمانهم من قبلهم لانه لو كان خلقا لله فيهم لكان لا يتغير حال
الطمع فيهم بصفة الفريق الذين تقدم ذكرهم ولما صح كون ذلك تسلية للرسول والمؤمنين لان على هذا القول امرهم فى الايمان موقوف على خلقه وزواله موقوف على ان لا يخلقه
فيهم ومن وجه آخر وهو اعظامه تعالى الذنب فى التحريف من حيث عقلوه وهم يعلمون صحته ولو كان ذلك من خلقه لكان بان يعلموا لا يتغير ذلك واضافته تعالى التحريف اليهم على وجه الذم
يدل على ذلك واعلم ان الكلام عليه قد تقدم مرارا واطوارا فلا فائدة فى الاعادة المسألة الثانية قال ابو بكر الرازى يدل على ان العالم المعاند فيه العمد من الرشد واقرب الى اليأس
من الجاهل لان قوله افتطمعون ان يؤمنوا لكم يفيد زوال الطمع فى رشدهم لمكابرتهم الحق بعد العلم به قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا اعلم ان هذا هو **النوع الثانى**
من قبائح افعال اليهود الذين كانوا فى زمن محمد صلوات الله عليه والمروى عن ابن عباس ان منافقى اهل الكتاب كانوا اذا لقوا اصحاب محمد صلوات الله عليه قالوا لهم آمنا بالذى آمنتم به و
نشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده بنعته وصفته فى كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى البعض قال الرؤساء لهم أتحدثونهم بما فتح الله عليكم فى كتابه من نعته وصفته ليحاجوكم
به فان المخالف اذا اعترف بصحة التوراة واعترف بشهادة التوراة على نبوة محمد صلوات الله عليه فلا حجة اقوى من ذلك فلا جرم كان بعضهم يمنع بعضا من الاعتراف بذلك
عند محمد صلوات الله عليه واصحابه قال القفال قوله فتح الله عليكم ماخوذ من قولهم قد فتح على فلان فى علم كذا اى رزق ذلك وسهل له طلبه قوله تعالى عند ربكم ففيه وجوه ا
انهم جعلوا محاجتهم به وقولهم هو فى كتابكم هكذا محاجة عند الله الا تراك تقول هو فى كتاب الله هكذا او هو عند الله هكذا بمعنى واحد ب قال الحسن اى ليحاجوكم فى ربكم لان المحاجة فيما الزم
تعالى من اتباع الرسل يصح ان يوصف بانه محاجة فيه لانه محاجة فى دينه ج قال الاصم المراد ليحاجوكم يوم القيامة وعند المسألة فيكون ذلك زائدا فى توبيخكم وظهور فضيحتكم على رؤوس الخلائق
فى الموقف لانه ليس من اعترف بالحق ثم كتم كمن ثبت على الانكار فكان القوم يعتقدون ان اظهارهم ذلك مما يزيد فى انكشاف فضيحتهم فى الآخرة د قال القاضى ان المحتج بالبينة قد يحتج فلو
عرضه من اظهار تلك الحجة حصول السرور بسبب غلبة الخصم وقد يكون غرضه الديانة والنصيحة فقط فيقطع عذر خصمه ويقرر حجة الله عليه فقال القوم عند الخلوة قد حدثتموهم بما فتح الله عليكم
من حجتهم فى التوراة فصاروا يتمكنون من الاحتجاج به على وجه الديانة والنصيحة لان من يذكر الحجة على هذا الوجه قد يقول لصاحبه قد اقمت عليك الحجة عند الله واقمت عليك الحجة بينى وبين ربى فان
قبلت احسنت الى نفسك وان جحدت كنت انت الى سر الخائب ه قال القفال يقال فلان عندى عالم اى فى اعتقادى وحكمى وهذا عند الشافعى حلال وعند ابى حنيفة حرام اى فى حكمهما
فقوله ليحاجوكم به عند ربكم اى لتصيروا محجوجين بتلك الدلائل فى حكم الله وتأول بعض العلماء قوله فاذ لم يأتوا بالشهداء فاولئك عند الله هم الكاذبون اى فى حكم الله وقضائه ان
القاذف اذا لم يأت بالشهود لزمه حكم الكاذبين وان كان فى نفسه صادقا قوله تعالى افلا تعقلون ففيه وجهان احدهما انه يرجع الى المؤمنين فكانه زاد بهم وهو قول الحسن وثانيهما
انه راجع اليهم فكان عند ما خلا بعضهم ببعض قالوا لهم أتحدثونهم بما يرجع وباله عليكم وتصيرون محجوجين به افلا تعقلون ان ذلك لا يليق بما انتم عليه وهذا الوجه اظهر لانه من تمام الحكاية عنهم فلا وجه
لصرفه الى غيرهم قوله تعالى اولا يعلمون ان الله يعلم ما يسرون وما يعلنون ففيه قولان الاول وهو قول الاكثرين ان اليهود كانوا يعرفون الله ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم
الله تعالى به وثانيهما انهم ما علموا بذلك فرغبهم بهذا القول فى ان يتفكروا فيعرفوا ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يأمنون حلول العقاب بسبب نفاقهم وعلى القولين جميعا فهذا الكلام
زجر لهم عن النفاق وعن وصية بعضهم بعضا بكتمان دلائل نبوة محمد صلوات الله عليه وهم ليسوا كالمنافقين الذين لا يعلمون الله ولا يعلمون كونه عالما بالسر والعلانية فشانهم من هذه

بحجة اعجب قال القاضي الآية تدل على امور أ انه تعالى ان كان هو الخالق لافعال العباد فكيف يصح ان يزجرهم عن تلك الاقوال والافعال ب انها تدل على ان الحجة قد تكون الزامية لانهم
لما اعترفوا بصحة التورية وباشتمالها على ما يدل على نبوة محمد صلوات الله عليه لا جرم لزمهم الاعتراف بالنبوة ولو منعوا احدى تينك المقدمتين لما تمت الدلالة ج انها تدل على
ان الآتي بالمعصية مع العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما ووزرا ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا اماني وان هم الا يظنون فويل للذين يكتبون
الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون اعلم ان المراد بقوله
ومنهم اميون اليهود لانه تعالى لما وصفهم بالعناد وازال الطمع عن ايمانهم بين فرقهم فالفرقة الاولى هي الفرقة الضالة المضلة وهم الذين يحرفون الكلم عن مواضعه والفرقة الثانية المنافقون
والفرقة الثالثة الذين يجادلون المنافقين والفرقة الرابعة وهم المذكورون في هذه الآية وهم العامة الاميون الذين لا معرفة عندهم بقراءة ولا كتابة وطريقتهم التقليد وقبول ما يقال لهم
فبين تعالى ان الذين يمتنعون عن قبول الايمان ليس سبب ذلك الامتناع واحدا بل لكل قسم منهم سبب آخر ومن تامل ما ذكره الله تعالى في هذه الآيات من شرح فرق اليهود وجد ذلك بعينه في فرق
هذه الامة فان فيهم من يعاند الحق ويسعى في اضلال الغير وفيهم من يكون متوسطا وفيهم من يكون عاميا محضا مقلدا وههنا مسائل المسألة الاولى اختلفوا في الامي فقال بعضهم هو من لا يقر
بكتاب ولا برسول وقال آخرون من لا يحسن الكتابة والقراءة وهذا الثاني اصوب لان الآية في اليهود وكانوا مقرين بالكتاب والرسول ولانه صلى الله عليه وسلم قال نحن امة امية لا نكتب
ولا نحسب وذلك يدل على هذا القول ولان قوله لا يعلمون الكتاب لا يليق الا بذلك المسألة الثانية الاماني جمع امنية ولها معان مشتركة في اصل واحد أ ما يتخيله الانسان فيقدر في نفسه
وقوعه ويحدث نفسه بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان فسرنا الاماني بهذا كان قوله الا اماني الا ما هم عليه من امانيهم في ان الله
تعالى لا يؤاخذهم بخطاياهم وان آباءهم الانبياء يشفعون لهم وما تمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة ب الا اماني اي الا اكاذيب مختلقة سمعوها من علمائهم
فقبلوها على التقليد قال اعرابي لابن دأب في شيء حدث به اهذا شيء رويته ام تمنيته اي اختلقته ج الا اماني اي الا ما يقرؤن من قوله تمنى كتاب الله اول ليلة قال صاحب الكشاف والاشتقاق
من منى اذا قدر لان المتمني يقدر في نفسه ويحزر ما يتمناه وكذلك المختلق والقاري يقدر ان كلمة كذا بعد كذا قال ابو مسلم حمله على تمني القلب اولى بدليل قوله تعالى لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى تلك امانيهم اي تمنيهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا برهانكم وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا
نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا يظنون يعني يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اولى لقوله اذا تمنى القى الشيطان في امنيته ولان حمله
على القراءة اليق بطريقة الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون
من التدبر والتامل واذا حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب او الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا المسألة الثالثة قوله الا اماني من الاستثناء المنقطع قال النابغة
حلفت يمينا غير ذي مثنوية ولا علم الا حسن ظن بغائب وقرئ الا اماني بالتخفيف قوله تعالى وان هم الا يظنون كالمحقق لما قلناه لان الاماني ان اريد بها التقدير والفكر لامور لا حقيقة
لها فهي ظن ويكون ذلك تكرارا والقائل ان يقول حديث النفس غير والظن غير فلا يلزم التكرار واذا حملناه على التلاوة عليهم يحسن معناه فكانه تعالى قال ومنهم اميون لا يعلمون
الكتاب الا بان يتلى عليهم فيسمعوه والا بان يذكر لهم تأويله كما ارادوه وظنوه وبين تعالى ان هذه الطريقة لا توصل الى الحق وفي الآية مسائل أ ان المعارف كسبية لا ضرورية فلذلك
ذم من لا يعلم ويظن ب بطلان التقليد مطلقا وهو مشكل لان التقليد في الفروع جائز عندنا ج ان المضل وان كان مذموما فالمغتر باضلال المضل ايضا مذموم لانه تعالى ذمهم وان كانوا
بهذه الصفة د ان الاكتفاء بالظن في اصول الدين غير جائز قوله تعالى فويل قالوا الويل كلمة يقولها كل مكروب وقال ابن عباس انه العذاب الاليم وعن سفيان الثوري انه صديد
اهل جهنم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه واد في جهنم يهوي فيه الكافر اربعين خريفا قبل ان يبلغ قعره قال القاضي ويل يتضمن نهاية الوعيد والتهديد فهذا القدر لا شبهة
فيه سواء كان عبارة عن واد في جهنم او عن العذاب العظيم قوله تعالى يكتبون الكتاب بايديهم فيه وجهان الاول ان الرجل قد يقول كتبت اذا امر بذلك ففائدة قوله بايديهم انه لم يقع
منهم على هذا الوجه الثاني انه تاكيد وهذا الموضع مما يحسن فيه التاكيد كما تقول لمن ينكر معرفة ما كتبه هذا كتبته بيمينك قوله تعالى ثم يقولون هذا من عند الله فالمراد ان من يكتب هذه الكتبة
ويكتسب هذا الكسب في نهاية الرداءة لانهم ضلوا عن الدين واضلوا وباعوا آخرتهم بدنياهم فذنبهم اعظم من ذنب غيرهم فان من المعلوم ان الكذب على الغير بما يضر يعظم اثمه فكيف بمن
يكذب على الله ويضم الى الكذب الاضلال ويضم اليهما حب الدنيا والاحتيال في تحصيلها ويضم اليه انه مهد طريقا في الاضلال باقيا على وجه الدهر فلذلك عظم تعالى ما فعلوه فان قيل
تعالى حكى عنهم امرين احدهما كتبة الكتاب والآخر اسناده الى الله تعالى على سبيل الكذب فهذا الوعيد مرتب على الكتبة او على اسناد المكتوب الى الله او عليهما معا قلنا لا شك ان كتبة الاشياء
الباطلة لقصد الاضلال من المنكرات والكذب على الله تعالى ايضا كذلك والجمع بينهما منكر عظيم جدا قوله تعالى ليشتروا به ثمنا قليلا فهو تنبيه على امرين الاول انه نبه على شقاوتهم
لان العاقل يجب ان لا يرضى بالوزر القليل في الآخرة لاجل الاجر العظيم في الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم في الآخرة لاجل النفع الحقير في الدنيا الثاني انه يدل على انهم ما فعلوا ذلك
التحريف ديانة بل انما فعلوه طلبا للمال والجاه وهذا يدل على ان اخذ المال على الباطل وان كان بالتراضي فهو محرم لان الذي كانوا يعطونه من المال كان على محبة ورضا ومع ذلك فقد نبه تعالى
على تحريمه قوله تعالى فويل لهم مما كتبت ايديهم فالمراد بيان ان كتبتهم لما كتبوه ذنب عظيم بانفراده وكذلك اخذهم المال عليه فلذلك اعاد ذكر الويل في الكسب ولو لم يعد ذكره كان
يجوز ان يقال ان المجموع يقتضي الوعيد العظيم دون كل واحد منهما فازال تعالى هذه الشبهة واختلفوا في قوله مما يكسبون هل المراد ما كانوا ياخذون على هذه الكتابة والتحريف فقط
او المراد بذلك سائر معاصيهم والاقرب في نظام الكلام انه راجع الى المذكور من المال الماخوذ على هذا الوجه وان كان الاقرب من حيث العموم انه يشمل الكلام لكن الذي يرجح الاول انه متى لم يقيد
كسبهم بهذا القيد لم يحسن الوعيد عليه لان الكسب يدخل فيه الحلال والحرام فلا بد من تقييده واولى ما يقيد به ما تقدم ذكره قال القاضي دلت الآية على ان كتابتهم ليست خلقا لله تعالى
لانها لو كانت خلقا له لكانت اضافتها اليه بقولهم هو من عند الله حقيقة لانه تعالى اذا خلقها فيهم فهب ان العبد مكتسب الا ان انتساب ذلك الفعل الى الخالق اقوى من انتسابه الى المكتسب

فكان

فكان اسناد تلك الكتبة الى الله اولى من اسنادها الى العبد فكان يجب ان يستحقوا الحمد على قولهم فيها انها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا ان تلك الكتبة ليست مخلوقة لله والجواب ان الداعية الموجبة
لها من خلق الله بالدلائل المذكورة فهي ايضا يكون كذلك وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ام تقولون على الله
ما لا تعلمون بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون والذين آمنوا وعملوا الصالحات اولئك
اصحاب الجنة هم فيها خالدون اعلم ان هذا هو **النوع الثالث** من قبائح اقوالهم وافعالهم وهو جزمهم بان الله تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة وهذا الجزم لا سبيل
اليه بالعقل البتة اما على قولنا فلان الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لاحد في فعله فلا طريق الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي واما على قول المعتزلة فلان العقل يدل عندهم على ان المعاصي
يستحق بها من الله العقاب فلما دل العقل على ذلك احتيج في تقدير العقاب مدة وفي زواله بعدها الى سمع يبين ذلك فثبت ان على كلا المذهبين لا سبيل الى معرفة ذلك الا بالدليل السمعي وحيث لم يوجد الدلالة
السمعية لم يجز الجزم بذلك وههنا مسائل المسألة الاولى ذكروا في تفسير الايام المعدودة وجهين الاول ان لفظ الايام لا يضاف الا الى العشرة وما دونها ولا يضاف الى ما فوقها فيقال ايام
خمسة وايام عشرة ولا يقال ايام خمسة عشر الا ان هذا يشكل بقوله تعالى كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون اياما معدودات وهي ايام الشهر كله وهي ازيد من العشرة ثم
قال القاضي اذا ثبت ان الايام محمولة على العشرة فما دونها فالاشبه ان يقال انه الاقل او الاكثر لان من يقول ثلاثة يقول احمله على اقل الحقيقة فله وجه ومن يقول عشرة يقول احمله على الاكثر ولا قوله
فاما حمله على الواسطة اعني على ما هو اقل من العشرة وازيد من الثلاثة فلا وجه له لانه ليس عدد اولى من عدد اللهم اذا جاءت في تقديرها رواية صحيحة فحينئذ يجب القول بها وجماعة من اليهود
قدروها بسبعة ايام قال مجاهد ان اليهود كانت تقول الدنيا سبعة آلاف سنة فالله تعالى يعذب مكان كل الف سنة يوما وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا العجل سبعة ايام فكانوا يقولون
ان الله يعذبنا سبعة ايام مناسبة ومطابقة البتة اما الثاني فلانه لا يلزم من كون المعصية مقدرة بسبعة ايام ان يكون عذابها كذلك اما على قولنا فلانه يحسن من الله كل شيء بحكم المالكية واما
عند المعتزلة فلان العاصي يستحق على عصيانه العقاب الدائم ما لم توجد التوبة او العفو فان قيل اليس انه تعالى منع من استحقاق الزيادة فقال وجزاء سيئة سيئة مثلها فوجب ان لا يزيد العقاب
على المعصية قلنا ان المعصية تزداد بقدر النعم فلما كانت نعم الله على العباد خارجة عن الحصر والحد لا جرم كانت معصيتهم عظيمة جدا ب عن ابن عباس انه قدر هذه الايام بالاربعين وهو عدد الايام
التي عبدوا العجل فيها والكلام عليه ايضا كالكلام على السبعة ج قيل في معنى معدودة قليلة كقوله وشروه بثمن بخس دراهم معدودة المسألة الثانية ذهبت الحنفية الى ان اقل الحيض ثلاثة ايام
واكثره عشرة واحتجوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم دعي الصلوة ايام اقرائك فمدة الحيض ما تسمى اياما واقل عدد يسمى اياما ثلاثة واكثره عشرة على ما بيناه فوجب ان يكون اقل الحيض
ثلاثة واكثره عشرة والاشكال عليه ما تقدم المسألة الثالثة ذكر ههنا الا اياما معدودة وفي آل عمران معدودات وللسائل ان يقول لم كانت الاولى معدودة والثانية معدودات
والموصوف في المكانين موصوف واحد وهو اياما والجواب ان الاسم ان كان مذكرا فالاصل في صفة جمعه التاء يقال كوز وكيزان مكسورة وثياب مقطوعة وان كان مؤنثا كان الاصل
في صفة جمعه الالف والتاء يقال جرة وجرار مكسورات الا انه قد يوجد الجمع بالالف والتاء فيما واحده مذكر في بعض الصور نادرا نحو حمام وحمامات وجمل سبطر وسبطرات وعلى هذا ورد قوله
في ايام معدودات وفي ايام معلومات فالله تعالى تكلم في البقرة على الاصل قوله تعالى قل اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده ففيه مسائل المسألة الاولى العهد في هذا الموضع يجري مجرى
الوعد والخبر وانما سمي خبر الله تعالى عهدا لان خبره اوكد من العهود المؤكدة منا بالقسم والنذر فالعهد من الله تعالى لا يكون الا بهذا الوجه المسألة الثانية قال صاحب الكشاف
فلن يخلف متعلق بمحذوف تقديره ان اتخذتم عند الله عهدا فلن يخلف الله عهده المسألة الثالثة قوله اتخذتم ليس باستفهام بل هو انكار لانه لا يجوز ان يجعل حجة رسوله في ابطال قولهم
ان يستفهمهم بل المراد التنبيه على طريقة الاستدلال وهي انه لا سبيل الى معرفة هذا التقدير الا بالسمع فلما لم يوجد الدليل السمعي وجب ان لا يجوز الجزم بهذا التقدير المسألة الرابعة
قوله فلن يخلف الله عهده يدل على انه تعالى منزه عن الكذب في وعده ووعيده قال اصحابنا لان الكذب صفة نقص والنقص على الله تعالى محال وقالت المعتزلة لانه تعالى عالم بقبح القبيح عالم
بكونه غنيا عنه والكذب قبيح لان كذب العالم بقبح القبيح وبكونه غنيا عنه يستحيل ان يفعله فدل على ان الكذب منه محال فلذا قال فلن يخلف الله عهده فان قيل العهد هو الوعد والتخصيص بالذكر يدل
على نفي ما عداه فلما خص الوعد بانه لا يخلفه علمنا ان الخلف في الوعيد جائز ثم العقل يطابق ذلك لان الخلف في الوعد لوم وفي الوعيد كرم قلنا الدلالة المذكورة قائمة في جميع
انواع الكذب المسألة الخامسة قال الجبائي دلت الآية على انه تعالى لم يكن وعد موسى ولا سائر الانبياء بعده انه تعالى يخرج اهل المعاصي والكبائر من النار بعد التعذيب لانه لو وعدهم بذلك لما
جاز ان ينكر على اليهود هذا القول واذا ثبت انه تعالى ما دلهم على ذلك وثبت انه تعالى دلهم على وعيد العصاة اذ كان بذلك يزجرهم عن الذنوب فقد وجب ان يكون عذابهم دائما على ما هو قول
الوعيدية واذا ثبت ذلك في سائر الامم وجب ثبوته في هذه الامة لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم اذ كان قدر المعصية في الجميع لا يختلف واعلم ان هذا الوجه في غاية
التعسف فنقول لا نسلم انه تعالى ما وعد موسى ان يخرج اهل الكبائر من النار قوله لو وعده بذلك لما انكر على اليهود قولهم قلنا لم قلت انه تعالى لو وعد موسى لما انكر على اليهود ذلك فما الدليل
على هذه الملازمة ثم انا نبين بتبرعنا ان ذلك غير لازم من وجوه أ لعل الله تعالى انما انكر عليهم لانهم قللوا ايام العذاب فان قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة يدل على ايام قليلة
جدا فالله تعالى انكر عليهم جزمهم بهذه القلة لانه انكر عليهم انقطاع العذاب ب المرجئة يقطعون في الجملة بالعفو فاما في حق الشخص المعين فلا سبيل الى القطع فلما حكموا في حق انفسهم بالتخفيف
على سبيل الجزم لا جرم انكر الله تعالى عليهم ذلك ج انهم كانوا كافرين وعندنا عذاب الكافر دائم لا منقطع سلمنا انه تعالى ما وعد موسى عليه انه يخرج اهل الكبائر من النار فلم قلتم
انه لا يخرجهم منها بيانه انه فرق بين ان يقال انه تعالى ما وعده باخراجهم من النار وبين ان يقال انه اخبره انه لا يخرجهم من النار والاول لا يضره فيه فانه تعالى ربما لم يقل ذلك لموسى عليه السلم
الا انه سيفعله يوم القيامة وانما رد على اليهود ذلك لانهم جزموا به من غير دليل فكان يلزمهم ان يتوقفوا فيه وان لا يقطعوا لا بالنفي ولا بالاثبات سلمنا انه تعالى لا يخرج عصاة قوم
موسى من النار فلم قلت انه لا يخرج عصاة هذه الامة من النار واما قول الجبائي لان حكمه تعالى في الوعد والوعيد لا يجوز ان يختلف في الامم فهو تحكم محض فان العقاب حق الله وله ان يتفضل
على البعض بالاسقاط وان لا يتفضل بذلك على الباقين فثبت ان هذا الاستدلال ضعيف قوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون فهو تمام الحجة المذكورة فانه اذا كان لا طريق الى التعيين

المذكور الا السمع وثبت انه لم يوجد السمع كان الجزم بذلك تقديرا قولا على الله بما لا يكون معلوما لا محالة وهذه الآية تدل على فوائد ا انه تعالى لما عاب عليهم القول الذي قالوه لا عن دليل علمنا ان القول بغير دليل باطل ب ان كل ما جاز وجوده وعدمه عقلا لم يجز المصير الى الاثبات او الى النفي الا بدليل سمعي ج ان منكري القياس وخبر الواحد يتمسكون بهذه الآية قالوا لان القياس وخبر الواحد لا يفيد العلم فوجب ان لا يكون التمسك به جائزا لقوله تعالى ام تقولون على الله ما لا تعلمون ذكر ذلك في معرض الانكار والجواب انه لما دلت الدلالة على وجوب العمل عند حصول الظن المستند الى القياس او الى خبر الواحد كان وجوب العمل معلوما فكان القول به قولا بالمعلوم لا بغير المعلوم قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته الآية قال صاحب الكشاف بلى اثبات لما بعد حرف النفي وهو قوله تعالى لن تمسنا النار اي بلى تمسكم ابدا بدليل قوله هم فيها خالدون اما السيئة فانها تتناول جميع المعاصي قال تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها من يعمل سوءا يجز به ولما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت او كبرت فحالها سواء في ان فاعلها يخلد في النار لا جرم بين تعالى ان الذي يستحق به الخلود ان يكون سيئة محيطة به ومعلوم ان لفظ الاحاطة حقيقة في احاطة جسم بجسم آخر كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء وذلك ههنا ممتنع فحملها على ما اذا كانت السيئة كبيرة لوجهين احدهما ان المحيط يستر المحاط به والكبيرة لكونها محيطة لثواب الطاعات كالساتر لتلك الطاعات فكانت تلك بينة حاصلة من هذه الجهة والثاني ان الكبيرة اذا احبطت ثواب الطاعات فكانها استولت عليها واحاطت بها كما يحيط عسكر العدو بالانسان بحيث لا يتمكن الانسان من التخلص منه فكانه تعالى قال بلى من كسب كبيرة واحاطت كبيرته بطاعاته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فان قيل هذه الآية وردت في حق اليهود قلنا العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هذا هو الوجه الذي استدلت المعتزلة في اثبات الوعيد لاصحاب الكبائر واعلم ان هذه المسئلة من معظمات المسائل فلنذكرها ههنا فنقول اختلف اهل القبلة في وعيد اصحاب الكبائر فمن الناس من قطع بوعيدهم وهم فريقان منهم من اثبت الوعيد المؤبد وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج ومنهم من اثبت وعيدا منقطعا وهو قول بشر المريسي والخالدي ومن الناس من قطع بانه لا وعيد لهم وهو قول شاذ ينسب الى مقاتل بن سليمان المفسر والقول الثالث انا نقطع بانه تعالى يعفو عن بعض العصاة وعن بعض المعاصي لكنا نتوقف في كل احد على التعيين انه هل يعفو عنه ام لا ونقطع بانه تعالى اذا عذب احدا منهم فانه لا يعذبه ابدا بل يقطع عذابه وهذا قول اكثر الصحابة والتابعين واهل السنة والجماعة واكثر الامامية فيشتمل هذا البحث على مسئلتين احدهما القطع في الوعيد والاخرى في انه لو ثبت الوعيد فهل يكون على نعت الدوام ام لا

المسئلة الاولى في الوعيد

ولنذكر دلائل المعتزلة ثم دلائل المرجئة الخالصة ثانيا ثم دلائل اصحابنا رحمهم الله ثالثا اما المعتزلة فانهم عولوا على العمومات الواردة في هذا الباب وتلك العمومات على وجهين بعضها وردت بصيغة من في معرض الشرط وبعضها وردت بصيغة الجمع

النوع الاول

فآيات ا قوله تعالى في آية المواريث تلك حدود الله الى قوله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقد علمنا ان من ترك الصلوة والزكوة والحج والصوم والجهاد وارتكب شرب الخمر والزنا وقتل النفس المحرمة فهو متعد لحدود الله فيجب ان يكون من اهل العقاب وذلك ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم على ما ثبت في اصول الفقه فمتى حمل الخصم هذه الآية على الكافر دون المؤمن كان ذلك على خلاف الدليل ثم الذي يبطل قوله وجهان احدهما انه بين حدوده في المواريث ثم وعد من يطيعه في تلك الحدود وتوعد من يعصيه فيها ومن تمسك بالايمان والتصديق به تعالى فهو اقرب الى الطاعة فيها ممن يكون منكر الربوبية ومكذبا لرسله وشرايعه فوعيده في الطاعة فيها اخص بمن يجب الى الطاعة فيها وهو المؤمن ومتى كان المؤمن مرادا باول الآية فكذلك باخرها الثاني انه تعالى قال تلك حدود الله ولا شبهة في ان المراد به الحدود المذكورة ثم علق بالطاعة فيها الوعد وبالمعصية فيها الوعيد فاقتضى سياق الآية ان الوعيد متعلق بالمعصية في هذه الحدود فقط دون ان يضم اليه ذلك تعدي حدود اخر ولهذا كان المؤمن مزجورا بهذا الوعيد في تعدي هذه الحدود فقط ولو لم يكن مرادا بهذا الوعيد لما كان مزجورا به واذا ثبت ان المؤمن مراد بها كالكافر بطل قول من خصها بالكافر فان قيل ان قوله ويتعد حدوده جمع مضاف والجمع المضاف عندكم يفيد العموم كما قيل ضربت عبيدي فانه يكون ذلك شاملا لجميع عبيده واذا ثبت ذلك خصت هذه الآية بمن تعدى جميع حدود الله وذلك هو الكافر لا محالة دون المؤمن قلنا انه وان كان كما ذكرتم نظرا الى اللفظ لكنه وجدت قرائن تدل على انه ليس المراد ههنا تعدي جميع الحدود ا انه تعالى قدم على قوله ويتعد حدوده قوله تلك حدود الله فانصرف قوله ويتعد حدوده الى تلك الحدود ب ان الامة متفقون على ان المؤمن مزجور بهذه الآية عن المعاصي ولو صح ما ذكرتم لكان المؤمن غير مزجور بها ج انا لو حملنا الآية على تعدي جميع الحدود لم يكن للوعيد بها فائدة لانه لا احد من المكلفين لا يتعدى جميع حدود الله لان من الحدود ما لا يمكن الجمع بينها في التعدي لتضادها فانه لا يتمكن احد من ان يعتقد في حال واحدة مذهب الثنوية والنصرانية والتشبيه وليس في المكلفين من يعصي الله بجميع المعاصي ب قوله تعالى في قاتل العمد ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها دلت الآية على ان ذلك جزاؤه فوجب ان يحصل له هذا الجزاء لقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به ج قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم الذين كفروا الى قوله ومن يولهم يومئذ دبره الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله ومأواه جهنم وبئس المصير د قوله تعالى ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ه قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الى قوله ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا و قوله انه من يأت ربه مجرما فان له نار جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن يأته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك لهم الدرجات العلى فبين تعالى ان الكافر والفاسق من اهل العقاب الدائم كما ان المؤمن من اهل الثواب ز قوله تعالى وقد خاب من حمل ظلما وهذا يوجب ان يكون الظالم من اهل الصلوة داخلا في الوعيد ح قوله تعالى بعد تعداد المعاصي ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب بين ان الفاسق كالكافر في انه من اهل الخلود الا من تاب من الفساق او آمن من الكفار ط قوله تعالى من جاء بالحسنة فله خير منها وهم من فزع يومئذ آمنون ومن جاء بالسيئة ... وهذا يدل على ان المعاصي كلها متوعد عليها كما ان الطاعات موعود عليها ي قوله تعالى واما من طغى وآثر الحيوة الدنيا فان الجحيم هي المأوى يا قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم ولم يفصل بين الكافر والفاسق يب قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار فهذه هي الآيات التي تمسكوا بها في المسئلة لاشتمالها على صيغة من في معرض الشرط واستدلوا على ان هذه اللفظة تفيد العموم بوجوه ا انها لو لم تكن موضوعة للعموم لكانت اما موضوعة للخصوص او مشتركة بينهما والقسمان باطلان فوجب كونها موضوعة للعموم اما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للخصوص فلانه لو كان كذلك لما حسن من المتكلم ان يعطي الجزاء لكل من اتى بالشرط لان على هذا التقدير لا يكون ذلك الجزاء مرتبا على ذلك الشرط لكنهم اجمعوا على انه اذا قال من دخل داري اكرمته انه يحسن ان يكرم كل من دخل داره فعلمنا ان هذه اللفظة ليست للخصوص واما انه لا يجوز ان يكون موضوعة للاشتراك اما اولا فلان الاشتراك خلاف الاصل

واما ثانيا

واما ثانيا فلانه لو كان كذلك لما عرف كيفية ترتيب الجزاء على الشرط الا بعد الاستفهام عن جميع الاقسام الممكنة مثل انه اذا قال من دخل داري اكرمته فيقال له اردت الرجال او النساء فاذا قال اردت الرجال يقال له اردت العرب او العجم فاذا قال اردت العرب يقال له اردت ربيعة او مضر وهلم جرا الى ان يأتي على جميع التقسيمات الممكنة ولما علمنا بالضرورة من عادة اهل اللسان قبح ذلك علمنا ان القول بالاشتراك باطل ب انه اذا قال من دخل داري اكرمته حسن منه استثناء كل واحد من العقلاء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه لانه لا نزاع ان المستثنى من الجنس لا بد وان يكون بحيث يصح دخوله تحت المستثنى منه فاما انه لا يعتبر مع الصحة الوجوب او يعتبر والاول باطل اما اولا فلانه يلزم ان لا يبقى بين الاستثناء من الجمع المنكر كقوله جاءني فقهاء الا زيدا وبين الاستثناء من الجمع المعرف كقوله جاءني الفقهاء الا زيدا فرق لصحة دخول زيد في الكلامين لكن الفرق بينهما معلوم بالضرورة واما ثانيا فلان الاستثناء من العدد يخرج ما لولاه لوجب دخوله تحته فوجب ان يكون هذا فائدة الاستثناء في جميع المواضع لان احدا من اهل اللغة لم يفصل بين الاستثناء الداخل على العدد وبين الداخل في غيره من الالفاظ فثبت بما ذكرنا ان الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فيه وذلك يدل على ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ج انه تعالى لما انزل قوله انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال ابن الزبعرى لاخصمن محمدا ثم قال يا محمد اليس قد عبدت الملائكة اليس قد عبد عيسى فتمسك بعموم اللفظ ورسول الله صلى الله عليه وسلم لم ينكر عليه ذلك فدل على ان هذه الصيغة تفيد العموم

النوع الثاني

من العمومات صيغة الجمع المعرف بالالف واللام وهي في آيات ا قوله وان الفجار لفي جحيم واعلم ان الجبائي والقاضي ابا الحسين يقولون ان هذه الصيغة تفيد العموم وابو هاشم يقول انها لا تفيد العموم فنقول الذي يدل على انها للعموم وجوه ا ان الانصار لما طلبوا الامامة احتج عليهم امير المؤمنين ابو بكر رضوان الله عليه بقوله الائمة من قريش ... لا ينافي وجود امام من قوم آخرين اما كون كل الائمة من قريش فينافي كون بعض الائمة من غيرهم ب روي عن امير المؤمنين عمر رضوان الله عليه انه قال لابي بكر رضي الله عنه لما هم بقتال مانعي الزكوة اليس قال النبي صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله احتج على ابي بكر بعموم اللفظ ثم لم يقل ابو بكر ولا احد من الصحابة ان اللفظ لا يفيده بل عدل الى الاستثناء فقال انه صلى الله عليه وسلم قال الا بحقها وان الزكوة من حقها ب ان هذا الجمع يؤكد بما يقتضي الاستغراق فوجب ان يفيد الاستغراق اما انه يؤكد فلقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون واما انه بعد التأكيد يقتضي الاستغراق فبالاجماع واما انه متى كان كذلك وجب كون المؤكد في اصله للاستغراق لان هذه الالفاظ مسماة بالتأكيد اجماعا والتأكيد هو تقوية الحكم الذي كان ثابتا في الاصل فلو لم يكن الاستغراق حاصلا في الاصل لكان هذه الالفاظ ابتداء حكم لم يكن تأثير هذه الالفاظ في تقوية الحكم الاصلي بل في اعطاء حكم جديد فكانت مبينة للمجمل لا مؤكدة ولما اجمعوا على انها مؤكدة علمنا ان اقتضاء الاستغراق كان حاصلا في الاصل ج الالف واللام اذا دخلا في الاسم صار الاسم معرفة كذا نقل عن اهل اللغة فيجب صرفه الى ما يحصل به المعرفة وانما يحصل المعرفة عند اطلاقه بصرفه الى الكل لانه معلوم للمخاطب فاما صرفه الى ما دون الكل فانه لا يفيد المعرفة لانه ليس بعض الجموع اولى من بعض فكان يبقى مجهولا فان قلت افاد جمعا مخصوصا من ذلك الجنس وعدا فاد تعريف ذلك الجنس قلت هذه الفائدة كانت حاصلة بدون الالف واللام لانه لو قال رجالا افاد تعريف ذلك الجنس وتمييزه عن غيره فدل على ان للالف واللام فائدة زائدة وما هي الا الاستغراق د انه يصح استثناء اي واحد كان منه وذلك يفيد العموم ه الجمع المعرف في اقتضاء الكثرة فوق المنكر لانه يصح انتزاع المنكر من المعرف ولا ينعكس فانه يجوز ان يقال رأيت رجالا من الرجال ولا يقال رأيت الرجال من رجال ومعلوم بالضرورة ان المنتزع منه اكثر من المنتزع اذا ثبت هذا فنقول المفهوم من الجمع المعرف اما الكل او ما دونه والثاني باطل لانه ما من عدد دون الكل الا ويصح انتزاعه من الجمع المعرف وقد عرفت ان المنتزع منه اكثر فوجب ان يكون الجمع المعرف مفيدا للكل اما على طريقة ابي هاشم وهي ان الجمع المعرف لا يفيد العموم فيمكن التمسك بالآية من وجهين آخرين الاول ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فقوله ان الفجار لفي جحيم يقتضي ان الفجور هو العلة واذا ثبت ذلك لزم عموم الحكم لعموم علته وهو المطلوب وفي هذا الوجه طريقة ثالثة يذكرها النحويون وهي ان اللام في قوله وان الفجار ليست لام التعريف بل هي بمعنى الذي ويدل عليه وجهان احدهما انها تجاب بالفاء كقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما كما يقول الذي يسرق فاقطع يده الثاني انه يصح عطف الفعل على الشيء الذي دخلت هذه اللام عليه قال تعالى ان المصدقين والمصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فلولا ان قوله ان المصدقين والمصدقات بمعنى ان الذين تصدقوا لما صح ان يعطف عليه قوله تعالى واقرضوا الله قرضا حسنا واذا ثبت ذلك كان قوله ان الفجار لفي جحيم معناه ان الذين فجروا في الجحيم وذلك يفيد العموم الآية الثانية في هذا الباب قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا ولفظ المجرمين صيغة جمع معرفة بالالف واللام الآية الثالثة قوله تعالى ونذر الظالمين فيها جثيا الآية الرابعة قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بما كسبوا ما ترك على ظهرها من دابة ولكن يؤخرهم بين انه يؤخر عقابهم الى يوم آخر وذلك انما يصدق لو حصل عقابهم في ذلك اليوم

النوع الثالث

من العمومات صيغ الجموع المقرونة بحرف الذي ا قوله تعالى ويل للمطففين الذين اذا اكتالوا على الناس يستوفون ب قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا ج الذين توفاهم الملائكة ظالمي انفسهم فبين ما يستحق على ترك الهجرة وترك النصرة وان كان معترفا بالله ورسوله د قوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ولم يفصل في الوعيد بين الكافر وغيره ه قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله و قوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات ولو لم يكن الفاسق من اهل الوعيد والعذاب لم يكن لهذا القول معنى بل لم يكن به الى التوبة حاجة ز قوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا فبين ما على الفاسق من العذاب في الدنيا والآخرة ح ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم في الآخرة

النوع الرابع

من العمومات قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة وتوعده على منع الزكوة

النوع الخامس

من العمومات لفظة كل وهو قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فبين ما يستحق الظالم على ظلمه

النوع السادس

ما يدل على انه تعالى لا بد وان يفعل ما توعدهم به وهو قوله تعالى قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول لدي وما انا بظلام للعبيد بين انه لا يبدل قوله في الوعيد والاستدلال بالآية من وجهين احدهما انه تعالى جعل العلة في ازاحة العذر تقديم الوعيد اي بعد تقديم الوعيد لم يبق لاحد علة ولا مخلص من عقابه الثاني قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا صريح في انه تعالى لا بد وان يفعل ما دل اللفظ عليه

اما عمومات الاخبار فكثيرة

النوع الاول

المذكور بصيغة من ما روى وقاص بن ربيعة عن المستورد بن شداد قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اكل باخيه اكلة اطعمه الله من نار جهنم ومن اخذ باخيه كسوة كساه الله من نار جهنم ومن قام مقام رياء وسمعة اقامه الله يوم القيامة مقام رياء وسمعة وهذا نص في وعيد الفاسق

ومعنى اقامه الله اى جاره والله على ذلك يب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من كان ذا لسانين وذا وجهين كان من النار ولم يفصل بين المنافق وبين غيره في هذا الباب يج عن سعيد بن زيد قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من ظلم من الارض شبرا طوقه الله يوم القيمة من سبع ارضين يد عن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم المؤمن من امنه الناس والمسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هاجر
السوء والذي نفسي بيده لا يدخل الجنة عبد لا يأمن جاره بوائقه وهذا الخبر يدل على وعيد الفاسق الظالم ويدل على انه غير مؤمن ولا مسلم على ما يقوله المعتزلة من المنزلة بين المنزلتين يه عن ثوبان
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من جاء يوم القيمة بريئا من ثلثة دخل الجنة الكبر والغلول والدين وهذا يدل على ان صاحب هذه الثلثة لا يدخل الجنة والا لم يكن لهذا الكلام معنى وتمام من
الدين من مات صاحبا ما نفعا ولم يرد التوبة لم يتب عليه يو عن ابي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا من طرق الجنة ومن ابطأ به عمله
لم يسرع به نسبه وهذا نص في ان الثواب لا يكون الا بالطاعة والخلاص من النار الا بالعمل يز عن ابن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن
شرب الخمر في الدنيا ولم يتب عنها لم يشربها في الآخرة وهو صريح في وعيد الفاسق وانه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها لم يدخل الجنة لان فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين يح عن ام سلمة قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم انما انا بشر ولعلكم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته فمن قضيت له بحق اخيه فانما قطعت له قطعة من نار جهنم يط عن ثابت الضحاك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من حلف بملة سوى الاسلام كاذبا متعمدا فهو كما قال ومن قتل نفسه بشيء يعذب به في نار جهنم ك عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصلوة من حافظ عليها كانت
له نورا وبرهانا ومن جاء يوم القيمة ولم يحافظ عليها لم يكن له برهانا ولا نجاة ولا نورا وكان يوم القيمة مع قارون وهامان وفرعون وابي بن خلف وهذا نص في ان ترك الصلوة
يحبط العمل ويوجب وعيد الابد كا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لقي الله مدمن خمر لقيه كعابد وثن ومما ثبت انه لا يكفر علمنا انه يراد منه احباط العمل
كب عن ابي هريرة رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يتوجأ بها بطنه يهوي في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا ومن تردى من جبل متعمدا فقتل نفسه
فهو يتردى في نار جهنم خالدا مخلدا فيها ابدا كج عن ابي ذر رضي الله عنه قال صلى الله عليه وسلم ثلثة لا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم قلت يا رسول الله من هم
خابوا وخسروا قال المسبل والمنان والمنفق سلعته بالكذب يعني بالمسبل المتكبر الذي يسبل ازاره ومعلوم ان من لم يكلمه الله تعالى ولم يرحمه وله عذاب اليم فهو من اهل النار
ووروده في الفاسق نص في هذا الباب كد عن ابي هريرة قال صلى الله عليه وسلم من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيامة ومن لم يجد
عرف الجنة فهو في النار كه عن ابي هريرة من كتم علما الجم بلجام من نار يوم القيامة كو عن ابن مسعود قال صلى الله عليه وسلم من حلف بيمين كاذبا ليقتطع بها مال اخيه لقي الله وهو عليه غضبان
وذلك لان الله تعالى يقول ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا الى آخر الآية وهذا نص في الوعيد ونص في ان الآية واردة في الفساق كورودها في الكفار كز عن ابي امامة
قال صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فاجرة ليقتطع بها مال اخيه بغير حقه حرم الله عليه الجنة واوجب له النار قيل يا رسول الله وان كان شيئا يسيرا قال وان كان قضيبا من اراك
كح سعيد بن جبير قال كنت عند ابن عباس فاتاه رجل وقال اني رجل معيشتي من هذه التصاوير فقال ابن عباس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من صور صورة فان الله
يعذبه حتى ينفخ فيه الروح وليس بنافخ ومن استمع على حديث قوم يفرون منه صب في اذنيه الآنك ومن يرى عينيه في المنام كلف ان يعقد بين شعيرتين كط معقل بن يسار
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يسترعيه رعية يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته الا حرم الله عليه الجنة ل عن ابن عمر في مناظرته مع عثمان رضوان الله عليهم
حين اراد ان يوليه القضاء قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من كان قاضيا فقضى بالجهل كان من اهل النار ومن كان قاضيا يقضي بالجور كان من اهل النار لا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم من ادعى ابا في الاسلام وهو يعلم انه غير ابيه فالجنة عليه حرام لب عن الحسن عن ابي بكرة رضي الله عنهما قال النبي صلى الله عليه وسلم من قتل نفسا معاهدا لم يرح رائحة الجنة واذا كان قتل الكفار بلا
فا ... فكيف بقتل اولاد رسول الله صلى الله عليه وعليهم لج عن ابي سعيد الخدري قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لبس الحرير في الدنيا لم يلبسه في الآخرة واذا لم يلبسه في الآخرة وجب ان لا يكون من
اهل الجنة لقوله تعالى وفيها ما تشتهي الانفس **النوع الثاني** من العمومات الاخبارية الواردة لا بصيغة من وهي كثيرة جدا ا عن نافع مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله بعمله ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع ب ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلثة يدخلون
الجنة الشهيد وعبد نصح سيده واحسن عبادة ربه وعفيف متعفف ذو عيال وثلثة يدخلون النار امير مسلط وذو ثروة من مال لا يؤدي حق الله وفقير فخور ج ابو هريرة قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم ان الله خلق الخلق فلما فرغ من خلقه قامت الرحم فقالت هذا مقام العائذ من القطيعة قال نعم الا ترضين ان اصل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلى قال فذاك لك قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقرؤوا ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم وهذا نص في وعيد قاطع الرحم
وفي حديث عبد الرحمن بن عوف قال الله تعالى انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها قطعته وفي حديث ابي بكرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال ما من ذنب احرى ان يعجل الله لصاحبه العقوبة في الدنيا مع ما يدخره في الآخرة من البغي وقطيعة الرحم د معاذ بن جبل رضي الله عنه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبعض اصحابه
ما حق الله على عباده قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا قال فما حقهم على الله اذا فعلوا ذلك قالوا الله ورسوله اعلم قال ان يغفر لهم ولا يعذبهم ومعلوم ان
المعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فيلزم ان لا يغفر لهم اذا لم يعبدوه ه عن ابي بكرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اقتتل المسلمان بسيفيهما فقتل احدهما صاحبه فالقاتل والمقتول
في النار و عن ام سلمة قال صلى الله عليه وسلم الذي يشرب في آنية الذهب والفضة انما يجرجر في بطنه نار جهنم ز عن ابي سعيد الخدري قال صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده لا يبغضنا
اهل البيت رجل الا ادخله النار واذا استحقوا النار ببغضهم فلان يستحقوها بقتلهم اولى ح في حديث ابي هريرة انه خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في عام خيبر الى ان قال كنا
بوادي القرى ومعه عبد يسمى مدعم يحط رحل رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه سهم فقتله فقال الناس هنيئا له الجنة فقال صلى الله عليه وسلم كلا والذي نفسي بيده ان الشملة التي
اخذها يوم خيبر من الغنائم لم تصبها المقاسم لتشتعل عليه نارا فلما سمع الناس بذلك جاء رجل بشراك او بشراكين الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم شراك من النار او شراكان

من النار

من النار ط عن ابي بردة عن ابي موسى قال صلى الله عليه وسلم ثلثة لا يدخلون الجنة مدمن الخمر وقاطع الرحم ومصدق السحر ي عن ابي هريرة قال صلى الله عليه وسلم ما من عبد له مال لا يؤدي زكوته
الا جمع له يوم القيمة يحمى عليه صفائح من نار جهنم فيكوى بها جبينه وجنبه وظهره حتى يقضي الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين الف سنة مما تعدون اجاب اصحابنا عنها من وجوه ا انا لا نسلم
ان صيغة من في معرض الشرط للعموم ولا نسلم ان صيغة الجمع اذا كانت معرفة باللام للعموم والذي يدل عليه امور ا انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض على هاتين اللفظتين فيقال كل من دخل داري
اكرمته وبعض من دخل داري اكرمته ويقال ايضا كل الناس كذا وبعض الناس كذلك ولو كانت لفظة من للشرط تفيد الاستغراق لكان ادخال لفظة كل عليه تكريرا وادخال لفظة البعض عليه
نقضا وكذلك في لفظة الجمع المعرف فثبت ان هذه الصيغ لا تفيد العموم ب وهو ان هذه الصيغ جاءت في كتاب الله والمراد منها تارة الاستغراق واخرى البعض فان اكثر عمومات القرآن مخصوصة
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك من العموم والخصوص وذلك هو ان يحمل على افادة الاكثر من غير بيان انه يفيد الاستغراق او لا يفيده ج وهو ان هذه الصيغ لو
افادت العموم افادة قطعية لاستحال ادخال لفظ التاكيد عليها لان تحصيل الحاصل محال فحيث حسن ادخال هذه الالفاظ عليها علمنا انها لا تفيد معنى العموم لا محالة سلمنا انها تفيد معنى العموم
ولكن افادة قطعية او ظنية والاول ممنوع وباطل قطعا لان من المعلوم بالضرورة ان الناس كثيرا ما يعبرون عن الاكثر بلفظ الكل والجمع على سبيل المبالغة كقوله تعالى واوتينا العلم واذا كانت هذه
الالفاظ تفيد معنى العموم افادة ظنية وهذه المسئلة ليست من المسائل الظنية لم يجز التمسك فيها بهذه العمومات سلمنا انها تفيد معنى العموم افادة قطعية ولكن لا بد من شرط ان لا يوجد شيء
من المخصصات فانه لا نزاع في جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه لم يوجد شيء من المخصصات اقصى ما في الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكنك تعلم ان عدم الوجدان لا يدل
على عدم الوجود واذا كانت افادة هذه الالفاظ لمعنى الاستغراق متوقفة على نفي المخصصات وهذا الشرط غير معلوم كانت الدلالة موقوفة على شرط غير معلوم فوجب ان لا تحصل الدلالة وتمام
يؤكد هذا المقام ان قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون حكم على كل الذين كفروا انهم لا يؤمنون ثم انا شاهدنا ان قوما منهم قد آمنوا فعلمنا انه لا بد من
امرين اما لان هذه الصيغة ليست موضوعة للشمول او لانها ان كانت موضوعة لهذا المعنى الا انه قد وجدت قرينة في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها ان مراد الله تعالى
من هذا العموم هو الخصوص واياما كان فلم لا يجوز مثله هاهنا سلمنا انه لا بد من بيان المخصص لكن آيات العفو مخصصة لها والترجيح معنا لان آيات العفو بالنسبة الى آيات الوعيد خاصة بالنسبة الى العام
والخاص مقدم على العام لا محالة سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه ا ان الوفاء بالوعد ادخل في الكرم من الوفاء بالوعيد
ب انه قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى ج وهو ان الوعيد حق الله والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله سلمنا
انه لم يوجد المعارض ولكن هذه العمومات نزلت في حق الكفار فلا يكون قاطعة في العموم فان قيل العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب قلنا هب انه كذلك ولكن لما رأينا ان كثيرا من هذه الالفاظ
العامة وردت في الاسباب الخاصة والمراد تلك الاسباب الخاصة فقط علمنا ان افادتها للعموم لا يكون قويا اما الذين قطعوا بنفي العقاب عن اهل الكبائر فقد احتجوا بامور ا قوله تعالى ان الخزي اليوم
والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى دلت الآية على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه الماهية
لاحد سوى الكافرين ب قوله تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا حكم تعالى بانه يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها
وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنب ج قوله تعالى وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم وكلمة على تفيد الحال كقولك رايت الملك على اكله اي حال اشتغاله بالاكل فكذا هاهنا
وجب ان يغفر لهم الله تعالى حال اشتغالهم بالظلم وحال الاشتغال بالظلم يستحيل حصول التوبة فعلمنا انه يحصل الغفران بدون التوبة مقتضى هذه الآية ان الشرك لظلم عظيم الا انه ترك
العمل به هناك فيبقى معمولا به في الباقي والفرق ان الكفر اعظم حالا من المعصية د قوله تعالى فانذرتكم نارا تلظى لا يصليها الا الاشقى الذي كذب وتولى وكل نار فانها متلظية لا محالة فكانه
تعالى قال ان النار لا يصليها الا الاشقى الذي هو المكذب المتولي ه قوله تعالى كلما القي فيها فوج سالهم خزنتها الم ياتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء ان انتم
الا في ضلال كبير دلت الآية على ان جميع اهل النار مكذب لا يقال هذه الآية خاصة في الكفار الا ترى انه يقول قبله وللذين كفروا بربهم عذاب جهنم وبئس المصير اذا القوا فيها سمعوا لها شهيقا
وهي تفور تكاد تميز من الغيظ ويدل على انها مخصوصة في بعض الكفار قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء وليس هذا من قول جميع الكفار لانا نقول دلالة ما قبل هذه الآية
على الكفار لا يمنع من عموم ما بعدها اما قوله ان هذا ليس من قول الكفار قلنا لا نسلم فان اليهود والنصارى كانوا يقولون ما نزل الله من شيء على محمد واذا كان كذلك فقد صدق عليهم انهم كانوا
يقولون ما نزل الله من شيء و وهل نجازي الا الكفور وهذا باب المبالغة فوجب ان يختص بالكافر الاصلي ز انه تعالى بعد ما جعل الناس صنفين بيض الوجوه وسود الوجوه قال فاما الذين اسودت
وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم فذوقوا العذاب فذكر انهم كفار ح انه تعالى لما جعل الناس ثلثة اصناف السابقون واصحاب الميمنة واصحاب المشأمة بين ان السابقين واصحاب الميمنة في الجنة
واصحاب المشأمة في النار ثم بين انهم كفار بقوله وكانوا يقولون ائذا متنا وكنا ترابا وعظاما ائنا لمبعوثون ط ان صاحب الكبيرة لا يخزى وكل من ادخل النار فانه يخزى فاذا صاحب الكبيرة
لا يدخل النار وانما قلنا ان صاحب الكبيرة لا يخزى لانه مؤمن والمؤمن لا يخزى وانما قلنا انه مؤمن لما سبق بيانه في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب من ان صاحب الكبيرة مؤمن وانما قلنا ان المؤمن
لا يخزى لوجوه ا قوله تعالى يوم لا يخزي الله النبي والذين آمنوا معه ب قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ج قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم الى
ان حكى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم انه تعالى قال فاستجاب لهم ربهم ومعلوم ان الذين يذكرون الله قياما وقعودا الآية يدخل فيها الفاسق والزاني وشارب الخمر فلما حكى الله
تعالى عنهم انهم قالوا ولا تخزنا يوم القيمة ثم بين انه استجاب لهم في ذلك ثبت انه تعالى لا يخزيهم فظهر بما ذكرنا انه تعالى لا يخزي عصاة اهل القبلة وانما قلنا ان كل من ادخل النار فقد اخزي
لقوله تعالى انك من تدخل النار فقد اخزيته فثبت بمجموع ما ذكرنا ان صاحب الكبيرة لا يدخل النار ي العمومات الكثيرة الواردة في الوعد كقوله تعالى والذين يؤمنون بما انزل اليك
الى قوله واولئك هم المفلحون فحكم بالفلاح على كل من آمن وقال تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم اجرهم الآية فقوله وعمل صالحا نكرة
في الاثبات فيكفي فيه الاتيان بعمل واحد وقال ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة وانها كثيرة جدا ولنا فيه رسالة مفردة من ارادها فليطالعها والجواب عن هذه الوجوه

احتجاج اهل السنة والجماعة

بموت الوعيد والكلام في تقرير كل واحد من هذه الآيات يجيء في موضعه ان شاء الله اما اصحابنا رضي الله عنهم الذين قطعوا بالعفو في حق البعض وتوقفوا في البعض فقد احتجوا من القرآن بالحجة الاولى الآيات الدالة على
كون الله تعالى عفوا الغفور هو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات ويعلم ما تفعلون وقوله تعالى ومن آياته الجوار في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير وقوله تعالى وما اصابكم
من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير وايضا اجمعت الامة على ان الله تعالى يعفو عن عباده واجمعوا على ان من جملة اسمائه العفو فنقول العفو اما ان يكون عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه
او عمن لا يحسن عقابه وهذا القسم الثاني باطل لان عقاب من لا يحسن عقابه قبيح ومن ترك مثل هذا الفعل لا يقال انه عفا الا ترى ان الانسان اذا لم يظلم احدا لا يقال انه عفا عنه انما يقال انه عفا اذا كان له
ان يعذبه فتركه ولهذا قال وان تعفوا اقرب للتقوى ولانه تعالى قال وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات فلو كان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عن التائب لكان ذلك تكريرا لغير فائدة
فعلمنا ان العفو عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه وذلك هو مذهبنا الحجة الثانية الآيات الدالة على كونه تعالى غافرا وغفورا وغفارا قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب وقال وربك الغفور
ذو الرحمة وقال تعالى واني لغفار لمن تاب وقال غفرانك ربنا واليك المصير والمغفرة ليست عبارة عن اسقاط العقاب عمن لا يحسن عقابه فوجب ان يكون ذلك عبارة عن اسقاط العقاب عمن يحسن عقابه
وانما قلنا ان الوجه الاول باطل لانه تعالى ذكر صفة المغفرة في معرض الامتنان على العباد ولو حملناه على الاول لم يبق هذا المعنى لان ترك القبيح لا يكون منة على العبد بل كانه احسن الى نفسه فانه لو فعله
لاستحق الذم واللوم والخروج عن صفة الالهية فهو تعالى بترك القبائح لا يستحق الثناء من العبيد ولما بطل ذلك تعين حمله على الوجه الثاني وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز حمل العفو والمغفرة على تأخير
العقاب عن الدنيا الى الآخرة والدليل على ان العفو مستعمل في تأخير العذاب عن الدنيا قوله تعالى في قصة اليهود ثم عفونا عنكم من بعد ذلك والمراد ليس اسقاط العذاب بل تأخيره الى الآخرة وكذلك قوله
وما اصابكم من مصيبة فبما كسبت ايديكم ويعفو عن كثير اي ما يعجل الله تعالى من مصائب اما على جهة المحنة او على جهة العقوبة المعجلة فيعذبكم ولا يعجل المحنة والعقاب على كثير منها وكذا قوله ومن آياته الجوار
في البحر كالاعلام الى قوله او يوبقهن بما كسبوا ويعفو عن كثير اي لو شاء لاهلك اهل السفن ولا يهلك على كثير من الذنوب والجواب العفو حمله من عفى اثره اي ازاله واذا كان كذلك وجب ان يكون
من العفو الازالة ولهذا قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وليس المراد منه التأخير بل الازالة وكذا قوله وان تعفوا اقرب للتقوى وليس المراد منه التأخير الى وقت معلوم بل الاسقاط المطلق وتمايزا
على ان العفو لا يتناول التأخير ان الغريم اذا اخر المطالبة لا يقال انه عفى عنه ولو اسقطه يقال انه عفى عنه فثبت ان العفو لا يمكن تفسيره بالتأخير الحجة الثالثة الآيات الدالة على كونه تعالى
رحمانا رحيما والاستدلال بها ان رحمته تعالى اما ان تظهر بالنسبة الى المطيعين الذين يستحقون الثواب او الى العصاة الذين يستحقون العقاب والاول باطل لان رحمته في حقهم اما ان تحصل لانه تعالى اعطاهم
الثواب الذي هو حقهم او لانه تفضل عليهم بما هو زائد في حقهم والاول باطل لان الواجب لا يسمى رحمة الا ترى ان من كان له على انسان مائة دينار فاخذها منه قهرا او تكليفا لا يقال في المعطي
انه اعطى الآخذ ذلك القدر رحمة والثاني باطل لان المكلف صار بما اخذ من الثواب الذي هو حقه كالمستغني عن ذلك التفضل فتلك الزيادة لا تسمى زيادة في الانعام ولا تسمى رحمة الا ترى
ان السلطان المعظم اذا كان في خدمته امير له ثروة عظيمة ومملكة كاملة ثم ان السلطان ضم اليه لقمة من مملكته لقوي فانه لا يقال ان السلطان رحمه بل يقال زاد في الانعام عليه فكذا ههنا واما القسم
الثاني وهو ان رحمته انما تظهر بالنسبة الى من يستحق العقاب فاما ان يكون رحمته ترك العقاب الزائد على العذاب المستحق وهذا باطل لان ترك ذلك واجب والواجب لا يسمى رحمة ولانه يلزم
ان يكون كل كافر وظالم رحيما عليه لاجل انه ما ظلمه فبقي انه انما يكون رحيما لانه ترك العقاب المستحق وذلك لا يتحقق في حق صاحب الصغيرة ولا في حق صاحب الكبيرة بعد التوبة لان ترك عقابهم
واجب فدل على ان رحمته انما حصلت لانه ترك عقاب صاحب الكبيرة قبل التوبة فان قيل لم لا يجوز ان يكون رحمته لاجل ان الخلق والتكليف والرزق كلها تفضل ولاجل انه تعالى يخفف
عن عقاب صاحب الكبيرة قلنا اما الاول فانه يفيد كونه رحيما في الدنيا فاين رحمته في الآخرة مع ان الامة مجمعة على ان رحمته في الآخرة اعظم من رحمته في الدنيا واما الثاني فلان عندكم
التخفيف من العذاب غير جائز من قول المعتزلة الوعيدية واذا ثبت حصول التخفيف بمقتضى هذه الآية ثبت جواز العفو لانه لا قائل باحدهما قال بالآخر الحجة الرابعة قوله تعالى ان الله
لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ولا يجوز ان يتناول صاحب الصغيرة ولا صاحب الكبيرة بعد التوبة فوجب ان يكون المراد منه صاحب الكبيرة قبل التوبة وانما قلنا انه لا يجوز حمله
على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة لوجوه أ ان قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به معناه انه لا يغفره تفضلا لانه يغفره استحقاقا فدل عليه العقل والسمع واذا كان كذلك لزم ان يكون معنى
قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اي ويتفضل بغفران ما دون ذلك حتى يكون النفي والاثبات متوجهين الى شيء واحد الا ترى انه لو قال فلان لا يتفضل بمائة دينار ويعطي ما دونها لمن استحق لم يكن
كلاما منتظما ولما كان غفران صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واجبا امتنع كونهما مرادين بالآية ب انه لو كان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء انه يغفر للمستحقين كالتائبين واصحاب
الصغائر لم يبق لتمييز الشرك مما دون الشرك معنى لانه تعالى كما لا يغفر ما دون الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم الاستحقاق فكذلك لا يغفر الشرك عند الاستحقاق ولا يغفره عند عدم
الاستحقاق فلا يبقى للفصل والتمييز فائدة ج ان غفران التائبين واصحاب الصغائر واجب والواجب غير معلق على المشيئة لان المعلق على المشيئة هو الذي ان شاء فعله وان شاء تركه والواجب
هو الذي لا بد من فعله شاء ام ابى والمغفرة المذكورة في الآية مغفرة التائبين واصحاب الصغائر واعلم ان هذه الوجوه باسرها مبنية على قول المعتزلة من انه يجب غفران صاحب الصغيرة وصاحب
الكبيرة بعد التوبة واما نحن فلا نقول بذلك د ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء يفيد القطع بانه يغفر كل ما سوى الشرك وذلك يندرج فيه الصغيرة والكبيرة بعد التوبة وقبل التوبة الا ان غفران
كل هذه الثلاثة يحتمل قسمين لانه يحتمل ان يغفر لكل احد وان يغفر كلها للبعض فقوله يغفر ما دون ذلك يدل على انه تعالى يغفر كل هذه الثلاثة ثم قوله لمن يشاء يدل على انه تعالى يغفر كل ذلك لا للكل
بل للبعض وهذا الوجه هو اللائق باصولنا فان قيل لا نسلم ان المغفرة تدل على انه تعالى لا يعذب العصاة في الآخرة بيانه ان المغفرة اسقاط العقاب واسقاط العقاب اعم من اسقاطه دائما او لا دائما
واللفظ الموضوع بازاء القدر المشترك لا اشعار له بكل احد من ذينك القيدين فاذا لفظ المغفرة لا دلالة فيه على الاسقاط الدائم اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله تعالى لا يؤخر عقوبة
الشرك عن الدنيا ويؤخر عقوبة ما دون الشرك عن الدنيا لمن يشاء لا يقال كيف يصح هذا ونحن نرى ان حال الكفار في عقاب الدنيا كحال المؤمنين لانا نقول تقدير الآية ان الله تعالى لا يؤخر عقاب
الشرك في الدنيا لمن يشاء ويؤخر عقاب ما دون الشرك في الدنيا لمن يشاء فحصل بذلك تخويف كلا الفريقين بتعجيل العقاب للكفار والفساق ليجوز كل واحد من هؤلاء ان يعجل عقابه وان كان لا يعجل
ذلك على كثير منهم سلمنا ان الغفران عبارة عن الاسقاط على سبيل الدوام فلم قلتم انه لا يمكن حمله على مغفرة التائب ومغفرة صاحب الصغيرة اما الوجوه الثلاثة الاول فهي مبنية على اصول لا يقولون بها وهو وجوب

مغفرة صاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة واما الوجه الرابع فلا نسلم ان قوله ما دون ذلك يفيد العموم والدليل عليه انه يصح ادخال لفظ الكل والبعض على البدل عليه مثل ان يقال ويغفر كل ما دون
ذلك ولو كان قوله ما دون ذلك يفيد العموم لما صح ذلك سلمنا انه للعموم ولكنا نخصصه بصاحب الصغيرة وصاحب الكبيرة بعد التوبة وذلك لان الآيات الواردة في الوعيد كل واحد منها مختص بنوع واحد
من الكبائر مثل القتل والزنا وهذه الآية متناولة لجميع المعاصي والخاص يقدم على العام فآيات الوعيد يجب ان تكون متقدمة على هذه الآية والجواب عن الاول انا اذا حملنا المغفرة على تأخير العقاب
وجب حمل الآية ان يكون عقاب المشرك في الدنيا اكثر من عقاب المؤمنين والا لم يكن في هذا التفصيل فائدة ومعلوم انه ليس كذلك بدليل قوله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن
يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة لم قلتم ان قوله دون ذلك لا يفيد العموم قلنا لان قوله ما يفيد الاشارة الى الماهية الموصوفة بانها دون الشرك وهذه الماهية ماهية واحدة وقد حكم قطعا بانه يغفره
ففي كل صورة تحقق فيها هذه الماهية وجب تحقق الغفران فثبت انه للعموم ولانه يصح استثناء اي معصية كانت منها وعند الوعيدية صحة الاستثناء تدل على اخراج ما لولاه لدخل فيه واما قوله
آيات الوعيد اخص من هذه الآية قلنا لكن هذه الآية اخص منها لانها تفيد العفو عن البعض دون البعض وما ذكرتموه يفيد الوعيد للكل ولان ترجيح آيات العفو اولى لكثرة ما جاء في القرآن والاخبار
من الترغيب في العفو الحجة الخامسة ان نتمسك بعمومات الوعد وهي كثيرة في القرآن ثم نقول لما وقع التعارض فلا بد من الترجيح او من التوقيف والترجيح معنا من وجوه أ ان عمومات الوعد اكثر والترجيح
بكثرة الادلة معتبر في الشرع وقد دللنا على صحته في اصول الفقه ب ان قوله ان الحسنات يذهبن السيئات يدل على ان الحسنة انما كانت مذهبة للسيئة لكونها حسنة على ما ثبت في اصول الفقه
فمحكم هذه الآية ان يكون حسنة مذهبة لكل سيئة ترك العمل به في حق السيئات الصادرة من الكفار فانها لا تذهب سيئاتهم فيبقى معمولا به في الباقي ج قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن
جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها ثم انه تعالى زاد على العشرة فقال كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة ثم زاد عليه فقال والله يضاعف لمن يشاء واما في جانب السيئة فلا
يجزى الا مثلها وهذا في غاية الدلالة على ان جانب الحسنة راجح عند الله على جانب السيئة د انه تعالى قال في آية الوعد في سورة النساء والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها
الانهار خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا فقوله وعد الله حقا انما ذكره للتأكيد ولم يقل في شيء من المواضع وعيد الله حقا فاما قوله ما يبدل القول لدي فالآية تتناول
الوعد والوعيد ه قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما والاستغفار طلب المغفرة وهو غير
التوبة فصرح ههنا بانه سواء تاب او لم يتب فاذا استغفر غفر الله له ولم يقل ومن يكسب اثما فانه يجد الله معذبا معاقبا قال فانما يكسبه على نفسه فدل هذا على ان جانب الحسنة راجح
ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها ولم يقل ان اسأتم اسأتم لها فكانه تعالى اظهر احسانه بان اعاده مرتين وستر عليه اساءته بان لم يذكرها الا مرة واحدة وكل
ذلك يدل على ان جانب الحسنات راجح و انا قد دللنا على ان قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يتناول الا العفو عن صاحب الكبيرة ثم انه تعالى اعاد هذه الآية في السورة الواحدة مرتين والاعادة
لا تحسن الا للتأكيد ولم يذكر شيئا من آيات الوعيد على وجه الاعادة بلفظ واحد في سورة واحدة ولا في سورتين فدل على ان عناية الله بجانب الوعد على الحسنات والعفو عن السيئات اتم ز
ان عمومات الوعد والوعيد لما تعارضت فلا بد من صرف التأويل الى احد الجانبين وصرف التأويل الى الوعيد احسن من صرفه الى الوعد لان العفو عن الوعيد مستحسن في العرف واهمال
الوعد مستقبح بالعرف فكان صرف التأويل الى الوعيد اولى من صرفه الى الوعد ح ان القرآن مملوء من كونه تعالى غافرا غفورا غفارا وان له الغفران والمغفرة وانه تعالى رحيم كريم
وان له العفو والاحسان والفضل والافضال والاخبار الدالة على هذه الاشياء قد بلغت مبلغ التواتر وكل ذلك مما يؤكد جانب الوعد وليس في القرآن ما يدل على انه تعالى بعيد عن الرحمة و
الكرم والعفو وكل ذلك يوجب رجحان جانب الوعد على الوعيد ط ان هذا الانسان اتى بما هو افضل الخيرات وهو الايمان ولم يأت بما هو اقبح القبائح وهو الكفر بل اتى بالشر الذي هو من طبقة
القبائح ليس في الغاية والسيد الذي له عبد ثم اتى عبده باعظم الطاعات واتى بمعصية متوسطة فلو رجح المولى تلك المعصية المتوسطة على الطاعة العظيمة لعد ذلك السيد لئيما مؤذيا
فلما اعتقدنا انه لا يجوز ذلك على الله تعالى ثبت ان الرجحان لجانب الوعد ي قال يحيى بن معاذ الرازي رحمة الله عليه الهي ان كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة لا يهدم معصية
ساعة الهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل ان الايمان لا يضر معه شيء من المعاصي والا فالكفر اعظم من الايمان فان لم يكن كذلك فلا اقل من رجاء العفو وهو كلام
حسن يا انا قد بينا بالدليل ان قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء لا يمكن حمله على الصغيرة ولا على الكبيرة بعد التوبة فلو لم نحمله على الكبيرة قبل التوبة لزم تعطيل الآية اما لو خصصنا
عمومات الوعيد لم يلزم منه الا تخصيص العموم ومعلوم ان التخصيص اهون من التعطيل قالت المعتزلة ترجيح جانب الوعيد اولى من وجوه أ ان الامة اتفقت على ان الفاسق يلعن
ويحد على سبيل التنكيل والعذاب وانه من اهل الخزي وذلك يدل على انه مستحق للعقاب واذا كان مستحقا للعقاب استحال ان يبقى في تلك الحالة مستحقا للثواب واذا ثبت هذا كان
جانب الوعيد راجحا على جانب الوعد انما بينا انه يلعن فالقرآن والاجماع اما القرآن فقوله تعالى في قتل المؤمن وغضب الله عليه ولعنه وكذا قوله الا لعنة الله على الظالمين واما الاجماع فظاهر
انه يحد على سبيل التنكيل فلقوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله واما انه يحد على سبيل العذاب فقوله تعالى في الزاني وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين
واما انهم اهل الخزي فلقوله تعالى في قطاع الطريق انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم واذا ثبت كون الفاسق موصوفا بهذه
الصفات ثبت انه مستحق للعقاب والذم ومن كان كذلك كان مستحقا لهما دائما ومتى استحقهما دائما امتنع ان يبقى مستحقا للثواب لان الثواب والعقاب يتنافيان فالجمع بين استحقاقهما
محال واذا لم يبق مستحقا للثواب ثبت ان جانب الوعيد راجح على جانب الوعد ب ان آيات الوعد عامة وآيات الوعيد خاصة والخاص مقدم على العام ج ان الناس جبلوا على الفساد
والظلم فكانت الحاجة الى الزجر اشد فكان جانب الوعيد اولى قلنا كما وجدت آيات دالة على انهم يلعنون ويعذبون في الدنيا بسبب معاصيهم كذلك ايضا وجدت آيات دالة
على انهم يعظمون ويكرمون في الدنيا بسبب ايمانهم قال تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة فليس ترجيح آيات الوعيد في الآخرة
بالآيات الدالة على انهم يذمون ويعذبون في الدنيا اولى من ترجيح آيات الوعد في الآخرة بالآيات الدالة على انهم يعظمون بسبب ايمانهم في الدنيا ب فكما ان آيات الوعد معارضة لآيات الوعيد في
الآخرة فهي معارضة لآيات الوعيد والنكال في الدنيا فلم كان ترجيح آيات وعيد الدنيا على آيات وعد الآخرة اولى من العكس ج انا اجمعنا على ان السارق وان تاب فانه يقطع يده لا نكالا

ولكن اقصى ما في الباب انه ثبت ان قوله جزاؤه جهنم مشروط بعدم التوبة فلم لا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو (د) ان الجزاء ما يجري ويكفي واذا كان كافيا وجب ان لا يجزى العفو في الاخرة والا قدح
ذلك في كونه جزاء وكافيا فثبت ان هذا ينافي العذاب في الاخرة اما الترجيح الثاني فهو ضعيف لان قوله ويغفر ما دون ذلك لا يتناول الكفر وقوله ومن يعص الله ورسوله يتناول الكل فكان
هو الخاص واذا ثبت هذا فقولهم في ترجيح جانب الوعيد فنقول الايات الدالة على الوعد والوعيد موجودة فلا بد من التوفيق بينهما فاما ان نقول ان العبد يصل اليه الثواب ثم ينتقل الى دار العقاب وهو
قول باطل بالاجماع لانه او نقول يصل اليه العقاب ثم ينقل الى دار الثواب ويبقى هناك ابد الاباد وهو المطلوب الحجة السادسة انا قد دللنا على ان تأثير شفاعة محمد صلوات الله وسلامه عليه
في اسقاط العقاب وذلك يدل على مذهبنا في هذه المسئلة الحجة السابعة قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وهو نص في المسئلة فان قيل هذه الاية وان دلت فانما تدل على القطع بالمغفرة لكل
العصاة وانتم لا تقولون بهذا المذهب فما تدل الاية عليه لا تقولون به وما تقولون به ما دلت الاية عليه سلمنا ذلك لكن المراد بها انه تعالى يغفر جميع الذنوب مع التوبة وحمل الاية على هذا المحمل
اولى لوجهين احدهما انا اذا حملناها على هذا الوجه فقد حملناها على جميع الذنوب من غير تخصيص الثاني انه تعالى ذكر عقيب هذه الاية قوله وانيبوا الى ربكم واسلموا له من قبل ان يأتيكم العذاب والانابة
هي التوبة فدل على ان التوبة شرط فيه الجواب عن الاول ان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا وعد منه تعالى بانه سيسقطها في المستقبل ونحن نقطع انه سيفعل في المستقبل ذلك فانه تعالى
سيخرج المؤمنين من النار لا محالة وبهذا يثبت انه لا حاجة في اجراء الاية على ظاهره على قيد التوبة فهذا تمام الكلام في هذه المسئلة وبالله التوفيق ولنرجع الى تفسير الاية فنقول ان المعتزلة
فسروا كون الخطيئة محيطة بكونها كبيرة محيطة لثواب فاعلها والاعتراض عليه من وجوه (ا) انه كان من شرط كون السيئة محيطة بالانسان كونها كبيرة فكذلك يشترط هذه الاحاطة عدم العفو
لانه لا يتحقق العفو كما تحقق احاطة السيئة بالانسان فاذا لا يثبت كون السيئة محيطة الا اذا ثبت عدم العفو وهذا هو اول المسئلة فيتوقف الاستدلال بهذه الاية على ثبوت
المطلوب وهو باطل (ب) انا لا نفسر احاطة الخطيئة بكونها كبيرة بل نفسر بان يكون ظاهره وباطنه موصوفا بالمعصية وذلك انما يتحقق في حق الكافر الذي يكون عاصيا لله تعالى بقلبه ولسانه
وجوارحه فاما المسلم الذي يكون مطيعا لله تعالى بقلبه ولسانه ويكون عاصيا لله ببعض اعضائه دون البعض فههنا لا يتحقق احاطة الخطيئة به ولا شك ان تفسير الاحاطة بما ذكرناه اولى لان
الجسم اذا احاط به بعض الاجسام دون البعض لا يقال انه محيط به وعند هذا يظهر ان لا يتحقق احاطة الخطيئة بالعبد الا اذا كان كافرا اذا ثبت هذا فقوله فاولئك اصحاب النار يقتضي ان اصحاب النار
ليسوا الا هم وذلك يقتضي ان لا يكون اصحاب الكبيرة من اهل النار (ج) ان قوله فاولئك اصحاب النار يقتضي كونهم في النار في الحال وذلك باطل فوجب حمله على انهم يستحقون النار ونحن نقول
بموجبه لكن لا نزاع انه تعالى هل يعفو عن هذا الحق وهذا اول المسئلة والله اعلم ولنختم الكلام في هذه الاية بفائدة فقهية وهي ان الشرط ههنا امران احدهما اكتساب السيئة والثاني احاطة
تلك السيئة بالعبد والجزاء المعلق على وجود شرطين لا يحصل عند حصول احدهما وهذا يدل على ان من عقد اليمين على شرطين في طلاق او عتاق انه لا يحنث بوجود احدهما قوله تعالى والذين امنوا
وعملوا الصالحات اعلم انه تعالى ما ذكر في القران اية في الوعيد الا وذكر بجنبها اية في الوعد وذلك لفوائد (ا) ليظهر بذلك عدله لانه لما حكم بالعذاب الدائم على المصرين على الكفر وجب ان يحكم
بالنعيم الدائم على المصرين على الايمان (ب) ان المؤمن لا بد وان يعتدل خوفه ورجاؤه على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا وذلك لا يحصل
الا بهذا الطريق (ج) انه يظهر بوعده كمال رحمته وبوعيده كمال حكمته فيصير ذلك سببا للعرفان وههنا مسائل المسئلة الاولى العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان لانه تعالى قال والذين
امنوا وعملوا الصالحات فلو دل الايمان على العمل الصالح لكان ذكر العمل الصالح بعد الايمان تكرارا اجاب القاضي بان الايمان وان كان يدخل فيه جميع الاعمال الصالحة الا ان قوله امن لا يفيد الا انه
فعل فعلا واحدا من افعال الايمان فلهذا حسن ان يقول والذين امنوا وعملوا الصالحات والجواب ان الفعل الماضي يدل على حصول في زمان مضى والايمان هو المصدر فلو دل ذلك على جميع الاعمال
الصالحات لكان قوله امن دليلا على صدور كل تلك الاعمال منه المسئلة الثانية هذه الاية تدل على ان صاحب الكبيرة قد يدخل الجنة لانا نتكلم فيمن اتى بالايمان وبالاعمال الصالحة ثم اتى
بعد ذلك بالكبيرة ولم يتب عنها فهذا الشخص قبل اتيانه بالكبيرة كان قد صدق عليه انه امن وعمل الصالحات في ذلك الوقت ومن صدق عليه ذلك صدق عليه انه امن وعمل الصالحات واذا صدق
عليه ذلك وجب اندراجه تحت قوله اولئك اصحاب الجنة فان قيل قوله وعملوا الصالحات لا يصدق عليه الا اذا اتى بجميع الصالحات ومن جملة الصالحات التوبة فاذا لم يأت بها لم يكن اتيا بالصالحات
فلا يندرج تحت الاية قلنا قد بينا انه قبل الاتيان بالكبيرة صدق عليه انه امن وعمل الصالحات في ذلك الوقت واذا صدق عليه ذلك فقد صدق عليه انه امن وعمل الصالحات لانه متى صدق
المركب صدق المفرد بلى انه اذا اتى بالكبيرة لم يصدق عليه انه امن وعمل الصالحات في كل الاوقات لكن قولنا امن وعمل الصالحات اعم من قولنا انه كذلك في كل الاوقات او في بعض الاوقات
والمعتبر في الاية هو القدر المشترك فثبت انه مندرج تحت حكم الوعد بقي قولهم ان الفاسق حبط عقاب معصيته ثواب طاعته فيكون الترجيح لجانب الوعيد الا ان الكلام عليه قد
تقدم المسئلة الثالثة احتج الجبائي بالاية على ان من يدخل الجنة تفضلا لان قوله اصحاب الجنة للحصر فدل على انه ليس للجنة صاحب الا هؤلاء الذين امنوا وعملوا الصالحات قلنا
لم لا يجوز ان يكون المراد انهم هم الذين يستحقونها فمن اعطي الجنة تفضلا لم يدخل تحت هذا الحكم واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله وبالوالدين
احسانا وذي القربى واليتامى والمساكين وقولوا للناس حسنا واقيموا الصلوة واتوا الزكوة ثم توليتم الا قليلا منكم وانتم معرضون
اعلم ان هذا نوع آخر من النعم التي خصهم الله بها وذلك لان التكليف بهذه الاشياء موصل الى اعظم النعم وهو الجنة والموصل الى النعمة نعمة فهذا التكليف لا محالة من النعم ثم انه تعالى بين
انه كلفهم باشياء **التكليف الاول** قوله تعالى لا تعبدون الا الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعبدون بالياء والباقون بالتاء ووجه الياء انهم غيب
اخبر عنهم ووجه التاء انهم كانوا مخاطبين والاختيار التاء المسئلة الثانية اختلفوا في موضع تعبدون من الاعراب على خمسة اقوال القول الاول قال الكسائي رفعه على ان لا تعبدوا كانه قيل اخذنا
ميثاقهم بان لا تعبدوا الا الله فلما سقطت ان رفع الفعل كما قال طرفة الا ايهذا اللائمي احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي اراد ان احضر ولذلك عطف عليه ان واجاز هذا الوجه
الاخفش والفراء والزجاج وقطرب وعلي بن عيسى وابو مسلم القول الثاني موضعه رفع على انه جواب القسم كانه قيل واقسمنا عليهم لا تعبدون واجاز هذا الوجه المبرد والكسائي والفراء والزجاج
وهو احد قولي الاخفش القول الثالث قول قطرب يكون في موضع الحال فيكون موضعه نصبا كانه قال اخذنا ميثاقهم غير عابدين الا الله القول الرابع قول الفراء ان موضع لا تعبدوا نهي

الا انه جاء على لفظ الخبر كقوله تعالى لا تضار والدة بولدها بالرفع والمعنى النهي والذي يؤكد كونه نهيا امور (ا) قوله وقولوا (ب) انه يعضده قراءة عبد الله وابي لا تعبدوا (ج) ان الاخبار في معنى النهي
والامر اكد وابلغ من صريحهما لانه كانه سورع الى الامتثال والانتهاء فهو يخبر عنه القول الخامس التقدير ان لا تعبدوا ويكون ان مع الفعل بدلا عن الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق
بني اسرائيل على توحيدهم المسئلة الثالثة هذا الميثاق يدل على تمام ما لا بد منه في الدين لانه تعالى امر بعبادته ونهى عن عبادة غيره ولا شك ان الامر بعبادته والنهي عن عبادة
غيره مسبوق بالعلم بذاته تعالى وبجميع ما يجب ويجوز ويستحيل عليه وبالعلم بوحدانيته وبراءته عن الاضداد والانداد ومسبوق ايضا بالعلم بكيفية تلك العبادة التي لا سبيل الى معرفتها
الا بالوحي والرسالة فقوله لا تعبدون الا الله يتضمن كل ما اشتمل عليه علم الكلام وعلم الفقه والاحكام لان العبادة لا تتأتى الا معهما **التكليف الثاني** قوله تعالى وبالوالدين
احسانا وفيه مسائل الاولى يقال بم يتصل الباء في قوله وبالوالدين جوابه فيه ثلاثة اقوال القول الاول قال الزجاج انتصب على معنى احسنوا بالوالدين
احسانا والثاني قيل على معنى وصيناهم بالوالدين احسانا لان اتصال الباء به احسن على هذا الوجه ولو كان على الاول لكان والى الوالدين كانه قيل واحسنوا الى الوالدين الثالث
قيل بل هو على الخبر المعطوف على المعنى الاول يعني ان لا تعبدوا وتحسنوا احسانا المسئلة الثانية انما اردف عبادة الله بالاحسان الى الوالدين لوجوه (ا) ان نعمة الله على العبد
اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعمة الله فنعمة الوالدين اخص النعم لان الوالدين هما الاصل والسبب في وجود الولد وكونه كما انهما منعمان عليه بالتربية واما غيرهما
فلا يصدر عنه الانعام باصل الوجود بل بالتربية فقط فثبت ان انعامهما اعظم وجوه الانعام بعد انعام الله (ب) ان الله تعالى هو المؤثر في وجود الانسان في الحقيقة والوالدان
هما المؤثران في وجوده بحسب العرف والظاهر فلما ذكر المؤثر الحقيقي اردفه بالمؤثر بحسب العرف والظاهر (ج) ان الله تعالى لا يطلب على انعامه على العبد عوضا البتة بل المقصود انما هو محض الانعام
وانعام الوالدين كذلك فانهما لا يطلبان على الانعام على الولد عوضا ماليا ولا ثناء ولا ثوابا فان من ينكر المعاد يحسن الى ولده ويربيه فمن هذا الوجه اشبه انعامهما انعام الله (د)
ان الله تعالى لا يمل من الانعام على العبد ولو اتى بالجرائم فانه تعالى لا يقطع عنه مواد نعمه وروادف كرمه وكذا الوالدان لا يملان الولد ولا يقطعان عنه مواد منحهم وكرمهم وان كان الولد
مسيئا اليهما (ه) كما ان الوالد المشفق يتصرف في مال ولده بالاسترباح وطلب الزيادة ويصونه عن البخس والنقصان فكذا الحق تعالى يتصرف في طاعة العبد فيصونها عن الضياع ثم
انه تعالى يجعل اعماله التي لا تبقى كالشيء الباقي ابد الاباد كما قال مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل (و) ان نعم الله وان كانت اعظم من نعمة الوالدين لكن نعم
الله معلومة بالاستدلال ونعمة الوالدين معلومة بالضرورة الا انها قليلة بالنسبة الى نعم الله فاعتدلا من هذه الجهة والرجحان لنعم الله فلا جرم جعلت نعمة الوالدين كالتالية لنعم
الله المسئلة الثالثة اتفق اكثر العلماء على انه يجب تعظيم الوالدين وان كانا كافرين ويدل عليه وجوه (ا) ان قوله تعالى وبالوالدين احسانا غير مقيد بكونهما مؤمنين ام لا ولانه
ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف فدلت الاية على ان الامر بتعظيم الوالدين لمحض كونهما والدين (ب) نهاية المبالغة في المنع من ايذائهما ثم انه تعالى قال في القرآن
وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيرا فصرح ببيان السبب في وجوب هذا التعظيم (ج) ان الله تعالى حكى عن ابراهيم صلوات الله عليه انه كيف تلطف في دعوة ابيه من الكفر الى الايمان في قوله
يا ابت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم ان اباه كان يؤذيه ويذكر الجواب الغليظ وهو يتحمل ذلك واذا ثبت ذلك في حق ابراهيم عليه السلام ثبت مثله في حق
هذه الامة لقوله تعالى ان اتبع ملة ابراهيم المسئلة الرابعة اعلم ان الاحسان اليهما ان لا يؤذيهما البتة ويوصل اليهما من المنافع قدر ما يحتاجون اليه فيدخل فيه دعوتهما الى الايمان ان كانا كافرين
وامرهما بالمعروف على سبيل الرفق وان كانا فاسقين **التكليف الثالث** قوله تعالى وذي القربى وفيه مسائل الاولى قال الشافعي رحمه الله لو اوصى لاقارب زيد
دخل فيه الوارث والمحرم وغير المحرم ولا يدخل الاب والابن لانهما لا يعرفان بالقريب ويدخل الاحفاد والاجداد وقيل لا يدخل الاصول والفروع وقيل يدخل الكل وههنا دقيقة
وهي ان العرب يحفظون الاجداد العالية فيتسع نسبهم وكلهم اقارب فلو ترقينا الى الجد العالي وحسبنا اولاده كثروا فلهذا قال الشافعي يرتقي الى اقرب جد ينتسب هو اليه ويعرف
به وان كان كافرا وذكر الاصحاب في مثاله انه لو اوصى لاقارب الشافعي فانا نصرفه الى بني شافع دون بني المطلب وبني عبد مناف وان كانوا اقارب لان الشافعي ينتسب في المشهور الى شافع
دون عبد مناف قال الشيخ الغزالي رحمه الله وهذا في زمان الشافعي اما في زماننا فلا يصرف الا الى اولاد الشافعي ولا يرتقي الى بني شافع لانه اقرب من يعرف اقاربه في زماننا اما قرابة الام فانها
تدخل في وصية العجم ولا تدخل في وصية العرب على الاظهر لانهم لا يعدون ذلك قرابة اما لو قال لارحام فلان دخل فيه قرابة الاب والام المسئلة الثانية اعلم ان حق ذي القربى كالتابع لحق
الوالدين لان الانسان انما يتصل به اقرباؤه بواسطة اتصالهم بالوالدين والاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا اخر الله تعالى ذكره عن الوالدين وعن ابي هريرة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان الرحم شجنة من الرحمن فاذا كان يوم القيامة يقول اي رب اني ظلمت اني اسيء الي اني قطعت قال فيجيبها ربها الا ترضين اني اقطع من قطعك واصل
من وصلك ثم قرأ فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم والسبب العقلي في تأكيد رعاية هذا الحق ان القرابة مظنة الاتحاد والالفة والرعاية والنصرة فلو لم
يحصل شيء من ذلك لكان ابعد اقوى وكان دفعه اوجب فلهذا وجبت رعاية حقوق الاقارب **التكليف الرابع** قوله تعالى واليتامى وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
اليتيم الذي مات ابوه حتى يبلغ الحلم وجمعه ايتام ويتامى كقولهم نديم وندامى ولا يقال لمن ماتت امه انه يتيم قال الزجاج هذا في الانسان واما في غيره فيتمه من قبل امه المسئلة الثانية رعاية
اليتيم كالتالي لرعاية حقوق القرابة حتى يبلغ لانه لصغره لا ينتفع به وليتمه وخلوه عمن يقوم به يحتاج الى من ينفعه والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا واذا كان التكليف شاقا على
النفس لا جرم كانت درجته عظيمة في الدين **التكليف الخامس** قوله تعالى والمساكين وفيه مسائل الاولى المساكين واحدها مسكين اخذ من السكون كأن الفقر
قد سكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر اهل اللغة وهو قول ابي حنيفة رحمه الله واحتجوا عليه بقوله تعالى او مسكينا ذا متربة وعند الشافعي رحمه الله عليه الفقير اسوأ حالا لان الفقير مشتق
من فقار الظهر كان فقاره انكسر لشدة حاجته وهو قول ابن الانباري واحتجوا عليه بقوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر جعلهم مساكين مع ان السفينة كانت
ملكا لهم المسئلة الثانية انما تأخرت درجتهم عن اليتامى لان المسكين قد يكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان الميل الى مخالطته اكثر من الميل الى مخالطة اليتامى ولان المسكين ايضا يمكنه

الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم قدم الله تعالى ذكر اليتيم على المسكين المسألة الثالثة الاحسان الى ذي القربى واليتامى لابد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضي التغاير

التكليف الخامس قوله تعالى وقولوا للناس حسنا وفيه مسائل الاولى قرأ حمزة والكسائي حسنا بفتح الحاء والسين على معنى قولا حسنا كأنه قيل وقولوا قولا حسنا والباقون حسنا بضم الحاء وسكون السين واستشهدوا بقوله ووصينا الانسان بوالديه حسنا ثم قالوا وفيه اوجه آ قال الاخفش معناه قولا ذا حسن ب انه يكون قوله وقولوا للناس حسنا الحسن قولكم نصب على مصدر الفعل الذي دل عليه الكلام الاول ج حسنا اي قولا هو حسن في نفسه لافراط حسنه المسألة الثانية يقال لم خوطبوا بقولوا بعد الاخبار والجواب من ثلثة آ انه على طريقة الالتفات كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ب فيه حذف اي قلنا لهم قولوا ج الميثاق لا يكون الا كلاما كأنه قيل قلنا لا تعبدوا وقولوا المسألة الثالثة اختلفوا في ان المخاطب بقوله وقولوا للناس حسنا من هو فيحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم الا تعبدوا الا الله وعلى انه يقولوا للناس حسنا ويحتمل ان يقال انه تعالى اخذ الميثاق عليهم ان لا تعبدوا الا الله ثم قال لموسى عليه السلم وامته قولوا للناس حسنا والكل ممكن بحسب اللفظ وان كان الاول اقرب حتى يكون القصة قصة واحدة مشتملة على محاسن العادات ومكارم الاخلاق من كل الوجوه المسألة الرابعة منهم من قال انما يجب القول الحسن مع المؤمنين اما مع الكفار والفساق فلا والدليل عليه وجهان الاول انه يجب لعنهم وذمهم والمحاربة معهم فكيف يمكن القول معهم حسنا الثاني قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم فاباح الجهر بالسوء لمن ظلم ثم ان القائلين بهذا القول منهم من زعم ان هذا الامر صار منسوخا باية القتال ومنهم من قال انه دخله التخصيص وعلى هذا التقدير يحتمل ههنا احتمالان احدهما ان يكون التخصيص واقعا بحسب المخاطب وهو ان يقول المراد وقولوا للمؤمنين حسنا والثاني ان يقع بحسب الخطاب وهو ان يقول المراد وقولوا للناس حسنا في الدعاء الى الله وفي الامر بالمعروف فعلى الوجه الاول يتطرق التخصيص الى المخاطب دون الخطاب وعلى الثاني يتطرق الى الخطاب دون المخاطب وزعم ابو جعفر محمد بن علي الباقر رضوان الله عليهم ان هذا العموم باق على ظاهره وانه لا حاجة الى التخصيص وهذا هو الاقوى والدليل عليه ان موسى وهرون [illegible]

[illegible]

اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذا الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي والله اعلم واحكم واعلى واعظم ﴿وإذ أخذنا ميثاقكم لا تسفكون دماءكم ولا تخرجون أنفسكم من دياركم ثم أقررتم وأنتم تشهدون ۞ ثم أنتم هؤلاء تقتلون أنفسكم وتخرجون فريقا منكم من ديارهم تظاهرون عليهم بالإثم والعدوان وإن يأتوكم أسارى تفادوهم وهو محرم عليكم إخراجهم أفتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل ذلك منكم إلا خزي في الحياة الدنيا ويوم القيامة يردون إلى أشد العذاب وما الله بغافل عما تعملون ۞ أولئك الذين اشتروا الحياة الدنيا بالآخرة فلا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينصرون﴾ اعلم ان هذه الآية تدل على نوع آخر من نعم الله عليهم وهو انه تعالى كلفهم هذا التكليف وانهم اقروا بصحته ثم خالفوا العهد فيه اما قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ففيه وجوه آ انه خطاب لعلماء اليهود في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم ب انه خطاب مع اسلافهم وتقديره واذ اخذنا ميثاق آبائكم ج انه خطاب للاسلاف وتوبيخ للاخلاف ومعنى اخذنا ميثاقكم امرناكم واكدنا الامر وقبلتم واقررتم بلزومه ووجوبه اما قوله تعالى لا تسفكون دماءكم ففيه اشكال وهو ان الانسان ملجأ الى ان لا يقتل نفسه واذا كان كذلك فلا فائدة في النهي عنه والجواب عنه من اوجه آ ان هذا الالجاء قد يتغير كما ثبت في اهل الهند انهم يعتقدون في قتل النفس التخلص من عالم الفساد واللحوق بعالم النور والصلاح وكثير ممن صعب عليه الزمان وثقل عليه امر من الامور فيقتل نفسه فاذا انتفى كون الانسان ملجأ الى ترك قتل نفسه صح كونه مكلفا به ب المراد لا يقتل بعضكم بعضا وجعل غير الرجل نفسه اذا اتصل به نسبا ودينا وهو كقوله تعالى فاقتلوا انفسكم ج انه اذا قتل غيره فكأنما قتل نفسه لانه يقتص منه د لا يتعرضوا لمقاتلة من يقتلكم فتكونوا قد قتلتم انفسكم ه لا تسفكوا دماءكم من قوامكم في مصالح الدنيا فتكونوا مهلكين لانفسكم اما قوله تعالى ولا تخرجون انفسكم ففيه وجهان الاول لا تفعلوا ما تستحقون بسببه ان تخرجوا من دياركم الثاني المراد النهي عن اخراج بعضهم بعضا من ديارهم لان ذلك مما يعظم فيه المحنة والشدة حتى يقرب من الهلاك اما قوله تعالى ثم اقررتم وانتم تشهدون ففيه وجوه آ وهو الاقوى اي ثم اقررتم بالميثاق واعترفتم على انفسكم بلزومه وانتم [illegible]

[illegible]

ليس الذي اخرجوهم الذين فودوا ولكنهم قوم آخرون فعابهم الله عليه قوله تعالى وهو محرم عليكم اخراجهم ففي هو وجهان الاول انه ضمير القصة والشان كانه قيل والقصة محرم عليكم اخراجهم الثاني انه كناية عن الاخراج
عند ذكره لو كيدا لانه فصل بينهما بكلام ثم وضعه على هذا رفع كانه قيل واخراجهم محرم عليكم ثم اعيد ذكر اخراجهم مبينا للاول اما قوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقد اختلف فيه العلماء
على وجهين احدهما ان الاخراج كفر وفداءهم ايمان وهو قول ابن عباس وقتادة وابن جريج ولم يذمهم على الفداء وانما ذمهم على المناقضة اذ اتوا ببعض الواجب وتركوا البعض وقد تكون المناقضة ادخل في
الذم لا يقال هب ان ذلك الاخراج معصية فلم سماها كفرا مع انه ثبت ان العاصي لا يكفر لانا نقول لعلهم صرحوا بان ذلك الاخراج غير واجب مع ان صريح التورية كان دالا على وجوبه ثانيهما
المراد منه التنبيه على انهم في تمسكهم بنبوة موسى عليه السلام مع التكذيب بمحمد صلوات الله عليه مع ان الحجة في امرهما على سواء يجري مجرى طريقتهم في ان يؤمنوا ببعض ويكفروا ببعض والكل في
الميثاق سواء اما قوله الا خزي في الحيوة الدنيا فاصل الخزي الذل والمقت يقال اخزاه الله اذا مقته وابعده وقيل اصله الاستحياء فاذا قيل اخزاه الله كانه قيل اوقعه موقعا يستحيي منه
وبالجملة فالمراد منه الذم العظيم واختلفوا في هذا الخزي على وجوه آ قال الحسن المراد الجزية والصغار وهو ضعيف لانه لا دلالة على ان الجزية كانت ثابتة في شريعتهم بلى ان حملنا الاية على الذين
كانوا في زمن محمد صلوات الله عليه صح هذا الوجه لان من جملة الخزي الواقع باهل الذمة اخذ الجزية منهم ب اخراج بني النضير عن ديارهم وقيل قتل بني قريظة وسبي ذراريهم وهذا انما يصح اذا حملنا
الاية على الحاضرين في زمن محمد صلوات الله عليه ج وهو الاولى ان المراد منه الذم العظيم والتحقير البالغ من غير تخصيص ذلك ببعض الوجوه دون بعض والتنكير في قوله خزي يدل على ان الذم وقع
في النهاية العظمى اما قوله ويوم القيمة يردون الى اشد العذاب ففيه سؤال وهو ان عذاب الدهرية الذين ينكرون الصانع يجب ان يكون اشد من عذاب اليهود فكيف قال في حق اليهود يردون الى
اشد العذاب والجواب المراد منه انه اشد من الخزي الحاصل في الدنيا فلفظ الاشد وان كان مطلقا الا ان المراد الاشد من هذه الجهة اما قوله وما الله بغافل عما تعملون ففيه مسئلتان المسئلة
الاولى قرأ ابن كثير ونافع وعاصم بتاء الخطاب والباقون بياء الغيبة وجه الاول البناء على اول الكلام افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وجه الثاني البناء على آخر الكلام والاختيار
الخطاب لان عليه الاكثر ولانه ادل على المعنى لتغليب الخطاب على الغائب اذا اجتمعا المسئلة الثانية قوله تعالى وما الله بغافل تهديد عظيم وزجر شديد عن المعصية وبشارة عظيمة على الطاعة
لان الغفلة اذا كانت ممتنعة عليه تعالى مع انه تعالى اقدر القادرين وصلت الحقوق لا محالة الى مستحقها قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الحيوة الدنيا الآية واعلم ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا
ولذات الآخرة ممتنع غير ممكن والله تعالى مكن المكلف من تحصيل ايهما شاء واراد فاذا اشتغل بتحصيل احدهما فقد فوت الآخر على نفسه فجعل الله تعالى ما اعرض اليهود عنه من الايمان
بما في كتابهم وما حصل في ايديهم من الكفر ولذات الدنيا كالبيع والشراء وذلك من الله نهاية الذم لهم لان المغبون في البيع والشراء في الدنيا مذموم حتى يوصف بانه يغبن عقله فبان يذم
مشتري متاع الدنيا بالآخرة اولى اما قوله فلا يخفف عنهم العذاب ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في دخول الفاء في فلا يخفف قولان احدهما للعطف على اشتروا والقول الآخر بمعنى جواب الامر
كقولك اولئك الضلال انتبه فلا خير فيهم والاول اوجه لانه لا حاجة فيه الى اضمار المسئلة الثانية بعضهم حمل التخفيف على انه لا ينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان قد خف وحمله آخرون
على شدته لا على دوامه والاولى ان يقال ان العذاب قد يخف بالانقطاع وقد يخف بالقلة في كل وقت او في بعض الاوقات فاذا وصف تعالى عذابهم بانه لا يخف اقتضى ذلك نفي
جميع ما ذكرناه اما قوله ولا هم ينصرون ففيه وجهان الاكثرون حملوه على نفي النصرة يعني ان احدا لا يدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من يريد عذابهم ومنهم من حمله على نفي النصرة
في الدنيا والاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لا يليق الا بالآخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيسير كالحدود والتي
تقام على العصاة ولان الكفار قد يصيرون غالبين للمؤمنين في بعض الاوقات ولقد آتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل وآتينا عيسى ابن مريم البينات
وايدناه بروح القدس افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله
بكفرهم فقليلا ما يؤمنون اعلم ان هذا هو النوع من النعم التي افاضها الله تعالى عليهم ثم انهم قابلوه بالكفران والافعال القبيحة وذلك لانه تعالى لما وصف حال اليهود قبل
بانهم يخالفون امر الله في قتل نفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالآخرة زاد في تبكيتهم بما ذكره في هذه الآية اما الكتاب فهو التورية آتاها
الله تعالى اياه جملة واحدة روي عن ابن عباس ان التورية لما نزلت امر الله تعالى موسى عليه السلام بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل آية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث الله تعالى لكل حرف
منها ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله تعالى على موسى عليه السلام فحملها اما قوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل ففيه مسائل الاولى قفينا اتبعنا مأخوذ من الشيء يأتي في قفا الشيء اي بعده
نحو ذنبه من الذنب ونظيره قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى المسئلة الثانية روي ان بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم في اثر بعض والشريعة
واحدة الى ان جاء عيسى عليه السلام بشريعة مجددة واستدلوا على صحة ذلك بقوله تعالى وقفينا من بعده بالرسل لانه يقتضي انهم على حد واحد في الشريعة يتبع بعضهم بعضا فيها قال القاضي
ان الرسول الثاني لا يجوز ان يكون على شريعة الاول حتى لا يؤدي الا تلك بعينها من غير زيادة ولا نقصان مع ان تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا
حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من قبل او يمكن ان يعلم من قبل فكما لا يجوز ان يبعث رسولا لا شريعة معه اصلا يبين العقليات لهذه العلة فكذا القول في مسئلتنا فثبت انه لا بد في
الرسل الذين جاؤا من بعد موسى عليه السلام ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محفوظة او محيية لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى والجواب لم لا يجوز ان يكون المقصود من بعثة
هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السالفة على الامة او نوع آخر من الالطاف لا يعلمها الا الله تعالى وبالجملة فالقاضي ما اتى في هذه الدلالة الا باعادة الدعوى فلم قال انه لا تجوز بعثة الرسل الا بشريعة
جديدة او لاحياء شريعة اندرست وحصل النزاع وقع الا في هذا المسئلة الثالثة هؤلاء الرسل هم يوشع واشمويل وشمعون وداود وسليمان وشعيا وارميا وعزير وحزقيل والياس ويونس
وزكريا ويحيى وعيسى وغيرهم عليهم السلام اما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه مسائل الاولى السبب في ان الله تعالى اجمل ذكر الرسل ثم فصل ذكر عيسى عليه السلام لان من قبله
من الرسل جاؤا بشريعة موسى عليه السلام فكانوا متبعين له وليس كذلك عيسى عليه السلام لان شرعه نسخ اكثر شرع موسى المسئلة الثانية قيل عيسى بالسريانية ايشوع ومريم بمعنى الخادم
وقيل مريم بالعربية من النساء كالزير من الرجال وبه فسر قول رؤبة قلت لزير لم تصله مريمه المسئلة الثالثة في البينات وجوه آ المعجزات من احياء الموتى ونحوها عن ابن عباس ب انها الانجيل

مطلب عذاب الدهرية اشد من عذاب اليهود

ج وهو الاقوى ان الكل يدخل فيه لان المعجز يبين صحة نبوته كما ان الانجيل يبين كيفية شريعته فلا يكون للتخصيص معنى اما قوله وايدناه بروح القدس ففيه مسئلتان الاولى قرأ وايدناه
قرأ ابن كثير القدس بالتخفيف وقرأ الباقون بالتثقيل وهما لغتان مثل رعب ورعب المسئلة الثانية اختلفوا في الروح على وجوه آ انه جبريل عليه السلام وانما سمي بذلك لوجوه آ ان المراد من
روح القدس الروح المقدسة كما يقال حاتم الجود ورجل صدق فوصف جبريل عليه السلام بذلك تشريفا له وبيانا لعلو مرتبته عند الله تعالى ب سمي بذلك لانه يحيى به الدين كما يحيى البدن بالروح
فانه هو المتولي لانزال الوحي الى الانبياء والمكلفون بذلك يحيون في دينهم ج ان الغالب عليه الروحانية وكذلك سائر الملائكة غير ان روحانيته اتم واكمل د سمي جبريل روحا لانه ما تضمنته اصلاب
الفحول وارحام الامهات ب ان المراد بروح القدس الانجيل كما قال تعالى في القرآن المجيد وروحا من امرنا وسمي به لان مصالح الدين يحيى به ومصالح الدنيا تتم لاجله ج انه الاسم الذي كان يحيى به عيسى عليه السلام الموتى
عن ابن عباس وسعيد بن جبير د انه الروح الذي نفخ فيه والقدس والقدوس هو الله عز وجل فنسب روح عيسى عليه السلام الى نفسه تعظيما له وتشريفا كما يقال بيت الله وناقة الله عن الربيع وعلى
هذا المراد به الروح الذي يحيى به الانسان واعلم ان اطلاق اسم الروح على جبريل وعلى الانجيل وعلى الاسم الاعظم مجاز لان الروح هو الريح المتردد في مخارق الانسان ومنافذه ومعلوم ان هذه الثلثة ما كانت كذلك
الا انه سمي كل واحد من هذه الثلثة بالروح على سبيل التشبيه من حيث ان الروح كما انه سبب لحيوة الرجل فكذلك جبريل عليه السلام سبب لحيوة القلوب بالعلوم والانجيل سبب لظهور الشرائع
وحيوتها والاسم الاعظم سبب لان يتوسل به الى تحصيل الاغراض الا ان المشابهة بين مسمى الروح وبين جبريل اتم من وجوه آ انه عليه السلام مخلوق من هواء نوراني لطيف فكانت المشابهة اتم
فاطلاق اسم الروح عليه اولى ب ان هذه التسمية فيه اظهر منها فيما عداه ج ان قوله تعالى وايدناه يعني قويناه والمراد من هذه التقوية الاعانة واسناد الاعانة الى جبريل عليه السلام حقيقة واسنادها الى
الانجيل والاسم الاعظم مجاز فكان ذلك اولى د وهو ان اختصاص عيسى بجبريل عليهما السلام من آكد وجوه الاختصاص بحيث لم يكن لاحد من الانبياء عليهم السلام مثل ذلك لانه هو الذي بشر مريم بولادتها
وانما تولد عيسى من نفخته وهو الذي رباه في جميع الاحوال وكان يسير معه حيث سار وكان معه حين صعد الى السماء قوله تعالى افكلما جاءكم رسول بما لا تهوى انفسكم استكبرتم فهو نهاية الذم لهم لان
اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول بخلاف ما يهوون كذبوه فان تهيأ لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والترؤس على عامتهم واخذ اموالهم بغير
حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبونهم لاجل ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التأويل ومنهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار ابليس على آدم عليه السلام
اما قوله تعالى ففريقا كذبتم وفريقا تقتلون فلقائل ان يقول هلا قيل وفريقا قتلتم وجوابه انه على وجهين احدهما ان يراد الحال الماضية لان الامر فظيع فاريد استحضاره في النفوس وتصويره في القلوب
الثاني ان يراد وفريقا تقتلونهم بعد لانكم حول قتل محمد لولا اني اعصمه منكم ولذلك سحرتموه وسممتم له الشاة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند موته ما زالت اكلة خيبر تعاودني فهذا
اوان انقطاع ابهري قوله تعالى وقالوا قلوبنا غلف اما الغلف ففيه ثلثة اوجه آ انه جمع اغلف والاغلف هو الذي في الغلاف اي قلوبنا مغشاة باغطية مانعة من وصول اثر دعوتك اليها ب
روى الاصم عن بعضهم ان قلوبهم غلف للعلم ومملوة من الحكم فلا حاجة معها بهم الى شرع محمد صلوات الله عليه ج غلف اي كالغلاف الخالي لا شيء فيه مما يدل على صحة قولك اما المعتزلة اختاروا
الوجه الاول ثم قالوا هذه الآية تدل على انه ليس في قلوب الكفار ما لا يمكنهم معه الايمان لا غلاف ولا كن ولا سد على ما يقوله المجبرة لانه لو كان كذلك لكان هؤلاء اليهود صادقين في هذا
القول فكان لا يكذبهم الله تعالى بقوله بل لعنهم الله بكفرهم لانه تعالى انما يذم الكاذب المبطل لا الصادق المحق المعذور قالوا وهذا يدل على معنى قوله انا جعلنا في اعناقهم اغلالا وجعلنا
من بين ايديهم سدا ومن خلفهم سدا وقوله انا جعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا ليس المراد كونهم ممنوعين عن الايمان بل المراد اما منع الالطاف او تشبيه حالهم في اصرارهم على الكفر
بمنزلة المجبور على الكفر قالوا ونظيره ذم الله تعالى اليهود على هذه المقالة ذمه تعالى للكافرين على مثل هذه المقالة وهو قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر ومن بيننا و
بينك حجاب ولو كان الامر على ما يقوله المجبرة لكان هؤلاء القوم صادقين في ذلك ولو كانوا صادقين لما ذمهم بل كان الذي حكاه عنهم اظهارا لعذرهم ومسقطا للومهم واعلم انا بينا
في تفسير الغلف وجوها ثلثة ولا يجب الجزم بواحد منها من غير دليل سلمنا ان المراد منه ذلك الوجه لكن لم قلت ان الآية تدل على ان ذلك القول مذموم اما قوله بل لعنهم الله بكفرهم ففيه اجوبة آ
هذا يدل على انه تعالى لعنهم بسبب كفرهم اما لم قلتم بانه انما لعنهم بسبب هذه المقالة فلعله تعالى حكى عنهم قولا ثم بين ان من حالهم انهم ملعونون بسبب كفرهم ب لعل المراد من قوله قالوا قلوبنا غلف انهم
ذكروا ذلك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار يعني ليست قلوبنا في غلاف ولا غطاء بل افهام قوية وخواطر منيرة ثم انا بهذه الخواطر والافهام تأملنا في دلائلك يا محمد فلم نجد فيها شيئا قويا
فلما ذكروا هذا التصلف الكاذب لا جرم لعنهم الله على كفرهم الحاصل بسبب هذا القول ج لعل قلوبهم ما كانت في الاغطية بل كانوا عالمين بصحة نبوة محمد صلوات الله عليه كما قال تعالى يعرفونه
كما يعرفون ابناءهم الا انهم انكروا تلك المعرفة وادعوا ان قلوبهم غلف وغير واعية على ذلك فكان كفرهم كفر العناد فلا جرم لعنهم الله على ذلك الكفر اما قوله فقليلا ما يؤمنون ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى في تفسيره ثلثة اوجه آ ان القليل صفة المؤمن اي لا يؤمن منهم الا القليل عن قتادة والاصم وابي مسلم ب انه صفة الايمان اي لا يؤمنون الا بقليل مما كلفوا به لانهم كانوا يؤمنون
بالله الا انهم كانوا يكفرون بالرسل ج معناه لا يؤمنون اصلا لا قليلا ولا كثيرا كما يقال قليلا ما يفعل بمعنى لا يفعل البتة قال الكسائي تقول العرب مررنا بارض قليلا ما تنبت يريدون لا تنبت
شيئا والوجه الاول اولى لانه نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا ولان الجملة الاولى اذا كان الصريح فيها ذكر القوم فيجب ان يتناول الاستثناء بعض هؤلاء القوم المسئلة
الثانية في انتصاب قليلا وجوه آ فايمانا قليلا ما يؤمنون ما مزيدة وهو ايمانهم ببعض ب انتصب بنزع الخافض اي بقليل يؤمنون ج اي فصاروا قليلا ما يؤمنون والله اعلم وحكم
ولما جاءهم كتاب من عند الله مصدق لما معهم وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فلعنة الله على
الكافرين بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله بغيا ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده فباؤا بغضب على غضب و
للكافرين عذاب مهين اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعال اليهود اما قوله تعالى كتاب فقد اتفقوا على ان هذا الكتاب هو القرآن لان قوله مصدق لما معهم دال على
القرآن اما قوله تعالى مصدق لما معهم ففيه مسائل الاولى لا شبهة في ان القرآن مصدق لما معهم في امر يتعلق بتكليفهم بتصديق محمد صلوات الله عليه في النبوة واللائق بذلك هو كونه موافقا
لما معهم في دلالة نبوته اذ قد عرفوا انه ليس بموافق لما معهم في سائر الشرائع وعرفنا انه لم يرد الموافقة في باب ادلة القرآن لان جميع كتب الله كذلك ولما بطل الكل ثبت ان المراد موافقته

لكنهم فيما يختص بالنبوة وما يدل عليها من العلامات والنعوت والصفات. المسألة الثانية قرئ مصدقا على الحال فان قيل كيف جاز نصبها على النكرة قلنا اذا وصف النكرة تخصص فصح انتصاب الحال
عنه وقد وصف كتاب بقوله من عند الله. المسألة الثالثة في جواب لما الاولى اوجه ا انه محذوف كقوله تعالى ولو ان قرآنا سيرت به الجبال او قطعت به الارض فان جوابه محذوف وهو لكان هذا القرآن
عن الاخفش والزجاج ب انه على التكرير لطول الكلام والجواب كفروا به كقوله تعالى ايعدكم انكم الى قوله تعالى انكم مخرجون عن المبرد ج ان يكون الفاء جوابا للما الاولى وكفروا جوابا للما الثانية وهو كقوله
فاما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون عن الفراء. اما قوله تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا ففي سبب النزول وجوه ا ان اليهود قبل مبعث النبي صلى
الله عليه وسلم ونزول القرآن يستفتحون اي يسألون الفتح والنصرة وكانوا يقولون اللهم افتح علينا وانصرنا بالنبي الامي ب كانوا يقولون لمخالفيهم عند القتال هذا نبي قد اظل زمانه ينصرنا
عليكم عن ابن عباس ج كانوا يسألون العرب عن مولده ويصفونه بانه نبي من صفته كذا ويتعجبون عنه على الذين كفروا اي على مشركي العرب عن ابي مسلم د نزلت في بني قريظة والنضير كانوا
يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل المبعث عن ابن عباس وقتادة والسدي ه نزلت في احبار اليهود كانوا اذا قرأوا واذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم
في التوراة وانه مبعوث وانه من العرب سألوا مشركي العرب عن تلك الصفات ليعلموا انه هل ولد فيهم من يوافق حاله حال هذا المبعوث. اما قوله فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به ففيه مسائل
المسألة الاولى تدل الآية على انهم كانوا عارفين بنبوته وفيه سؤال وهو ان التوراة نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد صلوات الله عليه على سبيل التفصيل اعني بيان ان الشخص
الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر في السنة الفلانية في المكان الفلاني او لم يوجد هذا الوصف على هذا الوجه فان كان الاول كان القوم مضطرين الى معرفة شهادة التوراة على صدق
محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز على اهل التواتر اطباقهم على الكذب وان لم يكن الوصف على هذه الصفة لم يلزم من الاوصاف المذكورة في التوراة كون محمد صلوات الله عليه رسولا فكيف قال الله تعالى
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به. الجواب ان الوصف المذكور في التوراة كان وصفا اجماليا وان محمدا صلوات الله عليه لم يعرفوا نبوته لمجرد تلك الاوصاف بل لظهور المعجزات صارت تلك الاوصاف
كالمؤكدة فلهذا ذمهم الله تعالى على الانكار. المسألة الثانية يحتمل ان يقال كفروا به لوجوه ا انهم كانوا يظنون ان المبعوث يكون من بني اسرائيل لكثرة الانبياء منهم وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم
اليه فلما بعث الله تعالى محمدا صلوات الله عليه من العرب من نسل اسمعيل عليه السلام عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى ب اعترافهم بنبوته كان يوجب عليهم زوال
رياستهم واموالهم فابوا واصروا على الانكار ج لعلهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلا جرم كفروا به. المسألة الثالثة انه تعالى كفرهم بعد ما بين كونهم عالمين بنبوته وهذا يدل على ان الكفر ليس هو الجهل
بالله فقط. قوله تعالى فلعنة الله على الكافرين فالمراد الابعاد من خيرات الآخرة لان المبعد من خيرات الدنيا لا يكون ملعونا فان قيل اليس انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وقولوا للناس حسنا
وقال ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم قلنا العام قد يتطرق اليه التخصيص على انا ننبه فما قيل ان لعن من يستحق اللعن من القول الحسن. قوله تعالى بئسما اشتروا به
انفسهم اعلم ان البحث عن حقيقة بئسما لا يحصل الا في مسائل المسألة الاولى اصل نعم وبئس نعم وبئس بفتح الاول وكسر الثاني كعلم الا ان ما كان ثانيه حرف حلق وهو مكسور يجوز فيه اربع
لغات ا على الاصل بفتح الاول وكسر الثاني ب اتباع الاول للثاني وهو ان يكون بكسر النون والعين وكذا يقال فخذ بكسر الفاء والخاء وهم وان كانوا يفرون من الجمع بين الكسرتين الا انهم جوزوه
هاهنا لكون الحرف الحلقي مستتبعا لما يجاوره ج اسكان الحرف الحلقي المكسور وترك ما قبله على حاله يقال نعم بفتح الاول واسكان الثاني كما يقال فخذ بفتح الفاء واسكان الخاء د ان يسكن الحرف
الحلقي وينقل كسرته الى ما قبله فيقال نعم بكسر النون واسكان العين كما يقال فخذ بكسر الفاء واسكان الخاء واعلم ان هذا التغيير الاخير وان كان في حد الجواز عند اطلاق هاتين الكلمتين الا
انهم جعلوه لازما لهما لخروجهما عما وضعت له الافعال الماضية من الاخبار عن وجود المصدر في الزمان الماضي وصيرورتهما كلمتي مدح وذم يراد بهما المبالغة في المدح والذم ليدل هذا التغيير اللازم في اللفظ
على التغيير عن الاصل في المعنى فيقولون نعم الرجل زيد ولا يذكرونه على الاصل الا في ضرورة الشعر كما انشد المبرد فقد لبني عبس على ما اصاب الناس من شر وضر ما اقلب قد حكى انهم نعم
الساعون في الحرب. المسألة الثانية انهما فعلان نعم ينعم وبئس يبأس والدليل عليه دخول التاء التي هي علامة التأنيث فيهما فيقال نعمت وبئست والفراء يجعلهما بمنزلة الاسماء
ويحتج بقول حسان بن ثابت. الست بنعم الجار يؤلف بيته من الناس ذا مال كثير ومعدما. وبما روي ان اعرابيا بشر بمولودة فقيل له نعم المولودة مولودتك فقال والله ما هي
بنعم المولودة والبصريون يجيبون عنه بان ذلك على طريق الحكاية. المسألة الثالثة اعلم ان نعم وبئس اصلان للصلاح والرداءة ويكون فاعلهما اسما يستغرق الجنس اما مظهرا
او مضمرا فالمظهر على وجهين الاول نحو قولك نعم الرجل زيد لا تريد رجلا دون رجل وانما تقصد الرجل على الاطلاق والثاني نحو قولك نعم غلام الرجل زيد. اما قول الشاعر
فنعم صاحب قوم لا سلاح لهم وصاحب الركب عثمان بن عفانا. فنادر وقيل كان ذلك لاجل ان قوله وصاحب الركب قد دل على المقصود اذ المراد واحد فاذا اتى بالركب
بالالف واللام فكأنه قد اتى به في العموم واما المضمر فكقولك نعم رجلا زيد الاصل نعم الرجل رجلا زيد ثم ترك ذكر الاول لان النكرة المنصوبة تدل عليه ورجلا نصب على التمييز ومثله
قولك عشرون رجلا والتمييز لا يكون الا نكرة الا ترى ان احدا لا يقول عشرون الرجل ولو ادخلوا الالف واللام على هذا فقالوا نعم الرجل بالنصب لكان نقضا للغرض اذ لو كانوا
يريدون الاتيان بالالف واللام لرفعوا فقالوا نعم الرجل ولكفوا انفسهم مؤنة الاضمار ثم انهم اضمروا الفاعل قصدا للاختصار اذ كان نعم رجلا يدل على الجنس الذي فضل عليه. المسألة
الرابعة اذا قلت نعم الرجل زيد فهو على وجهين احدهما ان يكون مبتدأ مؤخرا كانه قيل زيد نعم الرجل اخرت زيدا والنية به التقديم كما تقول مررت به المسكين تريد المسكين مررت به فاما
الراجع الى المبتدأ فان الرجل لما كان شائعا ينتظم الجنس كان زيد داخلا تحته فصار بمنزلة الذكر الذي يعود اليه والوجه الآخر ان يكون زيد في قولك نعم الرجل زيد خبر مبتدأ محذوف كانه
لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذي اثني عليه فقيل زيد اي هو زيد. المسألة الخامسة ان المخصوص بالمدح والذم لا يكون الا من جنس المذكور بعد نعم وبئس كزيد من الرجال واذا كان
كذلك كان المضاف الى القوم في قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا بآياتنا واذ قد لخصنا هذه المسائل فلنرجع الى التفسير قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم فيه مسائل المسألة
الاولى ما نكرة منصوبة مفسرة لفاعل بئس اي بئس شيئا اشتروا به انفسهم والمخصوص بالذم ان يكفروا. المسألة الثانية في الاشتراء ههنا قولان احدهما بمعنى البيع وبيانه انه تعالى
لما مكن المكلف من الايمان الذي يفضي به الى الجنة والكفر الذي يؤدي به الى النار صار اختياره لاحدهما على الآخر بمنزلة اختيار تملك سلعة على سلعة فاذا اختار الايمان الذي يفوز به وينجو

قيل نعم ما اشترى ولما كان الغرض بالبيع والشراء هو ابدال ملك بملك صلح ان يوصف كل واحد منهما بانه بائع ومشتر لوقوع هذا المعنى من كل واحد منهما فصح تأويل قوله بئسما اشتروا به انفسهم بان المراد
باعوا انفسهم بكفرهم لان الذي حصلوه على منافع انفسهم لما كان هو الكفر صاروا بايعين انفسهم بذلك. الوجه الثاني وهو الاصح عندي ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه من عقاب الله
تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب فكانه اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا فيما اتوا به انها تخلصهم من العقاب وتوصلهم الى الثواب فقد ظنوا انهم قد
اشتروا انفسهم بها فذمهم الله تعالى عليه. قوله ان يكفروا بما انزل الله ولا شبهة ان المراد بذلك كفرهم بالقرآن لان الخطاب في اليهود وكانوا مؤمنين بغيره ثم بين الوجه الذي لاجله اختاروا هذا الكفر
بما انزل الله فقال بغيا واشار بذلك الى غرضهم بالكفر كما يقال يعادي فلان فلانا حسدا تنبيها بذلك على غرضه ولولا هذا القول لجوزنا ان يكفروا جهلا لا بغيا. واعلم ان هذه الآية
تدل على ان الحسد حرام ولما كان البغي قد يكون حسدا لوجوه شتى بين تعالى غرضهم من هذا البغي بقوله ان ينزل الله من فضله على من يشاء من عباده والقصة لا يليق الا بما حكينا
من انهم ظنوا ان هذا الفضل العظيم بالنبوة المنتظرة يحصل في قومهم فلما وجدوه في العرب حملهم ذلك على البغي والحسد. اما قوله تعالى فباؤا بغضب على غضب ففيه مسائل المسألة الاولى
في تفسير الغضبين وجوه ا انه لا بد من اثبات سببين للغضبين احدهما ما تقدم وهو تكذيبهم عيسى عليه السلام وما انزل عليه والآخر تكذيبهم محمدا صلوات الله عليه وما انزل عليه فصار ذلك
دخولا في غضب بعد غضب وسخط بعد سخط من قبله تعالى لاجل انهم دخلوا في سبب بعد سبب وهو قول الحسن والشعبي وعكرمة وابي العالية وقتادة ب ليس المراد اثبات الغضبين فقط
بل المراد اثبات انواع من الغضب مترادفة لاجل امور مترادفة صدرت عنهم نحو قولهم عزير ابن الله ويد الله مغلولة ان الله فقير ونحن اغنياء وغير ذلك من انواع كفرهم وهو قول عطاء
وعبيد بن عمير ج الثالث ان المراد به تأكيد الغضب وتكثيره لاجل ان هذا الكفر وان كان واحدا الا انه عظيم وهو قول ابي مسلم د الرابع الاول لعبادتهم العجل والثاني بكتمانهم صفة محمد صلوات
الله عليه وجحدهم بنبوته عن السدي. المسألة الثانية الغضب عبارة عن التغير الذي يعرض للانسان من غليان دم قلبه بسبب مشاهدة امر مكروه وذلك محال في حق الله تعالى فهو
محمول على ارادته بمن عصاه الاضرار من جهة اللعن والامر بذلك. المسألة الثالثة انه يصح وصفه تعالى بالغضب وان غضبه يتزايد ويكثر ويصح فيه ذلك كصحته في العذاب فلا يكون
غضبه على من كفر بخصلة واحدة كغضبه على من كفر بخصال كثيرة. اما قوله تعالى وللكافرين عذاب مهين ففيه مسائل المسألة الاولى قوله وللكافرين عذاب مهين له مزية على قوله ولهم عذاب
مهين لان العبارة الاولى يدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا هم. المسألة الثانية العذاب في الحقيقة لا يكون مهينا لان معنى ذلك انه اهان غيره
وذلك مما لا يتأتى الا فيما يعقل وانه تعالى هو المهين للمعذبين بالعقاب الكبير الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب فما الفائدة في هذا الوصف قلنا كون العذاب مقرونا بالاهانة امر
من التبيين فان الله تعالى ذكر ذلك ليكون دليلا عليه. المسألة الثالثة قال قوم وللكافرين عذاب مهين يدل على انه لا عذاب الا للكافرين ثم بعد تقرير هذه المقدمة احتج بهذه الآية فريقان احدهما
الخوارج فانهم قالوا ثبت بسائر الآيات ان الفاسق يعذب وثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر فيلزم ان يقال الفاسق كافر وثانيهما المرجئة قالوا ثبت بهذه الآية انه لا يعذب الا الكافر
وثبت ان الفاسق ليس بكافر فوجب القطع بانه لا يعذب وفساد هذين لا يخفى. وَاِذَا قِيلَ لَهُمْ اٰمِنُوا بِمَا اَنْزَلَ اللّٰهُ قَالُوا نُؤْمِنُ بِمَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا وَيَكْفُرُونَ بِمَا وَرَاءَهُ
وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا مَعَهُمْ قُلْ فَلِمَ تَقْتُلُونَ اَنْبِيَاءَ اللّٰهِ مِنْ قَبْلُ اِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسٰى بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ
مِنْ بَعْدِهِ وَاَنْتُمْ ظَالِمُونَ. اعلم ان هذا هو النوع من قبائح افعالهم واذا قيل لهم يعني به اليهود آمنوا بما انزل الله اي بكل ما انزل الله والقائلون بالعموم احتجوا بهذه الآية على ان لفظة
ما بمعنى الذي يفيد العموم قالوا لان الله تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما آمنوا بالبعض دون البعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظة ما يفيد العموم والا لما حسن هذا الذم ثم انه تعالى حكى عنهم انهم
لما امروا بذلك قالوا نؤمن بما انزل علينا يعني التوراة وكتب سائر الانبياء الذين اتوا بتقرير شرع موسى عليه السلام ثم اخبر الله تعالى عنهم انهم يكفرون بما وراءه وهو الانجيل والقرآن واورد
هذه الحكاية عنهم على سبيل الذم وذلك انه لا يجوز ان يقال لهم آمنوا بما انزل الله الا ولهم طريق الى ان يعرفوا كونه منزلا من عند الله والا كان ذلك تكليف ما لا يطاق واذا دل الدليل على كونه منزلا
من عند الله وجب الايمان به فثبت ان الايمان ببعض ما انزل الله دون البعض متناقض. اما قوله وهو الحق مصدقا لما معهم فهو كالاشارة الى ما يدل على وجوب الايمان بمحمد صلوات الله عليه وبيانه من وجهين
الاول ما دل عليه قوله وهو الحق انه لما ثبت نبوة محمد صلوات الله عليه بالمعجزات التي ظهرت عليه ثم انه صلى الله عليه وسلم اخبر ان هذا القرآن منزل من عند الله وانه امر المكلفين بالايمان به كان
الايمان به واجبا لا محالة وعند هذا ظهر ان الايمان ببعض الانبياء وبعض الكتب مع الكفر ببعض الانبياء وبعض الكتب محال. الثاني ما دل عليه قوله مصدقا لما معهم وتقريره من وجهين الاول ان محمدا
صلوات الله عليه لم يتعلم علما ولا استفاد من استاذ فلما اتى بالحكايات والقصص موافقة لما في التوراة من غير تفاوت اصلا علمنا انه صلى الله عليه وسلم انما استفادها من الوحي والتنزيل. الثاني ان القرآن يدل
على نبوة محمد صلوات الله عليه فلما اخبر الله تعالى عنه انه مصدق للتوراة وجب اشتمال التوراة على الاخبار عن نبوته والا لم يكن القرآن مصدقا للتوراة بل مكذبا لها واذا كانت التوراة مشتملة
على نبوة محمد صلوات الله عليه وهم اعترفوا بوجوب الايمان بالتوراة لزمهم من هذه الجهة وجوب الايمان بالقرآن وبنبوة محمد صلوات الله عليه. اما قوله فلم تقتلون انبياء الله من قبل ففيه مسائل الاولى
انه تعالى بين من جهة اخرى ان دعواهم بكونهم مؤمنين بالتوراة متناقضة من وجه آخر وذلك لان التوراة دلت على ان المعجزة تدل على الصدق ودلت على ان من كان صادقا في ادعاء النبوة
فان قتله كفر واذا كان الامر كذلك كان السعي في قتل زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام كفرا فلم سعيتم في ذلك ان صدقتم في ادعائكم كونكم مؤمنين بالتوراة. المسألة الثانية هذه الآية دالة على
ان المجادلة في الدين من حرف الانبياء عليهم السلام وان ايراد المناقضة على الخصم جائز. المسألة الثالثة قوله فلم تقتلون وان كان خطابا مشافهة لكن المراد من تقدم من سلفهم ويدل عليه وجوه ا
ان الانبياء في ذلك الزمان ما كانوا موجودين ب انهم ما اقدموا على ذلك ج انه لا يتأتى فيه من قبل فان المراد به الماضي فظاهر لان القرينة دالة عليه فان قيل قوله آمنوا خطاب لهؤلاء الموجودين
ولم تقتلون حكاية عن فعل اسلافهم فكيف وجه الجمع بينهما قلنا معناه انكم بهذا التكذيب خرجتم من الايمان بما آمنتم كما خرج اسلافكم بقتل بعض الانبياء عن الايمان بالباقين. المسألة الرابعة
يقال كيف جاز قوله لم تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال انا اضربك امس والجواب فيه قولان احدهما ان ذلك جائز فيما كان بمنزلة الصفة اللازمة كقولك لمن تعرفه بما سلف من قبيح
فعله ويحك لم تكذب كانه قال لم هذا من شانك قال تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين ولم يقل ما تلت لانه اراد من شانها التلاوة. الثاني كانه قال لم ترضون بقتل الانبياء من قبل ان كنتم مؤمنين بالتوراة

قوله تعالى ولقد جاءكم موسى الآية اعلم ان هذا بل هذه الآية يعني عين تقريرها والسبب انكرنا انه تعالى لما حكى طريقة اليهود في زعم محمد صلوات الله عليه ووصفهم بالعناد والتكذيب مثلهم بسلفهم في
قتلهم الانبياء الذي يناسب التكذيب لهم بل يزيد عليه فاعاد ذكر موسى وما جاء به من البينات وانهم مع وضوح ذلك اذ جاز ان يتخذوا العجل الها وهو مع ذلك صابر ثابت على الدعاء الى ربه والتمسك
بدينه وشرعه فكذلك القول في حالي معكم وان بالغتم في التكذيب والانكار وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَرَفَعْنَا فَوْقَكُمُ الطُّورَ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا
وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ قُلْ بِئْسَمَا يَأْمُرُكُمْ بِهِ إِيمَانُكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ
دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ اعلم ان في الاعادة وجوها آ ان التكرار في هذا
وامثاله للتأكيد وايجاب الحجة على الخصم على عادة العرب ب انه انما كرر ذلك مع زيادة وهي قولهم سمعنا وعصينا وذلك يدل على نهاية لجاجهم قوله تعالى سمعنا وعصينا فيه مسئلتان الاولى
ان طلاق الجبل لا شك انه من اعظم المخوفات ومع ذلك فقد اصروا على كفرهم وصرحوا بقولهم سمعنا وعصينا وهذا يدل على ان التخويف وان عظم الا انه لا يوجب الانقياد المسئلة الثانية
الاكثرون من المفسرين اعترفوا بانهم قالوا هذا القول قال ابو مسلم وجائز ان يكون المعنى سمعوه فتلقوه بالعصيان فعبر عن ذلك بالقول وان لم يقولوا كقوله تعالى ان يقول له
كن فيكون وكقوله قالتا اتينا طائعين والاول اولى لان صرف الكلام عن ظاهره بغير الدليل لا يجوز قوله تعالى واشربوا في قلوبهم العجل فيه مسئلتان المسئلة الاولى في
اشربوا في قلوبهم حب العجل ووجه هذه الاستعارة وجهان آ معناه تداخلهم حبه والحرص على عبادته كما يتداخل الصبغ الثوب وقوله في قلوبهم بيان لمكان الاشراب كقوله تعالى انما يأكلون
في بطونهم نارا ب كما ان الشرب مادة لحيوة ما يخرج من الارض فكذا تلك المحبة كانت مادة لجميع ما صدر عنهم من الافعال المسئلة الثانية قوله واشربوا يدل على ان فاعلا غيرهم فعل بهم ذلك
ومعلوم انه لا يقدر عليه سوى الله اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان المراد ان غيرهم فعل بهم ذلك لكنهم لفرط ولوعهم بعبادته اشربوا قلوبهم حبه فذكر ذلك على ما لم يسم فاعله
كما يقال فلان معجب بنفسه الثاني ان من اشرب ذلك زينه عندهم ودعاهم اليه كالسامري وابليس وشياطين الانس والجن اجاب الاصحاب عن الوجهين بان كلا الوجهين صرف اللفظ عن
ظاهره وذلك لا يجوز المصير اليه الا بدليل منفصل ولما اقمنا الدلائل العقلية القاطعة على ان محدث كل الاشياء هو الله تعالى لم يكن بنا حاجة الى ترك الظاهر اما قوله بكفرهم
فالمراد باعتقادهم التشبيه على الله تعالى وتجويزهم العبادة لغيره تعالى قوله تعالى قل بئسما يأمركم به ايمانكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد بئسما يأمركم ايمانكم بالتورية لانه
ليس في التورية عبادة العجل واضافة الامر الى ايمانهم تهكم كما قالوا لشعيب اصلواتك تأمرك وكذلك اضافة الايمان اليهم المسئلة الثانية الايمان عرض لا يصح منه الامر والنهي لكن
الداعي الى الفعل قد يشبه بالامر كقوله ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر قوله تعالى ان كنتم مؤمنين فالمراد التشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعويهم قوله تعالى قل ان كانت لكم الدار الآخرة
اعلم ان هذا هو النوع من قبائحهم وهو ادعاؤهم ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الله وتدل عليه وجوه آ انه لا يجوز ان يقال على طريق الاستدلال على الخصم ان كان كذا وكذا
فافعل كذا الا والاول مذهبه ليصح الزام الثاني عليه ب ما حكى الله تعالى عنهم في قوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى ومن قولهم نحن ابناء الله واحباؤه ومن قولهم لن تمسنا
النار الا اياما معدودة ج اعتقادهم في انفسهم انهم هم المحقون لان النسخ غير جائز على شرعهم وان سائر الفرق مبطلون د اعتقادهم ان انبياءهم اكابر الانبياء اعني
يعقوب واسحق وابراهيم عليهم السلام يخلصهم عن عقاب الله ويوصلهم الى ثوابه ثم انهم لهذه الاسباب عظموا شأن انفسهم فكانوا يفتخرون على العرب وربما جعلوه كالحجة في ان النبي
المنتظر المبشر به في التورية منهم لا من العرب وكانوا يصرفون الناس بسبب هذه الشبهة عن اتباع محمد صلوات الله عليه ثم ان الله تعالى احتج على فساد قولهم بقوله قل ان كانت
لكم الدار الآخرة خالصة من دون الناس فتمنوا الموت وبيان هذه الملازمة ان نعم الدنيا قليلة حقيرة بالقياس الى نعم الآخرة ثم ان النعم الدنيا على قلتها كانت منغصة بسبب
ظهور محمد صلوات الله عليه ومنازعته معهم بالجدال والقتال ومن كان في النعم القليلة المنغصة ثم ان تيقن انه بعد الموت لا بد وان ينتقل الى تلك النعم العظيمة فانه لا بد وان يكون
راغبا في الموت لان تلك النعم العظيمة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت وما يتوقف عليه المطلوب وجب ان يكون مطلوبا فوجب ان يكون هذا الانسان راضيا بالموت يتمنيه فثبت انه
الدار الآخرة لو كانت لهم خالصة لوجب ان يتمنوا الموت ثم ان الله تعالى اخبر انهم ما تمنوا الموت بل لن يتمنوه ابدا وحينئذ يلزم قطعا بطلان ادعائهم في قولهم ان الدار الآخرة خالصة
لهم من دون الله فان قيل لا نسلم انه لو كانت لهم الدار الآخرة خالصة لوجب ان يتمنوا الموت قوله لان نعم الآخرة مطلوبة ولا سبيل اليها الا بالموت والذي يتوقف عليه المطلوب
وان يكون مطلوبا قلنا الذي يتوقف عليه المطلوب يجوز ان يكون مطلوبا بالنظر الى كونه وسيلة الى ذلك المطلوب الا انه يكون مكروها بالنظر الى ذاته والموت مما لا يحصل الا بالآلام العظيمة
وما كانوا يطيقونها فلا جرم ما تمنوا الموت السؤال الثاني انه كان لهم ان يقلبوا هذا السؤال على محمد صلوات الله عليه فيقولوا انك تدعي ان الدار الآخرة خالصة لك ولامتك دون
من ينازعك في الامر فان كان الامر كذلك فارض ان نقتلك ونقتل امتك فانا نراك وترى امتك في الضر الشديد والبلاء العظيم بسبب الجدال والقتال وبعد الموت فانكم تخلصون
الى النعيم الجنة فوجب ان ترضوا بان نقتلكم السؤال الثالث لعلهم كانوا يقولون الدار الآخرة خالصة لمن كان على دينهم لكن بشرط الاحتراز عن الكبائر فاما صاحب الكبيرة فانه يبقى مخلدا
في النار ابدا الا انهم كانوا وعيدية او لانهم جوزوا في صاحب الكبيرة ان يصير معذبا فلاجل هذا ما تمنوا الموت وليس لاحد ان يدفع هذا السؤال بان مذهبهم انه لا تمسهم النار الا اياما معدودة
لان كل يوم من ايام الآخرة كالف سنة مما تعدون فكانت هذه الايام وان كانت قليلة بحسب العد لكنها طويلة بحسب المدة فلا جرم ما تمنوا الموت بسبب هذا الخوف السؤال الرابع ان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن تمني الموت فقال لا يتمنين احدكم الموت لضر نزل به ولكن ليقل اللهم احيني ان كانت الحيوة خيرا لي وامتني ان كانت الوفاة خيرا لي وايضا قال الله تعالى في كتابه
الكريم يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها والذين آمنوا مشفقون منها فكيف يجوز ان ينهى عن الاستعجال ثم انه يتحدى القوم بذلك السؤال الخامس ان لفظ التمني لفظ مشترك فان ذلك
بالقلب فله ان يقول ما اردت به هذا اللفظ وانما اردت به المعنى الذي في القلب وان فعلنا ذلك المعنى القائم بالقلب فله ان يقول كذبتم ما اتيتم بذلك في قلوبكم ولما علم اليهود اتى
بالتلفظ به لا يمكن الاعتراض عليها لا جرم لم يلتفتوا اليه السؤال السادس هب ان الدار الآخرة لو كانت لهم لوجب ان يتمنوا الموت فلم قلتم انهم ما تمنوا الموت والاستدلال بقوله تعالى

ولن يتمنوه ابدا ضعيف لان الاستدلال بهذا انما يصح لو ثبت كون القرآن حقا والنزاع ليس الا فيه والجواب قوله كون الموت متضمنا للالم يكون كالصارف عن تمنيه قلنا كما ان الالم الحاصل
عند الحجامة لا يصرف عن الحجامة للعلم الحاصل بان المنفعة الحاصلة بسبب الحجامة عظيمة وجب ان يكون الامر ههنا كذلك قوله انهم لو قلبوا هذا الكلام على محمد صلوات الله عليه لزم ان يرضى بالقتل قلنا
الفرق بين محمد صلوات الله عليه وبينهم ان محمدا صلوات الله عليه كان يقول اني مبعوث لتبليغ الشرائع الى اهل التواتر وهذا المقصود لا يحصل فلاجل هذا ما رضي بالقتل واما انتم فلستم كذلك
فظهر الفرق قوله ثالثا انهم كانوا خائفين من عقاب الكبائر قلنا القوم ادعوا كون الآخرة خالصة لهم وذلك يؤمنهم من اقتراف ثوابها بالعقاب قوله رابعا نهي عن تمني الموت قلنا هذا النهي طريقه الشرع
فيجوز ان يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاوقات روي ان امير المؤمنين عليا كرم الله وجهه كان يطوف بين الصفين في غلالة فقال له ابنه الحسن رضي الله عنه ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني
لا يبالي ابوك اعلى الموت سقط ام عليه سقط الموت وقال عمار بصفين الآن الاقي الاحبة محمدا وحزبه وقد ظهر عن الانبياء في كثير من الحالات تمني الموت على ان هذا النهي مخصوص بسبب مخصوص فانه
صلى الله عليه وسلم حرم ان يتمنى الانسان الموت عند الشدائد لان ذلك كالجزع والخروج عن الرضا بما قسم الله فاين هذا من التمني الذي يدل على صحة النبوة قوله خامسا انهم ما عرفوا ان
المراد هو التمني باللسان او القلب قلنا التمني في لغة العرب لا يعرف الا بما يظهر بالقول كما ان الخبر لا يعرف الا بما يظهر بالقول والذي في القلب من ذلك لا يسمى بهذا الاسم وايضا فمن المحال ان
يقول صلى الله عليه وسلم تمنوا الموت ويريد بذلك ما لا يمكن الوقوف عليه مع ان الغرض بذلك لا يتم الا بظهوره قوله سادسا ما الدليل على انه ما وجد التمني قلنا وجوه آ انه لو حصل
لنقل نقلا متواترا لانه امر عظيم فان بتقدير عدمه يثبت القول بصحة نبوة محمد صلوات الله عليه وبتقدير حصوله هذا التمني يبطل القول بنبوته وما كان كذلك كان من الوقائع العظيمة
فوجب ان ينقل نقلا متواترا ولما لم ينقل علمنا انه لم يوجد ب انه صلى الله عليه وسلم مع تقدمه في الرأي والحزم وحسن النظر في العاقبة والوصول الى المنصب الذي وصل اليه في الدنيا والدين
والوصول الى الرياسة العظيمة التي انقادت لها المخالف قهرا والموافق طوعا لا يجوز وهو غير واثق من جهة ربه بالوحي النازل عليه ان يتحداهم بامر لا يأمن عاقبة الحال فيه ولا يأمن من خصمه ان يقهره
بالدليل والحجة لان العاقل الذي لم يجرب الامور لا يكاد يرضى بذلك فكيف الحال في اعقل العقلاء فثبت انه صلى الله عليه وسلم ما اقدم على تحريرهم الا وقد اوحى الله تعالى اليه بانهم
لا يتمنونه ج ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لو ان اليهود تمنوا الموت لماتوا ورأوا مقاعدهم من النار ولو خرج الذين يباهلون لرجعوا لا يجدون اهلا ولا مالا وقال ابن عباس لو تمنوا
الموت لشرقوا وماتوا وبالجملة الاخبار الواردة في انهم ما تمنوا بلغت مبلغ التواتر فحصلت الحجة فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الاستدلال ولنرجع الى التفسير قوله ان كانت لكم الدار الآخرة فالمراد
الجنة لانها هي المطلوبة من دار الآخرة دون النار ولانهم كانوا يزعمون ان لهم الجنة قوله عند الله فليس المراد المكان بل المنزلة ولا يبعد ايضا في حمله على المكان فلعل اليهود كانوا مشبهة
فاعتقدوا العندية المكانية فابطل الله تعالى كل ذلك بالدلالة التي ذكرها قوله خالصة فنصب على الحال من الدار الآخرة اي سالمة لكم خاصة بكم ليس لاحد سواكم فيها حق يعني ان صح قولكم
لن يدخل الجنة الا من كان هودا والناس للجنس وقيل للعهد وهم المسلمون والجنس اولى لقوله الا من كان هودا او نصارى ولانه لم يوجد ههنا معهود وقوله من دون فالمراد به سوى لا على
المكان كما يقول القائل لمن وهب منه ملكا هذا لك من دون الناس قوله تعالى فتمنوا الموت ان كنتم صادقين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر معلق على شرط مفقود وهو كونهم
صادقين فلا يكون الامر موجودا والغرض منه التحدي واظهار كونهم في دعويهم كاذبين المسئلة الثانية في هذا التمني قولان احدهما قول ابن عباس انهم تحدوا بان يدعوا الفريقان بالموت
على اي الفريقين كان الكذب والثاني ان يقولوا ليتنا نموت وهذا الثاني اولى لانه اقرب الى موافقة اللفظ اما قوله تعالى ولن يتمنوه فخبر قاطع على ان ذلك لا يقع في المستقبل وهذا
اخبار بالغيب لان مع توفر الدواعي على تكذيب محمد صلوات الله عليه وسهولة الاتيان بهذه الكلمة اخبر انهم لا يأتون بذلك فهذا اخبار جازم عن امر قامت الامارات على ضده فلا
يمكن الوصول اليه الا بالوحي قوله تعالى ابدا فهو غيب آخر لانه اخبر ان ذلك لا يوجد ولا في شيء من الازمنة الآتية في المستقبل ولا شك ان الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاشخاص
غير الاخبار عن عدمه بالنسبة الى عموم الاوقات فهما غيبان اما قوله بما قدمت ايديهم فبيان للعلة التي لها لا يتمنون لانهم اذا علموا سوء طريقتهم وكثرة ذنوبهم دعاهم ذلك الى ان لا
يتمنوا الموت اما قوله والله عليم بالظالمين فهو كالزجر والتهديد لانه اذا كان عالما بالسر والنجوى ولم يمكن اخفاء شيء عنه صار تصور المكلف لذلك من اعظم الصوارف عن المعاصي
وانما ذكر الظالمين لان كل كافر ظالم وليس كل ظالم كافرا فلما كان ذلك اعم كان اولى بالذكر فان قيل انه تعالى قال ههنا ولن يتمنوه ابدا وقال في سورة الجمعة ولا يتمنونه ابدا فلم
ذكر ههنا لن وفي الجمعة لا قلنا انهم في هذه السورة ادعوا ان الدار الآخرة خالصة لهم من دون الناس وادعوا في الجمعة انهم اولياء الله من دون الناس والله تعالى ابطل هذين الامرين
بانه لو كان كذلك لوجب ان يتمنوا الموت والدعوى الاولى اعظم من الثانية لان السعادة القصوى هي الحصول في دار الثواب فاما مرتبة الولاية فهي وان كانت شريفة الا انها
انما تراد ليتوسل بها الى الجنة فلما كانت الدعوى الاولى اعظم لا جرم بين تعالى فساد قولهم بلفظ لن لانه اقوى الالفاظ النافية ولما كانت الدعوى الثانية ليست في غاية العظمة لا جرم
اكتفى في ابطالها بلفظ لا لانه ليس في نهاية القوة في افادة معنى النفي وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعَمَّرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَ
مَا هُوَ بِمُزَحْزِحِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ
وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما اخبر عنهم في الآية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الآية انهم في غاية الحرص على الحيوة لان ههنا قسما ثالثا وهو ان يكون الانسان بحيث
لا يتمنى الموت ولا يتمنى الحيوة فقال ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اما قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة فهو من وجد بمعنى علم المتعدي الى مفعولين في قوله وجدت زيدا ذا الحفاظ
ومفعولاه هم احرص وانما قال على حيوة بالتنكير لانه اراد حيوة مخصوصة وهي الحيوة المتطاولة ولذلك كانت القراءة بها اوقع من قراءة ابي على الحيوة اما الواو في قوله ومن الذين
اشركوا ففيه وجوه آ انها واو العطف والمعنى ان اليهود احرص الناس على حيوة واحرص من الذين اشركوا كقولك هو اسخى الناس ومن حاتم وهو قول الفراء والاصم فان قيل الم يدخل الذين
اشركوا تحت الناس قلنا بلى ولكنهم افردوا بالذكر لان حرصهم شديد وفيه توبيخ عظيم لان الذين اشركوا لا يؤمنون بالمعاد وما يعرفون الا الحيوة الدنيا فحرصهم عليها لا يستبعد لانها

جنتهم فاذا ارادوا عليهم في الحرص من اهل الكتاب وهو مقرون بالجزاء كان حقيقا باعظم التوبيخ فان قيل لم زاد حرصهم على حرص المشركين قلنا لانهم علموا انهم صائرون الى النار لا محالة والمشركون لا يعلمون ذلك
القول الثاني ان هذه الواو واو استيناف وقد تم الكلام عند قوله على حيوة تقديره ومن الذين اشركوا اناس يود احدهم على حذف الموصوف كقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم القول الثالث
ان فيه تقديما وتاخيرا وتقديره ولتجدنهم طائفة من الذين اشركوا احرص الناس على حيوة ثم فسر هذه المحبة بقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة وهو قول ابي مسلم والقول الاول اولى لانه اذا كانت
القصة في شان اليهود خاصة فالاليق بالظاهر ان يكون المراد ولتجدن اليهود احرص على الحيوة من سائر الناس ومن الذين اشركوا ليكون ذلك ابلغ في ابطال دعويهم وفي اظهار كذبهم في قولهم ان الدار الآخرة
لنا لا لغيرنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله تعالى ومن الذين اشركوا على ثلثة اقوال قيل المجوس لانهم كانوا يقولون لملكهم عش الف نيروز والف مهرجان وعن ابن عباس هو قول الاعاجم زي هزار سال
وقيل المراد مشركوا العرب وقيل كل مشرك لا يؤمن بالمعاد لانا بينا ان حرص هؤلاء على الدنيا ينبغي ان يكون اكثر وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عش الف سنة بل المراد التكثير وهو
معروف في كلام العرب اما قوله يود احدهم لو يعمر الف سنة فالمراد انه تعالى بين بعدهم عن تمني الموت من حيث انهم يتمنون هذا البقاء ويحرصون عليه هذا الحرص الشديد ومن هذا حاله كيف يتصور
منه تمني الموت قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر ففيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الضمير في قوله وما هو كناية عماذا فيه ثلثة اقوال آ انه كناية عن احدهم الذي جرى ذكره اي وما احدهم
بمن يزحزحه من النار تعميره ب انه ضمير لما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر بدل منه ج ان يكون مبهما وان يعمر موضحه المسئلة الثانية الزحزحة التبعيد والانحاء قال القاضي والمراد انه لا يؤثر
في ازالة العذاب اقل تاثير ولو قال تعالى وما هو بمبعده وبمنجيه لم يدل على قلة التاثير كدلالة هذا القول اما قوله والله بصير بما يعملون فاعلم ان البصير قد يراد به العليم يقال ان فلانا لبصير بهذا الامر
اي معرفة وقد يراد به انه على صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين يصح عليه تعالى الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة اما قوله تعالى قل من كان
عدوا لجبريل اعلم ان هذا هو النوع التاسع من قبائح اليهود ومنكرات افعالهم واقوالهم ففيه مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى قل من كان عدوا لجبريل لا بد له من سبب وامر قد ظهر من اليهود حتى
تعالى بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فلا بد ان يثبت منهم في ذلك امر لاجله يجوز ان يامر الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا وجوها آ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة
اتاه عبد الله بن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في آخر الزمان فقال النبي صلى الله عليه وسلم تنام عيناي ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني
عن الولد امن الرجل يكون ام من المرأة فقال اما العظام والعصب والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المرأة فقال صدقت فما بال الولد يشبه اعمامه دون اخواله او
اخواله دون اعمامه فقال ايهما غلب ماؤه صار صاحبه كان الشبه له قال صدقت فقال اخبرنا اي الطعام حرم اسرائيل على نفسه وفي التورية ان النبي الامي يخبر عنه فقال صلى الله عليه وسلم
انشدكم بالله الذي انزل التورية على موسى هل تعلمون ان اسرائيل مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر لله نذرا لئن عافاه من سقمه ليحرمن احب الطعام والشراب وهو لحم الابل والبانها
فقالوا اللهم نعم فقال له بقيت خصلة ان قلتها آمنت بك اي ملك ياتيك بما تقول عن الله قال جبريل قال ذلك عدونا ينزل بالقتال والشدة ورسولنا ميكائيل ياتي بالبشر
والرخاء فلو كان هو الذي ياتيك آمنا بك فقال عمر رضي الله عنه وما مبدأ هذه العداوة فقال ابن صوريا اول هذه العداوة ان الله تعالى انزل على نبينا ان بيت المقدس
سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا فطلبناه فلما وجدناه بعثنا لقتله رجالا فدفع عنه جبريل وقال ان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي اخبر الله عنه انه سيخرب
بيت المقدس فلا فائدة في قتله ثم انه كبر وقوي وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو جبريل فقال عمر رضي الله عنه فاني اشهد
ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل وهما عدوان لمن عاداهما فانكر ذلك على عمر فانزل الله تعالى هاتين الآيتين ب روي انه كان لعمر رضي الله عنه ارض باعلى المدينة وكان ممره على مدارس
اليهود وكان يجلس اليهم ويسمع كلامهم فقالوا يا عمر قد احببناك وانا لنطمع فيك فقال والله ما جئتكم لحبكم ولا اسألكم لاني شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد وارى آثاره
في كتابكم ثم سألهم عن جبريل عليه السلام فقالوا ذاك عدونا يطلع محمدا على اسرارنا وهو صاحب كل خسف وعذاب وان ميكائيل يجيء بالخصب والسلامة فقال لهم وما منزلتهما من الله قالوا اقرب
منزلة جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره وميكائيل عدو لجبريل فقال عمر رضي الله عنه لئن كانا كما تقولون فما هما بعدوين ولانتم اكفر من الحمير ومن كان عدوا لاحدهما كان عدوا للآخر ومن كان
عدوا لهما كان عدوا لله تعالى ثم رجع عمر رضي الله عنه فوجد جبريل عليه السلام قد سبقه بالوحي فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد وافقك ربك يا عمر فقال عمر لقد رأيتني في دين الله بعد ذلك
اصلب من الحجر ج قال مقاتل زعمت اليهود ان جبريل عليه السلام عدونا امر ان يجعل النبوة فينا فجعلها في غيرنا فانزل الله هذه الآية واعلم ان الاقرب ان يكون سبب عداوتهم له انه كان ينزل
القرآن على محمد صلوات الله عليه لان قوله من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك باذن الله مشعر بان هذا التنزيل لا ينبغي ان يكون سببا للعداوة وتقرير هذا من وجوه آ ان الذي
نزله جبريل عليه السلام من القرآن هو الامر والنهي وبشارة المطيعين بالثواب وانذار العصاة بالعقاب والامر بالمحاربة والمقاتلة لما لم يكن ذلك باختياره بل بامر الله الذي يعترفون
انه لا محيص عن امره ولا سبيل الى مخالفته فعداوة من هذا سبيله توجب عداوة الله وعداوة الله كفر فيلزم ان عداوة من هذا سبيله كفر ب ان الله تعالى لو امر ميكائيل عليه السلام بانزال
مثل هذا الكتاب فاما ان يقال انه كان يتمرد او يابى عن قبول امر الله وذلك غير لائق بالملائكة المعصومين او كان يقبله وياتي به على وفق امر الله فحينئذ يتوجه على ميكائيل ما ذكروه على جبريل
عليه السلام فما الوجه في تخصيص جبريل بالعداوة ج ان انزال القرآن على محمد صلوات الله عليه كما شق على اليهود فانزال التورية على موسى شق على قوم آخرين فان اقتضت نفرة بعض الناس
لانزال القرآن قبحه فلتقتض نفرة اولئك المتقدمين لانزال الله تعالى التورية على موسى عليه السلام قبحه ومعلوم ان كل ذلك باطل فثبت بهذه الوجوه فساد ما قالوه المسئلة الثانية
من الناس من استبعد ان يقول قوم من اليهود ان جبريل عليه السلام عدوهم قالوا لانا نرى اليهود في زماننا هذا مطبقين على انكار ذلك مصرين على ان احدا من سلفهم لم يقل بذلك
واعلم ان هذا باطل لان حكاية الله تعالى اصدق ولان جهلهم كان شديدا وهم الذين قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة المسئلة الثالثة قرأ ابن كثير جبريل بفتح الجيم وكسر الراء بغير همز وقرأ
حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بفتح الجيم والراء مهموزا والباقون بكسر الجيم والراء غير مهموز بوزن قنديل وفيه سبع لغات ثلث منها ذكرناها وجبرئيل بوزن جبرعيل وجبرائيل بوزن
جبراعيل وجبرين بالنون ومنع الصرف للتعريف والعجمة المسئلة الرابعة قال بعضهم جبر معناه عبد الله فجبر عبد وايل الله وميكائيل عبيد الله وهو قول ابن عباس وجماعة من اهل العلم قال

ابو علي الفسوي

ابو علي الفسوي هذا لا يصح لوجهين احدهما انه لا يعرف من اسماء الله ايل وثانيهما انه لو كان كذلك لكان آخر الاسم مجرورا اما قوله فانه نزله على قلبك ففيه سؤالات الاول الهاء في قوله نزله
الى ماذا يعود والجواب فيه قولان اولهما ان الهاء الاولى تعود على جبريل والثانية على القرآن وان لم يجر له ذكر لانه كالمعلوم كقوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة يعني على الارض وهذا قول ابن عباس واكثر
اهل العلم ان كانت عداوتهم لان جبريل عليه السلام ينزل القرآن فانما ينزل باذن الله قال صاحب الكشاف اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشأن صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه
ويكتفي عن اسمه الصريح بذكر شيء من صفاته وثانيهما المعنى بان الله تعالى نزل جبريل لا انه نزل نفسه السؤال الثاني القرآن انما نزل على محمد صلوات الله عليه فما السبب في قوله نزله على قلبك
الجواب بهذه المسئلة ذكرناها في سورة الشعراء في قوله نزل به الروح الامين على قلبك والاكثر على انه نزل القرآن عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه
حفظا حتى اداه الى امته فلما كان بسبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزله على قلبك وان كان في الحقيقة نزله عليه لا على قلبه السؤال الثالث كان حق الكلام ان يقال على قلبي الجواب
جاءت على حكاية كلام الله كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك السؤال الرابع كيف استقام قوله فانه نزله جزاء للشرط الجواب فيه وجهان الاول انه
تعالى بين ان هذه العداوة فاسدة لانه ما اتى الا انه جاء امر بانزال الكتاب فيه الهداية والبشارة فانزله فهو من حيث انه مأمور وجب ان يكون معذورا ومن حيث انه اتى بالهداية والبشارة يجب
ان يكون مشكورا فكيف يليق به العداوة والثاني انه تعالى بين ان اليهود ان كانوا يعادونه فيحق لهم ذلك لانه نزل عليهم الكتاب بما علي نبوتك ومصدقا لما صدقك وهم يكرهون ذلك فكيف لا يبغضون
من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه اما قوله تعالى باذن الله فالاظهر منه فانه نزله بامر الله وهو اولى من تفسيره بالعلم لوجوه آ ان الاذن حقيقة في الامر مجاز في العلم واللفظ واجب الحمل على حقيقته ما امكن
ب ان انزاله كان من الواجبات والوجوب يستفاد من الامر لا من العلم ج ان ذلك الانزال اذا كان عن امر لازم كان اوكد في الحجة قوله مصدقا لما بين يديه فمحمول على ما اجمع عليه اكثر المفسرين من ان
المراد ما قبله من كتب الانبياء ولا معنى لتخصيص كتاب دون كتاب ومنهم من خصه بالتورية وزعم انه اشارة الى ان القرآن يوافق التورية في الدلالة على نبوة محمد صلوات الله عليه فان قيل
اليس شرائع القرآن مخالفة لشرائع سائر الكتب فلم صار بان يكون مصدقا لها لكونها متوافقة في الدلالة على التوحيد ونبوة محمد صلوات الله عليه اولى بان يكون غير مصدق قلت الشرائع
التي يشتمل عليها سائر الكتب كانت مقدرة بتلك الاوقات ومنتهية في هذا الوقت بناء على ان النسخ بيان انتهاء مدة العبادة وحينئذ لا يكون بين القرآن وبين سائر الكتب اختلاف
اما قوله تعالى وهدى وبشرى للمؤمنين فالمراد به ان القرآن يشتمل على امرين احدهما بيان ما وقع التكليف به من اعمال القلوب واعمال الجوارح وهو من هذا الوجه هدى وثانيهما بيان ان الآتي بتلك
الاعمال كيف يكون ثوابه وهو من هذا الوجه بشرى ولما كان الاول مقدما على الثاني في الوجود لا جرم قدم الله تعالى لفظ الهدى على لفظ البشرى فان قيل ولم خص كونه هدى وبشرى بالمؤمنين
مع انه كذلك بالنسبة الى الكل الجواب من وجهين الاول انه تعالى انما خصهم بذلك لانهم هم الذين اهتدوا بالكتاب فهو كقوله تعالى هدى للمتقين والثاني انه لا يكون بشرى الا للمؤمنين وذلك لان
البشرى عبارة عن الخبر الدال على حصول الخير العظيم وذلك لا يحصل الا في حق المؤمنين قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته وجبريل في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما بين
في الآية الاولى ان من كان عدوا لجبريل لاجل انه نزل القرآن على قلب محمد صلوات الله عليه وجب ان يكون عدوا لله تعالى بين في هذه الآية ان من كان عدوا لله كان الله عدوا له فبين ان في مقابلة عداوتهم
ما يعظم ضرره عليهم وهو عداوة الله لهم لان عداوتهم لا تؤثر ولا تنفع ولا تضر وعداوته تعالى تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي لا ضرر اعظم منه وههنا سؤالات السؤال الاول كيف
يجوز ان يكونوا اعداء الله وفي حق العداوة الاضرار بالعدو وذلك محال على الله والجواب ان معنى العداوة على الحقيقة لا يصح الا فينا لان العدو للغير هو الذي يريد انزال المضار به وذلك
محال بل المراد منه احد وجهين اما ان يعادوا اولياء الله فيكون ذلك عداوة لله تعالى كقوله انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وكقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله لان المراد
بالآيتين اولياء الله دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه واما ان يراد بذلك كراهتهم القيام بطاعته وعبادته وبعدهم عن التمسك بذلك فلما كان العدو لا يكاد يوافق عدوه
او ينقاد له شبه طريقتهم في هذا الوجه بالعداوة فاما عداوتهم لجبريل والرسل عليهم السلام فصحيحة لان الاضرار جائز عليهم لكن عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم وعداوتهم مؤثرة
في اليهود لانها في العاجل تقتضي الذلة والمسكنة وفي الآجل تقتضي العقاب الدائم السؤال الثاني لما ذكر الملائكة فلم اعاد ذكر جبريل وميكائيل عليهما السلام مع اندراجهما في الملائكة الجواب لوجهين
افردهما بالذكر لفضلهما كانهما لكمال فضلهما صارا جنسا آخر سوى جنس الملائكة الثاني ان الذي جرى بين اليهود والرسول صلى الله عليه وسلم هو ذكرهما والآية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص
على اسميهما واعلم ان هذا يقتضي كونهما اشرف من جميع الملائكة والا لم يصح هذا التاويل واذا ثبت هذا فنقول يجب ان يكون جبريل عليه السلام افضل من ميكائيل عليه السلام لوجوه آ انه تعالى قدم
جبريل عليه السلام في الذكر وتقديم المفضول على الفاضل مستقبح عرفا فوجب ان يكون مستقبحا شرعا لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ب ان جبريل
عليه السلام ينزل بالقرآن والوحي والعلم وهو مادة بقاء الارواح وميكائيل عليه السلام ينزل بالخصب والامطار وهي مادة بقاء الابدان ولما كان العلم اشرف من الاغذية وجب ان يكون جبريل
افضل من ميكائيل ج قوله تعالى في صفة جبريل عليه السلام مطاع ثم امين فوصفه بالمطاع على الاطلاق وظاهره يقتضي كونه مطاعا بالنسبة الى ميكائيل عليه السلام فوجب ان يكون افضل منه المسئلة
الثانية قرأ ابو عمرو وحفص عن عاصم ميكال بوزن قنطار ونافع ميكائل مختلسة ليس بعد الهمزة ياء على وزن ميكاعل والباقون ميكائيل على وزن ميكاعيل وفيه لغة اخرى ميكئيل
على وزن ميكعيل وميكيل كميكعل عن ابن جني العرب اذا نطقت بالاعجمي خلطت فيه المسئلة الثالثة الواو في جبريل وميكائيل قيل واو العطف وقيل بمعنى او يعني من كان
عدوا لاحد من هؤلاء فان الله تعالى عدو للجميع المسئلة الرابعة قال عدو للكافرين اراد عدو لهم الا انه جاء بالظاهر ليدل على ان الله تعالى انما عاداهم لكفرهم وان عداوة الملائكة
كفر و[illegible] من سخطه ولقد انزلنا اليك آيات بينات وما يكفر بها الا الفاسقون اوكلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم بل
اكثرهم لا يؤمنون ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء
ظهورهم كانهم لا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع [illegible] من قبائحهم وفضائحهم قال ابن عباس ان اليهود كانوا يستفتحون على الاوس والخزرج برسول الله صلى الله عليه وسلم قبل
مبعثه فلما بعث من العرب كفروا به وجحدوا ما كانوا يقولون فيه فقال لهم معاذ بن جبل رضي الله عنه يا معشر اليهود اتقوا الله واسلموا فقد كنتم تستفتحون علينا بمحمد صلوات الله عليه

ونحن اهل الشرك وتخبروننا انه مبعوث وتصفون لنا صفته فقال بعضهم ما جاءنا بشيء من كتبنا وما هو بالذي كنا نذكر لكم فانزل الله تعالى هذه الايات وفي هذه مسائل المسئلة الاولى ان المراد من الايات

البينات ايات القران لا باتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الايات البينات القران مع سائر الدلائل نحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت وسائر

المعجزات نحو اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر ونحوها قال القاضي الاولى تخصيص ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت بالتنزيل كانت اخص بالقران المسئلة

الثانية الوجه في تسمية القران بالايات وجوه ا ان الاية هي الدلالة فاذا كانت ابعاض القران دالة بفصاحتها على صدق المدعي كانت ايات ب ان فيها ما يدل على الاخبار عن الغيوب فهي دالة على تلك

الغيوب ج انها دالة على دلائل التوحيد والنبوة والشرائع فهي ايات من هذه الجهة فان قيل الدليل لا يكون الا بينا فما معنى وصف الايات بكونها بينة وليس لاحد ان يقول المراد كون بعضها ابين من

بعض لان هذا لا يصح لو امكن في العلوم ان يكون بعضها اقوى من بعض وذلك محال وذلك لان العالم بالشيء اما ان يحصل معه تجويز نقيض ما اعتقده او لا يحصل فان حصل معه ذلك التجويز

لم يكن ذلك الاعتقاد علما وان لم يحصل استحال ان يكون شيء آكد منه فلن التفاوت لا يقع في نفس العلم بل في طريقه فان العلوم ينقسم الى ما يكون طريق تحصيله والدليل الدال عليه اكثر

[illegible]

وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت وما يعلمان من احد حتى

يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن الله ويتعلمون ما يضرهم

ولا ينفعهم ولقد علموا لمن اشتريه ما له في الاخرة من خلاق ولبئس ما شروا به انفسهم لو كانوا يعلمون اعلم ان هذا هو النوع من

قبائح افعالهم وهو اشتغالهم بالسحر واقبالهم عليه ودعاؤهم الناس اليه اما قوله تعالى واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله واتبعوا حكاية

عمن تقدم ذكره وهم اليهود ثم فيه اقوال ا انهم اليهود الذين كانوا في زمان محمد صلوات الله عليه ب انهم الذين تقدموا من اليهود ج انهم الذين كانوا في زمن سليمان عليه السلام من السحرة

لان اكثر اليهود ينكرون نبوة سليمان عليه السلام ويعدونه من جملة الملوك في الدنيا فالذين منهم كانوا في زمانه لا يمتنع ان يعتقدوا فيه انه انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر

د انه يتناول الكل وهذا اولى لانه ليس صرف اللفظ الى البعض اولى من صرفه الى غيره اذ لا دليل على التخصيص قال السدي لما جاءهم محمد صلوات الله عليه عارضوه بالتورية فخصموه

بها فاتفقت التورية والقران فنبذوا التورية واخذوا بكتاب آصف وسحر هاروت وماروت فلم يوافق القران فهذا هو قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم

[illegible]

فقال عمرو زعم المرءة ضيق العطن احمق الاب لئيم الخال يا رسول الله صدقت فيما ارضاني فقلت احسن ما علمت واسخطني فقلت اسوء ما علمت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من البيان لسحرا
فسمى النبي صلى الله عليه وسلم بعض البيان سحرا لان صاحبه يوضح الشيء المشكل ويكشف عن حقيقته بحسن بيانه وبليغ عبارته فان قيل كيف يجوز ان يسمى ما يوضح الحق وينبئ عنه سحرا وهذا القائل
انما قصد اظهار الخفي لا اخفاء الظاهر ولفظ السحر انما يكون عند خفاء قلنا انما سماه سحرا لوجهين الاول ان ذلك القدر للطفه وحسنه استمال القلوب فاشبه السحر الذي
يستميل القلوب فمن هذا الوجه سمي سحرا لا من الوجه الذي ظننت الثاني ان المقتدر على البيان يكون قادرا على تحسين ما يكون قبيحا وتقبيح ما يكون حسنا فهذا يشبه السحر من هذا الوجه المسألة
الثالثة في اقسام السحر

النوع الاول

سحر الكلدانيين والكسدانيين الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون انها هي المدبرة لهذا العالم

التجربة شاهدة ان الاتصال بهذه الارواح الارضية يحصل باعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد فهذا النوع هو المسمى بالعزائم وعمل تسخير الجن

القسم الرابع

من السحر التخيلات والاخذ بالعيون وهذا النوع مبني على مقدمات ا ان اغلاط البصر كثيرة فان راكب السفينة اذا نظر الى الشط رأى السفينة واقفة والشط متحركا وذلك يدل على ان الساكن يرى متحركا والمتحرك يرى ساكنا والقطرة النازلة ترى خطا مستقيما والذبالة التي تدار بسرعة ترى دائرة والعنبة ترى في الماء كبيرة كالاجاصة والشخص الصغير يرى في الضباب عظيما وكبخار الارض الذي يريك قرص الشمس عند طلوعها عظيما فاذا فارقته وارتفعت صغرت واما رؤية العظيم من البعيد صغيرا فظاهر فهذه الاشياء قد هدت العقول الى ان القوة الباصرة قد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه في الجملة لبعض الاسباب العارضة ب ان القوة الباصرة انما تقف على المحسوس وقوفا تاما اذا ادركت المحسوس في زمان له مقدار ما فاما اذا ادركته في زمان صغير جدا ثم ادركت بعده محسوسا آخر وهكذا فانه يختلط البعض بالبعض ولا يتميز بعض المحسوسات عن البعض وذلك فان الرحى اذا اخرجت من مركزها الى محيطها خطوطا كثيرة الالوان مختلفة ثم استدارت فان الحس يرى لونا واحدا كانه مركب من كل تلك الالوان ج ان النفس اذا كانت مشغولة بشيء فربما حضر عند الحس شيء آخر فلا يشعر الحس به البتة كما ان الانسان عند دخوله على السلطان قد يلقاه انسان آخر ويتكلم معه فلا يعرفه ولا يفهم كلامه لما ان قلبه مشغول بشيء آخر وكذا الناظر في المرآة فانه ربما قصد ان يرى قذاة في عينه فيراها ولا يرى ما هو اكبر منها ان كان بوجهه اثر او بجبهته او بسائر اعضائه التي تقابل المرآة وان كان قصد ان يرى سطح المرآة هل هو مستو ام لا فلا يرى شيئا مما في المرآة اذا عرفت هذه المقدمات سهل عند ذلك تصور كيفية هذا النوع من السحر وذلك لان المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشيئين احدهما اشتغالهم بالامر الاول والثاني سرعة الاتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا ولو انه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر الى ضد ما يريد ان يعمله ولم يحرك النفوس والاوهام الى غير ما يريد اخراجه لفطن الناظرون لكل ما يفعله فهذا هو المراد من قولهم ان المشعبذ يأخذ بالعيون لانه بالحقيقة يأخذ العيون الى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان اخذه للعيون والخواطر وجذبه لها الى سوى مقصوده اقوى كان احذق في عمله وكلما كانت الاحوال التي تفيد حس البصر نوعا من انواع الخلل اشد كان هذا العمل احسن مثل ان يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا فان الضوء الشديد يفيد البصر كلالا واختلالا وكذلك الظلمة الشديدة وكذلك الالوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا والالوان المظلمة قلما تقف القوة الباصرة على احوالها فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر

النوع الخامس

من السحر الاعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضرورة الخلاء اخرى مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الآخر وكفارس على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير ان يمسه احد ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الانسان حتى يصورونها ضاحكة وباكية حتى يفرق فيها بين ضحك السرور وضحك الخجل وضحك الشامت فهذه الوجوه من لطيف امور المخايل وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات ويندرج في هذا الباب علم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بآلة خفيفة وهذا في الحقيقة لا ينبغي ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لا يصل اليه الا الفرد بعد الفرد لا جرم عد اهل الظاهر ذلك من باب السحر ومن هذا الباب عمل ارجانوس الموسيقار في هيكل اورشليم العتيق عند تجديده اياه وذلك انه اتفق له ان كان مجتازا بفلاة من الارض فوجد فيها فرخا من فراخ الراصل والراصل هو طائر خطوف وكان يصفر صفيرا حزينا بخلاف سائر الراصل وكانت الراصل تجيئه بلطائف الزيتون فتطرحها عنده فيأكل بعضها ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار عنده وتأمل حال هذا الفرخ وعلم ان في صفيره نوعا من الصفير الراصل ضرب ناحية التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة اذا استقبل الريح بها ادت ذلك الصفير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته الراصل بالزيتون كما كانت تجيء الى ذلك الفرخ لانها ظنت ان هناك فرخا منها فلما صح له ما اراد اظهر النسك وعمد الى هيكل اورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها اصطرخن الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل فاخبر انه دفن في اول ليلة من آب فاخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة الراصل ونصبها فوق ذلك الهيكل وجعل فوق تلك الصورة قبة وامرهم بفتحها في اول ليلة من آب فكان يظهر صوت الراصل بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت الراصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا انه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في هذا الباب انواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع

النوع السادس

من السحر الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل في طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار اذا تناوله الانسان تبلد عقله وقلت فطنته واعلم انه لا سبيل الى انكار الخواص فان اثر المغناطيس مشاهد الا ان الناس قد اكثروا فيه وخلطوا الصدق بالكذب والباطل بالحق

النوع السابع

من السحر تعليق القلب وهو ان يدعي الساحر انه قد عرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له في اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والمخافة واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من ان يفعل ما يشاء وان من جرب الامور وعرف احوال اهل العالم علم ان لتعلق القلب اثرا عظيما في تنفيذ الاعمال واخفاء الاسرار

النوع الثامن

من السحر السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة وذلك شائع في الناس فهذا جملة الكلام في اقسام السحر وشرح انواعه واصنافه والله اعلم بحقيقة الامور المسألة الرابعة في اقوال المسلمين في ان هذه الانواع هل هي ممكنة ام لا اما المعتزلة فقد اتفقوا على انكارها الا النوع المنسوب الى اطعام بعض الادوية المبلدة والمنسوب الى التضريب والنميمة واما الاقسام الخمسة الاول فقد انكروها ولعلهم كفروا من قال بها وجوز وجودها واما اهل السنة فقد جوزوا ان يقدر الساحر ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة فاما ان يكون المؤثر في ذلك هو الفلك والنجوم فلا واما الفلاسفة والمنجمون والصابئة خذلهم الله فقولهم على ما سلف تقريره واحتج اصحابنا رحمهم الله على فساد قول الصابئة انه قد ثبت ان العالم محدث فوجب ان يكون موجده قادرا فاذا الشيء الذي حكم العقل بانه مقدور انما يصح ان يكون مقدورا له لكونه ممكنا والامكان قدر مشترك بين كل الممكنات فكل الممكنات مقدورة لله تعالى ولو وجد شيء من تلك المقدورات بسبب آخر يلزم ان يكون ذلك السبب مزيلا لتعلق قدرة الله بذلك المقدور فيكون الحادث سببا لعجز الله وهو محال فثبت انه يستحيل وقوع شيء من الممكنات الا بقدرة الله وعنده يبطل كل ما قاله

الصابئة

الصابئة فالوا اذا ثبت هذا فنقول بانه لا يمتنع وقوع هذه الخوارق باجراء العادة عند سحر السحرة فقد احتجوا على وقوع هذا النوع من السحر بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى في هذه الآية وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه والاخبار ا ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الي اني اقول الشيء وافعله ولم اقله ولم افعله وان امرأة يهودية سحرته صلى الله عليه وسلم وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البئر فلما استخرج ذلك زال عن النبي صلى الله عليه وسلم ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه ب ان امرأة اتت عائشة رضي الله عنها فقالت لها اني ساحرة فهل لي من توبة فقالت وما سحرك فقالت صرت الى الموضع الذي فيه هاروت وماروت ببابل اطلب علم السحر فقالا لي يا امة الله لا تختاري عذاب الآخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لي اذهبي فبولي على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت في نفسي فقلت لا فعلت وجئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لي ما رأيت لما فعلت قلت ما رأيت شيئا فقالا لي انت على رأس امرك فاتقي الله ولا تفعلي فابيت فقالا لي اذهبي فافعلي فذهبت ففعلت فرأيت كأن فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجي فصعد الى السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصورينه في وهمك الا كان فصورت في نفسي حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت انطحن فانطحن وانخبز وانا لا اريد شيئا اصوره في نفسي الا حصل فقالت عائشة رضي الله عنها ليست لك توبة ج ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة اما المعتزلة فقد احتجوا على انكاره بوجوه ا قوله تعالى ولا يفلح الساحر حيث اتى ب قوله تعالى في صفة محمد صلوات الله عليه وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا ولو صار صلى الله عليه وسلم مسحورا لما استحقوا الذم بسبب هذا القول ج انه لو جاز ذلك من الساحر فكيف يتميز المعجز عن السحر ثم قالوا هذه الدلائل يقينية والاخبار التي ذكرتموها من باب الآحاد فلا يصلح معارضة لهذه الدلائل المسألة الخامسة في ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور اتفق المحققون على ذلك لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان السحر لو لم يعلم لما امكن الفرق بينه وبين المعجزة والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف الواجب عليه فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا المسألة السادسة في ان الساحر قد يكفر ام لا اختلف الفقهاء في ان الساحر هل يكفر ام لا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من اتى كاهنا او عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما انزل على محمد واعلم انه لا نزاع بين الامة في ان من اعتقد ان الكواكب هي المدبرة لهذا العالم وهي الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق وهذا هو النوع الاول من السحر اما النوع الثاني وهو ان يعتقد ان قد يبلغ روح الانسان في التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحيوة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع الامة ايضا على تكفيره اما النوع الثالث وهو ان يعتقد الساحر انه قد يبلغ في التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب افعاله على سبيل العادة الاجسام والحيوة والعقل وتغيير البنية والشكل فههنا المعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وهذا ركيك من القول فان لقائل ان يقول ان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا في دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى اظهار هذه الاشياء عليه لئلا يحصل التلبيس اما اذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء على يده لم يفض ذلك الى التلبيس لان المحق يتميز عن المبطل بان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة واما سائر الانواع التي عددناها من السحر فلا شك انه ليس بكفر فان قيل ان اليهود لما اضافوا السحر الى سليمان عليه السلم قال الله تعالى تنزيها له عنه وما كفر سليمان وهذا يدل على ان السحر على الاطلاق كفر وحكى عن الملكين انهما لا يعلمان احدا السحر حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر وهو يدل على ان السحر كفر على الاطلاق قلنا حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة فنحملها على سحر من يعتقد الهية النجوم المسألة السابعة في انه هل يجب قتلهم ام لا اما النوع الاول وهو ان يعتقد في الكواكب كونها آلهة مدبرة والنوع الثاني وهو ان يعتقد ان الساحر قد يصير موصوفا بالقدرة على خلق الاجسام والحيوة والقدرة والعقل وتركيب الشكل فلا شك في كفرهما فالمسلم اذا اتى بهذا الاعتقاد كان كالمرتد يستتاب فان اصر قتل وروي عن مالك وابي حنيفة رحمهما الله انه لا يقبل توبته لنا انه اذا اسلم فيقبل اسلامه لقوله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر واما النوع الثالث وهو ان يعتقد ان الله تعالى اجرى عادته بخلق الاجسام والحيوة وتغيير الشكل والهيئة عند قراءة بعض الرقى وتدخين بعض الادوية فالساحر يعتقد انه يمكن الوصول الى استحداث الاجسام والحيوة وتغيير الخلقة بهذا الطريق وقد ذكرنا عن المعتزلة انه كفر قالوا لانه مع هذا الاعتقاد لا يمكنه الاستدلال بالمعجز على صدق الانبياء وهذا ركيك لانه يقال الفرق هو ان المدعي للنبوة ان كان صادقا في دعواه امكنه الاتيان بهذه الاشياء وان كان كاذبا تعذر عليه ذلك فبهذا يظهر الفرق واذا ثبت انه ليس بكافر وثبت انه ممكن الوقوع فاذا اتى الساحر بشيء من ذلك فان اعتقد اباحته فمباح لكفره لانه حكم على المحظور بكونه مباحا وان اعتقد حرمته فعندنا حكمه ان حكمه حكم الجناية ان قال اني سحرته وسحري يقتل غالبا يجب عليه القود وان قال سحرته وسحري قد يقتل وقد لا يقتل فهو شبه عمد وان قال سحرت غيره فوافق اسمه فهو خطأ تجب الدية مخففة في ماله لانه ثبت باقراره الا ان تصدقه العاقلة فحينئذ تجب عليهم هذا تفصيل مذهب الشافعي رحمه الله وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة رحمه الله انه قال يقتل الساحر اذا علم انه ساحر ولا يستتاب ولا يقبل قوله اني اترك السحر واتوب منه فاذا اقر انه ساحر فقد حل دمه وان شهد شاهدان على انه ساحر او وصفوه بصفة يعلم انه ساحر قتل ولا يستتاب وان اقر باني كنت اسحر مرة وقد تركت ذلك منذ زمان قبل منه ولم يقتل وحكى محمد بن شجاع عن علي الرازي قال سألت ابا يوسف عن قول ابي حنيفة في الساحر يقتل ولا يستتاب لم لم يكن ذلك بمنزلة المرتد فقال الساحر جمع مع كفره السعي في الارض بالفساد ومن كان كذلك اذا قتل قتل واحتج اصحابنا على صحة قولهم بوجهين احدهما ان هذا النوع ليس بكفر فهو فسق فان لم يكن جناية على حق الغير كان الحق هو التفصيل الذي ذكرناه الثاني ان الساحر من اليهود لا يقتل لانه صلى الله عليه وسلم سحره رجل من اليهود يقال له لبيد بن اعصم وامرأة من يهود خيبر يقال لها زينب فلم يقتلها فوجب ان يكون المؤمن كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين واحتج ابو حنيفة على قوله باخبار ا ما روى نافع عن ابن عمر ان جارية لحفصة سحرتها فاخذوها فاعترفت بذلك فامرت عبد الرحمن بن زيد فقتلها فبلغ ذلك امير المؤمنين عثمان رضي الله عنه فانكره فاتاه ابن عمر رضي الله عنه فاخبره امرها فكان عثمان انما انكر ذلك لانها قتلت بغير اذنه ب روى عمرو بن دينار انه ورد كتاب عمر رضي الله عنه ان اقتلوا كل ساحر وساحرة فقتلنا ثلث سواحر ج قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه ان هؤلاء

الواقفين كهان العجم فمن اتى كاهنا يؤمن له بما يقول فقد برئ مما انزل الله على محمد صلى الله عليه وسلم والجواب لعل السحرة الذين قتلوا كانوا من الكفرة فان حكاية الحال يكفي في صدقها صورة واحدة
فاما سائر انواع السحر اعني الاتيان بضروب الشعوذة والآلات العجيبة المبنية على ضرورة الخلاء والمبنية على النسب الهندسية وكذلك القول فيمن يوهم ضروبا من التخويف والتقريع حتى يصير
من به مسكونا فيحكم الضعف رأيه او يسعى بالتضريب والنميمة ويجهد في ايقاع الفرقة بعد الوصلة ويوهم ان ذلك بكتابة يكتبها من الاسم الاعظم فكل ذلك ليس بكفر وكذلك القول في دفن
الاشياء الوسخة في دور الناس وكذا القول في ايهام ان الجن يفعلون ذلك وكذا القول فيمن يدس الادوية المبلدة في الاطعمة فان شيئا من ذلك لا يبلغ حد الكفر ولا يوجب القتل
البتة فهذا هو الكلام الكلي بالسحر ولنرجع الى التفسير قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر فظاهر الآية يقتضي انهم انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون السحر لان ترتيب الحكم
على الوصف مشعر بالعلية وتعليم ما لا يكون كفرا لا يوجب الكفر فصارت الآية دالة على ان تعليم السحر كفر وعلى ان السحر ايضا كفر ولمن منع ذلك ان يقول لا نسلم ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بالعلية بل المعنى انهم كفروا وهم مع ذلك يعلمون السحر فان قيل هذا مشكل لان الله تعالى حكى في آخر الآية ان الملكين يعلمان الناس السحر فلو كان تعليم السحر كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز
لما ثبت ان الملائكة بأسرهم معصومون وايضا فلا نسلم على انه ليس كل ما يسمى سحرا فهو كفر فان اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا السحر الذي هو كفر على
النوع الاول من الاشياء المسماة بالسحر وهو اعتقاد الهية الكواكب والاستعانة بها في اظهار المعجزات وخوارق العادات فهذا السحر كفر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا السحر لا بسائر
الاقسام واما الملكان فلا نسلم انهما انما علما هذا النوع من السحر لعلهما يعلمان سائر الانواع على ما قال تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه وايضا فبتقدير ان يقال انهما علما هذا
النوع لكن تعليم هذا النوع انما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيقته وكونه صوابا فاما ان يعلمه ليحترز عنه فهذا التعليم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يصير المكلف
محترزا عنه على ما قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة واما الشياطين الذين علموا الناس السحر فكان مقصودهم اعتقاد حقية هذه الاشياء فظهر الفرق المسألة الثانية
قرأ نافع وابن كثير وعاصم وابو عمرو بتشديد ولكن والشياطين بالنصب على انه اسم لكن والباقون لكن بالتخفيف والشياطين بالرفع والمعنى واحد وكذلك في الانفال ولكن الله رمى ولكن
الله قتلهم والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو لاتصال الكلام والمشددة لا يكون
عطفا لانها تعمل عمل ان قوله تعالى وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فيه مسائل المسألة الاولى ما في قوله وما انزل فيه وجهان الاول انه بمعنى الذي ثم هؤلاء اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
آ انه عطف على السحر اي يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا ب انه عطف على قوله ما تتلوا الشياطين اي واتبعوا ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وما انزل على
الملكين لان السحر منه ما هو كفر وهو الذي تتلوا الشياطين ومنه ما تأثيره في التفريق بين المرء وزوجه وهو الذي انزل على الملكين فكانه تعالى اخبر عن اليهود بانهم اتبعوا كلا الامرين ولم يقتصروا
على احدهما ج ان موضعه جر عطفا على ملك سليمان وتقديره ما تتلوا الشياطين افتراء على ملك سليمان وعلى ما انزل على الملكين وهو اختيار ابي مسلم وانكر في الملكين ان يكون السحر نازلا
عليهما لانه لو كان نازلا لكان منزله هو الله تعالى وذلك غير جائز لان السحر كفر وعبث ولا يليق بالله تعالى انزال ذلك ب ان قوله ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر يدل على ان تعليم السحر كفر
فلو ثبت في الملائكة انهم يعلمون السحر لزمهم الكفر وذلك باطل ج كما لا يجوز في الانبياء ان يبعثوا لتعليم السحر فكذلك في الملائكة بطريق الاولى د ان السحر لا ينضاف الا الى الكفرة والفسقة
والشياطين المردة فكيف يضاف الى الله تعالى ما ينهى عنه ويتوعد عليه بالعقاب وهل السحر الا الباطل المموه وقد جرت عادة الله بابطاله كما قال في قصة موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله
سيبطله ثم انه رحمه الله سلك في تفسير الآية نهجا آخر يخالف قول اكثر المفسرين فقال كما ان الشياطين نسبوا السحر الى ملك سليمان وكان بريئا عنه فكذلك نسبوا ما انزل على الملكين
الى السحر مع ان المنزل عليهما كان مبرأ عن السحر وذلك لان المنزل عليهما كان هو الشرع والدين والدعاء الى الخير وانهما كانا يعلمان الناس ذلك مع قولهما انما نحن فتنة توكيدا لبعثهم على القبول
والتمسك وكانت طائفة تتمسك واخرى تخالف وتعدل عن ذلك ويتعلمون منهما اي من الفتنة والكفر مقدار ما يفرقون به بين المرء وزوجه فهذا تقرير مذهب ابي مسلم الوجه الثاني ان يكون
بمعنى الجحد ويكون معطوفا على قوله وما كفر سليمان كانه قال لم يكفر سليمان ولم ينزل على الملكين سحر لان السحرة كانت تضيف السحر الى سليمان وتزعم انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت
وماروت فرد الله تعالى عليهم في القولين وقوله وما يعلمان من احد جحد ايضا اي لا يعلمان احدا بل ينهيان عنه اشد النهي اما قوله حتى يقولا انما نحن فتنة اي ابتلاء ومحنة فلا تكفر وهو كقولك
ما امرت فلانا بكذا حتى قلت له ان فعلت كذا نالك كذا اي ما امرته به بل حذرته عنه واعلم ان هذه الاقوال وان كانت حسنة الا ان القول الاول احسن منها وذلك لان عطف
قوله وما انزل على ما يليه اولى من عطفه على ما بعد عنه الا لدليل منفصل اما قوله لو نزل السحر عليهما لكان منزل ذلك هو الله تعالى قلنا تعريف صفة الشيء قد يكون لاجل الترغيب في ادخاله في
الوجود وقد يكون لاجل ان يقع الاحتراز عنه قال الشاعر: عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه • ومن لم يعرف الشر من الناس يقع فيه • قوله ثانيا ان تعليم السحر كفر لقوله تعالى
ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر الجواب انا بينا انه واقعة حال فيكفي في صدقها صورة واحدة وهي ما اذا اشتغل بتعليم سحر من يقول بالهية الكواكب ويكون قصده من
ذلك التعليم اثبات ان ذلك المذهب حق قوله ثالثا انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليم السحر فكذا الملائكة قلنا لا نسلم انه لا يجوز بعثة الانبياء عليهم السلام لتعليمه بحيث يكون
الغرض من ذلك التعليم التنبيه على ابطاله قوله رابعا انما يضاف السحر الى الكفرة والمردة فكيف يضاف الى الله ما ينهى عنه قلنا فرق بين العمل وبين التعليم فلم لا يجوز ان يكون العمل منهيا
عنه واما تعليمه لغرض التنبيه على فساده فانه يكون مأمورا به المسألة الثانية قرأ الحسن الملكين بكسر اللام وهو مروي ايضا عن الضحاك وابن عباس ثم اختلفوا فقال الحسن كانا
علجين اقلفين ببابل يعلمان الناس السحر وقيل كانا رجلين صالحين من الملوك والقراءة المشهورة بفتح اللام وهما كانا ملكين نزلا من السماء وهاروت وماروت اسماهما وقيل هما جبريل
وميكائيل عليهما السلام وقيل غيرهما اما الذين كسروا اللام فقد احتجوا بوجوه آ انه لا يليق بالملائكة تعليم السحر ب كيف يجوز انزال الملكين مع قوله تعالى ولو انزلنا ملكا لقضي الامر ثم لا ينظرون
ج ولو انزل الملكين لكان اما ان يجعلهما في صورة رجلين او لا يجعلهما كذلك فان جعلهما في صورة رجلين مع انهما ليسا برجلين كان ذلك تجهيلا وتلبيسا وهو غير جائز ولو جاز ذلك
فلم لا يجوز ان يكون كل واحد من الناس الذين نشاهدهم لا يكون في الحقيقة انسانا بل ملكا من الملائكة وان لم يجعلهما في صورة الرجلين قدح ذلك في قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا الجواب

عن الاول

عن الاول ان سبب وجه الحكمة في انزال الملائكة لتعليم السحر وعن الثاني ان هذه الآية عامة وقراءة الملكين بفتح اللام متواترة والخاص مقدم على العام وعن الثالث ان الله تعالى انزلهما في صورة رجلين
وكان الواجب على المكلفين في زمان الانبياء ان لا يقطعوا على من صورته صورة الانسان بكونه انسانا كما ان في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان الواجب على من شاهد دحية الكلبي ان لا يقطع
بكونه من البشر بل الواجب التوقف فيه المسألة الثالثة اذا قلنا بانهما كانا من الملائكة فقد اختلفوا في سبب نزولهما فروي عن ابن عباس ان الملائكة لما قالت اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء فاجابهم الله تعالى بقوله اني اعلم ما لا تعلمون ثم ان الله تعالى وكل عليهم جمعا من الملائكة وهم الكرام الكاتبون وكانوا يعرجون باعمالهم الخبيثة فتعجب الملائكة منهم ومن تبقية الله تعالى
اياهم مع ما ظهر منهم من القبائح ثم اضافوا اليها عمل السحر فازداد تعجب الملائكة فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم الملائكة علما وزهدا وديانة لانزلهما الى الارض
فاختبرهم فاختاروا هاروت وماروت وركب فيهما شهوة الانس وانزلهما ونهاهما عن الشرك والقتل والزنا والشرب فنزلا فذهبت اليهما امرأة من احسن النساء وهي الزهرة فراوداها
عن نفسها فابت الا بعد ان يعبدا الصنم والا بعد ان يشربا فامتنعا اولا ثم غلبت الشهوة عليهما فاطاعاها في كل ذلك فعند اقدامهما على الشرب وعبادة الصنم دخل سائل عليهم فقالت
ان اظهر هذا السائل للناس ما رأى منا فسد امرنا فان اردتما الوصول الي فاقتلا هذا الرجل فامتنعا منه ثم اشتغلا بقتله فلما فرغا من القتل وطلبا المرأة فلم يجداها ثم ان الملكين
عند ذلك ندما وتحسرا وتضرعا الى الله تعالى فخيرهما بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاختارا عذاب الدنيا فهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم لهم في الزهرة
قولان آ ان الله لما ابتلى الملكين بشهوة بني آدم امر الله تعالى الكوكب الذي يقال له الزهرة وملكها حتى هبط الى الارض الى ان كان ما كان فحينئذ ارتفعت الزهرة وملكها الى موضعهما
من السماء موبخين لهما على ما شاهداه منهما ب ان المرأة كانت فاجرة من اهل الارض وواقعاها بعد شرب الخمر وقتل النفس وعبادة الصنم ثم علماها الاسم الذي به كانا يعرجان
الى السماء فتكلمت به وعرجت الى السماء وكان اسمها بيدخت فمسخها الله تعالى وجعلها هي الزهرة واعلم ان هذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها
بل فيه ما يبطلها من وجوه آ ما تقدم من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي ب ان قولهم انهما خيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة
والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك به طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك ج ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان ولما ظهر فساد
هذا القول فنقول السبب في انزالهما وجوه آ ان السحرة كثرت في ذلك الزمان واستنبطت ابوابا غريبة في السحر وكانوا يدعون النبوة ويتحدون الناس بها فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل
ان يعلما الناس ابواب السحر حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون النبوة كذبا ولا شك ان هذا من احسن الاغراض والمقاصد ب ان العلم بكون المعجزة مخالفة للسحر متوقف
على العلم بماهية المعجزة وماهية السحر والناس كانوا جاهلين بماهية السحر فلا جرم تعذرت عليهم معرفة حقيقة المعجزة فبعث الله تعالى هذين الملكين لتعريف ماهية السحر لاجل هذا الغرض ج
لا يمتنع ان يقال السحر الذي يوقع الفرقة بين اعداء الله والالفة بين اولياء الله كان مباحا عندهم او مندوبا فالله تعالى بعث الملكين لتعليم السحر لهذا الغرض ثم ان القوم تعلموا
ذلك منهما واستعملوه في الشر وايقاع الفرقة بين اولياء الله والالفة بين اعداء الله د ان تحصيل العلم بكل شيء حسن ولما كان السحر منهيا عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان الذي لا يكون متصورا يمتنع
النهي عنه ه لعل الجن كان عندهم انواع من السحر لم يقدر البشر على الاتيان بمثلها فبعث الله تعالى الملائكة ليعلموا البشر امورا يقدرون بها على معارضة الجن و يجوز ان يكون ذلك تشديدا
في التكليف من حيث انه اذا علمه ما امكنه ان يتوصل به الى اللذات العاجلة ثم منعه من استعمالها كان ذلك في نهاية المشقة فيستوجب به الثواب الزائد كما ابتلى قوم طالوت بالنهر على ما قال
فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني فثبت بهذه الوجوه انه لا يبعد من الله تعالى انزال الملكين لتعليم السحر المسألة الرابعة قال بعضهم هذه الواقعة انما وقعت في زمان ادريس عليه السلام
لانهما اذا كانا ملكين نزلا بصورة البشر لهذا الغرض فلا بد من رسول في وقتهما ليكون ذلك معجزة له ولا يجوز كونهما رسولين لانه ثبت ان الله تعالى لا يبعث الرسول من الملائكة الى الانس
المسألة الخامسة هاروت وماروت عطف البيان للملكين علمان لهما وهما اسمان اعجميان بدليل منع الصرف ولو كانا من الهرت والمرت وهو الكسر كما زعم بعضهم لانصرفا وقرأ الزهري هاروت
وماروت بالرفع على هما هاروت وماروت اما قوله تعالى وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فاعلم انه تعالى شرح حالهما فقال وهذان الملكان لا يعلمان السحر الا بعد
التحذير الشديد من العمل به وهو قولهما انما نحن فتنة والمراد هاهنا بالفتنة المحنة التي بها يتميز المطيع عن العاصي كقولهم فتنت الذهب بالنار اذا عرض عليها ليتميز الخالص عن المشوب
وقد بينا الوجوه في انه كيف يحسن بعثة الملكين لتعليم السحر فالمراد انهما لا يعلمان احدا السحر ولا يصفانه لاحد ولا يكشفان له وجوه الاحتيال حتى يبذلا له النصيحة فيقولا له انما نحن
فتنة اي هذا الذي نصفه لك وان كان الغرض منه ان يتميز السحر من المعجز ولكنه يمكنك ان يتوصل به الى المفاسد والمعاصي فاياك بعد وقوفك عليه ان تستعمله فيما نهيت عنه او تتوصل
به الى شيء من الاغراض العاجلة قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه فيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في تفسير هذا التفريق وجهين الاول ان هذا التفريق انما يكون
بان يعتقد ان ذلك السحر مؤثر في هذا التفريق فيصير كافرا واذا صار كافرا بانت منه امرأته فيحصل تفرق بينهما الثاني انه يفرق بينهما بالتمويه والتخييل والتضريب وسائر الوجوه المذكورة
المسألة الثانية انه تعالى لم يذكر ذلك لان الذي يتعلمون منهما ليس الا هذا القدر لكن ذكر هذه الصورة تنبيها على سائر الصور فان استكانة المرء الى زوجه وركونه اليها معروف زائد
على كل مودة فنبه بذكر ذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى قوله تعالى وما هم بضارين به من احد فانه يدل على ما ذكرناه لانه اطلق الضرر ولم يقصره على التفريق
بين المرء وزوجه فدل ذلك على ما قلناه قوله تعالى الا باذن الله فاعلم ان الاذن حقيقة في الامر والله لا يأمر بالسحر ولانه تعالى اراد عيبهم وذمهم ولو كان قد امرهم به لما جاز ان يذمهم عليه فلا بد من
التأويل وفيه وجوه آ قال الحسن المراد منه التخلية يعني اذا سحر انسانا فان شاء الله منعه منه وان شاء خلى بينه وبين ضرر السحر ب قال الاصم المراد الا بعلم الله وانما سمي الاذان اذانا
لانه اعلام للناس وقت الصلاة وسمي الاذن اذنا لان الحاسة القائمة به يدرك الاذن وكذلك قوله واذان من الله ورسوله الى الناس اي اعلام وقوله تعالى فأذنوا بحرب من الله
معناه فاعلموا وقوله آذنتكم على سواء يعني اعلمتكم ج ان الضرر الحاصل عند فعل السحر انما يحصل بخلق الله وايجاده وابداعه وما كان كذلك فانه يصح ان يضاف الى اذن الله
كما قال تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون د ان يكون المراد بالاذن الامر وهذا الوجه لا يليق الا بان يفسر التفريق بين المرء وزوجه بان يصير كافرا والكفر يقتضي

التفريق فان هذا حكم شرعي وذلك لا يكون الا باذن الله قوله تعالى ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق فيه مسائل المسألة الاولى انما ذكر لفظ الشرى على سبيل الاستعارة لوجوه احدها
لانهم لما نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم واقبلوا على التمسك بما تتلوا الشياطين فكأنهم قد اشتروا ذلك السحر بكتاب الله المجيد ب ان الملكين انما قصدا بتعليم السحر الاحتراز عنه ليصل بذلك الاحتراز
الى منافع الآخرة فلما استعمل السحر فكأنه اشترى بمنافع الآخرة منافع الدنيا ج انه لما استعمل السحر علمنا انه انما تحمل المشقة ليتمكن من ذلك الاستعمال فكأنه اشترى بالمحن التي
تحملها قدرته على ذلك الاستعمال المسألة الثانية قال الاكثرون الخلاق النصيب قال القفال رحمه الله يشبه ان يكون اصل الكلمة من الخلق ومعناه التقدير ومنه خلق الاديم و
منه يقال قدر للرجل كذا درهما رزقا على عمل كذا وقال آخرون الخلاق الخلاص قال امية بن ابي الصلت يدعون بالويل فيها لا خلاق لهم الا سرابيل من قطران واغلال بقي في الآية سؤال
وهو انه كيف اثبت لهم العلم اولا في قوله ولقد علموا ثم نفاه عنهم في قوله لو كانوا يعلمون الجواب من وجوه آ ان الذين علموا غير الذين لم يعلموا فالذين علموا هم الذين علموا السحر
ودعوا الناس الى التعلم وهم الذين قال الله تعالى في حقهم نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون واما الجهال الذين يرغبون في تعلم السحر فهم الذين
لا يعلمون وهذا جواب الاخفش وقطرب ب لو سلمنا ان القوم واحد ولكنهم علموا شيئا وجهلوا شيئا آخر علموا انه ليس لهم في الآخرة خلاق ولكنهم جهلوا مقدار ما فاتهم من منافع
الآخرة وما حصل لهم من مضارها وعقوباتها ج لو سلمنا ان القوم واحد والمعلوم واحد ولكنهم لم ينتفعوا بعلمهم بل اعرضوا عنه فصار ذلك العلم كالعدم كما سمى الله تعالى الكفار
صما وبكما وعميا اذ لم ينتفعوا بهذه الحواس ويقال للرجل في بعض الفعل لكنه لا يضعه موضعه صنعت ولم تصنع والله اعلم واحكم ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة
من عند الله خير لو كانوا يعلمون يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا وقولوا انظرنا واسمعوا وللكافرين عذاب اليم ما يود الذين
كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ان ينزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم
اعلم ان الضمير في قوله ولو انهم آمنوا عائد الى اليهود الذين تقدم ذكرهم فانه تعالى لما بين فيهم الوعيد بقوله ولبئس ما شروا اتبعه بالوعد جامعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما
ادعى الى الطاعة واقرب الى العدول عن المعصية اما قوله آمنوا فاعلم انه تعالى لما قال نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم ثم وصفهم بانهم اتبعوا ما تتلوا الشياطين
وانهم تمسكوا بالسحر قال من بعد ولو انهم آمنوا يعني بما نبذوه من كتاب الله فان حملت ذلك على القرآن جاز وان حملته على كتابهم المصدق للقرآن جاز والمراد من التقوى الاحتراز عن فعل
المنهيات وترك المأمورات قوله تعالى لمثوبة من عند الله خير فيه وجهان الاول ان الجواب محذوف وتقديره ولو انهم آمنوا واتقوا لاثيبوا الا انه ترك الجملة الفعلية الى هذه الاسمية لما فيها من
الدلالة على ثبات المثوبة واستقرارها فان قيل هلا قيل لمثوبة الله خير قلنا لان المراد لشيء من ثواب الله خير لهم الوجه الثاني يجوز ان يكون قوله تعالى ولو انهم آمنوا تمنيا لايمانهم على سبيل المجاز عن
ارادة الله ايمانهم كانه قيل وليتهم آمنوا ثم ابتدأ لمثوبة من عند الله خير قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقولوا راعنا اعلم ان الله تعالى لما شرح قبائح افعالهم قبل مبعث رسول الله
صلى الله عليه وسلم بين ههنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه والطعن في دينه وهذا هو

النوع الاول

من هذا الباب وههنا مسئلتان الاولى ان الله تعالى
خاطب المؤمنين بقوله يا ايها الذين آمنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القرآن قال ابن عباس رضي الله عنه وكان يخاطب في التوراة بيا ايها المساكين فكانه تعالى لما خاطبهم اولا بالمساكين
اثبت المسكنة لهم اخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه الامة بالايمان اولا فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيامة
وايضا فاسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجو من فضله ان يعاملنا في الآخرة باحسن المعاملات المسألة الثانية انه لا يبعد
في الكلمتين المترادفتين ان يمنع الله من احدهما ويأذن في الاخرى ولذلك فان عند الشافعي رضي الله عنه لا تصح الصلوة بترجمة الفاتحة سواء كانت بالعربية او بالفارسية فلا يبعد
ان يمنع الله تعالى من قول راعنا ويأذن في قول انظرنا وان كانتا مترادفتين ولكن جمهور المفسرين على انه تعالى انما منع من قول راعنا لاشتماله على نوع مفسدة ثم ذكروا
فيه وجوها آ كان المسلمون يقولون لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم راعنا يا رسول الله واليهود كانت لهم كلمة عبرانية يتسابون بها تشبه هذه
الكلمة وهي راعينا ومعناها اسمع لا سمعت فلما سمعوا المسلمين يقولون راعنا افترصوه وخاطبوا به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم يعنون تلك المسبة فنهي المؤمنون
عنها وامروا بلفظة اخرى وهي قوله انظرنا ويدل على صحة هذا التأويل قوله تعالى في سورة النساء ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بالسنتهم وطعنا في الدين وروي
ان سعد بن معاذ سمعها منهم فقال يا اعداء الله عليكم لعنة الله والذي نفسي بيده لئن سمعتها من رجل منكم يقولها لرسول الله صلى الله عليه وسلم لاضربن عنقه فقالوا الستم تقولونها
فنزلت هذه الآية ب قال قطرب هذه الكلمة وان كانت صحيحة المعنى الا ان اهل الحجاز ما كانوا يقولونها الا عند الهزء والسخرية فلا جرم نهى الله عنها ج ان اليهود كانوا يقولون
راعينا اي انت راعي غنمنا فنهاهم الله تعالى عنه د ان قوله تعالى راعنا مفاعلة من اثنين فكان هذا اللفظ موهما للمساواة بين المتخاطبين كانهم قالوا ارعنا سمعك لنرعيك
اسماعنا فنهاهم الله تعالى عنه وبين ان لا بد من تعظيم الرسول صلى الله عليه وسلم في المخاطبة على ما قال لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا ه ان قوله راعنا خطاب
مع الاستعلاء كانه يقول راع كلامي ولا تغفل عنه ولا تشتغل بغيره وليس في انظرنا الا سؤال الانتظار كانهم قالوا له توقف في كلامك وبيانك مقدار ما نصل الى فهمه و ان قوله
راعنا على وزن قوله عاطنا من المعاطاة ورامنا من المراماة ثم انهم قلبوا هذه النون الى النون الاصلية وجعلوها كلمة مشتقة من الرعونة وهي الحمق فالراعن اسم فاعل من الرعونة
فيحتمل انهم ارادوا به المصدر كقولهم عياذا بك اي اعوذ عياذا بك فقولهم راعنا اي فعلت رعونة ويحتمل انهم ارادوا به صرت راعنا اي صرت ذا رعونة فلما قصدوا هذه الوجوه
الفاسدة لا جرم نهى الله تعالى عن هذه الكلمة ز ان يكون المراد لا تقولوا قولا راعنا اي قولا منسوبا الى الرعن بمعنى رعنيا كدارع ولابن قوله تعالى وقولوا انظرنا فيه وجوه آ
انه من نظره اي انتظره قال الله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم فامرهم الله تعالى بان يسألوه الامهال لينقلوا عنه فلا يحتاجون الى الاستعادة فان قيل افكان النبي صلى الله عليه وسلم
يعجل عليهم حتى يقولوا هذا والجواب من وجهين آ احدهما ان هذه اللفظة قد يقال في خلل الكلام وان لم يكن هناك عجلة تحوج الى ذلك كقول الرجل في خلال حديثه اسمع وسمعت الله

انهم فهموا وقوله لا تحرك به لسانك لتعجل به فلا يبعد ان يعجل فيما يحدث به اصحابه من امر الدين حرصا على تعجيل افهامهم فكانوا يسألونه في هذه الحالة ان يمهلهم فلم يخاطبهم الى ان يفهموا كل ذلك الكلام
ب انظرنا معناه انظر الينا الا انه حذف حرف الى كما في قوله تعالى واختار موسى قومه والمعنى من قومه والمقصود منه ان المعلم اذا نظر الى المتعلم كان ايراده للكلام على نعت الافهام والتعريف
اظهر واقوى ج قرأ ابي بن كعب انظرنا من النظرة اي امهلنا قوله تعالى واسمعوا فحصول السماع عند سلامة الحاسة امر ضروري خارج عن قدرة البشر فلا يجوز وقوع الامر به فاذا المراد
منه احد امور ثلاثة احدها فرغوا اسماعكم لما يقوله النبي صلى الله عليه وسلم حتى لا تحتاجوا الى الاستعادة وثانيها اسمعوا سماع قبول وطاعة ولا يكن سماعكم مثل سماع اليهود
حيث قالوا سمعنا وعصينا وثالثها اسمعوا ما امرتم به حتى لا ترجعوا الى ما نهيتم عنه تأكيدا عليهم ثم انه تعالى بين ما للكافرين من العذاب الاليم اذا لم يسلكوا مع رسول الله صلى الله
عليه وسلم هذه الطريقة من الاعظام والتبجيل والاصغاء لما يقول والتفكر فيما يتكلم ومعنى العذاب الاليم قد تقدم قوله تعالى ما يود الذين كفروا اعلم انه تعالى بين حال اليهود والكفار
في العداوة والمعاندة وحذر المؤمنين منهم فوصفهم بما يوجب الحذر منهم فقال ما يود الذين كفروا فنفى عن قلوبهم الود والمحبة لكل ما يظهر به فضل المؤمنين وههنا مسئلتان
المسألة الاولى من الاولى للبيان لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون والدليل عليه قوله تعالى لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين والثانية مزيدة لاستغراق
الخير والثالثة لابتداء الغاية المسألة الثانية الخير الوحي وكذلك الرحمة يدل عليه قوله تعالى اهم يقسمون رحمة ربك والمعنى انهم يرون انفسهم احق بان يوحى اليهم فيحسدونه
وما يحبون ان ينزل عليه شيء من الوحي ثم انه تعالى بين ان ذلك الحسد لا يؤثر في زوال ذلك فانه يخص برحمته واحسانه من يشاء والله تعالى اعلم واحكم
ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها الم تعلم ان الله على كل شيء قدير الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض و
ما لكم من دون الله من ولي ولا نصير ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل
سواء السبيل اعلم ان هذا هو

النوع الثاني

من طعن اليهود في الاسلام فقالوا الا ترون الى محمد يأمر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه ويأمرهم بخلافه ويقول
اليوم قولا وغدا يرجع عنه فنزلت هذه الآية والكلام في الآية مرتب على مسائل المسألة الاولى النسخ في اصل اللغة بمعنى ابطال الشيء وقال القفال انه للنقل والتحويل لنا انه
يقال نسخت الريح آثار القوم اذا اعدمتها ونسخت الشمس الظل اذا اعدمته لانه قد لا يحصل الظل في مكان آخر حتى يظن انه انتقل اليه وقال تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته
فينسخ الله ما يلقي الشيطان اي يزيله ويبطله والاصل في الكلام الحقيقة واذا ثبت كون اللفظ حقيقة في الابطال وجب ان لا يكون حقيقة في النقل دفعا للاشتراك فان قيل وصفهم
الريح بانها ناسخة للآثار والشمس بانها ناسخة للظل مجاز لان المزيل للآثار والظل هو الله تعالى واذا كان ذلك مجازا امتنع الاستدلال به على كون اللفظ حقيقة في مدلوله ثم نعارض ما ذكرتموه
ونقول بل النسخ هو النقل والتحويل ومنه نسخ الكتاب الى كتاب آخر كانه ينقله اليه او ينقل حكايته ومنه تناسخ الارواح وتناسخ القرون قرنا بعد قرن وتناسخ المواريث انما هو التحول
من واحد الى آخر بدلا عن الاول وقال تعالى هذا كتابنا ينطق عليكم بالحق انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون فوجب ان يكون اللفظ حقيقة في النقل ويلزم ان لا يكون حقيقة في الابطال دفعا
للاشتراك والجواب عن الاول من وجهين احدهما انه لا يمتنع ان يكون الله تعالى هو الناسخ لذلك من حيث فعل الشمس والريح المؤثرين في تلك الازالة ويكونان ايضا ناسخين لكونهما مختصين بذلك
التأثير والثاني ان اهل اللغة انما اخطأوا في اضافة النسخ الى الشمس والريح فهب انه كذلك لكن فتمسكنا باطلاقهم لفظ النسخ على الازالة لا باسنادهم هذا الفعل الى الريح والشمس وعن الثاني
بان النقل اخص من الابطال لانه حيث وجد النقل فقد عدمت صفة وحصل عقيبها صفة اخرى فاذا مطلق العدم اعم من عدم يحصل عقيبه شيء آخر واذا دار اللفظ بين الخاص والعام
كان جعله حقيقة في العام اولى المسألة الثانية قرأ ابن عامر ما ننسخ بضم النون وكسر السين والباقون بفتحهما اما قراءة ابن عامر ففيها وجهان احدهما ان يكون نسخ وانسخ بمعنى واحد
والثاني انسخته جعلته ذا نسخ كما قال قوم للحجاج وقد صلب رجلا اقبرنا فلانا اي اجعله ذا قبر قال تعالى ثم اماته فاقبره وقرأ ابن كثير وابو عمرو ننسأها بالهمز وجزم الهمزة في مثل هذا
سكونها علامة للجزم وهو من النسء وهو التأخير ومنه انما النسيء زيادة في الكفر ومنه سمي بيع الاجل نسيئة وقال اهل اللغة انسأ الله اجله ونسأ في اجله اي اخره وزاد وقال رسول الله صلى
الله عليه وسلم من سره النساء في الاجل والزيادة في الرزق فليصل رحمه والباقون بضم النون وكسر السين وهو من النسيان ثم الاكثرون حملوه على النسيان الذي هو ضد الذكر ومنهم
من حمل النسيان على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما اي فترك وقال تعالى فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا اي نتركهم كما تركوا والاظهر ان حمل النسيان على الترك مجاز
لان المنسي يصير متروكا فلما كان الترك من لوازم النسيان اطلقوا اسم الملزوم على اللازم وقرئ ننسها وننسئها وننسها على خطاب الرسول وقرأ عبد الله ما ننسك من آية او ننسخها وقرأ
حذيفة ما ننسخ من آية او ننسكها المسألة الثالثة ما في هذه الآية في انتصابه مثل ما في قوله ما تصنع اصنع وعملها الجزم في الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فقوله ننسخ شرط وقوله نأت جزاء
وكلاهما مجزومان المسألة الرابعة اعلم ان النسخ في اصطلاح العلماء عبارة عن طريق شرعي يدل على ان الحكم الذي كان ثابتا بطريق شرعي لا يوجد بعد ذلك مع تراخيه عنه على وجه لولاه لكان
ثابتا فقولنا طريق شرعي نعني به القدر المشترك بين القول الصادر عن الله تعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلم والفعل المنقول عنه ونخرج عنه اجماع الامة على احد القولين لان ذلك ليس بطريق
شرعي على هذا التفسير ولا يلزم ان يكون الشرع ناسخا لحكم العقل لان العقل ليس طريقا شرعيا ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعي لان العجز ليس طريقا شرعيا ولا يلزم تقييد الحكم
بغاية او شرط او استثناء لان ذلك غير متراخ ولا يلزم ما اذا امرنا الله تعالى بفعل واحد ثم نهانا عن مثله لانه لو لم يكن هذا النهي لم يكن مثل حكم الامر ثابتا المسألة الخامسة النسخ
عندنا جائز عقلا وسمعا خلافا لليهود خذلهم الله فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكنه منع منه سمعا ويروى عن بعض المسلمين انكار النسخ احتج الجمهور من المسلمين على جواز
النسخ ووقوعه على ان الدلائل دلت على نبوة محمد صلوات الله عليه ونبوته لا تصح الا مع القول بنسخ شرع من قبله فوجب القطع بالنسخ وايضا فلنا الزام اليهود من الزمان آ جاء في
التورية ان الله تعالى قال لنوح عليه السلام عند خروجه من الفلك اني جعلت كل دابة مأكلا لك ولذريتك واطلقت ذلك لكم كنبات العشب ما خلا الدم فلا تأكلوه ثم انه تعالى
حرم على موسى عليه السلام وعلى بني اسرائيل كثيرا من الحيوان ب كان آدم عليه السلام يزوج الاخت من الاخ وقد حرمه بعد ذلك على موسى عليه السلام وقال منكروا النسخ لا نسلم ان نبوة محمد صلوات الله عليه

لا يصح الا مع القول بالنسخ لانه يجوز ان يقال ان موسى وعيسى عليهما السلام لما ظهر محمد صلوات الله عليه زال التكليف بشرعهما وحصل التكليف بشرعه صلوات الله عليه لكنه لا يكون ذلك نسخا
بل جاريا مجرى قوله ثم اتموا الصيام الى الليل والمسلمون الذين انكروا وقوع النسخ اصلا بنوا مذهبهم على هذا الحرف وقالوا لقد ثبت في القرآن ان موسى وعيسى عليهما السلام بشرا في التورية والانجيل بمبعث
محمد صلوات الله عليه وان عند ظهوره يجب الرجوع الى شرعه واذا كان الامر كذلك فمع قيام هذا الاحتمال امتنع الجزم بوقوع النسخ وهذا هو الاعتراض على الالزامين المذكورين واحتج منكرو النسخ
بانه قالوا ان الله تعالى لما بين شرع عيسى عليه السلام فاللفظ الدال على تلك الشريعة اما ان يقال انها دالة على دوامها او على لا دوامها او ما كان فيها دلالة لا على الدوام ولا على لا الدوام
فان بين فيها ثبوتها على الدوام ثم بين انها ما دامت كان الخبر الاول كذبا وانه غير جائز على الشرع ايضا فلو جوزنا ذلك لم يكن لنا طريق الى العلم بان شرعنا لا يصير منسوخا لان اقصى
ما في الباب ان يقول الشرع هذه الشريعة دائمة ولا تصير منسوخة قط البتة ولكنا اذا رأينا مثل هذا الكلام حاصلا في شرع موسى وعيسى عليهما السلام مع انهما لابد وما زال لو نوقف
في كل الصور فان قيل لم لا يجوز ان يقال ذكر اللفظ الدال على الدوام وقرن به ما يدل على انه تعالى سينسخ بعد ذلك او ما قرن به الا انه نص على ذلك الا انه لم ينقل الينا في الجملة قلنا هذا ضعيف
لوجوه آ ان التنصيص على اللفظ الدال على الدوام مع التنصيص على انه لا يدوم جمع بين كلامين متناقضين وانه سفه وعبث ب ان على هذا التقدير قد بين الله تعالى ان شرعهما
سيصير منسوخا فاذا نقل شرعه وجب ان ينقل هذه الكيفية ايضا لانه لو جاز ان ينقل اصل الشرع بدون هذه الكيفية لجاز مثله في شرعنا ايضا وحينئذ لا يكون لنا طريق الى القطع
بان شرعنا غير منسوخ وايضا فلان ذلك من الوقايع العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقله وما كان كذلك وجب اشتهاره وبلوغه الى حد التواتر والا فلعل القرآن عورض ولم ينقل
معارضته ولعل محمدا صلوات الله عليه غير هذا الشرع عن هذا الموضع ولم ينقل واذا ثبت وجوب ان ينقل هذه الكيفية على سبيل التواتر فنقول لو انه تعالى نص في زمان موسى وعيسى عليهما السلام
على ان شرعهما سيصيران منسوخين لكان ذلك مشهورا لاهل التواتر ومعلوما لهم بالضرورة ولو كان كذلك لاستحال منازعة الجمع العظيم فيه فحيث رأينا اليهود والنصارى مطبقين على انكار
ذلك علمنا انه لم يوجد التنصيص على ان شرعهما يصيران منسوخين واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الله تعالى نص على شرع موسى عليه السلام وقرن به ما يدل على انه منقطع غير دائم فهذا باطل لما ثبت
انه لو كان كذلك لوجب ان يكون ذلك معلوما بالضرورة لاهل التواتر وايضا فبتقدير صحته لا يكون ذلك نسخا بل يكون انتهاء للغاية واما القسم الثالث وهو انه تعالى نص على شرع موسى عليه السلام
ولم يبين فيه كونه دائما وكونه غير دائم فنقول قد ثبت في اصول الفقه ان مجرد الامر لا يفيد التكرار وانما يفيد المرة الواحدة فاذا اتى المكلف بالمرة الواحدة فقد خرج عن عهدة الامر فورود امر
آخر بعد ذلك لا يكون نسخا للامر الاول فثبت بهذا التقسيم ان القول بالنسخ محال واعلم انا بعد ان قررنا هذه الجملة في كتاب المحصول من الاصول تمسكنا في وقوع النسخ بقوله تعالى ما ننسخ من آية
او ننسها نأت بخير منها او مثلها والاستدلال ضعيف ايضا لان ما ههنا يفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على انه متى جاء وجب الاكرام فكذا هذه الآية
لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب ان يأتي بما هو خير منه فالاقوى ان نعول في الاثبات بقوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية وبقوله يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب
المسألة الثانية اتفقوا على وقوع النسخ في القرآن بوجوه آ هذه الآية وهي قوله ما ننسخ من آية او ننسها نأت بخير منها او مثلها اجاب ابو مسلم عنه من وجوه آ ان المراد بالآيات المنسوخة
الشرائع التي في الكتب القديمة من التورية والانجيل كالسبت والصلوة الى المشرق والمغرب مما وضعه الله تعالى عنا وتعبدنا بغيره فان اليهود والنصارى كانوا يقولون لا تؤمنوا الا لمن تبع
دينكم فابطل الله تعالى ذلك عليهم بهذه الآية ب المراد من النسخ نقله من اللوح المحفوظ وتحويله عنه الى سائر الكتب وهو كما يقال نسخت الكتاب ج انا بينا ان هذه الآية لا تدل على وقوع
النسخ بل على انه لو وقع النسخ لوقع الى خير منه ومن الناس من اجاب عن الاعتراض الاول بان الآية اذا اطلقت فالمراد بها آيات القرآن لانه هو المعهود عندنا وعن الثاني بان نقل القرآن
من اللوح المحفوظ لا يختص ببعض القرآن وهذا النسخ مختص ببعضه ولقائل ان يقول على الاول لا نسلم ان لفظ الآية مختص بالقرآن بل هو عام في جميع الدلائل وعلى الثاني لا نسلم ان
النسخ المذكور في الآية مختص ببعض القرآن بل التقدير والله اعلم ما ينسخ من اللوح المحفوظ فانا نأتي بعده بما هو خير منه ب للقائلين بوقوع النسخ في القرآن ان الله تعالى امر المتوفى عنها زوجها
بالاعتداد حولا وذلك في قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول ثم نسخ ذلك باربعة اشهر وعشرا كما قال والذين يتوفون منكم ويذرون
ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا قال ابو مسلم الاعتداد بالحول ما زال بالكلية لانها لو كانت حاملا ومدة حملها حول كامل لكانت عدتها حولا كاملا واذا بقي هذا الحكم في بعض
الصور كان ذلك تخصيصا لا نسخا والجواب ان عدة الحمل تنقضي بوضع الحمل سواء حصل وضع الحمل لسنة او اقل او اكثر فجعل السنة مدة للعدة يكون زائلا بالكلية ج امر الله تعالى
بتقديم الصدقة بين يدي نجوى الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجويكم صدقة ثم نسخ ذلك قال ابو مسلم انما زال ذلك
لزوال سببه لان سبب التعبد بها ان يمتاز المنافقون من حيث لا يتصدقون عن المؤمنين فلما حصل هذا الغرض سقط التعبد والجواب لو كان كذلك لكان من لم يتصدق يكن منافقا
وهو باطل لانه روي انه لم يتصدق غير علي رضي الله عنه ويدل عليه ايضا قوله تعالى فاذ لم تفعلوا وتاب الله عليكم د انه تعالى امر بثبات الواحد للعشرة بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون
يغلبوا مائتين ثم نسخ ذلك بقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين ه قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها ثم انه تعالى ازالهم عنها بقوله فول وجهك شطر المسجد الحرام قال ابو مسلم حكم تلك القبلة ما زال بالكلية لجواز التوجه اليها عند الاشكال او مع العلم اذا كان هناك عذر والجواب ان
على ما ذكره لا فرق بين بيت المقدس وسائر الجهات فالخصوصية التي بها امتاز بيت المقدس من سائر الجهات قد زالت بالكلية فكان نسخا و قوله تعالى واذا بدلنا آية مكان آية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر والتبديل يشتمل على رفع واثبات والمرفوع اما التلاوة واما الحكم فكيف كان فهو رفع ونسخ وانما اطنبنا في هذه الدلائل لان كل واحد منها يدل على وقوع النسخ
بالجملة واحتج ابو مسلم بان الله تعالى وصف كتابه بانه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلو نسخ لكان قد اتاه الباطل والجواب ان المراد ان هذا الكتاب لم يتقدمه من كتب الله
ما يبطله ولا يأتيه ايضا من بعده ما يبطله المسألة الثالثة المنسوخ اما ان يكون هو الحكم فقط او التلاوة فقط او هما معا اما الذي يكون المنسوخ هو الحكم دون التلاوة فكهذه الآيات التي عددناها
واما الذي يكون المنسوخ هو التلاوة فقط فكما يروى عن عمر رضي الله عنه انه قال كنا نقرأ آية الرجم الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروي لو كان

ادم واديان

ادم واديان من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب واما الذي يكون منسوخ الحكم والتلاوة معا فهو ما روت عائشة رضي الله عنها ان القرآن قد نزل في الرضاع
بعشر معلومات ثم نسخ بخمس معلومات فالعشرة مرفوع التلاوة والحكم جميعا والخمس مرفوع التلاوة باقي الحكم ويروى ايضا ان سورة الاحزاب كانت بمنزلة السبع الطول او ازيد ثم وقع النقصان
فيها المسألة الثامنة اختلف المفسرون في قوله ما ننسخ من آية او ننسها فمنهم من فسر النسخ بالازالة ومنهم من فسر النسخ بمعنى نسخت الكتاب وهو قول عطاء وسعيد بن المسيب والقائلون
بالقول الاول ذكروا وجوها ما ننسخ من آية او ننسها اي من القرآن ما نرفع بينكم ثم تنسونه وهو قول الاصم والحسن واكثر المتكلمين حملوه على نسخ الحكم دون التلاوة وننسها على نسخ الحكم
والتلاوة معا فان قيل وقوع هذا النسيان ممنوع عقلا وشرعا اما العقل فلان القرآن لابد من ايصاله الى اهل التواتر والنسيان على اهل التواتر باجمعهم ممتنع واما النقل فلقوله تعالى
انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون والجواب عن الاول من وجهين الاول ان النسيان يصح بان يأمر الله تعالى باطراحه من القرآن واخراجه من جملة ما يتلى ويؤدى به في الصلوة او يحتج به فاذا زال حكم
التعبد به وطال العهد نسي او ان ذكر فعلى طريق ما يذكر خبر الواحد فيصير لهذا الوجه منسيا عن الصدور الثاني ان ذلك يكون معجزة للرسول صلى الله عليه وسلم ويروى فيه خبر انهم كانوا
يقرؤن السورة فيصبحون فقد نسوها والجواب عن الثاني انه معارض بقوله سنقرئك فلا تنسى الا ما شاء الله وبقوله اذكر ربك اذا نسيت القول الثاني ما ننسخ من آية اي نبدلها اما ان
نبدل حكمها فقط او تلاوتها فقط او نبدلهما فاما قوله او ننسها فالمراد نتركها كما كان ولا نبدلها وقد بينا ان النسيان بمعنى الترك قد جاء فيصير حاصل الآية ان الذي نبدله والذي لا نبدله
فانا نأتي بخير منه او مثله القول الثالث ما ننسخ من آية اردنا رفعها بعد انزالها او ننسأها على قراءة الهمزة اي نؤخر انزالها من اللوح المحفوظ او يكون المراد نؤخر نسخها الى الحال
فانا ننزل بدلها ما يقوم مقامها في المصلحة القول الرابع ما ننسخ من آية وهي الآية التي صارت منسوخة في الحكم ولكنها غير منسوخة في التلاوة بل هي باقية في التلاوة فاما من قال بالقول
الثاني ما ننسخ من آية اي ننسخها من اللوح المحفوظ او ننسخها نؤخرها اما على قراءة ننسها فالمعنى نتركها يعني نترك نسخها وقوله تعالى من آية فكل المفسرين حملوه على الآية من القرآن غير ابي
مسلم فانه حمله على التورية والانجيل وقد تقدم القول فيه قوله تعالى نأت بخير منها او مثلها ففيه قولان احدهما انه الاخف والثاني انه الاصلح والثاني اولى لانه تعالى يصرف المكلف
على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثاني اصلح من الاول فلقد كان الاول ناقص الصلاح فكيف امر الله تعالى به قلنا الاول كان اصلح من الثاني بالنسبة الى الوقت الاول
والثاني بالعكس منه فزال السؤال واعلم ان الناس استنبطوا من هذه الآية اكثر مسائل النسخ المسألة الاولى قال قوم لا يجوز نسخ الحكم الا الى بدل واحتجوا بان هذه الآية تدل على انه تعالى
اذا نسخ لابد وان يأتي بعده بما هو خير منه او بما يكون مثله وذلك صريح في وجوب البدل والجواب لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفي ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته في ذلك
الوقت ثم الذي يدل على وقوع النسخ لا الى بدل انه نسخ تقديم الصدقة بين يدي مناجاة الرسول صلى الله عليه وسلم لا الى بدل المسألة الثانية قال قوم لا يجوز ان يكون المراد
بالخير ما يكون اكثر ثوابا في الآخرة ثم الذي يدل على وقوعه ان الله تعالى نسخ في حق الزناة الحبس في البيوت الى الجلد والرجم ونسخ صوم عاشوراء بصوم رمضان وكانت الصلوة ركعتين
عند قوم فنسخت باربع في الحضر اذا عرفت هذا فنقول اما نسخ الشيء الى الاثقل فقد وقع في الصور المذكورة واما نسخه الى الاخف فكنسخ العدة من حول الى اربعة اشهر وعشر وكنسخ
صلوة الليل الى التخيير فيها واما نسخ الشيء الى المثل فكالتحويل من بيت المقدس الى الكعبة المسألة الثالثة قال الشافعي رحمه الله الكتاب لا ينسخ بالسنة المتواترة واستدل عليه بهذه
الآية من وجوه آ انه تعالى اخبر ان ما ننسخه من الآي نأت بخير منها وذلك يفيد انه يأتي بما هو من جنسه كما اذا قال الانسان ما آخذ منك من ثوب آتيك بما هو خير منه يفيد انه يأتيه بثوب من جنسه
خير منه واذا ثبت انه لابد وان يكون من جنسه فجنس القرآن قرآن ب ان قوله نأت بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان بذلك الخير وذلك هو القرآن الذي هو كلام الله دون السنة التي يأتي
بها الرسول صلى الله عليه وسلم ج ان قوله تعالى نأت بخير منها يفيد ان المأتي به خير من الآية والسنة لا يكون خيرا من القرآن د انه قال الم تعلم ان الله على كل شيء قدير دل على ان الآتي بذلك الخير
هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة بان قوله نأت بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير
شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول النسخ والذي يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاشياء صريحة في ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الآية الاولى فلو كان نسخ تلك الآية
مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل ثم احتج الجمهور على وقوع نسخ الكتاب بالسنة بان آية الوصية للاقربين منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث
وبان آية الجلد صارت منسوخة بخبر الرجم قال الشافعي رحمه الله اما الاول فضعيف لان كون الميراث حقا للوارث يمنع من صرفه الى الوصية فثبت ان آية الميراث مانعة من الوصية
واما الثاني فضعيف ايضا لان عمر رضي الله عنه روى ان قوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما كان قرآنا فلعل النسخ انما وقع به وتمام الكلام مذكور في اصول الفقه اما قوله تعالى الم تعلم
ان الله على كل شيء قدير فتنبيه للنبي صلى الله عليه وسلم وغيره على قدرته على تصريف المكلف تحت مشيته وحكمه وحكمته وانه لا دافع لما اراد ولا مانع لما اختار والله اعلم استدلت المعتزلة بهذه الآية
على ان القرآن مخلوق من وجوه آ ان كلام الله لو كان قديما لكان الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متأخرا عن المنسوخ والمتأخر عن الشيء يستحيل ان يكون
قديما واما المنسوخ فلانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه ب ان الآية دلت على ان بعض القرآن خير من بعض وما كان كذلك لا يكون قديما ج ان قوله الم تعلم ان الله
على كل شيء قدير يدل على ان المراد انه تعالى هو القادر على نسخ بعضها والاتيان بشيء آخر بدلا عن الاول وما كان داخلا تحت القدرة وكان فعلا كان محدثا اجاب الاصحاب عنه بان كونه ناسخا
ومنسوخا انما هو من عوارض الالفاظ والعبارات ولا نزاع في حدوثها فلم قلتم ان المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث قالت المعتزلة ذلك المعنى الذي هو مدلول
العبارات واللغات لا شك ان تعلقه الاول قد زال وحدث له تعلق آخر فالتعلق الاول محدث لانه زال والقديم لا يزول والتعلق الثاني حادث لانه حصل بعد ما لم يكن والكلام الحقيقي
لا ينفك عن هذه التعلقات وما لا ينفك عن المحدث محدث فالكلام الذي يعقلونه يلزم ان يكون محدثا اجاب الاصحاب بان قدرة الله كانت في الازل متعلقة بايجاد العالم فعند دخول
العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلق او لم يبق فان بقي يلزم ان يكون القادر قادرا على ايجاد الموجود وهو محال وان لم يبق فقد زال ذلك التعلق فيلزمكم حدوث قدرة الله على
الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله كان متعلقا بان العالم سيوجد فعند دخول العالم في الوجود ان بقي التعلق الاول كان جهلا وان لم يبق فيلزم كون التعلق الاول حادثا

لانه لو كان قديما لما زال وكون التعلق الذي حصل بعد ذلك حادثا فاذا عالمية الله لا ينفك عن التعلقات الحادثة وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله محدثة فكل ما يجعلونه جوابا عن المعتزلة والقادرية فهو جوابنا عن هذا الكلام واحتجوا ايضا بقوله تعالى ان الله على كل شيء قدير على ان المعدوم شيء وقد تقدم وجه تقريره فلا نعيده القدير فعيل بمعنى الفاعل وهو بناء المبالغة

قوله تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات اعلم انه تعالى لما حكم بجواز النسخ عقبه ببيان ان ملك السموات والارض له لا لغيره وهذا هو التنبيه على انه تعالى انما حسن التكليف منه لمحض كونه مالكا للخلق مستوليا عليهم لا للثواب يحصل او للعقاب يندفع قال القفال يحتمل ان يكون هذا اشارة الى امر القبلة فانه تعالى اخبرهم بانه مالك السموات والارض وان الامكنة والجهات كلها له وانه ليس بعض الجهات اكثر حرمة من البعض الا من حيث يجعلها هو تعالى له واذا كان كذلك وكان الامر باستقبال القبلة انما هو محض التخصيص بالتشريف فلا مانع يمنع من تغييره من جهة الى جهة واما الولي والنصير فكلاهما فعيل بمعنى فاعل على وجه المبالغة ومن الناس من استدل بهذه الآية على ان الملك غير القدرة فقال انه تعالى قال اولا الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ثم قال الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض فلو كان الملك عبارة عن القدرة لكان هذا تكريرا من غير فائدة والكلام في حقيقة الملك قد تقدم في قوله تعالى مالك يوم الدين

قوله تعالى ام تريدون ان تسئلوا رسولكم الآية اعلم ان فيها مسائل المسئلة الاولى ام على ضربين متصلة ومنقطعة فالمتصلة عديلة الالف وهي مفرقة لما جمعته اي كما ان او مفرقة لما جمعته احد تقول اضرب ايهم شئت زيدا ام عمرا فاذا قلت اضرب احدهم قلت زيدا او عمرا والمنقطعة لا تكون الا بعد كلام لانها بمعنى بل والالف كقول العرب انها لابل ام شاء كانه قال بل احي شاء ومنه قوله تعالى ام يقولون افتريه اي بل يقولون قال الاخطل كذبتك عينك ام رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا المسئلة الثانية اختلفوا في المخاطبين على وجوه اولها انهم المسلمون وهو قول الاصم والجبائي وابي مسلم واستدلوا عليه بوجوه ا انه قال في آخر الآية ومن يتبدل الكفر بالايمان وهذا الكلام لا يصح الا في حق المؤمنين ب ان قوله ام تريدون يقتضي معطوفا عليه وهو قوله لا تقولوا راعنا فكانه قال وقولوا انظرنا واسمعوا فهل تفعلون هذا كما امرتم ام تريدون ان تسألوا رسولكم ج ان المسلمين كانوا يسئلون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم في البحث عنها ليعلموها كما سأل اليهود موسى عليه السلم ما لم يكن خيرا لهم عن البحث عنه ٢ سأل قوم من المسلمين ان يجعل لهم ذات انواط كما كان للمشركين ذات انواط وهي شجرة كانوا يعبدونها ويعلقون عليها المأكول والمشروب كما سألوا موسى ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة القول الثاني انه خطاب لاهل مكة وهو قول ابن عباس ومجاهد رضي الله عنهم قال ان عبد الله بن امية المخزومي اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من قريش فقال يا محمد والله ما اؤمن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او يكون لك جنة من نخيل وعنب او يكون لك بيت من زخرف او ترقى في السماء بان تصعد ولن نؤمن لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية الرهط فان لم تستطع ذلك فائتنا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرائض كما جاء موسى الى قومه بالالواح من عند الله فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسألوا رسولكم محمدا ان يأتيكم بالآيات من عند الله كما سئل السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وعن مجاهد ان قريشا سألت محمدا صلوات الله عليه ان يجعل الله لهم الصفا ذهبا فقال نعم هو لكم كالمائدة لبني اسرائيل فابوا ورجعوا القول الثالث المراد اليهود وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الآية مدنية ولانه جرى ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بمحمد صلوات الله عليه لا يكاد يسأله ما اذا سئل كان متبدلا الكفر بالايمان المسئلة الثالثة ليس في ظاهر قوله ام تريدون ان تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل انهم اتوا بالسؤال فضلا عن كيفية السؤال بل المرجع فيه الى الروايات التي ذكرناها في انهم سألوا المسئلة الرابعة اعلم ان السؤال الذي ذكروه ان كان ذلك طلبا للمعجزات فمن اين علم انه كفر ومعلوم ان طلب الدليل على الشيء لا يكون كفرا ولو كان ذلك طلبا لوجه الحكمة المفصلة في نسخ الاحكام فهذا ايضا لا يكون كفرا فان الملائكة طلبوا الحكمة التفصيلية في خلقة البشر ولم يكن ذلك كفرا فلعل الاولى حمل الآية على انهم طلبوا منه ان يجعل لهم الها كما لهم آلهة وان كانوا طلبوا المعجزات فانهم كانوا يطلبونها على سبيل التعنت واللجاج فكفروا بسبب هذا السؤال المسئلة الخامسة ذكروا في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها ا انه تعالى لما حكم بجواز النسخ في الشرائع فلعلهم كانوا يطلبونه تفاصيل تلك الحكم فمنعهم الله تعالى عنها وبين انهم ليس لهم ان يشتغلوا بهذه الاسئلة كما انه ما كان لقوم موسى ان يذكروا اسئلتهم الفاسدة ب لما قدم الاوامر والنواهي قال لهم ان لم تقبلوا ما امرتكم به وتمردتم عن الطاعة كنتم كمن سأل موسى ما ليس له ان يسأله عن ابي مسلم ج لما امر ونهى قال اتفعلون ما امرتم او تفعلون كما فعل من قبلكم من قوم موسى والله اعلم بمراده قوله تعالى سواء السبيل وسطه قال الله تعالى فاطلع فرآه في سواء الجحيم اي وسط الجحيم والغرض التشبيه دون نفس الحقيقة ووجه التشبيه في ذلك ان من سلك طريقة الايمان فهو جار على الاستقامة المؤدية الى الفوز والظفر بالطلبة من الثواب والنعيم فالمبدل لذلك بالكفر عادل عن الاستقامة فقيل فيه انه ضل سواء السبيل

ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصفحوا حتى يأتي الله بامره ان الله على كل شيء قدير واقيموا الصلوة وآتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ان الله بما تعملون بصير

النوع الثالث

اعلم ان هذا هو من كيد اليهود قال حذيفة بن اليمان وعمار بن ياسر رضي الله عنهما بعد وقعة الاحد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فاني عاهدت ان لا اكفر بمحمد صلوات الله عليه ما عشت فقالت اليهود اما هذا فقد صبا وقال حذيفة رضي الله عنه اما انا فقد رضيت بالله ربا وبالاسلام دينا وبالقرآن اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال صلى الله عليه وسلم اصبتما خيرا وافلحتما فنزلت هذه الآية واعلم انا اولا نتكلم في الحسد ثم نرجع الى التفسير المسئلة الاولى

في ذم الحسد

ويدل عليه اخبار وآثار اما الاخبار فكثيرة ا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحسد يأكل الحسنات كما تأكل النار الحطب ب قال انس كنا يوما جالسين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يطلع عليكم الآن من هذا الفج رجل من اهل الجنة فطلع رجل من الانصار ينطف لحيته من وضوئه وقد علق نعليه في شماله فسلم فلما كان الغد قال صلى الله عليه وسلم مثل ذلك فطلع ذلك الرجل وقال في اليوم الثالث مثل ذلك فطلع ذلك الرجل فلما قام النبي صلى الله عليه وسلم تبعه عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه فقال اني تاذيت عن ابي فاقسمت ان لا ادخل عليه ثلثا فان رأيت ان تذهب بي الى دارك فعلت فقال نعم فبات عنده ثلث ليال فلم يره يقوم من الليل شيئا غير انه

اذا انقلب على فراشه ذكر الله تعالى ولا يقوم الا لصلوة الفجر غير اني لم اسمعه يقول الا خيرا فلما مرت الثلث وكدت ان احتقر عمله قلت يا عبد الله لم يكن بيني وبين والدي غضب ولا هجرة ولكني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كذا وكذا فاردت ان اعرف عملك فلم ارك تعمل عملا كثيرا فما الذي بلغ بك ذلك قال ما هو الا ما رأيت فلما وليت دعاني فقال ما هو الا ما رأيت غير اني لم اجد على احد من المسلمين في نفسي عيبا ولا حسدا على خير اعطاه الله اياه فقال عبد الله هي التي بلغت بك وهي التي لا نطاق ج قال رسول الله صلى الله عليه وسلم دب اليكم داء الامم من قبلكم الحسد والبغضاء والبغضة هي الحالقة لا اقول حالقة الشعر ولكن حالقة الدين د قال صلى الله عليه وسلم انه سيصيب امتي داء الامم قالوا وما داء الامم قال الاشر والبطر والتكاثر والتنافس في الدنيا والتباعد والتحاسد حتى يكون البغي ثم الهرج ه ان موسى عليه السلم لما ذهب الى ربه رأى في ظل العرش رجلا فغبطه بمكانه وقال ان هذا لكريم على ربه فسأل ربه ان يخبره باسمه فلم يخبره باسمه وقال احدثك من عمله ثلث كان لا يحسد الناس على ما آتاهم الله من فضله وكان لا يعق والديه ولا يمشي بالنميمة و قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لنعم الله اعداء قيل وما اولئك قال الذين يحسدون الناس على ما آتيهم الله من فضله ز قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرستاق بالجهالة والعلماء بالحسد

الاخبار

حكي ان عون بن عبد الله دخل على الفضل بن المهلب وكان يومئذ على واسط فقال اني اريد ان اعظك بشيء اياك والكبر فانه اول ذنب عصى الله به ابليس ثم قرأ واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر واياك والحرص فانه اخرج آدم من الجنة امكنه الله من جنة عرضها السموات والارض ونهاه عن الشجرة فاكل منها فاخرجه الله ثم قرأ اهبطا منها واياك والحسد فانه قتل ابن آدم اخاه حين حسده ثم قرأ واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق ب قال ابن الزبير ما حسدت احدا على شيء من امر الدنيا لانه ان كان من اهل الجنة فكيف احسده على الدنيا وهي حقيرة في الجنة وان كان من اهل النار فكيف احسده على امر الدنيا وهو يصير الى النار ج قال رجل للحسن يا ابا سعيد هل يحسد المؤمن قال ما انساك بني يعقوب الا انه لا يضرك ما لم تعد به يدا ولسانا د قال معوية كل الناس اقدر على رضاه الا الحاسد فانه لا يرضيه الا زوال النعمة ه قيل الحسود لا ينال من المجالس الا مذمة وذلا ولا ينال من الملائكة الا لعنة وبغضا ولا ينال من الخلق الا جزعا وغما ولا ينال عند النزع الا شدة وهولا ولا ينال عند الموقف الا فضيحة ونكالا المسئلة الثانية

في حقيقة الحسد

اذا انعم الله تعالى على اخيك بنعمة فان اردت زوالها فهذا هو الحسد وان اشتهيت لنفسك مثلها فهذا هو الغبطة والمنافسة اما الاول فحرام بكل حال الا نعمة اصابها فاجر او كافر يستعين بها على الشر والفساد فلا يضرك محبتك لزوالها فانك لا تحب زوالها من حيث انها نعمة بل من حيث يتوسل بها الى الفساد والشر والذي يدل على ان الحسد ما ذكرناه آيات ا هذه الآية وهي قوله تعالى لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم فاخبر ان حبهم زوال نعمة الايمان حسد ب قوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء ج قوله تعالى ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وهذا الفرح شماتة والحسد والشماتة متلازمان د ذكر الله تعالى حسد اخوة يوسف عليه السلم وعبر عما في قلوبهم بقوله قالوا ليوسف واخوه احب الى ابينا منا ونحن عصبة ان ابانا لفي ضلال مبين اقتلوا يوسف او اطرحوه ارضا يخل لكم وجه ابيكم فبين تعالى ان حسدهم له عبارة عن كراهتهم حصول تلك النعمة له ه قوله تعالى ولا يجدون في صدورهم حاجة مما اوتوا اي لا يضيق به صدورهم ولا يغتمون فاثنى الله تعالى عليهم بعدم الحسد و وقال تعالى في معرض الانكار ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله ز قال تعالى كان الناس امة واحدة فبعث الله النبيين الى قوله الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم وقيل في التفسير حسدا ح قوله تعالى وما تفرقوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم فانزل العلم ليجمعهم بينهم على طاعته فتحاسدوا واختلفوا اذ اراد كل واحد ان ينفرد بالرياسة وقبول القول ط قال ابن عباس كانت اليهود قبل مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا نسألك بالنبي الذي وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذي تنزله الا نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل عليه السلم عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه فقال تعالى وكانوا من قبل يستفتحون على الذين كفروا فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به الى قوله ان يكفروا بما انزل الله بغيا اي حسدا وقالت صفية بنت حيي للنبي صلى الله عليه وسلم جاء ابي وعمي من عندك فقال ابي لعمي ما تقول فيه قال اقول انه النبي الذي بشر به موسى عليه السلم قال فما ترى قال ارى معاداته ايام الحيوة فهذا حكم الحسد في التحريم واما المنافسة فليست بحرام وهي مشتقة من النفاسة والذي يدل على انها ليست بحرام وجوه ا قوله تعالى وفي ذلك فليتنافس المتنافسون ب قوله تعالى والسابقون السابقون وانما يكون المسابقة عند خوف الفوت وهذا كالعبدين يتسابقان الى خدمة مولاهما اذ يجزع كل واحد ان يسبقه صاحبه فيحظى عند مولاه بمنزلة لا يحظى هو بها ج قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا حسد الا في اثنين رجل آتاه الله مالا فانفقه في سبيل الله ورجل آتاه الله علما فهو يعمل به ويعلمه الناس وهذا الحديث يدل على ان لفظ الحسد قد يطلق على المنافسة ثم نقول المنافسة قد تكون واجبة ومندوبة ومباحة اما الواجبة فكما اذا كانت تلك النعمة نعمة دينية واجبة كالايمان والصلوة والزكوة فهاهنا يجب عليه ان يكون له مثل ذلك لانه ان لم يحب ذلك كان راضيا بالمعصية وذلك حرام واما ان كانت تلك النعمة من الفضائل المندوبة كالانفاق في سبيل الله والتشمير لتعليم الناس كانت المنافسة فيها مندوبة واما ان كانت تلك النعم من المباحات كانت المنافسة فيها من المباحات وبالجملة فالمذموم ان يحب زوالها عن الغير فاما ان يحب حصولها وزوال النقصان عنه فهذا غير مذموم لكن ههنا دقيقة وهو ان زوال النقصان عنه بالنسبة الى الغير له طريقان احدهما ان يحصل له مثل ما حصل للغير والثاني ان يزول عن الغير ما لم يحصل له فاذا حصل الياس عن احد الطريقين فيكاد القلب لا ينفك عن شهوة الطريق الآخر فههنا ان وجد قلبه بحيث لو قدر على ازالة تلك الفضيلة عنه ازالها فهو صاحب الحسد المذموم وان كان يجد قلبه بحيث تردعه التقوى عن ازالة تلك النعمة عن الغير فالمرجو من الله تعالى ان يعفو عن ذلك ولعل هذا هو المراد من قوله صلى الله عليه وسلم ثلث لا ينفك المؤمن عنهن الحسد والظن والطيرة ثم قال وله منهن مخرج اذا حسدت فلا تبغ اي ان وجدت في قلبك شيئا فلا تعمل به فهذا هو الكلام في حقيقة الحسد وكله من كلام الغزالي رحمه الله المسئلة الثالثة

في مراتب الحسد

قال الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله هي اربع الاولى ان يحب زوال تلك النعمة عنه وان كان ذلك لا يحصل له وهذا غاية الخبث والثانية ان يحب زوال تلك النعمة عنه اليه مثل رغبته في دار حسنة او امرأة جميلة او ولاية نافذة نالها غيره وهو يحب ان يكون له فالمطلوب بالذات حصوله فاما زواله عن غيره فمطلوب بالعرض الثالثة ان لا يشتهي عينها بل يشتهي لنفسه مثلها فان عجز عن مثلها احب زوالها كي لا يظهر التفاوت بينهما الرابعة ان يشتهي لنفسه مثلها فان لم يحصل فلا يحب زوالها عنه وهذا الاخير هو المعفو عنه ان كان في الدنيا والمندوب اليه ان كان في الدين والثالثة منها مذموم وغير مذموم والثانية اخف من الثالثة والاول مذموم محض قال تعالى

ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض فتمنيه لمثل ذلك غير مذموم وأما تمنيه عين ذلك فهو مذموم المسألة الرابعة **في أسباب الحسد** ذكر الغزالي للحسد سبعة أسباب الأول
العداوة والبغضاء فإن من آذاه إنسان أبغضه قلبه وغضب عليه وذلك الغضب يولد الحقد والحقد يقتضي التشفي والانتقام فإن عجز المبغض عن أن يتشفى بنفسه أحب أن يتشفى منه الزمان
فمهما أصاب عدوه آفة وبلاء فرح ومهما أصابته نعمة ساءه ذلك لأنه ضد مراده فالحسد من لوازم البغض والعداوة ولا يفارقهما وأقصى الإمكان في هذا الباب أن لا يظهر العداوة من نفسه وأن
يكره تلك الحالة من نفسه فأما أن يبغض إنسانا ثم يستوي عنده مسرته ومساءته فهذا غير ممكن وهذا النوع من الحسد هو الذي وصف الله تعالى الكفار به إذ قال وإذا لقوكم قالوا آمنا
وإذا خلوا عضوا عليكم الأنامل من الغيظ قل موتوا بغيظكم إن الله عليم بذات الصدور إن تمسسكم حسنة تسؤهم وكذا قال ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من أفواههم واعلم أن الحسد بسبب البغض
ربما أفضى إلى التنازع والتقاتل السبب الثاني التعزز فإن واحدا من أمثاله إذا نال منصبا عاليا يترفع عليه وهو لا يمكنه تحمل ذلك فيريد زوال ذلك المنصب عنه وليس من غرضه أن يتكبر
بل غرضه أن يدفع كبره فإنه يرضى بمساواته ولكنه لا يرضى بترفعه عليه السبب الثالث أن يكون في طبعه أن يستخدم غيره فيريد زوال النعمة من ذلك الغير ليقدر على ذلك الغرض ومن هذا الباب
كان حسد أكثر الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم إذ قالوا كيف يتقدم علينا غلام يتيم وكيف نطأطئ له رؤوسنا فقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم وقال الله تعالى يصف
قول قريش أهؤلاء من الله عليهم من بيننا كالاستحقار لهم والأنفة منهم السبب الرابع التعجب كما أخبر الله تعالى عن الأمم الماضية إذ قالوا ما أنتم إلا بشر مثلنا وقالوا أنؤمن لبشرين مثلنا ولئن
أطعتم بشرا مثلكم إنكم إذا لخاسرون وقالوا متعجبين أبعث الله بشرا رسولا وقالوا لولا أنزل علينا الملائكة وقال أوعجبتم أن جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم السبب الخامس الخوف
من فوت المقاصد وذلك يختص بين المتزاحمين على مقصود واحد فإن كل واحد منهما يحسد صاحبه في كل نعمة يكون عونا له في الانفراد بمقصوده ومن هذا الباب تحاسد الضرات في التزاحم على مقاصد
الزوجية وتحاسد الإخوة في التزاحم على نيل المنزلة في قلوب الأبوين للتوصل إلى مقاصد المال والكرامة وكذلك تحاسد الواعظين المتزاحمين في أهل بلدة واحدة إذا كان غرضهما نيل المال
والقبول عندهم السبب السادس حب الرياسة وطلب الجاه لنفسه من غير توسل به إلى مقصوده وذلك كالرجل الذي يريد أن يكون عديم النظير في فن من الفنون فإنه لو سمع بنظير له في أقصى
العالم ساءه ذلك وأحب موته وزوال النعمة التي بها يشاركه في المنزلة من شجاعة أو علم أو زهد أو ثروة ويفرح بسبب تفرده السبب السابع شح النفس بالخير على عباد الله فإنك
تجد من لا يشتغل برياسة وتكبر ولا طلب مال إذا وصف عنده حسن حال عبد من عباد الله شق عليه ذلك وإذا وصف اضطراب أمور الناس وإدبارهم وتنغص عيشهم فرح به فهو أبدا يحب
الإدبار لغيره ويبخل بنعمة الله على عباده كأنهم يأخذون ذلك من ملكه وخزائنه ويقال البخيل من يبخل بمال غيره فهذا يبخل بنعمة الله على عباد الله الذين ليس بينهم وبينه عداوة ولا رابطة و
هذا ليس له سبب ظاهر إلا خبث النفس ورذالة جبلته في الطبع لأن سائر أنواع الحسد يرجى زواله لإزالة سببه وهذا الخبث في الجبلة لا عن سبب عارض فيعسر إزالته فهذه هي أسباب الحسد
وقد يجتمع بعض هذه الأسباب أو أكثرها أو جميعها في شخص واحد فيعظم قوة الحسد ويقوى قوة لا يقوى صاحبها معها على الإخفاء والمجاملة بل يهتك حجاب المجاملة ويظهر العداوة بالمكاشفة
وأكثر المحاسدات تجتمع فيها جملة من هذه الأسباب وقلما يتجرد واحد منها المسألة الخامسة **في سبب كثرة الحسد** وقوته وقلته وضعفه اعلم أن الحسد إنما يكثر بين قوم تكثر فيهم الأسباب
التي ذكرناها إذ الشخص الواحد يجوز أن يحسد لأنه يمتنع من قبول التكبر ولأنه يتكبر ولأنه عدو ولغير ذلك من الأسباب وهذه الأسباب إنما تكثر بين قوم تجمعهم روابط يجتمعون بسببها في
مجالس المخاطبات ويتواردون على الأغراض والمنازعة مظنة المنافرة والمنافرة مؤدية إلى الحسد فحيث لا مخالطة فليس هناك محاسدة ولما لم توجد الرابطة بين شخصين في بلدين لا جرم
لم يكن بينهما محاسدة ولذلك ترى العالم يحسد العالم دون العابد والعابد يحسد العابد دون العالم والتاجر يحسد التاجر بل الإسكاف يحسد الإسكاف ولا يحسد البزاز ويحسد
الرجل أخاه وابن عمه أكثر مما يحسد أم الزوج وابنته لأن مقصد البزاز غير مقصد الإسكاف فلا يتزاحمون على المقاصد ثم مزاحمة البزاز المجاور له أكثر من مزاحمة البعيد عنه إلى طرف السوق
وبالجملة فأصل الحسد العداوة وأصل العداوة التزاحم على غرض واحد والغرض الواحد لا يجمع متباعدين بل لا يجمع إلا متناسبين فلذلك يكثر الحسد بينهم نعم من اشتد حرصه على
الجاه العريض والصيت في أطراف العالم فإنه يحسد كل من في العالم ممن يشاركه في الخصلة التي يتفاخر بها أقول والسبب الحقيقي فيه أن الكمال محبوب بالذات وضد المحبوب مكروه
ومن جملة أنواع الكمال التفرد بالكمال فلا جرم كان الشريك في الكمال مبغضا لكونه منازعا في الفردانية التي هي من أعظم أبواب الكمال إلا أن هذا النوع من الكمال لما امتنع حصوله إلا لله تعالى
وقع اليأس عنه فاختص الحسد بالأمور الدنيوية وذلك لأن الدنيا لا تفي بالمتزاحمين أما الآخرة فلا ضيق فيها وإنما مثال الآخرة نعمة العلم فلا جرم من يحب معرفة الله ومعرفة صفاته
وملائكته فلا يحسد غيره إذا عرف ذلك لأن المعرفة لا تضيق عن العارفين بل المعلوم الواحد يعرفه ألف ألف ويفرح بمعرفته ويلتذ به ولا ينقص لذة أحد بسبب غيره بل يحصل بكثرة
العارفين زيادة الأنس فلذلك لا يكون بين علماء الدين محاسدة لأن مقصدهم معرفة الله وهي بحر واسع لا ضيق فيه وغرضهم المنزلة عند الله ولا ضيق فيها نعم إذا قصد العلماء
بالعلم المال والجاه تحاسدوا لأن المال أعيان إذا وقعت في يد واحد خلت عنها يد الآخر ومعنى الجاه ملك القلوب ومهما امتلأ قلب شخص بتعظيم عالم انصرف عن تعظيم الآخر
إلا إذا امتلأ قلب بالفرح بمعرفة الله لم يمنع ذلك أن يمتلئ قلب غيره به وأن يفرح به فلذلك وصفهم الله تعالى بعدم الحسد فقال ونزعنا ما في صدورهم من غل إخوانا على سرر
متقابلين المسألة السادسة **في الدواء المزيل للحسد** وهو أمران العلم والعمل أما العلم ففيه مقامان إجمالي وتفصيلي أما الإجمالي فهو أن تعلم أن كل
ما دخل في الوجود فقد كان ذلك من لوازم قضاء الله وقدره لأن الممكن ما لم ينته إلى الواجب لم يقف ومتى كان كذلك فلا فائدة في النفرة عنه وإذا حصل الرضا بالقضاء زال الحسد
وأما التفصيلي فهو أن تعلم أن الحسد ضرر عليك في الدين والدنيا وإذ ليس فيه على المحسود ضرر في الدين والدنيا بل ينتفع به في الدين والدنيا أما أنه ضرر عليك في الدين فلوجوه أ أنك بالحسد
كرهت حكم الله ونازعته في قسمته التي قسمها لعباده وعدله الذي أقامه في خلقه بخفي حكمته وهذه جناية على حدقة التوحيد وقذى في عين الإيمان ب أنك غششت رجلا من المؤمنين ففارقت
أولياء الله في حبهم الخير لعباد الله وشاركت إبليس وسائر الكفار في محبتهم للمؤمنين البلايا ج العقاب العظيم المرتب عليه في الآخرة وأما كونه ضررا في الدنيا عليك فهو أنك بسبب الحسد
لا تزال تكون في الغم والكمد إذ أعداؤك لا يخليهم الله من أنواع النعم فلا تزال تتعذب بكل نعمة تراها وتتألم بكل بلية تنصرف عنهم فتبقى مغموما محروما فقد حصل لك ما أردت حصوله لأعدائك

واراد

وأراد أعداؤك حصوله ذلك فقد كنت تريد المحنة لعدوك فسعيت في تحصيل المحنة لنفسك ثم إن ذلك الغم إذا استولى عليك أمرض بدنك وأزال النوم عنك وأوقعك في
الوساوس ونغص عليك لذة المطعم والمشرب وأما أنه لا ضرر على المحسود في دينه ودنياه فواضح لأن النعمة لا تزول عنه بحسدك بل ما قدره الله تعالى من إقبال ونعمة فلا بد وأن يدوم إلى
أجل قدره الله تعالى فإن كل شيء عنده بمقدار ولكل أجل كتاب ومهما لم تزل النعمة بالحسد لم يكن على المحسود ضرر في الدنيا ولا عليه إثم في الآخرة ولعلك تقول ليت النعمة كانت تزول عن
المحسود بحسدي وهذا غاية الجهل فإنه بلاء تشتهيه أولا لنفسك فإنك أيضا لا تخلو عن عدو يحسدك فلو زالت النعم بالحسد لم يبق لله عليك نعمة لا في الدين ولا في الدنيا فإن اشتهيت
أن تزول النعمة عن الخلق بحسدك ولا تزول عنك بحسد غيرك فهذا أيضا جهل فإن كل واحد من حمقى الحساد يشتهي أن يختص بهذه الخاصية ولست أولى بذلك من الغير فنعمة الله
عليك في أن لم تزل النعمة بالحسد مما يجب شكرها عليك وأنت بجهلك تكرهها وأما أن المحسود ينتفع به في الدين والدنيا فواضح أما منفعته في الدين فهو أنه مظلوم من جهتك لا سيما
إذا أخرجك الحسد إلى القول والفعل بالغيبة والقدح فيه وهتك ستره وذكر مساويه فهي هدايا يهديها الله تعالى إليه أعني أنك تهدي إليه حسناتك فإنك كلما ذكرته بسوء
نقل إلى ديوانه حسناتك وازدادت سيئاتك فكأنك اشتهيت زوال نعمة الله عنه إليك فأزيلت نعم الله عنك إليه ولم تزل كل حين وأوان تزداد سوءا وأما منفعته
في الدنيا فمن وجوه أ أن أهم أغراض الخلق مساءة الأعداء وكونهم مغمومين معذبين ولا عذاب أعظم مما أنت فيه من ألم الحسد بل العاقل لا يشتهي موت عدوه بل يريد طول حياته ولكن في عذاب
الحسد لينظر كل حين وأوان إلى نعم الله عليه فيتقطع قلبه بذلك ولذلك قيل لا مات أعداؤك بل خلدوا حتى يروا منك الذي يكمد لا زلت محسودا على نعمة فإنما الكامل من يحسد ب
أن الناس يعلمون أن المحسود لا بد وأن يكون ذا نعمة فيستدلون بحسد الحاسد على كونه مخصوصا من عند الله بأنواع الفضائل والمناقب وأعظم الفضائل مما لا يستطاع دفعه وهو الذي
يورث الحسد فصار الحسد من أقوى الدلائل على اتصاف المحسود بأنواع الفضائل والمناقب ج أن الحاسد يصير مذموما بين الخلق ملعونا عند الخالق وهذا من أعظم المقاصد للمحسود د
وهو سبب لازدياد مسرة إبليس وذلك لأنه أي الحاسد لما خلا عن الفضائل التي اختص المحسود بها فإن رضي بذلك استوجب الثواب العظيم فخاف إبليس من أن يرضى بذلك فيصير
مستوجبا لذلك الثواب فلما لم يرض به بل أظهر الحسد فاته ذلك الثواب واستوجب العقاب فيصير ذلك سببا لفرح إبليس وغضب الله ه أنك عساك تحسد رجلا من أهل العلم
وتحب أن يخطئ في دين الله وتكشف خطاءه ليفتضح وتحب أن يخرس لسانه حتى لا يتكلم أو يمرض حتى لا يعلم ولا يتعلم فأي إثم يزيد على ذلك وأي مرتبة أخس من هذه فقد ظهر بهذه الوجوه
أيها الحاسد أنك بمنزلة من يرمي حجرا إلى عدوه ليصيب به مقتله فلا يصيبه بل يرجع إلى حدقته اليمنى فيقلعها فيزداد غضبه ثانيا فيعود ويرميه أشد من الأول فيرجع الحجر على عينه
الأخرى فيعميه فيزداد غيظه ويعود ثالثا فيعود على رأسه فيشجه وعدوه سالم في كل الأحوال والوبال راجع إليه دائما وأعداؤه حواليه يفرحون به ويضحكون عليه بل حال الحسد
أقبح من هذا لأن الحجر العائد لا يفوت إلا العين ولو بقيت لفاتت بالموت وأما حسده فإنه يسوقه إلى غضب الله وإلى النار فلأن تذهب عينه في الدنيا خير له من أن يبقى له
عين يدخل بها النار فانظر كيف انتقم الله من الحاسد إذ أراد زوال النعمة عن المحسود فما أزالها عنه ثم أزال نعمة الحاسد تصديقا لقوله تعالى ولا يحيق المكر السيئ إلا بأهله فهذه هي
الأدوية العلمية فمهما تفكر الإنسان فيها بذهن صاف وقلب حاضر انطفأ من قلبه نار الحسد وأما العمل النافع فهو أن يأتي بالأفعال المضادة لمقتضيات الحسد فإن بعثه الحسد على
القدح فيه كلف لسانه المدح وإن حمله على التكبر عليه كلف نفسه التواضع له وإن حمله على قطع أسباب الخير عنه كلف نفسه السعي في إيصال الخيرات إليه فمهما عرف المحسود ذلك طاب
قلبه وأحب الحاسد وذلك يفضي آخر الأمر إلى زوال الحسد من وجهين الأول أن المحسود إذا أحب الحاسد فعل ما يحبه الحاسد فيصير الحاسد محبا للمحسود ويزول الحسد حينئذ والثاني
أن الحاسد إذا أتى بضد موجبات الحسد على سبيل التكليف يؤول ذلك بالآخرة طبعا له فيزول الحسد عنه المسألة السابعة اعلم أن النفرة القائمة بقلب الحاسد من المحسود أمر غير داخل في وسعه
فكيف يعاقب عليه وإنما الذي في وسعه أمران أحدهما كونه راضيا بتلك النفرة والثاني إظهار آثار تلك النفرة من القدح فيه والقصد إلى إزالة النعمة عنه وجر أسباب المحنة إليه فهذا هو الداخل
تحت التكليف ولنرجع إلى التفسير أما قوله تعالى ود كثير من أهل الكتاب لو يردونكم من بعد إيمانكم كفارا فالمراد أنهم كانوا يريدون رجوع المؤمنين عن الإيمان من بعد ما تبين لهم أن الإيمان صواب
وحق والعالم بأن غيره على حق لا يجوز أن يريد رده عنه إلا بشبهة يلقيها إليه لأن المحق لا يعدل عن الحق إلا بشبهة والشبهة ضربان أحدهما ما يتصل بالدنيا وهو أن يقال لهم قد علمتم
ما نزل بكم من إخراجكم من دياركم وضيق الأمر عليكم واستمرار المخافة بكم فاتركوا الإيمان الذي ساقكم إلى هذه الأشياء والثاني في باب الدين بطرح الشبه في المعجزات أو تحريف ما في التوراة أما
قوله حسدا من عند أنفسهم فاعلم أنه تعالى بين أن حبهم لأن يرجعوا عن الإيمان إنما كان لأجل الحسد قال الجبائي عنى بقوله حسدا من عند أنفسهم أنهم لم يؤتوا ذلك من قبله تعالى وأن
كفرهم هو فعلهم لا من خلق الله تعالى فيهم والجواب أن قوله تعالى حسدا من عند أنفسهم فيه وجهان أحدهما أنه متعلق بود على معنى أنهم أحبوا أن ترتدوا عن دينكم وتمنيهم ذلك من قبل شهوتهم
لا من قبل التدين والميل مع الحق لأنهم ودوا ذلك من بعد ما تبين لهم أنكم على الحق فكيف يكون تمنيهم من قبل طلب الحق الثاني أنه متعلق بحسدا أي حسدا عظيما منبعثا من أصل نفوسهم أما
قوله فاعفوا واصفحوا فهذا يدل على أن اليهود بعد ما أرادوا صرف المؤمنين عن الإيمان احتالوا في ذلك إما قولا بإلقاء الشبهة على ما بيناه ولا يجوز أن يأمرهم تعالى بالعفو والصفح على جهة
الرضا بما فعلوا لأن ذلك كفر فوجب حمله على أحد أمرين الأول أن المراد ترك المقابلة والإعراض عن الجواب لأن ذلك أقرب إلى تسكين الثائرة في الوقت وكأنه تعالى أمر رسوله صلى الله
عليه وسلم بالعفو والصفح عن اليهود وكذا أمره بالعفو والصفح عن مشركي العرب بقوله قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون أيام الله وقوله واهجرهم هجرا جميلا ولذلك لم يأمر بذلك على
الدوام بل علقه بغاية فقال حتى يأتي الله بأمره وذكروا فيه وجوها أ أنه المجازاة يوم القيامة عن الحسن ب أنه قوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرة أمته ج وهو قول أكثر الصحابة والتابعين أنه
الأمر بالقتال لأن عنده يتعين أحد الأمرين إما الإسلام وإما الخضوع لدفع الجزية وتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء إن هذه الآية منسوخة بقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله
وعن محمد بن علي الباقر رضوان الله عليهما أنه لم يؤمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتال حتى نزل جبريل عليه السلام بقوله تعالى أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وقلده سيفا فكان أول
قتال قاتل أصحاب عبد الله بن جحش ببطن نخل وبعده غزوة بدر وههنا سؤالان الأول كيف يكون منسوخا وهو معلق بغاية كقوله تعالى ثم أتموا الصيام إلى الليل وإن لم يكن ورود الليل

وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب كذلك قال الذين لا يعلمون مثل قولهم فالله يحكم بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون

وقالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى تلك أمانيهم قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين بلى من أسلم وجهه لله وهو محسن فله أجره عند ربه ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون

كل فريق منهما للآخر اما قوله وهم يتلون الكتاب فالواو للحال والكتاب للجنس اي قالوا ذلك وحالهم انهم من اهل العلوم والتلاوة للكتب وحق من حمل التوراة والانجيل او غيرهما من كتب الله وآمن به ان لا يكفر
بالباقي لان كل واحد من الكتابين مصدق للثاني شاهد بصحته فان التوراة مصدقة بعيسى والانجيل مصدق بموسى اما قوله كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضي ان من تقدم ذكره يجب ان
يكون عالما لكي يصح هذا الفرق فبين تعالى انهم مع المعرفة والتلاوة اذا كانوا يختلفون هذا الاختلاف فكيف حال من لا يعلم واعلم ان هذه الواقعة بعينها قد وقعت في امة محمد صلى الله عليه وسلم
فان كل طائفة تكفر الاخرى مع اتفاقهم على تلاوة القرآن ثم اختلفوا في من هم الذين لا يعلمون على وجوه اولها انهم كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شيء فبين تعالى انه اذا كان
قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتاب لا ينبغي ان يقبل ولا يلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها انا ان حملنا قوله وقالت اليهود ليست النصارى على
شيء على الذين كانوا حاضرين في زمان محمد صلى الله عليه وسلم حملنا قوله كذلك قال الذين لا يعلمون على المعاندين وعكسه ايضا محتمل وثالثها ان نحمل قوله وقالت اليهود ليست النصارى على
شيء على علمائهم ونحمل كذلك قال الذين لا يعلمون على عوامهم فصلا بين خواصهم وعوامهم والاول اقرب لان كل اليهود والنصارى دخلوا في الآية فمن ميز عنهم بقوله كذلك قال الذين لا يعلمون
يجب ان يكون غيرهم اما قوله فالله يحكم بينهم ففيه اربعة اوجه احدها قال الحسن يكذبهم جميعا ويدخلهم النار وثانيها حكم الانتصاف من الظالم المكذب للمظلوم المكذب وثالثها يريهم
من يدخل الجنة عيانا ومن يدخل النار عيانا وهو قول الزجاج ورابعها يحكم بين المحق والمبطل فيما اختلفوا فيه ومن اظلم ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه و
سعى في خرابها اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم اعلم ان في هذه الآية مسائل
المسألة الاولى اجمع المفسرون على انه ليس المراد من هذه الآية مجرد بيان الشرط والجزاء اعني مجرد بيان ان من فعل كذا فان الله يفعل به كذا بل المراد منه بيان ان منهم من منع من عمارة المسجد وسعى
في خرابه ثم ان الله تعالى جازاهم بما ذكر في الآية الا انهم اختلفوا في ان الذين منعوا من عمارة المسجد وسعوا في خرابه من هم وذكروا فيه اربعة اوجه اولها قال ابن عباس ان ملك النصارى
غزا بيت المقدس فخربه والقى فيه الجيف وحاصر اهله وقتلهم وسبى البقية واحرق التوراة ولم يزل بيت المقدس خرابا حتى بناه اهل الاسلام في زمان عمر رضي الله عنه وثانيها قال الحسن وقتادة
والسدي نزلت في بخت نصر حيث خرب بيت المقدس وبعض النصارى اعانه على ذلك بغضا لليهود قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن هذان الوجهان غلط لانه لا خلاف بين اهل العلم بالسير
ان عهد بخت نصر كان قبل مولد المسيح عليه السلام بدهر طويل والنصارى كانوا بعد المسيح فكيف يكونون مع بخت نصر في تخريب بيت المقدس وايضا فان النصارى يعتقدون من تعظيم بيت المقدس
مثل اعتقاد اليهود واكثر فكيف اعانوا على تخريبه وثالثها انها نزلت في مشركي العرب الذين منعوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن الدعاء الى الله بمكة والجاؤه الى الهجرة فصاروا مانعين له ولاصحابه
ان يذكروا الله في المسجد الحرام وقد كان الصديق رضي الله عنه بنى مسجدا عند داره فمنع وكان ممن يؤذيه ولدان قريش ونساؤهم وقيل ان قوله ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها نزل في ذلك فمنع
عن الجهر لئلا يؤذى فطرح ابو جهل العذرة على ظهر النبي صلى الله عليه وسلم فقيل ومن اظلم من هؤلاء المشركين الذين يمنعون المسلمين الذين يوحدون الله ولا يشركون به شيئا ويصلون له تذللا
وخشوعا ويشغلون قلوبهم بالفكر فيه والسنتهم بالذكر له وجميع جسدهم بالتذلل لعظمته وسلطانه ورابعها قال ابو مسلم المراد منه الذين صدوه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة
عام الحديبية واستشهد بقوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام وبقوله وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وحمل قوله الا خائفين بما يعلي الله تعالى من يده ويظهر من
كلمته كما قال في المنافقين لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وعندي فيه وجه خامس وهو اقرب الى رعاية النظم وهو ان يقال انه لما
حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس عن الصلوة عند توجههم الى الكعبة ولعلهم سعوا ايضا في تخريب الكعبة بان حملوا بعض الكفار على تخريبها وسعوا ايضا في تخريب
مسجد الرسول صلى الله عليه وسلم لئلا يصلى فيه متوجهين الى القبلة فعابهم الله تعالى بذلك وبين سوء طريقتهم فيه وهذا التأويل اولى مما قبله وذلك لان الله تعالى لم يذكر في الآيات السابقة على
هذه الآية الا قبائح افعال اليهود والنصارى وذكر ايضا بعدها قبائح افعالهم فكيف يليق بهذه الآية الواحدة ان يكون المراد منها قبائح افعال المشركين في صدهم الرسول صلى الله عليه وسلم
عن المسجد الحرام واما حمل الآية على سعي النصارى في تخريب بيت المقدس فضعيف ايضا على ما شرحه ابو بكر الرازي فلم يبق الا ما قلناه المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه
فاما من حملها على النصارى وخراب بيت المقدس فقال يتصل بما قبلها من حيث ان النصارى ادعوا انهم من اهل الجنة فقط فقيل لهم كيف تكونون كذلك مع ان معاملتكم في تخريب المساجد
والسعي في خرابها هكذا واما من حمله على المسجد الحرام وسائر المساجد قال جرى ذكر مشركي العرب في قوله كذلك قال الذين لا يعلمون وقيل جرى ذكر جميع الكفار وذمهم فمرة وجه الذم الى اليهود
والنصارى ومرة الى المشركين المسألة الثالثة قوله مساجد الله عموم فمنهم من قال المراد به كل المساجد ومنهم من حمله على ما ذكرناه من المسجد الحرام وغيره من مساجد مكة وقالوا قد كان لابي بكر رضي الله عنه
مسجد بمكة يدعو الله فيه فخربوه قبل الهجرة ومنهم من حمله على المسجد الحرام فقط وهو قول ابي مسلم حيث فسر المنع بصد الرسول عن المسجد الحرام عام الحديبية فان قيل كيف يجوز حمل لفظ المساجد
على مسجد واحد قلنا فيه وجهان احدهما هذا كمن يقول لمن آذى صالحا واحدا ومن اظلم ممن آذى الصالحين وثانيها ان المسجد موضع السجود فالمسجد الحرام لا يكون في الحقيقة مسجدا واحدا بل مساجد المسألة
الرابعة قوله ان يذكر فيها اسمه في محل النصب واختلفوا في العامل فيه على اقوال الاول انه ثاني مفعولي منع لانك تقول منعته كذا ومثله وما منعنا ان نرسل وما منع الناس ان يؤمنوا الثاني قال
الاخفش يجوز ان يكون على حذف من كانه قيل منع مساجد الله من ان يذكر فيها اسمه الثالث ان يكون على البدل من مساجد الله الرابع قال الزجاج يجوز ان يكون على معنى كراهة ان يذكر فيها اسمه والعامل
فيه منع المسألة الخامسة السعي في تخريب المسجد قد يكون لوجهين احدهما منع المصلين والمتعبدين والمتعهدين له من دخوله فيكون ذلك تخريبا والثاني بالهدم والتخريب فليس لاحد ان يقول
كيف يصح ان يتأول على بيت الله الحرام ولم يظهر فيه التخريب لان منع الناس من اقامة شعار العبادة فيه يكون تخريبا له وقيل ان ابا بكر رضي الله عنه كان له موضع صلوة فخربته قريش لما هاجر
المسألة السادسة ظاهر الآية يقتضي ان هذا الفعل اعظم انواع الظلم وفيه اشكال لان الشرك ظلم على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم مع ان الشرك اعظم من هذا الفعل وكذا الزنا وقتل
النفس اعظم من هذا الفعل والجواب عنه ان اقصى ما في الباب انه عام دخله التخصيص فلا يقدح فيه اما قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين فاعلم ان ظاهر الكلام ان الذين آمنوا وسعوا في
تخريب المسجد هم الذين يحرم عليهم دخوله الا خائفين واما من يجعله عاما في الكل فذكروا في تفسير الخوف وجوها احدها ما كان ينبغي لهم ان يدخلوا مساجد الله الا خائفين على حال التهيب وارتعاد

الفرايص

الفرايص من المؤمنين ان يبطشوا بهم فضلا ان يستولوا عليها ويمنعوا المؤمنين عنها والمعنى ما كان الحق والواجب الا ذلك لولا ظلم الكفرة وعتوهم وثانيها ان هذا بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على
المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين لهم حتى لا يدخل المسجد الحرام احد منهم الا خائفا يخاف ان يؤخذ فيعاقب او يقتل ان لم يسلم وقد انجز الله هذا الوعد فمنعهم من دخول المسجد الحرام ونادى فيهم
عام حج ابو بكر رضي الله عنه الا لا يحجن بعد العام مشرك وامر النبي صلى الله عليه وسلم باخراج اليهود من جزيرة العرب فحج من العام الثاني ظاهرا على المساجد لا يجترئ احد من المشركين ان يحج ويدخل
المسجد الحرام وهذا هو تفسير ابي مسلم في حمل المنع من المساجد على صدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المسجد الحرام عام الحديبية ويحمل هذا الخوف على ظهور امر الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبته عليهم بحيث
يصيرون خائفين منه ومن امته وثالثها ان يحمل هذا الخوف على ما يلحقهم من الصغار والذل بالجزية والاذلال ورابعها انه يحرم عليهم دخول المسجد الا في امر يتضمن الخوف نحو ان يدخلوا للمخاصمة والمحاكمة
والمحاجة لان كل ذلك يتضمن الخوف والدليل عليه قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر وخامسها قال قتادة والسدي قوله الا خائفين بمعنى ان النصارى
لا يدخلون بيت المقدس الا خائفين ولا يوجد فيه نصراني الا اوجع ضربا وهذا التأويل مردود لان بيت المقدس بقي اكثر من مائة سنة في ايدي النصارى بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من دخوله
الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمة الله عليه في زماننا وسادسها ان قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وان كان لفظه لفظ الخبر لكن المراد منه النهي عن تمكينهم من الدخول
والتخلية بينهم وبينه كقوله وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله اما قوله لهم في الدنيا خزي فقد اختلفوا في الخزي فقال بعضهم ما يلحقهم من الذل بمنعهم من المساجد وقال آخرون بالجزية في حق اهل الذمة
وبالقتل في حق اهل الحرب واعلم ان كل ذلك محتمل فان الخزي لا يكون الا ما يجري مجرى العقوبة من الهوان والاذلال فكل ما هذا صفته يدخل تحته وذلك ردع من الله تعالى على ثباتهم على الكفر لان
الخزي الحاضر يصرف عن التمسك بما يوجبه ويقتضيه فاما العذاب العظيم فقد وصفه الله تعالى بما يجري مجرى النهاية في المبالغة لان الذين قدم ذكرهم وصفهم بانهم اعظم الظلم فبين انهم يستحقون
العقاب العظيم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في احكام المساجد الاول في بيان فضل المسجد ويدل عليه القرآن والاخبار والمعقول اما القرآن فآيات احدها قوله تعالى وان المساجد لله فلا تدعوا مع
الله احدا اضاف المساجد الى ذاته بلام الاختصاص ثم اكد ذلك الاختصاص بقوله فلا تدعوا مع الله احدا وثانيها قوله انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر فجعل عمارة المسجد دليلا على الايمان
بل الآية تدل بظاهرها على حصر الايمان فيهم لان كلمة انما للحصر وثالثها قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه يسبح له فيها بالغدو والآصال ورابعها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله ومن اظلم
ممن منع مساجد الله ان يذكر فيها اسمه فان ظاهر هذه الآية يقتضي ان يكون الساعي في تخريب المساجد اسوأ حالا من المشرك لان قوله ومن اظلم يتناول المشرك لانه تعالى قال ان الشرك لظلم
عظيم فاذا كان الساعي في تخريبه في اعظم درجات الفسق وجب ان يكون الساعي في عمارته في اعظم درجات الايمان واما الاخبار فاحدها ما روى الشيخان في صحيحيهما ان عثمان بن عفان رضي الله عنه اراد
بناء المسجد فكره الناس ذلك واحبوا ان يدعه فقال عثمان رضي الله عنه سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول من بنى لله مسجدا بنى الله له كهيئته في الجنة وفي رواية لمن بنى الله له بيتا في الجنة و
ثانيها ما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال احب البلاد الى الله مساجدها وابغض البلاد الى الله اسواقها واعلم ان في هذا الخبر تنبيها على ما هو السر العقلي في تعظيم المساجد وبيانه وهو ان
الامكنة والازمنة انما تتشرف بذكر الله تعالى فاذا كان المسجد مكانا لذكر الله تعالى حتى ان الغافل عن ذكر الله تعالى اذا دخل المسجد اشتغل بذكر الله والسوق على الضد من ذلك لانه موضع البيع
والشراء والاقبال على الدنيا وذلك مما يورث الغفلة عن الله والاعراض عن التفكر في سبيل الله حتى ان الذاكر لله اذا دخل السوق فانه يصير غافلا عن ذكر الله لا جرم كانت
المساجد اشرف المواضع والاسواق اخس المواضع الثاني في فضل المشي الى المساجد ا ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تطهر في بيته ثم مشى الى بيت من بيوت الله ليقضي فريضة من فرائض الله
كانت خطوتاه احداهما تحط خطيئة والاخرى ترفع درجة رواه مسلم ب ابو هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من غدا او راح الى المسجد اعد الله له في الجنة نزلا كلما غدا او راح اخرجاه في
الصحيح ج ابي بن كعب قال كان رجل ما اعلم من اهل المدينة ممن يصلي الى القبلة ابعد منزلا من المسجد منه وكان يحضر الصلوات مع الرسول صلى الله عليه وسلم فقيل له لو اشتريت حمارا تركبه في الرمضاء
والظلماء فقال والله ما احب ان منزلي يلزق المسجد فاخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فسأله فقال يا رسول الله كيما يكتب اثري وخطاي ورجوعي الى اهلي واقبالي وادباري
فقال صلى الله عليه وسلم لك ما احتسبت اجمع اخرجه مسلم د جابر قال خلت البقاع حول المسجد فاراد بنو سلمة ان ينتقلوا الى قرب المسجد فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال اني بلغني انكم تريدون ان تنتقلوا الى قرب المسجد قالوا نعم قد اردنا ذلك قال فقال يا بني سلمة دياركم تكتب آثاركم رواه مسلم وعن ابي سعيد ان هذه الآية نزلت فيهم
انا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم ه عن ابي موسى عن النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اعظم الناس اجرا في الصلوة ابعدهم اليها ممشى والذي ينتظر الصلوة حتى يصليها مع الامام
في جماعة اعظم اجرا من الذي يصليها ثم ينام اخرجاه في الصحيح و عقبة بن عامر الجهني انه صلى الله عليه وسلم قال اذا تطهر الرجل ثم اتى المسجد يرعى الصلوة كتب له كاتباه بكل خطوة يخطوها
الى المسجد عشر حسنات والقاعد الذي ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين من حين يخرج من بيته حتى يرجع ز عن سعيد بن المسيب قال حضر رجلا من الانصار الموت فقال من
في البيت فقالوا اهلك واما اخوتك وجلساؤك ففي المسجد فقال ارفعوني فاسنده رجل منهم اليه ففتح عينيه وسلم على القوم فردوا عليه وقالوا له خيرا قال اني موردكم اليوم حديثا
ما حدثت به احدا منذ سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم وما احدثكموه اليوم الا احتسابا سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول من توضأ في بيته فاحسن الوضوء ثم
خرج الى المسجد فصلى في جماعة المسلمين لم يرفع رجله اليمنى الا كتب الله له بها حسنة ولم يضع رجله اليسرى الا حط الله عنه بها خطيئة حتى ياتي المسجد فاذا صلى بصلوة الامام انصرف وقد
غفر له فان هو ادرك بعضها وفاته بعض كان كذلك ح عن ابي هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فاحسن وضوءه ثم راح فوجد الناس قد صلوا اعطاه الله تعالى مثل اجر من صلاها
وحضرها لا ينقص ذلك من اجورهم شيئا ط ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم الا ادلكم على ما يمحو الله به الخطايا ويرفع به الدرجات قالوا بلى يا رسول الله قال اسباغ الوضوء على المكاره وكثرة الخطا
الى المساجد وانتظار الصلوة بعد الصلوة فذلكم الرباط فذلكم الرباط رواه مسلم ي قال ابو سلمة بن عبد الرحمن لداود بن صالح هل تدري فيم نزلت يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا
قال قلت لا يا ابن اخي قال سمعت ابا هريرة يقول لم يكن في زمان النبي صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه ولكن انتظار الصلوة بعد الصلوة يا بريدة قال صلى الله عليه وسلم بشر المشائين في الظلم
الى المساجد بالنور التام يوم القيامة قال النخعي كانوا يرون المشي الى المسجد في الليلة المظلمة موجبا يب قال الاوزاعي كان يقال خمس كان عليها اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم والتابعون باحسان

لزوم الجماعة واتباع السنة وعمارة المسجد وتلاوة القرآن والجهاد في سبيل الله يج ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم من بنى لله بيتا يعبد الله فيه من مال حلال بنى الله له بيتا في الجنة من در وياقوت
يد ابو ذر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بنى لله مسجدا ولو كمفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة يه ابو سعيد قال صلى الله عليه وسلم اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا
عليه بالايمان فان الله تعالى قال انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر يو عن بعض اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم انهم قالوا ان المساجد بيوت الله وانه لحق على الله
ان يكرم من زاره فيها يز انس قال صلى الله عليه وسلم ان عمار بيوت الله هم اهل الله يح انس قال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اني لاهم باهل الارض عذابا فاذا نظرت
الى عمار بيوتي والمتحابين فيّ والمستغفرين بالاسحار صرفت عنهم يط عن انس قال صلى الله عليه وسلم اذا عاهة من السماء نزلت صرفت عن عمار المساجد ك كتب سلمان الى ابي الدرداء
يا اخي ليكن بيتك المسجد فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم [يقول] المسجد بيت كل تقي وقد ضمن الله لمن كانت المساجد بيوتهم بالروح والرحمة والجواز على الصراط الى رضوان الرب تعالى كا قال
سعيد بن المسيب عن عبد الله بن سلام ان للمساجد اوتادا من الناس فان لهم جلساء من الملائكة فاذا فقدوهم سألوا عنهم وان كانوا مرضى عادوهم وان كانوا في حاجة اعانوهم كب الحسن قال عليه السلام
يأتي على الناس زمان يكون حديثهم في مساجدهم في امر دنياهم فلا تجالسوهم فليس لله فيهم حاجة كج ابو هريرة قال عليه السلام ان للمنافقين علامات يعرفون بها تحيتهم لعنة وطعامهم نهبة وغنيمتهم
غلول لا يقربون المساجد الا هجرا ولا الصلوة الا دبرا لا يألفون ولا يؤلفون خشب بالليل صخب بالنهار كد ابو سعيد الخدري وابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم سبعة يظلهم الله يوم لا ظل
الا ظله امام عادل وشاب نشأ في عبادة الله ورجل قلبه معلق بالمسجد اذا خرج منه حتى يعود اليه ورجلان تحابا في الله اجتمعا على ذلك وتفرقا عليه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه
ورجل دعته امرأة ذات حسب وجمال فقال اني اخاف الله ورجل تصدق بصدقة فاخفاها حتى لا تعلم شماله ما ينفق يمينه هذا حديث [...] في الصحيحين كه عقبة بن عامر عن النبي صلى الله
عليه وسلم من خرج من بيته الى المسجد كتب له كاتبه بكل خطوة يخطوها عشر حسنات والقاعد في المسجد ينتظر الصلوة كالقانت ويكتب من المصلين حتى يرجع الى بيته كو روى عبد الله بن المبارك
عن حكيم بن زريق بن الحكيم قال سمعت سعيد بن المسيب وسأله ابي احضور الجنازة احب اليك ام القعود في المسجد قال من صلى على جنازة فله قيراط ومن تبعها حتى تقبر فله قيراطان
والجلوس في المسجد احب الي تسبح الله وتهلل وتستغفر والملائكة تقول اللهم ارحمه فاذا فعلت ذلك فقل اللهم اغفر لسعيد بن المسيب الثالث في تزيين المسجد ا ابن عباس
قال صلى الله عليه وسلم ما امرت بتشييد المساجد والمراد من التشييد رفع البناء وتطويله ومنه قوله في بروج مشيدة وهي التي طول بناؤها ب امر عمر رضي الله عنه ببناء مسجد وقال اكن الناس
من المطر واياك ان تحمر او تصفر فتفتن الناس ج روي ان عثمان رضي الله عنه رأى اترجة في جص معلقة في المسجد فامر بها فقطعت د قال ابو الدرداء اذا حليتم مصاحفكم وزوقتم مساجدكم
فالدمار عليكم ه قال ابو قلابة غدونا مع انس بن مالك الى الزاوية فحضرت صلوة الصبح فمررنا بمسجد فقال انس لو صلينا في هذا المسجد فقال بعضهم حتى نأتي المسجد الآخر فقال انس
اي مسجد قالوا مسجد احدث الآن فقال انس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال سيأتي على امتي زمان يتباهون في المساجد ولا يعمرونها بالصلوة الا قليلا الرابع في تحية المسجد
الصحيحين عن ابي قتادة السلمي انه صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل احدكم المسجد فليركع ركعتين قبل ان يجلس واعلم ان القول بذلك مذهب الحسن البصري ومكحول وقول الشافعي واحمد
واسحق وذهب قوم الى انه يجلس ولا يصلي واليه ذهب ابن سيرين وعطاء بن ابي رباح والنخعي وقتادة وبه قال مالك والثوري واصحاب الرأي الخامس فيما يقول اذا دخل المسجد روت
فاطمة بنت محمد صلى الله عليه وسلم عن ابيها عليه السلام قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا دخل المسجد صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب رحمتك
واذا خرج صلى على محمد وسلم وقال رب اغفر لي ذنوبي وافتح لي ابواب فضلك والله اعلم السادس في فضيلة القعود في المسجد لانتظار الصلوة ابو هريرة قال صلى الله عليه وسلم الملائكة
تصلي على احدكم ما دام في مصلاه الذي صلى فيه فيقول اللهم اغفر له وارحمه ما لم يحدث وروي ان عثمان بن مظعون اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ائذن لنا في الاختصاء فقال صلى الله عليه وسلم
ليس منا من خصى او اختصى ان خصاء امتي الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا في السياحة فقال ان سياحة امتي الجهاد في سبيل الله قال يا رسول الله ائذن لنا في الترهب فقال ان
ترهب امتي الجلوس في المساجد انتظار الصلوة السابع في كراهية البيع والشراء في المسجد عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده انه صلى الله عليه وسلم نهى عن تناشد الاشعار في المسجد وعن
البيع والشراء فيه وان يتحلق الناس يوم الجمعة قبل الصلوة واعلم انه كره قوم من اهل العلم البيع والشراء في المسجد وبه يقول احمد واسحق وعطاء بن يسار كان اذا مر عليه بعض من يبيع في المسجد
قال عليك بسوق الدنيا فانما هذا سوق الآخرة وكان لسالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رحبة الى جنب المسجد سماها البطيحاء وقال من اراد ان يلغط او ينشد شعرا او يرفع
صوتا فليخرج الى هذه الرحبة واعلم ان الحديث الذي رويناه يدل على كراهية التحلق والاجتماع يوم الجمعة قبل الصلوة لمذاكرة العلم بل يشتغل بالذكر والصلوة والانصات للخطبة ثم
لا بأس بالاجتماع والتحلق بعد الصلوة واما طلب الضالة في المسجد ورفع الصوت بغير الذكر فمكروه عن ابي هريرة قال من سمع رجلا ينشد ضالة في المسجد فليقل لا ردها الله عليك فان هذه المساجد
لم تبن لهذا وعن ابي هريرة ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال اذا رأيتم من يبيع او يبتاع في المسجد فقولوا لا اربح الله تجارتك قال ابو سليمان الخطابي ويدخل في هذا كل امر لم يبن له المسجد من
امور معاملات الناس واقتضاء حقوقهم وقد كره بعض السلف المسألة في المسجد وكان بعضهم يرى ان لا يتصدق على السائل المتعرض في المسجد لورود النهي عن اقامة الحدود في المسجد
قال عمر رضي الله عنه [illegible] وقال معاذ بن جبل ان المساجد طهرت من خمس من ان يقام فيها الحدود او يقبض فيها الخراج او ينطق فيها بالاشعار
او ينشد فيها الضالة او يتخذ سوقا ولم ير بعضهم بالقضاء في المسجد بأسا لان النبي صلى الله عليه وسلم لاعن بين العجلاني وامرأته في المسجد ولاعن عمر رضي الله عنه عند منبر النبي صلى
الله عليه وسلم وقضى شريح والشعبي ويحيى بن يعمر في المسجد وكان الحسن وزرارة بن اوفى يقضيان في الرحبة خارجا من المسجد الثامن في النوم في المسجد في الصحيحين عن عباد بن تميم عن عمه
انه رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم مستلقيا في المسجد واضعا احدى رجليه على الاخرى وعن ابن شهاب قال كان ذلك من عمر وعثمان رضي الله عنهما وفيه دليل على جواز الاتكاء
والاضطجاع وانواع الاستراحة في المسجد جوازها في البيت الا الانبطاح فانه صلى الله عليه وسلم نهى عنه وقال انها ضجعة يبغضها الله وعن نافع ان عبد الله كان يشاب اعزب لا اهل له
فكان ينام في مسجد النبي صلى الله عليه وسلم ورخص قوم من اهل العلم في النوم في المسجد وقال ابن عباس لا تتخذه مبيتا ومقيلا التاسع في كراهية البزاق في المسجد انس عن النبي صلى الله عليه وسلم

قال البزاق في المسجد خطيئة وكفارتها دفنها وفي الصحيح ايضا عن ابي ذر قال صلى الله عليه وسلم عرضت علي اعمال امتي حسنها وسيئها فوجدت من محاسن اعمالها الاذى يماط عن الطريق ووجدت في مساوي
اعمالها النخاعة تكون في المسجد لا تدفن وفي الحديث ان المسجد لينزوي من النخامة كما تنزوي الجلدة في النار اي ينضم وينقبض فقال بعضهم المراد ان كونه مسجدا يقتضي التعظيم والقاء النخامة
يقتضي التحقير وبينهما منافاة فعبر صلى الله عليه وسلم عن تلك المنافاة بقوله لينزوي وقال آخرون اراد اهل المسجد وهم الملائكة وفي الصحيحين عن همام بن منبه قال هذا ما حدثنا ابو هريرة
عن محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا قام احدكم الى الصلوة فلا يبصق امامه فانه يناجي الله ما دام في مصلاه ولا عن يمينه فان عن يمينه ملكا ولكن ليبصق عن شماله او تحت رجله فيدفنها
وعن انس انه صلى الله عليه وسلم رأى نخامة في القبلة فشق ذلك عليه حتى رؤي في وجهه فقام فحكه بيده وقال ان احدكم اذا قام في صلوته فانه يناجي ربه فلا يبصقن احدكم في قبلته ولكن عن
يساره او تحت قدمه قال ثم اخذ بطرف ردائه فبصق فيه ثم رد بعضه على بعض وقال او يفعل هكذا اخرجه البخاري في صحيحه العاشر في الصحيحين عن انس وابن عمر وجابر قال صلى الله
عليه وسلم من اكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانس وعن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال من اكل ثوما او بصلا فليعتزل مسجدنا وان النبي
صلى الله عليه وسلم اتي بقدر فيه خضر فوجد لها ريحا فسأل فاخبر بما فيها من البقول فقال قربوها الى بعض من كان حاضرا وقال له كل فاني اناجي من لا تناجي الحادي عشر في الصحيحين
في المسجد [illegible] هشام بن عروة عن عائشة قالت امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ببناء المساجد في الدور وان تنظف وتطيب انس بن مالك قال كان النبي صلى الله عليه وسلم في المسجد مع
اصحابه اذ جاء اعرابي فبال في المسجد فقال اصحاب رسول الله عليه السلام مه مه فقال عليه السلام لا تزرموه ثم دعاه فقال ان هذه المساجد لا تصلح لشيء من القذر والبول والخلاء انما هي لقراءة
القرآن وذكر الله والصلوة ثم دعا عليه السلام بدلو من ماء فصبه عليه المسألة الثانية اختلف الفقهاء في دخول الكافر المسجد فجوزه ابو حنيفة رحمه الله مطلقا وأباه مالك رحمه الله مطلقا
وقال الشافعي رحمه الله يمنع من دخول الحرم والمسجد الحرام واحتج الشافعي رحمه الله عليه بوجوه احدها قوله تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا قال الشافعي قد يكون المراد
من المسجد الحرام الحرم لقوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسري به من بيت خديجة فالآية دالة اما على المسجد فقط او على الحرم كله وعلى التقديرين فالمقصود حاصل لان الخلاف
حاصل فيهما جميعا فان قيل المراد به الحج ولهذا قال بعد عامهم هذا لان الحج انما يفعل في السنة مرة واحدة قلنا هذا ضعيف لوجوه الاول انه ترك للظاهر من غير موجب الثاني
ثبت في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وهذا يقتضي ان المانع من قربهم من المسجد الحرام نجاستهم وذلك يقتضي انهم ما داموا مشركين
كانوا ممنوعين عن المسجد الحرام الثالث انه تعالى لو اراد الحج لذكر من البقاع ما يقع فيه معظم اركان الحج وهو عرفة الرابع الدليل على ان المراد دخول المسجد الحرام لا الحج فقط قوله تعالى
وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله واراد به الدخول للتجارة وثانيها قوله تعالى اولئك ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين وذلك يقتضي ان يمنعوا من دخول المساجد وانهم
متى دخلوا كانوا خائفين من الاخراج الا ما قام عليه الدليل فان قيل هذه الآية مخصوصة بمن خرب بيت المقدس او بمن منع رسول الله عليه السلام من العبادة في الكعبة وايضا فقوله
ما كان لهم ان يدخلوها الا وهم خائفين ليس المراد منه خوف الاخراج بل خوف الجزية والاخراج قلنا الجواب عن الاول ان قوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله ظاهر في العموم
فتخصيصه ببعض الصور خلاف الظاهر وعن الثاني ان ظاهر قوله ما كان لهم ان يدخلوها الا خائفين يقتضي ان يكون ذلك الخوف انما حصل من الدخول وعلى ما يقولونه لا يكون
الخوف متولدا من الدخول بل من شيء آخر فسقط كلامهم وثالثها قوله تعالى ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله وعمارتها يكون بوجهين احدهما بناؤها واصلاحها والثاني حضورها
ولزومها كما تقول فلان يعمر مسجد فلان اي يحضره ويلزمه وقال النبي عليه السلام اذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من آمن بالله
فجعل حضوره المساجد عمارة لها ورابعها ان الحرم وجب تعظيمه لقوله صلى الله عليه وسلم في الدعاء اللهم زد هذا البيت تشريفا وتعظيما ومهابة وصونه عما يوجب تحقيره واجب
وتمكين الكفار من الدخول فيه تعريض البيت للتحقير لانهم لفساد معتقدهم فيه ربما استخفوا به واقدموا على تلويثه وتنجيسه وخامسها ان الله تعالى امر بتطهير البيت في قوله وطهر بيتي للطائفين
والمشرك نجس لقوله تعالى انما المشركون نجس والتطهير عن النجس واجب فيكون تبعيد الكافر واجبا وسادسها اجمعنا على ان الجنب يمنع منه فالكافر بان يمنع منه اولى الا ان هذا يقتضي مذهب
مالك وهو ان يمنع عن كل المساجد واحتج ابو حنيفة بامور الاول ما روي عنه انه عليه السلام قدم عليه وفد ثقيف فانزلهم المسجد الثاني قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان فهو آمن
ومن دخل الكعبة فهو آمن وهذا يقتضي اباحة الدخول الثالث الكافر اذا جاز له دخول سائر المساجد فكذلك المسجد الحرام كالمساجد والجواب عن الحديثين انهما كانا في اول الاسلام
نسخ ذلك بالآية وعن القياس ان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فظهر الفرق وقوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ان الله واسع عليم اعلم ان
في هذه الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في سبب نزول هذه الآية والضابط ان الاكثرين زعموا انها نزلت في امر يختص بالصلوة ومنهم من زعم انها انما نزلت في امر
لا يتعلق بالصلوة اما القول الاول فهو اقوى لوجهين احدهما انه هو المروي عن كافة الصحابة والتابعين وقولهم حجة وثانيهما ان ظاهر قوله فاينما تولوا يفيد التوجه الى القبلة
في الصلوة ولهذا لا يعقل من قوله فولوا وجوهكم الا هذا المعنى واذا ثبت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على وجوه احدها انه تعالى اراد به تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى
الكعبة فبين تعالى ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف كلها مملوكة له سبحانه ومخلوقة له فاينما امركم الله باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله جعلها قبلة
فان جعل الكعبة قبلة فلا تنكروا ذلك لانه تعالى يدبر عباده كيف يريد وهو واسع عليم بمصالحهم فكأنه تعالى ذكر ذلك بيانا لجواز نسخ القبلة من جانب الى جانب آخر فيصير
ذلك مقدمة لما كان يريده تعالى من نسخ القبلة وثانيها انه لما حولت القبلة عن بيت المقدس انكر اليهود ذلك فنزلت الآية ردا عليهم وهو قول ابن عباس وهو نظير قوله قل لله المشرق والمغرب
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وثالثها قول ابي مسلم وهو ان اليهود والنصارى كل واحد منهم قال ان الجنة له لا لغيره فرد الله عليهم بهذه الآية لان اليهود انما استقبلوا بيت المقدس
لانهم اعتقدوا ان الله تعالى صعد الى السماء من الصخرة والنصارى استقبلوا المشرق لان عيسى عليه السلام انما ولد هناك على ما حكى الله تعالى ذلك في قوله واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت
من اهلها مكانا شرقيا فكل واحد من هذين الفريقين وصف معبوده بالحلول في الاماكن ومن كان هكذا فهو مخلوق لا خالق فكيف تخلص لهم الجنة وهم لا يفرقون بين المخلوق والخالق

قال بعضهم إن الله تعالى نسخ بيت المقدس بالتخيير إلى أي جهة شاؤوا في هذه الآية فكان للمسلمين أن يتوجهوا إلى حيث شاؤوا في الصلاة إلا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يختار التوجه إلى بيت المقدس مع أنه كان
له أن يتوجه حيث شاء ثم إنه تعالى نسخ ذلك بتعيين الكعبة وهو قول قتادة وابن زيد وخامسها أن المراد بالآية من هو مشاهد للكعبة فإن له أن يستقبلها من أي جهة شاء وأراد وسادسها
ما روى عبد الله بن عامر بن ربيعة قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزاة في ليلة سوداء مظلمة فلم نعرف القبلة فجعل كل رجل منا مسجده حجارة موضوعة بين يديه ثم صلينا فلما
أصبحنا إذا نحن على غير القبلة فذكرنا ذلك لرسول الله عليه السلام فأنزل الله تعالى هذه الآية وهذا الحديث يدل على أنهم كانوا قد نقلوا حينئذ إلى الكعبة لأن القتال فرض بعد الهجرة بعد
نسخ قبلة بيت المقدس وسابعها أن الآية نزلت في المسافر يصلي النوافل حيث تتوجه به راحلته عن سعيد بن جبير عن ابن عمر أنه قال إنما نزلت هذه الآية في الرجل يصلي إلى حيث
توجهت به راحلته في السفر وكان صلى الله عليه وسلم إذا رجع من مكة صلى على راحلته تطوعا يومي برأسه نحو المدينة فمعنى الآية فأينما تولوا وجوهكم لنوافلكم في أسفاركم فثم وجه الله فقد
صادفتم المطلوب إن الله واسع الفضل غني فمن سعة فضله وغناه رخص لكم في ذلك لأنه لو كلفكم استقبال القبلة في مثل هذه الحال لزم أحد الضررين إما ترك النوافل وإما
النزول عن الراحلة والتخلف عن الرفقة بخلاف الفرائض فإنها صلوات معدودة محصورة فتكليف النزول عن الراحلة عند أدائها واستقبال القبلة فيها لا يفضي إلى الحرج بخلاف النوافل
فإنها غير محصورة فتكليف الاستقبال يفضي إلى الحرج فإن قيل فأي هذه الأقاويل أقرب إلى الصواب قلنا إن قوله فأينما تولوا فثم وجه الله مشعر بالتخيير والتخيير لا يثبت إلا في صورتين
أحدهما في التطوع على الراحلة وثانيهما في السفر عند تعذر الاجتهاد للظلمة أو لغيرها لأن في هذين الوجهين المصلي مخير فأما على غير هذين الوجهين فلا تخيير وقول من يقول إن الله
تعالى خير المكلفين في استقبال أي جهة شاؤوا بهذه الآية وهم كانوا يختارون بيت المقدس لا لأنه لازم بل لأنه أفضل وأولى بعيد لأنه لا خلاف أن لبيت المقدس قبل التحويل إلى
الكعبة اختصاصا في الشريعة ولو كان الأمر كما قالوا لم يثبت ذلك الاختصاص وأيضا فكان يجب أن لا يقال إن بيت المقدس صار منسوخا بالكعبة فهذه الدلالة تقتضي أن يكون
حمل الآية على الوجه الثالث والرابع وأما الذين حملوا الآية على الوجه الأول فلهم أن يقولوا إن القبلة لما حولت تكلم اليهود في صلاة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلاة المؤمنين إلى
بيت المقدس فبين تعالى بهذه الآية أن تلك القبلة كان التوجه إليها صوابا في ذلك الوقت والتوجه إلى الكعبة صواب في هذا الوقت وبين أنهم أينما تولوا من هاتين القبلتين في
المأذون فيه فثم وجه الله قالوا وحمل الكلام على هذا الوجه أولى لأنه يعم كل مصلي وإذا حمل على الأول لا يعم لأنه يصير محمولا على التطوع دون الفرض وعلى السفر في حال مخصوصة
دون الحضر وإذا أمكن إجراء اللفظ العام على عمومه فهو أولى من التخصيص أقصى ما في الباب أن يقال إن على هذا التأويل لا بد أيضا من ضرب تقييد وهو أن يقال فأينما تولوا من الجهات المأمور
بها فثم وجه الله إلا أن هذا الإضمار لا بد منه على كل حال لأنه من المحال أن يقول تعالى فأينما تولوا بحسب ميل نفسكم فثم وجه الله بل لا بد من الإضمار الذي ذكرناه وإذا كان كذلك
فقد زالت طريقة التخيير ونظيره إذا أقبل أحدنا على ولده وقد أمره بأمور كثيرة مترتبة فقال له كيف تصرفت فقد اتبعت رضائي فإنه يحمل ذلك على ما أمره على الوجه الذي أمره
من تضييق وتخيير ولا يحمل ذلك على التخيير المطلق فكذا ههنا القول الثاني وهو قول من زعم أن هذه الآية نزلت في أمر سوى الصلاة فلهم أيضا وجوه أولها أن المعنى أن هؤلاء
الذين ظلموا بمنع مساجدي أن يذكر فيها اسمي وسعوا في خرابها أولئك لهم كذا وكذا ثم إنهم أينما ولوا هاربين عني وعن سلطاني فإن سلطاني يلحقهم وتدبيري يسبقهم وأنا عليم
بهم لا يخفى علي مكانهم وفي ذلك تحذير من المعاصي وزجر عن ارتكابها وقوله إن الله واسع نظير قوله إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات والأرض فانفذوا لا تنفذون إلا بسلطان
فعلى هذا يكون المراد منه سعة القدرة والسلطان ويحتمل أن يكون المراد سعة العلم وهو نظير قوله وهو معكم أينما كنتم وقوله وما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم وقوله ربنا وسعت كل شيء رحمة
وعلما وقوله وسع كل شيء علما أي عم كل شيء بعلمه وتدبيره وإحاطته وعلوه عليه وثانيها قال قتادة إن النبي صلى الله عليه وسلم قال إن أخاكم النجاشي قد مات فصلوا عليه قالوا نصلي
على رجل ليس بمسلم فنزل قوله وإن من أهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما أنزل إليكم وما أنزل إليهم خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا أولئك لهم أجرهم عند ربهم إن الله سريع
الحساب فقالوا إنه كان لا يصلي إلى القبلة فأنزل الله تعالى ولله المشرق والمغرب فأينما تولوا فثم وجه الله ومعناها أن الجهات التي يصلي إليها أهل الملل من شرق وغرب وما بينهما كلها لي فمن وجه وجهه
نحو شيء منها بأمري يريد طاعتي وجدني هناك أي وجد ثوابي فكان في هذا عذر للنجاشي وأصحابه الذين ماتوا على استقبالهم المشرق وهو نحو قوله وما كان الله ليضيع إيمانكم
وثالثها أنه لما نزل قوله ادعوني أستجب لكم قالوا أين ندعوه فنزلت هذه الآية وهو قول الحسن ومجاهد والضحاك ورابعها أنه خطاب للمسلمين أي لا يمنعكم تخريب من خرب مساجد
الله عن ذكره حيث كنتم من أرضه فلله المشرق والمغرب والجهات كلها وهو قول علي بن عيسى وخامسها من الناس من زعم أنها نزلت في المجتهدين الوافين بشرائط الاجتهاد وسواء كان
في الصلاة أو في غيرها والمراد منه أن المجتهد إذا أتى بشرائط الاجتهاد فهو مصيب المسألة الثانية إن فسرنا الآية بأنها تدل على تجويز التوجه إلى أي جهة أريد فالآية منسوخة وإن
فسرناها بأنها تدل على نسخ القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة فالآية ناسخة وإن فسرناها بسائر الوجوه فهي لا ناسخة ولا منسوخة المسألة الثالثة اللام في قوله ولله المشرق والمغرب
لام الاختصاص أي هو خالقهما ومالكهما وهو كقوله رب المشرق والمغرب وقوله رب المشرقين ورب المغربين وقوله رب المشارق والمغارب ثم إنه سبحانه وتعالى أشار بذكرهما إلى ذكر من بينهما من المخلوقات كما قال ثم استوى
إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين المسألة الرابعة الآية من أقوى الدلائل على نفي التجسيم وإثبات التنزيه وبيانه من وجهين الأول
أنه تعالى قال ولله المشرق والمغرب فبين أن هاتين الجهتين مملوكتان له وإنما كان كذلك لأن الجهة أمر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكلما كان كذلك فهو منقسم وكل منقسم فهو مؤلف
مركب وكلما كان كذلك فلا بد له من خالق وموجد وهذه الدلالة عامة في الجهات كلها أعني الفوق والتحت فثبت بهذا أنه تعالى خالق الجهات كلها والخالق تعالى متقدم على المخلوق لا محالة
فقد كان الباري تعالى قبل خلق العالم منزها عن الجهات والأحياز فوجب أن يبقى بعد خلق العالم كذلك لاستحالة انقلاب الحقائق والماهيات الوجه الثاني أنه تعالى قال فأينما
تولوا فثم وجه الله ولو كان الله تعالى جسما وله وجه جسماني لكان وجهه مختصا بجانب معين وجهة معينة مخصوصة لما كان يصدق قوله فأينما تولوا فثم وجه الله فلما نص الله
على ذلك علمنا أنه تعالى منزه عن الجسمية واحتج الخصم بالآية من وجهين الأول أن الآية تدل على ثبوت الوجه لله والوجه لا يحصل إلا لمن كان جسما الثاني أنه تعالى وصف نفسه بكونه واسعا والسعة

من صفات الأجسام والجواب عن الأول أن الوجه وإن كان في أصل اللغة عبارة عن العضو المخصوص لكنا بينا أنا لو حملناه ههنا على العضو لما صدق قوله فأينما تولوا فثم وجه الله لأن الوجه لو كان
للمشرق لاستحال في ذلك الزمان أن يكون محاذيا للمغرب فإذن لا بد فيه من التأويل وهو من وجوه الأول أن إضافة وجه الله كإضافة بيت الله وناقة الله والمراد منها الإضافة بالخلق والإيجاد
على سبيل التشريف فقوله فثم وجه الله أي ثم وجه الله الذي وجهكم إليه لأن المشرق والمغرب له بوجوههما والمقصود من القبلة إنما يكون قبلة بنصبه تعالى إياها فأي وجه من وجوه العالم المضاف
إليه بالخلق والإيجاد نصبه وعينه فهو قبلة الثاني أن يكون المراد من الوجه القصد والنية قال الشاعر أستغفر الله ذنبا لست محصيه رب العباد إليه الوجه والعمل ونظيره قوله
تعالى إني وجهت وجهي للذي فطر السموات الثالث أن يكون المراد منه فثم مرضاة الله ونظيره قوله إنما نطعمكم لوجه الله يعني لرضوان الله وقوله كل شيء هالك إلا وجهه يعني إلا ما كان لرضى الله ووجه
الاستعارة أن من أراد الذهاب إلى إنسان فإنه لا يزال يقرب من وجهه وقدامه فكذلك من يطلب مرضاة أحد فإنه لا يزال يقرب من مرضاته فلهذا سمي طلب الرضا بطلب الوجه الرابع أن الوجه
صلة كقوله كل شيء هالك إلا وجهه ويقول الناس هذا وجه الأمر لا يريدون به شيئا غيره إنما يريدون به أنه هو الأمر وما ينبغي أن يقصد هذا الأمر واعلم أن هذا التفسير صحيح في اللغة إلا أن الكلام
يبقى بأن يقال لهذا القائل ما معنى قوله فثم وجه الله مع أنه لا يجوز عليه المكان فلا بد من تأويله بأن المراد فثم قبلته التي تعبد بها أو ثم رحمته ونعمته وطريق ثوابه والتماس مرضاته والجواب عن الثاني
وهو أنه وصف نفسه بكونه واسعا فلا شك أنه لا يمكن حمله على ظاهره وإلا لكان متجزئا متبعضا فيفتقر إلى الخالق بل لا بد وأن يحمل على السعة في القدرة والملك أو على أنه واسع العطاء
والرحمة أو على أنه واسع الإنعام بتبيين المصلحة للعبيد لكي يصلوا إلى رضوانه ولعل هذا الوجه بالكلام أليق ولا يجوز حمله على السعة في العلم وإلا لكان ذكر العليم بعده تكرارا فأما قوله
عليم في هذا الموضع كالتهديد ليكون المصلي على حذر من التفريط من حيث يتصور أنه تعالى يعلم ما يخفى وما يعلن وما يخفى على الله من شيء ليكون متحرزا عن التساهل ويحتمل أن يكون
واسع عليم أنه تعالى واسع القدرة في توفية ثواب من يقوم بالصلوة على شرطها وتوفية عقاب من يتكاسل فيها المسألة الخامسة ولى إذا أقبل وولى إذا أدبر وهو من الأضداد ومعناه
ههنا الإقبال وقرأ الحسن فأينما تولوا بفتح التاء من التولي يريد فأينما تتوجهوا القبلة وقالوا اتخذ الله ولدا سبحانه بل له ما في السموات والأرض
كل له قانتون بديع السموات والأرض وإذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون اعلم أن هذا هو الرجوع إلى قبائح أفعال اليهود والنصارى
والمشركين اعلم أن ظاهر قوله وقالوا اتخذ الله ولدا ينبغي أن يكون راجعا إلى قوله ومن أظلم ممن منع مساجد الله وقد ذكرنا أن منهم من تأوله على النصارى ومنهم من تأوله على مشركي العرب
ونحن قد تأولناه على اليهود وكل هؤلاء أثبتوا الولد لله تعالى لأن اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركو العرب قالوا الملائكة بنات الله فلا جرم صحت
هذه الحكاية على جميع التقديرات قال ابن عباس إنها نزلت في كعب بن الأشرف وكعب بن أسد ووهب بن يهودا فإنهم جعلوا عزيرا ابن الله أما قوله تعالى سبحانه فهو كلمة تنزيه ينزه
بها نفسه عما قالوه كما قال تعالى في موضع آخر سبحانه أن يكون له ولد فمرة أظهره ومرة اقتصر عليه لدلالة الكلام عليه ثم احتج على هذا التنزيه بقوله بل له ما في السموات والأرض ووجه
الاستدلال بهذا على فساد مذهبهم من وجوه الأول أن كل ما سوى الموجود الواجب ممكن لذاته محدث وكل محدث فهو مخلوق لواجب الوجود والمخلوق لا يكون ولدا أما بيان أن كل ما
سوى الموجود الواحد ممكن لذاته فلأنه لو وجد موجودان واجبان لذاتيهما لاشتركا في وجوب الوجود ولامتاز كل واحد منهما عن الآخر بما به التعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة
فيلزم تركب كل واحد منهما عن قيدين وكل مركب فإنه مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر إلى غيره وكل مفتقر إلى غيره فهو ممكن لذاته
فكل واحد من الموجودين الواجبين ممكن لذاته هذا خلف ثم نقول إن كان كل واحد من ذينك الجزءين واجبا عاد التقسيم المذكور فيه ويفضي إلى كونه مركبا من أجزاء غير
متناهية وذلك محال ومع تسليم أنه غير محال فالمقصود حاصل لأن كل كثرة فلا بد فيها من الواحد فتلك الآحاد إن كانت واجبة لذواتها كانت مركبة على ما ثبت فالبسيط مركب
هذا خلف وإن كانت ممكنة كان المركب المفتقر إليها أولى بالإمكان فثبت بهذا البرهان أن كل ما عدا الموجود الواحد ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج إلى المؤثر وتأثير ذلك المؤثر فيه
إما أن يكون حال عدمه أو حال وجوده فإن كان الأول فذلك الممكن محدث وإن كان الثاني فاحتياج ذلك الموجود إلى المؤثر إما أن يكون حال بقائه أو حال حدوثه والأول محال لأنه
يقتضي إيجاد الموجود فتعين الثاني وذلك يقتضي كون ذلك الممكن محدثا فثبت أن كل ما سوى الله محدث مسبوق بالعدم وأن وجوده إنما حصل بخلق الله تعالى وإيجاده وإبداعه
فثبت أن كل ما سوى الله فهو عبده وملكه فيستحيل أن يكون شيء مما سواه ولدا له وهذا البرهان إنما استفدناه من قوله بل له ما في السموات والأرض أي له كل ما سواه على سبيل الملك
والخلق والإيجاد والإبداع الثاني أن هذا الذي أضيف إليه بأنه ولده إما أن يكون قديما أزليا أو محدثا فإن كان أزليا لم يكن حكمنا بجعل أحدهما ولدا والآخر والدا أولى من العكس فيكون
ذلك الحكم حكما مجردا من غير دليل وإن كان الولد حادثا كان مخلوقا لذلك القديم وعبدا له فلا يكون ولدا له الثالث أن الولد لا بد وأن يكون من جنس الوالد فلو فرضنا له ولدا لكان
مشاركا للوالد من بعض الوجوه وممتازا عنه من وجه آخر وذلك يقتضي كون كل واحد منهما مركبا ومحدثا وذلك محال فإذا المجانسة ممتنعة فالولدية ممتنعة الرابع أن الولد إنما
يتخذ للحاجة إليه في الكبر ورجاء الانتفاع بمعونته حال عجز الأب عن أمور نفسه فعلى هذا اتخاذ الولد إنما يصح على من يصح عليه الفقر والعجز والحاجة وإذا كان ذلك محالا كان اتخاذ الولد
عليه سبحانه محالا واعلم أنه سبحانه وتعالى حكى في مواضع كثيرة عن هؤلاء الذين يضيفون إليه الأولاد قولهم واحتج عليهم بهذه الحجة وهي أن كل من في السموات والأرض عبد له وبأنه إذا قضى أمرا
فإنما يقول له كن فيكون فقال في سورة مريم ذلك عيسى ابن مريم قول الحق الذي فيه يمترون ما كان لله أن يتخذ من ولد سبحانه إذا قضى أمرا فإنما يقول له كن فيكون وقال أيضا وقالوا اتخذ
الرحمن ولدا لقد جئتم شيئا إدا تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا أن دعوا للرحمن ولدا وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولدا إن كل من في السموات والأرض إلا آتي
الرحمن عبدا فإن قيل ما الحكمة في أنه تعالى استدل في هذه السورة بكونه مالكا لما في السموات والأرض وفي سورة مريم بكونه مالكا لمن في السموات والأرض على ما قال إن كل من في السموات والأرض
إلا آتي الرحمن عبدا قلنا قوله في هذه السورة بل له ما في السموات والأرض أتم لأن كلمة ما تتناول جميع الأشياء أما قوله تعالى كل له قانتون ففيه مسائل المسألة الأولى القنوت أصله الدوام
ثم يستعمل على أربعة أوجه الطاعة كقوله تعالى يا مريم اقنتي لربك وطول القيام كقوله صلى الله عليه وسلم لما سئل أي الصلوة أفضل قال طول القنوت وبمعنى السكوت كما قال زيد بن أرقم كنا نتكلم

في الصلوة حتى نزل وقوموا لله قانتين فامسكنا عن الكلام ويكون بمعنى الدوام اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين كل له قانتون اي كل ما في السموات والارض قانتون مطيعون والتنوين
في كل عوض من المضاف اليه وهو قول مجاهد وابن عباس فقيل لهولاء الكفار ليسوا مطيعين فعند هذا قال الخوئيون المعنى انهم يطيعون يوم القيمة وهو قول السدي فقيل لهولاء بهذه صفة
المكلفين ووكره ما في السموات يتناول من لا يكون مكلفا فعند هذا فسروا القنوت بوجوه اخر الاول بكونها شاهدة على وجود الخالق سبحانه بما فيها من آثار الصنعة وامارات الحدوث
والدلالة على الربوبية الثاني كون جميعها في ملكه وقهره يتصرف فيها كيف يشاء وهو قول ابي مسلم وعلى هذين الوجهين الاية عامة الثالث اراد به الملائكة وعزيرا والمسيح اي كل هولاء
الذين حكموا عليهم بالولدية قانتون له يحكى ان علي بن ابي طالب رضي الله عنه قال لبعض النصارى لولا تمرد عيسى عن عبادة الله لصرت على دينه فقال النصراني كيف يجوز ان ينسب ذلك
الى عيسى مع جده في طاعة الله فقال علي رضي الله عنه فان كان عيسى الها فالاله كيف يعبد غيره انما العبد هو الذي يليق به العبادة فانقطع النصراني المسئلة الثانية لما كان القنوت
في اصل اللغة عبارة عن الدوام كان معنى الاية ان دوام الممكنات وبقاءها به سبحانه ولاجله وهذا يقتضي ان العالم حال بقائه واستمراره محتاج اليه سبحانه فثبت ان الممكن لا ينقطع حاجته عن
المؤثر لا حال حدوثه ولا حال بقائه المسئلة الثالثة يقال كيف جاء بما الذي لغير اولي العلم مع قوله قانتون جوابه كانه جاء بما دون من تحقيرا لشانهم اما قوله بديع السموات والارض
ففيه مسئلتان المسئلة الاولى البديع والمبدع بمعنى واحد قال القفال وهو مثل اليم بمعنى مولم وحكيم بمعنى محكم غير ان في بديع مبالغة للعدول فيه وانه يدل على استحقاق الصفة في غير
حال الفعل على تقدير ان من شانه الابداع فهو في ذلك بمنزلة سامع وسميع وقد يجي بديع بمعنى مبدع والابداع الانشاء ونقيض الابداع الاحتذاء على مثال ولهذا السبب فان الناس
يسمون من قال وعمل ما لم يكن قبله مبتدعا المسئلة الثانية اعلم ان هذا من تمام الكلام الاول لانه تعالى قال بل له ما في السموات والارض فبين بذلك كونه مالكا لما في السموات والارض ثم
بين بعده انه المالك ايضا للسموات والارض ثم انه تعالى بين انه كيف يبدع الشي فقال واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال بعض الادباء القضاء
مصدر في الاصل سمي به ولهذا جمع على قضية كعطا وعطية وفي معناه القضية وجمعها القضايا ووزنه فعال من تركيب ق ض ي واصله قضاي الا ان الياء لما وقعت طرفا بعد
الالف الزائدة اعلت بان قلبت الفا ثم لما التقى الفان هي الف فعال قلبت هذه الاخيرة التي الالفين لفظا وان نظائره المضاء والاباء من مضيت وابيت والسقاء
من سقيت والدليل على اصالة الياء دون الهمزة ثباتها في اكثر تصرفات الكلمة يقول قضيت وقضينا وقضيت الى قضت وقضيا وقضيت وهما يقضيان وهي تقضي
والمرتان وانما تقضيان وهن تقضين وانت تقضين وانتما تقضيان فالياء فيه حيز الهمزة طبه واما معناه فالاصل الذي يدل تركيبه عليه وهو معنى القطع من ذلك قولهم
قضى القاضي لفلان على فلان بكذا قضاء اذا حكم لانه فصل للدعوى ولهذا قيل حاكم فيصل اذا كان قاطعا للخصومات وحكى ابن الانباري عن اهل اللغة انهم قالوا القاضي معناه القاطع للامور
المحكم لها وقوله انقضى الشي اذا تم وانقطع وقولهم قضى حاجته معناه قطعها عن المحتاج ودفعها عنه وقضى دينه اذا اداه اليه كانه قطع التقاضي والاقتضاء عن نفسه او انقطع
كل منهما عن صاحبه وقولهم قضى الامر اذا اتمه واحكمه ومنه قوله تعالى فقضاهن سبع سموات وهو من هذا الباب في اتمام العمل وقطعه ولذا اغا منه ومنه درع قضاء من قضاها اذا
احكمها واتم صنعها واما قولهم قضى المريض وقضى نحبه اذا مات وقضى عليه قتله فمجاز مما ذكر والجامع بينهما ظاهر واما تقضي البازي فليس من هذا التركيب بل هو من القض
والتقضض اما الاول فيقال قاضه وانقاض اي شقه والتشقق ومنه قيض البيض لما انفلق من قشره الاعلى وانقاض الحائط اذا انهدم من غير هدم والقطع والشق والفلق والهدم
متقاربة واما القض وما اشتق منه فدلالته على معنى القطع متبينة وذلك ان الشي اذا قطع ضاق او على العكس ومما يؤكد ذلك ان ما يقرب من هذا التركيب يدل ايضا على
معنى القطع فاولها قضبه اذا قطعه ومنه القضب للرطبة لانها تقضب اي تقطع تسمية بالمصدر والقضيب الغصن فعيل بمعنى مفعول والمقضب ما يقضب به كالمنجل وثانيها
القضم وهو الاكل باطراف الاسنان لان فيه قطعا للماكول وسيف قضيم في طرفه تكسر وتفلل وثالثها القضف وهو الدقة يقال رجل قضيف اي نحيف لان العلة من اسبابه
القطع ورابعها القضاة فعلة وهي الفساد يقال قضيت القربة اذا عفنت وفسدت وفي حسبه قضاة اي عيب وهذا كله من اسباب القطع وشبابه فهذا هو الكلام في مفهوم
الاصلي بحسب اصل اللغة المسئلة الثانية في محامل لفظ القضاء في القرآن قالوا انه يستعمل على وجوه احدها بمعنى الخلق قال تعالى فقضاهن سبع سموات يعني خلقهن وثانيها بمعنى
الامر قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وثالثها بمعنى الحكم ولهذا يقال للحاكم القاضي ورابعها بمعنى الاخبار قال تعالى وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب اي اخبرناهم وهذا ياتي مع الى
وخامسها ان ياتي بمعنى الفراغ من الشي قال تعالى فلما قضي ولوا الى قومهم منذرين يعني لما فرغ من ذلك وقال وقضي الامر واستوت على الجودي يعني فرغ من اهلاك الكفار وقال ثم
ليقضوا تفثهم يعني ليفرغوا منه اذا عرفت هذا فنقول قوله اذا قضى امرا قيل اذا خلق شيئا وقيل حكم بانه يفعل شيئا وقيل احكم امرا وقال ابو ذويب وعليهما مسرودتان قضاهما
داود او صنع السوابغ تبع المسئلة الثالثة اتفقوا على ان لفظ الامر حقيقة في القول المخصوص وهل هو حقيقة في الفعل والشان الحق نعم وهو المراد بالامر ههنا وبسط القول فيه مذكور
في اصول الفقه المسئلة الرابعة قرا ابن عامر كن فيكون بالنصب في كل القرآن الا في موضعين في آل عمران فيكون الحق وفي الانعام كن فيكون الحق فانه رفعهما وعن الكسائي بالنصب في
النحل ويس وبالرفع في سائر القرآن والباقون بالرفع في كل القرآن اما النصب فعلى جواب الامر وقيل هو بعيد والرفع على الاستيناف فهو يكون والله اعلم المسئلة الخامسة اعلم
ليس المراد من قوله تعالى فانما يقول له كن فيكون هو انه تعالى يقول كن فحينئذ يتكون ذلك الشي فان ذلك فاسد والذي يدل عليه وجوه الاول ان قوله كن اما ان يكون قديما او محدثا
والقسمان باطلان فبطل القول بتوقف حدوث الاشياء على كن انما قلنا انه لا يجوز ان يكون قديما لوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف على النون
فالنون لكونه مسبوقا بالكاف لابد وان يكون محدثا والكاف لكونه متقدما على المحدث بزمان واحد يجب ان يكون محدثا الثاني ان كلمة اذا للاستقبال فذلك القضاء
لابد وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال فانما يقول له كن والمتاخر عن المحدث محدث فيستحيل ان يكون كن قديما الثالث انه تعالى
رتب تكوين المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن متقدما على تكوين المخلوق بزمان واحد والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد وان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا جائز

ان يكون قوله كن محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن آخر ويلزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث
الحوادث على قوله كن الحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود او حال دخوله في الوجود والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل
لانه يرجع حاصله الى انه تعالى امر الموجود بان يصير موجودا وذلك ايضا لا فائدة فيه الحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث ولا يليق بالحكيم الحجة الرابعة ان القادر هو
الذي يصح منه الفعل وتركه بحسب الارادات فاذا فرضنا القادر المريد منفكا عن قوله كن فاما ان يتمكن من الايجاد والاحداث او لا يتمكن فان تمكن لم يكن الايجاد موقوفا على قوله كن وان لم
يتمكن فحينئذ يلزم ان لا يكون القادر قادرا على الفعل الا عند تكلمه بكن فيرجع حاصل الامر الى انكم سميتم القدرة بكن وذلك نزاع في اللفظ الحجة الخامسة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا
اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التاثير ولما علمنا بالضرورة فساد ذلك علمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة الحجة السادسة ان كن كلمة مركبة من الكاف والنون بشرط تقدم الكاف
على النون فالمؤثر اما ان يكون احد هذين الحرفين او مجموعهما فان كان الاول لم يكن لكلمة كن اثر البتة بل التاثير لاحد هذين الحرفين وان كان الثاني فهو محال لانه لا وجود لهذا المجموع البتة لانه حين
حصل الحرف الاول لم يكن الثاني حاصلا وحين جاء الثاني فقد فات الاول واذا لم يكن للمجموع وجود البتة استحال ان يكون للمجموع اثر البتة الحجة السابعة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل
آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر عن خلقه اذ المتاخر عن الشي لا يكون مؤثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تاثير لقوله كن في وجود الشي فظهر بهذه الوجوه
فساد هذا المذهب واذا ثبت هذا فنقول لا بد من التاويل وهو من وجوه الاول وهو الاقوى ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء
لا بفكرة ولا معاناة وتجربة ونظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين من غير قول كان منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ
قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى وان من شي الا يسبح بحمده
ولكن لا تفقهون تسبيحهم الثاني انه علامة يفعلها الله تعالى للملائكة اذا سمعوها علموا انه احدث امرا يحكى ذلك عن ابي الهذيل الثالث انه خاص بالموجودين الذين قال لهم
كونوا قردة ومن جرى مجراهم وهو قول الاصم الرابع انه امر للاحياء بالموت وللموتى بالحيوة والكل ضعيف والقوي هو الاول وقال الذين لا يعلمون
لولا يكلمنا الله او تاتينا آية كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون اعلم ان هذا هو النوع
من قبائح افعال اليهود والنصارى والمشركين ثم فيه مسئلتان المسئلة الاولى ان الله تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى والمشركين ما يقدح في التوحيد وهو انه تعالى اتخذ الولد حكى
الان عنهم ما يقدح في النبوة وقال اكثر المفسرين هولاء هم مشركو العرب والدليل عليه قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وقالوا فلياتنا باية كما ارسل الاولون
وقالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا هذا قول اكثر المفسرين الا انه ثبت ان اهل الكتاب سالوا ذلك والدليل عليه قوله تعالى يسئلك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من
السماء فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فان قيل الدليل على ان المراد مشركو العرب انه تعالى وصفهم بانهم لا يعلمون واهل الكتاب اهل العلم قلنا المراد انهم لا يعلمون التوحيد والنبوة
كما ينبغي واهل الكتاب كانوا كذلك المسئلة الثانية تقرير هذه الشبهة التي تمسكوا بها ان الحكيم اذا اراد تحصيل شي فلا بد وان يختار اقرب الطرق المفضية اليه وابعدها عن الشكوك
والشبهات اذا ثبت هذا فنقول ان الله تعالى كلم الملائكة وكلم موسى وانت تقول يا محمد انه كلمك والدليل عليه قوله فاوحى الى عبده ما اوحى فلم لا يكلمنا مشافهة ولا ينص على نبوتك
حتى يتاكد الاعتقاد وتزول الشبهة وايضا فان كان تعالى لا يفعل ذلك فلم لا يخصك باية ومعجزة وهذا منهم طعن في كون القرآن آية ومعجزة لانهم لو اقروا بكونه معجزة لاستحال ان يقولوا
هلا تاتينا باية ثم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة بقوله كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم قد بينا الايات لقوم يوقنون وحاصل هذا الجواب انا قد ايدنا قول محمد بالمعجزات
وبينا صحة قوله بالايات وهي القرآن وسائر المعجزات فكان طلب هذه الزوائد من باب التعنت واذا كان كذلك لم يجب اجابتها لوجوه احدها انه اذا حصلت الدلالة الواحدة فقد تمكن المكلف من
الوصول الى المطلوب فلو كان غرضه طلب الحق لاكتفى بتلك الدلالة فحيث لم يكتف بها وطلب الزائد عليها علمنا ان ذلك الطلب من باب العناد واللجاج فلم تكن اجابتها واجبة ونظيره قوله تعالى
وقالوا لولا انزل عليه آية من ربه قل انما الايات عند الله وانما انا نذير مبين اولم يكفهم انا انزلنا عليك الكتاب يتلى عليهم فبين ان ما في القرآن من الدلالة كاف فيه وثانيها لو كان في معلوم الله
تعالى انهم يؤمنون عند انزال هذه الايات لفعلها لكنه علم انه لو اعطاهم ما سالوه لما ازدادوا الا لجاجا فلا جرم لم يفعل ذلك ولذلك قال تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا
وهم معرضون وثالثها انه ربما حصل في تلك الايات انواع من المفاسد وربما اوجب حصولها هلاكهم واستيصالهم ان استمروا بعد ذلك على التكذيب وربما كان بعضها منتهيا الى حد الالجاء المخل
بالتكليف وربما كانت كثرتها وتعاقبها يقدح في كونها معجزة لان الخوارق متى توالت صار انخراق العادة عادة فحينئذ يخرج عن كونه معجزا وكل ذلك امور لا يعلمها الا علام الغيوب فثبت
ان عدم اسعافهم بهذه الايات لا يقدح في النبوة اما قوله تشابهت قلوبهم فالمراد ان المكذبين للرسل تتشابه اقوالهم وافعالهم فكما ان قوم موسى كانوا ابدا في التعنت واقتراح الاباطيل
كقولهم لن نصبر على طعام واحد وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وقولهم اتتخذنا هزوا وقولهم ارنا الله جهرة فكذلك هولاء المشركون يكونون ابدا في العناد واللجاج وطلب الباطل
اما قوله قد بينا الايات لقوم يوقنون فالمراد ان القرآن وغيره من المعجزات كمجي الشجرة وكلام الذئب واشباع الخلق الكثير من الطعام القليل آيات قاهرة ومعجزات باهرة لمن كان طالبا
لليقين والله اعلم انا ارسلناك بالحق بشيرا ونذيرا ولا تسئل عن اصحاب الجحيم اعلم ان القوم لما اصروا على العناد واللجاج الباطل واقترحوا المعجزات على
سبيل التعنت بين تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا مزيد على ما فعله في مصالح دينهم من اظهار الادلة وكما بين انه لا مزيد على ما فعله الرسول عليه السلم في باب الابلاغ والتنبيه لكي لا يكثر
غمه بسبب اصرارهم على كفرهم وفي قوله بالحق وجوه احدها انه متعلق بالارسال اي ارسلناك ارسالا بالحق وثانيها انه متعلق بالبشير والنذير اي انت مبشر بالحق ومنذر به وثالثها ان يكون
المراد من الحق الدين والقرآن اي ارسلناك بالقرآن حال كونه بشيرا لمن اطاع الله بالثواب ونذيرا لمن كفر بالنار والاولى ان يكون البشير والنذير صفة للرسول صلى الله عليه وسلم فكانه تعالى
قال انا ارسلناك يا محمد بالحق لتكون بشيرا لمن اتبعك واهتدى بدينك ومنذرا لمن كفر بك وضل عن دينك اما قوله ولا تسئل عن اصحاب الجحيم ففيه قراتان الجمهور برفع التاء واللام على الخبر

وأما نافع فبالجزم وفتح التاء على النهي اما على القراءة الاولى ففي التأويل وجوه احدها ان مصيرهم الى الجحيم فمعصيتهم لا تضرك ولست بمسؤول عن ذلك وهو كقوله فانما عليك البلاغ وعلينا
الحساب وقوله عليه ما حمل وعليكم ما حملتم الثاني انك هاد وليس لك من الامر شيء فلا تأسف ولا تغتم لكفرهم ومصيرهم الى العذاب ونظيره قوله تعالى فلا تذهب نفسك عليهم حسرات الثالث لا تنظر
الى المطيع والعاصي في الوقت فان الحال قد يتغير فهو غيب فلا تسأل عنه وفي الآية دلالة على ان احدا لا يسأل عن ذنب غيره ولا يؤاخذ بما اجترمه سواه سواء كان قريبا او بعيدا اما على القراءة
الثانية ففيه وجهان الاول روي انه صلى الله عليه وسلم قال ليت شعري ما فعل ابواي فنهي عن السؤال عن احوال الكفرة وهذه الرواية بعيدة لانه عليه السلام كان عالما بان الكافر معذب
فمع هذا العلم كيف يمكن ان يقول ليت شعري ما فعل ابواي الثاني معنى هذا النهي تعظيم ما وقع فيه الكفار من العذاب كما اذا سألت عن انسان واقع في بلية فيقال لك لا تسأل عنه ووجه التعظيم ان
المسؤول يحرج ان يجري على لسانه ما هو فيه لفظاعته فلا تسأله ولا تكلفه ما يضجره وانت مستخبر لا تقدر على استماع خبره لايحاشه السامع واضجاره فلا تسأل والقراءة الاولى تعضدها
قراءة ابي وما تسأل وقراءة عبد الله ولن تسأل ﴿ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم قل ان هدى الله هو الهدى ولئن اتبعت
اهواءهم بعد الذي جاءك من العلم مالك من الله من ولي ولا نصير﴾ اعلم انه تعالى لما صبر رسوله صلى الله عليه وسلم بما تقدم من الآية وبين ان العلة قد ازاحت
من قبله فيهم وانه لا عذر لهم في الثبات على التكذيب به عقب ذلك بان القوم بلغ حالهم في تشددهم بباطلهم وثباتهم على كفرهم انهم يريدون مع ذلك ان تتبع ملتهم ولا يرضون منك بالكفاف بل
يريدون منك الموافقة لهم فيما هم عليه فبين بذلك شدة عداوتهم للرسول صلى الله عليه وسلم وشرح ما يوجب اليأس من موافقتهم والملة هي الدين ثم قال تعالى قل ان هدى الله هو الهدى
بمعنى ان هدى الله الذي هو الاسلام هو الهدى بالحق والذي يصح ان يسمى هدى وهو الهدى كله ليس وراءه هدى وما يدعون الى اتباعه ليس بهدى وانما هو هوى الا ترى الى قوله تعالى ولئن
اتبعت اهواءهم اي اقوالهم التي هي اهواء وبدع بعد الذي جاءك من العلم اي من الدين المعلوم صحته بالدلائل القاطعة مالك من الله من ولي ولا نصير اي معين يعصمك ويذب عنك بل الله
يعصمك من الناس اذا اقمت على الطاعة والاعتصام بحبله قالوا الآية تدل على امور منها ان الذي علم الله منه انه لا يفعل الشيء يجوز منه ان يتوعده على فعله يقال في هذه الصورة علم الله انه
لا يتبع اهواءهم ومع ذلك فقد توعده عليه ونظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وانما حسن هذا الوعيد لاحتمال ان الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او هذا الوعيد
احد صوارفه وثانيها ان قوله من بعد ما جاءك من العلم يدل على انه لا يجوز الوعيد الا بعد نصب الادلة واذا صح ذلك فبان لا يجوز الوعيد الا بعد القدرة اولى فبطل به قول من يجوز
تكليف ما لا يطاق وثالثها فيها دلالة على ان اتباع الهوى لا يكون الا باطلا فهذا الوجه يدل على بطلان التقليد ورابعها فيها دلالة على انه لا شفيع لمستحق العقاب لان غير الرسول
اذا اتبع هواه لو كان يجد شفيعا ونصيرا لكان الرسول احق بذلك وهذا ضعيف لان اتباع اهوائهم كفر وعندنا لا شفاعة في الكفر والله اعلم ﴿الذين آتيناهم الكتاب
يتلونه حق تلاوته اولئك يؤمنون به ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون﴾ اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى الذين موضعه رفع بالابتداء و
واولئك ابتداء ثان ويؤمنون به خبره المسألة الثانية المراد بقوله الذين آتيناهم الكتاب من هم فيه قولان احدهما انهم المؤمنون الذين آتاهم الله القرآن واحتجوا عليه من وجوه
احدها ان قوله يتلونه حق تلاوته حث وترغيب في تلاوة هذا الكتاب ومدح على تلك التلاوة والكتاب الذي هذا شأنه هو القرآن لا التوراة والانجيل فان قراءتهما غير جائزة وثانيها ان
قوله تعالى اولئك يؤمنون به يدل على ان الايمان مقصور عليهم ولو كان المراد اهل الكتاب لما كان كذلك وثالثها قوله ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون والكتاب الذي يليق به هذا الوصف
هو القرآن القول الثاني ان المراد بالذين هم اهل الكتاب هم الذين آمنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم من اليهود والدليل عليه ان الذين تقدم ذكرهم هم اهل الكتاب فلما ذم طريقتهم وحكى عنهم سوء افعالهم
اتبع ذلك بمدح من ترك طريقتهم بل تأمل التوراة وترك تحريفها وعرف منها صحة نبوة محمد صلوات وسلامه عليه اما قوله يتلونه حق تلاوته فالتلاوة لها معنيان احدهما القراءة والثاني
الاتباع فعلا لان من اتبع غيره يقال تلاه فعلا قال تعالى والقمر اذا تلاها والظاهر يقع عليهما جميعا وتصح فيهما جميعا المبالغة لان التابع لغيره قد يستوفي حق الاتباع فلا يخل بشيء
منه وكذلك التالي يستوفي حق قراءته فلا يخل بما يلزم منه والذين تأولوه على القراءة هم الذين اختلفوا على وجوه فاولها انهم تدبروه فعملوا بموجبه حتى تمسكوا باحكامه من حلال
وحرام وغيرهما وثانيها انهم خضعوا عند تلاوته وخشعوا اذا قرؤوا القرآن في صلواتهم وخلواتهم وثالثها انهم عملوا بمحكمه وآمنوا بمتشابهه وتوقفوا فيما اشكل عليهم منه وفوضوه الى
الله سبحانه وتعالى ورابعها يقرؤونه كما انزل الله ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ولا يتأولونه على غير الحق وخامسها ان تحمل الآية على هذه الوجوه لانها مشتركة في مفهوم واحد وهو
تعظيمها والانقياد لها لفظا ومعنى فوجب حمل اللفظ على هذا المشترك تكثيرا للفوائد كلام الله تعالى المجيد والله اعلم واحكم واعلى واعظم واراف وارحم وافضل واكرم قوله
عز من متكلم ﴿يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل
ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون﴾ ﴿واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين﴾ اعلم انه سبحانه وتعالى لما استقصى في شرح وجوه نعمه على بني اسرائيل ثم في قبائحهم في اديانهم واعمالهم وختم هذا الفصل بما بدأ به وهو
قوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي الى قوله ولا هم ينصرون شرع سبحانه ها هنا في نوع آخر من البيان وهو ان ذكر قصة ابراهيم عليه السلام وكيفية احواله والحكمة فيه ان ابراهيم عليه السلام
شخص يعترف بفضله جميع الطوائف والملل فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بانهم من اولاده ومن ساكني حرمه وخادمي بيته واهل الكتاب من اليهود والنصارى
قبول قول محمد صلى الله عليه وسلم والاعتراف بدينه والانقياد لشرعه وبيانه من وجوه احدها انه تعالى لما امره ببعض التكاليف فلما وفى بها وخرج من عهدتها لا جرم نال النبوة و
الامامة وهذا مما ينبه اليهود والنصارى والمشركين على ان الخير لا يحصل في الدنيا والآخرة الا بترك التمرد والعناد والانقياد لحكم الله عز وجل وتكاليفه وثانيها انه تعالى حكى
عنه انه طلب الامامة لاولاده فقال تعالى لا ينال عهدي الظالمين فدل ذلك على ان منصب الامامة والرياسة في الدين لا يصل الى الظالمين فهؤلاء متى ارادوا وجدان هذا المنصب وجب عليهم
ترك اللجاج والتعصب للباطل وثالثها ان الحج من خصائص دين محمد صلى الله عليه وسلم فحكى تعالى ذلك عن ابراهيم عليه السلام ليكون ذلك كالحجة على اليهود والنصارى في وجوب الانقياد لذلك

ورابعها ان القبلة لما حولت الى الكعبة شق ذلك على اليهود والنصارى فبين الله تعالى ان هذا البيت قبلة ابراهيم عليه السلام الذي يعترفون بتعظيمه وبوجوب الاقتداء به فكان ذلك مما يوجب زوال
ذلك التعصب عن قلوبهم وخامسها ان من المفسرين من فسر الكلمات التي ابتلى الله ابراهيم عليه السلام بها بامور يرجع حاصلها الى تنظيف البدن وذلك مما يوجب على المشرك اختيار هذه
لانهم كانوا معترفين بفضل ابراهيم عليه السلام ويوجب ترك ما كانوا عليه من التلطخ بالدماء وترك النظافة ومن المفسرين من فسر الكلمات بما ان ابراهيم عليه السلام صبر على ما ابتلي به في دين الله تعالى وهو النظر
في الكواكب والقمر والشمس ومناظرة عبدة الاوثان ثم الانقياد لحكم الله تعالى في ذبح الولد والالقاء في النار وهذا يوجب على هؤلاء اليهود والنصارى والمشركين الذين يعترفون بفضله ان يتشبهوا
به في ذلك فيسلكوا طريقته في ترك الحسد والحمية وكراهية الانقياد لمحمد صلى الله عليه وسلم فهذه الوجوه التي لاجلها ذكر الله تعالى قصة ابراهيم عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام
امورا بعضها يرجع الى الامور الشاقة التي كلفه الله تعالى بها وبعضها يرجع الى التشريفات العظيمة التي خصه الله بها ونحن نأتي على تفسيرها ان شاء الله وهذه الآية دالة على تكليف حصل بعده تشريف
اما التكليف فقوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف العامل في اذ مضمر نحو اذكر اذ ابتلى او واذ ابتلاه كان كيت وكيت
المسألة الثانية انه تعالى وصف تكليفه اياه ببلوى توسعا لان مثل هذا يكون منا على جهة البلوى والتجربة والمحنة من حيث لا نعرف ما يكون ممن امره فلما كثر ذلك في العرف بيننا جاز ان
يصف الله تعالى امره ونهيه بذلك مجازا لانه تعالى لا يجوز عليه الاختبار والامتحان لانه تعالى عالم بجميع المعلومات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل من الازل الى الابد قال هشام بن الحكم
انه تعالى كان في الازل عالما بحقائق الاشياء وماهياتها فقط فاما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو تعالى لا يعلمها الا عند وقوعها واحتج عليه بالآية والمعقول اما الآية
فهي هذه الآية قال انه تعالى صرح بانه يبتلي عباده ويختبرهم وذكر نظيره في سائر الآيات كقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقال ليبلوكم ايكم احسن عملا وقال في هذه السورة
بعد ذلك ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع وذكر ايضا ما يؤكد هذا المذهب نحو قوله فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وكلمة لعل للترجي وقال يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم
والذين من قبلكم لعلكم تتقون فهذه الآيات ونظائرها دالة على انه سبحانه لا يعلم وقوع الكائنات قبل وقوعها اما المعقول فيدل عليه وجوه احدها انه تعالى لو كان عالما بوقوع الاشياء قبل وقوعها
لزم نفي القدرة عن الخالق وعن الخلق وذلك محال وما ادى اليه فهو مشكل بيان الملازمة ان ما علم الله وقوعه استحال ان لا يقع لان العلم بوقوع الشيء بلا وقوع ذلك الشيء متضادان والجمع
بين الضدين محال وكذلك ما علم الله انه لا يقع كان وقوعه محالا فبعين هذه الدلالة فلو كان الباري تعالى عالما بجميع الاشياء الجزئية قبل وقوعها لكان بعضها واجب الوقوع وبعضها ممتنع الوقوع
ولا قدرة البتة لا على الواجب ولا على الممتنع فيلزم نفي القدرة على هذه الاشياء عن الخالق تعالى وعن الخلق انما قلنا ان ذلك محال اما في حق الخالق فلانه ثبت ان العالم محدث وله مؤثر
وذلك المؤثر يجب ان يكون قادرا اذ لو كان موجبا لذاته لزم من قدمه قدم العالم او من حدوث العالم حدوثه واما في حق الخلق فلانا نجد في انفسنا وجدانا ضروريا كوننا متمكنين
من الفعل والترك على معنى انا ان شئنا الفعل قدرنا عليه وان شئنا الترك قدرنا على الترك ولو كان احدهما واجبا والآخر ممتنعا لما حصلت هذه الملكة التي نعرف ثبوتها
بالضرورة وثانيها ان تعلق العلم باحد المعلومين مغاير لتعلقه بالمعلوم الآخر ولذلك فانه يصح منا تعلق احد المتعلقين مع الذهول عن التعلق الآخر ولو كان التعلقان
تعلقا واحدا لاستحال ذلك لان الشيء الواحد يستحيل ان يكون معلوما مذهولا عنه اذا ثبت هذا فنقول لو كان تعالى عالما بجميع هذه الجزئيات لكان له علوم غير متناهية او كان
لعلمه تعلقات غير متناهية وعلى التقديرين فيلزم حصول موجودات غير متناهية دفعة واحدة وذلك محال لان مجموع تلك الاشياء ازيد من ذلك المجموع بعينه عند نقصان عشرة
منها فالناقص متناهي والزائد زائد على المتناهي بتلك العشرة والمتناهي اذا ضم اليه الغير المتناهي كان الكل متناهيا واذا وجود امور غير متناهية محال فان قيل الموجود هو العلم
واما تلك التعلقات فهي امور نسبية لا وجود لها في الاعيان قلنا العلم انما يكون علما لو كان متعلقا بالمعلوم فلو لم يكن ذلك التعلق حاصلا في نفس الامر لزم ان لا يكون العلم علما في
نفس الامر وذلك محال وثالثها ان هذه المعلومات التي لا نهاية لها هل يعلم الله عددها او لا يعلم فان علم عددها فهي متناهية لان كل ما له عدد معين فهو متناه وان لم يعلم الله عددها
لم يكن عالما بها على سبيل التفصيل وكلامنا ليس الا في العلم التفصيلي ورابعها ان كل معلوم فهو متميز في الذهن عما عداه وكل متميز عما عداه فان ما عداه خارج عنه وكل ما خرج عنه غيره
فهو متناه فاذن كل معلوم متناه فاذا ما هو غير متناه استحال ان يكون معلوما وخامسها ان الشيء انما يكون معلوما لو كان للعلم تعلق به ونسبة اليه وانتساب الشيء الى الشيء بعينه
تحققه في نفسه فانه اذا لم يكن للشيء في نفسه تعين استحال ان يكون لغيره البتة من حيث هو هو نسبة والشيء المشخص قبل دخوله في الوجود لم يكن متشخصا البتة فاستحال كونه
متعلق العلم فان قلت يبطل هذا بالمحالات والمركبات قبل دخولها في الوجود فانا نعلمها وان لم يكن لها تعينات البتة قلنا هذا الذي اوردتموه نقض على كلامنا وليس جوابا
عن كلامنا وذلك مما لا يزيل الشك والشبهة قال هشام فهذه الوجوه العقلية تدل على انه لا حاجة بنا الى صرف هذه الآي عن ظواهرها واعلم ان هشاما كان رئيس الرافضة
فلهذا ذهب قدماء الروافض الى القول بالبداء اما جمهور المسلمين فانهم اتفقوا على انه سبحانه يعلم الجزئيات قبل وقوعها واحتجوا عليها بانها قبل وقوعها يصح ان يكون معلومة
لنا فوجب ان يكون معلومة لله تعالى انما قلنا انها معلومة لنا لانا نعلمها قبل وقوعها فانا نعلم ان الشمس غدا تطلع من مشرقها والوقوع يدل على الامكان وانما قلنا انه لما صح ان
يكون معلومة وجب ان يكون معلومة لله تعالى لان تعلق علم الله تعالى بالمعلوم اذا ثبت لذاته فليس تعلقه ببعض ما يصح ان يعلم اولى من تعلقه بغيره فلو حصل التخصيص لافتقر
الى المخصص وذلك محال فوجب ان لا يتعلق بشيء من المعلومات اصلا وان تعلق بالبعض فانه يتعلق بكلها وهو المطلوب اما الشبهة الاولى فالجواب عنها ان العلم بالوقوع
تبع للوقوع والوقوع تبع للقدرة فالتابع لا ينافي المتبوع فالعلم لا ينفي عين القدرة واما الشبهة الثالثة فالجواب عنها ان الله لا يعلم عددها ولا يلزم منه اثبات الجهل لان الجهل هو
ان يكون لها عدد معين ثم ان الله تعالى لا يعلم عددها فاما اذا لم يكن لها في نفسها عدد لم يلزم من قولنا ان الله تعالى لا يعلم عددها اثبات الجهل واما الشبهة الرابعة فالجواب عنها
انه ليس من شرط المعلوم ان يعلم العالم تميزه عن غيره لان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بذلك الغير فلو توقف على العلم بذلك الغير لتوقف العلم بالشيء على العلم بتميزه
عن غيره وثبت ان العلم بتميزه عن غيره يتوقف على العلم بغيره لزم ان لا يعلم الانسان شيئا واحدا الا اذا علم امورا لا نهاية لها واما الشبهة الخامسة فالجواب عنها بالنقض الذي ذكرناه

وإذا انتقضت الشبهة سقطت فبقي ما ذكرنا من الدلالة على عموم عالمية الله تعالى سالمة عن المعارض وبالله التوفيق المسألة الثالثة اعلم أن الضمير لا بد وأن يكون عائداً إلى مذكور سابق فالضمير
إما أن يكون متقدماً على المذكور لفظاً ومعنى وإما أن يكون متأخراً عنه لفظاً ومعنى وإما أن يكون متقدماً لفظاً ومتأخراً معنى وإما أن يكون بالعكس منه القسم الأول وهو أن يكون متقدماً
لفظاً ومعنى فالمشهور عند النحويين أنه غير جائز وقال ابن جني بجوازه واحتج عليه بالشعر والمعقول أما الشعر فقوله جزى ربه عني عدي بن حاتم جزاء الكلاب العاويات وقد فعل وأما المعقول
فلأن الفاعل مؤثر والمفعول قابل وتعلق الفعل بهما شديد فلا يبعد تقديم أي واحد منهما كان على الآخر في اللفظ ثم أجمعنا على أنه لو قدم المنصوب على المرفوع في اللفظ فإنه جائز فكذا
إذا لم يتقدم مع أن ذلك التقديم جائز القسم الثاني وهو أن يكون الضمير متأخراً لفظاً ومعنى وهذا لا نزاع في صحته كقولك ضرب زيد غلامه القسم الثالث أن يكون الضمير متقدماً
في اللفظ متأخراً في المعنى كقولك ضرب غلامه زيد فههنا الضمير وإن كان متقدماً في اللفظ لكنه متأخر في المعنى لأن المنصوب متأخر عن المرفوع في التقدير فيصير كأنك قلت ضرب زيد
غلامه فلا جرم كان جائزاً القسم الرابع أن يكون الضمير متقدماً في المعنى متأخراً في اللفظ وهو كقوله تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فإن المرفوع مقدم في المعنى على المنصوب فيصير التقدير وإذ ابتلى
ربه إبراهيم إلا أن الأمر وإن كان كذلك بحسب المعنى لكن لما لم يكن الضمير متقدماً في اللفظ بل كان متأخراً لا جرم كان جائزاً حسناً المسألة الرابعة قرأ ابن عامر إبراهام بالألف بين الهاء
والميم والباقون إبراهيم وهما لغتان وكذلك أبراهم وقرأ ابن عباس وأبو حنيفة إبراهيم ربه برفع إبراهيم ونصب ربه والمعنى أنه دعاه بكلمات من الدعاء فعل المختبر هل يجيبه تعالى إليهن
أم لا المسألة الخامسة اختلف المفسرون في أن ظاهر اللفظ هل يدل على تلك الكلمات أم لا فقال بعضهم اللفظ يدل عليها وهي التي ذكرها الله تعالى من الإمامة وتطهير البيت ورفع
القواعد والدعاء بابتعاث محمد صلى الله عليه وسلم فإن هذه الأشياء أمور شاقة أما الإمامة فالمراد منها ههنا هو النبوة وهذا التكليف يتضمن مشاق عظيمة لأن النبي يلزمه
أن يتحمل جميع المشاق والمتاعب في تبليغ الرسالة وأن لا يخون في شيء منها ولو لزمه القتل بسبب ذلك ولا شك أن ذلك من أعظم المشاق ولهذا قلنا إن ثواب النبي صلى الله
عليه وسلم أعظم من ثواب غيره وأما بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدة البلوى فيه ثم إنه يتضمن إقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل
عليه السلام بالشيطان في الموقف لرمي الجمار وغيره وأما اشتغاله بالدعاء في أن يبعث الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم في آخر الزمان فهذا مما يحتاج فيه إلى إخلاص العمل لله تعالى وإزالة الحسد عن
القلب بالكلية فثبت أن الأمور المذكورة عقيب هذه الآية تكاليف شاقة شديدة فأمكن أن يكون المراد من ابتلاء الله تعالى بالكلمات هو ذلك ثم الذي يدل على أن المراد ذلك أنه
عقبه بذكره من غير فصل بحرف من حروف العطف فلم يقل وقال إني جاعلك للناس إماماً فدل هذا على أن ذلك الابتلاء ليس إلا التكليف بهذه الأمور المذكورة واعترض القاضي
على هذا القول وقال إنما يجوز لو قال الله تعالى وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن إبراهيم ثم إنه تعالى قال له بعد ذلك إني جاعلك للناس إماماً ويمكن أن يجاب عنه بأنه ليس المراد من الكلمات
الإمامة فقط بل الإمامة وبناء البيت وتطهيره والدعاء في بعثة محمد صلى الله عليه وسلم كأن الله تعالى ابتلاه بالمجموع فأخبر الله تعالى عنه أنه ابتلاه بأمور على الإجمال
ثم أخبر عنه أنه أتمهن ثم عقب ذلك بالشرح والتفصيل وهذا مما لا بعد فيه القول الثاني أن ظاهر الآية لا دلالة فيه على المراد بهذه الكلمات وهذا القول يحتمل وجهين أحدهما بكلمات كلفه الله تعالى
بهن وهي أوامره ونواهيه وكأنه تعالى قال وإذ ابتلى إبراهيم ربه بما شاء كلفه بالأمر بها والوجه الثاني بكلمات يكون من إبراهيم يكلم بها قومه أي يبلغهم إياها والقائلون بالوجه الأول اختلفوا
في أن ذلك التكليف أي شيء كان على أقوال أحدها قال ابن عباس رضي الله عنهما هي عشر خصال كانت فرضاً في شرعه وهي سنة في شرعنا خمس في الرأس وخمس في الجسد أما التي
في الرأس فالمضمضة والاستنشاق وفرق الرأس وقص الشارب والسواك وأما التي في البدن فالختان وحلق العانة ونتف الإبط وتقليم الأظفار والاستنجاء بالماء وثانيها
قال بعضهم ابتلاه بثلاثين خصلة من خصال الإسلام عشر منها في سورة براءة التائبون إلى آخر الآية وعشر في سورة الأحزاب إن المسلمين والمسلمات إلى آخرها وعشر في المؤمنين قد أفلح
المؤمنون إلى قوله أولئك هم الوارثون وروي عشر في سأل سائل إلى قوله والذين هم على صلواتهم يحافظون فجعلها أربعين سهماً عن ابن عباس وثالثها أمره بمناسك الحج كالطواف
والسعي والرمي والإحرام وهو قول قتادة وابن عباس ورابعها ابتلاه بسبعة أشياء بالشمس والقمر والكوكب والختان على الكبر والنار وذبح الولد والهجرة فوفى بالكل فلهذا قال تعالى
وإبراهيم الذي وفى عن الحسن وخامسها أن المراد ما ذكره في قوله إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين وسادسها المناظرات الكثيرة في التوحيد مع أبيه وقومه ومع نمرود والصلاة والزكاة
والصوم وقسم الغنائم والضيافة والصبر عليها قال القفال وجملة القول أن الابتلاء يتناول إلزام كل ما في فعله كلفة ومشقة فاللفظ يتناول مجموع هذه الأشياء ويتناول كل واحد
منها فلو ثبتت الرواية وجب القول بالكل ولو ثبتت الرواية في البعض دون البعض فحينئذ يقع التعارض بين هذه الروايات فوجب التوقف المسألة السادسة قال القاضي هذا الابتلاء إنما كان
قبل النبوة لأنه تعالى نبه على أن قيامه عليه السلام بهن كالسبب لأن يجعله الله إماماً والسبب متقدم على المسبب فوجب كون هذا الابتلاء متقدماً في الوجود على صيرورته إماماً وهذا أيضاً
ملائم لقضايا العقول وذلك لأن الوفاء بشرائط النبوة لا يحصل إلا بالإعراض عن جميع ملاذ الدنيا وشهواتها وترك المداهنة مع الخلق وتقبيح ما هم عليه من الأديان الباطلة والعقائد الفاسدة
وتحمل الأذى من جميع أصناف الخلق ولا شك أن هذا المعنى من أعظم المشاق وأجل المتاعب ولهذا السبب يكون الرسول أعظم أجراً من أمته وإذا كان كذلك فالله تعالى ابتلاه بالتكاليف
الشاقة فلما وفى عليه السلام بها فلا جرم أعطاه خلعة النبوة والرسالة وقال آخرون إنه بعد النبوة لأنه عليه السلام لا يعلم كونه مكلفاً بتلك التكاليف إلا من الوحي فلا بد من تقدم الوحي على معرفته
بكونه كذلك أجاب القاضي عنه بأنه يحتمل أنه تعالى أوحى إليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف الشاقة فلما تمم ذلك جعله نبياً مبعوثاً إلى الخلق إذا عرفت هذه المسألة فنقول
قال القاضي يجوز أن يكون المراد بالكلمات ما ذكره الحسن من حديث الكوكب والشمس والقمر فإنه عليه السلام ابتلاه بذلك قبل النبوة أما ذبح الولد والهجرة والنار وكل ذلك كان بعد النبوة
وكذا الختان فإنه عليه السلام يروى أنه ختن نفسه وكان سنه مائة وعشرين سنة ثم قال فإن قامت الدلالة السمعية الباهرة على أن المراد من الكلمات هذه الأشياء كان المراد من قوله أتمهن أنه
سبحانه علم من حاله أنه يتمهن ويقوم بهن بعد النبوة فلا جرم أعطاه الإمامة والنبوة المسألة السابعة الضمير المستكن في فأتمهن في إحدى الروايتين على إحدى القراءتين لإبراهيم بمعنى فقام بهن
حق القيام وأداهن أحسن التأدية من غير تفريط وتوان ونحوه وإبراهيم الذي وفى وفي الأخرى لله تعالى بمعنى فأعطاه ما طلبه لم ينقص منه شيئاً ولما قال إني جاعلك للناس إماماً فالإمام اسم

لمن يأتم به كالإزار لما يتزر به أي يأتم في دينك وفيه مسائل المسألة الأولى ذكر أهل التحقيق في ذلك وجوهاً أولها المراد أنه تعالى جعله إماماً لكل الناس والذي يكون كذلك لا بد وأن يكون رسولاً
من عند الله مستقلاً بالشرع لأنه لو كان تبعاً لرسول آخر لكان مأموماً لذلك الرسول لا إماماً فحينئذ يبطل العموم وثانيها أن اللفظ يدل على أنه إمام في كل شيء والذي يكون كذلك لا بد
أن يكون نبياً وثالثها أن الأنبياء عليهم السلام أئمة من حيث يجب على الخلق اتباعهم قال تعالى وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا والخلفاء أيضاً أئمة لأنهم رتبوا في المحل الذي يجب على الخلق اتباعهم وقبول
قولهم وأحكامهم والقضاة والفقهاء أيضاً أئمة بهذا المعنى والذي يصلي بالناس يسمى أيضاً إماماً لأن من دخل في صلاته لزمه الائتمام به قال النبي صلى الله عليه وسلم إنما جعل الإمام ليؤتم به فإذا
ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ولا تختلفوا على إمامكم فثبت بهذا أن اسم الإمام لمن اقتدي به في الدين وقد يسمى بذلك أيضاً من يؤتم به في الباطل قال الله تعالى وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار إلا أن
اسم الإمام لا يتناوله على الإطلاق بل لا يستعمل فيه إلا مقيداً فإنه لما ذكر أئمة الضلال قيده بقوله يدعون إلى النار كما أن اسم الإله لا يتناول إلا المعبود الحق فأما المعبود الباطل فإنما يطلق عليه
الإله مع القيد قال تعالى فما أغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء وقال وانظر إلى إلهك الذي ظلت عليه عاكفاً إذا ثبت أن اسم الإمام يتناول ما ذكرناه وثبت أن الأنبياء
في أعلى المراتب وجب حمل اللفظ ههنا عليه لأن الله تعالى ذكر لفظ الإمام ههنا في معرض الامتنان فلا بد وأن يكون تلك النعمة من أجل النعم وأعظمها ليحسن نسبة الامتنان فوجب
حمل هذه الإمامة على النبوة المسألة الثانية أن الله تعالى لما وعده بأن يجعله إماماً للناس حقق تعالى ذلك الوعد فيه إلى قيام الساعة فإن أهل الأديان على شدة اختلافها ونهاية تنافرها يعظمون
إبراهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب إليه إما في النسب وإما في الدين والشريعة حتى إن عبدة الأوثان كانوا معظمين لإبراهيم عليه السلام وقال تعالى في كتابه الكريم ثم أوحينا إليك
أن اتبع ملة إبراهيم وقال ومن يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه وقال في آخر سورة الحج ملة أبيكم إبراهيم هو سماكم المسلمين وجميع أمة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في آخر صلاتهم وارحم محمداً
وآل محمد كما صليت وباركت ورحمت على إبراهيم وآل إبراهيم المسألة الثالثة القائلون بأن الإمام لا يصير إماماً إلا بالنص تمسكوا بهذه الآية وقالوا إنه تعالى بين أنه إنما صار إماماً بسبب
التنصيص على إمامته ونظيره قوله تعالى إني جاعل في الأرض خليفة فبين أنه لا يحصل له منصب الخلافة إلا بالتنصيص عليه وهذا ضعيف لأنا بينا أن المراد بالإمامة ههنا النبوة ولئن سلمنا أن
المراد بها مطلق الإمامة لكن الآية تدل على أن النص طريق الإمامة وذلك لا نزاع فيه إنما النزاع في أنه هل تثبت الإمامة بغير النص وليس في هذه الآية تعرض لهذه المسألة لا بالنفي ولا بالإثبات
المسألة الرابعة قوله إني جاعلك للناس إماماً يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان معصوماً عن جميع الذنوب لأن الإمام هو الذي يؤتم به ويقتدى به فلو صدرت المعصية منه لوجب علينا الاقتداء
به في ذلك فيلزم أن يجب علينا فعل المعصية وذلك محال لأن كونه معصية عبارة عن كونه ممنوعاً من فعله وكونه واجباً عبارة عن كونه ممنوعاً عن تركه والجمع بينهما محال أما قوله
ومن ذريتي ففيه مسائل المسألة الأولى الذرية الأولاد وأولاد الأولاد للرجل وهو من ذرأ الله الخلق وتركوا همزها للخفة كما تركوا في البرية وفيه وجه آخر وهو أن يكون منسوبة إلى الذر
المسألة الثانية قوله تعالى ومن ذريتي عطف على الكاف كأنه قال وجاعل بعض ذريتي كما يقال لك سأكرمك فتقول وزيداً المسألة الثالثة قال بعضهم إنه يقال إن الله تعالى
أعلمه أن في ذريته أنبياء فأراد أن يعلم أن ذلك في كلهم أو في بعضهم وهل يصلح جميعهم لهذا الأمر فأعلمه الله تعالى أن فيهم ظالماً لا يصلح لذلك وقال آخرون إنه عليه السلام ذكر ذلك
على سبيل الاستعلام لما لم يعلم على وجه المسألة فأجابه الله تعالى صريحاً بأن النبوة لا ينال الظالمين منهم فإن قيل هل كان إبراهيم عليه السلام مأذوناً في قوله ومن ذريتي أو لم يكن مأذوناً
فيه فإن أذن الله في هذا الدعاء فلم رد دعاءه عليه فإن لم يأذن له فيه كان ذلك ذنباً قلنا قوله ومن ذريتي يدل على أنه عليه السلام طلب أن يكون بعض ذريته أئمة للناس وقد حقق الله تعالى إجابة
دعوته في المؤمنين من ذريته كإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وجعل آخرهم محمداً صلى الله عليه وسلم الذي
هو أفضل الأنبياء والأئمة عليهم السلام أما قوله لا ينال عهدي الظالمين ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة وحفص عهدي الظالمين بإسكان الياء والباقون بفتحها وقرأ بعضهم
لا ينال عهدي الظالمون أي من كان ظالماً من ذريتك فإنه لا ينال عهدي المسألة الثانية ذكروا في العهد وجوهاً أحدها أن هذا العهد هو الإمامة المذكورة فيما قبل وإن كان المراد من تلك
الإمامة هو النبوة فكذا ههنا وإلا فلا وثانيها عهدي أي رحمتي عن عطاء وثالثها طاعتي عن الضحاك ورابعها أماني عن أبي عبيد والقول الأول أولى لأن قوله ومن ذريتي طلب لتلك
الإمامة التي وعده بها فقوله لا ينال عهدي الظالمين لا يكون جواباً عن ذلك السؤال إلا إذا كان المراد بهذا العهد تلك الإمامة المسألة الثالثة الآية دالة على أنه تعالى سيعطي بعض
ولده ما سأل ولولا ذلك لكان الجواب لا ينال عهدي ذريتك فإن قيل أفما كان إبراهيم عليه السلام عالماً بأن النبوة لا تليق بالظالمين قلنا بلى ولكن لم يعلم حال ذريته فبين الله تعالى
أن فيهم من هذا حاله وأن النبوة إنما تحصل لمن ليس بظالم المسألة الرابعة الروافض احتجوا بهذه الآية على القدح في إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما من ثلاثة وجوه الأول أن
أبا بكر وعمر كانا كافرين فقد كانا حال كفرهما ظالمين فوجب أن يصدق عليهما في تلك الحالة أنهما لا ينالان عهد الإمامة البتة ولا في شيء من الأوقات فثبت أنهما لا يصلحان
للإمامة الثاني أن من كان مذنباً في الباطن كان من الظالمين فإذاً ما لم يعرف أن أبا بكر وعمر ما كانا من الظالمين المذنبين ظاهراً وباطناً وجب أن لا يحكم بإمامتهما وذلك إنما يثبت في
حق من تثبت عصمته وهما لم يكونا معصومين بالاتفاق وجب أن لا تتحقق إمامتهما البتة الثالث قالوا كانا مشركين وكل مشرك ظالم والظالم لا ينال عهد الإمامة فوجب أن لا ينالهما
عهد الإمامة أما أنهما كانا مشركين فبالاتفاق وأما أن المشرك ظالم فلقوله تعالى إن الشرك لظلم عظيم وأما أن الظالم لا ينال عهد الإمامة فلهذه الآية لا يقال إنهما كانا ظالمين حال كفرهما
فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم لأنا نقول الظالم من وجد فيه الظلم وقولنا وجد منه الظلم أعم من قولنا وجد منه الظلم في الماضي أو في الحال بدليل أن هذا المفهوم يمكن تقسيمه إلى هذين القسمين
ومورد التقسيم من القسمين مشترك بين القسمين وما كان مشتركاً بين القسمين لا يلزم انتفاؤه لانتفاء أحد القسمين فلا يلزم من نفي كونه ظالماً في الحال نفي كونه ظالماً والذي
يدل عليه نظراً إلى الدلائل الشرعية أن النائم يسمى مؤمناً والإيمان هو التصديق والتصديق غير حاصل حال كونه نائماً فدل على أنه يسمى مؤمناً لأن الإيمان كان حاصلاً قبل وإذا ثبت هذا وجب أن يكون
عبارة عن حصول متوالية في أحيان متعاقبة لمجموع تلك الأشياء لا وجود لها فلو كان حصول المشتق منه شرطاً في كون الاسم المشتق حقيقة وجب أن لا يكون اسم المتكلم
والماشي وأمثالهما حقيقة في شيء أصلاً وأنه باطل قطعاً فدل هذا على أن حصول المشتق منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتق حقيقة والجواب كل ما ذكرتموه معارض بما أنه لو حلف

لا يسلم عن كل فسق على انسان مؤمن في الحال الا انه كان قبل ايمانه بسنين متطاولة فانه لا يحنث فدل على ما قلناه ولان التائب عن الكفر لا يسمى كافرا والتائب من المعصية لا يسمى عاصيا فكذا
القول في نظائره الا ترى الى قوله ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار فانه نهي عن الركون اليهم حال اقامتهم على الظلم وقوله ما على المحسنين من سبيل معناه ما اقاموا على الاحسان على انا بينا ان
المراد من الامامة في هذه الآية النبوة فمن كفر بالله طرفة عين فانه لا يصلح للنبوة المسئلة الخامسة قال الجمهور من الفقهاء والمتكلمين الفاسق حال فسقه لا يجوز عقد الامامة له واختلفوا في ان الفسق الطارئ
هل يبطل الامامة ام لا واحتج الجمهور على ان الفاسق لا يصلح ان تعقد له الامامة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها من وجهين الاول ما بينا ان قوله لا ينال عهدي الظالمين جواب لقوله ومن ذريتي وقوله
ومن ذريتي طلب للامامة التي ذكرها الله تعالى فوجب ان يكون المراد بهذا العهد هو الامامة ليكون الجواب مطابقا للسؤال فتصير الآية كانه تعالى قال لا ينال الامامة الظالمين وكل عاص فانه ظالم
لنفسه فكانت الآية دالة على ما قلناه فان قيل ظاهر الآية يقتضي انتفاء كونهم ظالمين ظاهرا وباطنا ولا يصح ذلك في الائمة والقضاة قلنا اما الشيعة فيستدلون بهذه الآية على صحة قولهم
في وجوب العصمة ظاهرا وباطنا واما نحن فنقول مقتضى الآية ذلك الا انا تركنا اعتبار الباطن فتبقى العدالة الظاهرة معتبرة فان قيل اليس ان يونس عليه السلام قال سبحانك اني كنت من
الظالمين وقال آدم عليه السلام ربنا ظلمنا انفسنا قلنا المذكور في الآية هو الظلم المطلق وهذا غير موجود في آدم ويونس عليهما السلام الوجه الثاني ان العهد قد يستعمل في كتاب الله تعالى بمعنى الامر قال تعالى
الم اعهد اليكم يا بني آدم ان لا تعبدوا الشيطان يعني الم آمركم وقال تعالى قالوا ان الله عهد الينا يعني امرنا ومنه عهود الخلفاء الى امرائهم وقضاتهم اذا ثبت ان عهد الله هو امره فنقول
لا يخلو قوله لا ينال عهدي الظالمين من ان يريد ان الظالمين غير مأمورين او ان الظالمين لا يجوز ان يكونوا بمحل من يقبل منهم اوامر الله تعالى ولما بطل الوجه الاول لاتفاق المسلمين على ان اوامر
الله تعالى لازمة للظالمين كلزومها لغيرهم ثبت الوجه الآخر وهو انهم غير مؤتمنين على اوامر الله تعالى وغير مقتدى بهم فيها فلا يكونون ائمة في الدين فثبت بدلالة الآية بطلان امامة الفاسق
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق ودل ايضا على ان الفاسق لا يكون حاكما وان احكامه لا تنفذ اذا ولي الحكم وكذلك لا تقبل شهادته ولا خبره اذا
اخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا فتياه اذا افتى ولا يقدم للصلوة وان كان هو بحيث لو اقتدي به لا تفسد صلوته قال ابو بكر الرازي ومن الناس من يظن ان مذهب ابي حنيفة انه يجوز
كون الفاسق اماما وخليفة ولا يجوز كون الفاسق قاضيا وهذا خطأ ولم يفرق ابو حنيفة بين الخليفة والحاكم في ان شرط كل واحد منهما العدالة وكيف يكون خليفة وروايته غير مقبولة واحكامه
غير نافذة وكيف يجوز ان يدعى ذلك على ابي حنيفة وقد اكرهه ابن هبيرة في ايام بني امية على القضاء وضربه فامتنع من ذلك فحبس فلج ابن هبيرة وجعل يضربه كل يوم اسواطا فلما
خيف عليه قال له الفقهاء تول له شيئا من عمله اي شيء كان حتى يزول عنك الضرب فتولى له عد احمال التبن التي تدخل فخلاه ثم دعاه المنصور الى مثل ذلك حتى عد له اللبن الذي
كان يضرب لسور مدينة المنصور الى مثل ذلك وقصته في امر زيد بن علي مشهورة وفي حمل المال اليه وفتياه الناس سرا في وجوب نصرته والقتال معه وكذلك امره مع محمد وابراهيم ابني
عبد الله بن الحسن ثم قال وانما غلط من غلط في هذه الرواية ان قول ابي حنيفة ان القاضي اذا كان عدلا في نفسه وتولى القضاء من امام جائر فان احكامه نافذة والصلوة خلفه جائزة
لان القاضي اذا كان عدلا في نفسه ويمكنه تنفيذ الاحكام كانت احكامه نافذة ولا فرق في ذلك بين من ولاه لان الذي ولاه بمنزلة سائر اعوانه وليس شرط اعوان القاضي ان يكونوا عدولا
الا ترى ان اهل بلد لا سلطان عليهم لو اجتمعوا على الرضا بتولية رجل عدل منهم القضاء حتى يكونوا اعوانا له على من امتنع من قبول احكامه لكان قضاؤه نافذا وان لم تكن له ولاية
من جهة امام ولا سلطان المسئلة السادسة الآية تدل على عصمة الانبياء عليهم السلام من وجهين الاول انه ثبت ان المراد من هذا العهد الامامة ولا شك ان كل نبي امام فان الامام هو الذي
يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فاذا دلت الآية على ان الامام لا يكون فاسقا فبان تدل على ان الرسول لا يجوز ان يكون فاسقا فاعلا للذنب والمعصية اولى الثاني قال لا ينال عهدي
الظالمين فهذا العهد ان كان هو النبوة وجب ان لا ينالها احد من الظالمين وان كان هو الامامة فكذلك لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به وكل فاسق ظالم لنفسه فوجب ان لا تحصل
النبوة لاحد من الفساق المسئلة السابعة اعلم انه سبحانه بين ان له معك عهدا ولك معه عهدا وبين انك ان وفيت بعهدك فانه سبحانه يفي ايضا بعهده فقال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم ثم
في سائر الآيات افرد عهدك بالذكر وافرد عهد نفسه ايضا بالذكر اما عهدك فقال فيه والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال يا ايها الذين آمنوا
اوفوا بالعقود وقال لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون واما عهده سبحانه فقال فيه ومن اوفى بعهده من الله ثم بين كيفية عهده الى ابينا آدم عليه السلام فقال
ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما ثم بين كيفية عهده الينا فقال الم اعهد اليكم يا بني آدم ثم بين كيفية عهده مع الانبياء فقال وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ثم بين في هذه
الآية ان عهده لا يصل الى الظالمين فقال لا ينال عهدي الظالمين فهذه المبالغة الشديدة في هذه المعاهدة تقتضي البحث عن حقيقة هذه المعاهدة فنقول العهد المأخوذ عليك ليس
الا عهد العبودية والخدمة والعهد الذي التزمه الله سبحانه وتعالى من جهته ليس الا عهد الخدمة والربوبية ثم ان العاقل اذا تأمل في حال هذه المعاهدة لم يجد من نفسه الا النقض من العهد
ومن ربه الا الوفاء بالعهد فلنشر الى معاقد هذا الباب فنقول اول انعامه عليك انعام الخلق والايجاد والاحياء واعطاء العقل والآلة والمقصود من كل ذلك اشتغالك بالطاعة والخدمة
والعبودية على ما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ونزه نفسه عن ان يكون هذا الخلق والايجاد منه على سبيل العبث فقال وما خلقنا السموات والارض وما بينهما لاعبين ما
خلقناهما الا بالحق وقال وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون ثم بين على سبيل التفصيل ما هو الحكمة
في الخلق والايجاد فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فهو سبحانه وتعالى وفى بعهد الربوبية حيث خلقك واحياك وانعم عليك بوجوه النعم وجعلك عاقلا مميزا فاذا لم
تشتغل بخدمته في طاعته وعبوديته فقد نقضت عهد عبوديتك مع ان الله تعالى وفى بعهد ربوبيته وثانيها ان عهد الربوبية يقتضي اعطاء التوفيق والهداية وعهد العبودية منك
يقتضي الجد والاجتهاد في العمل ثم انه وفى بعهد الربوبية فانه ما ترك ذرة من الذرات الا وجعلها هادية لك الى سبيل الحق وان من شيء الا يسبح بحمده وانت ما وفيت البتة بعهد الطاعة
والعبودية وثالثها ان نعمة الايمان اعظم النعم والدليل عليه ان هذه النعمة لو فاتتك لكنت اشقى الاشقياء ابد الآبدين ودهر الداهرين ثم هذه النعمة من الله تعالى لقوله وما بكم من
نعمة فمن الله ثم مع هذه النعمة منه فانه يشكرك عليها قال فاولئك كان سعيهم مشكورا فاذا كان الله يشكرك على هذه النعمة فبان تشكره على ما اعطى من التوفيق والهداية كان اولى ثم انك

انك

ما اتيت الا بالكفران على ما قال قتل الانسان ما اكفره فهو تعالى وفى بعهده وانت نقضت عهدك ورابعها ان تنفق نعمه في سبيل مرضاته فعهده معك ان يعطيك اصناف النعم وقد فعل
وعهدك معه ان تصرف نعمه الى سبيل مرضاته وانت ما فعلت ذلك ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وخامسها انعم عليك بانواع النعم لتكون محسنا الى الفقراء واحسنوا ان الله يحب
المحسنين ثم انك توسلت به الى ايذاء الناس وايحاشهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وسادسها اعطاك النعم العظيمة لتكون مقبلا على حمده وانت تحمد غيره فانظر الى السلطان
العظيم لو انعم عليك بخلعة نفيسة ثم انك في حضرته تعرض عنه وتبقى مشغولا بخدمة بعض الاسقاط كيف تستوجب الادب والمقت فكذا ههنا واعلم انا لو اشتغلنا بشرح كيفية وفائه
سبحانه وتعالى بعهد الاحسان والربوبية وكيفية نقضنا لعهد الاخلاص والعبودية لما قدرنا على ذلك فانا من اول الحيوة الى آخرها ما صرنا منفكين لحظة واحدة من انواع نعمه على ظاهرنا وباطننا
وكل واحد من تلك النعم يستدعي شكرا على حدة وخدمة على حدة ثم انا ما اتينا بها على ما ينبغي لها وما عرفنا كيفيتها وكميتها ثم انه سبحانه وتعالى على تزايد غفلتنا وتقصيرنا يزيد في انواع النعم والرحمة
والكرم وكنا من اول عمرنا الى آخره لا نزال نزيد في الاحسان واللطف والكرم واستحقاق الحمد والثناء فان كل ما كان تقصيرنا اشد كان انعامه بعد ذلك علينا اعظم وقعا وكلما كان انعامه
علينا اكثر وقعا كان تقصيرنا في شكره اقبح واسوأ فلا تزال تزداد مخازينا ومحاسن افعاله سبحانه على سبيل الدور بحيث لا يفضي الى الانقطاع ثم انه قال في هذه الآية لا ينال
عهدي الظالمين وهذا تخويف شديد لكنا نقول الهنا صدر منك ما يليق بك من الكرم والعفو والرحمة والاحسان وصدر منا ما يليق بنا من الجهل والغدر والتقصير والكسل فنسألك بفضلك العميم
ان تتجاوز عنا يا ارحم الراحمين واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وعهدنا الى ابرهيم واسمعيل ان طهرا
بيتي للطائفين والعاكفين والركع السجود اعلم انه تعالى بين حال ابرهيم عليه السلام حين كلفه بالامامة وهذا شرح التكليف الثاني وهو التكليف بتطهير البيت ثم نقول
اما البيت فانه يريد البيت الحرام واكتفى بذكر البيت مطلقا لدخول الالف واللام عليه اذ كانتا يدخلان لتعريف المعهود او الجنس وقد علم المخاطبون انه لم يرد به الجنس فانصرف الى المعهود
عندهم وهو الكعبة ثم نقول ليس المراد نفس الكعبة لانه تعالى وصفه بكونه امنا وهذا صفة جميع الحرم لا صفة الكعبة فقط والدليل على انه يجوز اطلاق البيت والمراد منه كل الحرم قوله تعالى
هديا بالغ الكعبة والمراد الحرم كله لا الكعبة نفسها لانه لا يذبح في الكعبة ولا في المسجد الحرام وكذلك قوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا والمراد والله اعلم منعهم من الحج وحضور مواضع
النسك وقال تعالى في آية اخرى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقال حكاية عن ابرهيم رب اجعل هذا بلدا امنا فدل هذا على ان صفته بالامن يقتضي جميع الحرم وانه تعالى اطلق لفظ
البيت وعنى به الحرم كله لان الحرم لما كان متعلقا بالبيت جاز ان يعبر عنه باسم البيت اما قوله تعالى مثابة للناس ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اهل اللغة اصله من ثاب يثوب مثابة وثوبا
اذا رجع يقال ثاب الماء اذا رجع الى النهر بعد انقطاعه وثاب الى فلان عقله اي رجع وتفرق الناس ثم ثابوا اي عادوا مجتمعين والثواب من هذا اخذ كان ما اخرجه او عمله يعود
اليه والمثاب من البئر مجتمع الماء في اسفلها فان قيل ان مثابة ومثابا لغتان مثل مقام ومقامة وهو قول الفراء والزجاج وقيل ان الهاء دخلت في مثابة مبالغة كما في
قولهم نسابة وعلامة واصل مثابة مثوبة مفعلة المسئلة الثانية قال الحسن معناه انهم يثوبون اليه في كل عام وعن ابن عباس ومجاهد انه لا ينصرف عنه احد الا وهو يتمنى
العود اليه قال تعالى واجعل افئدة من الناس تهوي اليهم وقيل مثابة اي يحجون اليه فيثابون عليه فان قيل كون البيت مثابة يحصل بمجرد عودهم اليه وذلك يحصل بفعلهم لا بفعل الله تعالى
فما معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس قلنا اما على قولنا فعل العبد مخلوق لله تعالى فهذه الآية حجة لنا في هذه المسئلة واما على قول المعتزلة فمعناه انه تعالى القى تعظيمه
في القلوب ليصير ذلك داعيا لهم الى العود اليه مرة بعد اخرى وانما فعل تعالى ذلك لما فيه من منافع الدنيا والآخرة اما منافع الدنيا فلان اهل المشرق والمغرب يجتمعون هناك
فيحصل لهم من التجارات وضروب المكاسب ما يحصل به النفع وايضا فيحصل بسبب السفر الى الحج عمارة الطرق والبلاد ومشاهدة الاحوال المختلفة في الدنيا واما منافع الدين فلان
من قصد البيت رغبة منه في النسك والتقرب الى الله تعالى واظهار العبودية له والمواظبة على العمرة والطواف واقامة الصلوة في ذلك المسجد المكرم والاعتكاف فيه يستوجب
بذلك ثوابا عظيما عند الله تعالى المسئلة الثالثة تمسك بعض اصحابنا في وجوب العمرة بقوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا وجه الاستدلال ان قوله تعالى واذ جعلنا
البيت مثابة للناس اخبار عن انه تعالى جعله موصوفا بصفة كونه مثابة لكن لا يمكن اجراء الآية على هذا المعنى لان كونه مثابة للناس صفة متعلقة باختيار الناس وما يتعلق باختيار
الناس لا يمكن تحصيله بالجبر والالجاء واذا ثبت تعذر اجراء الآية على ظاهرها وجب حملها على الوجوب لانا متى حملناه على الوجوب كان ذلك افضى الى الصيرورة كذلك فثبت ان
الله تعالى اوجب علينا العود اليه مرة بعد اخرى وقد توافقنا على ان هذا الوجوب لا يتحقق فيما سوى الطواف فوجب تحققه في الطواف هذا وجه الاستدلال بهذه الآية والكرخي تكلم في
احكام القرآن وطعن في دلالة هذه الآية على هذا المطلوب ولكن قد بينا دلالتها عليه من هذا الوجه الذي بيناه اما قوله تعالى وامنا اي موضع امن ثم لا شك ان قوله جعلنا البيت
مثابة للناس وامنا خبر فتارة نتركه على ظاهره ونقول انه خبر وتارة نصرفه عن ظاهره ونقول انه امر اما القول الاول فهو ان يكون المراد انه تعالى جعل اهل الحرم
آمنين من القحط والجدب على ما قال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقوله اولم نمكن لهم حرما امنا يجبى اليه ثمرات كل شيء ولا يمكن ان يكون المراد منه الاخبار عن عدم وقوع
القتل في الحرم لانا نشاهد ان القتل الحرام قد يقع فيه وايضا فالقتل المباح قد يوجد فيه قال تعالى ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم
فاخبر عن وقوع القتل فيه القول الثاني ان نحمله على الامر على سبيل التأويل والمعنى ان الله تعالى امر الناس بان يجعلوا ذلك الموضع امنا من الغارة والقتل وكان البيت محرما
بحكم الله تعالى وكانت الجاهلية متمسكين بتحريمه لا يستحلون احداث البغي اليه وكانوا يسمون قريشا اهل الله ثم عبد فيه امن الصيد حتى ان الكلب ليهم بالظبي خارج الحرم فيفر
الظبي منه ويتبعه الكلب فاذا دخل الظبي الحرم لم يتبعه الكلب وروت الاخبار في تحريم مكة قال صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة وانها لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما
احلت لي ساعة من نهار ثم عادت حراما كما كانت فذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى ان المعنى انها لم تحل لاحد ان ينصب الحرب عليها وان ذلك احل لرسول الله صلى الله عليه وسلم
فامن من دخل البيت ممن يجب عليهم الحدود فقال الشافعي ان الامام يأمر بالتضييق عليه بما يؤدي الى خروجه من الحرم فاذا خرج اقيم عليه الحد في الحل وان لم يخرج حتى قتل في الحرم جاز ذلك

دخل قاتل في الحرم جاز قتله فيه وقال ابو حنيفة لا يجوز واحتج الشافعي بانه عليه السلام امر بقتل عاصم بن ثابت بن الافلح وخبيب من قتيل ابن ابي سفيان في داره بمكة غيلة ان قدر عليه قال الشافعي
وهذا في الوقت الذي كانت مكة محرمة فدل انها لا تمنع احدا من شيء وجب عليه وانها انما تمنع من ان ينصب الحرب عليها كما ينصب على غيرها واحتج ابو حنيفة بهذه الآية والجواب عنها ان
قوله وامنا ليس فيه بيان انه جعله امنا من ماذا فيمكن ان يكون امنا من القحط والآفات فاولى لانا على هذا التفسير لا نحتاج الى حمل لفظ الخبر على معنى الامر وفي سائر الوجوه نحتاج الى ذلك فكان
قول الشافعي اولى اما قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي واتخذوا بكسر الخاء على صيغة الامر ونافع وابن عامر
بفتح الخاء على صيغة الخبر اما القراءة الاولى فقوله واتخذوا عطف على ماذا فيه اقوال الاول انه عطف على قوله اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين واتخذوا من مقام
ابرهيم مصلى الثاني انه عطف على قوله اني جاعلك للناس اماما والمعنى انه لما ابتلاه بكلمات فاتمهن قال له جزاء لما فعله من ذلك اني جاعلك للناس اماما وقال واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى
ويجوز ان يكون امر بهذا ولده الا انه تعالى اضمر قوله قال ونظيره ورفعنا فوقكم الطور خذوا وظنوا انه واقع بهم خذوا ما آتيناكم بقوة الثالث ان هذا امر من الله تعالى لامة محمد صلى الله
عليه وسلم ان يتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وهو كلام معترض في ذكر قصة ابرهيم عليه السلام ولا وجه وكأنه قال واذ جعلنا البيت مثابة للناس وامنا واتخذوا انتم من مقام ابرهيم مصلى والتقدير
انا لما شرفناه ووصفناه بكونه مثابة للناس وامنا فاتخذوه انتم قبلة لانفسكم والواو والفاء قد يذكر كل واحد منهما في هذا الموضع وان كانت الفاء اوضح اما من قرأ واتخذوا بالفتح
فهو خبر عن ولد ابرهيم عليهم السلام انهم اتخذوا من مقامه مصلى ويكون هذا عطفا على واذ جعلنا البيت واذ اتخذوه مصلى المسئلة الثانية ذكروا اقوالا في ان مقام ابرهيم عليه
السلام اي شيء هو القول الاول انه موضع الحجر الذي قام عليه ابرهيم عليه السلام وهؤلاء ذكروا وجهين احدهما هو الحجر الذي كانت زوجة اسمعيل عليه السلام وضعته تحت قدم ابرهيم
عليه السلام حتى غسلت رأسه فوضع ابرهيم رجله عليه وهو راكب فغسلت احد شقي رأسه ثم رفعته من تحته وقد غاصت رجله في الحجر فوضعته تحت الرجل الاخرى فغاصت
رجله ايضا فيه فجعله الله من معجزاته وهذا قول الحسن والربيع بن انس وقتادة وثانيهما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس ان ابرهيم عليه السلام لما بنى البيت واسمعيل
يناوله الحجارة ويقولان ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم فلما ارتفع البنيان وضعف ابرهيم عن وضع الحجارة قام على حجر وهو مقام ابرهيم عليه السلام القول الثاني ان
مقام ابرهيم هو الحرم كله وهو قول مجاهد الثالث انه عرفة والمزدلفة والجمار وهو قول عطا الرابع الحج كله مقام ابرهيم وهو قول ابن عباس واتفق المحققون على ان القول الاول اولى
ويدل عليه وجوه الاول ما روى جابر انه صلى الله عليه وسلم لما فرغ من الطواف اتى المقام وتلا قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى فقراءة هذه اللفظة عند ذلك الموضع تدل
على ان المراد من هذه اللفظة هو ذلك الموضع ظاهرا وثانيها ان هذا الاسم في العرف مختص بذلك والدليل عليه ان سائلا لو سأل المكي بمكة عن مقام ابرهيم لم يجبه ولم يفهم منه
الا هذا الموضع وثالثها ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر بالمقام ومعه عمر رضي الله عنه فقال يا رسول الله لو اتخذنا من مقام ابرهيم مصلى فلم تغب الشمس من يومهم حتى نزلت الآية
ورابعها ان الحجر صار تحت قدميه في رطوبة الطين حتى غاصت فيه رجلا ابرهيم عليه السلام وذلك من اظهر الدلائل على وحدانية الله تعالى ومعجزة ابرهيم عليه السلام فكان اختصاصه
بابرهيم اقوى من اختصاص غيره فكان اطلاق هذا الاسم عليه اولى وخامسها قال تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وليس للصلوة تعلق بالحرم ولا بسائر المواضع الا بهذا
الموضع فوجب ان يكون مقام ابرهيم هو هذا الموضع وسادسها ان مقام ابرهيم هو موضع قيامه وثبت بالاخبار انه قام على هذا الحجر عند المغتسل ولم يثبت قيامه على غيره
فحمل هذا اللفظ على مقام ابرهيم عليه السلام اولى قال القفال ومن حمل مقام ابرهيم على الحجر خرج قوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد
اعطاني الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لي منك وليا مشفقا وانما تدخل من لبيان المتخذ الموهوب وتمييزه في ذلك المعنى من غيره المسئلة الثالثة ذكروا في المراد بقوله
مصلى وجوها احدها المصلى المدعى فجعله من الصلوة التي هي الدعاء قال تعالى يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما وهو قول مجاهد وانما ذهب الى هذا التأويل ليتم له قوله
ان كل الحرم مقام ابرهيم وثانيها قال الحسن اراد به قبلة وثالثها قال قتادة والسدي امروا ان يصلوا عنده قال اهل التحقيق وهذا القول اولى لان لفظ الصلوة اذا
اطلق تعقل منه الصلوة المعقولة بركوع وسجود الا ترى ان مصلى المصر هو الذي تصلى فيه صلوة العيد وقال صلى الله عليه وسلم لاسامة بن زيد المصلى امامك يعني به موضع الصلوة
المعقولة وقد دل عليه ايضا فعل النبي صلى الله عليه وسلم للصلوة عنده بعد تلاوة الآية لان حملها على الصلوة المعهودة اولى لانها جامعة لسائر المعاني التي فسروا الآية بها وهاهنا
بحث فقهي وهو ان ركعتي الطواف فرض ام سنة ننظر ان كان الطواف فرضا فللشافعي رضي الله عنه فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب
والثاني سنة والرواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه مختلفة ايضا في هذه المسئلة المسئلة الرابعة في فضائل البيت روى الشيخ احمد البيهقي رحمة الله عليه في كتاب شعب الايمان عن ابي
ذر قال قلت يا رسول الله اي مسجد وضع على الارض اولا قال المسجد الحرام قلت ثم اي قال المسجد الاقصى قلت كم بينهما قال اربعون سنة فاينما ادركت الصلوة فصل فهو مسجد اخرجاه
في الصحيح وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال خلق الله البيت قبل الارض بالفي عام ثم دحيت الارض منه وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال النبي صلى الله عليه وسلم اول بقعة
وضعت في الارض موضع البيت ثم مدت منها الارض وان اول جبل وضعه الله تعالى على وجه الارض ابو قبيس ثم مدت منه الجبال وعن وهب بن منبه قال ان آدم عليه السلام
لما اهبط الى الارض استوحش منها لما رأى من سعتها ولانه لم ير فيها احدا غيره فقال يا رب اما لارضك هذه عامر يسبحك فيها ويقدس لك غيري فقال الله اني سأجعل فيها من ذريتك
من يسبح بحمدي ويقدس لي وسأجعل فيها بيوتا ترفع لذكري فيسبحني فيها خلقي وسأبوئك منها بيتا اختاره لنفسي واخصه بكرامتي واوثره على بيوت الارض كلها باسمي واسميه
بيتي انطقه بعظمتي واحوطه بحرمتي واجعله احق البيوت كلها واولاها بذكري واضعه في البقعة التي اخترتها لنفسي فاني اخترت مكانه يوم خلقت السموات والارض اجعل ذلك البيت
لك ولمن بعدك حرما وامنا احرم بحرمته ما فوقه وما تحته وما حوله فمن حرمه بحرمتي فقد عظم حرمتي ومن احله فقد اباح حرمتي ومن امن اهله استوجب بذلك اماني ومن اخافهم
فقد اخافني ومن عظم شأنه فقد عظم في عيني ومن تهاون به صغر في عيني ساكنوها جيراني وعمارها وفدي وزوارها اضيافي اجعله اول بيت وضع للناس واعمره باهل السماء

بان يكون آمنا من نصب الحروب او بان يكون آمنا من اقامة الحدود وليس اللفظ باب العموم حتى يحمل على الكل فحمله على الاحتراز من القطع

لقوله عليه السلام للاعرابي حين قال هل علي غيرها قال لا الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا فركعتاه سنة صح

والارض يأتونه افواجا شعثا غبرا على كل ضامر يأتين من كل فج عميق يعجون بالتكبير عجيجا ويثجون بالتلبية ثجيجا فمن اعتمره لا يريد غيري فقد زارني وضافني ووفد علي ونزل بي فحق علي ان اتحفه
بكرامتي وحق على الكريم ان يكرم وفده واضيافه وزواره وان يسعف كل واحد منهم بحاجته تعمره يا آدم ما دمت حيا ثم تعمره من بعدك الامم والقرون والانبياء من ولدك امة بعد امة وقرنا
بعد قرن ونبيا بعد نبي حتى ينتهي بعد ذلك الى نبي من ولدك يقال له محمد صلى الله عليه وسلم وهو خاتم النبيين فاجعله من عماره وسكانه وحماته وولاته فيكون اميني عليه ما دام حيا فاذا انقلب
الي وجدني قد ذخرت له من اجره ما يتمكن به من القربة الي والوسيلة عندي واجعل اسم ذلك البيت وذكره وشرفه ومجده وسناءه وتكرمته لنبي من ولدك يكون قبل هذا النبي وهو ابوه يقال له
ابرهيم ارفع له قواعده واقضي على يديه عمارته واعلمه مشاعره ومناسكه واجعله امة واحدة قانتا قائما بامري وداعيا الى سبيلي اجتبيه واهديه الى صراط مستقيم ابتليه فيصبر واعافيه
فيشكر وآمره فيفعل وينذر فيفي ويعدني فينجز واستجيب دعوته في ولده وذريته من بعده واشفعه فيهم واجعلهم اهل ذلك البيت وولاته وحماته وسقاته وخدمه وخزانه وحجابه حتى يبدلوا او يغيروا
واجعل ابرهيم امام ذلك البيت واهل تلك الشريعة يأتم به من حضر تلك المواطن من جميع الجن والانس وعن عطاء قال اهبط آدم عليه السلام بالهند فقال يا رب ما لي لا اسمع صوت
الملائكة كما كنت اسمعها في الجنة قال بخطيئتك يا آدم فانطلق الى مكة فابن بيتا تطوف به كما رأيتهم يطوفون فانطلق الى مكة فبنى البيت فكان موضع قدمي آدم قرى وانهارا وعمارة
وبين خطاه مفاوز فحج آدم البيت فقال ان هذا البيت انزله الله من السماء ياقوتة مجوفة مع آدم فقال يا آدم ان هذا بيتي فطف حوله كما رأيت ملائكتي تطوف حول العرش وتصلي
ونزلت معه الملائكة فرفعوا قواعده من حجارة فوضع البيت على القواعد فلما اغرق الله قوم نوح رفعه الله وبقيت قواعده وعن علي كرم الله وجهه قال البيت المعمور بين السماء والارض
يقال له الضراح وهو بحيال الكعبة من فوقها حرمته في السماء كحرمة البيت في الارض يصلي فيه كل يوم سبعون الفا من الملائكة لا يعودون فيه ابدا وعن علي رضي الله عنه انه مر عليه الدهر بعد
بناء ابرهيم عليه السلام فانهدم فبنته العمالقة ومر عليه الدهر فانهدم فبنته جرهم ومر عليه الدهر فانهدم فبنته قريش ورسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ شاب فلما ارادوا ان يرفعوا
الحجر الاسود اختصموا فيه فقالوا نحكم بيننا اول رجل يخرج من هذه السكة فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اول من خرج عليهم فقضى بينهم ان يجعلوا الحجر في مرط ثم ترفعه جميع القبائل
كلهم فرفعوه فاخذه رسول الله صلى الله عليه وسلم فوضعه وعن الزهري قال بلغني انهم وجدوا في مقام ابرهيم ثلثة صفوح في كل صفح منها كتاب في الصفح الاول انا الله ذو بكة
صنعتها يوم صنعت الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حنفاء وباركت لاهلها في اللحم واللبن وفي الصفح الثاني انا الله ذو بكة خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي من وصلها وصلته
ومن قطعها قطعته وفي الثالث انا الله ذو بكة خلقت الخير والشر فطوبى لمن كان الخير على يديه وويل لمن كان الشر على يديه المسئلة الخامسة في فضائل الحجر والمقام عن عبد الله بن عمر
رضي الله عنهما قال قال النبي صلى الله عليه وسلم الركن والمقام ياقوتتان من يواقيت الجنة طمس الله نورهما ولولا ذلك لاضاء ما بين المشرق والمغرب وما مسهما ذو عاهة ولا سقيم الا شفي
وفي حديث ابن عباس رضي الله عنهما قال صلى الله عليه وسلم انه كان اشد بياضا من الثلج حتى سودته خطايا اهل الشرك وعن ابن عباس قال صلى الله عليه وسلم ليأتين هذا الحجر يوم
القيامة له عينان يبصر بهما ولسان ينطق به ويشهد على من استلمه بحق وروي ان عمر رضي الله عنه انتهى الى الحجر الاسود فقال اني لاقبلك واني لاعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع
وان الله ربي ولولا اني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقبلك ما قبلتك لو جاء في الصحيح اما قوله تعالى وعهدنا فالاولى ان يراد بها انا امرناهما بذلك وامرناهما ووثقنا عليهما
وتقدم من قبل معنى العهد والميثاق اما قوله تعالى ان طهرا بيتي فيجب ان يراد به التطهير من كل امر لا يليق بالبيت فاذا كان موضع البيت وحواليه مصلى وجب تطهيره من الانجاس والاقذار
واذا كان موضع العبادة والاخلاص لله تعالى وجب تطهيره من الشرك وعبادة غير الله تعالى وكل ذلك داخل تحت الكلام ثم ان المفسرين ذكروا وجوها احدها ان معنى طهرا بيتي ابنياه
وطهراه من الشرك واسساه على التقوى كقوله افمن اسس بنيانه على تقوى من الله وثانيها عرفا الناس ان بيتي طهرة لهم متى حجوه وزاروه واقاموا به ومجاوزه جعلاه طاهرا
عندهم كما يقال ان الشافعي يطهر هذا وابو حنيفة ينجسه وثالثها ابنياه ولا تدعا احدا من اهل الريب والشرك يزاحم الطائفين فيه بل اقراه على طهارة من اهل الكفر والريب كما يقال
طهر الله الارض من فلان وهذه التأويلات مبنية على انه لم يكن هناك ما يوجب ايقاع تطهيره من الاوثان والشرك وهو كقوله تعالى ولهم فيها ازواج مطهرة فمعلوم انه لم يطهرن
من نجس بل خلقهن طاهرات فكذا البيت المأمور بتطهيره خلق طاهرا ورابعها معناه نظفا بيتي من الاوثان والشرك والمعاصي ليقتدي الناس بكما في ذلك وخامسها قال بعضهم ان
موضع البيت قبل البناء كان يلقى فيه الجيف والاقذار فامر الله تعالى ابرهيم بازالة تلك القاذورات وبناء البيت هناك وهذا ضعيف لان قبل البناء ما كان البيت موجودا
فتطهير تلك العرصة لا يكون تطهيرا للبيت ويمكن ان يجاب عنه بانه سماه الله بيتا لانه علم ان مآله الى ان يصير بيتا ولكنه مجاز اما قوله للطائفين والعاكفين والركع السجود ففيه مسائل
المسئلة الاولى العكف مصدر عكف يعكف بفتح الكاف وكسرها عكفا اذا لزم الشيء واقام عليه فهو عاكف وقيل عكف اذا اقبل عليه لا يصرف عنه وجهه المسئلة الثانية في هذه
الاوصاف الثلاثة قولان الاول وهو الاقرب ان يحمل ذلك على فرق ثلثة لان من حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيجب ان يكون الطائفون غير العاكفين والعاكفون غير
الركع السجود لتصح فائدة العطف والمراد بالطائفين من يقصد البيت حاجا او معتمرا فيطوف به والمراد بالعاكفين من يقيم هناك ويجاوره والمراد بالركع السجود من يصلي هناك والقول
الثاني وهو قول عطاء انه اذا كان طائفا فهو من الطائفين واذا كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا فهو من الركع السجود المسئلة الثالثة هذه الآية تدل على امور احدها ان
اذا فسرنا الطائفين بالغرباء فحينئذ تدل الآية على ان الطواف للغرباء افضل من الصلوة لانه تعالى لما خصهم بالطواف دل على ان لهم مزية فضل في اختصاص وروي عن ابن عباس
ومجاهد وعطاء رضي الله عنهم ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلوة لاهل مكة افضل وثانيها تدل الآية على جواز الاعتكاف في البيت وثالثها تدل على جواز الصلوة في البيت
فرضا كانت او نفلا اذ لم تفرق الآية بين الشيئين منها وهو خلاف قول مالك في امتناعه من جواز فعل الصلوة المفروضة في البيت فان قيل لا نسلم دلالة الآية على ذلك لانه
تعالى لم يقل والسجود في البيت كما لا تدل الآية على جواز فعل الطواف في جوف البيت وانما دل على فعله خارج البيت كذلك دلالته مقصورة على جواز فعل الصلوة الى البيت متوجها
اليه قلنا ظاهر الآية يتناول الركوع والسجود الى البيت سواء كان ذلك في البيت او خارجا عنه وانما اوجبنا وقوع الطواف خارج البيت لان الطواف بالبيت هو ان يطوف بالبيت

ولا يسمى طائفا بالبيت من طاف في جوف البيت لانه تعالى امر بالطواف به لا بالطواف فيه بقوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق وايضا ان اراد لو كان التوجه الى الصلوة لما كان الامر بتطهير البيت للركع السجود وجها وان كان حاضرو البيت والغائبون عنه سواء في الامر بالتوجه اليه واحتج مالك بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام ومن كان داخل المسجد الحرام لم يكن متوجها الى المسجد بل الى جزء من اجزائه والجواب ان المتوجه الواحد يستحيل ان يكون متوجها الى كل المسجد بل لا بد وان يكون متوجها الى جزء من اجزائه ومن كان داخل البيت فهو كذلك فوجب ان يكون داخلا تحت الآية ورابعها ان قوله للطائفين يتناول مطلق الطواف سواء كان منصوصا عليه في كتاب الله تعالى بقوله وليطوفوا بالبيت العتيق او ثبت حكمه بالسنة وكان من المندوبات والله اعلم بالصواب

وَاِذْ قَالَ اِبْرٰهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هٰذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ اَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَاُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ اَضْطَرُّهُ اِلٰى عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من احوال ابرهيم عليه السلم التي حكاها الله تعالى هاهنا قال القاضي في هذه الآيات تقديم وتاخير لان قوله رب اجعل هذا بلدا لا يمكن الا بعد دخول البيت في الوجود والذي ذكره من بعد وهو قوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت وان كان متاخرا في التلاوة فهو متقدم في المعنى وهاهنا مسائل المسئلة الاولى المراد من الآية دعاء ابرهيم للمؤمنين من سكان مكة بالامن والتوسعة بما يجلب الى مكة لانها بلد لا زرع فيه ولا غرس ولولا الامن وجعله آمنا من الآفات فلم يصل اليه جبار الا قصمه الله كما فعل باصحاب الفيل لم يتمكن احد من سكناه وهاهنا سؤالات السؤال الاول اليس ان الحجاج حارب ابن الزبير وخرب الكعبة وقصد اهلها بكل سوء وتم ذلك له الجواب لم يكن مقصوده تخريب الكعبة لذاتها بل كان مقصوده شيئا آخر السؤال الثاني المطلوب من الله تعالى هو ان يجعل البلد آمنا كثير الخصب وهذا مما يتعلق بمنافع الدنيا فكيف يليق بالرسول المعظم طلبها والجواب عنه من وجوه احدها ان الدنيا اذا طلبت ليتقوى بها على الدين كان ذلك من اعظم اركان الدين فاذا كان البلد آمنا وحصل فيه الخصب تفرغ اهله لطاعة الله تعالى واذا كان البلد بضد ذلك كانوا على ضد ذلك وثانيها انه تعالى جعله مثابة للناس والناس انما يمكنهم الذهاب اليه اذا كانت الطرق آمنة والاقوات هناك رخيصة وثالثها لا يبعد ان يكون الامن والخصب مما يدعو الانسان الى الذهاب الى تلك البلدة فحينئذ يشاهد المشاعر العظيمة والمواقف المكرمة فيكون الامن والخصب سبب اتصاله بتلك الطاعة المسئلة الثانية بلدا آمنا يحتمل وجهين احدهما مامون فيه كقوله تعالى في عيشة راضية اي مرضية والثاني ان يكون المراد اهل البلد كقوله واسئل القرية اي اهلها وهو مجاز لان الامن والخوف لا يلحقان البلد المسئلة الثالثة اختلفوا في الامن المسئول في هذه الآية على وجوه احدها سال الامن من القحط لانه اسكن ذريته بواد غير ذي زرع ولا ضرع وثانيها سال الامن من الخسف والمسخ وثالثها سال الامن من القتل وهو قول ابي بكر الرازي واحتج عليه بانه عليه السلام سال الامن اولا ثم سال الرزق ثانيا ولو كان الامن المطلوب هو الامن من القحط لكان سؤال الرزق بعده تكرارا فقال في هذه الآية رب اجعل هذا بلدا آمنا وارزق اهله من الثمرات وقال في آية اخرى رب اجعل هذا البلد آمنا ثم قال في آخر القصة ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع الى قوله وارزقهم من الثمرات واعلم ان هذه الحجة ضعيفة فان لقائل ان يقول لعل الامن المسئول هو الامن من الخسف والعلة الامن من القحط ثم الامن من القحط قد يكون بحصول ما يحتاج اليه من الاغذية وقد يكون بالتوسعة فيها فهو بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثاني طلب التوسعة العظيمة المسئلة الرابعة اختلفوا في ان مكة هل كانت آمنة محرمة قبل دعوة ابرهيم عليه السلم او انما صارت كذلك بدعوته فقال قائلون انها كانت كذلك ابدا لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم مكة يوم خلق السموات والارض وايضا قال ابرهيم عليه السلم ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع عند بيتك المحرم وهذا يقتضي انها كانت محرمة قبل ذلك ثم ان ابرهيم عليه السلام اكده بهذا الدعاء وقال آخرون انما صارت حرما آمنا بدعاء ابرهيم وقبله كانت كسائر البلاد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم اني حرمت المدينة كما حرم ابرهيم مكة والقول الثالث انها كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذي صارت به حراما بعد دعوة ابرهيم فالاول بمنع الله من الاصطلام وبما جعل في النفوس من التعظيم والثاني الامر على لسان الرسول صلى الله عليه وسلم المسئلة الخامسة قال في هذه السورة بلدا آمنا على التنكير وقال في سورة ابرهيم البلد آمنا على التعريف لوجهين الاول ان الدعوة الاولى وقعت ولم يكن المكان قد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا الوادي بلدا آمنا لانه تعالى حكى عنه انه قال ربنا اني اسكنت من ذريتي بواد غير ذي زرع فقال هاهنا اجعل هذا الوادي بلدا والدعوة الثانية وقعت وقد جعل بلدا فكانه قال اجعل هذا المكان الذي صيرته بلدا ذا امن وسلامة كقولك جعلت هذا الرجل آمنا الثاني ان يكون الدعوتان وقعتا بعد ما صار المكان بلدا فقوله اجعل هذا بلدا آمنا تقديره اجعل هذا البلد بلدا آمنا كقولك كان اليوم يوما حارا وهذا انما تذكره للمبالغة في وصفه بالحرارة لان التنكير يدل على المبالغة فقوله رب اجعل هذا بلدا آمنا معناه اجعله من البلدان الكاملة في الامن واما قوله رب اجعل هذا البلد آمنا فليس فيه الا طلب الامن لا طلب المبالغة اما قوله وارزق اهله من الثمرات فالمعنى انه عليه السلم سال ان يدر على ساكني مكة اقواتهم فاستجاب الله فصارت مكة يجبى اليها ثمرات كل شيء اما قوله من آمن منهم بالله فهو بدل من قوله اهله يعني وارزق المؤمنين من اهله خاصة وهو كقوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واعلم انه تعالى لما اعلمه ان فيهم قوما كفارا بقوله لا ينال عهدي الظالمين لا جرم خص دعاءه بالمؤمنين دون الكافرين وسبب هذا التخصيص النص والقياس اما النص فقوله تعالى فلا تاس على القوم الفاسقين واما القياس فمن وجهين الاول انه لما سال الله تعالى ان يجعل الامامة في ذريته قال الله تعالى لا ينال عهدي الظالمين فصار ذلك تاديبا في المسئلة فلما ميز الله المؤمنين عن الكافرين في باب الامامة لا جرم خص المؤمنين بهذا الدعاء دون الكافرين ثم ان الله تعالى اعلمه بقوله فامتعه قليلا الفرق بين النبوة ورزق الدنيا لان منصب النبوة والامامة لا يليق بالفاسقين لانه لا بد للامامة والنبوة من قوة العزم والصبر على ضروب المحنة حتى يؤدي عن الله امره ونهيه ولا تاخذه في الدين لومة لائم وسطوة جبار اما الرزق فلا يقبح ايصاله الى المطيع والكافر والصادق والمنافق فمن آمن فالجنة مسكنه ومثواه ومن كفر فالنار مستقره وماواه الوجه الثاني يحتمل ان ابرهيم عليه السلم قوي في ظنه ان دعاء الكل كثير في بلاد الكفار فلو في غلبتهم وكثرتهم مفسدة ومضرة عن ذهاب الناس الى الحج فخص المؤمنين بهذا الدعاء لهذا السبب اما قوله ومن كفر فامتعه قليلا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر فامتعه بسكون الميم خفيفة من امتعت والباقون بفتح الميم مشددة من متعت والتشديد يدل على التكثير بخلاف التخفيف المسئلة الثانية امتعه قيل بالرزق وقيل بالبقاء في الدنيا وقيل بهما الى خروج محمد صلى الله عليه وسلم فيقتله او يخرجه عن هذه الديار ان قام على الكفر والمعنى ان الله تعالى كانه قال انك وان كنت خصصت بدعائك المؤمنين فانا امتع الكافرين منهم بعاجل الدنيا ولا امنعه من ذلك ما افضله به على المؤمنين الى ان يتم عمره فاقبضه ثم اضطره في

في الآخرة الى عذاب النار فجعل ما رزق الكافرين في دار الدنيا حاصلا لان ذلك وان اتفق في مدة عمره وهي مدة واقعة فيما بين الازل والابد وهو بالنسبة اليهما قليل جدا والحاصل انه تعالى بين ان نعمة المؤمنين في الدنيا موصولة بالنعمة في الآخرة بخلاف الكافر فان نعمته في الدنيا تنقطع عند الموت ويتخلص منها الى الآخرة اما قوله ثم اضطره الى عذاب النار فاعلم ان في الاضطرار قولين احدهما ان يفعل به ما يتعذر عليه الخلاص منه وهاهنا كذلك كما قال تعالى يوم يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون في النار على وجوههم يقال اضطررته الى الامر اي الجاته اليه وحملته عليه من حيث كان كارها له فقالوا ان اصله من الضر وهو ادناء الشيء من الشيء ومنه ضرة المراة لدنوها وقربها والثاني ان الاضطرار هو ان يضطر الفاعل بالتخويف والتهديد الى ان يفعل ذلك الفعل اختيارا كقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فوصفه بانه مضطر الى تناول الميتة وان كان ذلك الاكل فعله فيكون المعنى ان الله تعالى يلجئه الى ان يختار النار والاستقرار فيها بان اعلمه انه لو رام التخلص لمنع منه لا تزم هذه حالة يحصل ملجا الى الوقوع في النار ثم بين تعالى ان ذلك بئس المصير لان نعم المصير ما فيه النعيم والسرور وبئس المصير ضده والله اعلم وحكم قوله سبحانه وتعالى

وَاِذْ يَرْفَعُ اِبْرٰهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَاِسْمٰعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا اِنَّكَ اَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا اُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَاَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا اِنَّكَ اَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ اِنَّكَ اَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

اعلم ان هذا هو النوع الرابع من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم واسمعيل عليهما السلام وهو انهما عند بناء البيت ذكرا ثلثة انواع من الدعاء ثم هاهنا مسائل المسئلة الاولى قوله واذ يرفع حكاية حال ماضية والقواعد جمع قاعدة وهي الاساس والاصل لما فوقه وهي صفة غالبة ومعناها الثابتة ومنه قعدك الله اي اسال الله ان يقعدك اي يثبتك ورفع الاساس البناء عليها لانها اذا بني عليها نقلت عن هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع وتطاولت بعد التقاصر ويجوز ان يكون المراد بها سافات البناء لان كل ساف قاعدة للذي يبنى عليه ويوضع فوقه ومعنى رفع القواعد رفعها بالبناء لانه اذا وضع سافا فوق ساف فقد رفع السافات المسئلة الثانية الاكثرون من اهل الاخبار على ان هذا البيت كان موجودا قبل ابرهيم عليه السلم على ما روينا فيه من الاحاديث واحتجوا بقوله واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت فان هذا صريح في ان تلك القواعد كانت موجودة متهدمة الا ان ابرهيم رفعها وعمرها المسئلة الثالثة اختلفوا في انه هل كان اسمعيل عليه السلم شريكا لابرهيم عليه السلم في رفع قواعد البيت وبنائه قال الاكثرون انه كان شريكا له والتقدير واذ يرفع ابرهيم واسمعيل القواعد من البيت والدليل عليه انه تعالى عطف اسمعيل على ابرهيم فلا بد وان يكون ذلك العطف في فعل من الافعال التي سلف ذكرها ولم يتقدم الا ذكر رفع قواعد البيت فوجب ان يكون احدهما بانيا والآخر رافعا اليه الحجر والطين او مهيئا له الآلات والادوات وعلى الوجهين يصح اضافة الرفع اليهما وان كان الوجه الاول ادخل في الحقيقة ومن الناس من قال ان اسمعيل كان في ذلك الوقت طفلا صغيرا وروي معناه عن علي رضي الله عنه انه لما بنى البيت خرج وخلف اسمعيل وهاجر فقالا الى من تكلنا قال الى الله فعطش اسمعيل فلم ير شيئا من الماء فناداهما جبريل عليه السلم فحفر الارض باصبعه فنبع زمزم وهؤلاء جعلوا الوقف على قوله من البيت ثم ابتدءوا واسمعيل ربنا تقبل منا طاعتنا في ابتناء هذا البيت فعلى هذا التقدير يكون اسمعيل شريكا في الدعاء لا في البناء وهذا التاويل ضعيف لان قوله تقبل منا ليس فيه ما يدل على ان اسمعيل نادى تقبل فوجب صرفه الى المذكور السابق وهو رفع البيت فاذا لم يكن ذلك من فعله كيف يدعو الله تعالى بان يتقبل منه فاذا هذا القول على خلاف ظاهر القرآن فوجب رده المسئلة الرابعة انما قال واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت ولم يقل يرفع قواعد البيت لان في ابهام القواعد وتبيينها بعد الابهام من تفخيم الشان ما ليس في العبارة الاولى واعلم انه تعالى حكى عنهما بعد ذلك من الدعاء النوع الاول قوله تقبل منا انك انت السميع العليم وفيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في تفسير قوله تقبل منا فقال المتكلمون كل عمل يقبله الله تعالى فهو يثيب صاحبه ويرضاه منه والذي لا يثيبه عليه ولا يرضاه منه فهو المردود فههنا عبر عن احد المتلازمين باسم الآخر فذكر لفظ القبول واراد به الثواب والرضا لان التقبل هو ان يقبل الرجل ما يهدى اليه فشبه الفعل من العبد بالعطية والرضا من الله تعالى بالقبول توسعا وقال العارفون فرق بين القبول والتقبل فان التقبل عبارة عن ان يتكلف الانسان في قبوله وذلك انما يكون حيث يكون العمل ناقصا لا يستحق ان يقبل فهذا اعتراف منهما بالتقصير في العمل واعتراف بالعجز والانكسار ايضا فلم يكن المقصود اعطاء الثواب عليه لان كون الفعل واقعا موقع القبول من المخدوم الذ عند الخادم العاقل من اعطاء الثواب عليه لان كون ذلك لا يجب عليه وعلم تحقيقه ياتي في تفسير المحبة في قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله المسئلة الثانية انهم بعد ان اتوا بتلك العبادة مخلصين تضرعوا الى الله تعالى في قبولها وطلبوا الثواب عليها على ما قال المتكلمون ولو كان ترتيب الثواب على الفعل المقرون بالاخلاص واجبا على الله تعالى لما كان في هذا الدعاء والتضرع فائدة لانه يجري مجرى ان الانسان يتضرع الى الله تعالى فيقول يا الهي اجعل النار حارة والجمد باردا بل ذلك الدعاء احسن لانه لا استبعاد عند المتكلم في صيرورة النار حال بقائها على صورتها في الاشراق والاحراق باردة والجمد حال بقائه على صورته في الانجماد والبرد حارا ويستحيل عند المعتزلة ان لا يرتب الثواب على مثل هذا العمل فوجب ان يكون الدعاء هاهنا اقبح فلما لم يكن كذلك علمنا انه لا يجب للعبد على الله شيء اصلا المسئلة الثالثة انما عقب هذا الدعاء بقوله انك انت السميع العليم كانه يقول تسمع دعاءنا وتضرعنا وتعلم ما في قلبنا من الاخلاص وترك الالتفات الى احد سواك فان قيل قوله انك انت السميع العليم يفيد الحصر وليس الامر كذلك فان غيره قد يكون سميعا قلنا انه سبحانه وتعالى لكماله في هذه الصفة يكون كانه هو المختص بها دون غيره النوع الثاني من الدعاء قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا في مسئلة خلق الاعمال بقوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فان الاسلام اما ان يكون المراد منه الدين والاعتقاد او الاستسلام والانقياد وكيف كان فقد رغبا ان يجعلهما بهذه الصفة وجعلهما بهذه الصفة لا معنى له الا خلق ذلك فيهما فان الجعل عبارة عن الخلق قال الله تعالى وجعل الظلمات والنور فدل على ان الاسلام مخلوق لله تعالى فان قيل هذه الآية متروكة الظاهر لانها تقتضي انهما وقت السؤال غير مسلمين اذ لو كانا مسلمين لكان طلب ان يجعلهما مسلمين طلبا لتحصيل الحاصل وانه باطل لكن المسلمين اجمعوا على انهما كانا في ذلك الوقت مسلمين واذا ثبت ان الآية متروكة الظاهر لم يمكن التمسك بها سلمنا ان الجعل عبارة عن الخلق والايجاد بل له معان اخر سوى الخلق احدها جعل بمعنى صير قال الله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لباسا والنوم سباتا وجعل النهار نشورا وثانيها جعل بمعنى وهب يقول جعلت لك هذه الضيعة وهذا العبد وهذا الفرس وثالثها جعل بمعنى الوصف للشيء والحكم به كقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا وقال وجعلوا لله شركاء ورابعها جعله كذلك

بمعنى الامر كقوله تعالى وجعلناهم ائمة اى امرناهم بالاقتداء بهم وقال انى جاعلك للناس اماما فهو كالامر وخامسها الحكم بذلك بالتعليم كقولك جعلته كاتبا وشاعرا اذا علمته ذلك وسادسها
البيان والدلالة يقول جعلت كلام فلان باطلا اذا اوردت من الحجة ما يبين بطلان ذلك اذا ثبت ذلك فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد وصفهما بالاسلام والحكم لهما بذلك كما يقال
جعلني فلان لصا وجعلني فاضلا اديبا اذا وصفه بذلك سلمنا ان المراد من الجعل الخلق ولكن لم لا يجوز ان يكون المراد منه خلق الالطاف الداعية لهما الى الاسلام وتوفيقهما لذلك فمن فعل هذه الامور
حتى فعلها فقد جعله مسلما ومثاله من يؤدب ابنه حتى يصير اديبا فيجوز ان يقال صيرتك اديبا وجعلتك اديبا وفى خلاف ذلك يقال جعل ابنه لصا محتالا سلمنا ان ظاهر الاية يقتضى
كونه تعالى خالقا للاسلام لكنه على خلاف الدلايل العقلية فوجب ترك القول به انما قلنا انه على خلاف الدلايل العقلية لانه لو كان فعل العبد خلقا لله تعالى لما استحق العبد مدحا ولا ذما
ولا ثوابا ولا عقابا ولوجب ان يكون الله تعالى هو المسلم المطيع لا العبد والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا لا نسلم وبيانه من وجوه الاول ان الاسلام عرض قائم بالقلب وانه لا يبقى فقوله
واجعلنا مسلمين لك اى اخلق هذا العرض فينا فى الزمان المستقبل دائما وطلب تحصيله فى الزمان المستقبل لا ينافى حصوله فى الحال الثانى انه يكون المراد منه الزيادة فى الاسلام لقوله ليزدادوا
ايمانا مع ايمانهم والذين اهتدوا زادهم هدى وقال ابرهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى فكانهما دعوا بزيادة اليقين والتصديق وطلب الزيادة لا ينافى حصول الاصل فى الحال الثالث
ان الاسلام اذا اطلق يفيد الايمان والاعتقاد واما اذا اضيف بحرف اللام كقوله مسلمين لك فالمراد الاستسلام له والانقياد والرضا بكل ما قدر وترك المنازعة فى احكام الله تعالى واقضيته
فلقد كانا عارفين مسلمين لكن لعله بقى فى قلوبهما نوع من المنازعة الحاصلة بسبب البشرية فارادا ان يزيل الله تعالى ذلك عنهما بالكلية ليحصل لهما مقام الرضا بالقضاء على سبيل الكمال
فثبت بهذه الوجوه ان الاية ليست متروكة الظاهر قوله نحمل جعل على الحكم بذلك قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان الموصوف اذا حصلت الصفة صفة له فلا فائدة فى الرغبة والدعاء اذا
لم يكن المطلوب بالدعاء هو مجرد الوصف وجب حمله على تحصيل الصفة ولا يقال وصفه تعالى بذلك ثناء ومدح وهو مرغوب فيه قلنا نعم لكن الرغبة فى تحصيل نفس الشىء اكثر من الرغبة
فى تحصيل الوصف به والحكم وكان حمله على الاول اولى وثانيها انه متى حصل الاسلام فيهما فقد استحقا التسمية بذلك والله تعالى لا يجوز عليه الكذب فلو كان المراد به التسمية لوجب ان
كل من سمى ابرهيم مسلما جاز ان يقال جعله مسلما اما قوله نحمل ذلك على فعل الالطاف قلنا هذا ايضا مدفوع من وجوه احدها ان لفظ الجعل يضاف الى الاسلام فصرفه الى غيره ترك
للظاهر وثانيها ان تلك الالطاف قد فعلها الله تعالى واوجدها واخرجها الى الوجود على مذهب المعتزلة فطلبها يكون طلبا لتحصيل الحاصل وانه غير جائز وثالثها ان تلك الالطاف
اما ان يكون لها اثر فى ترجيح جانب الفعل على الترك اولا يكون فان لم يكن لها اثر فى هذا الترجيح لم يكن ذلك لطفا وان كان لها اثر فى الترجيح فنقول متى حصل الرجحان فقد حصل الوجوب
فى ذلك لانه مع حصول ذلك القدر من الترجيح اما ان يجب الفعل او يمتنع او لا يجب ولا يمتنع فان وجب فهو المطلوب وان امتنع فهو مانع لا مرجح وان لم يجب حينئذ يمكن وقوع الفعل
معه تارة ولا وقوعه اخرى واختصاص وقت الوقوع بالوقوع اما ان يكون لانضمام امر اليه لاجله تميز ذلك الوقت بالوقوع او ليس كذلك فان كان الاول كان المجموع اللطف مع هذه الضميمة
الزايدة فلم يكن لهذا اللطف اثر فى الترجيح اصلا وقد فرضناه كذلك هذا خلف وان كان الثانى لزم رجحان احد طرفى الممكن المساوى على الاخر من غير مرجح وهو محال فثبت ان القول بهذا
اللطف غير معقول قوله الدلايل العقلية دلت على امتناع وقوع فعل العبد وهو فصل المدح والذم قلنا انه معارض بسؤال العلم وسؤال الداعى على ما تقدم تقريره مرارا واطوارا
واعلم ان السؤال المشهور فى هذه الاية من انهما لما كانا مسلمين فكيف طلبا الاسلام قد ادرجناه فى هذه المسئلة وذكرنا عنه اجوبة شافية كافية والحمد لله على ذلك ثم الذى يدل من
جهة العقل على ان صيرورتهما مسلمين ليس الا من الله سبحانه ما ذكرنا ان القدرة الصالحة للاسلام هل هى صالحة لتركه ام لا فان لم تكن صالحة لتركه فتلك القدرة موجبة فخالق تلك
القدرة الموجبة فيهما جعلهما مسلمين وان كانت صالحة للترك فهو باطل مع تسليم امكانها فالمقصود حاصل اما بطلانه فلان الترك عبارة عن بقاء الشىء على عدمه الاصلى والعدم نفى محض
فيستحيل ان يكون للقدرة فيه اثر ولانه عدم باق والباقى لا يكون متعلق القدرة فثبت بهذا انه لا قدرة على ذلك العدم المستمر فاذا لا قدرة الا على الوجود فالقدرة غير صالحة الا
للوجود واما ان بتقدير تسليم كون القدرة صالحة للوجود والعدم فالمقصود حاصل فلان تلك القدرة الصالحة لا تختص بطرف الوجود الا لمرجح وجب انتهاءها الى فعل الله تعالى
قطعا للتسلسل وعند حصول المرجح من الله يجب وقوع الفعل فثبت ان قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك هو الذى يصح على قوانين الدلايل العقلية المسئلة الثانية قوله تعالى
ربنا واجعلنا مسلمين لك يفيد الحصر اى يكون مسلمين لك لا لغيرك وهذا يدل على ان كمال سعادة العبد ان يكون مسلما لاحكام الله تعالى وقضائه وقدره وان لا يكون ملتفت
الخاطر الى شىء سواه وهذا هو المراد من قول ابرهيم عليه السلام فى موضع اخر فانهم عدو لى الا رب العالمين ثم ههنا دقيقة وهى انه قال ربنا واجعلنا مسلمين اى موحدين مخلصين لا نعبد
الا اياك وقال قائمين بجميع شرايط الاسلام وهو الاوجه لعمومه المسئلة الثالثة واما ان العبد لم يخاطب الله تعالى وقت الدعاء الا بقوله ربنا فسيأتى بيانه ان شاء الله
تعالى فى تفسير قوله وقال ربكم ادعونى استجب لكم فى شرايط الدعاء اما قوله تعالى ومن ذريتنا امة مسلمة لك فالمعنى واجعل من اولادنا ومن للتبعيض وخص بعضهم لانه تعالى
اعلمهما ان فى ذريتهما الظالم بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين ومن الناس من قال اراد به العرب لانهم من ذريتهما وامة قيل هم امة محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى وابعث
فيهم رسولا منهم وههنا سؤالان السؤال الاول قد ثبت ان قوله لا ينال عهدى الظالمين يدل على ان فى ذريته من يكون ظالما فلذلك يوجد منهم من لا يكون ظالما فاذا كون بعض
ذريته امة مسلمة صار معلوما بتلك الاية فما الفائدة فى طلبه بالدعاء مرة اخرى والجواب تلك الدلالة ما كانت قاطعة والشفيق بسوء الظن مولع السؤال الثانى لم خصا
ذريتهما بالدعاء اليس ان هذا يجرى مجرى البخل فى الدعاء والجواب الذرية احق بالشفقة والنصيحة قال تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا ولان اولاد الانبياء اذا صلحوا صلح بهم غيرهم و
تابعهم على الخير الا ترى ان المتقدمين من العلماء والكبراء اذا كانوا على السداد كيف يتسببون لسداد من وراءهم السؤال الثالث الظاهر ان الله تعالى لو رد هذا الدعاء لقدح ذلك
الرد فلما لم يصرح بالرد علمنا انه اجابه اليه وحينئذ يتوجه الاشكال فان فى زمان اجداد محمد صلى الله عليه وسلم لم اجد احدا من العرب مسلما ولم يكن احد سوى العرب من ذرية ابرهيم
واسمعيل عليهما الصلوة والسلام والجواب قال القفال انه لم يزل فى ذريتهما من يعبد الله وحده ولا يشرك به شيئا ولم يزل الرسل من ذريتهما وقد كان فى الجاهلية عمرو بن نفيل وقس بن ساعدة

ويقال عبد المطلب جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وعمرو بن الضارب كانوا على دين الاسلام يقرون بالابداء والاعادة والثواب والعقاب ويوحدون الله تعالى ولا ياكلون الميتة ولا يعبدون الاوثان
اما قوله وارنا مناسكنا ففيه مسائل المسئلة الاولى ارنا قولان الاول علمنا شرايع حجنا اى اذ امرتنا ببناء البيت للحج وندعوا الى الحج فعلمنا شرايعه وما ينبغى لنا ان ناتيه فيه من عمل وقول مجاز هذا
من رؤية العلم قال تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل الم تر كيف فعل ربك باصحاب الفيل الثانى اظهرها لاعيننا حتى نراها قال الحسن ان جبرئيل عليه السلام ارى ابرهيم المناسك كلها حتى بلغ عرفات
فقال يا ابرهيم اعرفت ما اريتك من المناسك قال نعم فسمى عرفات فلما كان يوم النحر اراد ان يزور البيت عرض له ابليس فسد عليه الطريق فامره جبرئيل عليه السلام ان يرميه بسبع
حصيات ففعل فذهب الشيطان ثم عرض له فى اليوم الثانى والثالث والرابع كل ذلك يامره جبرئيل عليه السلام برمى سبع حصيات وههنا قول ثالث وهو ان المراد العلم والرؤية معا وهو
قول القاضى لان الحج لا يتم الا بامور بعضها يعلم ولا يرى وبعضها لا يتم الغرض منها الا بالرؤية فوجب حمل اللفظ على الامرين جميعا وهذا ضعيف لانه يقتضى حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا
وانه غير جائز فبقى القول المعتبر هو القولان الاولان فمن قال بالقول الثانى قال ان المناسك هى المواقف والمواضع التى يقام فيها شرايع الحج منى وعرفات والمزدلفة ونحوها ومن قال
بالاول قال ان المناسك هى اعمال الحج كالطواف والسعى والوقوف المسئلة الثانية النسك هو التعبد يقال للعابد ناسك ثم سمى الذبح نسكا والذبيحة نسيكة وسمى اعمال
الحج مناسك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم خذوا عنى مناسككم لعلى لا القى بعد عامى هذا والمواضع التى تقام فيها شرايع الحج تسمى مناسك ايضا ويقال المنسك بفتح السين بمعنى الفعل وبكسر
السين بمعنى الموضع كالمسجد والمشرق والمغرب قال تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه قرئ بالفتح والكسر وظاهر الكلام يدل على الفعل وكذلك قوله صلى الله عليه وسلم خذوا عنى مناسككم
بان تعلموا افعاله فى الحج لا ان اراد خذوا عنى مواضع نسككم اذا عرفت هذا فنقول هذا ان حملنا المناسك على مناسك الحج فان حملناها على الافعال فالارادة لتوقيف تلك الاعمال
وان حملناها على المواضع فالارادة لتعريف البقاع ومن المفسرين من حمل المناسك على الذبيحة فقط وهو خطأ لان الذبيحة انما تسمى نسكا لدخولها تحت التعبد ولذلك لا يسمون ما يذبح
للاكل بذلك فما لاجله سميت الذبيحة نسكا وهو كونه عملا من اعمال الحج قائم فى سائر الاعمال فوجب دخول الكل فيه وان حملنا المناسك على ما يرجع اليه اصل هذه اللفظة من العبادة
والتقرب الى الله تعالى واللزوم لما يرضيه وجعل ذلك عاما لكل ما شرعه الله تعالى لابرهيم عليه السلام فقوله ارنا مناسكنا اى علمنا كيف نعبدك واين نعبدك وبماذا نتقرب اليك
حتى نخدمك به كما يخدم العبد مولاه المسئلة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو فى بعض الروايات باسكان الراء فى كل القرآن ووافقهما عاصم وابن عامر فى حرف واحد فى حم السجدة ارنا
الذين اضلانا وقرأ ابو عمرو فى بعض الروايات الظاهرة عنه باختلاس كسرة الراء من غير اشباع فى كل القرآن والباقون بالكسر مشبعة واصله ارئينا بالهمزة المكسورة نقلت
كسرة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة وهى الاختيار لان اكثر القراء عليه ولانه سقطت الهمزة فلا ينبغى ان تسكن الراء لئلا يجحف بالكلمة وتذهب الدلالة على الهمزة واما التسكين فعلى حذف
الهمزة وحركتها وعلى التشبيه بما يسكن كقولهم فخذ وكبد واما الاختلاس فلطلب الخفة وبقاء الدلالة على حذف الهمزة اما قوله وتب علينا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى احتج من
جوز الذنب على الانبياء بهذه الاية قال لان التوبة مشروطة بتقدم الذنب ولولا تقدم الذنب والا لكان طلب التوبة طلبا للمحال اما المعتزلة فقالوا انا نجوز الصغيرة على الانبياء
وكانت هذه التوبة توبة من الصغيرة ولقائل ان يقول ان الصغيرة قد كانت مكفرة بثواب فاعلها واذا صارت مكفرة فالتوبة عليها محال لان تاثير التوبة فى ازالتها وازالة الزائل
محال وههنا اجوبة تصلح لمن جوز الصغاير ولمن لم يجوزها وهو من وجوه الاول يجوز ان ياتى بصورة التوبة تشددا فى الانصراف عن المعصية لان من تصور نفسه بصورة
النادم العازم على التحرز الشديد كان اقرب الى ترك المعاصى فيكون ذلك لطفا داعيا الى ترك المعاصى وثانيها ان العبد وان اجتهد فى طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض
الوجوه اما على سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى فكان هذا الدعاء لاجل ذلك وثالثها انه تعالى لما اعلم ابرهيم عليه السلام ان فى ذريته من يكون ظالما عاصيا لاجرم سال ههنا
ان يجعل بعض ذريته امة مسلمة ثم طلب منه تعالى ان يوفق تلك العصاة المذنبين للتوبة فقال وتب علينا اى على المذنبين من ذريتنا والاب المشفق على ولده اذا اذنب ولده فاعتذر
الوالد عنه فيقول اجرمت وعصيت واذنبت فاقبل عذرى ويكون مراده ان ولدى اذنب فتقبل عذره لان ولد الانسان يجرى مجرى نفسه والذى يقوى هذا التاويل وجوه
الاول قوله تعالى فى سورة ابرهيم اذ قال واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام رب انهن اضللن كثيرا من الناس فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانك غفور رحيم فيحتمل ان يكون
المعنى ومن عصانى فانك قادر على ان تتوب عليه ان تاب وتغفر له ما سلف من ذنوبه الثانى ذكر ان قراءة عبد الله وارهم مناسكهم وتب عليهم الثالث انه قال عطفا على هذا
وابعث فيهم رسولا منهم الرابع تاولوا قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم فجعل خلقه اباهم خلقا لهم اذ كانوا منه فكذلك لا يبعد ان يكون قوله ارنا مناسكنا اى ذريتنا المسئلة
الثانية احتج الاصحاب بقوله وتب علينا على ان فعل العبد خلق الله تعالى قالوا لانه عليه السلام طلب من الله تعالى ان يتوب عليه فلو كانت التوبة مخلوقة للعبد لكان طلبها من الله تعالى
محالا وجهلا قالت المعتزلة هذا معارض بان الله تعالى طلب التوبة منا فقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا ولو كانت التوبة فعلا لله تعالى لكان طلبها من العبد
محالا وجهلا واذا ثبت ذلك حملنا قوله وتب علينا على التوفيق وفعل الالطاف او على قبول التوبة من العبد قال الاصحاب الترجيح معنا لان دليل العقل يعضد قولنا من وجوه الاول
انه متى لم يخلق الله تعالى داعية موجبة للتوبة استحال حصول التوبة فكانت التوبة من الله تعالى لا من العبد وتقرير دليل الداعى قد تقدم غير مرة وثانيها ان التوبة على ما قاله الشيخ الغزالى
رحمه الله عبارة عن مجموع امور ثلثة مرتبة علم وحال وعمل فالعلم اول والحال ثان وهو موجب العلم والعمل ثالث وهو موجب الحال اما العلم فهو معرفة عظم ضرر الذنوب
ثم يتولد من هذه المعرفة تالم القلب بسبب فوت المنفعة وحصول المضرة وهذا التالم هو المسمى بالندم ثم يتولد من هذا الندم صفة تسمى ارادة ولها تعلق بالحال والماضى والمستقبل اما
تعلقها بالحال فبالترك للذنب الذى كان ملابسا له واما بالاستقبال فبالعزم على ترك ذلك الفعل المفوت للمحبوب الى اخر العمر واما فى الماضى فبتلافى ما فات بالجبر والقضاء ان كان قابلا
للجبر فالعلم هو الاول وهو مطلع هذه الخيرات واعنى بهذا العلم الايمان واليقين فان الايمان عبارة عن التصديق بان الذنوب سموم مهلكة واليقين عبارة عن تاكد هذا التصديق وانتفاء
الشك عنه واستيلاؤه على قلبه ثم ان هذا اليقين متى استولى على القلب اشتعل نار الندم فيتالم به القلب حيث يبصر باشراق نور الايمان انه صار محجوبا عن محبوبه كمن يشرق عليه

نور الشمس وقد كان في ظلمة فيرى محبوبه قد اشرف على الهلاك فيشتعل نيران الحب في قلبه فيتولد من تلك الحالة ارادة لازالة المدارك او اعرف منه فنقول ان ترتب العلم على الارادة ضروري لان
الارادة الجازمة الخالية عن المعاوق لابد وان يترتب عليها الفعل وترتب الارادة على تألم القلب بسبب مشاهدة امر مكروه لابد وان يحصل في قلبه ارادة الدفع وترتب ذلك الالم على العلم بكون
ذلك الشيء جالبا للمضار ودافعا للمنافع امر ضروري وكل هذه المراتب ضرورية فكيف يحصل تحت الاختيار والتكليف بقي ان يقال الداخل تحت التكليف هو العلم الا ان فيه ايضا اشكالا لان
ذلك العلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا لم يكن داخلا تحت الاختيار ايضا وان كان نظريا فهو مستنتج عن العلوم الضرورية فمجموع تلك العلوم الضرورية المنتجة للعلم النظري الاول
اما ان يكون كافيا في ذلك الانتاج او غير كاف فان كان كافيا كان ترتب ذلك العلم النظري المستنتج اولا على تلك العلوم الضرورية واجبا والذي يجب ترتبه على ما يكون خارجا عن الاختيار كان
ايضا خارجا عن الاختيار ولابد من شيء آخر فذلك الآخر ان كان من العلوم الضرورية فهو ان كان حاصلا فالذي فرضناه غير كاف وقد كان كافيا هذا خلف وان كان من العلوم النظرية افتقر اول العلوم
النظرية الى علم نظري آخر قبله فلم يكن اول العلوم النظرية اولا للعلوم النظرية هذا خلف ثم الكلام في ذلك الاول كما في ما قبله فيلزم التسلسل وهو محال فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى
وتب علينا محمول على ظاهره وهو الحق المطابق للدلائل العقلية وان سائر الآيات المعارضة لهذه الآية اولى بالتأويل اما قوله تعالى انك انت التواب الرحيم فقد تقدم ذكره من قبل النوع
الثالث قوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم واعلم انه لا شبهة ان قوله ربنا وابعث فيهم يريد من اراد بقوله ومن ذريتنا امة مسلمة لك لانه المذكور من قبل ووصفه لذريته بذلك لا يليق الا
بامة محمد صلى الله عليه وسلم فعطف عليه بقوله ربنا وابعث فيهم رسولا منهم وهذا الدعاء يفيد كمال حال ذريته من وجهين احدهما ان يكون فيهم رسولا يكمل لهم الدين والشرع ويدعوهم الى
ما يكونون به على الاسلام والثاني ان يكون ذلك المبعوث فيهم منهم لا من غيرهم لوجوه احدها ليكون محلهم ورتبتهم في العز والدين اعظم لان الرسول والمرسل اليه اذا كانا معا من ذريته كان
اشرف لطلبته اذا اجيب عليها وثانيها انه اذا كان منهم فانهم يعرفون مولده ومنشأه فيقرب الامر عليهم في معرفة صدقه وامانته وثالثها انه اذا كان منهم كان احرص الناس على خيرهم
واشفق عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم اذا ثبت هذا فنقول اذا كان مراد ابراهيم عليه السلام عمارة الدين في الحال والمستقبل وكان قد غلب على ظنه ان ذلك انما يتم ويكمل بان القوم من ذريته
حسن منه ان يريد ذلك ليجتمع له بذلك نهاية المراد في الدين وينضاف اليه سروره العظيم بان يكون هذا الامر في ذريته لانه لا عز ولا شرف اعلى من هذه الرتبة واما ان الرسول هو محمد
صلى الله عليه وسلم فيدل عليه وجوه احدها اجماع المفسرين وهو حجة وثانيها ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال انا دعوة ابراهيم وبشارة عيسى واراد بالدعوة هذه الآية وبشارة عيسى
عليه السلام ما ذكر في سورة الصف من قوله ومبشرا برسول يأتي من بعدي اسمه احمد وثالثها ان ابراهيم عليه السلام انما دعا بهذا الدعاء بمكة لذريته الذين يكونون بها وبما حولها ولم يبعث الله تعالى
الى من بمكة ومن حولها الا محمدا صلى الله عليه وسلم ورابعها في باب الصلوة حيث يقال اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم واجابوا عنه من وجوه اولها ان
ابراهيم عليه السلام دعا لمحمد صلى الله عليه وسلم حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك فلما وجب للخليل على الحبيب حق دعائه قضى الله تعالى عنه حقه بان اجرى ذكره على السنة
امته الى يوم القيامة وثانيها ان ابراهيم عليه السلام سأل ذلك ربه بقوله واجعل لي لسان صدق في الآخرين يعني ابق لي ثناء حسنا في امة محمد صلى الله عليه وسلم فاجابه الله اليه وقرن
ذكره بذكر حبيبه ابقاء للثناء الحسن عليه في امته وثالثها ان ابراهيم عليه السلام كان ابا الملة لقوله ملة ابيكم ابراهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم كان ابا الرحمة وفي قراءة ابن مسعود النبي اولى
بالمؤمنين من انفسهم وهو اب لهم وقال في صفته بالمؤمنين رؤف رحيم وقال صلى الله عليه وسلم انما انا لكم مثل الوالد يعني في الرأفة والرحمة فلما وجب لكل واحد منهم حق الابوة من وجه
قرن بين ذكرهما في باب الثناء والصلوة ورابعها ان ابراهيم عليه السلام كان منادي الشريعة وهي الحج واذن في الناس بالحج وكان محمد صلى الله عليه وسلم منادي الدين سمعنا مناديا ينادي للايمان
فجمع الله سبحانه بينهما في الذكر الجميل واعلم انه صلى الله عليه وسلم لما طلب بعثة الرسل اليهم ذكر لذلك الرسول صفات اولها قوله يتلو عليهم آياتك وفيه وجهان الاول انها الفرقان الذي انزل على محمد
صلى الله عليه وسلم لان الذي كان يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حمله عليه الثاني يجوز ان تكون الآيات هي الاعلام الدالة على وجود الصانع وصفاته سبحانه ومعنى تلاوته عليهم انه كان يذكرهم بها ويدعوهم
اليها ويحملهم على الايمان بها وثانيها قوله ويعلمهم الكتاب والمراد انه يأمرهم بتلاوة الكتاب ويعلمهم معاني الكتاب وحقائقه وذلك لان التلاوة مطلوبة لوجوه منها بقاء لفظها على السنة
اهل التواتر فيبقى مصونا عن التحريف والتصحيف ومنها ان يكون لفظه ونظمه معجزة لمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ان يكون في تلاوته نوع عبادة وطاعة ومنها ان يكون قراءته في الصلوة
وسائر العبادات نوع طاعة فهذه حكم التلاوة الا ان الحكمة العظمى والمقصود الاشرف تعليم ما فيه من الدلائل والاحكام فان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى ونورا لما فيه من المعاني والحكم
والاسرار فلما ذكر الله تعالى اولا امر التلاوة ذكر بعده تعليم حقائقه واسراره فقال ويعلمهم الكتاب الصفة الثالثة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى والحكمة اي ويعلمهم الحكمة واعلم ان
الحكمة هي الاصابة في القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل اصلها من احكمت الشيء اي رددته فكان الحكمة هي التي ترد عن الجهل والخطأ وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة في القول والفعل
ووضع كل شيء موضعه قال القفال وعبر بعض الفلاسفة عن الحكمة بانها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية واختلف المفسرون في المراد بالحكمة ههنا على وجوه احدها قال ابن وهب قلت
لمالك ما الحكمة قال معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وثانيها قال الشافعي رضي الله عنه الحكمة سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو قول قتادة وقال اصحاب الشافعي والدليل عليه انه
تعالى ذكر تلاوة الكتاب وتعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد من الحكمة شيئا خارجا عن الكتاب وليس ذلك الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل لم لا يجوز حمله على تعليم الدلائل
العقلية على التوحيد والعدل والنبوة قلنا لان العقول مستقلة بذلك فحمل هذا اللفظ على ما لا يستفاد من الشرع اولى وثالثها الحكمة هي الفصل بين الحق والباطل كالحكم وهو مصدر بمعنى
القضاء والفصل والمعنى يعلمهم كتابك الذي تنزله عليهم وفصل قضائك واحكامك التي تعلمه اياها ومثال هذا الخبر والخبرة والقتل والقتلة والذل والذلة ورابعها ويعلمهم الكتاب اراد به الآيات
المحكمة والحكمة اراد بها الآيات المتشابهة وخامسها يعلمهم الكتاب اي يعلمهم ما فيه من الاحكام والحكمة اراد بها انه يعلمهم حكمة تلك الشرائع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع ومن الناس من قال الكل
صفات الكتاب كانه تعالى وصفه بانه آيات وبانه كتاب وبانه حكمة الصفة الرابعة من صفات الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ويزكيهم واعلم ان كمال حال الانسان في امرين احدهما ان يعرف الحق لذاته
والثاني ان يعرف الخير لاجل العمل به فان اخل بشيء من هذين الامرين لم يكن طاهرا عن الرذائل ولم يكن زكيا عنها فلما ذكر صفات الفضل والكمال اردفها بذكر التزكية عن الرذائل والنقائص فقال ويزكيهم

واعلم ان

واعلم ان الرسول لا قدرة له على التصرف في بواطن المكلفين وبتقدير ان يحصل له هذه القدرة لكنه لا يتصرف فيها والا لكان الالجاء حاصلا منهم على سبيل الجبر لا على سبيل الاختيار فاذا هذه التزكية لها تفسيران
الاول ما يفعله سوى التلاوة وتعليم الكتاب والحكمة حتى يكون ذلك كالسبب لطهارتهم وتلك الامور ما كان يفعله صلى الله عليه وسلم بامور الدنيا الى ان يؤمنوا ويصلحوا فقد كان صلى الله عليه وسلم
يفعل من هذا الجنس اشياء كثيرة لتقوى بها دواعيهم الى الايمان والعمل الصالح ولذلك مدحه تعالى بانه على خلق عظيم وانه اوتي مكارم الاخلاق الثاني يزكيهم يشهد لهم بانهم ازكياء يوم القيامة اذا
على كل نفس ما السبب كتزكية المزكي للشهود والاول اجود لانه ادخل في مشاركة مراده بالدعاء لان مراده ان يتكامل لهذه الذرية الفوز بالجنة وذلك لا يتم الا بتعليم الكتاب والحكمة ثم بالترغيب
الشديد في العمل والترهيب عن الاخلال بالعمل وهو التزكية هذا هو الكلام الملخص في هذه الآية وللمفسرين فيه عبارات احدها قال الحسن يزكيهم يطهرهم من شركهم فدلت الآية على انه سيكون في ذرية
اسمعيل جهال لا حكم فيهم ولا كتاب وان الشرك ينجسهم وانه تعالى يبعث فيهم رسولا يطهرهم ويجعلهم حكماء الارض بعد جهلهم وثانيها التزكية هي الطاعة لله تعالى والاخلاص عن ابن عباس وثالثها
يزكيهم عن الشرك وسائر الارجاس كقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم انه عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى فقال انك انت العزيز الحكيم
والعزيز هو القادر الذي لا يغلب والحكيم هو العالم الذي لا يجهل شيئا واذا كان قادرا عالما كان ما يفعله صوابا ومبرأ عن العبث والسفه ولولا كونه كذلك لما صح منه اجابة الدعاء و
لا بعثة الرسل ولا انزال الكتاب واعلم ان العزيز من صفات الذات اذا اريد اقتداره على الاشياء وامتناعه عن الضيم والمذلة لانه اذا كان منزها عن الحاجات لم تلحقه ذلة المحتاج ولا يجوز ان يمنع
من مراده حتى يلحقه اهتضام فهو عزيز لا محالة واما حكيم فاذا اريد به معنى عليم فهو من صفات الذات واما اذا اريد بالعزة افعال العزة وهو الامتناع عن استيلاء الغير عليه واريد بالحكمة
افعال الحكمة لم يكن العزيز والحكيم من صفات الذات بل هو من صفات الفعل والفرق بين هذين النوعين من الصفات من وجوه احدها ان صفات الذات ازلية وصفات الفعل ليست كذلك
وثانيها ان صفات الذات لا يمكن ان تصدق نقائضها في شيء من الاوقات وصفات الفعل ليست كذلك وثالثها ان صفات الفعل امور نسبية يعتبر في تحققها صدور الآثار
عن الفاعل وصفات الذات ليست كذلك واحتج النظام على انه تعالى غير قادر على القبيح بان قال الاله يجب ان يكون حكيما لذاته والحكمة لذاتها تنافي فعل القبيح فالاله يستحيل منه فعل
القبيح وما كان محالا لم يكن مقدورا انما قلنا ان الاله يجب ان يكون حكيما لانه لو لم يجب ذلك لجاز تبدله بنقيضه فحينئذ يلزم ان لا يكون الاله الها مع عدم الحكمة وذلك بالاتفاق
محال واما ان الحكمة تنافي فعل السفه فذلك ايضا معلوم بالبديهة واما ان مستلزم المنافي مناف فمعلوم بالبديهة فاذا الالهية لا يمكن تقررها مع فعل السفه واما ان المحال
غير مقدور فبين فثبت ان الاله لا يقدر على فعل القبيح والجواب عنه اما على مذهبنا فليس شيء من الافعال سفها منه فزال السؤال والله اعلم قوله تعالى

ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه ولقد اصطفيناه في الدنيا وانه في الآخرة لمن الصالحين اعلم ان الله تعالى بعد
ذكر امر ابراهيم عليه السلام وما اجراه على يده من شرائف الشرائع التي ابتلاه بها ومن بناء بيته الحج عباد الله اليه وما جعله الله عليه من الحرص على مصالح عباده ودعائه بالخير لهم وغير ذلك من الامور التي
سلفت بيانها في هذه الآيات السالفة عجب الناس فقال ومن يرغب عن ملة ابراهيم والايمان بما اتى بشرائعه فكان في ذلك توبيخ اليهود والنصارى ومشركي العرب لان اليهود انما يفتخرون
به ويتصلون بالوصلة التي بينه وبينهم من جانب الامر الذي هو اسرائيل واما قريش فانما نالوا كل خير في الجاهلية بالبيت الذي بناه فصاروا لذلك يدعون آل الله وسائر العرب
وهم العدنانيون مرجعهم الى اسمعيل وهم يفتخرون على قحطان بما اعطاه الله تعالى من النبوة فرجع عند التحقيق افتخار الكل بابراهيم عليه السلام ولما ثبت ان ابراهيم هو الذي
طلب بعثة هذا الرسول في آخر الزمان وهو الذي تضرع الى الله تعالى في تحصيل هذا المقصود فالعجب ممن اعظم مفاخره وفضائله الانتساب الى ابراهيم عليه السلام ثم لا يؤمن بالرسول الذي هو دعوة ابراهيم
عليه السلام ومطلوبه بالتضرع لا شك ان هذا مما يستحق ان يتعجب منه اما قوله ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه ففيه مسائل المسئلة الاولى يقال رغبت عن الامر اذا كرهته
ورغبت فيه اذا اردته ومن الاولى استفهام بمعنى الانكار والثانية بمعنى الذي قال صاحب الكشاف من سفه في محل الرفع على البدل من الضمير في يرغب وانما صح البدل لان من يرغب غير موجب
كقولك هل جاءك احد الا زيد المسئلة الثانية لقائل ان يقول ههنا سؤال وهو ان المراد بملة ابراهيم هي الملة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم لان المقصود من الكلام ترغيب الناس في
قبول هذا الدين فلا يخلو اما ان يقال ان هذه الملة عين ملة ابراهيم عليه السلام في الفروع والاصول او في الاصول اعني في التوحيد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق ولكنهما تختلفان في فروع الشرائع و
كيفية الاعمال اما القول الاول فباطل لانه صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان شرعه نسخ كل الشرائع فكيف يقال هذا الشرع هو عين ذلك الشرع واما الثاني فهو لا يفيد المطلوب لان الاعتراف
بالاصول اعني التوحيد والعدل والمعاد ومكارم الاخلاق لا يقتضي ذلك وسؤال آخر وهو ان محمدا صلى الله عليه وسلم لما اعترف بان شرع ابراهيم منسوخ ولفظ الملة يتناول الاصول
والفروع فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم راغبا ايضا عن ملة ابراهيم فيلزم الذم عليه وجوابه انه تعالى لما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه تضرع الى الله تعالى وطلب منه بعثة هذا الرسول
ونصرته وتأييده ونشر شريعته عبر عن هذا المعنى بانه ملة ابراهيم فلما سلم اليهود والنصارى والعرب انه هو مطلوب ابراهيم عليه السلام قال السائل ان القوم ما سلموا ان ابراهيم طلب مثل هذا
الرسول من الله تعالى وانما محمد صلى الله عليه وسلم روى هذا الخبر عن ابراهيم لتبنى على هذه الرواية الزام انه يجب عليهم الاعتراف بنبوته صلى الله عليه وسلم فاذا لا يثبت نبوته ما لم تثبت هذه الرواية
فيفضي الى الدور وهو ساقط سلمنا ان القوم سلموا صحة هذه الرواية لكن ليس في هذه الرواية الا ان ابراهيم عليه السلام طلب من الله تعالى ان يبعث رسولا من ذريته وذرية اسمعيل فكيف
القطع بان ذلك الرسول هو هذا الشخص فلعله شخص آخر سيجيء بعد ذلك واذا جاز ان يتأخر اجابة هذا الدعاء مقدار الفي سنة وهو الزمان الذي بين ابراهيم وبين محمد صلى الله عليه وسلم
فلم لا يجوز ان يتأخر مقدار ثلثة آلاف سنة حتى يكون المطلوب بهذا الدعاء شخصا آخر سوى هذا الشخص المعين والجواب عن السؤال الاول لعل التورية والانجيل شاهدة بصحة هذه
الرواية ولولا ذلك لكان اليهود والنصارى من اشد الناس مسارعة الى تكذيبه في هذه الدعوى وعن الثاني ان المعتمد في اثبات نبوته صلى الله عليه وسلم ظهور المعجز على يده وهو القرآن واخبار
عن الغيوب التي لا يعلمها مثل هذه الحكاية ثم ان هذه الحجة تجري مجرى المؤكد للمقصود والمطلوب المسئلة الثالثة في انتصاب نفسه قولان الاول انه مفعول قال المبرد سفه لازم وسفه
متعد وعلى هذا القول وجوه الاول امتهنها واستخف بها واصل السفه الخفة وغمص الناس وذلك انه اذا رغب عما لا يرغب عنه عاقل فقد بالغ في ازالة نفسه وتعجيزها حيث خالف بها كل نفس

عاقلة والثاني قال الحسن الا من جهل نفسه فلم يستدل بذلك وخسر نفسه وحقيقته انه لا يرغب عن ملة ابرهيم الا من جهل نفسه فلم يفكر فيها ليستدل بما يجده من آثار الصنعة على وحدانية الله تعالى وعلى
حكمته وليستدل بذلك على صحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الثالث اهلك نفسه واوبقها عن ابي عبيدة والرابع اضل نفسه القول الثاني ان نفسه ليست مفعولا وذكروا على هذا القول وجوها الاول
ان نفسه نصب بنزع الخافض تقديره سفه في نفسه الثاني انه نصب على التفسير عن الفراء ومعناه سفه نفسه ثم اضاف وتقديره السفيه وذكر النفس تاكيد وهذا كما يقال هذا الامر نفسه
والمقصود منه المبالغة في التسفيه الثالث الا من سفه نفسه بتشديد الفاء ثم انه تعالى لما اخبر سبحانه من يرغب عن ملة ابرهيم بين السبب فيه فقال ولقد اصطفيناه في الدنيا و
المراد به انا اذ اخترناه للرسالة من دون سائر الخليقة وعرفناه الملة التي هي جامعة للتوحيد والعدل والشرائع والامامة الباقية الى قيام الساعة حتى اضيفت اليه خلة الله تعالى
فشرفه بهذا اللقب الذي هو غاية الجلالة لمن نالها من ملوك البشر فكيف من نالها من ملك ملوك الملل والشرائع فليتحقق كل ذي لب وعقل ان الراغب عن ملة سفيه ثم بين انه في
الآخرة عظيم المنزلة ليرغب في مثل طريقته لينال تلك المنزلة وقيل في الآية تقديم وتاخير واذا كان كذلك كان اولى وقال الحسن من الذين يستوجبون الكرامة وحسن الثواب على كرم
اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين اعلم ان هذا هو النوع الخامس من الامور التي حكاها الله تعالى عن ابرهيم عليه السلم وفيه مسائل المسئلة الاولى موضع اذ نصب وفي
عامله وجهان الاول انه نصب باصطفيناه اي اصطفيناه في الوقت الذي قال له ربه اسلم فكانه تعالى ذكر الاصطفاء ثم عقبه بذكر سبب الاصطفاء فكانه لما اسلم نفسه لعبادة الله
تعالى وخضع لها وانقاد علم تعالى من حاله انه لا يتغير على الاوقات فانه مستمر على هذه الطريقة وهو مع ذلك مطهر من كل الذنوب فعند ذلك اختاره للرسالة واختصه بها لانه تعالى
لا يختار للرسالة الا من هذه حاله في البداء والعاقبة فاسلامه لله وحسن خاتمته منطوق به فان قيل قوله ولقد اصطفيناه اخبار عن النفس وقوله اذ قال له ربه اسلم اخبار عن المغايبة فكيف
يعقل ان يكون هذا النظم واحدا قلنا هذا من باب الالتفات الذي ذكرناه مرارا الثاني انه نصب باضمار اذكر كانه قيل اذكر ذلك الوقت ليعلم انه المصطفى الصالح الذي لا يرغب عن ملة
مثله المسئلة الثانية اختلفوا في ان الله تعالى متى قال له اسلم ومنشأ الاشكال انه انما يقال له اسلم في زمان لا يكون فيه مسلما فهل كان ابرهيم عليه السلم غير مسلم في بعض الازمنة ليقال له
في ذلك الزمان اسلم فالاكثرون على ان الله تعالى انما قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند استدلاله بالكوكب والقمر والشمس واطلاعه على امارات الحدوث فيها واحاطته بافتقارها
الى مدبر يخالفها في الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه قال له تعالى اسلم قال اسلمت لرب العالمين لانه لا يجوز ان يقول له ذلك قبل ان عرف ربه ويحتمل ايضا ان يكون قوله اسلم كان قبل
الاستدلال فيكون المراد من هذا القول لا نفس القول بل دلالة الدليل عليه على حسب مذاهب العرب في هذا كقول الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني مهلا رويدا قد ملأت بطني و[illegible]
منه قوله تعالى ام انزلنا عليهم سلطانا فهو يتكلم بما كانوا به يشركون فجعل دلالة البرهان كلاما ومن الناس من قال هذا الامر كان بعد النبوة وقوله اسلم ليس المراد منه الاسلام والايمان بل امور آخر
احدها الانقياد لاوامر الله تعالى والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعراض بالقلب واللسان وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك وثانيها قال الاصم اسلم اي اخلص عبادتك
واجعلها سليمة من الشرك وملاحظة الاغيار وثالثها استقم على الاسلام واثبت على التوحيد كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو ورابعها ان الايمان صفة القلب والاسلام صفة الجوارح وانه
بقوله اسلم ووصى بها ابرهيم بنيه ويعقوب يا بني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون اعلم ان هذا هو النوع السادس من الامور
المستحسنة التي حكاها الله سبحانه وتعالى عن ابرهيم عليه السلم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر واوصى بالالف وكذلك هو في مصاحف المدينة والشام والباقون
ووصى بغير الف بالتشديد وكذلك هو في مصاحفهم والمعنى واحد الا ان في وصى دليل مبالغة وتكثير المسئلة الثانية الضمير في بها الى اي شي يعود فيه قولان الاول انه عائد الى قوله اسلمت لرب العالمين
على تاويل الكلمة والجملة ونحوه رجوع الضمير في قوله وجعلها كلمة باقية الى قوله انني براء مما تعبدون الا الذي فطرني وقوله كلمة باقية دليل على ان التانيث على تاويل الكلمة القول الثاني
انها عائدة الى الملة في قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم قال القاضي وهذا القول اولى من وجهين الاول ان ذلك غير مصرح به ورد الاضمار الى المصرح بذكره اذا امكن اولى من رده الى المدلول
والمفهوم الثاني ان الملة اجمع من الكلمة ومعلوم انه ما وصى ولده الا بما يجمع فيهم الفلاح والفوز بالآخرة والشهادة وحدها لا تقتضي ذلك المسئلة الثالثة اعلم ان هذه الحكاية اشتملت
على دقائق مرغبة في قبول الدين احدها انه تعالى لم يقل وامر ابرهيم بنيه بل قال وصاهم ولفظ الوصية اوكد من الامر لان الوصية عند الخوف من الموت وفي ذلك الوقت يكون احتياط
الانسان لدينه اشد واتم ولو اعرف انه عليه السلم في ذلك الوقت كان متهما بهذا الامر متشددا فيه كان القوم الى قبوله اقرب وثانيها انه عليه السلم خصص بنيه بذلك وذلك لان الشفقة
على اولاده اكثر من الشفقة على غيرهم فلما خصهم بذلك في آخر عمره علمنا ان اهتمامه بذلك كان اشد من اهتمامه بغيره وثالثها انه عمم بهذه الوصية جميع بنيه ولم يخص احدا منهم بهذه الوصية
وذلك ايضا يدل على شدة الاهتمام ورابعها انه عليه السلم اطلق هذه الوصية غير مقيدة بزمان معين ومكان معين ثم زجرهم ابلغ الزجر عن ان يموتوا غير مسلمين وذلك يدل
ايضا على شدة الاهتمام بهذا الامر وخامسها انه عليه السلم ما مزج بهذه الوصية وصية اخرى وهذا ايضا يدل على شدة الاهتمام بهذا الامر ولما كان ابرهيم عليه السلام هو الرجل المشهود له
بالفضل وحسن الطريقة وكمال السيرة ثم عرف انه كان في نهاية الاهتمام بهذا الامر عرف حينئذ ان هذا الامر اولى الامور بالاهتمام واحراها بالرعاية فهذا هو السبب ان خص اهله وابناءه
بهذه الوصية والا فمعلوم من حال ابرهيم عليه السلم انه كان يدعو الكل الى الاسلام والدين اما قوله ويعقوب ففيه قولان الاول وهو الاشهر انه معطوف على ابرهيم والمعنى انه وصى كوصية
والثاني قرئ ويعقوب بالنصب عطفا على بنيه ومعناه وصى بها ابرهيم بنيه ونافلته يعقوب اما قوله يا بني فهو على اضمار القول عند البصريين وعند الكوفيين يتعلق بوصى لانه
في معنى القول وفي قراءة ابي وابن مسعود ان يا بني اما قوله اصطفى لكم الدين فالمراد انه تعالى استخلصه بان اقام عليه الدلائل الظاهرة الجلية ودعاكم اليه ومنعكم عن غيره اما قوله
فلا تموتن الا وانتم مسلمون فالمراد بعثهم على الاسلام وذلك ان الرجل اذا لم يامن الموت في كل طرفة عين ثم انه لو ان ياتي بالشي قبل الموت صار مامورا به في كل حال لانه يخشى
ان لم يبادر اليه ان تعاجله المنية فيفوته الظفر بالنجاة ويخاف الهلاك فيصير مدخلا نفسه في الخطر والغرور والله اعلم ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت
اذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق الها واحدا ونحن له مسلمون تلك

امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسئلون عما كانوا يعملون اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه بالغ في وصية بنيه بالدين والاسلام ذكر عقيبه
ان يعقوب وصى بنيه بمثل ذلك تاكيدا للحجة على اليهود والنصارى ومبالغة في البيان وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ام معناها معنى حرف الاستفهام وحرف العطف وهي تشبه حرف
العطف او وهي تاتي على وجهين متصلة بما قبلها ومنقطعة منه اما المتصلة فاعلم انك اذا قلت ازيد عندك ام عمرو فانت لا تعلم كون واحد منهما عنده فتسال هل احد هذين عندك
فلا جرم كان جوابه بالتعيين دون لا او نعم اما اذا علمت كون احد هذين الرجلين عنده لكنك لا تعلم ان الكائن عنده زيد او عمرو فسالته عن التعيين قلت ازيد عندك ام عمرو اي اعلم ان احدهما
عندك لكن ا هو هذا او ذاك واما المنقطعة فقالوا انها بمعنى بل مع همزة الاستفهام مثاله اذا قال انها لابل ام شاة وكان قائل هذا الكلام سبق بصره الى الشخص فقال انها لابل فاخبر على مقتضى
ظنه انها لابل ثم جاءه الشك فاراد ان يضرب عن ذلك الخبر وان يستفهم انها هل هي شاة ام لا فالاضراب عن الاول هو معنى بل والاستفهام على انها شاة هو المراد بهمزة الاستفهام فقولك انها
لابل ام شاة جار مجرى قولك انها لابل بل اهي شاة وبل هي شاة كلام مستانف غير متصل بقوله انها لابل فحيث وذلك قد وقع الاضراب عنه بخلاف المتصلة فان قولك ازيد عندك
ام عمرو بمعنى ايهما عندك ولم يكن ما بعدها منقطعا عما قبله يريد ان عمرا قرين زيد وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عن ذلك باسم مفرد فتقول ايهما عندك وقد جاءت في كتاب
الله تعالى من النوعين كثيرا اما المتصلة فقوله تعالى انتم اشد خلقا ام السماء بناها اي ايكما اشد واما المنقطعة فقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتريه كانه
يقول والله اعلم بل ايقولون افتريه فدل على الاضراب عن الاول والاستفهام عما بعده اذ ليس في الكلام معنى اي كما كان في قولك ازيد عندك ام عمرو ومن لا يحقق من المفسرين
يقولون ان ام ههنا بمنزلة الهمزة وذلك غير صحيح لما ذكرنا ان هذه المنقطعة تتضمن معنى بل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول ام في هذه الآية منفصلة ام متصلة فيه قولان الاول انها
منقطعة عما قبلها ومعنى الهمزة فيها الانكار بل ما كنتم شهداء والشهداء جمع شهيد بمعنى الحاضر اي ما كنتم حاضرين عندما حضر يعقوب الموت والخطاب مع اهل الكتاب كانه تعالى قال لهم فيما كانوا
يزعمون من ان الدين الذي هم عليه دين الاسلام كيف يقولون ذلك وانتم لم تشهدوا وصايا الانبياء بالدين ولو شهدتم ذلك لتركتم ما انتم عليه من الدين ولرغبتم في دين محمد صلى الله عليه وسلم الذي
هو نفس ما كان عليه ابرهيم ويعقوب وسائر الانبياء بعده فان قيل الاستفهام على سبيل الانكار انما يتوجه على كلام باطل والمحكي عن يعقوب في هذه الآية ليس كلاما باطلا بل حقا فكيف
يمكن صرف الاستفهام على سبيل الانكار اليه قلنا الاستفهام على سبيل الانكار يتعلق بمجرد ادعائهم الحضور عند وفاته فهذا هو الذي انكره الله تعالى فاما ما ذكره بعد ذلك من قول يعقوب
ما تعبدون فهو كلام منفصل بل كانه تعالى لما انكر حضورهم في ذلك الوقت شرح بعد ذلك كيفية تلك الوصية القول الثاني في ان ام في هذه الآية متصلة وطريق ذلك ان يقدر قبلها محذوف
كانه قيل اتدعون على الانبياء اليهودية ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت يعني ان اوائلكم من بني اسرائيل كانوا مشاهدين له اذ دعا بنيه الى ملة الاسلام والتوحيد وقد علمتم ذلك فما لكم
تدعون على الانبياء ما هم منه برآء اما قوله اذ قال لبنيه ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال القفال قوله اذ حضر يعقوب الموت اذ قال لبنيه ان اذ الاولى وقت للشهداء والثانية
وقت للحضور المسئلة الثانية الآية دالة على ان شفقة الانبياء عليهم السلم على اولادهم كانت في باب الدين وهمتهم مصروفة اليه دون غيره اما قوله ما تعبدون من بعدي ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى لفظة ما لغير العقلاء فكيف اطلقه في المعبود الحق جوابه من وجهين الاول ان ما عام في كل شي والمعنى اي شي تعبدون والثاني قوله ما تعبدون كقولك عند طلب
الحد والرسم ما الانسان المسئلة الثانية قوله من بعدي اما قوله قالوا نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل واسحق ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الآية تمسك بها
ويقال من اهل الجهل الاول المقلدة قالوا ان ابناء يعقوب اكتفوا بالتقليد وهو عليه السلم ما انكره عليهم فدل على ان التقليد كاف الثاني التعليمية قالوا لا طريق الى معرفة الله تعالى
الا بتعليم الرسول والامام والدليل عليه هذه الآية فانهم لم يقولوا نعبد الاله الذي دل عليه الدليل العقلي بل قالوا نعبد الاله الذي انت تعبده وآباؤك وهذا يدل على ان طريق المعرفة هو التعليم
والجواب كما انه ليس في الآية دلالة على انهم عرفوا الاله بالدليل العقلي فليس فيها ايضا دلالة على انهم ما عرفوا الاله الا على طريقة التقليد والتعليم لما بطل بالدليل علمنا ان ايمان القوم كان
على هذه الطريقة بل كان حاصلا على سبيل الاستدلال اقصى ما في الباب ان يقال فلم لم يذكروا طريقة الاستدلال والجواب عنه من وجوه اولها ان ذلك حضر في القول من شرح صفات
الله وتوحيده وعلمه وقدرته وعدله وثانيها انه اقرب الى سكون نفس يعقوب فكانهم قالوا لسنا نجري الا على مثل طريقتك ولا خلاف منا عليك فيما تعبده ونخلص العبادة
له وثالثها لعل هذه الاشارة الى ذكر الدليل على وجود الصانع على ما ذكره الله تعالى في اول هذه السورة في قوله يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم فهاهنا كانهم
يقولون نعبد الهك واله آبائك اي نعبد الاله الذي دل عليه وجودك ووجود آبائك وعلى هذا الطريق يكون ذلك اشارة الى الاستدلال لا الى التقليد المسئلة الثانية قال القفال
وفي بعض التفاسير ان يعقوب عليه السلم لما دخل مصر راى اهلها يعبدون النيران والاوثان فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضا لهم على التمسك بعبادة الله وحكى القاضي
عن ابن عباس ان يعقوب عليه السلم جمعهم اليه عند الوفاة وهم كانوا يعبدون الاوثان والنيران فقال يا بني ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد الهك واله آبائك ثم قال القاضي
هذا بعيد لوجهين احدهما انهم بادروا الى الاعتراف بالتوحيد مبادرة من تقدم منه العلم واليقين الثاني انه تعالى ذكر في الكتاب حال الاسباط من اولاد يعقوب وانهم كانوا قوما
صالحين وذلك لا يليق بحالهم المسئلة الثالثة قوله ابرهيم واسمعيل واسحق عطف بيان لآبائك قال القفال وقيل انه قدم ذكر اسمعيل على اسحق لان اسمعيل كان اسن من اسحق
المسئلة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه الاخوة والاخوات للاب والام او للاب لا يسقطون بالجد وهو قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد وهو قول
مالك وابي يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انهم يسقطون بالجد وهو قول ابي بكر الصديق وابن عباس وعائشة ومن التابعين قول الحسن وطاوس وعطاء اما الاولون
وهم الذين لا يسقطون بالجد فلهم قولان احدهما ان للجد خير الامرين اما المقاسمة معه او ثلث جميع المال ثم الباقي من الاخوة والاخوات للذكر مثل حظ الانثيين وهذا مذهب
زيد بن ثابت وقول الشافعي والثاني انه بمنزلة احد الاخوة ما لم تنقصه المقاسمة من السدس فان نقصته المقاسمة من السدس اعطي السدس ولم ينقص منه شي واحتج ابو حنيفة
على قوله بان الجد اب والاب يحجب الاخوة والاخوات فيلزم ان يحجبهم الجد انما قلنا ان الجد اب للآية والاثر فاما بيان هذه الآية وهي قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابرهيم واسمعيل

فاطلق لفظ الاب على الجد فان قيل قد اطلقه في العم وهو اسمعيل مع انه بالاتفاق ليس باب قلنا الاستعمال دليل الحقيقة ظاهرا ترك العمل به في حق العم لدليل قام فيه فبقي الباقي حجة الآية
الثانية قوله تعالى مخبرا عن يوسف واتبعت ملة آبائي ابرهيم واسحق ويعقوب الاثر ما روى عطاء عن ابن عباس انه قال من شاء لاعنته عند الحجر الاسود ان الجد اب وقال ايضا الا يتقي الله
زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل ابا الاب ابا واذا ثبت ان الجد اب وجب ان يدخل تحت قوله تعالى وورثه ابواه فلامه الثلث في استحقاق الجد الثلثين دون الاخوة كما استحقه
الاب دونهم اذا كان باقيا قال الشافعي لا نسلم ان الجد اب والدليل عليه وجوه احدها انكم كما استدللتم بهذه الآيات على ان الجد اب فنحن نستدل على انه ليس باب بقوله تعالى ووصى بها
ابرهيم بنيه ويعقوب والله تعالى ما ادخل يعقوب في بنيه لانه ميزه عنهم فلو كان الصاعد في الابوة ابا لكان النازل في البنوة ابنا في الحقيقة فلما لم يكن كذلك ثبت ان الجد ليس باب
وثانيها لو كان الجد ابا على الحقيقة لما صح لمن مات ابوه وجده حي ان ينفي ان له ابا كما لا يصح في الاب القريب ولما صح ذلك علمنا انه ليس بابيه في الحقيقة فان قيل اسم الابوة وان حصل في الكل
الا ان رتبة الادنى اقرب من رتبة الابعد فلذلك صح فيه النفي قلنا لو كان الاسم حقيقة فيهما جميعا لم يكن الترتيب في الوجود سببا لنفي اسم الاب عنه وثالثها لو كان الجد ابا على الحقيقة لصح القول
بانه مات وخلف اما وآباء كثيرين وذلك مما لا يطلقه احد من الفقهاء وارباب اللغة والتفسير ورابعها لو كان الجد ابا ولا شك ان الصحابة عارفون باللغة لما كانوا يختلفون في ميراث
الجد ولو كان الجد ابا لكانت الجدة اما ولو كان كذلك لما وقعت الشبهة في ميراث الجدة حتى يحتاج ابو بكر رضي الله عنه الى السؤال عنه فهذه الدلائل دلت على ان الجد ليس باب خامسها
قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فلو كان الجد ابا لكان ابن الابن ابنا لا محالة فكان يلزم بمقتضى هذه الآية حصول الميراث لابن الابن مع قيام الابن ولما لم يكن
كذلك علمنا ان الجد ليس باب واما الآيات التي تمسكتم بها في بيان ان الجد اب فالجواب عن وجه التمسك بها من وجوه اولها ان قراءة ابي واله ابرهيم بطرح آبائك الا ان هذا لا يقدح
في الغرض لان القراءة الشاذة لا ترفع القراءة المتواترة بل الجواب انه يقال انه اطلق لفظ الجد على الاب وعلى العم وقال صلى الله عليه وسلم في العباس هذا بقية آبائي وقال ردوا علي
ابي فقلت ذلك انما ذكره على سبيل المجاز والدليل عليه ما قدمنا انه يصح نفي اسم الاب عن الجد ولو كان حقيقة لما كان كذلك واما قول ابن عباس فانما اطلق اسم الاب عليه نظرا الى الحكم
الشرعي لا الى الاسم اللغوي لان اللغات لا يقع الخلاف فيها بين ارباب اللسان اما قوله تعالى الها واحدا فهو بدل من اله آبائك كقوله بالناصية ناصية كاذبة او على الاختصاص اي نريد
باله آبائك الها واحدا اما قوله ونحن له مسلمون ففيه وجوه احدها انه حال من فاعل نعبد او من مفعوله لرجوع الهاء اليه في له وثانيها يجوز ان يكون جملة معطوفة على نعبد وثالثها
ان يكون جملة اعتراضية مؤكدة اي ومن حالنا انا له مسلمون مخلصون بالتوحيد او مذعنون اما قوله تعالى تلك امة قد خلت فهو اشارة الى من ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وهم ابرهيم واسمعيل
واسحق ويعقوب وبنوه الموحدون والامة الصنف وخلت مضت وانقضت والمعنى اني اقتصصت عليكم اخبارهم وما كانوا عليه من الاسلام والدعوة الى الاسلام فليس لكم نفع
في سيرتهم دون ان تفعلوا ما فعلوه فان انتم فعلتم ذلك انتفعتم وان ابيتم لا تنتفعوا بافعالهم والآية دالة على مسائل المسئلة الاولى الآية دالة على بطلان التقليد لان قوله
لها ما كسبت يدل على ان كسب كل احد يختص به ولا ينتفع به غيره ولو كان التقليد جائزا لكان كسب المتبوع نافعا للتابع فكانه تعالى قال اني ما ذكرت حكاية احوالهم طلبا منكم ان
تقلدوهم ولكن لتنبهوا على ما يلزمكم فتستدلوا وتعلموا ان ما كانوا عليه من الملة هو الحق المسئلة الثانية الآية دالة على ترغيبهم في الايمان واتباع محمد صلى الله عليه وسلم وتحذيرهم من مخالفته
المسئلة الثالثة الآية دالة على ان الابناء لا يثابون على طاعة الآباء بخلاف قول اليهود من ان صلاح آبائهم ينفعهم وتحقيقه ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال يا صفية
عمة محمد يا فاطمة بنت محمد ائتوني يوم القيامة باعمالكم لا بانسابكم فاني لا اغني عنكم من الله شيئا وقال صلى الله عليه وسلم من ابطأ به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا
يتساءلون وقال تعالى ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وكذلك قوله تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى وقوله تعالى فان تولوا فانما عليه
ما حمل وعليكم ما حملتم المسئلة الرابعة الآية تدل على بطلان قول من يقول الابناء يعذبون بكفر آبائهم وكان اليهود يقولون انهم يعذبون في النار بكفر آبائهم باتخاذهم العجل وهو قوله
تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهي ايام عبادة العجل فبين الله تعالى بطلان ذلك المسئلة الخامسة الآية دالة على ان العبد مكتسب وقد اختلف اهل السنة
والمعتزلة في تفسير الكسب اما اهل السنة فقد اتفقوا على انه ليس معنى كون العبد مكتسبا دخول شيء من الاعراض بقدرته من العدم الى الوجود ثم بعد اتفاقهم على هذا الاصل ذكروا لهذا
الكسب ثلاث تفاسير احدها وهو قول الاشعري ان القدرة صفة متعلقة بالمقدور من غير تاثير للقدرة في المقدور بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا
بخلق الله تعالى لكن الشيء الذي حصل بخلق الله وهو متعلق القدرة الحادثة هو الكسب وثانيها ان ذات الفعل توجد بقدرة الله تعالى ثم يحصل لذلك الفعل وصف كونه طاعة ومعصية
وهذه الصفة حاصلة بالقدرة الحادثة وهو قول ابي بكر الباقلاني وثالثها ان القدرة الحادثة والقدرة القديمة اذا تعلقتا بمقدور واحد وقع المقدور بهما فكان فعل العبد وقع
باعانة الله تعالى فهذا هو الكسب وهذا يعزى الى ابي اسحق الاسفرايني لانه يروى عنه انه قال الكسب هو الفعل الواقع بالمعين اما القائلون بان القدرة الحادثة مؤثرة فهم فريقان
الاول الذين يقولون بان القدرة مع الداعي توجب الفعل فالله تعالى هو الخالق للكل بمعنى انه هو الذي وضع الاسباب المؤدية الى دخول هذه الافعال في الوجود والعبد هو المكتسب بمعنى ان
المؤثر في وقوع فعله هو القدرة والداعية القائمتان به وهذا مذهب امام الحرمين رحمه الله اختاره في الكتاب الذي سماه بالنظامية ويقرب قول ابي الحسين البصري منه وان كان لا يصرح
به الفريق الثاني من المعتزلة وهم الذين يقولون القدرة مع الداعي لا توجب الفعل بل العبد قادر على الفعل والترك متمكن منهما ان شاء فعل وان شاء ترك وهذا هو الفعل والترك قالت المعتزلة
للاشعري اذا كان مقدور العبد واقعا بخلق الله تعالى فاذا خلقه فيه استحال من العبد ان لا يتصف في ذلك الوقت بذلك الفعل واذا لم يخلق فيه استحال منه في ذلك الوقت ان يتصف به واذا كان
كذلك لم يكن البتة متمكنا من الفعل والترك ولا معنى للقادر الا ذلك فالعبد البتة غير قادر وايضا فهذا الذي هو مكتسب العبد اما ان يكون واقعا بقدرة الله او لم يقع البتة بقدرة الله
او وقع بالقدرتين فان وقع بقدرة الله تعالى لم يكن للعبد فيه اثر فكيف يكون مكتسبا له وان كان يقع بقدرة العبد فهذا هو المطلوب وان وقع بالقدرتين معا فهذا محال لان قدرة الله تعالى
مستقلة بالايقاع فعند تعلق قدرة الله تعالى به كيف يبقى لقدرة العبد فيه اثر اما قول الباقلاني فضعيف لان المحرم من الجلوس في الدار المغصوبة ليس الا شغل الاحياز فهذا الشغل

حصل بفعل الله تعالى فعين المنهي قد خلقه الله تعالى فيه وهذا عين تكليف ما لا يطاق وان حصل بقدرة العبد فهو المطلوب واما قول الاسفرايني فضعيف لما بينا ان قدرة الله تعالى مستقلة بالتاثير
فلا يبقى لقدرة العبد تاثير البتة قال اهل السنة كون العبد مستقلا بالايجاد والخلق محال لوجوه الاول ان العبد لو كان موجدا لافعاله لكان عالما بتفاصيل فعله وهو غير عالم بتلك التفاصيل
فهو غير موجد لها وثانيها لو كان العبد موجد الفعل لما وقع الا ما اراده العبد وليس كذلك لان الكافر يقصد تحصيل العلم فيحصل الجهل وثالثها لو كان العبد موجد الفعل
لكان كونه موجدا لذلك الفعل زائدا على ذات ذلك الفعل وذات القدرة لانه يمكننا ان نعقل ذات الفعل وذات القدرة مع الذهول عن كون العبد موجدا له والمعقول غير
المغفول عنه ثم تلك الموجدية حادثة فان كان حدوثها بالعبد لزم افتقارها الى موجدية اخرى ولزم التسلسل وهو محال وان كان بالله تعالى فالاثر وجب الحصول عند حصول الموجدية
فيلزم اسناد الفعل الى الله تعالى ولا يلزم مثل ذلك في موجدية الله تعالى لانه قديم فكانت موجديته قديمة فلا يلزم افتقار تلك الموجدية الى موجدية اخرى هذا ملخص الكلام من الجانبين
والمناظرات [illegible] في الالفاظ والمعاني كثيرة

وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان من المشركين

اعلم انه تعالى لما بين الدلائل التي دلت على صحة دين الاسلام حكى بعدها انواعا من شبه المخالفين الطاعنين في الاسلام الشبهة الاولى حكى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا
لم يذكروا في ذلك شبهة بل اصروا على التقليد فاجابهم الله تعالى عن هذه الشبهة من وجوه الاول ذكر جوابا الزاميا وهو قوله قل بل ملة ابرهيم حنيفا وتقرير هذا الجواب ان كان طريق
الدين التقليد فالاولى في ذلك اتباع ملة ابرهيم لان هؤلاء المختلفين اتفقوا على صحة دين ابرهيم والاخذ بالمتفق اولى من الاخذ بالمختلف ان كان المعول في الدين على التقليد فكانه
سبحانه وتعالى قال ان كان المعول في الدين على الاستدلال والنظر فقد قدمنا الدلائل وان كان المعول على التقليد فالرجوع الى دين ابرهيم عليه السلام وترك اليهودية والنصرانية اولى
فان قيل اليس ان كل واحد من اليهود والنصارى يدعي انه على دين ابرهيم قلنا لما ثبت ان ابرهيم عليه السلام كان قائلا بالتوحيد وثبت ان النصارى يقولون بالتثليث واليهود
يقولون بالتشبيه ثبت انهم ليسوا على دين ابرهيم عليه السلام وان محمدا صلى الله عليه وسلم لما دعا الى التوحيد كان على دين ابرهيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله وقالوا كونوا هودا
او نصارى تهتدوا فلا يجوز ان يكون المراد به التخيير اذ المعلوم من حال اليهود انها لا تجوز اختيار النصرانية على اليهودية بل تزعم انه كفر والمعلوم من حال النصارى كذلك بل المراد ان اليهود تدعو
الى اليهودية والنصارى يدعون الى النصرانية وكل فريق يدعو الى دينه ويزعم انه الهدى فهذا معنى قوله تهتدوا اي انكم اذا فعلتم ذلك اهتديتم وصرتم على سنن الاستقامة اما قوله قل بل
ملة ابرهيم ففي انتصاب ملة اربعة اقوال الاول كانه عطف في المعنى على قوله كونوا هودا او نصارى وتقديره قالوا اتبعوا اليهودية قل بل اتبعوا ملة ابرهيم الثاني على الحذف تقديره بل نتبع
ملة ابرهيم الثالث تقديره بل نكون اهل ملة ابرهيم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كقوله واسئل القرية اي اهلها والرابع التقدير قل بل اتبعوا ملة ابرهيم وقرأ الاعرج ملة
ابرهيم بالرفع اي ملته ملتنا او ديننا ملة ابرهيم وبالجملة فانت بالخيار بين ان تجعله مبتدأ او خبرا اما قوله حنيفا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى لاهل اللغة في الحنيف قولان الاول ان الحنيف
هو المستقيم ومنه قيل للاعرج حنيف تفاؤلا بالسلامة كما قالوا للديغ سليم وللمهلكة مفازة قالوا وكل من اسلم لله ولم ينحرف عنه في شيء فهو حنيف وهو مروي عن محمد بن كعب القرظي
الثاني ان الحنيف المائل لان الاحنف هو الذي يميل كل واحد من قدميه الى الاخرى باصابعها وتحنف اذا مال والمعنى ان ابرهيم حنف الى دين الله اي مال اليه فقوله ملة ابرهيم حنيفا
اي مخالفا لليهود والنصارى منحرفا عنها واما المفسرون فذكروا عبارات احدها قول ابن عباس والحسن ومجاهد ان الحنيفية حج البيت وثانيها اتباع الحق عن مجاهد وثالثها اتباع ابرهيم
في شرائعه التي هي شرائع الاسلام ورابعها اخلاص العمل وتقديره بل نتبع ملة ابرهيم التي هي التوحيد عن الاصم قال القفال وبالجملة فالحنيف لقب لمن دان بالاسلام كسائر القاب الديانات واصله من ابرهيم
عليه السلام المسئلة الثانية حنيفا فيه قولان احدهما قول الزجاج انه نصب على الحال من ابرهيم كقولك رأيت وجه هند قائمة الثاني انه نصب على القطع اراد بل ملة ابرهيم الحنيف فلما سقطت الالف
واللام لم يتبع للنكرة المعرفة فانقطع منه فانتصب قاله نحاة الكوفة اما قوله وما كان من المشركين ففيه وجوه احدها انه تنبيه على ان مذهب اليهود والنصارى شرك على ما بيناه ولانه تعالى
حكى عن بعض اليهود عزير ابن الله والنصارى المسيح ابن الله وذلك شرك وثانيها ان الحنيف اسم لمن دان بدين ابرهيم عليه السلام ومعلوم انه اتى بشرائع مخصوصة من حج البيت والختان وغيرها
فمن دان بذلك فهو حنيف وكان العرب تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك فقيل من اجل هذا حنيفا وما كان من المشركين ونظيره قوله حنفاء لله غير مشركين به وقوله وما يؤمن اكثرهم
بالله الا وهم مشركون قال القاضي الآية تدل على ان للواحد منا ان يحتج على غيره بما يجري مجرى المناقضة لقوله افحامه وان يكون ذلك حجة في نفسه لانه من المعلوم انه صلى الله عليه وسلم
لم يكن يحتج على نبوته بامثال هذه الكلمات بل كان يحتج بالمعجزات الباهرة التي ظهرت عليه لكنه صلى الله عليه وسلم لما كان قد قام الحجة بها وازاح العلة ثم وجدهم معاندين مستمرين
على باطلهم فعند ذلك اورد عليهم من الحجة ما يجانس ما كانوا عليه فقال ان كان الدين بالاتباع فالمتفق عليه وهو ملة ابرهيم اولى بالاتباع والقائل ان يقول اليهود والنصارى كانوا
معترفين بفضل ابرهيم ومقرين بان ابرهيم ما كان من القائلين بالتشبيه والتثليث امتنع ان يقولوا ذلك بل لا بد وان يكونوا قائلين بالتنزيه والتوحيد ومتى كانوا قائلين بذلك لم
يكن في دعوتهم اليه فائدة وان كانوا منكرين فضل ابرهيم او ان كانوا مقرين به ولكنهم انكروا كونه منكرا للتجسيم والتثليث لم يكن ذلك متفقا عليه فحينئذ لا يصح الزام القول بان هذا
متفق عليه فكان الاخذ به اولى والجواب انه ان كان معلوما بالتواتر ان ابرهيم عليه السلام ما اثبت الولد لله سبحانه وتعالى فلما صح عن اليهود والنصارى انهم قالوا بذلك ثبت ان ذلك
طريقتهم مخالفة لطريقة ابرهيم صلوات الله وسلامه عليه

قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى وما اوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون

اعلم انه تعالى لما اجاب بالجواب الجدلي اولا
ذكر بعده جوابا برهانيا في هذه الآية وهو ان الطريق الى معرفة نبوة الانبياء ظهور المعجزة عليهم ولما ظهرت المعجزة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف بنبوته والايمان برسالته
فان تخصيص البعض بالقبول وتخصيص البعض بالرد يوجب المناقضة في الدليل وانه ممتنع عقلا فهذا هو المراد من قوله آمنا بالله وما انزل الينا الى آخر الآية وهذا هو الغرض الاصلي من ذكر
هذه الآية فان قيل كيف يجوز الايمان بابرهيم وموسى وعيسى عليهم السلام مع القول بان شرائعهم منسوخة قلنا نحن نؤمن بان كل واحد من تلك الشرائع كان حقا في زمانه فلا تلزمنا المناقضة اما

اليهود والنصارى لما عرفوا بنبوة من ظهرت المعجزة عليه وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مع قيام المعجز على يده فحينئذ يلزمهم المناقضة فظهر الحق ثم نقول ان الله تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا
كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته للرسول صلى الله عليه وسلم قل بل ملة ابرهيم ثم قال للامة قولوا آمنا بالله وهذا قول الحسن وقال القاضي قوله قولوا آمنا بالله يتناول جميع المكلفين اعني
النبي صلى الله عليه وسلم وامته والدليل عليه وجهان احدهما ان قوله قولوا خطاب عام فيتناول الكل الثاني ان قوله وما انزل الينا لا يليق الا بالنبي صلى الله عليه وسلم فلا اقل من ان يكون هو داخلا
فيه ورجح الحسن على قوله بوجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم امر من قبل بقوله قل بل ملة ابرهيم الثاني انه صلى الله عليه وسلم في نهاية الشرف والظاهر افراده بالخطاب والجواب ان هذه الوجوه وان
كانت محتملة الا انها لا تبلغ في القوة الى حيث يقتضي تخصيص عموم قوله قولوا آمنا بالله فاما قدمه لان الايمان بالله مقدم على الايمان بالشرائع فمن لم يعرف الله استحال ان يعرف نبيا ولا كتابا وهذا
يدل على فساد مذهب التعليمية والمقلدة والقائلين بان طريق معرفة الله تعالى الكتاب والسنة اما قوله والاسباط قال الخليل السبط في بني اسرائيل كالقبيلة في العرب وقال صاحب الكشاف السبط الحافد
وكان الحسن والحسين سبطي رسول الله صلوات الله عليهم والاسباط حفدة يعقوب عليه السلام ذراري ابنائه الاثنا عشر اما قوله لا نفرق بين احد منهم ففيه وجهان الاول انا لا نؤمن ببعض ونكفر ببعض
فانا لو فعلنا ذلك كانت المناقضة لازمة على الدليل وذلك غير جائز الثاني لا نفرق بين احد منهم اي لا نقول انهم متفرقون في اصول الديانات بل هم مجتمعون على الاصول التي هي الاسلام كما قال تعالى شرع
لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي اوحينا اليك وما وصينا به ابرهيم وموسى وعيسى ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه والوجه الاول اليق بسياق الآية اما قوله ونحن له مسلمون فالمعنى ان اسلامنا لاجل
طاعة الله تعالى لا لاجل الهوى واذا كان كذلك فهذا يقتضي انه متى ظهر المعجز وجب الايمان به اما تخصيص بعض اصحاب المعجزات بالقبول والبعض بالرد فذلك يدل على ان المقصود من ذلك الايمان
ليس طاعة الله والانقياد له بل اتباع الهوى والميل قوله تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا وان تولوا فانما هم في شقاق فسيكفيكهم الله وهو
السميع العليم اعلم انه تعالى لما بين الطريق الواضح في الدين وهو ان يعترف الانسان بنبوة كل من قامت الدلالة على نبوته وان يحترز في ذلك عن المناقضة رغبهم في مثل هذا الايمان
فقال فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فقد اهتدوا اما قوله بمثل ما آمنتم به ففيه اشكال وهو ان الذي آمن به المؤمنون ليس له مثل وجوابه من وجوه احدها ان المقصود منه التبكيت والمعنى ان حصلوا
دينا آخر مثل دينكم ومساويا له في الصحة والسداد فقد اهتدوا ولكن لما استحال ان يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد استحال الاهتداء بغيره ونظيره قولك للرجل الذي تشير عليه
هذا هو الرأي الصواب وان كان عندك رأي اصوب منه فاعمل به وقد علمت ان لا اصوب من رأيك ولكنك تريد تبكيت صاحبك وتوقيفه على ان ما رأيت لا رأي وراءه وانما قلنا انه يستحيل
ان يوجد دين آخر يساوي هذا الدين في السداد لان هذا الدين مبناه على ان كل من ظهر عليه المعجز وجب الاعتراف بنبوته وكل ما غاير هذا الدين لا بد وان يشتمل على المناقضة والمناقض يستحيل
ان يكون مساويا للغير المناقض في السداد والصحة وثانيها ان المثل صلة في الكلام قال الله تعالى ليس كمثله شيء وقال الشاعر وصاليات ككما يؤثفين وكانت ام الاحنف ترقصه وتقول
والله لولا حنف برجله ودقة في ساقه من هزله ما كان منكم احد كمثله وثالثها انكم آمنتم بالفرقان من غير تصحيف وتحريف فان آمنوا هم بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف
فقد اهتدوا لانهم يتوصلون به الى معرفة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ورابعها ان يكون قوله فان آمنوا بمثل ما آمنتم به اي فان صاروا مؤمنين بمثل ما به صرتم مؤمنين فقد اهتدوا
فالتمثيل في الآية بين الايمانين والتصديقين وروى محمد بن جرير الطبري ان ابن عباس قال لا تقولوا فان آمنوا بمثل ما آمنتم به فليس لله مثل ولكن قولوا فان آمنوا بالذي آمنتم به
قال القاضي لا وجه لترك القراءة المتواترة من حيث يشكل المعنى ويلتبس لان ذلك ان جعله المرء مذهبا لزمه ان يغير تلاوة كل الآيات المتشابهة وذلك محظور والوجه الاول في الجواب
هو المعتمد اما قوله فقد اهتدوا فالمراد فقد اهتدوا الى الحق وقبلوه ومن يكون هذا حاله يكون وليا لله تعالى داخلا في اهل رضوانه والآية تدل على ان الهداية كانت موجودة قبل هذا الاهتداء
وتلك الهداية لا يمكن حملها الا على الدلائل التي نصبها الله تعالى وكشف عنها وبين وجوه دلالتها ثم بين على وجه الوعيد ما يلزمهم ان تولوا فقال وان تولوا فانما هم في شقاق وفي
الشقاق بحثان الاول قال بعض اهل اللغة الشقاق مأخوذ من الشق كانه صار في شق غير شق صاحبه بسبب العداوة وقد شق عصا المسلمين اذا فرق جماعتهم وفارقها ونظيره
المحادة وهو ان يكون هذا في حد وذلك في حد آخر والتعادي مثله كان هذا يكون في عدوة وذلك في عدوة والمجانبة ان يكون هذا في جانب وذلك في جانب آخر وقال آخرون
انه من المشقة لان كل واحد منهما يحرص على ما يشق على صاحبه ويؤذيه قال تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي فراق بينهما في الاختلاف حتى يشق احدهما على الآخر البحث الثاني قوله
وان تولوا فانما هم في شقاق اي ان تركوا مثل هذا الايمان فقد التزموا المناقضة والعاقل لا يلتزم المناقضة البتة فحيث التزموها علمنا انه ليس غرضهم طلب الدين والانقياد
للحق وانما غرضهم المنازعة واظهار العداوة ثم للمفسرين عبارات احدها قال ابن عباس فانما هم في شقاق في خلاف فقد فارقوا الحق وتمسكوا بالباطل فصاروا مخالفين لله تعالى و
ثانيها قال ابو عبيدة ومقاتل في شقاق اي في ضلال وثالثها قال ابن زيد في منازعة ومحاربة ورابعها قال الحسن في عداوة قال القاضي ولا يكاد يقال في المعاداة على وجه الحق او في
المخالفة التي لا تكون معصية انه في شقاق وانما يقال ذلك في مخالفة عظيمة توقع صاحبها في عداوة الله تعالى وغضبه ولعنته وفي استحقاق النار فصار هذا القول وعيدا منه تعالى
وصار وصفهم بذلك دليلا على ان القوم معادون للرسول صلى الله عليه وسلم مضمرون له السوء مترصدون لايقاعه في المحن فعند هذا آمنه الله تعالى من كيدهم وآمن المؤمنين من شرهم و
كيدهم فقال فسيكفيكهم الله تقوية لقلبه وقلب المؤمنين لانه تعالى اذا تكفل بالكفاية في امر حصلت الثقة به قال المتكلمون هذا اخبار عن الغيب فيكون معجزا دالا على صدقه وانما
قلنا انه اخبار عن الغيب وذلك لانا وجدنا المخبر بهذا القول على ما اخبر به لانه تعالى كفاه شر اليهود والنصارى ونصره عليهم حتى غلبهم المسلمون واخذوا ديارهم واموالهم فصاروا
اذلاء في ايديهم يؤدون اليهم الخراج والجزية ولا يقدرون البتة على التخلص من ايديهم وانما قلنا انه معجز لان المتخرص لا يصيب في مثل ذلك على التفصيل قال الملحدون هب انه تم
ان هذا معجز وذلك لان المعجز هو الذي يكون ناقضا للعادة وقد جرت العادة بان كل من كان مبتلى باذية غيره فانه يقال له اصبر فان الله تعالى يكفيك شره ثم قد يقع ذلك
تارة ولا يقع اخرى واذا كان ذلك معتادا فكيف يقال انه معجز وايضا لعله توسل الى ذلك برؤيا رآها وذلك من السبيل الى دفعه وان المنجمين يقولون من كان سهم الغيب
في طالعه فانه يأتي بمثل هذه الاخبار واذا لم يكن نبيا والجواب انه ليس غرضنا من قولنا انه معجز ان هذا الاخبار وحده معجز بل غرضنا ان القرآن مشتمل على كثير من هذه الانواع والاخبار عن الغيب

على سبيل

على سبيل التفصيل مما لا يتأتى من المتخرصين الكاذبين ثم انه تعالى لما وعده النصرة والمعونة اتبعه بما يدل على ان ما يسرون وما يعلنون من هذا الامر لا يخفى عليه تعالى فقال وهو السميع العليم
وفيه وجهان الاول انه وعيد لهم والمعنى انه يدرك ما يظهرون ويقولون وهو عليم بكل شيء فلا يخفى عليه ان يقع منهم امر الا وهو قادر على كفاية ابائهم فيه الثاني انه وعد للرسول صلى
الله عليه وسلم بمعنى يسمع دعاءك ويعلم نيتك وهو يستجيب لك ويوصلك الى مرادك واحتج الاصحاب بقوله وهو السميع العليم على ان سمعه تعالى زائد على علمه بالمسموعات لان قوله
عليم يفيد المبالغة ويتناول كونه عالما بجميع المعلومات فلو كان كونه سميعا عبارة عن علمه بالمسموعات لزم التكرار وانه غير جائز فوجب ان يكون صفة كونه تعالى سميعا امرا زائدا على وصفه
بكونه عليما صبغة الله ومن احسن من الله صبغة ونحن له عابدون اعلم انه تعالى لما ذكر الجواب الثاني وهو ان ذكر ما يدل على صحة هذا الدين ذكر بعده ما يدل على ان
دلائل هذا الدين واضحة جلية وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى الصبغ ما يلون به الثياب ويقال صبغ الثوب يصبغه بفتح الباء وكسرها وضمها ثلاث لغات صبغا وصبغا بفتح
الصاد وكسرها لغتان والصبغة فعلة من صبغ كالجلسة من جلس وهي الحالة التي يقع عليها الصبغ ثم اختلفوا في المراد بصبغة الله على اقوال القول الاول انه دين الله وذكروا انه
لم سمي دين الله بصبغة الله وجوها احدها ان بعض النصارى كانوا يغمسون اولادهم في ماء اصفر يسمونه المعمودية ويقولون هو تطهير لهم واذا فعل الواحد بولده ذلك قال
الآن صار نصرانيا حقا فقال الله تعالى اطلبوا صبغة الله وهو الدين والاسلام لا صبغتهم والسبب في اطلاق لفظ الصبغة على الدين طريقة المشاكلة كما تقول لمن يغرس الاشجار و
تريد امره بالكرم اغرس كما يغرس فلان تريد رجلا مواظبا على الكرم ونظيره قوله تعالى انما نحن مستهزءون الله يستهزئ بهم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وجزاء
سيئة سيئة مثلها ان تسخروا منا فانا نسخر منكم وثانيها ان اليهود تصبغ ابناءها يهودا والنصارى تصبغ ابناءها نصارى بمعنى يلقنونهم فيصبغونهم بذلك لما يشربون في قلوبهم
عن قتادة قال ابن الانباري يقال فلان يصبغ فلانا في الشيء اي يدخله فيه ويلزمه اياه كما يجعل الصبغ لازما للثوب وانشد ثعلب دع الشر وانزل بالنجاة تحرزا اذا
انت لم يصبغك في الشر صابغ وثالثها سمي الدين صبغة لان هيئته تظهر بالمشاهدة من اثر الطهارة والصلوة قال الله تعالى سيماهم في وجوههم من اثر السجود وقال القاضي صبغة
الله يتعلق بقوله قولوا آمنا بالله الى قوله ونحن له مسلمون فوصف هذا الايمان منهم بانه صبغة الله ليبين ان المباينة بين هذا الدين الذي اختاره الله تعالى وبين الدين الذي
اختاره المبطل ظاهرة جلية كما تظهر المباينة بين الالوان والاصباغ لذي الحس السليم القول الثاني ان صبغة الله فطرته وهو كقوله فطرت الله التي فطر الناس عليها
لا تبديل لخلق الله ومعنى هذا الوجه ان الانسان موسوم في تركيبه وبنيته بالعجز والفاقة والآثار شاهدة عليه بالحدوث والافتقار الى الخالق فهذه الآثار كالصبغة له وكالسمة اللازمة
قال القاضي من حمل قوله صبغة الله على الفطرة فهو مقارب في المعنى لقول من يقول هو دين الله لان الفطرة التي امروا بها هو الذي تقتضيه الادلة من عقل وشرع وهو الدين ايضا
لكن الدين اظهر لان المراد على ما بينا هو الذي وصفوا انفسهم به في قوله تعالى قولوا آمنا بالله فكأنه تعالى قال في ذلك انه دين الله الذي الزمكم التمسك به فالنفع به سيظهر دينا
ودنيا كظهور حسن الصبغة واذا حمل الكلام على ما ذكرنا لم يكن لقول من يقول انما قال ذلك لعادة جارية لليهود والنصارى في صبغ يستعملونه في اولادهم معنى لان الكلام اذا استقام
على احسن الوجوه بدونه فلا فائدة فيه ولنذكر الآن بقية اقوال المفسرين القول الثالث ان صبغة الله هي الختان الذي هو تطهير اي كما ان المخصوص الذي للنصارى تطهير لهم
فكذلك الختان هو تطهير للمسلمين عن ابي العالية القول الرابع انه حجة الله عن الاصم وقيل انه سنة الله عن ابي عبيدة والقول الجيد هو الاول المسئلة الثانية في نصب صبغة ثلاثة
اقوال احدها انه بدل من ملة ونصبها والثاني اتبعوا صبغة الله والثالث قال سيبويه انه مصدر مؤكد فينتصب عن قوله آمنا بالله كما انتصب وعد الله عما تقدمه اما قوله ومن
احسن من الله صبغة فالمراد انه يصبغ عباده بالايمان ويطهرهم به من اوساخ الكفر فلا صبغة احسن من صبغة الله اما قوله ونحن له عابدون فقال صاحب الكشاف انه عطف على
آمنا بالله وهذا يرد قول من يزعم ان صبغة الله بدل من ملة ابرهيم او نصب على الاغراء بمعنى عليكم صبغة الله لما فيه من فك النظم وانتصابها على انه مصدر مؤكد هو الذي
ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام قل اتحاجوننا في الله وهو ربنا وربكم ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم ونحن له مخلصون اعلم ان في الآية
مسئلتين المسئلة الاولى اختلفوا في تلك المحاجة وذكروا وجوها احدها ان ذلك كان قولهم انهم اولى بالحق والنبوة لتقدم النبوة فيهم والمعنى اتجادلوننا في ان الله اصطفى
رسوله من العرب لا منكم ويقولون لو انزل على احد لانزل عليكم وترونكم احق بالنبوة منا وثانيها قولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى و
قولهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا عن الحسن وثالثها اتحاجوننا في الله اي اتجادلوننا في دين الله المسئلة الثانية هذه المحاجة كانت مع من ذكروا فيه وجوها احدها انه خطاب
مع اليهود والنصارى وثانيها انه خطاب مع مشركي العرب حيث قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم والعرب كانوا مقرين بالخالق وثالثها انه خطاب
مع الكل والقول الاول اليق بنظم الآية اما قوله وهو ربنا وربكم ففيه وجهان الاول انه اعلم بتدبير خلقه وبمن يصلح للرسالة وبمن لا يصلح لها فلا تعترضوا على ربكم فان العبد ليس له
ان يعترض على ربه بل يجب عليه تفويض الامر بالكلية اليه الثاني انه لا نسبة لكم الى الله تعالى الا بالعبودية وهذه النسبة بيننا وبينكم فلم ترجحون انفسكم علينا بل الترجيح جانبنا
لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك وهو المراد بقوله ونحن له مخلصون وهذا التأويل اقرب اما قوله تعالى لنا اعمالنا ولكم اعمالكم فالمراد منه النصيحة في الدين كانه قال لنبيه
قل لهم هذا القول على وجه الشفقة والنصيحة اي لا يرجع الي من افعالكم القبيحة ضرر حتى يكون مقصودي من هذا القول دفع ذلك الضرر وانما المراد نصحكم وارشادكم الى الاصلح
وبالجملة فالانسان انما يكون مقبول القول اذا كان خاليا عن الاغراض الدنيوية فاما اذا كان طالبا لشيء من الاغراض لم ينجع قوله في القلب البتة فهذا هو المراد ويكون فيه من
الردع والزجر ما يبعث على ترك الظن ويحرك الطباع على الاستدلال وقبول الحق واما معنى الاخلاص فقد تقدم تفسيره في قوله تعالى بلى من اسلم وجهه لله ام
تقولون ان ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم ام الله ومن اظلم
ممن كتم شهادة عنده من الله وما الله بغافل عما تعملون اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم

ام تقولون بالتاء على المخاطبة كأنه قال أتحاجوننا ام تقولون والباقون بالياء على انه اخبار عن اليهود والنصارى فعلى الاول يجوز ان تكون ام متصلة وتقديره بأي الحجتين تتعلقون في امرنا أبالتوحيد
فنحن موحدون ام باتباع دين الانبياء فنحن متبعون وان تكون منقطعة بمعنى بل تقولون والهمزة للانكار ايضا وعلى الثاني تكون منقطعة معناه الانقطاع الى احتجاج آخر غير الاول
كأنه قيل اتقولون ان الانبياء كانوا قبل نزول التورية والانجيل هودا او نصارى المسئلة الثانية انما انكر الله تعالى ذلك القول عليهم لوجوه اولها ان محمدا صلى الله عليه وسلم
ثبت نبوته بسائر المعجزات وقد اخبر عن كذبهم في ذلك فثبت لا محالة كذبهم فيه وثانيها شهادة التورية والانجيل على ان الانبياء كانوا على التوحيد والحنيفية وثالثها ان التورية والانجيل
انزل بعدهم ورابعها انهم ادعوا ذلك من غير برهان فوبخهم الله تعالى على ذلك بهذا الوجوه ولما كان هذا القول باطلا من هذه الوجوه لا جرم اورد الله تعالى هذا الكلام في معرض الاستفهام على سبيل الانكار
والغرض منه الزجر والتوبيخ وان يقرر تعالى في نفوسهم انهم يعلمون انهم كاذبون فيما يقولون اما قوله قل أأنتم اعلم ام الله فمعناه ان الله اعلم وخبره صدق وقد اخبر في التورية والانجيل والقرآن
على لسان محمد صلى الله عليه وسلم انهم كانوا مسلمين مبرئين عن اليهودية والنصرانية فان قيل انما يقال هذا فيمن لا يعلم وهم علموه وكتموه فكيف يصح الكلام قلنا من قال انهم على ظن وتوهم
فالكلام ظاهر ومن قال علموا وجحدوا فمعناه ان منزلتكم منزلة المعترضين على ما يعلم ان الله اخبر به فلا ينفعه ذلك مع اقراره بان الله تعالى اعلم اما قوله ومن اظلم ممن كتم شهادة
عنده من الله ففيه ثلثة اوجه احدها ان في الآية تقديم وتأخير والتقدير ومن اظلم ممن كتم شهادة حصلت عنده كقوله ومن اظلم من زيد من جملة الكاتمين للشهادة والمعنى لو كان ابرهيم
وبنوه هودا او نصارى ثم ان الله كتم هذه الشهادة لم يكن احد ممن يكتم شهادة اظلم منه لكن لما استحال ذلك مع عدله وتنزهه عن الكذب علمنا انه ليس الامر كذلك وثانيها
ومن اظلم منكم معاشر اليهود والنصارى اذ كتمتم هذه الشهادة من الله فمن في قوله من الله يتعلق بالكاتم على القول الاول وبالمكتوم منه على القول الثاني كأنه قال ومن اظلم ممن عنده شهادة
فلم يقمها عند الله بل كتمها واخفاها وثالثها ان يكون من في قوله من الله صلة للشهادة والمعنى من اظلم ممن كتم شهادة جاءته من عند الله فجحدها واخفاها كقول الرجل لغيره عندي شهادة
منك اي شهادة سمعتها منك وشهادة جاءتني من جهتك ومن عندك اما قوله وما الله بغافل عما تعملون فهو الكلام الجامع لكل وعيد ومن تصور انه تعالى عالم بسره وعلانيته لا يخفى عليه
خافية وانه من وراء مجازاته ان خيرا فخير وان شرا فشر لا يمضي عليه طرفة عين الا وهو حذر خائف الا ترى ان احدنا لو كان عليه رقيب من جهة السلطان يعد عليه الانفاس لكان
دائم الحذر والوجل مع ان ذلك الرقيب لا يعرف الا الظاهر فكيف بالرب الرقيب الذي يعلم السر واخفى اذا هدد واوعد بهذا الجنس من القول   قوله تعالى وتقدس

تلك امة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون

اعلم انه تعالى لما اخرج اليهود من هؤلاء الانبياء اعقبه بهذه الآية
لوجوه احدها ليكون وعظا لهم وزجرا حتى لا يتكلوا على فضل الآباء فكل واحد يؤخذ بعمله وثانيها انه تعالى بين انه متى كان لا يستنكر ان يكون فرضكم غير فرضهم لاختلاف المصالح
لا يستنكر ان تختلف المصالح فينقلكم محمد صلى الله عليه وسلم من ملة الى ملة اخرى وثالثها انه تعالى لما احتج بطريقة الانبياء الذين ذكرهم في هذه الآيات بين ان الدليل لا يتم
بذلك فان كل انسان مسئول عن عمله ولا عذر له في ترك الحق بان توهم انه متمسك بطريقة من تقدم لانهم اصابوا او اخطؤا فلا ينفع هؤلاء ولا يضرهم لئلا يتوهم ان طريقة الدين التقليد
فان قيل لم كررت الآية قلنا فيه قولان احدهما انه عنى بالآية الاولى ابرهيم عليه السلام ومن ذكر معه وبالثانية اسلاف اليهود قاله الجبائي ثم قال القاضي هذا بعيد لان اسلاف
اليهود والنصارى لم يجر ذكرهم وموضع الشبهة في هذا القول ان القوم لما قالوا في ابرهيم وبنيه انهم كانوا هودا فكأنهم قالوا انهم على مثل طريقة اسلافنا من اليهود فصار سلفهم
في حكم المذكورين فجاز ان يقول تلك امة قد خلت ويعنيهم لكن ذلك كالتعسف بل المذكور السابق هو ابرهيم وبنوه فقوله تلك امة يجب ان يكون عائدا اليهم والقول الثاني انه متى
اختلفت الاوقات والاحوال والمواطن لم يكن التكرار عبثا فكأنه قال تعالى ما هذا الا بشر وصف هؤلاء الانبياء وما انتم عليه من الدين لا يسوغ التقليد في هذا الجنس فعليكم بترك
الكلام في تلك الامة فلها ما كسبت وانظروا فيما دعاكم اليه محمد صلى الله عليه وسلم فان ذلك انفع لكم واعود عليكم ولا تسألون الا عن عملكم   قوله تعالى سيقول

سيقول السفهاء من الناس ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء الى صراط مستقيم

اعلم ان هذا هو الشبهة الثانية التي ذكرها اليهود والنصارى طعنا في الاسلام فقالوا النسخ يقتضي اما الجهل او التجهيل وكلاهما لا يليق بالحكيم وذلك لان الامر اما ان يكون خاليا عن التقييد
واما ان يكون مقيدا بقيد الدوام فههنا ظاهر ان الوارد بعده على خلافه ناسخ له وان كان غير مقيد بقيد الدوام فان كان الامر يعتقد فيه انه يبقى دائما مع انه ذكر لفظا يدل
على انه يبقى دائما ثم انه رفعه بعد ذلك فههنا كان جاهلا ثم بدا له ذلك وان كان عالما بانه لا يبقى مع انه ذكر لفظا يدل على انه يبقى دائما فكان ذلك تجهيلا فثبت ان النسخ يقتضي
اما الجهل واما التجهيل وهما محالان على الله تعالى فكان النسخ منه محالا فالآتي بالنسخ في احكام الله تعالى يجب ان يكون مبطلا فبهذا الطريق توسلوا بالقدح في نسخ القبلة الى الطعن في الاسلام
ثم انهم خصصوا هذه الصورة بمزيد شبهة فقالوا انا اذا جوزنا النسخ فانما نجوزه عند اختلاف المصالح وههنا الجهات متساوية في انها لله ومخلوقة له فتغيير القبلة من جانب الى جانب
فعل خال عن المصلحة فيكون عبثا والعبث لا يليق بالحكيم فدل هذا على ان التغيير ليس من الله فتوسلوا بهذا الوجه الى الطعن في الاسلام ولنتكلم الآن في تفسير الالفاظ ثم لنذكر الجواب
عن هذه الشبهة على الوجه الذي قرره الله تعالى في كتابه الكريم اما قوله سيقول السفهاء ففيه قولان احدهما وهو اختيار القفال ان هذا اللفظ وان كان للمستقبل ظاهرا لكنه قد يستعمل في الماضي
ايضا كالرجل يعمل عملا فيطعن فيه بعض اعدائه فيقول انا اعلم انهم اذا ذكروه فسيذكرونه بعد ذلك ومن ارباب اللغة من على هذا انه قبل ان يقال سيقول السفهاء من الناس ذلك قد وردت
الاخبار انهم لما قالوا ذلك نزلت الآية القول الثاني ان الله تعالى اخبر عنهم قبل ان ذكروا هذا الكلام انهم سيذكرونه وفيه فوائد احدها انه صلى الله عليه وسلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه
كان هذا اخبارا عن الغيب فيكون معجزا وثانيها انه تعالى اذا اخبر عن ذلك ثم سمعه منهم فانه يكون تأذيه من هذا الكلام اقل مما يكون اذا سمعه منهم اولا وثالثها ان الله تعالى اذا اسمعه
ذلك اولا ثم ذكر جوابه معه فحين يسمعه النبي صلى الله عليه وسلم منهم يكون الجواب حاضرا فكان ذلك اولى مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا اما السفه في اصل اللغة فقد مرت حكايته في
تفسير قوله انؤمن كما آمن السفهاء وبالجملة فان من لا يميز بين ماله وعليه ويعدل عن طريق منافعه الى ما يضره يوصف بالخفة والسفه فلا شك ان الخطأ في باب الدين اعظم مضرة منه

في باب الدنيا فاذا كان العادل عن الرأي الواضح في امر دنياه يعد سفيها فمن يكون كذلك في امر دينه كان اولى بهذا الاسم فلا كافر الا وهو سفيه فهذا اللفظ يمكن حمله على اليهود وعلى المشركين وعلى
المنافقين وعلى جملتهم ولقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه قوم من المفسرين فاولها قال ابن عباس ومجاهد هم اليهود لانهم كانوا يأنسون بموافقة الرسول صلى الله عليه وسلم لهم في القبلة
وكانوا يظنون ان موافقته لهم في القبلة ربما تدعوه الى ان يصير موافقا لهم بالكلية فلما تحول عن تلك القبلة استوحشوا لذلك واغتموا وقالوا قد عاد الى طريقة آبائه
واشتاق الى دينهم ولو ثبت على قبلتنا لعلمنا انه الرسول المنتظر المبشر به في التورية فقالوا ما حكى الله عنهم في هذه الآية وثانيها قال ابن عباس رضي الله عنه والبراء بن عازب والحسن والاصم
انهم مشركوا العرب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان متوجها الى بيت المقدس حين كان بمكة والمشركون كانوا يتأذون منه بسبب ذلك فلما جاء الى المدينة وتحول الى الكعبة قالوا
ابى الا الرجوع الى موافقتنا ولو ثبت عليه اولا لكان اولى به وثالثها انهم المنافقون وهو قول السدي وهؤلاء انما ذكروا ذلك استهزاء من حيث تمييز بعض الجهات عن بعض بخاصية معقولة
تقتضي تحويل القبلة اليها فكان هذا التحويل يجري مجرى العبث والعمل بالرأي والشهوة وانما حملنا لفظ السفهاء على المنافقين لان هذا الاسم مختص بهم لانه تعالى قال الا انهم هم السفهاء و
لكن لا يعلمون ورابعها انه يدخل فيه الكل لان لفظ السفهاء لفظ العموم ودخل فيه الالف واللام وقد بينا صلاحيته لكل الكفار بحسب الدليل العقلي والنص ايضا يدل عليه وهو قوله
ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه فوجب ان يتناول الكل لان المقصود في الآية بيان وقوع هذا الكلام منهم في الجملة واذا كان كذلك لم يمكن ادعاء العموم فيه قلنا هذا القدر لا ينافي
العموم ولا يقتضي تخصيصه بل الاقرب ان يكون الكل قد قالوا ذلك لان الاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة اما قوله تعالى ما وليهم عن قبلتهم التي
كانوا عليها ففيه مسائل المسئلة الاولى ولاه عنه صرفه عنه وولى اليه بخلاف ولاه عنه ومنه قوله ومن يولهم يومئذ دبره وقوله ما وليهم استفهام على وجه الاستهزاء والتعجب المسئلة
الثانية في هذا التولي وجهان الاول وهو المشهور المجمع عليه عند المفسرين انه لما حولت القبلة الى الكعبة من بيت المقدس عاب الكفار المسلمين فقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا
عليها فالمذكورون في قوله ولاهم هم الرسول والمؤمنون والقبلة التي كانوا عليها بيت المقدس واختلفت الروايات في انه متى حولت القبلة الى الكعبة بعد ذهابه صلى الله عليه وسلم الى المدينة
فقال انس بن مالك بعد تسعة اشهر او عشرة اشهر وعن معاذ بعد ثلثة عشر شهرا وعن قتادة بعد ستة عشر شهرا وعن ابن عباس والبراء بن عازب بعد سبعة عشر شهرا
من مقدمه قال الواقدي صرفت القبلة يوم الاثنين للنصف من رجب على رأس سبعة عشر شهرا وهذا القول اثبت عندنا من سائر الاقوال وعن بعضهم ثمانية عشر شهرا وقال الحربي
بل سنتان القول الثاني قول ابي مسلم وهو انه لما صح الخبر ان الله حوله عن بيت المقدس الى الكعبة وجب القول به ولولا ذلك لاحتمل لفظ الآية ان مراده بقوله كانوا عليها عن القبلة
التي كان السفهاء عليها فانهم كانوا لا يعرفون الا قبلة اليهود والنصارى فالاول الى المغرب والثاني الى المشرق والعرب ما جرت عادتهم بالصلوة حتى يتوجهوا الى شيء
من الجهات فلما رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم متوجها نحو الكعبة كان ذلك عندهم مستنكرا فقالوا كيف يتوجه احد الى غير هاتين الجهتين المعروفتين فقال الله تعالى ردا عليهم قل
لله المشرق والمغرب واعلم ان ابا مسلم صدق في انه لولا الروايات الظاهرة لكان هذا القول محتملا المسئلة الثالثة قال القفال القبلة هي الجهة التي يستقبلها الانسان وهي من المقابلة وانما
سميت القبلة قبلة لان المصلي يقابلها وتقابله وقال قطرب يقولون في كلامهم ليس لفلان قبلة اي ليس له جهة يأوي اليها وهو ايضا مأخوذ من الاستقبال وقال غيره اذا تقابل الرجلان
فكل واحد منهما قبلة الآخر وقال بعض المحدثين جعلت ناوراك لي قبلة وقبلة ما لاتي اما قوله تعالى قل لله المشرق والمغرب فاعلم ان هذا هو الجواب عن تلك الشبهة وتقريره ان الجهات
كلها لله ملك وملك فلا يستحق شيء منها لذاته ان يكون قبلة انما يصير قبلة لان الله تعالى جعلها قبلة واذا كان الامر كذلك فلا اعتراض عليه بالتحويل من جهة الى جهة قلنا اما المسئلة الاولى
ففيها الخلاف الشديد بين اهل السنة والجماعة والمعتزلة اما اهل السنة فانهم يقولون لا يجب تعليل احكام الله تعالى البتة واحتجوا عليه بوجوه احدها ان كل من فعل فعلا لغرض
فاما ان يكون وجود ذلك اولى من لا وجوده واما ان لا يكون كذلك بل العدم والوجود بالنسبة اليه سيان فان كان الاول كان ناقصا لذاته مستكملا بغيره وذلك على الله تعالى
محال وان كان الثاني استحال ان يكون غرضا ومقصودا او مرجحا وان قيل انه وان كان وجوده وعدمه بالنسبة اليه على السوية الا ان وجوده لما كان انفع للغير من عدمه فالحكيم يفعله
ليعود النفع الى الغير قلنا عود النفع الى الغير ولا عوده اليه قبل ما بالنسبة الى الله سبحانه وتعالى على السواء وليس الامر كذلك وحينئذ يعود التقسيم وثانيها ان كل من فعل فعلا فاما ان
يكون قادرا على تحصيل ذلك الغرض من دون تلك الواسطة او لا يكون قادرا عليه فان كان الاول كان توسط تلك الواسطة عبثا وان كان الثاني كان عاجزا وهو على الله تعالى محال
وثالثها انه تعالى ان فعل فعلا لغرض فذلك الغرض ان كان قديما لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال وان كان محدثا توقف احداثه الى غرض آخر ولزم الدور وهو محال ورابعها ان
تخصيص احداث العالم بوقت معين دون ما قبله وما بعده ان كان لحكمة اختص بها ذلك الوقت دون ما قبله وما بعده كان طلبا لعلة في انه لم حصل العالم في ذلك الوقت دون
سائر الاوقات فان استغنى احدهما عن المرجح فليكن الآخر وان افتقر فلذا الآخر وان لم يتوقف ذلك على الحكمة فقد بطل توقيف فاعلية الله تعالى على الحكمة والغرض وخامسها ما سبق
من الدليل على ان جميع الكائنات من الخير والشر والكفر والايمان والطاعة والعصيان واقع بقدرة الله تعالى وارادته وذلك يبطل القول بالغرض لانه يستحيل ان يكون لله غرض يرجع الى العبد
في خلق الكفر وتعذيبه عليه ابد الآباد وسادسها ان تعلق قدرة الله تعالى وارادته بايجاد الفعل المعين في الازل اما ان يكون جائزا له او واجبا فان كان جائزا افتقر الى
مؤثر آخر ويلزم التسلسل ولانه يلزم صحة العدم على القدم وان كان واجبا فالوجوب لا يعلل فثبت بهذه الوجوه ان تعليل احكام الله تعالى وافعاله بالدواعي والاغراض محال واذا كان
كذلك كان فاعليته بمحض الالهية والقدرة والنفاذ والاستيلاء وهذا هو الذي دل عليه صريح قوله ولله المشرق والمغرب والملك يرجع حاصله الى القدرة ولم يعلل ذلك بالحكمة على ما
تقوله المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على انه تعالى حكيم والحكيم لا يجوز ان يكون افعاله خالية عن الاغراض علمنا ان له سبحانه في كل افعاله وحكايه حكما واغراضا ثم انها تارة
يكون ظاهرة جلية لنا وتارة مستورة خفية عنا وتحويل القبلة من جهة الى جهة اخرى يمكن ان يكون لمصالح خفية واسرار مطوية عنا واذا كان الامر كذلك استحال الطعن
بهذا التحويل في الدين والاسلام المسئلة الرابعة الكلام في ذلك الحكم على سبيل التفصيل واعلم ان امثال هذه المباحث لا يكون قطعية بل غايتها ان يكون امورا اقناعية واما تغير

القبلة في الصلوة فقد ذكروا فيه حكما اولها ان الله تعالى خلق في الانسان قوة عقلية مدركة للمجردات والمعقولات وقوة خيالية متصرفة في عالم الاجسام وقلما تنفك القوة العقلية عن مقارنة
القوة الخيالية ومصاحبتها فاذا اراد الانسان استحضار امر عقلي مجرد وجب ان يضع له صورة خيالية يحسها حتى يكون تلك الصورة الخيالية معينة على ادراك تلك المعاني العقلية
ولذلك فان المهندس اذا اراد ادراك حكم من احكام المقادير وضع له صورة معينة وشكلا معينا ليصير الحس والخيال معينين للعقل على ادراك ذلك الحكم الكلي ولما كان العبد الضعيف اذا وصل الى
مجلس الملك العظيم فانه لا بد وان يستقبله بوجهه وان لا يكون معرضا عنه وان يبالغ في الثناء عليه بلسانه ويبالغ في الخدمة والتضرع له فاستقبال القبلة في الصلوة يجري مجرى كونه مستقبلا
للملك لا معرضا عنه والقراءة والتسبيحات تجري مجرى الثناء عليه والركوع والسجود تجري مجرى الخدمة وثانيها ان المقصود من الصلوة حضور القلب وهذا الحضور لا يحصل الا مع السكون
وترك الالتفات والحركة وهذا لا يتاتى الا اذا بقي في جميع صلوته مستقبلا لجهة واحدة كان التعيين واجبا فاذا اختص بعض الجهات بمزيد شرف في الاوهام كان استقبال تلك الجهة اولى
وثالثها ان الله تعالى يحب الموافقة والالفة بين المؤمنين وقد ذكر المنة بها عليهم حيث قال واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم الى قوله اخوانا ولو توجه كل واحد
في صلاته الى ناحية اخرى لكان ذلك يوهم اختلافا ظاهرا فعين الله تعالى لهم جهة معلومة وامرهم جميعا بالتوجه نحوها ليحصل لهم الموافقة بسبب ذلك وفيه اشارة الى ان الله تعالى يحب
الموافقة بين عباده في اعمال الخير ورابعها ان الله تعالى خص الكعبة باضافتها اليه وخص المؤمنين باضافتهم بصفة العبودية فالكعبة بيتي والصلوة خدمتي فاقبل بوجهك وخدمتي الى بيتي
وبقلبك الي وخامسها قال بعض المشايخ ان اليهود استقبلوا المغرب لان النداء لموسى عليه السلم جاء منه وذلك قوله وما كنت بجانب الغربي الاية والنصارى استقبلوا المشرق لان جبريل
عليه السلم انما ذهب الى مريم من جانب المشرق لقوله تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة لانها قبلة خليل الله ومولد حبيب الله وهي
موضع حرم الله وكان بعضهم يقول استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها مطلع سيد الابرار وهو محمد صلى الله عليه وسلم من نوره خلقت الانوار جميعا وسادسها قالوا
الكعبة سرة الارض ووسطها فامر الله تعالى جميع خلقه بالتوجه الى وسط الارض في صلوتهم وهو اشارة الى انه يجب العدل في كل شيء ولاجله جعل وسط الارض قبلة للخلق وسابعها
تعالى اظهر حجة لمحمد صلى الله عليه وسلم بواسطة امره باستقبال الكعبة وذلك انه صلى الله عليه وسلم كان يتمنى ذلك مدة لاجل مخالفة اليهود فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك
في السماء الاية وثامنها اذا وصف واحد من الناس بمحبته لغيره قالوا فلان يحول القبلة لاجل فلان على جهة التمثيل فالله تعالى قد حول القبلة لاجل حبيبه محمد صلى الله عليه وسلم على جهة
التحقيق وقال فلنولينك قبلة ترضاها ولم يقل ارضاها والاشارة فيه كانه تعالى قال يا محمد كل احد يطلب رضائي وانا اطلب رضاك في الدارين اما في الدنيا فهو الذي ذكرناه واما في الاخرة
فقوله ولسوف يعطيك ربك فترضى وفيه ايضا اشارة الى شرف الفقراء وهو ان الله تعالى سوى بين طرد الفقراء وبين الاعراض عن القبلة فقال في طرد الفقراء فتطردهم فتكون من
الظالمين وقال في الاعراض عن القبلة ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين فكانه تعالى قال الكعبة قبلة وجهك والفقراء قبلة رحمتي فاعراضك عن قبلة وجهك
يوجب كونك ظالما فالاعراض عن قبلة رحمتي كيف يكون وتاسعها العرش قبلة الحملة والكرسي قبلة البررة والبيت المعمور قبلة السفرة والكعبة قبلة المؤمنين والحق قبلة المتحيرين من
المؤمنين قال تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله وعاشرها فالعرش مخلوق من النور والكرسي من الدر والبيت المعمور من الياقوت والكعبة من جبال خمسة طور سينا وطور زيتا وجودي ولبنان
وحرا والاشارة فيه كانه تعالى يقول ان كانت عليك مثقال هذه الجبال ذنوب فاتيت الكعبة حاجا او توجهت نحوها مصليا كفرتها عنك وغفرتها لك فهذه جملة الوجوه المذكورة
المسئلة الخامسة في حكم تحويل القبلة من جهة الى جهة قد ذكرنا شبهة القوم في انكارهم التحويل وهو ان الجهات لما كانت متساوية في جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة
محض العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم والجواب عنه اما على قول اهل السنة لا يجب تعليل احكام الله تعالى بالحكمة فالامر ظاهر واما على قول المعتزلة فلهم طريقان الاول انه لا يمتنع اختلاف
المصالح بسبب اختلاف الجهات وبيانه من وجوه احدها انه اذا ترسخ في اوهام بعض الناس ان هذه الجهة اشرف من غيرها بسبب ان هذا البيت بناه الخليل عظم كان هذا الانسان عند استقباله اشد تعظيما
وخشوعا وذلك مصلحة مطلوبة وثانيها انه لما كان بناء هذا البيت مطلوبا لظهور دولة العرب كانت رغبتهم في بيت المقدس قليلة وثالثها لولا ان ارشدناكم الى القبلة لما كنتم تعرفون القبلة فصار
ذلك سببا لتشويش الخواطر وذلك مخل بالخضوع والخشوع فهذا ناسب الصرف عن تلك القبلة ورابعها ان الكعبة منشأ محمد صلى الله عليه وسلم وذلك امر مطلوب لانه متى ترسخ
في قلبهم تعظيمه كان قبولهم لاوامره ونواهيه في الدين والشريعة اسهل واسرع والمفضي الى المطلوب مطلوب وكان تحويل القبلة مناسبا وخامسها ان الله تعالى بين ذلك بقوله وما جعلنا
القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه فامرهم الله تعالى حين كانوا بمكة ان يتوجهوا الى بيت المقدس ليتميزوا من المشركين فلما هاجروا الى المدينة وبها
اليهود امروا بالتوجه الى الكعبة ليتميزوا من اليهود واما قوله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فالهداية قد تقدم القول فيها قالت المعتزلة انها الدلالة والمعنى انه تعالى يدل على ما هو
للعباد اصلح والصراط المستقيم هو الذي يؤديهم اذا تمسكوا به الى الجنة قال اصحابنا هذه الهداية اما ان يكون المراد منها هو الدعوة والدلالة او تحصيل العلم والاولان باطلان لانهما عامان
لجميع المكلفين فوجب حمله على الوجه الثالث وذلك يقتضي ان الهداية والاضلال من الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون
الرسول عليكم شهيدا واعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى الكاف في كذلك كاف التشبيه فالمشبه به اي شيء هو فيه وجوه احدها انه راجع الى معنى يهدي اي كما انعمنا عليكم
بالهداية كذلك انعمنا عليكم بان جعلناكم امة وسطا وثانيها قول ابي مسلم تقديره ويهدي من يشاء وكما هديناكم الى قبلة هي وسط القبل كذلك جعلناكم امة وسطا وثالثها انه
عائد الى ما تقدم من قوله في حق ابراهيم ولقد اصطفيناه في الدنيا اي كما اصطفيناه في الدنيا فكذلك جعلناكم امة وسطا ورابعها يحتمل عندي ان يكون التقدير ولله المشرق والمغرب فهذه
الجهات بعد استوائها في كونها ملكا لله وملكا له خص بعضها بمزيد التشريف والتكريم بان جعله قبلة فضلا منه واحسانا فكذا العباد كلهم مشتركون في العبودية الا انه خص هذه الامة بمزيد
الفضل والعدالة فضلا منه واحسانا لا وجوبا وخامسها انه قد يذكر ضمير الشيء وان لم يكن صاحب الضمير مذكورا اذا كان المضمر مشهورا معروفا كقوله انا انزلناه في ليلة القدر ثم من
المشهور المعروف عند كل احد انه سبحانه هو القادر على اعزاز من شاء واذلال من شاء فقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا اي ومثل هذا الجعل العجيب الذي لا يقدر عليه احد سواه جعلناكم

امة وسطا المسئلة الثانية اعلم انه اذا كان الوسط اسما حرك الوسط كقوله امة وسطا والظرف مخفف جلست وسط القوم وذكروا في تفسير الوسط امورا احدها ان الوسط
هو العدل والدليل عليه الاية والخبر والشعر والنقل والمعنى اما الاية فقوله تعالى قال اوسطهم اي اعدلهم واما الخبر ما روى القفال عن الثوري عن ابي سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم امة وسطا
قال عدلا وقال صلى الله عليه وسلم خير الامور اوسطها اي اعدلها وقيل كان النبي صلى الله عليه وسلم اوسط قريش نسبا وقال صلى الله عليه وسلم عليكم بالنمط الاوسط واما الشعر فقول زهير هم
وسط يرضى الانام بحكمهم اذا نزلت احدى الليالي بمعظم واما النقل فقال الجوهري في الصحاح وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وهو الذي قاله الاخفش وقطرب واما المعنى فمن
وجوه احدها ان الوسط حقيقة في البعد عن الطرفين ولا شك ان طرفي الافراط والتفريط رذيلتان فالمتوسط في الاخلاق يكون بعيدا عن الطرفين فكان معتدلا فاضلا وثانيها انما سمي
العدل وسطا لانه لا يميل الى احد الخصمين والعدل هو المعتدل الذي لا يميل الى احد الطرفين وثالثها ان المراد بقوله وكذلك جعلناكم امة وسطا طريقة المدح لهم لانه لا يجوز ان يذكر
الله وصفا ويجعله كالعلة في ان جعلهم شهودا له ثم يعطف شهادة الرسول الا وذلك مدح فثبت ان المراد بقوله وسطا ما يتعلق بالمدح في باب الدين ولا يجوز ان يمدح الله الشهود
حال حكمه عليهم بكونهم شهودا الا بكونهم عدولا فوجب ان يكون المراد من الوسط العدالة ورابعها ان اعدل بقاع الشيء وسطه لان حكمه مع اطرافه على سواء وعلى اعتدال والاطراف يتسارع
اليها الخلل والفساد والاوساط محمية محفوظة فلما صح ذلك في الوسط صار كانه عبارة عن المعتدل الذي لا يميل الى جهة دون جهة القول الثاني ان الوسط من كل شيء خياره قالوا وهذا التفسير
اولى من الاول لوجوه الاول ان لفظ الاوسط يستعمل في الجمادات قال الكسائي اشتريت حمار اعرابي بمكة للحج فقال اعطني من سطاتهن اي من خيار الدنانير ووصف العدالة لا توجد في الجمادات
فكان هذا التفسير اولى الثاني انه مطابق لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الثالث ان الرجل اذا قال فلان اوسطنا نسبا فالمعنى انه اكثر فضلا وهذا وسط فيهم كواسطة القلادة و
اصل هذا ان الاتباع يتحوشون الرئيس فهو وسطهم وهم حوله فقيل وسط لهذا المعنى الرابع يجوز ان يكونوا وسطا على معنى انهم متوسطون في الدين بين المفرط والمفرط والغالي و
المقصر في امر الانبياء لانهم لم يغلوا كما غلت النصارى فجعلوه ابنا والها ولا قصروا كتقصير اليهود في قتل الانبياء وتبديل الكتب وغير ذلك مما قصروا فيه واعلم ان هذه الاقوال متقاربة
غير متنافية المسئلة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الاية على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى لان هذه الاية دالة على ان عدالة هذه الامة وخيريتهم بجعل الله وخلقه وهذا صريح في المذهب
قالت المعتزلة المراد من هذا الجعل فعل الالطاف التي علم الله تعالى انه متى فعلها بهم اختاروا عندها الصواب في القول والعمل اجاب الاصحاب عنه من وجوه الاول ان هذا ترك للظاهر
وذلك مما لا يصار اليه الا عند قيام الدلائل على انه لا يمكن حمل الاية على ظاهرها لكنا قد بينا ان الدلائل العقلية الباهرة ليست الا معنا فاقصى ما للمعتزلة في هذا الباب التمسك بفصل
المدح والذم والثواب والعقاب وقد بينا مرارا كثيرة ان هذه الطريقة منتقضة على اصلهم بمسئلة العلم ومسئلة الداعي والكلام المنقوض لا يلتفت اليه الوجه الثاني انه تعالى قال قبل
هذه الاية يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقد بينا دلالة هذه الاية على قولنا انه تعالى يخص البعض بالهداية دون البعض فهذه الاية يجب ان يكون محمولة على ذلك ليكون كل
واحد منها مؤكدا لمضمون الاخر الوجه الثالث ان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف في حق الكل فقد فعله واذا كان كذلك لم يكن لتخصيص المؤمنين بهذا المعنى فائدة الرابع وهو ان الله
تعالى ذكر ذلك في معرض الامتنان على هذه الامة وفعل اللطف واجب والواجب لا يجوز ذكره في معرض الامتنان المسئلة الرابعة احتج جمهور الاصحاب وجمهور المعتزلة بهذه الاية على ان اجماع
الامة حجة فقالوا اخبر الله تعالى عن عدالة هذه الامة وعن خيريتهم فلو اقدموا على شيء من المحظورات لما اتصفوا بالخيرية واذا ثبت انهم لا يقدمون على شيء من المحظورات وجب ان يكون
قولهم حجة فان قيل الاية متروكة الظاهر لان وصف الامة بالعدالة يقتضي اتصاف كل واحد منهم بها وخلاف ذلك معلوم بالضرورة فلا بد من حملها على البعض فنحن نحملها على الائمة
المعصومين سلمنا انها ليست متروكة الظاهر لكن لا نسلم ان الوسط من كل شيء خياره والوجوه التي ذكرتموها معارضة بوجهين الاول ان عدالة الرجل عبارة عن اداء الواجبات واجتناب المحرمات
وهذا من فعل العبد وقد اخبر الله تعالى انه جعلهم وسطا فاقتضى ذلك ان كونهم وسطا من فعل الله تعالى وذلك يقتضي ان كونهم وسطا غير كونهم عدولا والا لزم وقوع مقدور واحد
بقادرين وهو محال الثاني ان الوسط اسم لما يكون متوسطا بين شيئين فجعله حقيقة في العدالة والخيرية يقتضي الاشتراك وهو خلاف الاصل سلمنا اتصافهم بالخيرية ولكن لم لا يكفي في
حصول هذا الوصف الاجتناب عن الكبائر فقط واذا كان كذلك احتمل ان الذي اجمعوا عليه وان كان خطأ لكنه من الصغائر فلا يقدح ذلك في خيريتهم ومما يؤكد ذلك الاحتمال انه
تعالى حكم بكونهم عدولا ليكونوا شهداء على الناس وفعل الصغائر لا يمنع الشهادة سلمنا اجتنابهم عن الصغائر والكبائر ولكن الله تعالى بين ان اتصافهم بذلك انما كان لكونهم شهداء على الناس
ومعلوم ان هذه الشهادة انما تتحقق في الاخرة فيلزم وجوب تحقق عدالتهم هناك لان عدالة الشهود انما تعتبر حالة الاداء لا حالة التحمل وذلك لا نزاع فيه لان الامة تصير معصومة
في الاخرة فلم قلت انهم في الدنيا كذلك سلمنا وجوب كونهم عدولا في الدنيا لكن المخاطبون بهذا الخطاب هم الذين كانوا موجودين عند نزول هذه الاية واذا كان كذلك فهذه الاية تقتضي عدالة اولئك الذين
كانوا موجودين في ذلك الوقت ولا يقتضي عدالة غيرهم فهذه الاية تدل على ان اجماع اولئك القوم حق فيجب ان لا يتمسك بالاجماع الا اذا علمنا حصول قول كل اولئك فيه لكن ذلك
لا يمكن منهم الا بعد وفاة محمد صلى الله عليه وسلم وعلمنا حصول اقوالهم باسرهم في ذلك الاجماع ولما كان ذلك متعذرا امتنع التمسك بالاجماع والجواب قوله الاية متروكة الظاهر قلنا
لا نسلم فان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا يقتضي انه تعالى جعل كل واحد منهم عند اجتماعه مع غيره بهذه الصفة وعندنا انهم في كل امر اجتمعوا عليه فان كل واحد منهم يكون عدلا
في ذلك الامر بلى اذا اختلفوا فعند ذلك قد يفعلون القبيح وانما قلنا ان هذا الخطاب معهم حال الاجتماع لان قوله جعلناكم خطاب لمجموعهم لا لكل واحد واحد منهم وحده على انا وان سلمنا ان
هذا يقتضي كون كل واحد منهم عدلا لكنا نقول ترك العمل به في حق البعض لدليل قام عليه فوجب ان يبقى معمولا به في حق الباقين وهذا معنى قول العلماء ليس المراد من الاية ان كلهم كذلك
بل المراد انه لا بد وان يوجد فيما بينهم من يكون بهذه الصفة فاذا كنا لا نعلمهم باعيانهم افتقرنا الى اجتماع جماعتهم على القول والفعل لكي يدخل المعتبرون في جملتهم مثاله ان الرسول صلى الله عليه
وسلم اذا قال ان الواحد من اولاد فلان لا بد وان يكون مصيبا في الراي والتدبير فاذا لم نعلمه بعينه ووجدنا اولاده مجتمعين على راي علمناه حقا لانه لا بد وان يوجد فيهم ذلك المحق فاما
اذا اجتمعوا سوى الواحد على راي لم نحكم بكونه حقا لتجويز ان يكون الصواب مع ذلك الواحد الذي خالف ولهذا قال كثير من العلماء انا لو ميزنا في الامة من كان مصيبا عمن كان مخطئا كانت

لحجة قائمة ان قول الصحيب دلم يعتبر والسنة يقول المحلي قوله لو كان المراد كونهم وسطا هو المراد من عدالتهم لزم ان يكون فعل العبد خلق الله تعالى قلنا هذا مذهبنا على ما تقدم بيانه قوله لم قلتم ان اخبار
الله تعالى عن عدالتهم وخيريتهم يقتضي اجتنابهم عن الصغائر قلنا خبر الله تعالى صدق والخبر الصدق يقتضي حصول المخبر عنه وفعل الصغيرة ليس بخير فالجمع بينهما متناقض والقائل ان يقول الاخبار عن جميعهم
بانه خير اعم من هذين القسمين فيقال الخبر اما ان يكون خيرا في بعض الامور ولذلك فانه يصح تقسيمه الى هذين القسمين فيقال الخبر اما ان يكون خيرا في بعض الامور دون بعض او في كل الامور و
التقسيم مشترك بين القسمين فمن كان خيرا في بعض الوجوه دون البعض يصدق عليه انه خير فاذا اخبار الله تعالى عن خيرية الامة لا يقتضي اخباره تعالى عن خيريتهم في كل الامور فثبت ان هذا
لا ينافي اقدامهم على الكبائر فضلا عن الصغائر ولكنا قد بينا بهذه الدلالة في اصول الفقه الا ان هذا السؤال وارد عليها اما السؤال الآخر فقد اجيب عنه بان قوله وكذلك جعلناكم امة وسطا خطاب
لجميع الامة اولها وآخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الآية ومن جاء بعدهم الى يوم القيامة كما ان قوله كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين في ذلك العصر
وكذلك سائر تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة فان قيل فلو كان الامر كذلك يبقى ان هذا خطاب لجميع من يوجد الى قيام الساعة فانما حكم لجماعتهم بالعدالة فمن اين حكمت لاهل
كل عصر بالعدالة حتى جعلتهم حجة على من بعدهم قلنا لانه تعالى لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبرنا اول الامة وآخرها مجموعا في كونها حجة على غيرها لزالت الفائدة اذ لم يبق من بعدها من تكون حجة
علينا فعلمنا ان المراد اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولانه تعالى قال امة وسطا فعبر عنهم
بلفظ النكرة ولا شك ان هذا يتناول اهل كل عصر المسألة الخامسة اختلف الناس في ان الشهادة المذكورة في قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس تحصل في الآخرة ام في الدنيا فالقول الاول
انها تقع في الآخرة والذاهبون الى هذا القول لهم وجهان الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان هذه الامة تشهد للانبياء على اممهم الذين يكذبونهم روي ان الامم يجحدون تبليغ الانبياء فيطالب الله
الانبياء بالبينة على انهم قد بلغوا وهو اعلم فيؤتى بامة محمد صلى الله عليه وسلم فيشهدون فتقول الامم من اين عرفتم فيقولون عرفنا ذلك باخبار الله تعالى في كتابه الناطق على لسان نبيه
الصادق فيؤتى بمحمد صلى الله عليه وسلم فيسأل عن حال امته فيزكيهم ويشهد لهم بعدالتهم وذلك قوله فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فقد طعن القاضي في هذه
الرواية من وجوه احدها ان مدار هذه الرواية على ان الامم الذين يكذبون انبياءهم وهذا بناء على ان اهل القيامة قد يكذبون وهو باطل عند القاضي الا انا سنتكلم في هذه المسألة في سورة الانعام
في تفسير قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا على انفسهم وثانيها ان شهادة الامة وشهادة الرسول صلى الله عليه وسلم مستندة في الآخرة
الى شهادة الله تعالى على صدق الانبياء فاذا كان كذلك فلم لم يشهد الله تعالى بذلك ابتداء والجواب ان الحكمة في ذلك تمييز امة محمد صلى الله عليه وسلم في الفضل عن سائر الامم بالمبادرة الى تصديق
الله تعالى وتصديق جميع الانبياء والايمان بهم جميعا فهم بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله تعالى شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة سائر الامم عليهم اظهارا
لعدالتهم وكشفا عن فضيلتهم ومنقبتهم وثالثها ان مثل هذه الاخبار لا تسمى شهادة وهذا ضعيف لقوله صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد والنبي الذي اخبره الله تعالى عنه فهو
معلوم مثل الشمس فوجب جواز الشهادة عليهم والوجه الثاني قالوا معنى الآية ليشهدون على الناس باعمالهم التي خالفوا الحق فيها قال ابن زيد الاشهاد اربعة الملائكة الموكلون باثبات
اعمال العباد قال تعالى وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقال وان عليكم لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون وثانيها شهادة الانبياء وهو
المراد بقوله تعالى حاكيا عن عيسى عليه السلام وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم وامته في هذه الآية لتكونوا
شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وقال فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا وثالثها شهادة امة محمد صلى الله عليه وسلم خاصة قال تعالى وجيء بالنبيين
والشهداء وقال اليوم نختم على افواههم وتكلمنا ايديهم وتشهد ارجلهم بما كانوا يكسبون قال تعالى ويوم يقوم الاشهاد ورابعها شهادة الجوارح وهي بمنزلة الاقرار بل اعجب قال تعالى يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون القول الثاني ان اداء هذه الشهادة انما يكون في الدنيا وتقريره ان الشهادة والمشاهدة والشهود هو الرؤية يقال شاهدت كذا اذا رأيته وابصرته
ولما كان بين الابصار بالعين وبين المعرفة بالقلب مناسبة شديدة لا جرم قد تسمى المعرفة التي في القلب مشاهدة وشهودا والعارف بالشيء شاهدا ومشاهدا ثم سميت الدلالة على الشيء شاهدا
على الشيء لانها هي التي صار بها الشاهد شاهدا ولما كان المخبر عن الشيء والمبين لحاله جاريا مجرى الدليل على ذلك سمي ذلك المخبر ايضا شاهدا ثم اختص هذا اللفظ في عرف الشرع بمن يخبر عن حقوق
الناس بالفاظ مخصوصة على جهات مخصوصة اذا ثبت هذا فنقول ان كل من عرف حال شيء وكشف عنه كان شاهدا عليه والله تعالى وصف هذه الامة بالشهادة فهذه الشهادة اما ان تكون
في الآخرة او في الدنيا لا جائز ان تكون في الآخرة لان الله تعالى جعلهم عدولا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا وهذا اخبار عن الماضي فلا اقل من حصوله في الحال وانما قلنا ان ذلك يقتضي
صيرورتهم شهودا في الدنيا لانه تعالى قال وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس رتب كونهم شهداء على صيرورتهم وسطا ترتيب الجزاء على الشرط فاذا حصل وصف كونهم وسطا في الدنيا وجب
ان يحصل وصف كونهم شهداء في الدنيا فان قيل تحمل الشهادة لا يحصل الا في الدنيا ومتحمل الشهادة قد يسمى شاهدا وان كان الاداء لا يحصل الا في القيامة قلنا الشهادة المعتبرة في الآية هي الاداء
لا التحمل بدليل انه تعالى اعتبر العدالة في هذه الشهادة والشهادة التي تعتبر فيها العدالة هي الاداء لا التحمل فثبت ان الآية تقتضي كون الامة مؤدين للشهادة في دار الدنيا وذلك يقتضي ان يكون مجموع
الامة اذا اخبروا عن شيء ان يكون قولهم حجة ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا هذا فثبت ان الآية تدل على ان الاجماع حجة من هذا الوجه ايضا واعلم ان الدليل الذي ذكرناه على صحة هذا القول يبطل القول الاول لانا بينا بهذه الآية
ان الامة لا بد وان يكونوا شهودا في الدنيا وهذا لا ينافي كونهم شهودا في القيامة ايضا على الوجه الذي وردت الاخبار به فالحاصل ان قوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس اشارة الى ان قولهم عند الاجماع
حجة من حيث ان قولهم عند الاجماع يبين للناس الحق ويؤكد ذلك قوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا يعني مؤديا ومبينا ثم لا يمتنع ان يحصل مع ذلك لهم الشهادة في الآخرة فيجري الواقع
منهم في الدنيا مجرى التحمل لانهم اذا اثبتوا الحق عرفوا عنده من القابل ومن الراد ثم يشهدون بذلك يوم القيامة كما ان الشاهد على العقود يعرف ما الذي تم وما الذي لم يتم ثم يشهد بذلك
عند الحاكم المسألة السادسة دلت الآية على ان من ظهر كفره وفسقه نحو المشبهة والخوارج والروافض فانهم لا يعتد بهم في الاجماع لان الله تعالى انما جعل الشهادة لمن وصفهم بالعدالة والخيرية
ولا يختلف في ذلك حكم من فسق وكفر بقول او فعل ومن كفر برد النص وكفر بالتأويل المسألة السابعة انما قال شهداء على الناس ولم يقل شهداء للناس لان قولهم يقتضي التكليف اما

الامة

بقول

بقول واما بفعل وذلك عليه لانه في الحال فان قيل لم اخرت صلة الشهادة اولا وقدمت آخرا قلنا لان الغرض في الاول اثبات شهادتهم على الامم وفي الآخر اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم والله اعلم

وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرؤوف رحيم

وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله وما جعلنا معناه ما شرعنا وما حكمنا كقوله تعالى ما جعل الله من بحيرة اي ما شرعها ولا جعلها دينا
وقوله كنت عليها اي كنت معتقدا لاستقبالها كقولك كان فلان على دين فلان وقوله التي كنت عليها ليس بصفة القبلة انما هي ثاني مفعولي جعل يريد وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت
عليها ثم ههنا وجهان الاول ان يكون هذا الكلام بيانا للحكمة في جعل الكعبة قبلة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بمكة الى الكعبة ثم امر بالصلوة الى بيت المقدس بعد الهجرة تألفا
لليهود ثم حول الى الكعبة فنقول وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها اولا يعني وما رددناك اليها الا امتحانا للناس وابتلاء الثاني يجوز ان يكون بيانا للحكمة في جعل بيت المقدس
قبلة يعني ان اصل امرك ان تستقبل الكعبة وان استقبالك بيت المقدس كان امرا عارضا لغرض وانما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها قبل هذا وهي بيت المقدس لنمتحن الناس وننظر من
يتبع الرسول ومن لا يتبعه وينفر عنه وههنا وجه ثالث ذكره ابو مسلم فقال لولا الروايات لم يدل ذلك على قبلة من قبل كان الرسول عليها لانه قد يقال كنت بمعنى صرت كقوله تعالى كنتم خير امة
اخرجت للناس وقد يقال كان في معنى لم يزل كقوله تعالى وكان الله عزيزا حكيما فلا يمتنع ان يراد بقوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها التي لم تزل عليها وهي الكعبة الا كذا وكذا اما قوله الا لنعلم
فاللام لام الغرض والكلام في انه هل يصح الغرض على الله تعالى او لا يصح وبتقدير ان لا يصح فكيف تأويل هذا الكلام فقد تقدم المسألة الثانية ما فعلنا كذا وكذا الا لنعلم كذا وكذا
يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن حاصلا فهو فعل كذا الفعل ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان الله تعالى لم يعلم تلك الاشياء قبل وقوعها ونظيره في الاشكال قوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين
منكم والصابرين وقوله الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا وقوله لعله يتذكر او يخشى وقوله ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله وما كان له عليهم من سلطان
الا لنعلم من يؤمن بالآخرة والكلام في هذه المسألة قد مر مستقصى في قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه والذي اجابوا عنه من وجوه احدها ان قوله الا لنعلم معناه الا ليعلم حزبنا من النبيين والمؤمنين كما
يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية بمعنى فتحها اولياؤنا ومنه يقال فتح عمر رضي الله عنه السواد ومنه قوله صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه استقرضت عبدي فلم يقرضني وشتمني
ولم يكن له ان يشتمني يقول وادهراه وانا الدهر وفي الحديث من اهان لي وليا فقد بارزني وثانيها معناه ليحصل المعلوم موجودا ثم اذا صار موجودا علمه الله موجودا فاما قبل وجوده
يستحيل ان يعلمه الله موجودا فقوله الا لنعلم معناه الا لنعلمه موجودا فان قيل فهذا يقتضي حدوث العلم قلنا اختلفوا في ان العلم بان الشيء سيوجد هل هو علم بوجوده اذا وجد وهو
الاختلاف فيه مشهور وثالثها انا لنميز هؤلاء من هؤلاء بانكشاف ما في قلوبهم من الاخلاص والنفاق فيعلم المؤمنون من يوالون منهم ومن يعادون فسمي التمييز علما لانه احد فوائد العلم وثمراته
ورابعها الا لنعلم معناه الا لنرى ومجاز هذا ان العرب تضع العلم مكان الرؤية والرؤية مكان العلم كقوله الم تر كيف ورأيت وعلمت وشهدت الفاظ تتعاقب وخامسها ما ذهب اليه
الفراء وهو ان حدوث العلم في هذه الآية راجع الى المخاطبين ومثاله ان جاهلا وعاقلا اجتمعا فيقول الجاهل الحطب يحرق النار ويقول العاقل النار تحرق الحطب وسنجمع بينهما لنعلم
ايهما يحرق صاحبه ومعناه لنعلم اينا الجاهل فكذا قوله الا لنعلم اي ليعلموا والغرض من هذا الجنس من الكلام الاستمالة والرفق في الخطاب كقوله وانا او اياكم لعلى هدى او في ضلال مبين
فاضاف الوهم الى نفسه رفقا بالخطاب ورفقا بالمخاطب وكذا قوله الا لنعلم وسادسها نعاملكم معاملة المختبر الذي كانه لا يعلم اذ العدل لا يوجب ذلك وسابعها ان العلم صلة زائدة
فقوله الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه معناه الا ليحصل اتباع الرسول وانقلاب المنقلبين ونظيره قولك في الشيء الذي تنفيه عن نفسك ما علم الله هذا مني اي ما كان
هذا مني والمعنى انه لو كان لعلم المسألة الثالثة اختلفوا في ان هذه المحنة حصلت بسبب نقل القبلة او بسبب تحريفها فمن الناس من قال انها حصلت بسبب نقل القبلة لانه صلى الله عليه وسلم
كان يصلي الى الكعبة فلما جاء المدينة صلى الى بيت المقدس فشق ذلك على العرب من حيث انه ترك قبلتهم ثم انه لما حوله مرة اخرى الى الكعبة شق ذلك على اليهود من حيث انه ترك قبلتهم واما
الاكثرون من اهل التحقيق فقالوا ان هذه المحنة انما حصلت بسبب التحويل فانهم قالوا ان محمدا لو كان على يقين من امره لما تغير رأيه وروى القفال عن ابن جريج انه قال بلغني انه رجع
ناس ممن اسلم وقالوا مرة ههنا ومرة ههنا وقال السدي لما توجه النبي صلى الله عليه وسلم نحو المسجد الحرام اختلف الناس فقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال المسلمون
ليتنا نعلم حال اخواننا الذين ماتوا وهم يصلون نحو بيت المقدس وقال الآخرون اشتاق الى بلد ابيه ومولده وقال المشركون تحير في دينه واعلم ان هذا القول اولى لان الشبهة
في النسخ اعظم من الشبهة الحاصلة بسبب تغيير القبلة وقد وصفها الله تعالى بالكبيرة فقال وانها لكبيرة الا على الذين هدى الله وكان حمله عليه اولى المسألة الرابعة قوله ممن ينقلب
على عقبيه استعارة ومعناه من يكفر بالله ورسوله ووجه الاستعارة ان المنقلب على عقبيه قد ترك ما بين يديه وادبر عنه فلما تركوا الايمان والدلائل صاروا بمنزلة المدبر عما بين يديه فوصفوا
بذلك كما قال تعالى ثم ادبر واستكبر وكما قال كذب وتولى وكل ذلك تشبيه اما قوله وان كانت ففيه مسألتان المسألة الاولى ان المكسورة الخفيفة معناها على اربعة اوجه جزاء ومخففة من
الثقيلة وجحد وزائدة اما الجزاء فهي تفيد ربط احدى الجملتين بالاخرى فالمستلزم هو الشرط واللازم هو الجزاء كقولك ان جئتني اكرمتك واما الثانية وهي المخففة من الثقيلة فهي تفيد توكيد المعنى
في الجملة بمنزلة ان المشددة كقولك ان زيدا لقائم قال الله تعالى ان كل نفس لما عليها حافظ وقال ان كان وعد ربنا لمفعولا ومثله في القرآن كثير والغرض في تخفيفها ايلاؤها ما لم يجز ان يليها من
الفعل وانما لزمت اللام هذه المخففة للعوض عما حذف منها والفرق بينها وبين التي للجحد في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي اذا كانت كل واحدة منهما يليها الاسم
والفعل جميعا كما وصفنا واما الثالثة وهي التي للجحد فكقوله ان الحكم الا لله وقال ان يتبعون الا الظن وقال ولئن زالتا ان امسكهما من احد من بعده اي ما يمسكهما واما الرابعة وهي الزائدة
فكقولك ما ان رأيت زيدا اذا عرفت هذا فنقول ان في قوله وان كانت لكبيرة هي المخففة التي يلزمها اللام والغرض منها توكيد المعنى في الجملة المسألة الثانية الضمير في قوله وان كانت الى اي
شيء يعود فيه وجهان الاول انه يعود الى القبلة لانه لا بد له من مذكور سابق وما ذاك الا القبلة في قوله وما جعلنا القبلة التي كنت عليها الثاني انها عائدة الى ما دل عليه الكلام السابق وهو مفارقة
القبلة والتانيث للتولية كانه قال فهؤلاء هم على قبلتهم التي كانوا عليها ثم قال عطفا على هذا وان كانت لكبيرة اي وان كانت التولية لان قوله ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها يدل على التولية

جعلته والیک او فلنجعلنک تلی سمتها دون سمت بیت المقدس المسألة الخامسة قوله ترضاها فیه وجوه احدها ترضاها تحبها وتمیل الیها لان الکعبة کانت احب الیه من غیرها بحسب الطبع قال
القاضی هذا لا یجوز فانه من المحال ان یقول الله تعالی لنولینک قبلة یمیل طبعک الیها لان ذلک یقدح فی حکمة الله تعالی فیما یکلف ویقدح فی حال النبی صلی الله علیه وسلم فیما یریده فی حال التکلیف
وهذا الاعتراض ضعیف لان الطعن انما یتوجه لو قال الله تعالی الی القبلة التی مال طبعک الیها اما لو قال لاجل ان الحکمة والمصلحة وافقت میل طبعک فای ضرر یلزم منه وقال صلی الله
علیه وسلم وجعلت قرة عینی فی الصلوة فکان طبعه یمیل الی الصلوة مع ان المصلحة کانت موافقة لذلک وثانیها قبلة ترضاها ای تحبها بسبب اشتمالها علی مصالح الدین وثالثها
قال الاصم ای کل جهة وجهک الله الیها فهی لک رضا لا یجوز ان تسخط کما فعل من انقلب علی عقبیه من العرب الذین کانوا قد اسلموا فلما تحولت القبلة ارتدوا ورابعها ترضاها ای ترضی عاقبتها
لانک تعرف بها من اتبعک للاسلام ممن یتبعک لغیر ذلک من دنیا یصیبها او مال یکتسبه اما قوله فول وجهک شطر المسجد الحرام ففیه مسائل المسألة الاولی المراد من الوجه ههنا جملة بدن الانسان
لان الواجب علی الانسان ان یستقبل القبلة بجملته لا بوجهه فقط والوجه یذکر ویراد به النفس وقد یعبر عن کل الذات بالوجه المسألة الثانیة قال اهل اللغة الشطر اسم مشترک
یقع علی معنیین احدهما النصف یقال شطرت الشیء ای جعلته نصفین ویقال فی المثل احلب حلبا لک شطره ای نصفه والثانی نحوه وتلقاءه وجهته واستشهد الشافعی رحمه الله فی
کتاب الرسالة علی هذا بابیات اربعة قال خفاف بن ندبة الا من مبلغ عمرا رسولا وما تغنی الرسالة شطر عمرو وقال ساعدة بن جویة اقول لام زنباع اقیمی صدور العیس شطر
بنی تمیم وقال لقیط الایادی وقد اظلکم من شطر ثغرکم هول له ظلم تغشاکم قطعا وقال آخر ان العسیر بها داء مخامرها فشطرها بصر العینین مسحور وقال الشافعی رضی الله عنه
یرید تلقاءها بصر العینین مسحور اذا عرفت هذا فنقول فی الآیة قولان الاول هو قول جمهور المفسرین من الصحابة والتابعین والمتاخرین واختیار الشافعی رضی الله عنه فی کتاب الرسالة
ان المراد جهة المسجد الحرام وتلقاءه وجانبه وقرا ابی بن کعب تلقاء المسجد الحرام القول الثانی وهو قول الجبائی واختیار القاضی ان المراد من الشطر ههنا وسط المسجد ومنتصفه لان الشطر هو
النصف والکعبة واقعة فی نصف المسجد حسن منه تعالی ان یقول فول وجهک شطر المسجد الحرام یعنی النصف من کل جهة وکانه عبارة عن بقعة الکعبة قال القاضی ویدل علی ان
المراد ما ذکرناه وجهان الاول ان المصلی خارج المسجد لو وقف بحیث یکون متوجها الی المسجد ولکن لا یکون متوجها الی منتصف المسجد الذی هو الکعبة لا تصح صلوته الثانی انا لو فسرنا الشطر بالجانب
لا یبقی لذکر الشطر مزید فائدة لانک اذا قلت فول وجهک المسجد الحرام فقد حصلت الفائدة المطلوبة اما لو فسرنا الشطر بما ذکرناه کان لذکره فائدة زائدة فانه لو قیل فول وجهک
شطر المسجد الحرام حصلت هذه الفائدة الزائدة فکان حمل اللفظ علی هذا المحمل اولی فان قیل لو حملنا الشطر علی الجانب یبقی لذکر الشطر فائدة زائدة وهو انه لو قال فول وجهک
المسجد الحرام لزم تکلیف ما لا یطاق لان من فی اقصی المشرق والمغرب لا یمکنه ان یولی وجهه المسجد اما لو قال فول وجهک شطر المسجد الحرام ای جانب المسجد الحرام دخل فیه الحاضر والغائبون
قلنا هذه الفائدة مستفادة من قوله وحیث ما کنتم فولوا وجوهکم شطره فلا یبقی لقوله شطر المسجد الحرام زیادة فائدة هذا تقریر هذا الوجه وفیه اشکال لانه یصیر التقدیر فول وجهک
نصف المسجد وهذا بعید لان التکلیف لا تعلق له بالنصف وفرق بین النصف وبین الموضع الذی علیه قبل النصف والکلام انما یستقیم لو حمل علی الثانی الا ان اللفظ لا یدل
علیه وقد اختلفوا فی ان المراد من المسجد الحرام ای شیء هو فحکی فی کتاب شرح السنة عن ابن عباس انه قال البیت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق
والمغرب وهذا قول مالک وآخرون قالوا القبلة هی الکعبة والدلیل علیه ما اخرج فی الصحیحین عن عطاء عن ابن عباس قال اخبرنی اسامة بن زید قال لما دخل النبی صلی الله علیه وسلم البیت
دعا فی نواحیه کلها ولم یصل حتی خرج منه فلما خرج رکع رکعتین فی قبل الکعبة وقال هذه القبلة قال القفال قد وردت الاخبار الکثیرة فی صرف القبلة الی الکعبة وفی خبر البراء بن عازب
ثم صرف الی الکعبة وکان یحب ان یتوجه الی الکعبة وفی خبر ابن عمر فی صلوة اهل قبا فاتاهم آت فقال ان رسول الله صلی الله علیه وسلم حول الی الکعبة وفی روایة ثمامة بن عبد الله عن انس
بن مالک جاء منادی رسول الله صلی الله علیه وسلم فنادی ان القبلة حولت الی الکعبة وهکذا عامة الروایات وقال آخرون بل المراد به المسجد الحرام کله قالوا لان الکلام یجب اجراؤه علی ظاهر لفظه
الا اذا منع عنه مانع وقال آخرون المراد من المسجد الحرام الحرم کله والدلیل علیه قوله تعالی سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام وهو صلی الله علیه وسلم انما اسری به خارج المسجد فدل هذا
علی ان الحرم کله یسمی بالمسجد الحرام المسألة الثالثة قال صاحب التهذیب الجماعة اذا صلوا فی المسجد الحرام یستحب ان یقف الامام خلف المقام والقوم یقفون مستدیرین بالبیت
فان کان بعضهم اقرب الی البیت من الامام جاز فلو امتد الصف فی المسجد فانه لا یصح صلوة من خرج عن محاذاة الکعبة وعند ابی حنیفة رحمه الله تصح لان الجهة عنده کافیة وهذا اختیار الشیخ الغزالی
رحمه الله فی کتاب الاحیاء حجة الشافعی رضی الله عنه القرآن والخبر والمعقول اما القرآن فهو ظاهر هذه الآیة وذلک لانا دللنا علی ان المراد من شطر المسجد الحرام جانبه وجانب الشیء هو
الذی یکون محاذیا له وواقعا فی سمته ولذلک انه انما یقال ان زیدا ولی وجهه الی جانب عمرو ولو قابل بوجهه وجهه وجعله محاذیا له حتی انه لو کان وجه کل واحد منهما الی الجهة المنحرفة
الا انه لا یکون وجه احدهما محاذیا بالوجه الآخر لا یقال انه ولی وجهه الی جانب عمرو فثبت دلالة الآیة علی ان استقبال عین القبلة واجب واما الخبر فما روینا انه صلی الله علیه وسلم لما خرج
الکعبة رکع رکعتین فی قبل الکعبة وقال هذه القبلة وهذه الکلمة تفید الحصر فثبت انه لا قبلة الا عین الکعبة وکذلک سائر الاخبار التی رویناها فی ان القبلة هی الکعبة واما المعقول فهو ان
مبالغة الرسول صلی الله علیه وسلم فی تعظیم الکعبة امر بلغ مبلغ التواتر والصلوة من اعظم شعائر الدین وتوقف صحتها علی استقبال عین الکعبة مما یوجب حصول مزید شرف الکعبة
فوجب ان یکون مشروعا ولان کون الکعبة قبلة امر معلوم وکون غیرها قبلة امر مشکوک والاولی رعایة الاحتیاط فی الصلوة فوجب توقیف صحة الصلوة علی استقبال الکعبة و
احتج ابو حنیفة رحمه الله بامور الاول فظاهر هذه الآیة وذلک لانه تعالی اوجب علی المکلف ان یولی وجهه الی جانبه فمن ولی وجهه الی الجانب الذی حصلت الکعبة فیه فقد اتی بما امر به سواء کان
مستقبلا للکعبة او لا فوجب ان یخرج عن العهدة واما الخبر فما روی ابو هریرة انه صلی الله علیه وسلم قال ما بین المشرق والمغرب قبلة قال اصحاب الشافعی رحمه الله لیس المراد من هذا الحدیث ان
کل ما یصدق علیه انه بین مشرق ومغرب فهو قبلة لان جانب القطب الشمالی یصدق علیه ذلک وهو بالاتفاق لیس بقبلة بل المراد ان الشیء الذی هو بین مشرق معین ومغرب معین
فهو قبلة ونحن نحمل ذلک علی الذی یکون بین المشرق الشتوی والمغرب الصیفی فان ذلک قبلة وذلک لان المشرق الشتوی جنوبی متباعد عن خط الاستواء بمقدار المیل والمغرب الصیفی شمالی

متباعد عن خط الاستواء والذی بینهما هو سمت مکة فقالوا هذا الحدیث بان یدل علی مذهبنا اولی منه بان یدل علی مذهبکم اما فعل الصحابة رضی الله عنهم فمن وجهین الاول ان اهل مسجد قبا
کانوا فی صلوة الصبح بالمدینة مستقبلین لبیت المقدس مستدبرین للکعبة لان المدینة بینهما فقیل لهم الا ان القبلة قد حولت الی الکعبة فاستداروا فی اثناء الصلوة من غیر طلب
دلالة ولم ینکر النبی صلی الله علیه وسلم وسمی مسجدهم بذی القبلتین ومقابلة العین من المدینة الی مکة لا تعرف الا بادلة هندسیة یطول النظر فیها فکیف ادرکوه علی البدیهة فی اثناء الصلوة
وفی ظلمة اللیل الثانی ان الناس من عهد رسول الله صلی الله علیه وسلم بنوا المساجد فی جمیع بلاد الاسلام ولم یحضروا قط مهندسا عند تسویة المحاریب ومقابلة العین لا تدرک الا بدقیق نظر الهندسة
واما القیاس فمن وجوه الاول لو کان استقبال عین الکعبة واجبا اما علما واما ظنا وجب ان لا تصح صلوة احد قط لانه اذا کان محاذاة الکعبة مقدار نیف وعشرین ذراعا فمن المعلوم
ان اهل المشرق والمغرب یستحیل ان یقفوا فی محاذاة هذا المقدار بل المعلوم الذی یقع منهم فی محاذاة هذا القدر قلیل قلیل بالنسبة الی کثیر کثیر ومعلوم ان العبرة فی احکام الشرع بالغالب
والنادر ملحق به فوجب ان لا تصح صلوة احد منهم لا سیما وذلک الذی وقع فی محاذاة الکعبة لا یمکنه ان یعرف انه وقع فی محاذاتها وحیث اجمعت الامة علی صحة صلوة الکل علمنا
ان المحاذاة غیر معتبرة فان قیل الدائرة وان کانت عظیمة الا ان جمیع النقط المفروضة علیها تکون محاذیة لمرکز الدائرة فالصفوف الواقعة فی العالم بأسرها کانها دائرة محیطة
بالکعبة والکعبة کانها نقطة لتلک الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهر التقوس والانحناء فی جمیعها وان اتسعت وعظمت لم یظهر التقوس والانحناء فی کل واحد من قسیها بل یری کل
قطعة منها شبیهة بالخط المستقیم فلا جرم صحت الجماعة بصف طویل فی المشرق والمغرب یزید طولها علی اضعاف البیت والکل یسمون متوجهین الی عین الکعبة قلنا هب انها علی ما ذکرتموه
ولکن القطعة من الدائرة العظیمة وان کانت شبیهة بالخط المستقیم فی الحس الا انها لا بد وان تکون منحنیة فی نفسها لانها لو کانت فی نفسها مستقیمة وکذا القول فی قطع جمیع الدائرة
فحینئذ تکون الدائرة مرکبة من خطوط مستقیمة متصلة بعضها ببعض فیلزم ان تکون الدائرة اما مضلعة او خطا مستقیما وکل ذلک محال فعلمنا ان کل قطعة من الدائرة الکبیرة
فهی فی نفسها منحنیة فالصفوف متصلة باطراف العالم وانما یکون کل واحد منهم مستقبلا لعین الکعبة لو لم تکن تلک الصفوف واقعة علی الخط المستقیم بل اذا حصل فیها ذلک الانحناء
القلیل الذی لا یدرکه الحس البتة فلا یمکن ان یکون فی محل التکلیف واذا کان کذلک کان کل واحد من هؤلاء الصفوف جاهلا بانه هل هو مستقبل لعین الکعبة ام لا فلو کان استقبال کل واحد
من هؤلاء عین الکعبة شرطا لکان حصول هذا الشرط مجهولا للکل والشک فی حصول الشرط یقتضی الشک فی حصول المشروط فوجب ان یبقی کل واحد من اهل هذه الصفوف شاکا فی
صحة صلوته وذلک یقتضی ان لا یخرج عن العهدة البتة وحیث اجمعت الامة علی انه لیس کذلک علمنا ان استقبال العین لیس بشرط لا علما ولا ظنا وهذا کلام متین الثانی انه لو
استقبال عین الکعبة واجبا لا سبیل الیه الا بالدلائل الهندسیة وما لا یتادی الواجب الا به فهو واجب فکان یلزم ان یکون تعلم الدلائل الهندسیة واجبا علی کل احد ولما لم یکن کذلک
علمنا ان استقبال عین الکعبة غیر واجب فان قیل عندنا استقبال عین الجهة واجب ظنا لا یقینا والمفتقر الی الدلائل الهندسیة هو الاستقبال یقینا لا ظنا قلنا لو کان استقبال
عین الکعبة واجبا لکان القادر علی تحصیل الیقین لا یجوز له الاکتفاء بالظن والرجل قادر علی تحصیل الیقین بواسطة تعلم الدلائل الهندسیة فکان یجب ان یجب علیه تعلم تلک الدلائل
ولما لم یجب ذلک علمنا ان استقبال عین الکعبة غیر واجب الثالث لو کان استقبال العین واجبا اما علما او ظنا ومعلوم انه لا سبیل الی ذلک الظن الا بنوع من انواع
الامارات وما لا یتادی الواجب الا به فهو واجب فکان یلزم ان یکون تعلم تلک الامارات فرض عین علی کل واحد من المکلفین ولما لم یکن کذلک علمنا ان استقبال العین غیر واجب
المسألة الرابعة فی دلائل القبلة اعلم ان الدلائل اما ارضیة وهی کالاستدلال بالجبال والقری والانهار او هوائیة وهی کالاستدلال بالریاح او سماویة وهی النجوم اما الارضیة والهوائیة فهی غیر مضبوطة ضبطا
کلیا فرب طریق فیه جبل مرتفع یعلم انه علی یمین المستقبل او شماله او قدامه او خلفه وکذلک الریاح قد تدل فی بعض البلاد واما السماویة فادلتها منها تقریبیة ومنها تحقیقیة اما التقریبیة فقد قالوا
هذه الادلة اما ان تکون نهاریة او لیلیة اما النهاریة فالشمس فلا بد وان تراعی قبل الخروج من البلد انها عند الزوال اهی بین الحاجبین ام هی علی العین الیمنی ام الیسری ام تمیل الی
الجبین میلا اکثر من ذلک فان الشمس لا تعدو فی البلاد الشمالیة هذه المواقع وکذلک یراعی موقع العصر وقت العصر واما وقت المغرب فانما یعرف ذلک بموضع الغروب بان
یعرف ان الشمس تغرب عن یمین المستقبل او هی مائلة الی وجهه او قفاه وکذلک یعرف وقت عشاء الآخرة بموضع الشفق فان الشمس تغرب عن یمین المستقبل وتعرف وقت الصبح
بمشرق الشمس فکان الشمس تدل علی القبلة فی الصلوة الخمس ولکن یختلف الحکم فی ذلک الشتاء والصیف فان المشارق والمغارب کثیرة وکذلک یختلف الحکم فی هذا الباب بحسب
اختلاف البلاد واما اللیلیة فهو ان یستدل علی القبلة بالکوکب الذی یقال له الجدی فانه کوکب ثابت لا تظهر حرکته عن موضعه وذلک اما ان یکون علی قفا المستقبل او علی منکبه الایمن من
ظهره او منکبه الایسر فی البلاد الشمالیة من مکة وفی البلاد الجنوبیة منها کالیمن وما وراءها فیقع فی مقابلة المستقبل فلیتعلم ذلک من عرفه من بلده فلیعول علیه فی الطریق کله الا اذا طال
السفر فان المسافة اذا بعدت اختلف موقع الشمس وموقع القطب وموقع المشارق والمغارب الا انه ینتهی فی اثناء سفره الی بلاد فینبغی ان یسال اهل البصر او یراقب هذا الکوکب
وهو مستقبل محراب جامع البلد حتی یصح له ذلک فمهما تعلم هذه الادلة فله ان یعول علیها واما الطریقة الیقینیة فهی الوجوه المذکورة فی کتب الهیئة قالوا سمت القبلة نقطة التقاطع
بین دائرة الافق وبین دائرة عظیمة تمر بسمت رؤوسنا ورؤوس اهل مکة وانحراف القبلة قوس من دائرة الافق ما بین سمت القبلة ودائرة نصف النهار فی بلدنا وما بین سمت القبلة
الی مقدم معرفة طول البلد المفروض وعرضه ومعرفة طول مکة وعرضها فان کان طول البلد مثل طول مکة وعرضها مخالف لعرض مکة کانت سمت قبلتها علی خط نصف
النهار وان کان البلد شمالیا ففی الجنوب وان کان جنوبیا ففی الشمال واما اذا کان عرض البلد مثل عرض مکة وطولها مخالف لطولها فقد یظن ان سمت قبلة ذلک البلد خط
الاعتدال وهو ظن خطأ وقد یمکن ایضا فی البلاد التی طولها وعرضها ان یکون سمت قبلتها مطلع الاعتدال او مغربه واذا کان کذلک فلا بد من استخراج قدر الانحراف ولذلک
طرق اسهلها ان یعرف الجزء الذی یسامت رؤوس اهل مکة من فلک البروج وهو رکن الجوزاء او کح لط من السرطان فیضع ذلک الجزء علی خط وسط السماء فی الاصطرلاب
المعمول لعرض البلد ویعلم علی المری علامة ثم یدیر العنکبوت الی ناحیة المغرب ان کان البلد شرقیا عن مکة کما فی بلد خراسان والعراق بقدر ما بین الطولین من اجزاء ثم ینظر ان

وقع ذلك الجزء من مسقط رأس الارتفاع فما كان هو الارتفاع عنده وسامتت ذلك الجزء رؤوس اهل مكة ثم ننظر مسامتة الشمس لذلك الجزء فاذا انتهى ارتفاع الشمس ذلك الارتفاع فقد سامتت
الشمس رؤوس اهل مكة فينصب مقياسا ويخط على اصل المقياس خطا من مركز العمود الى طرف الظل فذلك الخط خط الظل فيبنى عليه المحراب فهذا هو الكلام في دلائل القبلة المسألة الخامسة
معرفة دلائل القبلة فرض على الاعيان ام فرض على الكفاية فيه وجهان اصحهما فرض على الاعيان لان كل مكلف فهو مأمور بالاستقبال ولا يمكنه الاستقبال الا بواسطة معرفة دلائل القبلة
وما لا يتأدى الواجب الا به فهو واجب المسألة السادسة اعلم ان قوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره عام في الاشخاص والاحوال الا انا اجمعنا على ان الاستقبال خارج الصلوة
غير واجب بل انه طاعة لقوله صلى الله عليه وسلم خير المجالس ما استقبل به القبلة فبقي ان وجوب الاستقبال من خواص الصلوة ثم نقول الرجل اما ان يكون معاينا للقبلة او غائبا عنها اما المعاين
فقد اجمعوا على انه يجب عليه الاستقبال اما الغائب فاما ان يكون قادرا على تحصيل اليقين او لا يقدر لكنه يقدر على تحصيل الظن او لا يقدر على تحصيل اليقين ولا على تحصيل الظن فهذه اقسام ثلثة
القسم الاول القادر على تحصيل العلم وفيه بحثان البحث الاول قد عرفت ان الغائب عن القبلة لا سبيل له الى تحصيل اليقين بجهة القبلة الا بالدليل الهندسي وما لا سبيل الى اداء الواجب
الا به فهو واجب فيلزم من هذا ان يكون العلم بالدلائل الهندسية فرضا على كل احد الا ان الفقهاء قالوا ان تعلمها غير واجب بل ربما قالوا ان تعلمها مكروه ومحرم وما ادري ما عذرهم في
هذا القول البحث الثاني المصلي اذا كان بارض مكة وبينه وبين الكعبة حائل واشتبه عليه فهل له ان يجتهد قال صاحب التهذيب ينظر ان كان الحائل اصليا كالجبال فله الاجتهاد لان بينه و
بينها حائلا يمنع المشاهدة كالحائل الاصلي والثاني ليس له الاجتهاد لان فرضه الرجوع الى العين وهو قادر على تحصيل اليقين فوجب ان لا يكتفي فيه الى الظن وهذا الوجه هو الاليق
لمساق الآية لانها لما دلت على وجوب التوجه الى الكعبة والمكلف اذا كان قادرا على تحصيل العلم بالمكلف به لا يجوز الاكتفاء بالظن فوجب عليه طلب اليقين القسم الثاني القادر
على تحصيل الظن دون اليقين واعلم انه لتحصيل هذا الظن طرق الطريق الاول الاجتهاد وظاهر قول الشافعي رضي الله عنه يقتضي ان الاجتهاد مقدم على الرجوع الى قول الغير وهو الحق و
الذي يدل عليه وجوه احدها قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار امر بالاعتبار والرجل قادر على الاعتبار في هذه الصورة فوجب ان يتناوله الامر وثانيها ان ذلك الغير لما وصل
الى جهة القبلة بالاجتهاد اول مرة تقليد صاحب الاجتهاد ولا شك ان الاول اولى لانه اذا اتى بالاجتهاد فلا يتطرق اليه احتمال الخطاء من وجهين ولا شك انه متى وقع
التعارض بين الطريقين فاقلهما خطاء اولى بالرعاية وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم وهاهنا امر بالاستقبال وهو قادر على الاجتهاد
في الطلب فوجب ان يجب عليه ذلك فان قيل اليس ان صاحب التهذيب ذكر انه اذا كان في قرية كبيرة فيها محاريب منصوبة الى جهة او وجدها علامة للقبلة في
طريق هو جادة المسلمين يجب عليه ان يتوجه اليها ولا يجوز له الاجتهاد في الجهة قال لان هذه العلامات كالنص وفي الانحراف يمنة او يسرة يجوز ان يجتهد مع هذه العلامات
كان عبد الله بن مبارك رحمه الله يقول بعد رجوعه من الحج تياسروا يا اهل مرو وكذلك لو اخبره مسلم بان قال رأيت المسلمين او جماعة المسلمين اتفقوا على هذه الجهة
يعلمه فبقوله وليس هذا بتقليد بل هو قبول الخبر من اهله كما في الوقت وهو ما اذا اخبره عدل اني رأيت الفجر قد طلع والشمس قد زالت يجب قبول قوله هذا كله لفظ صاحب
التهذيب واعلم ان هذا الكلام مشكل من وجوه احدها انه لا معنى للتقليد الا قبول قول الغير من غير حجة ولا شبهة فاذا قبلنا قول الغير او فعله في تعيين القبلة من غير حجة
ولا شبهة كان هذا تقليدا ونحن قد ذكرنا الدليل على ان القادر على الاجتهاد قادر على تحصيل الظن بناء على الاجتهاد الذي يتولاه بنفسه فوجب ان لا يجوز له المخالفة كما
في التيامن والتياسر وثانيها اما ان يكون ممنوعا من الاجتهاد او من العمل بمقتضى الاجتهاد والاول باطل لان معاذا لما قال اجتهد رأيي ولا آلو مدحه الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك
فدل على ان الاجتهاد غير ممنوع منه والثاني باطل ايضا لانه لما علم او ظن ان القبلة ليست في الجهة التي فيها المحاريب فلو وجب عليه التوجه الى تلك المحراب لكان ذلك ترجيحا
للتقليد على الاستدلال وهو خطاء وثالثها ان مذهب الشافعي رضي الله عنه انه لا يجوز للمجتهد تقليد المجتهد فالقادر على تحصيل جهة القبلة بالامارات كيف يجوز له تقليد محاريب
البلاد واحتج القائلون بترجيح محاريب الامصار بوجوه الاول انها كالتواتر مع الاجتهاد فوجب رجحانه عليه الثاني ان الرجل اذا رأى المؤذن فرغ من الاذان والاقامة وقد
تقدم الامام فهاهنا لا يحتاج الى تعرف الوقت فكذا هاهنا الثالث ان اهل البلد رضوا به والظاهر انه لو كان خطاء لتنبهوا لما رضوا به فهذا ما يمكن ان يقال في الجانبين الطريق
الثاني الرجوع الى قول الغير مثل ما اذا اخبره عدل عن كون القبلة في هذه الجهة فهذا يفيد الظن ان القبلة هناك واتفقوا على انه لا بد من شرط الاسلام والعقل فلا عبرة في هذا
الباب بقول الكافر والمجنون ولا بعلمهما واختلفوا في شرائط ثلثة اولها البلوغ وحكى الصيمري نصا عن الشافعي انه لا يقبل وحكى ابو زيد نصا عن الشافعي انه يقبل وثانيها
العدالة قالوا لا يقبل خبر الفاسق لانه كالشهادة وقيل يقبل وثالثها العدد ومنهم من لم يعتبر العدد ويتفرع على ما قلناه احكام اولها ان كل من كان الاخذ بقوله يفيد ظنا اقوى
كان الاخذ بقوله مقدما على الاخذ بقول من يفيد ظنا اضعف مثاله ان تقليد المتيقن راجح على تقليد الظان بالاجتهاد وتقليد المجتهد الظان اولى من تقليد من قلد غيره
وهلم جرا وثانيها انه اذا علم ان الاجتهاد لا يتم الا بعد انقضاء الوقت فالاولى له تحصيل الاجتهاد حتى تصير الصلوة قضاء او تقليد الغير حتى لا تبقى الصلوة قضاء فيه تردد
وثالثها ان من لا يعرف دلائل القبلة فله الرجوع الى قول الغير بل يجب الطريق الثالث ان يشاهد في دار الاسلام محرابا منصوبا جاز له التوجه اليه على التفصيل الذي تقدم اما اذا رأى
القبلة منصوبة في طريق يقل فيه مرور الناس او في طريق يمر فيه المسلمون والمشركون ولا يدري من نصبها او رأى محرابا في قرية لا يدري بناه المسلمون او المشركون او كانت
قرية صغيرة للمسلمين لا يغلب على الظن كون اهلها مطلعين على دلائل القبلة وجب عليه الاجتهاد الطريق الرابع ما يتركب من الاجتهاد وقول الغير وهو ان يخبره انسان بمواقع الكواكب
او كان هو عالما بالاستدلال بها على القبلة فهاهنا يجب عليه الاستدلال بما سمع اذا كان عاجزا عن معرفتها بنفسه القسم الثالث الذين عجزوا عن تحصيل العلم والظن وهو الكائن
في الظلمة حتى خفيت الامارات باسرها عليه والاعمى الذي لا يجد من يخبره او تعارضت الامارات لديه وعجز عن الترجيح ففيه ابحاث البحث الاول ان هذا الشخص يستحيل ان يكون مأمورا
بالاجتهاد لان الاجتهاد من غير دلالة ولا امارة تكليف ما لا يطاق وهو منفي فلم يبق الا احد امور ثلثة اما ان يقال التكليف بالصلوة مشروط بالاستقبال وتعذر الشرط يوجب

سقوط التكليف بالمشروط فهاهنا لا يجب عليه الصلوة او يقال شرط الاستقبال قد سقط عن المكلف لعذر اقل من هذا وهو حال المسايفة فيسقط هاهنا ايضا فيجب عليه ان يأتي بالصلوة
الى اي جهة شاء ويسقط عنه شرط الاستقبال او يقال انه يأتي بتلك الصلوة الى جميع الجهات ليخرج عن العهدة بيقين فهذه هي الوجوه الممكنة اما سقوط الصلوة عنه فذلك
باطل بالاجماع وايضا فلانا رأينا الشرع في الجملة ان الصلوة صحت بدون الاستقبال كما في المسايفة والنافلة واما ايجاب الصلوة الى جميع الجهات فهو ايضا باطل لقيام الدلالة
على ان الواجب عليه صلوة واحدة ولقائل ان يقول اليس ان من نسي صلوة من صلوة يوم وليلة ولا يدري عينها فانه يجب عليه قضاء تلك الصلوات باسرها ليخرج عن العهدة
باليقين فلم لا يجوز ان يكون الامر هاهنا كذلك قالوا ولما بطل القسمان تعين الثالث وهو التخيير في جميع الجهات البحث الثاني اذا مال قلبه الى ان هذه الجهة اولى بان يكون قبلة
من سائر الجهات من غير ان يكون ذلك الترجيح مبنيا على استدلال بل بمجرد التشهي وميل القلب اليه فهل يعد هذا اجتهادا وهل المكلف مكلف بان يعمل بما عليه
ام لا الاولى ان يكون ذلك معتبرا لقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن ينظر بنور الله ولان سائر وجوه الترجيح لما انسدت وجب الاكتفاء بهذا القدر البحث الثالث
اذا ادى هذه الصلوة فالظاهر يقتضي ان لا يجب القضاء لانه ادى وظيفة الوقت وقد صحت منه فوجب ان لا يجب عليه الاعادة فظاهر قول الشافعي رحمه الله انه يجب
الاعادة سواء بان اصابه او خطاؤه المسألة السابعة تجوز الصلوة في جوف الكعبة عند عامة اهل العلم ويتوجه اي جانب شاء وقال مالك يكره ان يصلي في
الكعبة المكتوبة لان من كان داخل الكعبة لا يكون متوجها الى كل الكعبة بل يكون متوجها الى بعض اجزائها واذا كان كذلك لم يكن مستقبلا للكل فوجب ان لا تصح
صلوته لان الله تعالى امر باستقبال البيت قال واما النافلة فجائزة لان استقبال الكعبة فيها غير واجب حجة الجمهور ما اخرجه الشيخان في الصحيحين ورواه الشافعي رضي الله
عنه ايضا عن مالك عن نافع عن ابن عمر انه صلى الله عليه وسلم دخل الكعبة هو واسامة بن زيد وعثمان بن ابي طلحة وبلال فاغلقها عليه ومكث فيها قال عبد الله
فسألت بلالا حين خرج ماذا صنع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال جعل عمودا عن يساره وعمودين عن يمينه وثلثة اعمدة وراءه وكان البيت يومئذ على ستة اعمدة ثم صلى واعلم
ان الاستدلال بهذا الخبر ضعيف من وجوه احدها ان خبر الواحد لا يعارض ظاهر القرآن وثانيها لعل تلك الصلوة كانت نافلة وذلك عند مالك جائز ثالثها ان مالكا خالف هذا الخبر
ومخالفة الراوي وان كانت لا توجب الطعن في الخبر الا انها تفيد نوع مرجوحية بالنسبة الى خبر واحد خال عن هذا الطعن فكيف بالنسبة الى القرآن ورابعها ان الشيخين اوردا في الصحيحين عن
ابن جريج عن عطاء قال سمعت ابن عباس قال لما دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت دعا في نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين في قبل الكعبة وقال هذه القبلة وحينئذ
حصل من وجهين الاول ان النفي والاثبات تعارضا والثاني قوله صلى الله عليه وسلم هذه القبلة يدل على انه لا بد من التوجه الى ذلك الموضع ومن جوز الصلوة داخل البيت لا يوجب عليه استقبال
ذلك الموضع بل يجوز استدباره والجواب عن استدلال مالك رحمه الله ان نقول قوله وحيث ما كنتم اما ان يكون صيغة عموم او لا يكون فان كان صيغة عموم فقد تناول الانسان الذي
يكون في البيت فكانه تعالى امر لمن كان في البيت ان يتوجه اليه فالاتي به يكون خارجا عن العهدة وان لم يكن صيغة عموم لم يكن الآية متناولة لهذه المسألة البتة فلا تدل على حكمها لا
بالنفي ولا بالاثبات ثم المعتمد في المسألة ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يتوجه الى كل البيت بل انما يمكنه ان يتوجه الى جزء من اجزائه والذي في البيت يتوجه الى جزء من اجزاء البيت
فكان آتيا بما امر به فوجب ان يخرج عن العهدة المسألة الثامنة اعلم ان الكعبة عبارة عن اجسام مخصوصة وهي السقوف والحيطان والبناء ولا شك ان تلك الاجسام حالة
في احياز مخصوصة فالقبلة اما ان يكون تلك الاحياز فقط او تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لا جائز ان يقال انها تلك الاجسام فقط لانا اجمعنا على انه لو نقل تراب
الكعبة وما فيها من الاحجار والخشب الى موضع آخر وبني بها وتوجه اليه احد في الصلوة لم يجز ذلك ولا جائز ان يقال انها تلك الاجسام بشرط حصولها في تلك الاحياز لان الكعبة
لو انهدمت والعياذ بالله وازيلت عن تلك الاحياز تلك الاحجار والخشب وبقيت العرصة خالية فان اهل المشرق والمغرب اذا توجهوا الى ذلك الجانب صحت صلوتهم وكانوا
مستقبلين القبلة فلم يبق الا ان يقال القبلة هو ذلك الخلاء الذي حصل فيه تلك الاجسام وهذا المعنى كما ثبت بالدليل العقلي الذي ذكرناه فهو ايضا مطابق للآية لان المسجد الحرام
اسم لذلك البناء المركب من السقف والحيطان والقرار وجهة المسجد الحرام هو الاحياز التي حصلت فيه تلك الاجسام فاذا امر الله تعالى بالتوجه الى جهة المسجد الحرام كانت القبلة هو ذلك القدر
من الخلاء والفضاء اذا ثبت ذلك فنقول قال اصحابنا لو انهدمت الكعبة والعياذ بالله فالواقف في عرصتها لا تصح صلوته لانه لا يعد مستقبل القبلة وذكر ابن سريج انه تصح وهو
قول ابي حنيفة رحمه الله والاختيار والدليل عليه ما بينا ان القبلة هي ذلك القدر المعين من الخلاء والواقف في العرصة مستقبل الجزء من هواء ذلك الخلاء فيكون مستقبلا للقبلة فوجب
ان تصح صلوته وقالوا ايضا الواقف على سطح الكعبة من غير ان يكون قبالته جدار لا تصح صلوته الا على قول ابن سريج وهو الاختيار عندي لانه مستقبل لذلك الخلاء والفضاء الذي
هو القبلة فوجب ان تصح صلوته المسألة التاسعة لما دلت الآية على وجوب الاستقبال وثبت بالعقل انه لا سبيل الى الاستقبال الا بالاجتهاد وثبت بالعقل ان ما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب لزم القطع بوجوب الاجتهاد والاجتهاد لا بد وان يكون مفضيا الى الظن فكانت الآية دالة على التكليف بالظن فثبت بهذا ان التكليف بالظن واقع في الجملة وقد
استدل الشافعي رحمه الله بذلك على ان القياس حجة في الشرع وهو ضعيف لانه اثبات القياس بالقياس وذلك لا سبيل اليه المسألة العاشرة الظاهر انه لا يجب نية استقبال
القبلة لان الآية دلت على وجوب الاستقبال والآتي به آت بما دلت عليه الآية فوجب ان لا يجب عليه شيء آخر كما في ستر العورة وطهارة المكان والثوب المسألة الحادية عشر
استقبال القبلة يسقط عند قيام العذر كما في حال المسايفة ويلتحق به الخوف على النفس من العدو او من السبع او من الجمل الصؤول او عند الخطأ بسبب التيامن والتياسر في القبلة
او في اداء النوافل وهذا يقتضي ان العاجز عن تحصيل العلم والظن اذا ادى الصلوة ان يسقط عنه القضاء وكذا المجتهد اذا بان له يقين الخطأ المسألة الثانية عشر اذا توجه
الى جهة ثم تغير اجتهاده وهو في الصلوة فنكلفه انه ينحرف ويحول ويبني لان ما مضى من الاجتهاد لا يبطل بما استأنفه وكذلك فيمن صدق مخبرا ثم جاءه آخر ونقله اليه فهذا ما يتعلق
بالمسائل المستنبطة من هذه الآية في حكم الاستقبال اما قوله تعالى وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ففيه مسألتان المسألة الاولى هذا ليس بتكرار وبيانه من وجهين اولهما ان قوله الاول

وجهك شطر المسجد الحرام خطاب مع الرسول صلى الله عليه وسلم لا مع الامة وقوله وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره خطاب مع الكل وثانيها ان المراد بالاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة وقد
كان من الجائز لو وقع الاقتصار عليه ان يظن ان هذه القبلة قبلة لاهل المدينة خاصة فبين تعالى انهم اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا نحو هذه القبلة المسئلة الثانية
قوله وحيث ما كنتم يعني واينما كنتم وموضع كنتم من الاعراب جزم بالشرط فكانه قيل حيث ما كنتم تكونوا والفاء جواب اما قوله تعالى وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق
من ربهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المراد بقوله وان الذين اوتوا الكتاب اليهود خاصة والكتاب هو التورية عن السدي وقيل بل المراد احبار اليهود وعلماء النصارى وهو الصحيح
لعموم اللفظ والكتاب والتورية والانجيل ولا بد ان يكون عددا قليلا لان الكثير لا يجوز عليهم التواطي على الكتمان المسئلة الثانية الضمير في قوله وانه للحق راجع الى مذكور سابق وقد
تقدم ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم كما تقدم ذكر القبلة فجاز ان يكون المراد ان القوم يعلمون ان الرسول صلى الله عليه وسلم مع شرعه ونبوته حق فيشتمل ذلك على امر القبلة وغيرها
ويحتمل ان يرجع الى هذا التكليف الخاص بالقبلة وانهم يعلمون انه الحق وهذا الاحتمال الاخير اقرب لانه اليق بالكلام اذ المقصد بالآية ذلك دون غيره ثم اختلفوا انهم كيف
عرفوا ذلك وذكروا فيه وجوها احدها ان قوما من علماء اليهود كانوا عرفوا في كتب انبيائهم خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وخبر القبلة وانه يصلي الى القبلتين وثانيها انهم كانوا يعلمون
ان الكعبة هي البيت العتيق الذي جعله الله قبلة لابرهيم واسمعيل عليهما السلام وثالثها انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لما ظهر عليه من المعجزات ومتى علموا نبوته
فقد علموا لا محالة ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا اما قوله تعالى وما الله بغافل عما يعملون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا ابن عامر وحمزة والكسائي بالتاء على
الخطاب للمسلمين والباقون بالياء على انه راجع الى اليهود المسئلة الثانية ان جعلناه خطابا للمسلمين فهو وعد لهم وبشارة اي لا يخفى علي جدكم واجتهادكم في قبول الدين فلا
اخل بثوابكم وان جعلناه كلاما مع اليهود فهو وعيد وتهديد لهم ويحتمل ايضا انه ليس بغافل عن مكافاتهم ومجازاتهم وان لم يعجلها لهم كقوله ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون
انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك وما انت بتابع قبلتهم وما بعضهم بتابع قبلة بعض
ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه اعلم انه تعالى
لما بين في الآية الاولى ان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون ان هذه القبلة حق بين بعد ذلك ان صفتهم لا تتغير في الاستمرار على المعاندة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في قوله
ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب فقال الاصم المراد علماؤهم الذين اخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة بقوله وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم واحتج عليه بوجوه احدها
قوله ولئن اتبعت اهواءهم وصفهم بانهم يتبعون الهوى ومن اعتقد في الباطل انه حق فانه لا يكون متبعا للهوى بل يكون في ظنه انه متبع للهدى وثانيها ان ما قبل هذه الآية وهو قوله
وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق لا يتناول عامتهم بل هو مختص بالعلماء وما قبلها وهو قوله الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم مختص بالعلماء ايضا اذ لو كان عاما
في الكل امتنع الكتمان لان الجمع العظيم لا يجوز عليهم الكتمان اذا كان ما بعدها وما قبلها خاصا فكذا هذه الآية المتوسطة وثالثها ان الله تعالى اخبر عنهم بانهم مصرون على قولهم ومستمرون على
باطلهم وانهم لا يرجعون عن ذلك المذهب بسبب شيء من الدلائل والآيات وهذا شان المعاند اللجوج لا شان العامي المتحير ورابعها انا لو حملناه على العموم لصارت الآية كذبا لان كثيرا من
اهل الكتاب آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم وتبع قبلته وقال الاخرون بل المراد جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى واحتج عليه بان قوله وان الذين اوتوا الكتاب صيغة عموم تتناول الكل
ثم اجابوا عن الشبهة الاولى ان صاحب الشبهة صاحب الهوى في الحقيقة لانه ما تمم النظر والاستدلال فانه لو اتى بتمام النظر والاستدلال لوصل الى الحق فحيث لم يصل علمنا انه ترك
النظر التام بمجرد الهوى واجابوا عن الحجة الثانية بانه ليس يمتنع ان يراد في الاول بعضهم وفي الثانية كلهم واجابوا عن الحجة الثالثة ان العلماء لما كانوا مصرين على الشبهات والعوام كانوا
مصرين على اتباع اولئك العلماء كان الاصرار حاصلا في الكل واجابوا عن الحجة الرابعة بانه تعالى اخبر عنهم انهم بكليتهم لا يؤمنون وقولنا كل اليهود لا يؤمنون مغاير لقولنا ان احدا منهم لا يؤمن
المسئلة الثانية احتج الكعبي بهذه الآية على جواز ان يكون في المقدور لطف لبعضهم قال لانه لو حصل في المقدور ذلك اللطف لكان في جملة الآيات ما لو اتاهم به لكانوا يؤمنون فكان هذا الخبر
لا يصح على وجه القطع المسئلة الثالثة احتج ابو مسلم بهذه الآية على ان علم الله في عباده بما يفعلون ليس حجة لهم فيما يرتكبون وهم مستطيعون لان يفعلوا الخير الذي امروا به ويتركوا
ضده الذي نهوا عنه واحتج اصحابنا على القول بتكليف ما لا يطاق وهو انه تعالى اخبر عنهم انهم لا يتبعون قبلته فلو اتبعوا قبلته لزم انقلاب خبر الله تعالى الصدق كذبا وعلمه جهلا وهو محال
ومستلزم المحال محال فكان ذلك محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وتمام القول فيه مذكور في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم فهم لا يؤمنون المسئلة الرابعة

فقد امروا

انما حكم الله تعالى عليهم بانهم لا يرجعون عن اباطيلهم بسبب الدلائل وذلك لان اعراضهم عن قبول هذا الدين ليس عن شبهة يزيلها بايراد الحجة بل هو محض المكابرة والعناد والحسد
وذلك لا يزول بايراد الدلائل المسئلة الخامسة في قوله ما تبعوا قبلتك قال الحسن والجبائي اراد جميعهم كانه قال لا يجتمعون على اتباع قبلتك على نحو قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وقال
الاصم وغيره بل المراد ان احدا منهم لا يؤمن قال القاضي ان اريد باهل الكتاب كلهم العلماء منهم والعوام فلا بد من تاويل قول الحسن وان اريد به العلماء نظر فان كان في علمائهم المخاطبين
بهذه الآية من قد آمن وجب تعيين ذلك التاويل وان لم يكن فيهم من قد آمن صح اجراؤه على ظاهره في رجوع النفي الى كل واحد منهم لان ذلك اليق بالظاهر اذ لا فرق بين قوله ما تبعوا
قبلتك وبين قوله ما يتبع احد قبلتك المسئلة السادسة لئن بمعنى لو واجيب بجواب لو والعلماء فيه خلاف فقيل انهما لما تقاربا استعمل كل واحد منهما مكان الاخر واجيب بجوابه
نظيره قوله ولئن ارسلنا ريحا قال الخليل على جواب لو وقال ولو انهم آمنوا واتقوا لمثوبة على جواب لئن وذلك ان اصل لو للماضي ولئن للمستقبل هذا قول الاخفش وقال سيبويه
ان كل واحدة منهما على موضعها وانما اللام في الجواب هي المدخلة لانه اللام على معنى القسم فجاء بجواب القسم المسئلة السابعة الآية وزنها فعلة اصلها ايية فاستثقلوا
التشديد في الياء فابدلوا من الياء الاولى الفا لانفتاح ما قبلها والآية الحجة والعلامة وآية الرجل شخصه وخرج القوم بآيتهم اي بجماعتهم وسميت آية القرآن بذلك لانها جماعة حروف
وقيل لانها علامة لانقطاع الكلام الذي بعدها والذي قبلها وقيل لانها دالة على انقطاعها عن المخلوقين وانها ليست الا كلام الله تعالى المسئلة الثامنة روي ان يهود المدينة ونصارى نجران قالوا

للرسول

للرسول صلى الله عليه وسلم ائتنا باية كما اتى الانبياء قبلك فانزل الله تعالى هذه الآية والاقرب ان هذه الآية ما نزلت في واقعة مبتداة بل هي بقية احكام تحويل القبلة اما قوله تعالى وما انت
بتابع قبلتهم ففيه اقوال الاول انه رفع لتجويز النسخ وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة والثاني حسم لاطماع اهل الكتاب فانهم قالوا لو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان يكون
صاحبنا الذي ننتظره وطمعوا في رجوعه الى قبلتهم الثالث المقابلة يعني ما هم بتاركي باطلهم وما انت بتارك حقك الرابع اراد انه لا يجب عليك استصلاحهم باتباع قبلتهم لان ذلك

ذلك

معصية الخامس وما انت بتابع قبلة جميع اهل الكتاب من اليهود والنصارى لان قبلة اليهود مخالفة لقبلة النصارى فلليهود بيت المقدس وللنصارى المشرق فالزم قبلتك ودع اقوالهم
اما قوله تعالى وما بعضهم بتابع قبلة بعض قال القفال هذا يمكن حمله على الحال وعلى الاستقبال اما على الحال فمن وجوه الاول انهم ليسوا مجتمعين على قبلة واحدة حتى يمكن ارضاؤهم باتباعها
الثاني ان اليهود والنصارى مع اتفاقهم على تكذيبك متباينون في القبلة فكيف يدعونك الى ترك قبلتك مع انهم فيما بينهم مختلفون الثالث ان هذا ابطال لقولهم انه لا يجوز مخالفة
اهل الكتاب لانه اذا جاز ان يختلف قبلتاهما جاز ان يكون المصلحة في ثالث واما حمل الآية على الاستقبال ففيه اشكال وهو ان قوله وما بعضهم بتابع قبلة بعض ينفي ان يكون احد
منهم قد تبع قبلة الاخر لكن ذلك قد وقع فيفضي الى الخلف وجوابه انا ان حملنا اهل الكتاب على علمائهم الذين كانوا في ذلك الزمان فلم يثبت عندنا ان احدا منهم تبع قبلة
الاخر والخلف غير لازم وان حملناه على الكل قلنا انه عام دخله التخصيص اما قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الهوى مقصور هو ما يميل اليه الطبع والهواء
ممدود الجو المسئلة الثانية في المخاطب بهذا الخطاب قال بعضهم الرسول صلى الله عليه وسلم وقال بعضهم الرسول صلى الله عليه وسلم وغيره وقال آخرون بل غيره لانه تعالى عرف
ان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يفعل ذلك فلا يجوز ان يخصه بهذا الخطاب وهذا القول خطا لان كل ما لو وقع من الرسول صلى الله عليه وسلم لقبح والالجاء عنه مرتفع فهو منهي عنه وان
كان المعلوم منه انه لا يفعله وجب ان ينهاه عنه ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان كل ما علم الله تعالى انه لا يفعله وجب ان لا ينهاه عنه لكان كل ما علم انه يفعله وجب ان لا يامره به وذلك
يقتضي ان لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم مامورا بشيء ولا منهيا عن شيء وهو بالاتفاق باطل وثانيها لولا تقدم النهي والتحذير لما احترز النبي صلى الله عليه وسلم عنه فلما كان ذلك الاحتراز
مشروطا بذلك النهي والتحذير فكيف يجعل ذلك الاحتراز منافيا للنهي والتحذير وثالثها ان يكون الغرض منه التاكيد ولما حسن من الله تعالى البينة على انواع الدلائل الدالة على التوحيد
بعد ما قررها في العقول والغرض منها تاكيد العقل بالنقل فاي بعد في مثل هذا الغرض ههنا ورابعها قوله تعالى في حق الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع
ان الله تعالى اخبر عن عصمتهم في قوله يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون وقال في حق محمد صلى الله عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك وقد اجمعوا على انه صلى الله عليه وسلم
ما اشرك وما مال اليه وقال يا ايها النبي اتق الله ولا تطع الكافرين والمنافقين وقال ودوا لو تدهن فيدهنون وقال بلغ ما انزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته ولا تكونن
من المشركين فثبت بما ذكرناه انه صلى الله عليه وسلم منهي عن ذلك وان غيره ايضا منهي عنه لان النهي عن هذه الاشياء من خواص الرسول صلى الله عليه وسلم بقي ان يقال فلم خصه
بالنهي دون غيره فنقول فيه وجوه احدها ان كل من كان نعم الله عليه اكثر كان صدور الذنب عنه اقبح وكان اولى بالتخصيص وثانيها ان مزيد الحب يقتضي التخصيص بمزيد التحذير
وثالثها ان الرجل الحازم اذا اقبل على احد اولاده واصلحهم فزجره عن امر بحضرة جماعة اولاده فانه يكون منبها بذلك على عظم ذلك الفعل ان اختاروه وارتكبوه وفي عادة
الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم درجة تنبيها للغير وتوكيدا فهذه قاعدة مقررة وامثال هذه الآيات القول الثاني ان قوله ولئن اتبعت اهواءهم ليس المراد منه
انه اتبع اهواءهم في كل الامور فلعله كان صلى الله عليه وسلم في بعض الامور يتبع اهواءهم مثل ترك المخاشنة في القول والغلظة في الكلام طمعا منه صلى الله عليه وسلم في استمالتهم فنهاه الله
تعالى عن ذلك القدر ايضا وآيسه منهم بالكلية على ما قال ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئا قليلا القول الثالث ان ظاهر الخطاب وان كان مع الرسول
صلى الله عليه وسلم الا ان المراد منه الامة وهذا كما انك اذا عاتبت انسانا اساء عبده فتقول له لو فعلت مرة اخرى مثل هذا الفعل لعاتبتك عليه عتابا شديدا فكان الغرض
منه ان لا يميل الى الخطا احد من الامة اما قوله تعالى من بعد ما جاءك من العلم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انه تعالى لم يرد بذلك ان يقينا بل المراد الدلائل والآيات والمعجزات
لان ذلك من طرق العلم فيكون ذلك من باب اطلاق اسم الاثر على المؤثر واعلم ان الغرض من الاستعارة هو المبالغة والتعظيم فكانه سبحانه وتعالى عظم امر النبوات والمعجزات
بان سماها باسم العلم وذلك ينبهك على ان العلم اعظم المخلوقات شرفا ومرتبة المسئلة الثانية دلت الآية على ان توجه الوعيد على العلماء اشد من توجهه على غيرهم لان قوله
من بعد ما جاءك من العلم يدل على ذلك اما قوله تعالى انك اذا لمن الظالمين فالمراد انك لو فعلت ذلك كنت بمنزلة القوم في كفرهم وظلمهم لانفسهم والغرض منه التهديد
والزجر والتوبيخ كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون الحق من ربك فلا تكونن من الممترين
اعلم ان في الآية مسائل المسئلة الاولى قوله الذين آتيناهم الكتاب وان كان عاما بحسب اللفظ لكنه مختص بالعلماء منهم والدليل عليه انه تعالى وصفهم بانهم يعرفونه كما يعرفون
ابناءهم والجمع الذين علموا شيئا استحال عليهم الاتفاق على كتمانه في العادة الا ترى ان واحدا لو دخل البلد وسال عن الجامع لم يجز ان يلقاه الجمع بالكذب والكتمان بل انما
يجوز ذلك على الجمع القليل المسئلة الثانية الضمير في قوله يعرفونه راجع الى ماذا ذكروا فيه وجوها احدها انه عائد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم اي يعرفونه معرفة جلية يميزون بينه
وبين غيره كما يعرفون ابناءهم لا تشتبه عليهم ابناؤهم وابناء غيرهم عن عمر رضي الله عنه انه سال عبد الله بن سلام عن رسول الله عليه السلام فقال انا اعلم به مني بابني قال ولم قال لاني لست اشك
انه نبي فاما ولدي فلعل والدته خانت فقبل عمر رضي الله عنه راسه وجاز الاضمار وان لم يسبق له ذكر لان الكلام يدل عليه فلا يلتبس على السامع وقيل هذا الاضمار فيه تفخيم وشان
بانه لشهرته معلوم بغير اعلام وعلى هذا القول اسئلة السؤال الاول اي تعلق لهذا الكلام بما قبله من امر القبلة الجواب انه تعالى قال في الآية المتقدمة لما حذر امة محمد صلى الله عليه
وسلم عن اتباع اليهود والنصارى بقوله ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اخبر المؤمنين بحاله عليه السلام في هذه الآية فقال اعلموا معاشر المؤمنين ان علماء
اهل الكتاب يعرفون محمدا وما جاء به وصدقه ودعوته وقبلته لا يشكون فيه كما لا يشكون في ابنائهم السؤال الثاني هذه الآية نظيرها قوله يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وقال ومبشرا

برسول يأتي من بعده اسمه احمد الا انا نقول ليس المستحيل ان يعرفوه كما يعرفون ابناءهم وذلك لان وصفه في التورية والانجيل اما ان يكون قد اتى مشتملا على التفصيل التام وذلك انما يكون بتعيين
الزمان والمكان والحلية والنسب والقبيلة او هذا الوصف اتى مع هذا النوع من التفصيل فان كان الاول وجب ان يكون العلم بصدقه في الوقت المعين من البلد المعين من القبيلة المعينة على الصفة
المعينة معلوما لاهل المشرق والمغرب لان التورية والانجيل كانا مشهورين بين المشرق والمغرب ولو كان الامر كذلك لما تمكن احد من اليهود والنصارى من انكار ذلك واما القسم الثاني فانه لا يفيد
القطع بصدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لانا نقول هب ان التورية اشتملت على ان رجلا من العرب سيكون نبيا الا ان ذلك الوصف لما لم يكن منتهيا في التفصيل الى حد اليقين فلم يلزم
من الاعتراف به الاعتراف بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم والجواب عن هذا الاشكال انما يتوجه لو قلنا ان العلم بنبوته انما حصل من اشتمال التورية والانجيل على وصفه ونحن لا نقول ذلك بل نقول
انه ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان صادقا فهذا برهان والبرهان يفيد اليقين فلا جرم كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم اقوى واظهر من العلم ببنوة الابناء و
ابوة الاباء السؤال الثالث فعلى هذا الوجه الذي قررتموه كان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم علما برهانيا غير محتمل للغلط اما العلم بان هذا ابني وذلك ابي ليس علما يقينيا بل ظن محتمل
للغلط فلم شبه اليقين بالظن والجواب ليس المراد ان العلم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يشبه العلم ببنوة الابناء بل المراد به تشبيه العلم باشخاص الابناء وذواتهم فكما ان الاب يعرف
شخص ابنه معرفة لا يشتبه هو عنده بغيره فكذلك ههنا وعند هذا يستقيم التشبيه لان هذا العلم ضروري وذلك نظري وتشبيه النظري بالضروري يفيد المبالغة وحسن الاستعارة
السؤال الرابع لم خص الابناء بالذكر الجواب لان الذكور اعرف واشهر وهم بصحبة الاباء الزم وبقلوبهم الصق القول الثاني ان الضمير في قوله يعرفونه راجع الى امر القبلة اي ان علماء اهل الكتاب
يعرفون امر القبلة التي نقلناك اليها كما يعرفون ابناءهم وهو قول ابن عباس وقتادة والربيع وابن زيد واعلم ان القول الاول اولى من وجوه احدها ان الضمير انما يرجع الى مذكور سابق و
اقرب المذكورات العلم في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى قال انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم واما امر القبلة فما تقدم ذكره البتة وثانيها
ان الله تعالى ما اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التورية والانجيل واخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التورية والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها
ان المعجزات لا تدل اول دلالتها الا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم واما امر القبلة فذلك انما يثبت لانه احد ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى اما
قوله تعالى وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم يعلمون فاعلم ان الذين اوتوا الكتاب وعرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم فمنهم من آمن مثل عبد الله بن سلام واتباعه ومنهم من بقي على الكفر ومن
آمن لا يوصف بكتمان الحق وانما يوصف بذلك من بقي على كفره لا جرم قال تعالى وان فريقا منهم فوصف البعض بذلك ودل بقوله ليكتمون الحق على سبيل الذم على ان كتمان الحق في الدين
محظور اذا امكن اظهاره واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله عليه وسلم وقيل امر القبلة وقد استقصينا في هذه المسئلة اما قوله الحق من ربك ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يحتمل ان
يكون الحق خبر مبتدأ محذوف اي هو الحق وقوله من ربك يجوز ان يكون خبرا بعد خبر وان يكون حالا ويجوز ان يكون الحق ايضا مبتدأ وخبره من ربك وقرأ علي رضي الله عنه الحق من ربك
على الابدال من الاول اي يكتمون الحق من ربك المسئلة الثانية الالف واللام في قوله الحق فيه وجهان ان يكون للعهد والاشارة الى الحق الذي عليه رسول الله عليه السلام او الى الحق الذي في قوله
ليكتمون الحق اي هذا الذي يكتمونه هو الحق من ربك وان يكون للجنس على معنى الحق من الله لا من غيره يعني ان الحق ما ثبت انه من الله كالذي انت عليه وما لم يثبت انه من الله كالذي عليه اهل
الكتاب فهو الباطل اما قوله تعالى فلا تكونن من الممترين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله فلا تكونن من الممترين في ماذا اختلفوا فيه على اقوال احدها فلا تكونن من الممترين في ان الذين
تقدم ذكرهم علموا صحة نبوتك وان بعضهم عاند وكتم قاله الحسن وثانيها بل يرجع الى امر القبلة وثالثها يرجع الى صحة نبوته وشرعه وهذا هو الاقرب لانه اقرب المذكورات اليه قوله
الحق من ربك فاذا كان ظاهره يقتضي النبوة وما اشتمل عليه من قرآن ووحي وشريعة فقوله فلا تكونن من الممترين وجب ان يكون راجعا اليه المسئلة الثانية انه تعالى وان نهاه
عن الامتراء فلا يدل ذلك على انه كان شاكا فيه وقد تقدم القول في بيان هذه المسئلة **ولكل وجهة هو موليها فاستبقوا الخيرات اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا**
ان الله على كل شيء قدير اعلم انهم اختلفوا في المراد من قوله ولكل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال ولكل ولم يقل قوم وامة لانه معروف المعنى عندهم فلم يضر حذف
المضاف اليه وهو كثير في كلامهم كقوله لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا المسئلة الثانية ذكروا فيه وجوها احدها انه يتناول جميع الفرق اعني المسلمين واليهود والنصارى نفعله على حسب
ما يعلم فجهات من الله تعالى وهو الذي ولى وجوه عباده اليها فاستبقوا الخيرات بالانقياد لامر الله تعالى في الحالتين فان انقيادكم خيرات لكم ولا تلتفتوا الى مطاعن هؤلاء الذين
يقولون ما وليهم عن قبلتهم التي كانوا عليها فان الله يجمعكم وهؤلاء السفهاء في عرصة القيامة فيفصل بينكم الثاني انا اذا فسرنا قوله ولكل وجهة بجهات الكعبة ونواحيها كان معنى ولكل
قوم منكم معشر المسلمين وجهة اي ناحية من الكعبة فاستبقوا الخيرات بالتوجه اليها من جميع النواحي فانها وان اختلفت بعد ان تؤدي الى الكعبة فهي كجهة واحدة ولا يخفى على الله نياتكم
فهو يحشركم جميعا ويثيبكم على اعمالكم واما قوله تعالى هو موليها اي هو موليها وجهه فاستغنى عن ذكر الوجه وقال الفراء اي مستقبلها وقال ابو معاذ موليها على معنى متوليها يقال قد توليتها
ورضيتها واتبعتها وفي قراءة ابن عامر اليحصبي هو مولاها وهي قراءة ابن عباس وابي جعفر محمد بن علي الباقر رضوان الله عليهم وفي قراءة الباقين موليها ولقراءة ابن عامر معنيان احدهما
ان ما وليته فقد ولاك لان معنى وليته جعلته بحيث يليه واذا صار بحيث يليه فذاك ايضا يلي هذا فاذا قد ولي كل واحد منهما الآخر وهو كقوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات
وآدم كلمات قال لا ينال عهدي الظالمين والظالمون وهذا قول الفراء والثاني ولكل وجهة هو موليها اي قد زينت له تلك الجهة وحببت اليه اي صارت بحيث يحبها ويرضاها اما قوله تعالى فاستبقوا
الخيرات فمعناه الامر بالبدار الى الطاعة في وقتها واعلم ان اداء الصلوة في اول الوقت عند الشافعي رحمه الله افضل خلافا لابي حنيفة رحمه الله واحتج الشافعي بوجوه احدها ان
الصلوة خير لقوله صلى الله عليه وسلم الصلوة خير موضوع واذا كان كذلك وجب ان يكون تقديمه افضل لقوله تعالى فاستبقوا الخيرات وظاهر الامر للوجوب فاذا لم يتحقق فلا اقل
من الندب وثانيها قوله تعالى سابقوا الى مغفرة من ربكم ومعناه الى ما يوجب المغفرة والصلوة مما توجب المغفرة فوجب ان يكون المسابقة اليها مندوبة وثالثها قوله تعالى والسابقون
السابقون اولئك المقربون ولا شك ان المراد منه السابقون الى الطاعات ولا ريب ان الصلوة من الطاعات فكانت المسارعة اليها مأمورة ورابعها انه مدح الانبياء المتقدمين بقوله انهم

كانوا يسارعون في الخيرات ولا شك ان الصلوة من الخيرات لقوله صلى الله عليه وسلم خير اعمالكم الصلوة وخامسها انه تعالى ذم ابليس في ترك المسارعة فقال ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهذا يدل
على ان ترك المسارعة يوجب الذم وسادسها قوله تعالى حافظوا على الصلوات والمحافظة لا تحصل الا بالتعجيل ليأمن الفوت والنسيان وسائر الاشغال وسابعها قوله تعالى حكاية عن موسى عليه
السلام وعجلت اليك رب لترضى فثبت ان الاستعجال اولى وثامنها قوله تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة فبين ان المسابقة سبب لمزيد الفضيلة
فكذا في هذه الصورة وتاسعها ما روى عمر وجرير بن عبد الله وانس وابو محذورة رضي الله عنهم عن النبي صلى الله عليه وسلم قال الصلوة في اول الوقت رضوان الله وفي آخره عفو الله قال
الصديق رضوان الله عليه رضوان الله احب الينا من عفو الله قال الشافعي رحمه الله عليه رضوان الله انما يكون للمحسنين والعفو يوشك ان يكون عن المقصرين فان قيل هذا احتجاج بالخبر موصولا انه
يقتضي ان يأثم بالتأخير واجمعنا على انه لا يأثم فلم يبق الا ان يكون معناه ان الفعل في آخر الوقت يوجب العفو عن السيئات السابقة ومتى كان كذلك فلا شك انه يوجب رضوان الله فكان
التأخير موجبا للعفو والرضوان والتقديم موجبا للرضوان دون العفو فكان التأخير اولى قلنا هذا ضعيف من وجوه الاول انه لو كان كذلك لوجب ان يكون تأخير المغرب افضل وذلك لم يقله احد
الثاني ان عدم المسارعة الى الامتثال يشبه عدم الالتفات وذلك يقتضي العقاب الا انه لما اتى بالفعل بعد ذلك سقط ذلك الاقتضاء الثالث ان تفسير ابي بكر الصديق رضي الله عنه يبطل
هذا التأويل الذي ذكروه وعاشرها ما روي عن علي كرم الله وجهه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي ثلاثة لا تؤخرها الصلوة اذا اتت والجنازة اذا حضرت والايم اذا وجدت لها كفوا
الحادي عشر عن ابن مسعود انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الاعمال افضل قال الصلوة لميقاتها الاول الثاني عشر روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان احدكم ليصلي الصلوة
وقد فاته من اول الوقت ما هو خير له من اهله وماله الثالث عشر قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة فمن كان اسبق في الطاعة كان هو الذي سن
عمل الطاعة في ذلك الوقت فوجب ان يكون ثوابه اكثر من ثواب المتأخر الرابع عشر انا توافقنا على ان احد اسباب الفضيلة فيما بين الصحابة المسابقة الى الاسلام حتى وقع الخلاف الشديد بين
اهل السنة وغيرهم ان ابا بكر رضي الله عنه اسبق اسلاما ام علي كرم الله وجهه وما ذاك الا لاتفاقهم على ان المسابقة في الطاعة توجب مزيد الفضيلة وذلك يدل على قولنا الخامس عشر
قوله صلى الله عليه وسلم في خطبة له بادروا بالاعمال الصالحة قبل ان تشغلوا ولا شك ان الصلوة من الاعمال الصالحة السادس عشر ان تعجيل حقوق الآدميين افضل من تأخيرها فوجب ان يكون
الحال في اداء حقوق الله تعالى كذلك والجامع بينهما رعاية معنى التعظيم السابع عشر ان المبادرة والمسارعة الى اظهار الحرص على الطاعة والولوع بها والرغبة فيها وفي التأخير كسل عنها فيكون الاول
اولى الثامن عشر ان يكون الاحتياط في تعجيل الصلوة لانه اذا اداها في اول الوقت تفرغت ذمته واذا اخرها فربما عرض له شغل منعه عن ادائها فيبقى الواجب في ذمته فالوجه الذي يحصل فيه
الاحتياط لا شك اولى التاسع عشر اجمعنا على ان تعجيل صوم رمضان افضل من تأخيره وذلك لان المريض يجوز له ان يفطر ويؤخر الصوم ويجوز له ان يعجل ويصوم في الحال ثم اجمعنا على ان التعجيل في الصوم
اولى فان قيل ينتقض هذه الدلائل العشرة بالظهر في شدة الحر وبما اذا حصل له رجاء ادراك الجماعة ووجود الماء قلنا التأخير يثبت في هذا الموضع لامور عارضة وكلامنا في مقتضى الاصل
العشرون المسارعة الى الامتثال حسن في العرف من ترك المسارعة فوجب ان يكون في الشرع كذلك لقوله صلى الله عليه وسلم ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن الحادي والعشرون ان
صلوة كملت شرائطها فوجب اداؤها في اول الوقت كالمغرب وعند ابي حنيفة الظهر في شدة الحر لانه انما يستحب التأخير اذا اراد ان يصليها في المسجد لاجل ان المشي الى المسجد في شدة الحر كالمانع
اما اذا صليناها في داره فالتعجيل افضل وفيه احتراز عن مدافعة الاخبثين او حضرة الطعام ويرجع لهذا المعنى وكذا المتيمم اذا كان على ثقة من وجود الماء وكذا اذا توقع حضور الجماعة فان
الكمال لم يحصل في هذه الصور فهذه هي الادلة الدالة على ان المسارعة افضل ولنذكر كل واحد من الصلوات اما صلوة الفجر فقال الشافعي المستحب ان يدخل فيها بالتغليس وقال الثوري التغليس
افضل وهو مذهب ابي بكر وعمر وقول مالك واحمد واحتج الشافعي رضوان الله عليهم اجمعين بعد الدلائل السابقة بوجوه احدها ما اخرج في الصحيحين برواية عائشة رضي الله عنها انها قالت
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي الصبح فينصرف النساء متلفعات بمروطهن لا يعرفن من الغلس قال محيي السنة في كتاب شرح السنة متلفعات بمروطهن اي متجللات بالاكسية
والغلس ظلمة آخر الليل فان قيل كان هذا في ابتداء الاسلام حين كان النساء يحضرن الجماعات وكان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي بالغلس لئلا يعرفن وهكذا كان عمر رضي الله عنه يصلي بالغلس ثم لما
نهين عن الحضور في الجماعات ترك ذلك قلنا الاصل عدم الرجوع اليه وفي اثبات جميع الاحكام عدم النسخ ولولا هذا الاصل لما جاز الاستدلال بشيء من الدلائل الشرعية وثانيها ما اخرج في الصحيحين عن
قتادة عن انس عن زيد بن ثابت قال تسحرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قمنا الى الصلوة قال قلت كم كان قدر ذلك قال قدر خمسين آية وهذا ايضا يدل على التغليس وثالثها
ما روي عن ابي مسعود الانصاري ان رسول الله صلى الله عليه وسلم غلس بالصبح ثم اسفر مرة ثم لم يعد الى الاسفار حتى قبضه الله تعالى ورابعها انه تعالى مدح المستغفرين بالاسحار فقال [والمستغفرين بالاسحار]
ومدح التاركين للنوم فقال تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفا وطمعا واذا ثبت هذا وجب ان يكون ترك النوم باداء الفرض افضل لقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن ربه تعالى
لن يتقرب المتقربون الي بشيء مثل اداء ما افترضت عليهم واذا كان الامر كذلك وجب ان يكون التغليس افضل وخامسها ان النوم في ذلك الوقت اطيب فيكون
تركه اشق فوجب ان يكون ثوابه اكثر لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها اي اشقها واحتج ابو حنيفة رحمه الله بوجوه احدها قوله صلى الله عليه وسلم اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر
وثانيها روى عبد الله بن مسعود انه صلى الفجر بالمزدلفة بغلس ثم قال ابن مسعود ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الا لميقاتها الا صلوة الفجر وثالثها عن ابي بكر الصديق
رضي الله عنه انه صلى الفجر بآل عمران فقالوا كادت الشمس تطلع فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعن عمر رضي الله عنه انه قرأ البقرة فاستشرفوا الشمس فقال لو طلعت
لم تجدنا غافلين ورابعها ان تأخير الصلوة يشتمل على فضيلة الانتظار وقال صلى الله عليه وسلم المنتظر للصلوة كمن هو في الصلوة فمن لم يؤخر الصلوة عن اول وقتها فقد فاته انتظار
الصلوة اولا ثم اتى بها ثانيا ومن صلاها من اول الوقت فقد فاته فضل الانتظار وخامسها ان التنوير يفضي الى كثرة الجماعة فوجب ان يكون اولى تحصيلا لفضل الجماعة وسادسها
ان النعاس يغلب على الناس لانه اذا كانت الصلوة في وقت التغليس احتاج الانسان ان يتوضأ بالليل حتى يتفرغ للصلوة بعد طلوع الفجر فاذا صلى وقت الاسفار فانه يقل
وقت الكراهية والجواب عن الاول ان الفجر اسم للنور الذي ينفجر به ظلام المشرق فالفجر انما يكون فجرا لو كانت الظلمة باقية في الهواء فاما اذا زالت الظلمة بالكلية واستنار الهواء لم يكن

ذلك فجرا واما الاسفار فهو عبارة عن الظهور يقال سفرت المرأة وجهها اذا ثبت هذا فنقول ظهور الفجر انما يكون عند بقاء الظلام في الهواء فان الظلام كلما كان اشد كان النور الذي يظهر
فيما بين ذلك الظلام اشد فقوله اسفروا بالفجر يجب ان يكون محمولا على التغليس اي كلما وقعت صلوتكم حين كان الفجر اظهر كان اكثر ثوابا وقد بينا ان ذلك لا يكون
الا في اول الفجر وهذا معنى قول الشافعي رضي الله عنه ان الاسفار المذكور في الحديث محمول على تيقن طلوع الفجر وزوال الشك عنه والذي يدل على ما قلناه ان اداء الصلوة في هذا الوقت
اشق فوجب ان يكون اكثر ثوابا واما تأخير الصلوة الى وقت التنوير فهو عادة اهل الكسل فكيف يمكن ان يكون الشارع جعل الكسل افضل من الجد في الطاعة والجواب عن
الثاني وهو قول ابن مسعود انه قال حافظوا على التنوير بالفجر فجوابه هذا الذي قررناه لان التنوير بالفجر انما يحصل في اول الوقت فاما عند امتلاء العالم بالنور فلا يسمى ذلك فجرا
واما سائر الوجوه فهي معارضة ببعض ما قدمناه اما قوله اينما تكونوا يأت بكم الله جميعا فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية كانه تعالى قال استبقوا ايها المختصون(؟) العارفون
بالنبوة والشريعة الخيرات واعملوا فيها المشاق فتصلوا الى ما لكم عند الله من انواع الكرامة والزلفى ثم انه سبحانه وتعالى حقق ذلك بقوله ان الله على كل شيء قدير وذلك لانه
الاعادة في نفسها ممكنة وهو سبحانه قادر على جميع الممكنات فوجب ان يكون قادرا على الاعادة واما المسائل المستنبطة من هذه الآية فقد ذكرناها في قوله ولو شاء الله لذهب
بسمعهم وابصارهم ان الله على كل شيء قدير. ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون
ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين
ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ولاتم نعمتي عليكم ولعلكم تهتدون. اعلم ان اول ما في هذه السورة من البحث في ان الله تعالى قال قبل هذه الآيات
قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله
وذكر هاهنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل عما تعملون صح
بغافل عما يعملون ثم ذكر هاهنا ثالثا قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا يكون للناس عليكم حجة فهل لهذا التكرار فائدة ام لا والعلماء
فيه اقوال احدها ان الاحوال ثلاثة اولها ان يكون الانسان في المسجد الحرام وثانيها ان يخرج عن المسجد الحرام ويكون في البلد وثالثها ان يخرج عن البلد الى اقطار الارض فالآية الاولى محمولة على
الحالة الاولى والثانية على الثانية والثالثة على الثالثة لانه قد كان يتوهم ان للقريب حرمة لا تثبت مثلها للبعيد فلاجل ازالة هذا الوهم كرر الله تعالى هذه الآيات والجواب الثاني انه سبحانه
انما اعاد ذلك ثلاث مرات لانه علق بها كل مرة فائدة اما في المرة الاولى فبين ان اهل الكتاب يعلمون ان امر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وامر هذه القبلة حق لانهم شاهدوا
ذلك في التورية والانجيل واما في المرة الثانية انه تعالى يشهد وشهادة الله تعالى بكونه حقا مغايرة لعلم اهل الكتاب بكونه حقا فلما اختلفت هذه الفوائد حسنت اعادتها لاجل ان يترتب
في كل واحدة من المرات واحدة من هذه الفوائد ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشتروا به ثمنا قليلا فويل لهم مما كتبت ايديهم
وويل لهم مما يكسبون والجواب الثالث انه تعالى قال في الآية المتقدمة فلنولينك قبلة ترضاها فازال الله تعالى هذا الوهم الفاسد بقوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر
المسجد الحرام وانه للحق من ربك اي لسنا حولناك الى هذه القبلة لمجرد رضاك بل لاجل ان هذا التحويل هو الحق الذي لا محيد عنه فاستقبالها ليس لاجل الهوى والميل كقبلة
اليهود المنسوخة التي انما يقيمون عليها لمجرد الهوى والميل ثم انه تعالى قال ثالثا ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره والمراد دوموا
على هذه القبلة في جميع الازمنة والاوقات ولا تتولوا فيصير ذلك التولي سببا للطعن في دينكم والحاصل ان الآية الاولى امر بالدوام في جميع الامكنة والثانية امر بالدوام في
جميع الازمنة واشعار بان هذا لا يصير منسوخا البتة والجواب الرابع ان الامر الاول مقرون باكرامه اياهم بالقبلة التي كانوا يحبونها وهي قبلة ابيهم ابرهيم عليه السلم والثاني مقرون
بقوله ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق وذلك هو قوله ومن حيث خرجت فول وجهك
شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والثالث مقرون بقطع الله حجة من خاصمه من اليهود في امر القبلة فكانت هذه عللا ثلاثا قرن بكل واحدة منها الامر بالتزام القبلة
نظيره ان يقال الزم هذه القبلة فانها القبلة التي كنت تهواها ثم قال الزم هذه القبلة فانها قبلة الحق لا قبلة الهوى وهو قوله وانه للحق من ربك ثم قال الزم هذه القبلة فان في
لزومك اياها انقطاع حجج اليهود عنك وهذا التكرار في هذا الموضع كالتكرار في قوله فباي آلاء ربكما تكذبان وكذلك ما كرر في قوله ان في ذلك لآية وما كان اكثرهم مؤمنين الجواب
الخامس ان هذه الواقعة اول الوقائع التي ظهر النسخ بها في شرعنا فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التأكيد والتقرير وازالة الشبهة وايضاح البينات اما قوله وما الله بغافل عما تعملون
يعني هؤلاء الذين يكتمون الحق وهم يعرفونه ويدخلون الشبهة على العامة بقولهم ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها وبانه قد اشتاق الى مولده ودين آبائه فان الله
عالم بهذا وقد ازال ما افتعلوه وكشف عن تزييفه وضعفه اما قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا الكلام يوهم حجاجا وكلاما تقدم من قبل
في باب القبلة بين القوم فاراد الله تعالى ان يزول تلك الحجة الآن باستقبال الكعبة وفي كيفية تلك الحجة روايات احدها ان اليهود قالوا يخالفنا في ديننا ويتبع قبلتنا
والثاني قالوا ما درى محمد اين يتوجه في صلوته حتى هديناه والثالث ان العرب قالوا انه كان يقول انا على دين ابرهيم والآن ترك التوجه الى الكعبة فقد ترك دين ابرهيم
فصارت هذه الوجوه وسائل لهم الى الطعن في شرعه صلى الله عليه وسلم الا انه تعالى لما علم ان الصلاح في ذلك اوجب عليهم التوجه الى بيت المقدس لما فيه من المصلحة في الدين
لان قولهم لا يؤثر في المصالح وقد بينا من قبل تلك المصلحة وهو تمييز من اتبعه بمكة ممن اقام على تكذيبه فان ذلك الامتياز ما كان يظهر الا بهذا الجنس ولما انتقل النبي صلى الله عليه وسلم
الى المدينة تغيرت المصلحة فاقتضت الحكمة تحويل القبلة الى الكعبة فلهذا قال تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة يعني تلك الشبهة التي ذكروها تزول بسبب هذا التحويل ولما كان
من المعلوم من حاله انه يتعلق عند هذا التحويل بشبهة اخرى وهي قول بعض العرب ان محمدا صلى الله عليه وسلم عاد الى ديننا في الكعبة وسيعود الى ديننا بالكلية وكان التمسك
بهذه الشبهة والاصرار عليها سببا للبقاء على الجهل والكفر وذلك ظلم على النفس على ما قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم لاجرم قال تعالى الا الذين ظلموا منهم المسئلة الثانية قرأ

نافع لئلا بترك الهمزة وكل همزة مفتوحة قبلها كسرة فانه يقلبها ياء والباقون بالهمزة وهي الاصل المسئلة الثالثة لئلا موضعه نصب والعامل فيه ولوا وقال الزجاج عرفكم ذلك
لئلا يكون للناس عليكم حجة المسئلة الرابعة الناس هم اهل الكتاب عن قتادة والربيع وقيل هو على العموم المسئلة الخامسة هاهنا سؤال وهو ان شبهة هؤلاء الذين ظلموا ليس بحجة
فكيف يجوز استثناؤها عن الحجة وقد اختلف الناس فيه على اقوال الاول انه استثناء متصل ثم على هذا القول يمكن دفع السؤال من وجوه الاول ان الحجة كما انها تكون صحيحة فقد تكون
باطلة قال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم وقال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم والمحاجة هو ان يورد كل واحد منهم على صاحبه حجة وهذا يقتضي ان يكون الذي يورده المبطل
يسمى بالحجة ولان الحجة اشتقاقها من حجه اذا غلبه وكل كلام يقصد به غلبة الغير فهو حجة وقال بعضهم انها ماخوذة من محجة الطريق وكل كلام يتخذه الانسان مسلكا لنفسه في اثبات او ابطال
فهو حجة واذا ثبت ان الشبهة قد تسمى حجة كان الاستثناء متصلا الوجه الثاني في تقرير انه استثناء متصل ان المراد بالناس اهل الكتاب فانهم وجدوا في كتابهم انه صلى الله عليه وسلم
يحول القبلة فلما حولت بطلت حجتهم الا الذين ظلموا بسبب انهم كتموا ما عرفوا عن ابي روق الوجه الثالث انهم لما اوردوا تلك الشبهة على اعتقاد انها حجة سماها الله تعالى
حجة بناء على معتقدهم ولعله تعالى سماها حجة تهكما بهم الوجه الرابع اراد بالحجة المحاجة والمجادلة فقال لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا منهم فانهم يحاجونكم بالباطل القول الثاني
انه استثناء منقطع وهو كقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن معناه لكن اتباع وقال النابغة ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول من قراع الكتائب وليس العيب ويقال
ما له علي حق الا التعدي يعني لكنه يتعدى ويظلم ونظيره ايضا قوله تعالى اني لا يخاف لدي المرسلون الا من ظلم وقال لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهذا النوع من الكلام مشهور للعرب
القول الثالث زعم ابو عبيدة ان الا بمعنى الواو كانه قال لئلا يكون للناس عليكم حجة ولا الذين ظلموا وانشد وكل اخ مفارقه اخوه لعمر ابيك الا الفرقدان يعني والفرقدان القول
الرابع قال قطرب موضع الذين خفض لانه بدل من الكاف والميم في عليكم كانه قيل لئلا يكون على الذين ظلموا فانه يكون حجة عليهم وهم الكفار قال علي بن عيسى هذان الوجهان بعيدان اما
قوله تعالى فلا تخشوهم واخشوني والمعنى لا تخشوا من تقدم ذكره ممن يتعنت ويجادل ويحاج ولا تخافوا مطاعنهم في قبلتكم فانهم لا يضرونكم واخشوني يعني احذروا عقابي ان انتم عدلتم
عما الزمتكم وفرضت عليكم وهذه الآية تدل على ان الواجب على المرء في كل احواله وفعاله وتروكه ان ينصب بين عينيه خشية عقاب الله تعالى وان يعلم انه ليس في يد الخلق شيء البتة
وان لا يكون مشغول القلب بهم ولا ملتفت الخاطر اليهم اما قوله ولاتم نعمتي عليكم فقد اختلفوا في متعلق اللام على وجوه احدها انه راجع الى قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ولاتم نعمتي عليكم
فبين تعالى انه حولهم الى هذه الكعبة لهاتين الحكمتين احداهما لانقطاع حجتهم عنه والثانية لاتمام النعمة وقد بين ابو مسلم بن بحر الاصفهاني ما في ذلك من النعمة وهو ان القوم كانوا يفتخرون
باتباع ابرهيم في جميع ما كانوا يفعلون فلما حول صلى الله عليه وسلم الى بيت المقدس لحقهم ضعف قلب ولذلك كان صلى الله عليه وسلم يحب التحول الى الكعبة لما فيه من شرف البقعة فهذا موضع
النعمة وثانيها ان متعلق اللام محذوف معناه ولاتمامي النعمة عليكم وارادتي اهتداءكم امرتكم بذلك وثالثها انه يعطف على علة مقدرة كانه قيل واخشوني لاوفقكم ولاتم نعمتي عليكم
والقول الاول اقرب الى الصواب فان قيل انه تعالى انزل عند قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فبين ان تمام النعمة انما حصلت
ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه الآية ولاتم نعمتي عليكم قلنا تمام النعمة اللائقة في كل وقت هو الذي خصه به وفي الحديث تمام النعمة دخول الجنة وعن علي
رضي الله عنه تمام النعمة الموت على الاسلام واعلم ان الذي حكيناه عن ابي مسلم في التشكيك(؟) في صلوة الرسول صلى الله عليه وسلم وصلوة امته الى بيت المقدس وان كان مراده
ان الفاظ القرآن لا تدل على ذلك فقد اصاب لانه ليس في الفاظ القرآن ما يدل على ذلك البتة على ما بيناه وان اراد به انكاره اصلا فبعيد لان الاخبار في ذلك قريبة من المتواترة
ولابي مسلم ان يمنع التواتر وعند ذلك القول لا يصح التعويل في القطع بوقوع النسخ في شرعنا على خبر الواحد. كما ارسلنا فيكم رسولا منكم يتلوا عليكم آياتنا
ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون. اعلم انا قد بينا ان الله تعالى استدل على صحة دين محمد صلى الله عليه وسلم بوجوه بعضها الزامية
وهو ان هذا الدين دين ابرهيم عليه السلم فوجب قبوله وهو المراد بقوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وبعضها برهانية وهو قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا وما انزل على
ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط ثم انه تعالى عقب هذا الاستدلال بحكاية شبهتين لهم الاولى قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى تهتدوا والثانية استدلالهم بانكار النسخ
على القدح في هذه الشريعة وهو قوله سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها واطنب الله تعالى في الجواب عن هذه الشبهة وختم ذلك الجواب بقوله ولاتم نعمتي فصار هذا الكلام
وانما فعل ذلك لان اعظم شبهة اليهود في انكار نبوة محمد صلى الله عليه وسلم انكار النسخ فلا جرم الحق الله تعالى بحث النسخ في الجواب عن هذه الشبهة
مع ما فيه من الجواب عن الشبهة تنبيها على عظم نعم الله تعالى عليهم وذلك اشد استمالة للقلوب فانه من حيث انه يخلص عن الباطل ويهدي الى الحق مرغوب فيه ومن حيث انه سبب لحصول العز
والشرف في الدنيا والتخلص عن الذل والمهانة فيكون مرغوبا فيه وعند اجتماع الامرين فقد بلغ النهاية في هذا الباب اما قوله كما ارسلنا ففيه مسائل المسئلة الاولى هذه الكاف اما ان تتعلق
بما قبلها او بما بعدها فان قلنا انه متعلق بما قبلها ففيه وجوه احدها انه راجع الى قوله ولاتم نعمتي عليكم في الدنيا بحصول الشرف وفي الآخرة بالفوز بالثواب كما اتممتها عليكم في الدنيا بارسال
الرسول وثانيها ان ابرهيم قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياتك ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم وقال ايضا ومن ذريتنا امة مسلمة لك وارنا مناسكنا فكانه تعالى قال
ولاتم نعمتي ببيان الشرائع واهديكم الى الدين اجابة لدعوة ابرهيم كما ارسلنا فيكم رسولا منكم اجابة لدعوة ابرهيم والثالث قول ابي مسلم الاصفهاني وهو ان التقدير وكذلك جعلناكم
امة وسطا كما ارسلنا فيكم رسولا من شانه وصفته كذا وكذا فكذلك جعلناكم امة وسطا واما ان قلنا انه متعلق بما بعده فالتقدير كما ارسلنا فيكم رسولا يعلمكم الدين والشرائع فاذكروني
اذكركم وهو اختيار الاصم وتقريره كنتم على صورة لا تكتبون كتابا ولا تعلمون رسولا ومحمد صلى الله عليه وسلم رجل منكم ليس بصاحب كتاب ثم اتاكم باعجب الآيات يتلوه عليكم بلسانكم وفيه ما في كتب
الانبياء وفيه الخبر عن احوالهم وفيه التنبيه على دلائل التوحيد والمعاد وفيه التنبيه على الاخلاق الشريفة والنهي عن اخلاق السفهاء وفي ذلك اعظم البرهان على صدقه فقال كما اوليتكم هذه
النعمة وجعلتها لكم دليلا فاذكروني بالشكر عليها اذكركم برحمتي وثوابي والذي يؤكده قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلو عليهم آياته فلما ذكرهم هذه النعمة
والمنة امرهم في مقابلتها بالذكر والشكر فان قيل كيف يصح ان يكون جوابا قلنا جوزه الفراء وجعل لاذكروني جوابين احدهما كما والثاني اذكركم ووجه ذلك انه وجب عليهم الذكر ليذكرهم

لكان وقد وضعناه موصوفا بهذا الخلف واما ان كل متحيز منقسم فالدلائل المذكورة في نفي الجوهر الفرد بنفيه قالوا فثبت ان الذي يشير اليه كل احد بقوله انا موجود وليس بمتحيز ولا قائم
بالمتحيز ثم نقول هذا الموجود لا بد وان يكون مدركا للجزئيات لانه يمكنني ان احكم على هذا الشخص المشار اليه بانه انسان وليس بفرس والحاكم على شيئين لا بد وان يحضره المقضي عليهما فهذا الشيء
مدرك لهذا الجزئي والانسان الكلي حتى يمكنه ان يحكم بهذا الكلي على هذا الجزئي والمدرك للكليات هو النفس والمدرك للجزئيات ايضا هو النفس وكل من كان مدركا للجزئيات فانه لا
يمتنع ان يلتذ ويتألم قالوا اذا ثبت هذا فنقول هذه الارواح بعد المفارقة تتألم وتلتذ الى ان يردها الله تعالى الى الابدان يوم القيامة فهناك يحصل الالتذاذ والتألم للابدان فهذا قول
قال به عالم من الناس قالوا وان لم يقم برهان قاهر على القول به ولكن لم يقم دليل على فساده فانه مما يؤيده وينصر ظاهر القرآن ويزيل الشكوك والشبهات عما ورد في كتاب الله من ثواب القبر
وعقابه فوجب المصير اليه فهذا هو الاشارة المختصرة في توجيه هذا القول والله تعالى هو العالم بحقائق هذه الامور قالوا ومما يؤكد هذا القول وهو ان ثواب القبر وعذابه انما يصل الى هذه البنية
او الى جزء من اجزائها والاول مكابرة لانا نجد البنية متفرقة متمزقة وكيف يمكن القول بوصول الثواب والعقاب اليها فلم يبق الا ان يقال والله تعالى يحيي بعض الاجزاء الصغيرة و
يوصل الثواب والعقاب اليها واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الانسان هو الروح وانه لا يعرض له التفرق والتمزق فلا جرم يصل اليه الالم واللذة ثم انه سبحانه وتعالى يرد
الروح الى البدن يوم القيامة الصغرى حتى ينضم الاحوال الجسمانية الى الاحوال الروحانية والله اعلم بحقائق الاشياء ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من
الاموال والانفس والثمرات وبشر الصابرين اعلم ان القفال رحمة الله عليه قال هذا متعلق بقوله واستعينوا بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف وبكذا وفيه مسائل المسألة الاولى فان قيل
انه تعالى قال واشكروا لي ولا تكفرون والشكر يوجب المزيد على ما قال لئن شكرتم لازيدنكم فكيف اردفه بقوله ولنبلونكم بشيء من الخوف والجواب من وجهين الاول انه تعالى اخبر ان كمال الشرايع
اتمام النعمة فكان ذلك موجبا للشكر ثم اخبر ان القيام بتلك الشرايع لا يمكن الا بتحمل المحن فلا جرم امر فيها بالصبر الثاني انه تعالى انعم اولا فامر بالشكر ثم ابتلى وامر بالصبر لينال الرجل درجة
الشاكرين والصابرين معا فيكمل ايمانه على ما قال صلى الله عليه وسلم الايمان نصفان نصف شكر ونصف صبر المسألة الثانية روي عن عطاء والربيع بن انس ان المراد بهذه الاية المخاطبة لاصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة المسألة الثالثة اما ان الابتلاء كيف يصح على الله فقد تقدم في التفسير قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات واما الحكمة في تقديم تعريف هذا الابتلاء ففيها وجوه
احدها ليوطنوا انفسهم على الصبر عليها اذا وردت فيكون ذلك ابعد لهم من الجزع ويسهل عليهم بعد الورود وثانيها انهم اذا علموا انه ستصل اليهم تلك المحن اشتد خوفهم فيصير ذلك الخوف تعجيلا
للابتلاء فيستحقون به مزيد الثواب وثالثها ان الكفار اذا شاهدوا محمدا واصحابه صلى الله عليه وسلم مقيمين على دينهم مستقرين عليه مع ما كانوا عليه من نهاية الضر والمحنة والجوع يعلمون ان
القوم انما اختاروا هذا الدين لقطعهم بصحته فيدعوهم ذلك الى مزيد التأمل في دلائله ومن المعلوم الظاهر ان التبع اذا عرفوا ان المتبوع في اعظم المحن بسبب المذهب الذي ينصره ثم رأوه مع ذلك
مصرا على ذلك المذهب كان ذلك ادعى لهم الى اتباعه مما اذا رأوه مرفه الحال لا كلفة عليه في ذلك المذهب ورابعها انه تعالى اخبر بوقوع ذلك الابتلاء قبل وقوعه فوجد مخبر ذلك الخبر على ما اخبر
عنه فكان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا وخامسها ان من المنافقين من اظهر متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم طمعا منه في المال وسعة الرزق فاذا اختبره الله تعالى بنزول هذه المحن فعند ذلك
يتميز المنافق عن الموافق لان المنافق اذا سمع ذلك نفر منه وترك دينه وكان في هذا الاختبار هذه الفائدة وسادسها ان اخلاص الانسان حال البلاء ورجوعه الى باب الله تعالى اكثر من اخلاصه
حال اقبال الدنيا عليه فكانت الحكمة في هذا الابتلاء ذلك والله اعلم المسألة الرابعة انما قال بشيء من الوحدان ولم يقل باشياء على الجمع لوجهين الاول لئلا يوهم باشياء من كل واحد فيدل على
ضروب الخوف والتقدير بشيء من كذا وشيء من كذا الثاني معناه بشيء قليل من هذه الاشياء المسألة الخامسة اعلم ان كل ما يلائم من مكروه ومحبوب فينقسم الى موجود في الحال والى ما كان
موجودا في الماضي والى ما سيوجد في المستقبل فاذا خطر ببالك وجود شيء فيما مضى سمي ذكرا وان كان موجودا في الحال سمي ذوقا ووجدا وانما سمي وجدا لانها حالة تجدها من نفسك وان كان
قد خطر ببالك وجود شيء في الاستقبال وغلب ذلك على قلبك سمي انتظارا وتوقعا فان كان المنتظر مكروها حصل منه الم في القلب يسمى خوفا واشفاقا وان كان محبوبا سمي ذلك ارتياحا
رجاء فالخوف هو تألم القلب لانتظار ما هو مكروه عنده والرجاء هو ارتياح القلب لانتظار ما هو محبوب عنده واما الجوع فالمراد منه القحط وتعذر تحصيل القوت قال القفال اما الخوف
الشديد فقد حصل لهم عند مكاشفتهم العرب بسبب الدين فكانوا لا يأمنون قصدهم اياهم واجتماعهم عليهم وقد كان من الخوف في وقعة الاحزاب ما كان قال تعالى هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا
زلزالا شديدا واما الجوع فقد اصابهم في اول مهاجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة لقلة اموالهم حتى انه صلى الله عليه وسلم كان يشد الحجر على بطنه وروى ابو الهيثم بن التيهان انه
صلى الله عليه وسلم لما خرج التقى مع ابي بكر رضي الله عنه قال ما اخرجك قال الجوع قال اخرجني ما اخرجك واما النقص من الاموال والانفس فقد يحصل ذلك عند محاربة العدو بان ينفق
الانسان ماله في الاستعداد للجهاد وقد يقتل فهناك يحصل النقص في المال والنفس قال تعالى جاهدوا باموالكم وانفسكم وقد يحصل الجوع في سفر الجهاد عند فناء الزاد قال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم
ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله وقد يكون النقص في النفس بموت بعض الاخوان والاقارب على ما هو التأويل في قوله ولا تقتلوا انفسكم واما نقص الثمرات فقد يكون بالجدب
وقد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بجهاد الاعداء وقد يكون ذلك بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوفود هذا كله كلام القفال قال الشافعي رضي الله عنه
الخوف خوف الله والجوع صيام شهر رمضان والنقص من الاموال الزكوة والصدقات ومن الانفس الامراض ومن الثمرات موت الاولاد ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاشياء بين جملة ما للصابرين على هذه
الامور اذا كان من قبله تعالى لانه يعلم ان كل ذلك عدل وحكمة فاما من لم يكن محققا في الايمان كان كمن قال ومن الناس من يعبد الله على حرف فان اصابه خير اطمأن به وان اصابته فتنة انقلب
على وجهه خسر الدنيا والاخرة فاما ما يكون من جانب الظلمة فلا يجب الصبر عليه مثاله ان الصبي يلزمه ان يصبر على ما يفعله ابوه من التأديب ولو فعله غيره به لكان له ان يمانع بل يحارب
وكذا في العبد مع مولاه فاما ما يتعبد الله عباده عليه ليس الا حكمة وصوابا بخلاف ما يفعله العباد من الظلم المسألة الثانية الخطاب في وبشر الصابرين للنبي صلى الله عليه وسلم ولكل من
تتأتى منه البشارة المسألة الثالثة قال الشيخ الغزالي رحمه الله اعلم ان الصبر من خواص الانسان ولا يتصور ذلك في البهائم والملائكة اما في البهائم فلنقصانها واما في الملائكة فلكمالها
بيانه ان البهائم سلطت عليها الشهوات وليس لشهواتها عقل يعارضها حتى يسمى ثبات تلك القوة في مقابلة مقتضى الشهوة صبرا واما الملائكة فانهم جردوا للشوق الى حضرة الربوبية

والابتهاج بدرجة القرب منها ولم تسلط عليهم شهوة صارفة عنها حتى يحتاج الى مصادمة ما يصرفها عن حضرة الجلال بجند اخر واما الانسان فانه خلق في ابتداء الصبي ناقصا مثل البهيمة ولم يخلق فيه
الا شهوة الغذاء الذي هو محتاج اليه ثم يظهر فيه شهوة اللعب ثم شهوة النكاح وليس له قوة الصبر البتة اذ الصبر عبارة عن ثبات جند في مقابلة جند اخر قام القتال
بينهما لتضاد مطالبهما اما البالغ فان فيه شهوة تدعوه الى طلب اللذات العاجلة والاعراض عن الدار الاخرة وعقلا يدعوه الى الاعراض عنها وطلب اللذات الروحانية الباقية فيمنعه
الوصول الى تلك اللذات الفانية فصارت داعية العقل مصادمة ومانعة لداعية الشهوة من العمل فيسمى ذلك الصد والمنع صبرا وهو اما بالفعل كتعاطي الاعمال الشاقة او بالاحتمال
كالصبر على الضرب الشديد والالم العظيم والثاني هو الصبر النفساني وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع ثم هذا الضرب ان كان صبرا عن شهوة البطن والفرج سمي عفة
وان كان على احتمال مكروه اختلف اساميه ذلك عند الناس باختلاف المكروه الذي عليه الصبر فان كان في مصيبة اقتصر عليه اسم الصبر ويضاده حالة تسمى الجزع والهلع وهو اطلاق داعي الهوى
في رفع الصوت وضرب الخد وشق الجيوب وغيرها وان كان في حال الغنى سمي ضبط النفس ويضاده حالة تسمى البطر وان كان في حرب ومقاتلة سمي شجاعة ويضاده الجبن وان كان
في كظم الغيظ والغضب يسمى حلما ويضاده الطيش وان كان في نائبة من نوائب الزمان مضجرة يسمى سعة الصدر ويضاده الضجر والتبرم وضيق الصدر وان كان في اخفاء كلام يسمى
كتمان النفس ويسمى صاحبه كتوما وان كان عن فضول العيش سمي زهدا ويضاده الحرص وان كان على قدر يسير من المال سمي بالقناعة ويضاده الشره وقد جمع الله تعالى اقسام ذلك و
سمى الكل صبرا فقال والصابرين في البأساء اي المصيبة والضراء اي الفقر وحين البأس اي المحاربة اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون قال القفال رحمه الله ليس الصبر ان لا يجد الانسان
الم المكروه ولا ان لا يكره ذلك لان ذلك غير ممكن انما الصبر هو حمل النفس على ترك اظهار الجزع فاذا كظم الحزن وكف النفس عن ابراز آثاره كان صاحبه صابرا وان ظهر دمع عين او تغير لون
وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبر عند الصدمة الاولى وهو كذلك لان من ظهر منه في الابتداء ما لا يعد معه من الصابرين ثم صبر فذلك يسمى سلوا وذلك مما لا بد منه قال الحسن لو كلف الناس
ادامة الجزع لم يقدروا عليه المسألة الرابعة في فضيلة الصبر وقد وصف الله تعالى الصابرين باوصاف وذكر الصبر في القرآن في نيف وسبعين موضعا واضاف اكثر الخيرات اليه فقال وجعلنا
منهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا وقال وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا وقال ولنجزين الذين صبروا اجرهم باحسن ما كانوا يعملون وقال اولئك يؤتون اجرهم مرتين بما صبروا
وقال انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب فما من طاعة الا واجرها بقدر الا الصبر ولاجل كون الصوم من الصبر قال تعالى الصوم لي فاضافه الى نفسه ووعد الصابرين بانه معهم فقال ان الله مع
الصابرين وعلق النصرة على الصبر فقال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة وجمع للصابرين امورا لم يجمعها لغيرهم فقال اولئك عليهم صلوات من
ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون واما الاخبار فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الصبر نصف الايمان وتقريره ان الايمان لا يتم الا بعد ما لا ينبغي من الاقوال والاعمال والعقائد وحصول
ما ينبغي فالاستمرار على ترك ما لا ينبغي هو الصبر وهو النصف والاستمرار على ما ينبغي هو الصبر وهو النصف الاخر فعلى مقتضى هذا الكلام يجب ان يكون الايمان كله صبرا الا ان ترك ما لا ينبغي وفعل
ما ينبغي قد يكون مطابقا للشهوة فلا يحتاج فيه الى الصبر وقد يكون مخالفا للشهوة فيحتاج فيه الى الصبر فلا جرم جعل الصبر نصف الايمان وقال صلى الله عليه وسلم من افضل ما اوتيتم
اليقين وعزيمة الصبر ومن اعطي حظه منهما لم يبال بما فاته من قيام الليل وصيام النهار وقال صلى الله عليه وسلم الايمان هو الصبر وهذا يشبه قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة المسألة
الخامسة في بيان ان الصبر افضل ام الشكر قال الشيخ الغزالي رحمه الله دلالة الاخبار على فضيلة الصبر اشد قال صلى الله عليه وسلم من افضل ما اوتيتم اليقين وعزيمة الصبر وقال صلى الله عليه وسلم
يؤتى باشكر اهل الارض فيجزيه الله جزاء الشاكرين ويؤتى باصبر اهل الارض فيقال له اترضى ان نجزيك كما جزينا هذا الشاكر فيقول نعم يا رب فيقول تعالى كلا انعمت عليه فشكر
وابتليتك فصبرت لاضعفن لك الاجر فيعطى اضعاف جزاء الشاكرين واما قوله صلى الله عليه وسلم الطاعم الشاكر بمنزلة الصائم الصابر فهو دليل على فضل الصبر لان هذا انما يذكر في
معرض المبالغة وهي لا تحصل الا اذا كان المشبه به اعظم درجة من المشبه كقوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد الوثن وايضا روي ان سليمان عليه السلام يدخل الجنة بعد الانبياء
باربعين خريفا لمكان ملكه وآخر اصحابي دخولا الجنة عبد الرحمن بن عوف لمكان غناه وفي الخبر ابواب الجنة كلها مصراعان الا باب الصبر فانه مصراع واحد واول من يدخله اهل البلاء
امامهم ايوب عليه السلام المسألة السادسة دلت هذه الاية على امور احدها ان هذه المحن لا يجب ان تكون عقوبات لانه تعالى وعدها المؤمنين من الرسول واصحابه عليهم السلام وثانيها ان
هذه المحن اذا قارنها الصبر افادت درجة عالية في الدين وثالثها ان كل هذه المحن من الله تعالى خلاف قول الثنوية الذين ينسبون الامراض وغيرها الى شيء اخر وخلاف قول المنجمين الذين
ينسبونها الى سعادة الكواكب ونحوستها ورابعها انها تدل على ان الغذاء لا يفيد الشبع وشرب الماء لا يفيد الري بل كل ذلك يحصل بجري العادة الجارية عند هذه الاسباب لان
قوله لنبلونكم صريح في اضافة هذه الامور الى الله تعالى وقول من قال انه تعالى لما خلق اسبابها صح منه هذا القول ضعيف لانه مجاز والعدول الى المجاز لا يمكن الا بعد تعذر الحقيقة

الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة واولئك هم المهتدون

اعلم انه تعالى لما قال وبشر الصابرين بين في هذه الاية ان الانسان كيف يكون صابرا وان تلك البشارة كيف هي ثم في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذه المصائب قد تكون
من فعل الله تعالى وقد تكون من فعل العبد اما الخوف الذي يكون من الله فمثل الخوف من الغرق والحرق والصاعقة وغيرها والذي من العبد فهو ان العرب كانوا مجتمعين على عداوة النبي
صلى الله عليه وسلم واما الجوع فلاجل الفقر وقد يكون الفقر من الله تعالى بان يتلف اموالهم وقد يكون من العدو بان يغلبوا عليهم فيتلفوا ونقص الاموال من الله انما يكون بالجوائح
التي تصيب الاموال والثمرات ومن العدو انما يكون لان القوم لاشتغالهم بقتالهم لا يتفرغون لعمارة الاراضي ونقص الانفس من الله بالاماتة ومن العباد بالقتل المسألة الثانية
قال القاضي انه تعالى لم يضف هذه المصيبة الى نفسه بل عمم وقال الذين اذا اصابتهم مصيبة فالظاهر انه يدخل تحتها كل مضرة ينالها من قبل الله تعالى وينالها من قبل العباد لان في
الوجهين جميعا عليه تكليف ان عدل عنه الى خلافه كان تاركا للتمسك بآدابه تعالى فالذي يناله من قبله تعالى يجب ان يعتقد فيه انه حكمة وصواب وعدل وخير وصلاح وان الواجب
عليه الرضى به وترك الجزع وكل ذلك داخل تحت قوله انا لله لان في اقرارهم بالعبودية تفويضا للامور اليه ورضى بقضائه فيما يبتليهم به لانه لا يقضي الا بالحق كما قال تعالى والله يقضي بالحق

والذين يدعون من دونه لا يقضون بشيء اما اذا نزلت به المصيبة من غيره فتكليفه ان يرجع الى الله في الانتصاف منه وان يكظم غيظه وغضبه فلا يتعدى الى ما لا يحل له من تشفي غيظ ويدخل
ايضا تحت قوله انا لله لانه هو الذي الزم سلوك هذه الطريقة حتى لا يجاوز امره كانه يقول في الاول انا لله يدبر فينا كيف شاء وفي الثاني يقول انا اليه ينصف لنا كيف شاء المسألة
الثالثة امال الكسائي وبعض القراء الكسرة في انا والام في لله وبعضهم بالتفخيم وانما جازت الامالة في هذه الالف للكسرة مع كثرة الاستعمال حتى صارت بمنزلة الكلمة الواحدة قال
الفراء لا يجوز امالة انا مع غير اسم الله تعالى وانما وجب ذلك لان الاصل في الحروف وما جرى مجراها امتناع الامالة ولذلك لا يجوز امالة حتى ولكن اما قوله وانا اليه راجعون ففيه مسائل
المسألة الاولى قال ابو بكر الوراق انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك واعلم ان الرجوع اليه ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على الله تعالى
محال بل المراد منه انه يصير الى حيث لا يملك الحكم فيه سواه وذلك هو الدار الآخرة لان عند ذلك لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا واما في الدنيا فقد يملك غير الله نفعهم وضرهم بحسب الظاهر
فجعل تعالى هذا رجوعا الى الله تعالى كما يقال ان الملك والدولة يرجع اليه لا بمعنى الانتقال بل بمعنى القدرة وترك المنازعة المسألة الثانية هذا يدل على ان الاقرار بالبعث والنشور
اعتراف بانه تعالى سيجزي الصابرين على قدر استحقاقهم ولا يضيع عنده اجر المحسنين المسألة الثالثة قوله انا لله يدل على كونه راضيا بكل ما نزل به في الحال من انواع البلاء وقوله وانا اليه
راجعون يدل على كونه في الحال راضيا بكل ما سينزل به بعد ذلك من اثابته على ما كان فيه ومن تفويض على ما نزل به ومن انتصاف ممن ظلمه فيكون تذللا لنفسه راضيا بما وعده الله تعالى به من الاجر
الآخرة المسألة الرابعة الاخبار كثيرة في هذا الباب احدها عن النبي صلى الله عليه وسلم من استرجع عند المصيبة جبر الله مصابه واحسن عقباه وجعل له خلفا صالحا يرضاه وثانيها
روي انه طفئ سراج رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال انا لله وانا اليه راجعون فقيل امصيبة هي قال نعم كل شيء يؤذي المؤمن فهو مصيبة وثالثها قالت ام سلمة حدثني ابو سلمة ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال ما من مسلم اصابته مصيبة فيفزع الى ما امره الله تعالى به من قوله انا لله وانا اليه راجعون اللهم عندك احتسب مصيبتي فاجرني فيها وعوضني خيرا منها الا اجره الله
عليها وعوضه خيرا منها فلما توفي ابو سلمة ذكرت هذا الحديث وقلت هذا القول فعوضني الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم ورابعها قال ابن عباس اخبر الله تعالى ان المؤمن اذا سلم لامر الله
واسترجع عند مصيبته كتب الله له ثلاث خصال الصلوة من الله والرحمة وتحقيق سبيل الهدى وخامسها عن عمر رضي الله عنه انه قال نعم العدلان وهو انا لله وانا اليه راجعون و
نعم العلاوة وهو قوله واولئك هم المهتدون وقال ابن مسعود لان اخر من السماء احب الي من ان اقول لشيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن اما قوله تعالى اولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة
فاعلم ان الصلوة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم واما رحمته فهي النعم التي نزلها به عاجلا ثم آجلا ان شاء الله اما قوله واولئك هم المهتدون ففيه وجوه احدها انهم المهتدون لهذه
الطريقة الموصلة لصاحبها الى كل خير وثانيها المهتدون الى الجنة الفائزون بالثواب وثالثها المهتدون لسائر ما لزمهم والاقرب في الضمير ما يصير داخلا في الوقت حتى يكون عطفه
على ما ذكره من الصلوة والرحمة صحيحا ولا يكون كذلك الا والمراد به انهم الفائزون بثواب الجنة والطريق اليها لان ذلك دخل في الصلوة والرحمة وان كان لا يمتنع ان يراد بذلك انهم
المتادبون بآدابه المتمسكون بما الزم وامر قال ابو بكر الرازي اشتملت الآية على حكمين فرض ونفل اما الفرض فهو التسليم لامر الله والرضا بقضائه والصبر على اداء فرائضه وادائه
لا يصرفه عنها مصائب الدنيا واما النفل فاظهار القول بانا لله وانا اليه راجعون وفي اظهاره فوائد جزيلة منها ان غيره يقتدي به اذا سمعه ومنها غيظ الكفار وعلمهم
بجده واجتهاده في دين الله والثبات على طاعته وحكي عن داود الطائي قال الزهد في الدنيا ان لا يحب البقاء فيها وافضل الاعمال الرضى عن الله تعالى ولا ينبغي للمسلم ان يحزن لانه يعلم ان لكل
مصيبة ثوابا ولنختم تفسير هذه الآية بحكاية الرضا بالقضاء فنقول العبد انما يصير راضيا بالقضاء والله تعالى بطريقين اما بطريق الصرف او بطريق الجذب اما طريق الصرف فمن وجوه احدها انه

وصوابا وثالثها ان الامر الذي لا يهتدي لا الى حسنه ولا الى قبحه بل يراه كالعبث الخالي عن المنفعة والمضرة وهو مثل افعال الحج من السعي بين الصفا والمروة فذكر الله تعالى هذا القسم عقيب القسمين الاولين
ليكون قد نبه على جميع اقسام التكاليف واذا كلها على سبيل الاستيفاء والاستقصاء المسألة الثانية اعلم ان الصفا والمروة علمان للجبلين المخصوصين الا ان الناس تكلموا في اصل اشتقاقهما قال
القفال رحمه الله قيل ان الصفا واحد ويجمع صفا واصفاء وصفي كما يقال عصا وعصي ورحا ورحي قال الراجز كان متنيه من النفي مواقع الطير على الصفي وقد يكون بمعنى جمع واحدة صفاة قال جرير
ابا اذا قرع العدو صفاتنا لاقوا لنا حجرا اصم صلودا وفي كتاب الخليل الصفا الحجر الضخم الصلب الاملس واذا نعتوا الصخرة قالوا صفاة صفواء واذا ذكروا قالوا صفا صفوان فجعل الصفا
والصفاة كانهما في معنى واحد قال المبرد الصفا كل حجر لا يخالطه غيره من طين او تراب يتصل به حتى يصفو واشتقاقه من صفا يصفو اذا خلص واما المروة فقال الخليل المروة من الحجارة ما كان ابيض صلبا
شديد الصلابة وقال غيره هو الحجارة الصغيرة وجمعه في القليل مروات وفي الكثير مرو قال ابو ذويب حتى كاني للحوادث مروة بصفا المشرق كل يوم تقرع اما شعائر الله فهي اعلام طاعته وكل
شيء جعل علما من اعلام طاعة الله فهو من شعائر الله قال تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله اي علامة للقربة وقال في ذلك ومن يعظم شعائر الله وشعائر الحج معالم نسكه ومنه المشعر الحرام
ومنه اشعار السنام وهو ان يعلم بالمدية فيكون ذلك علما على احرام صاحبها وعلى انه قد جعله هديا لبيت الله ومنه الشعار في الحرب وهو العلامة التي يتبين بها احد الفئتين من الاخرى والشعائر
جمع شعيرة وهو ماخوذ من الاشعار الذي هو الاعلام ومنه قولك شعرت بكذا اي علمت المسألة الثالثة الشعائر اما ان نحملها على العبادات او النسك او نحملها على مواضع العبادات والنسك فان
قلنا بالاول حصل في الكلام حذف لان نفس الجبلين لا يصح وصفهما بانهما دين ونسك فالمراد به ان الطواف بينهما او السعي من دين الله وان قلنا بالثاني استقام ظاهر الكلام لان هذين الجبلين يمكن
ان يكونا موضعين للعبادة والنسك وكيف كان فالسعي بين هذين الجبلين من شعائر الله ومن اعلام دينه وقد شرعه الله تعالى لامة محمد صلى الله عليه وسلم ولابرهيم عليه السلم قبل ذلك وهو من المناسك
التي حكى الله تعالى عن ابرهيم عليه السلم انه قال وارنا مناسكنا واعلم ان السعي ليس عبادة تامة في نفسه بل انما يصير عبادة اذا صار بعضا من ابعاض الحج فلهذا السبب بين الله تعالى الموضع الذي
فيه يصير السعي عبادة فقال فمن حج البيت او اعتمر فلا جناح عليه ان يطوف بهما المسألة الرابعة الحكمة في شرع هذا السعي الحكاية المشهورة ان هاجر ام اسمعيل عليه السلم ضاق
بها الامر وعطشت وعطش ابنها اسمعيل اغاثها الله تعالى بالماء الذي انبعه لها ولابنها من زمزم حتى يعلم الخلق انه سبحانه وتعالى وان كان لا يخلي اولياءه في دار الدنيا من انواع المحن الا ان فرجه
قريب ممن دعاه فانه غياث المستغيثين فانظر الى حال هاجر واسمعيل كيف اغاثهما واجاب دعاءهما ثم جعل افعالهما طاعة لجميع المكلفين الى يوم [illegible] وآثارهما قدوة للخلائق اجمعين
لتعلم ان الله لا يضيع اجر المحسنين وكان ذلك تحقيق ما قال قبل ذلك من انه يبتلي عباده بشيء من الخوف والجوع ونقص من الاموال والانفس والثمرات الا ان من صبر على ذلك نال السعادة
في الدارين وفاز بالمقصد الاقصى في الحسنيين المسألة الخامسة ذكر القفال في لفظ الحج اقوالا احدها ان الحج في اللغة كثرة الاختلاف الى الشيء والتردد اليه فمن زار البيت للحج فانه ياتيه اولا
ليعرفه ثم يعود اليه للطواف ثم ينصرف الى منى ثم يعود اليه لطواف الزيارة ثم يعود اليه لطواف الصدر الثاني قال قطرب الحج الحلق يقال احجج شجتك وذلك ان يقطع الشعر من نواحي الشجة ليدخل
المقدح في الشجة فيكون المعنى حجوا فلانا اي احلقوا قال القفال وهذا محتمل لقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين محلقين رؤسكم ومقصرين اي حجاجا وعمارا فعبر عن ذلك بالحلق فلا
يبعد ان يكون الحج سمي بهذا الاسم لمعنى الحلق الثالث قال قوم الحج القصد يقال رجل محجوج ومكان محجوج اذا كان مقصودا ومن ذلك المحجة الطريق وكان البيت لما كان مقصودا بهذا النوع
من العبادة سمي ذلك الفعل حجا قال القفال القول الاول اشبه بالصواب لان قولهم رجل محجوج انما هو فيمن يختلف اليه مرة بعد اخرى وكذلك المحجة الطريق هي التي كثر فيها السير واما العمرة فقال
اهل اللغة الاعتمار هو القصد والزيارة قال الاعشى وجاشت النفس لما جاء جمعهم وراكب جاء من تثليث معتمر وقال قطرب العمرة في كلام عبد القيس المسجد والبيعة والكنيسة قال القفال والاشبه
بالعمرة اذا اضيفت الى البيت ان يكون بمعنى الزيارة لان المعتمر يطوف بالبيت وبالصفا والمروة ثم ينصرف كالزائر وينصرف واما الجناح فهو من قولهم جنح الى كذا اي مال اليه قال تعالى

في السعي والجواب عن الاول من وجوه الاول ما بينا ان قوله لا جناح عليه ليس فيه الا انه لا اثم على فاعله وهذا القدر مشترك بين الواجب وغيره فلا يكون فيه دلالة على نفي الوجوب والذي يحقق ذلك
قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر عند ابي حنيفة واجب مع انه قال فيه فليس عليكم جناح فكذا هاهنا الثاني انه رفع الجناح عن الطواف بهما لا عن الطواف بينهما وعندنا
الاول غير واجب انما الثاني هو الواجب الثالث قال ابن عباس كان على الصفا صنم وعلى المروة صنم وكان اهل الجاهلية يطوفون بهما ويتمسحونهما فلما جاء الاسلام كره المسلمون الطواف بينهما
لاجل الصنمين فانزل الله تعالى هذه الاية اذا عرفت هذا فنقول انصرف الاباحة الى وجود الصنمين حال الطواف لا الى نفس الطواف كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة عندكم او دم البراغيث عندنا
فقيل لا جناح عليكم ان تصلوا فيه فان رفع الجناح ينصرف الى مكان النجاسة لا الى نفس الصلوة الرابع روي عن عروة انه قال لعائشة رضي الله عنها اني ارى ان لا حرج علي في ان لا اطوف
بهما فقالت بئس ما قلت لو كان ذلك كذلك لقال ان لا يطوف بهما ثم حكى ما تقدم من التفسير وتفسير عائشة راجح على تفسير التابعين فان قالوا قراءة ابن عباس فلا جناح عليه ان لا يطوف
بهما واللفظ ايضا محتمل له كقوله يبين الله لكم ان تضلوا اراد ان لا تضلوا وكقوله ان تقولوا يوم القيمة ومعناه ان لا تقولوا قلنا القراءة الشاذة لا يمكن اعتبارها في القرآن لان تصحيحه يقدح
في كون القرآن متواترا الخامس ان قوله لا جناح عليه لا يطلق على الواجب فكذلك لا يطلق على المندوب ولا شك ان السعي مندوب فقد صارت الاية متروكة العمل بظاهرها واما التمسك
بقوله فمن تطوع خيرا فضعيف لان هذا لا يقتضي ان يكون المراد من هذا التطوع هو الطواف المذكور اولا بل يجوز ان يكون المقصود منه شيئا اخر وقال الحسن وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين
ثم قال فمن تطوع خيرا فهو خير له واوجب عليهم الطعام ثم ندبهم الى التطوع بالخير فكان المعنى فمن تطوع فزاد على طعام مسكين كان خيرا فكذا هاهنا يحتمل ان يكون هذا التطوع مصروفا الى شيء اخر
وهو من وجهين احدهما انه يزيد في الطواف فيطوف اكثر من الطواف الواجب مثل ان يطوف ثمانية او اكثر والثاني ان يتطوع بعد حج الفرض وعمرته بالحج والعمرة مرة اخرى حتى طاف بالصفا والمروة
تطوعا واما الحديث الذي تمسكوا به فنقول ذلك الحديث عام وحديثنا خاص والخاص مقدم على العام اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي
يطوع بالياء وجزم العين وتقديره يتطوع الا ان التاء ادغمت في الطاء لتقاربهما وهذا حسن لان المعنى على سبيل الاستقبال والشرط والجزاء الاحسن فيهما الاستقبال وان كان يجوز ان يقال
من اتاني امس فيوضع الماضي موضع المستقبل والحسن لان اللفظ اذا كان موافقا للمعنى كان احسن واما الباقون من القراء فقرؤا تطوع على لفظ الماضي وهذه القراءة تحتمل امرين احدهما
ان يكون موضع تطوع جزما والثاني ان لا يجعل من الجزاء ولكن يكون بمنزلة الذي ويكون مبتدأ والفاء مع ما بعدها في موضع رفع خبر المبتدا الموصول والمعنى فيه معنى الجزاء لان هذه الفاء اذا دخلت
في خبر الموصول او النكرة الموصوفة افادت ان الثاني انما وجب لوجوب الاول كقوله وما بكم من نعمة فمن الله فما مبتدأ موصول والفاء مع ما بعدها جواب له ونظيره قوله الذين ينفقون اموالهم
الى قوله فلهم اجرهم وقوله ان الذين فتنوا المؤمنين الى قوله فلهم عذاب جهنم وقوله ومن عاد فينتقم الله منه وقوله ومن كفر فامتعه قليلا وقوله ومن جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر وقد ذكر هذه المسئلة الشيخ ابو علي رحمه الله عند قوله الذين ينفقون اموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية المسئلة الثانية قال ابو مسلم تطوع تفعل من الطاعة وسواء قول القائل طاع
وتطوع كما يقال حال وتحول وقال وتقول وطاف وتطوف وتفنن وتفعل يجيء بمعنى فعل كثيرا والطوع هو الانقياد والتطوع ما ترغب به من ذات نفسك مما لا يجب عليك والله اعلم المسئلة الثالثة
الذين قالوا السعي غير واجب فسروا هذا التطوع بالسعي الزائد على قدر الواجب ومنهم من فسره بالسعي في الحجة الثانية التي هي غير واجبة وقال الحسن المراد منه جميع الطاعات وهذا اولى لانه
اوفق لعموم اللفظ اما قوله تعالى فان الله شاكر عليم فاعلم ان الشاكر في اللغة هو المظهر للانعام عليه وذلك في حق الله تعالى محال فالشاكر في حقه تعالى مجاز ومعناه المجازي على الطاعة
وانما سمي المجازاة على الطاعة شكرا لوجوه الاول ان اللفظ خرج مخرج التلطف للعباد ومبالغة في الاحسان اليهم كما قال من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا وهو تعالى لا يستقرض من
عوز ولكنه تلطف في الاستدعاء كانه قيل من ذا الذي يعمل عمل المقرض بان يقدم فياخذ اضعاف ما قدم الثاني ان الشكر لما كان مقابلا للانعام وكان الجزاء عليه سمي كل ما كان جزاء
شكرا على سبيل التشبيه الثالث كانه يقول انا وان كنت غنيا عن طاعتك الا اني اجعل لها من الموقع بحيث لو صح علي ان انتفع بها لما ازداد وقعه على ما حصل وبالجملة فالمقصود بيان
ان طاعة العبد مقبولة عند الله تعالى وواقعة موقع القبول في اقصى الدرجات واما قوله عليم فالمعنى انه يعلم قدر الجزاء فلا يبخس المستحق حقه لانه تعالى عالم بقدره وعالم بما يزيد عليه من التفضل
وهو اليق بالكلام ليكون لقوله عليم تعلق بشاكر ويحتمل انه يريد انه عليم بما ياتي العبد فيقوم بحقه من العبادة والاخلاص وبما يفعله لا على هذا الحد وذلك ترغيب وارهاب ليكون على شروط
ويحذر من خلاف ذلك ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم
اللاعنون في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في قوله ان الذين يكتمون قولين احدهما انه كلام مستانف يتناول كل من كتم شيئا من الدين والثاني انه ليس يجري على ظاهره
في العموم بل هو اما من زعم انه في اليهود لما كتموا في التورية من صفة صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام فنزلت الاية وقيل نزلت في اهل الكتاب اليهود والنصارى عن ابن عباس ومجاهد و
الحسن وقتادة والربيع والسدي والاصم والاول اولى بالصواب لوجوه احدها ان اللفظ عام والعارض الموجود وهو نزوله عند سبب معين لا يقتضي الخصوص على ما ثبت في اصول الفقه ان
العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وثانيها انه ثبت ايضا في اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بكون الوصف علة لذلك الحكم سيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم ولا شك ان
كتمان الدين مناسب لاستحقاق اللعن من الله تعالى واذا كان هذا الوصف علة لهذا الحكم وجب عموم الحكم عند عموم الوصف وثالثها ان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم عن عائشة
رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى والله يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات فحملت الاية على العموم وعن ابي هريرة
قال لولا ايتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة وتلا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات واحتج من خص الاية باهل الكتاب ان الكتمان لا يصح الا منهم في شرع
نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فاما القرآن فانه متواتر فلا يصح كتمانه قلنا القرآن قبل صيرورته متواترا يصح كتمانه والبحث من القرآن اذا كان بيانه بخبر الواحد صح كتمانه وكذا القول فيما يحتاج المكلف
اليه من الدلايل العقلية المسئلة الثانية قال القاضي الكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره لانه متى لم يكن كذلك لا يعد كتمانا فلما كان ما انزله الله من
البينات والهدى من اشد ما يحتاج اليه في الدين وصف من علمه ولم يظهره بالكتمان كما يوصف احدنا في امور الدنيا بالكتمان اذا كان ما يقوى الداعي الى اظهاره وعلى هذا الوجه يندرج من يقدر على كتمان الشرائع

الكتمان

الكتمان مما يشق على النفس المسئلة الثالثة هذه الاية تدل على ان ما يتصل بالدين ويحتاج اليه المكلف لا يجوز ان يكتم ومن كتمه فقد عظمت خطيئته ونظير هذه الاية قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق
الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه وقريب منها قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا فهذه كلها موجبة لاظهار علوم الدين وتبيينه
للناس زاجرة عن كتمانها فنظيرها في بيان العلم وان لم يكن فيه ذكر الوعيد للكاتم قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وروى حجاج عن عطاء عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من كتم علما يعلمه جيء به يوم القيمة ملجما بلجام من نار اما قوله تعالى ما انزلنا من البينات فلا اراد كل ما انزله على الانبياء كتابا
ووحيا دون ادلة العقول وقوله والهدى يدخل فيه الدلايل العقلية والنقلية لانا بينا في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين ان الهدى عبارة عن الدلالة فيعم الكل فان قيل فقد قال
والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فعاد الى الوجه الاول قلنا الاول هو التنزيل والثاني ما يقتضيه التنزيل من الفوائد واعلم ان الكتاب لما دل على ان خبر الواحد والاجماع
والقياس حجة فكل ما دل عليه احد هذه الامور فقد دل عليه الكتاب فكان كتمانه داخلا تحت الاية فثبت انه تعالى اوعد على كتمان الدلايل السمعية والعقلية وجمع بين الامرين في الوعيد فهذه الاية
تدل على ان من امكنه بيان اصول الدين بالدلايل العقلية لمن كان محتاجا اليها ثم تركه او كتم شيئا من احكام الشرع مع شدة الحاجة اليه فقد لحقه الوعيد العظيم والله اعلم المسئلة الرابعة
هذا الاظهار فرض على الكفاية لا على التعيين وهذا لانه اذا اظهره البعض صار بحيث يتمكن كل احد من الوصول اليه فلم يبق مكتوما واذا خرج عن حد الكتمان لم يجب على الباقين اظهاره مرة اخرى
المسئلة الخامسة من الناس من يحتج بهذه الايات في قبول خبر الواحد فقال دلت هذه الايات على ان اظهار هذه الاحكام واجب ولو لم يجب العمل بها لم يكن اظهارها واجبا وتمام التقرير فيه
قوله تعالى في اخر الاية الا الذين تابوا واصلحوا وبينوا فحكم بوقوع البيان بخبرهم فان قيل الا يجوز ان يكون كل واحد منهيا عن الكتمان ومامورا بالبيان ليكثر المخبرون فيتواتر الخبر قلنا هذا
غلط لانهم ما نهوا عن الكتمان الا وهم ممن يجوز عليهم الكتمان ومتى جاز منهم التواطؤ على الكتمان جاز منهم التواطؤ على الوضع والافتراء فلا يكون خبرهم موجبا للعلم المسئلة السادسة
احتجوا بهذه الاية على انه لا يجوز اخذ الاجرة على التعليم لان الاية لما دلت على وجوب ذلك التعليم كان اخذ الاجرة عليه اخذا للاجرة على اداء الواجب وانه غير جائز ويدل عليه ايضا
قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا وظاهر ذلك يمنع اخذ الاجرة على الاظهار وعلى الكتمان جميعا لان قوله ويشترون به ثمنا قليلا مانع
اخذ البدل عليه من جميع الوجوه اما قوله تعالى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فقيل في التورية والانجيل من صفة صلى الله عليه وسلم ومن الاحكام وقيل اراد بالمنزل الاول ما في كتب المتقدمين وبالثاني
ما في القرآن اما قوله اولئك يلعنهم الله واللعنة في اصل اللغة هي الابعاد وفي عرف الشرع الابعاد من الثواب اما قوله ويلعنهم اللاعنون فيجب ان يحمل على اللعنة ثم وقع
الاتفاق على ان الملائكة والانبياء والصالحين كذلك فهم داخلون تحت هذا العموم لا محالة ويؤكده قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين والناس ذكروا وجوها اخر احدها ان اللاعنين هم دواب الارض وهوامها فانها تقول منعنا القطر بمعاصي ابن ادم عن مجاهد وعكرمة وانما قال اللاعنون ولم يقل اللاعنات
لانه تعالى وصفها بصفة من يعقل فجمعها جمع من يعقل كقوله والشمس والقمر رايتهم لي ساجدين وقوله يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم وقالوا لجلودهم لم شهدتم وكل في فلك يسبحون وثانيها
كل شيء سوى الثقلين الجن والانس فان قيل كيف يصح اللعن من البهائم والجمادات قلنا على وجهين الاول على سبيل المبالغة وهو انها لو كانت عاقلة لكانت تلعنهم الثاني انها في الاخرة
اذا اعيدت وجعلت من العقلاء فانها تلعن من فعل ذلك في الدنيا ومات عليه وثالثها ان اهل النار يلعنونهم ايضا حين كتموهم الدين وهو على العموم ورابعها قال ابن مسعود
اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله وخامسها عن ابن عباس انه لهم [illegible] لعنة الله ولعنة الخلائق
قال ذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسئل ما دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول الملك
لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا وسادسها قال ابو مسلم اللاعنون هم الذين امنوا به ومعنى اللعن منهم مباعدة الملعون ومشاقته ومخالفته مع السخط عليه والبراءة منه قال
القاضي دلت الاية على ان هذا الكتمان من الكبائر لانه تعالى اوجب فيه اللعن ويدل على ان احدا من الانبياء لم يكتم مما حمل من الرسالة والا كان داخلا في الاية الا الذين تابوا واصلحوا
وبينوا فاولئك اتوب عليهم وانا التواب الرحيم اعلم انه تعالى لما بين عظم الوعيد في الذين يكتمون ما انزل الله كان يجوز ان يتوهم ان الوعيد يلحقهم على كل حال
فبين تعالى انهم اذا تابوا تغير حكمهم ودخلوا في اهل الوعد وقد ذكرنا ان التوبة عبارة عن الندم على فعل القبيح لقبحه لا لغرض سواه لان من ترك رد الوديعة ثم ندم عليه لان
الناس ذموه او لان الحاكم رد شهادته لم يكن تائبا وكذلك لو عزم على رد كل وديعة والقيام بكل واجب لكي تقبل شهادته او يمدحه بالثناء عليه لم يكن تائبا وهذا معنى الاخلاص في التوبة ثم بين
تعالى انه لا بد له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة ثم بين ثالثا انه بعد ذلك يجب عليه فعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد
بقوله وبينوا فدلت هذه الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك ما لا ينبغي وبفعل كل ما ينبغي قالت المعتزلة الاية تدل على ان التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض لا تصح لان قوله
واصلحوا عام في الكل والجواب عنه ان اللفظ المطلق يكفي في صدقه حصول فرد واحد من افراده قال اصحابنا تدل الاية على ان قبول التوبة غير واجب عقلا لانه تعالى ذكر ذلك في معرض التمدح
والتمدح على نفسه ولو كان ذلك واجبا لما حسن هذا التمدح ومعنى اتوب عليهم اقبل توبتهم وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منه فان قيل حملتم ان معنى فاولئك اتوب عليهم
هو قبول التوبة بمعنى المكافات والثواب كما يقولون في قبول الطاعة قلنا الطاعة انما افاد قبولها استحقاق الثواب لانه لا يستحق بها سواه وهو الغرض بفعلها وليس كذلك التوبة لانها
موضوعة لاسقاط العقاب وهو الغرض بفعلها وان كان لا بد من ان يستحق بها الثواب اذا لم يكن محبطا ومعنى قوله وانا التواب الرحيم القابل لتوبة كل ذي توبة فهو مبالغة في هذا الباب ومعنى
الرحيم عقيب ذلك التنبيه على انه لرحمته بالمكلفين من عباده يقبل توبتهم بعد التفريط العظيم منهم ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر
قوله ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار عام في حق كل من كان كذلك فلا وجه لتخصيصه ببعض من كان كذلك وقال ابو مسلم يجب حمله على الذين تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات واحتج عليه بان قوله تعالى

ثم ذكر حال الذين يلعنون ثم ذكر حال التائبين منهم ذكر ايضا حال من يموت منهم على غير توبة وايضا انه تعالى لما ذكر ان اولئك الكاتمين يلعنون حال الحياة بين انهم يلعنون بعد الممات والجواب عن ان انما
يصح متى كان الذين يموتون من غير توبة لا يلعنون داخلين تحت الآية الاولى واما اذا دخلوا تحت الآية الاولى استغنى عن ذكرهم فيجب حمل الكلام على من تستانف المسئلة الثانية لما ذكر في الكافر
انه مات على كفره صار الوعيد لازما من غير شرط ولما كان المعلق على الشرط عدما عند عدم الشرط علمنا ان الكافر اذا تاب قبل الموت لم يكن حاله كذلك المسئلة الثالثة ان قيل كيف يلعنه الناس
اجمعون واهل دينه لا يلعنونه قلنا الجواب عنه من وجوه احدها ان اهل دينه يلعنونه في الآخرة قال تعالى ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وثانيها قال قتادة والربيع اراد
بالناس اجمعين المؤمنين كانه لم يعتد بغيرهم وحكم بان المؤمنين هم الناس لا غير وثالثها ان كل احد يلعن الجاهل والظالم لان قبح ذلك مقرر في العقول واذا كان هو في نفسه جاهلا
وظالما وان كان هو لا يعلم من نفسه كونه كذلك كان لعنه على الجاهل والظالم يتناول نفسه من حيث لا يدري ورابعها ان يحمل وقوعه على استحقاق اللعن وحينئذ يعم ذلك المسئلة الرابعة قال ابو
بكر الرازي في الآية دلالة على ان على المسلمين لعن من مات كافرا وان زوال التكليف عنه بالموت لا يسقط عنا لعنه والبراءة منه لان قوله والناس اجمعين قد اقتضى امرنا بلعنه بعد موته وهذا يدل على
ان الكافر لو جن لم يكن زوال التكليف عنه بالجنون مسقطا للعنه والبراءة منه فكذلك سبيل ما يوجب المدح والموالاة من الايمان والصلاح ان موت من كان كذلك او جنونه لا يغير حكمه عما كان عليه
قبل حدوث الحال به المسئلة الخامسة القائلون بالموافاة احتجوا بهذه الآية فقالوا علق تعالى وجوب لعنته بان يموت على كفره فلو استحق ذلك قبل الموت لم يصح ذلك فعلمنا ان الكفر انما يعتد باستحقاق
اللعن لو مات صاحبه عليه وكذا الايمان انما يعتد استحقاق المدح اذا مات صاحبه عليه والجواب الحكم المرتب على الذين ماتوا على الكفر مجموع امور منها اللعن ومنها الخلود في النار وعندنا ان هذا المجموع
وهو اللعن وحده فلم قلتم انه لا يحصل الا عند الموت المسئلة السادسة القائلون بان الكفر من الاسماء الشرعية وما بقي على الوضع الاصلي وهم المعتزلة احتجوا بقوله تعالى وماتوا وهم كفار والله تعالى وصفهم حال
موتهم بانهم كفار ومعلوم ان الكفر بمعنى الستر والتغطية لا يحصل فيهم حال الموت لان التغطية لا تحصل الا في حق الحي الفاهم المسئلة السابعة الآية تدل على جواز التخصيص مع التاكيد لانه
تعالى قال والناس اجمعين مع انه مخصوص على مذهب من قال المراد بالناس بعضهم اما قوله تعالى خالدين فيها ففيه مسائل المسئلة الاولى الخلود اللزوم الطويل ومنه يقال اخلد الى كذا اي لزمه وركن
اليه المسئلة الثانية العامل في خالدين الظرف من قوله عليهم لان فيه معنى الاستقرار للعنة وهو حال من الهاء والميم في عليهم كقولك عليهم المال صاغرين المسئلة الثالثة خالدين فيها في اللعنة
وقيل في النار الا انها اضمرت تفخيما لشانها وتهويلا كما في قوله انا انزلناه في ليلة مباركة القدر والاول اولى لوجوه الاول ان الضمير اذا وجد له مذكور سابق فرده اليه اولى من رده الى ما لم يذكر
الثاني ان حمل هذا الضمير على اللعنة اكثر فائدة من حمله على النار لان اللعن هو الابعاد من الثواب بفعل العقاب في الآخرة وايجاده في الدنيا فكان اللعن يدخل فيه النار وزيادة فكان حمل اللفظ عليه
اولى الثالث ان قوله خالدين فيها اخبار عن الحال وفي حمل الضمير الى اللعن يكون ذلك حاصلا في الحال وفي حمله على النار لا يكون حاصلا في الحال بل لا بد فيه من التاويل فكان ذلك اولى واعلم انه تعالى
وصف هذا العذاب بامور ثلاثة احدها الخلود وهو المكث الطويل عندنا والمكث الدائم عند المعتزلة على ما تقدم القول فيه في قوله بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وثانيها عدم التخفيف ومعناه ان الذي ينالهم من عذاب الله فهو متشابه في الاوقات كلها لا يصير بعض الاوقات اقل من بعض فان قيل هذا التشابه يمتنع لوجوه احدها
انه اذا تصور حال غيره في شدة العقاب كان ذلك كالتخفيف عنه الثاني انه تعالى يوفر عليهم ما فات وقته من العذاب ثم ينقطع تلك الزيادة فيكون ذلك تخفيفا الثالث انهم حين يخاطبون
بقوله اخسؤا فيها ولا تكلمون لا شك ان يزداد غمهم في ذلك الوقت اجابوا عنه بان التفاوت في هذه الامور قليل فالمستغرق في العذاب الشديد لا يتنبه لهذا القدر القليل من التفاوت قالوا فلما
دلت الآية على ان هذا العذاب متشابه وجب ان يكون دائما لانهم لو جوزوا انقطاعه لكان ذلك مما يخفف عنهم اذا تصوروه فيثبت ذلك ان الواقع في محنة عظيمة في الدنيا اذا بشر بالخلاص
بعد ايام فانه يفرح ويسر ويسهل موقع محنته وكل ما كانت محنته اعظم كان ما يلحقه من الروح والتخفيف بتصور الانقطاع اتم الصفة الثالثة من صفات ذلك العقاب قوله ولا هم ينظرون
فالانظار هو التاجيل والتاخير قال تعالى فنظرة الى ميسرة والمعنى ان عذابهم لا يؤجل بل يكون حاضرا متصلا بالعذاب مثله وكانه تعالى اعلمنا ان حكم دار العذاب والثواب غير حكم الدنيا فانهم
يمهلون فيها الى اجل قدره الله تعالى وفي الآخرة لا مهلة البتة فاذا استمهلوا لا يمهلون واذا استغاثوا لا يغاثون واذا استعتبوا لا يعتبون وقيل لهم اخسؤا فيها ولا تكلمون نعوذ
بالله من ذلك والحاصل ان هذه الصفات الثلاث ذكرها الله تعالى للعقاب في هذه الآية دلت على يأس الكافر من الانقطاع والتخفيف والتاخير **والهكم اله
واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم** اعلم ان الكلام في نفس لفظ الاله فقد تقدم في تفسير بسم الله الرحمن الرحيم اما الواحد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال
ابو علي قولهم واحد اسم جرى على وجهين في كلامهم احدهما ان يكون اسما والآخر ان يكون وصفا فالاسم الذي ليس بصفة قولهم واحد المستعمل في العدد نحو واحد اثنان ثلثة فهذا اسم
ليس بصفة كما ان سائر اسماء العدد كذلك واما كونه صفة فنحو قولك مررت برجل واحد وهذا شيء واحد فاذا اجري هذا الاسم على الحق سبحانه وتعالى جاز ان يكون الذي هو الوصف كالعالم
والقادر وجاز ان يكون الذي هو الاسم كقولنا شيء ويقوي الاول قوله والهكم اله واحد واقول تحقيق هذا الكلام في العقل ان الاشياء التي يصدق عليها انها واحدة مشتركة في مفهوم
الواحدية ومختلفة في خصوص ماهياتها اعني كونها جوهرا او عرضا او جسما او مجردا ويصح ايضا ان نعقل كل واحد منها اعني ماهيته وكونه واحدا مع الذهول عن الآخر فاذا الكون جوهرا
مثلا غير وكونه واحدا غير والمركب منهما غير فلفظ الواحد تارة يفيد مجرد معنى انه واحد وهذا هو الاسم وتارة يفيد معنى انه واحد حين ما يجعل نعتا لشيء آخر وهذا معنى كونه نعتا
المسئلة الثانية الواحدية هل هي صفة زائدة على الذات ام لا اختلفوا فيه فقوم قالوا انها صفة زائدة على الذات واحتجوا عليه بانا اذا قلنا هذا الجوهر واحد شاركه العرض في كونه واحدا ولا
يشاركه في كونه جوهرا ولانه يصح ان يعقل كونه جوهرا حال الذهول عن كونه واحدا والمعلوم مغاير لغير المعلوم ولانه لو كان كونه واحدا نفس كونه جوهرا لكان قولنا الجوهر واحد جاريا
مجرى قولنا الجوهر جوهر ولان مقابل الجوهر هو العرض ومقابل الواحد هو الكثير فثبت ان المفهوم من كونه واحدا اما ان يكون سلبيا او ثبوتيا لا جائز ان يكون سلبيا لانه لو كان سلبيا
لكان سلبا للكثير فالكثرة اما ان تكون سلبية او ثبوتية فان كانت الكثرة سلبية والوحدة سلب للكثرة كانت الوحدة سلبا للسلب وسلب السلب ثبوت فالوحدة ثبوتية
وان كانت الكثرة ثبوتية والمعنى للكثرة الا مجموع الوحدات فلو كانت الوحدة سلبية مع ان الكثرة ثبوتية ثم هذه الصفة الزائدة اما ان يقال انه لا تحقق لها الا في الذهن او خارج

في الذهن

عن الذهن والاول باطل والا لم يكن الذهن مطابقا للامر الخارجي فيلزم ان لا يكون الشيء في نفسه واحدا وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان الشيء المحكوم عليه بانه واحد كان واحدا في نفسه قبل ان وجد
ذهن وحين اعتبار فثبت ان كون الشيء واحدا صفة ثبوتية زائدة على ذاته قائمة بتلك الذات واحتج من ابى كون الوحدة صفة ثبوتية بان قال لو كانت الوحدة صفة زائدة
على الذات كانت الوحدات متساوية في ماهية كونها واحدة ومتباينة بتعيناتها فيلزم ان يكون للوحدة وحدة اخرى وينجر ذلك الى ما لا نهاية له وهو محال المسئلة الثالثة الواحد هو الشيء الذي
لا ينقسم من حيث قيل له انه واحد فالانسان الواحد يستحيل ان ينقسم من حيث هو انسان لان الانسان الواحد يستحيل ان ينقسم الى انسانين بل قد ينقسم الى الابعاض والاجزاء لكنه لم ينقسم من جهة
ما قيل انه واحد بل من جهة اخرى اذا عرفت هذا فاعرف ان شيئا من الموجودات لا ينفك عن الوحدة حتى العدد فان العشرة الواحدة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها فان قلت العشرة
فالعشرة من حيث انها عشرة واحدة قد عرضت الوحدة لها من هذه الجهة فلا شيء من هذه الموجودات بمنفك عن الوحدة ولاجل هذا اشتبه على بعضهم الوحدة بالوجود فظن ان كل موجود لما صدق عليه انه واحد فكونه
وجوده نفس وحدته والحق انه ليس كذلك لان الموجود ينقسم الى الواحد والكثير ومنقسم الى الشيئين مغاير لما به الانقسام المسئلة الرابعة الحق سبحانه وتعالى واحد باعتبارين احدهما انه ليست
ذاته مركبة من اجتماع امور كثيرة والثاني انه ليس في الوجود ما يشاركه في كونه واجب الوجود وفي كونه مبدأ لوجود جميع الممكنات فالجوهر الفرد عند من يثبته واحد بالمعنى الاول وليس واحدا بالتفسير
الثاني واعلم انا على ثبوت الوحدة بالتفسير الاول لانه لو كان مركبا لافتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن
لذاته والواجب لغيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره ممكن لذاته فما لا يكون كذلك استحال ان يكون مركبا فاذا حقيقته سبحانه حقيقة احدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه لا كثرة مقدارية
كما يكون للاجسام ولا كثرة معنوية كما يكون للنوع المركب من الفصل والجنس وللشخص المركب عن الماهية والمشخص الا انه قد صعب ذلك على اقوام وذلك لانه سبحانه عالم قادر حي مريد فالمفهوم من
هذه الصفات هو نفس المفهوم من ذاته او ليس كذلك والاول باطل لوجوه احدها انه يمكننا تعقل ذاته مع الذهول عن كل واحد من هذه الصفات وان لم يكن ذلك فلا شك انه يمكننا تعقل كل واحد
من هذه الصفات مع الذهول عن تعقل ذاته المخصوصة بل هذا هو الواجب عند من يقول ان ذاته المخصوصة غير معلومة وصفاته معلومة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فاذا هذه الصفات امور زائدة على
الذات وثانيها ان هذه الصفات لو كانت هي نفس الذات لكان قولنا في الذات انها عالمة قادرة جاريا مجرى قولنا الذات ذات ولاستحال ان يكون ذلك في محل البحث وان يقام البرهان على
نفيه او اثباته فان من قال الذات ذات علم كل احد بالضرورة صدقه ومن قال الذات ليست بذات علم كل احد بالضرورة كذبه ولما كان قولنا الذات عالمة او ليست عالمة ليس بمثابة قولنا
الذات ذات والذات ليست بذات علمنا ان هذه الصفات امور زائدة على الذات وثالثها انه لو كان مرجع هذه الصفات الى ذاته فقط وذاته ليست الا شيئا واحدا لكان مرجع هذه الصفات
الى شيء واحد وكان ينبغي ان يكون اقامة الدلالة على كونه قادرا تغني عن اقامة الدلالة على كونه عالما وعلى كونه حيا فلما لم يكن كذلك بل افتقر في كل الى دليل خاص علمنا انه ليس المرجع
الى الذات اذا ثبت ان هذه الصفات امور زائدة على الذات فنقول هذه الصفات اما ان تكون سلبية او ثبوتية لا جائز ان يكون سلبية لان السلب نفي محض والنفي المحض لا تخصيص فيه
ولانا لو جعلنا كونه عالما قادرا عبارة عن نفي الجهل والعجز فالجهل والعجز اما ان يكون المرجع بهما الى العدم وهو انه ليس بعالم ولا قادر او يكون المرجع الى امر ثبوتي وهو ان الجهل عبارة عن
اعتقاد غير مطابق والعجز عبارة عن اختلال حال البنية فان كان الاول كان العلم والقدرة عبارة عن سلب السلب فيكون ثبوتيا وان كان الثاني لم يلزم من انتفاء العجز والجهل بهذا المعنى
تحقق العلم والقدرة فان الجماد قد انتفى عنه العجز والجهل مع انه غير موصوف بالعلم والقدرة فثبت ان صفات الله تعالى امور زائدة على ذاته قائمة بذاته والاله عبارة عن مجموع الذات
والصفات فقد عاد القول الى ان حقيقة الاله تعالى مركب من امور كثيرة فكيف القول فيه واشكال آخر وهو انا قد دللنا على ان الوحدة صفة زائدة على الذات قائمة بالذات فاذا كان
حقيقة الحق واحدة فهناك امور ثلاثة تلك الحقيقة وتلك الوحدانية وموصوفية تلك الحقيقة بتلك الوحدانية فذلك ثالث ثلاثة فاين التوحيد واشكال ثالث وهو ان تلك الحقيقة هل
هي موجودة وواجبة الوجود ام لا فان كانت موجودة فهي بوجودها تشارك سائر الموجودات وبماهيتها تمتاز عن سائر الموجودات فهناك كثرة حاصلة بسبب الوجود والماهية وان
لم يكن موجودة فهذا اشارة الى العدم وكذا القول في الوجوب فانها ان كانت واجبة الوجود بذاتها فوجوب وجودها يستحيل ان يكون عين الذات لان الوجوب صفة لانتساب المحمول
الى المحل بالموصوفية والانتساب بين الشيئين مغاير لكل واحد منهما من حيث هو فلا يكون صفة ذلك الانتساب مغايرة لهما اولى وايضا فالذات قائمة بنفسها ويستحيل ان يكون مسمى
الواجبية امرا قائما بالنفس ولانا نصف الذات بالوجوب ووصف الشيء بنفسه محال فثبت انه لو وجد موجود واجب الوجود وكان وجوب وجوده زائدا على ذاته لحصل هناك
امران تلك الذات مع ذلك الوجوب ومع الموصوفية بذلك الوجوب فقد عاد التثليث والعياذ بالله واشكال رابع وهو ان هذه الحقيقة البسيطة هل يمكن الاخبار عنها وهل يمكن
التعبير عنها نعم او لا والاول محال لان الاخبار انما يكون بشيء عن شيء فالمخبر عنه غير المخبر به فهما امران لا واحد وان لم يمكن التعبير عنه فهو غير معلوم البتة لا بالنفي ولا بالاثبات فهو مغفول
عنه فهذا جملة ما في هذا المقام من السؤال والجواب عن الاول انه سبحانه وتعالى ذات موصوفة بهذه الصفات ولا شك ان المجموع مفتقر في تحققه الى تحقق اجزائه الا ان الذات قائمة بنفسها
واجبة لذاتها ثم انها بعد وجوبها بعدية بالرتبة مستلزمة لتلك النعوت والصفات فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل واما الاشكال الثاني وهو ان الوحدة صفة زائدة على الذات فاذا نظر
اليها من حيث انها واحدة فهناك امور ثلاثة لا امر واحد فالجواب ان الذي ذكرته حق ولكن فرق بين النظر اليه من حيث انه هو وبين النظر اليه من حيث انه محكوم عليه بانه واحد فاذا نظرت اليه من حيث انه
هو مع ترك الالتفات الى انه واحد فهناك تتحقق الوحدة وهناك حالة عجيبة فان العقل ما دام يلتفت الى الوحدة فهو بعد لم يصل الى عالم الوحدة فاذا ترك الوحدة فقد وصل الى الوحدة فاعتبر هذه
الحالة بذهنك اللطيف لعلك تصل الى سره وهذا ايضا هو الجواب عن اشكال الوجود واشكال الوجوب اما الاشكال الرابع وهو انه هل يمكن التعبير عنه فالحق انه لا يمكن التعبير عنه لانه متى عبرت عنه
فقد اخبرت عنه بامر آخر والمخبر عنه مغاير للمخبر به لا محالة فليس هناك توحيد ولو اخبرت عنه بانه لا يمكن الاخبار عنه فهناك ذات مع سلب خاص فلا يكون هناك توحيد فاما اذا نظرت
اليه من حيث انه هو من غير ان تخبر عنه لا بالنفي ولا بالاثبات فهناك يحق الوصول الى مبادي عالم التوحيد ثم الالتفات المذكور لا يمكن التعبير عنه الا بقوله هو فلذلك عظم وقع هذا عند المحققين
في بحار التوحيد وسنذكر شمة من حقائقها في تفسير هذه الآية بعون الله تعالى اما الوحدة بالمعنى الثاني وهو انه ليس في الوجود شيء يشاركه في وجوب الوجود فكانت هذه الوحدة هي التي جاءت بها

فيها كثيرة الا انه لطف بنا اما الوحدة على الثاني فليست من خواص ذات الحق سبحانه وتعالى لانه لا شك في وجود موجود فهذا الموجود اما مفرد او مركب
وان كانت مركبات فالمركب لا بد فيه من مفرد فثبت انه لا بد من المفرد في عالم الممكنات فالوحدة بالمعنى الاول ليست من الامور التي يوحد الحق سبحانه بها اما الحق
في ذلك الكتب ... سواه فهذا محض الكلام في هذا المقام بحسب ما يليق بعقل البشر وفكره القاصر مع الاعتراف بانه تعالى منزه عن تصرفات الافكار وتمام
قال الجبائي يوصف تعالى بانه واحد من وجوه اربعة لانه ليس بذي ابعاض ولا بذي اجزاء ولانه منفرد بالقدم ولانه منفرد بالالهية ولانه منفرد بصفات
ثم تقتصر على ثلثة اوجه فجعل تفرده بالقدم وبصفات الذات وجها واحدا قال ولذلك عقبه بقوله لا اله الا هو وقال ... معناه انه سبحانه واحد في ذاته لا قسم
لا شريك له اما انه واحد في ذاته فلان تلك الذات المخصوصة التي هي المشار اليه بقولنا هو الحق سبحانه اما ان يكون حاصلة في غيره او لا يكون فان كان
لا بد وان يكون بعينه ذاته فيكون هو مركبا في نفسه بما فيه الاشتراك وبما به الامتياز فيكون ممكنا معلولا مفتقرا وذلك محال وان لم يكن فهو بتمامه

رحمه إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ لآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ

اعلم أنه سبحانه وتعالى لما حكم بالفردانية والوحدانية ذكر ثمانية أنواع من الدلائل التي يمكن أن يستدل بها على وجوده سبحانه وتعالى أولاً وعلى توحيده وبراءته من الأضداد والأنداد ثانياً وقبل الخوض في شرح تلك الدلائل لا بد من بيان مسائل المسألة الأولى وهي أن الناس اختلفوا في أن الخلق هل هو المخلوق أو هو غيره فقال عالم من الناس الخلق هو المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول أما الآية فهذه الآية وذلك لأنه تعالى قال إن في خلق السموات والأرض لآيات لقوم يعقلون ومعلوم أن الآيات ليست إلا في المخلوق لأن المخلوق هو الذي يدل على الصانع فدلت هذه الآية على أن الخلق هو المخلوق وأما المعقول فقد احتجوا بأمور أحدها أن الخلق عبارة عن إخراج الشيء من العدم إلى الوجود فهذا الإخراج لو كان أمراً مغايراً للقدرة والأثر فهو إما أن يكون قديماً أو حادثاً فإن كان قديماً فقد حصل في الأزل مسمى الإخراج من العدم إلى الوجود والإخراج من العدم إلى الوجود مسبوق بالعدم والأزل هو نفي المسبوقية فلو حصل الإخراج في الأزل لزم اجتماع النقيضين وهو محال وإن كان محدثاً فلا بد له أيضاً من مخرج يخرجه من العدم إلى الوجود فلا بد له من إخراج آخر والكلام فيه كما في الأول ويلزم التسلسل وثانيها أنه تعالى في الأزل لو لم يكن مخرجاً للأشياء من العدم إلى الوجود ثم في لا يزال بل حدث أمر فذلك الأمر الحادث هو المخلوق فالخلق هو المخلوق وإن لم يحدث أمر فالله تعالى قط لم يخلق شيئاً وثالثها أن المؤثرية نسبة بين ذات المؤثر وذات الأثر والنسبة بين الأمرين يستحيل تقررها بدون المنتسبين فهذه المؤثرية إن كانت حادثة لزم التسلسل وإن كانت قديمة كانت من لوازم ذات الله تعالى وحصول الأثر إما في الحال أو الاستقبال من لوازم هذه الصفة القديمة ولازم اللازم لازم فيلزم أن يكون الأثر من لوازم ذات الله تعالى فلا يكون الله قادراً مختاراً بل ملجأ مضطراً إلى ذلك التأثير فيكون علة موجبة وذلك كفر واحتج القائلون بأن الخلق غير المخلوق بوجوه أولها أن قالوا لا نزاع في أن الله تعالى موصوف بأنه تعالى خالق الأشياء والخالق هو الموصوف بالخلق فلو كان المخلوق هو الخلق لزم كونه تعالى موصوفاً بالمخلوقات التي منها الشياطين والأبالسة والقاذورات وذلك لا يقوله عاقل وثانيها أنا إذا رأينا حادثاً حدث بعد أن لم يكن قلنا لم وجد هذا الشيء بعد أن لم يكن فإن قيل لنا إن الله تعالى خلقه وأوجده قبلنا ذلك وقلنا إنه حق وصواب وإن قيل إنه إنما وجد لنفسه قلنا إنه خطأ ولغو ومناقض فلما صح تعليل حدوثه بعد ما لم يكن بأن الله خلقه ولم يصح تعليل حدوثه بنفسه علمنا أن خلق الله تعالى إياه مغاير لوجوده في نفسه فالخلق غير المخلوق وثالثها أنا نعرف أفعال العباد ونعرف الله تعالى وقدرته مع أنا لا نعرف أن المؤثر في أفعال العباد أهو قدرة الله أم قدرة العبد والمعلوم غير ما هو غير معلوم فمؤثرية قدرة القادر في وقوع المقدور مغايرة لنفس تلك القدرة ثم إن هذه المغايرة يستحيل أن يكون سلبياً لأنه نقيض اللامؤثرية التي هي عدمية فهذه المؤثرية صفة ثبوتية زائدة على ذات المؤثر وذات الأثر وهو المطلوب ورابعها أن النحاة قالوا إذا قلنا الله خلق العالم فالعالم ليس هو المصدر بل هو المفعول به وذلك يدل على أن خلق العالم غير العالم وخامسها أنه يصح أن يقال خلق السواد وخلق البياض وخلق الجوهر وخلق العرض فمفهوم الخلق أمر واحد في الكل مغاير لهذه الماهيات المختلفة بدليل أنه يصح تقسيم الخالقية إلى خالقية الجوهر وخالقية العرض ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام فثبت أن الخلق غير المخلوق فهذه جملة ما في هذه المسألة المسألة الثانية قال أبو مسلم رحمه الله أصل الخلق في كلام العرب التقدير وصار ذلك اسماً لأفعال الله تعالى لما كان جميعها صواباً قال تعالى وخلق كل شيء فقدره تقديراً ويقول الناس في كل أمر محكم هو معمول على تقدير المسألة الثالثة دلت هذه الآية على أنه لا بد من الاستدلال على وجود الصانع بالدلائل العقلية وأن التقليد ليس طريقاً البتة إلى تحصيل هذا الغرض المسألة الرابعة ذكر ابن جرير في سبب نزول هذه الآية عن عطاء أن النبي صلى الله عليه وسلم عند قدومه المدينة نزل عليه وإلهكم إله واحد فقال كفار قريش بمكة كيف يسع الناس إله واحد فأنزل الله تعالى إن في خلق السموات والأرض وعن سعيد بن مسروق قال سألت قريش اليهود فقالوا حدثونا عما جاءكم به موسى عليه السلام من الآيات فحدثوهم بالعصا واليد البيضاء وسألوا النصارى عن ذلك فحدثوهم بإبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى فقالت قريش عند ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ادع الله أن يجعل لنا الصفا ذهباً فنزداد يقيناً وقوة على عدونا فسأل ذلك ربه فأوحى إليه أن أعطيهم ولكن إن كذبوا بعد ذلك عذبتهم عذاباً لا أعذبه أحداً من العالمين فقال صلى الله عليه وسلم ذرني وقومي أدعوهم يوماً بيوم فأنزل الله تعالى هذه الآية مبيناً لهم أنهم إن كانوا يريدون أن أجعل لهم الصفا ذهباً ليزدادوا يقيناً فخلق السموات والأرض وسائر ما ذكر أعظم واعلم أن الكلام في هذه الأنواع الثمانية من الدلائل على قسمين فالقسم الأول في تفصيل القول في كل واحد منها

النوع الأول

الاستدلال بأحوال السموات وقد ذكرنا طرفاً من ذلك في تفسير قوله تعالى الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء ولنذكر ههنا نمطاً آخر من الكلام وروي أن عمر بن الحسام كان يقرأ كتاب المجسطي على عمر الأبهري فقال بعض الفقهاء يوماً ما الذي تقرؤونه فقال أفسر آية من القرآن وهي قوله أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها فأنا أفسر كيفية بنائها ولقد صدق الأبهري فيما قال فإن كل من كان أكثر توغلاً في بحار مخلوقات الله تعالى كان أكثر علماً بجلال الله وعظمته فنقول الكلام في أحوال السموات على الوجه المختصر الذي يليق بهذا الموضع مرتب في فصول

الفصل الأول

في ترتيب الأفلاك قالوا أقربها إلينا فلك القمر وفوقه كرة عطارد ثم كرة الزهرة ثم كرة الشمس ثم كرة المريخ ثم كرة المشتري ثم كرة زحل ثم كرة الثوابت ثم الفلك الأعظم واعلم أن في هذا الموضع أبحاثاً البحث الأول ذكروا في طريق معرفة هذا الترتيب ثلاثة أوجه الوجه الأول الستر وذلك أن الكوكب الأسفل إذا مر بين أبصارنا وبين الكوكب الأعلى فإنهما يصيران ككوكب واحد ويتميز الساتر عن المستور بلونه الغالب كصفرة عطارد وبياض الزهرة وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل ثم إن القدماء وجدوا القمر يكسف الكواكب الستة وكثيراً من الثوابت التي في طريقه في ممر البروج وكوكب عطارد يكسف الزهرة والزهرة تكسف المريخ وعلى هذا الترتيب وهذا الطريق يدل على كون القمر تحت الشمس لانكسافها به لكن لا يدل على كون الشمس فوق ست الكواكب أو تحتها لأن الشمس لا تنكسف بشيء منها لاضمحلال أضوائها في ضوء الشمس فيسقط هذا الطريق بالنسبة إلى الشمس الثاني اختلاف المنظر فهو محسوس للقمر وعطارد والزهرة وغير محسوس للمريخ والمشتري وزحل أما في حق الشمس فقليل جداً فوجب أن يكون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الطريق بين جداً لمن اعتبر اختلاف منظر الكواكب وشاهده على الوجه الذي حكيناه فأما من لم يمارسه فإنه يكون مقلداً فيه ولا سيما أن أبا الريحان وهو أستاذ الصناعة ذكر في تلخيصه لفصول الفرغاني أن اختلاف المنظر لا يحس به إلا في القمر الثالث قال بطليموس إن زحل

بنفس تلك القدرة

والمشتري

والمشتري والمريخ يبعد عن الشمس جميع الأبعاد وأما عطارد والزهرة فإنهما لا يبعدان عن الشمس بعد التسديس فضلاً عن سائر الأبعاد فوجب كون الشمس متوسطة بين القسمين وهذا الدليل ضعيف فإنه منقوض بالقمر فإنه يبعد عن الشمس كل الأبعاد مع أنه تحت الكل البحث الثاني في أعداد الأفلاك قالوا إنها تسعة فقط وأقول إن الرصد لما دل على هذه التسعة أثبتناها فأما ما عداها فلما لم يدل الرصد عليه لا جرم ما جزمنا بثبوتها ولا بانتفائها وذكر ابن سينا في الشفاء أنه لم يتبين لي إلى الآن أن كرة الثوابت كرة واحدة أو كرات منطوية بعضها على بعض وأقول هذا الاحتمال واقع لأن الذي يمكن أن يستدل به على وحدة كرة الثوابت ليس إلا أن يقال إن حركاتها متشابهة وإذا كان كذلك وجب كونها مركوزة في كرة واحدة والمقدمتان ضعيفتان أما المقدمة الأولى فلأن حركاتها وإن كانت في حسنا متشابهة لكنها في الحقيقة لعلها ليست كذلك لأنا لو قدرنا أن الواحد منها يتم الدورة في ستة وثلاثين ألف سنة والآخر يتم هذه الدورة في مثل هذا الزمان لكن بنقصان عاشرة إذا وزعنا تلك العاشرة على أيام ستة وثلاثين ألف سنة لا شك أن حصة كل يوم بل كل سنة بل كل ألف سنة مما لا يصير محسوساً وإذا كان كذلك سقط القطع بتشابه حركات الثوابت وأما المقدمة الثانية فهي أيضاً ليست يقينية فإن الأشياء المختلفة لا يبعد اشتراكها في لازم واحد بل القول بهذا الاحتمال الذي ذكره ابن سينا في كرة الثوابت قائم في جميع الكرات لأن الطريق إلى وحدة كل كرة ليس إلا ما ذكرناه وبيناه فإذاً لا يمكن الجزم بوحدة الكرة المتحركة بالحركة اليومية فلعلها كرات كثيرة مختلفة في مقادير حركتها بمقدار قليل جداً لا يفي بضبط ذلك التفاوت أعمارنا وكذا القول في جميع الممثلات والحوامل ومن الناس من يقول بكرة فوق كرة الثوابت وتحت الفلك الأعظم واحتجوا من وجوه الأول أن الراصدين للميل الأعظم وجدوه مختلف المقدار وكل ما كان رصده أقدم وجد الميل أعظم فإن بطليموس وجده كج نا ثم وجد في زمان كج له ثم وجده بعد المأمون وقد تناقص بدقيقة وذلك يقتضي أن حركة المنطقتين أن يقل ميلهما تارة ويكثر أخرى وهذا إنما يكون إذا كان بين كرة الكل وكرة الثوابت كرة أخرى يدور قطباها حول قطبي تلك الكرة فيعرض لقطبها تارة أن يصير إلى جانب الشمال منخفضاً وتارة إلى جانب الجنوب مرتفعاً فيلزم من ذلك أن ينطبق معدل النهار على منطقة البروج وأن ينفصل عنه تارة أخرى إلى الجنوب وثانيها أن أصحاب الأرصاد اضطربوا اضطراباً شديداً في مقدار سنة الشمس على ما هو مشروح في المطولات حتى أن بطليموس حكى عن أبرخس أنه كان شاكاً في أن هذه العودة تكون في أزمنة متساوية أو مختلفة ثم إن الناس ذكروا في سبب اختلافه قولين أحدهما قول من يجعل أوج الشمس متحركاً فإنه زعم أن الاختلاف الذي يلحق حركة الشمس من هذه الجهة يختلف عند نقطتي الاعتدالين لاختلاف بعدهما من الأوج فيختلف زمان سنة الشمس من أجله وثانيهما قول أهل الهند والصين وبابل وأكثر قدماء علماء الروم ومصر والشام أن السبب فيه انتقال فلك البروج وارتفاع قطبيه وانحطاطه وحكي عن أبرخس أنه كان يعتقد هذا الرأي وذكر تاذن الإسكندراني أن أصحاب الطلسمات كانوا يعتقدون ذلك أيضاً وأن نقطة فلك البروج تتقدم عن موضعها وتتأخر ثمان درجات وقالوا إن ابتداء الحركة من كب درجة من الحوت إلى أول الحمل وثالثها أن بطليموس رصد الثوابت فوجدها تقطع في كل مائة سنة درجة واحدة والمتأخرون رصدوها فوجدوها تقطع في كل مائة سنة درجة ونصفاً وهذا تفاوت عظيم يبعد حمله على التفاوت في الآلات التي تتخذها المهرة في الصناعة على سبيل الاستقصاء فلا بد من حملها على ازدياد الميل ونقصانه وذلك يوجب القول بثبوت الفلك الذي ذكرناه البحث الثالث احتجوا على أن الكواكب الثابتة مركوزة في فلك فوق أفلاك هذه الكواكب السبعة فقالوا شاهدنا لأفلاك هذه السبعة حركات أسرع من حركات الثوابت وثبت أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة الفلك وهذا يقتضي كون هذه الثوابت مركوزة في كرة سوى هذه السبعة ولا يجوز أن يكون مركوزة في الفلك الأعظم لأنه سريع الحركة يدور في كل يوم وليلة دورة واحدة بالتقريب ثم قالوا إنها مركوزة في كرة فوق كرات هذه السبعة لأن هذه الكواكب السبعة قد تكسف تلك الثوابت والكاسف تحت المكسوف فكرات هذه السبعة وجب أن يكون دون كرة الثوابت وهذا الطريق أيضاً ضعيف من وجوه أحدها أنا لا نسلم أن الكوكب لا يتحرك إلا بحركة فلكه وهم إنما بنوا على امتناع الخرق على الأفلاك وقد بينا ضعف دلائلهم على ذلك وثانيها أنه لا بد لهذه الثوابت من كرات لكن لم لا يجوز أن يقال إن كل كرة من هذه الكرات السبعة تنفصل إلى أقسام كثيرة ومجموعها هو الفلك الممثل وأن هذه الأفلاك الممثلة بطيئة الحركة على وفق حركة الثوابت فلم لا يجوز أن يقال هذه الثوابت مركوزة في هذه الممثلات البطيئة الحركة وأما السيارات فإنها مركوزة في الحوامل التي هي أفلاك خارجة المراكز وعلى هذا التقدير لا حاجة إلى إثبات كرة الثوابت وثالثها هب أنه لا بد من كرة أخرى فلم لا يجوز أن يكون هناك كرتان إحداهما فوق كرة زحل والأخرى دون كرة القمر وذلك لأن هذه السيارات لا تكسف إلا الثوابت الواقعة في ممر تلك السيارات فأما الثوابت المقاربة من القطبين فإن السيارات لا تمر بشيء منها ولا تكسفها فالثوابت التي تنكسف بهذه السيارات وجب أن تكون مركوزة في كرة فوق كرة زحل أما التي لا تنكسف بهذه السيارات فكيف نعلم أنها ليست دون السيارات فثبت أن الذي قالوه غير برهاني بل احتمالي البحث الرابع زعموا أن الفلك الأعظم حركته أسرع الحركات فإنه يتحرك في اليوم والليلة قريباً من دورة تامة وأنه يتحرك من المشرق إلى المغرب وأما الفلك الثامن الذي تحته فإنه في نهاية البطء حتى إنه يتحرك في كل مائة سنة درجة عند بطليموس وعند المتأخرين في كل ست وستين سنة درجة وأنه يتحرك من المغرب إلى المشرق على عكس الحركة الأولى واحتجوا عليه بأنا لما رصدنا هذه الثوابت وجدنا لها حركة على خلاف الحركة اليومية واعلم أن هذا أيضاً ضعيف فلم لا يجوز أن يقال إن الفلك الأعظم يتحرك من المشرق إلى المغرب كل يوم وليلة دورة تامة إلا بمقدار ثانية فلا جرم نرى الكواكب في الحس مختلفة عن الحركة الأولى بذلك القدر القليل في خلاف جهة الحركة الأولى فإذا اجتمعت تلك المقادير أحس كأن الكوكب الثابت يرجع بحركة بطيئة إلى خلاف جهة الحركة اليومية فهذا الاحتمال واقع وهم ما أقاموا الدلالة على إبطاله ثم الذي يدل على أنه هو الحق وجهان الأول وهو برهاني أن حركة الفلك الثامن لو كانت إلى خلاف حركة الفلك الأعظم لكان حين ما يتحرك بحركة الفلك الأعظم إلى جهة إما أن يتحرك بحركة نفسه إلى خلاف تلك الجهة أو لا يتحرك في ذلك الوقت بمقتضى حركة نفسه فإن كان الأول لزم كون الشيء الواحد متحركاً إلى جهتين والحركة إلى جهتين يقتضي الحصول في جهتين دفعة وذلك محال وإن كان الثاني لزم انقطاع الحركات الفلكية وهم لا يرضون بذلك الثاني أن نهاية الحركة حاصلة للفلك الأعظم ونهاية السكون حاصلة للأرض والأقرب إلى المعقول أن يقال كلما كان أقرب إلى الفلك الأعظم كان أسرع حركة وكلما كان أبعد كان أبطأ حركة ففلك الثوابت أقرب الأفلاك إليه فلا جرم لا تفاوت بين حركتيهما إلا بقدر قليل وهو الذي يحصل من اجتماع مقادير التفاوت إذا اجتمعت بلغت في كل ثلاثين سنة إلى تمام الدور وعلى هذا القول كلما كان أبعد عن الفلك الأعظم كان أبطأ حركة فكان تفاوت

في كل مائة سنة درجة واحدة وليلة نصف زحل فإنه أبطأ من فلك الثوابت فلا جرم كان تخلفه عن الفلك الأعظم أكثر حتى إن مقادير التفاوت

الى ان حتى يبلغ الى فلك القمر الذي هو ابطأ الكواكب فهو في كل يوم يتخلف عن الفلك الاعظم ثلث عشرة درجة فلا جرم دوره في كل شهر ولا يزال كذلك حتى ينتهي الى الارض الذي هو البعد الاشياء عن الفلك فلا جرم كان في نهاية السكون فثبت ان كلامهم في هذه الاصول محل ضعيف والعقل لا سبيل له الى الوصول اليها والله اعلم بحقايقها

الفصل الثاني في معرفة

الافلاك التي وضعوا الا انهم قدموا مقدمتين كليتين احديهما ان حركات الاجرام السماوية متشابهة متصلة وانها لا تبطئ مرة وتسرع اخرى وليس لها رجوع عن متوجهاتها والثانية ان الكواكب لا تتحرك بذاتها بل بحركة الافلاك ثم انهم بنوا على هاتين المقدمتين ان قالوا الفلك الذي يحمل الكواكب اما ان يكون مركزه مركز الارض او لا يكون فان كان مركزه مركز الارض فاما ان يكون الكوكب مركوزا في ثخنه او مركوزا في جرم مركوز في ثخن ذلك الفلك فان كان الاول استحال ان يختلف قرب الكوكب وبعده من الارض وان يختلف قطعه للقسي من ذلك الفلك والا عرض الاختلاف في حركة الفلك او في حركة الكوكب وقد فرضنا انهما لا يوجدان البتة فبقي القسمان الاخيران احدهما ان يكون الكوكب مركوزا في جرم كري مستدير الحركة مغروز في ثخن الفلك المحيط بالارض وذلك الجرم تسميه الفلك المستدير فحينئذ يعرض بسبب حركته اختلاف حال الكوكب بالنسبة الى الارض تارة بالقرب والبعد وتارة بالرجوع والاستقامة وتارة بالصغر والكبر في المنظر واما ان كان الفلك المحيط بالارض ليس مركزه موافقا لمركز الارض وهو الفلك الخارج المركز ويلزم ان يكون الكوكب في احد نصفي فلك البروج من ذلك الفلك اعظم من النصف وفي نصفه الاخر اقل من النصف فلا جرم يحصل بسببه القرب والبعد من الارض وان يقطع احد نصفي فلك البروج في زمان اكثر من قطعه النصف الاخر فظهر ان اختلاف احوال الكواكب في صغرها وكبرها وسرعتها وبطوئها وقربها وبعدها من الارض لا يمكن حصوله الا بهذين السببين اعني فلك التدوير والفلك الخارج المركز اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفصيل قولهم في الافلاك فقالوا هذه الافلاك التسعة منها ما هي كرة واحدة وهو الفلك الاعظم وفلك الثوابت ومنها ما ينقسم الى كرتين وهو فلك الشمس وذلك انه ينفصل منه فلك اخر مركزه غير مركز العالم بحيث يماس سطحاهما المحدبان على نقطة تسمى الاوج وهو البعد الابعد من الفلك المنفصل ويماس سطحاهما المقعران على نقطة تسمى الحضيض وهو البعد الاقرب منه وهما في الحقيقة فلك واحد منفصل عنه فلك اخر الا انه يقال فلكان توسعا ويسمى المنفصل عنه الفلك الممثل والمنفصل الخارج المركز فلك الاوج وجرم الشمس مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ومنها ما ينفصل الى ثلاث اكر وهي افلاك الكواكب العلوية والزهرة فان لكل واحد منها فلكين مثل فلكي الشمس وفلكا اخر موضعه من الخارج المركز مثل موقع جرم الشمس من فلك التدوير والكوكب مغرق فيه بحيث يماس سطحه سطحه ويسمى الخارج المركز الفلك الحامل ومنها ما ينقسم الى اربع اكر وهو فلك عطارد والقمر اما عطارد فان له فلكين مثل فلكي الشمس وينفصل من الثاني فلك اخر انفصال الخارج المركز عن الممثل بحيث يقع مركزه خارجا عن المركزين وبعده عن المركز الخارج المركز نصف بعد ما بين مركزي الخارج المركز والممثل ويسمى المنفصل عنه الفلك المدير والمنفصل الفلك الحامل ومنه فلك التدوير لعطارد فيه كما سبق فالكرات الاربع واما القمر فان فلكه ينقسم الى كرتين متوازيتين والعظمى تسمى الفلك الممثل والصغرى الفلك المايل وينقسم المايل الى ثلث اكر كالكواكب الاربعة وكل فلك ينفصل عنه فلك اخر على الصورة التي عرفتها في فلك الشمس فانه يبقى من المنفصل كرتان مختلفتا الثخن تسميان متممين لذلك الفلك المنفصل وكل واحد من هذه الافلاك يتحرك على مركزه حركة دائمة متصلة الى ان يقضي الله امرا كان مفعولا والقوم انما توصلوا الى معرفة هذه الكرات بناء على المقدمة التي قررناها ولا شك انها لو صحت لصح القول بهذه الاشياء الثمان ان فيها

الفصل الثالث في مقادير الحركات

قال الجمهور ان جميع الافلاك تتحرك من المشرق الى المغرب سوى الفلك الاعظم والمدير لعطارد والفلك الممثل والمايل والتدوير للقمر فالحركة المشرقية تسمى الحركة الى التوالي والمغربية الى خلاف التوالي والفلك الاعظم يتحرك حركة سريعة في كل يوم بليلة دورة واحدة على قطبين يسميان قطبي العالم ويحرك جميع الافلاك والكواكب بهذه الحركة فيقع للكواكب الطلوع والغروب ويسمى الحركة الاولى وفلك الثوابت يتحرك حركة بطيئة كل ست وستين سنة عند المتاخرين درجة واحدة على قطبين يسميان قطبي فلك البروج ويدوران حول قطبي العالم بالحركة الاولى ويتحرك على وفق هذه الحركة جميع الافلاك المتحركة وبهذه الحركة تنتقل الاوجات عن مواضعها من فلك البروج وتسمى الحركة الثانية وحركة الاوج وهي حركة الثوابت والثوابت انما سميت ثوابت لاسباب احدها كونها بطيئة لانها بازاء السيارة كالساكنة وثانيها انها لا تتحرك الا هي بل تتحرك الى السيارة فكان الثوابت ثابتة لانتظارها وثالثها ان اوضاعها ثابتة على مقدار واحد ورابعها ان ابعاد ما بينها ثابتة على حال لا تتغير الصور المتوهمة عليها من الصور الاربعين وخامسها ان الازمنة عند اكثر العوام الامم منوطة بطلوعها وافولها بحيث لا تتفاوت الا في القرون والاحقاب واما الافلاك الخارجة المركز فانها تتحرك في كل يوم بهذا زحل ب ا المشتري ح ع بط المريخ ل ا لا الشمس ح ل ط الزهرة مه بط عطارد ح ح لو القمر يح ا كبع ويسمى حركة المركز وحركة الوسط وهي حركات مراكز افلاك التداوير ومركز الشمس وافلاك التداوير تتحرك بهذا المقدار زحل مه بح المشتري مه بط المريخ مه لوط الزهرة مه لو بط عطارد ح و كد القمر يح حبد ويسمى الحركة الخاصة وحركة الاختلاف وهي حركات مراكز الكواكب وقد ظهر بسبب هذه الحركات المختلفة للوضع لهذه الكواكب احوال مختلفة احدها انه يحصل للقمر مثلا ابعاد مختلفة غير مضبوطة بالنسبة الى مركز العالم والانواع المضبوطة منها اربعة الاول ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز ويقال له البعد الاقرب الاقرب وهو ثلث وثلثون مرة مثل نصف قطر الارض بالتقريب الثاني اذا كان القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز فلك التدوير على البعد الاقرب من الفلك الخارج المركز وهو البعد الاقرب الابعد وهو ثلث واربعون مرة مثل نصف قطر الارض الثالث ان يكون القمر على البعد الاقرب من فلك التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد الاقرب وهو خمسون مرة مثل نصف قطر الارض الرابع ان يكون القمر على البعد الابعد من فلك التدوير ومركز التدوير على البعد الابعد من الفلك الخارج المركز وهو البعد الابعد الابعد وهو اربع وستون مرة مثل نصف قطر الارض ثم ان ما بين هذه النقط الاربع الاحوال مختلفة على ما اتى على شرحها ابو الريحان وثانيها ان جميع الكواكب مرتبطة بالشمس ارتباطا ما فاما العلوية فان بعد مراكزها عن ذرى افلاك تداويرها ابدا يكون بمقدار بعد مركز الشمس عن مراكز تداويرها وحينئذ يكون محترقة ومتى كانت في الحضيض كانت في مقابلتها وحينئذ يكون مقابلة الشمس وذلك يقارن الشمس في منتصف الاستقامة ويقابلها في منتصف الرجوع وقيل ان نصف قطر فلك تدوير المريخ اعظم من نصف قطر فلك ممثل الشمس فيلزم انه اذا كان مقارنا للشمس يكون بعده عن مركز الشمس اعظم منه اذا كان مقابلا لها واما السفليان فان مراكز افلاك تداويرهما ابدا يكون مقارنا للشمس فيلزم ان يقارنا الشمس في ذروة الحضيض في منتصف

الاستقامة والرجوع وغاية بعد كل واحد منهما عن الشمس بمقدار نصف قطر فلك تدويرها وهو للزهرة مه ولعطارد كح واما القمر فان مركز الشمس ابدا يكون متوسطا بين بعده الابعد وبين مركز تدويره ولذلك يقال لبعد مركز تدويره عن البعد الابعد البعد المضاعف لانه ضعف بعد مركز تدويره عن الشمس فيلزم انه متى كان مركز تدويره في البعد الابعد فاما ان يكون مقارنا للشمس او مقابلا لها ومتى كان في البعد الاقرب يكون الشمس في تربيعه فلذلك يكون اجتماعه واستقباله في البعد الابعد وتربيعه مع الشمس مع الاقرب

الفصل الرابع في كيفية الاستدلال

بهذه الاحوال على وجود الصانع وهي من وجوه اولها النظر الى مقادير هذه الافلاك فانها مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية اختص كل واحد منها بمقدار خاص مع انه لا يمتنع في العقل وقوعها على ازيد من ذلك المقدار وانقص منه بذرة فلما قضى صريح العقل بان المقادير باسرها على السوية قضى بافتقارها في مقاديرها الى المخصص مدبر وثانيها النظر الى احيازها فان كل فلك يماس محدبه مقعر اخر ومقعره فلكا اخر ثم ذلك الفلك اما ان يكون متشابه الاجزاء او ينتهي بالاجزاء الى جسم متشابه الاجزاء وذلك الجسم المتشابه لا بد وان يكون طبيعة كل واحد من طرفيه مساوية لطبيعة طرفه الاخر فكما صح على محدبه ان يلقى جسما وجب ان يصح على مقعره ان يلقى ذلك الجسم ومتى كان كذلك صح ان العالي يعلو ويقع سافلا والسافل يعكس فيقع عاليا ومتى كان كذلك كان اختصاص كل واحد بحيزه المعين امرا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المقتضي وثالثها ان كل كوكب حصل في موضع اختص باحد جوانب ذلك الفلك دون سائر الجوانب يكون امرا ممكنا جائزا فيقضي العقل بافتقاره الى المخصص ورابعها ان كل كرة فانها تدور على قطبين معينين واذا كان الفلك متشابه الاجزاء كان جميع النقط المفروضة عليها متساوية وجميع الدوائر المفروضة عليها ايضا متساوية فاختصاص نقطتين معينتين بالقطبية دون سائر النقط مع استوائها في الطبيعة يكون امرا جائزا فيقضي العقل الى المقتضي وكذا القول في تعيين دائرة معينة من دوايرها بان يكون منطقة وخامسها ان الاجرام الفلكية مع اشتراكها في الطبيعة الفلكية كل واحد منها اختص بنوع معين من الحركة في البطء والسرعة فان نظرنا الى الفلك الاعظم مع نهاية السرعة ثم انه يدور دورة تامة في اليوم والليلة والفلك الثامن الذي هو اصغر منه لا يدور دورة تامة الا في ست وثلثين الف سنة فاختصاص الاعظم بمزيد السرعة والاصغر بمزيد البطء مع انه على خلاف حكم العقل فانه كان ينبغي ان يكون الاوسع ابطأ حركة لعظم مداره والاصغر اسرع لصغر مداره يقضي بان كل واحد منها انما اختص بما هو عليه بتقدير العزيز العليم وسادسها ان الفلك الممثل اذا انفصل عنه الفلك الخارج المركز بقي متممان احدهما من الخارج والاخر من الداخل واحد متشابه الطبيعة ثم اختص احد جانبيها بغاية الثخن والاخر بغاية الرقة بالنسبة والا كان كذلك وجب ان يكون ذلك الثخن لطبيعة على السوية فاختصاص احد جانبيه بالرقة والاخر بالثخن لا بد وان يكون بتخصيص المخصص المختار وسابعها انها مختلفة في جهات الحركات فبعضها من المشرق الى المغرب وبعضها من المغرب الى المشرق وبعضها شمالية وبعضها جنوبية مع ان جميع الجهات بالنسبة اليها على السوية فلا بد من الافتقار الى المدبر وثامنها انا نراها الان متحركة فاما ان يقال انها كانت ازلا متحركة او ما كانت متحركة ثم ابتدأت بالحركة والاول محال ان يقال انها كانت ابدا متحركة لان ماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير لان الحركة انتقال من حالة الى حالة والازل ينافي المسبوقية بالغير والجمع بين الحركة والازلية محال وان قلنا بان حركتها اولا سواء قلنا انها كانت قبل تلك الحركة موجودة وكانت ساكنة او قلنا انها كانت قبل تلك الحركة معدومة اصلا والابتداء بالحركة بعد عدم الحركة يقتضي الافتقار الى مدبر قديم سبحانه وتعالى بعد ان كانت معدومة او بعد ان كانت ساكنة وهذا الماخذ احسن الماخذ واقواها وتاسعها ان يقال ان حركاتها اما ان يكون من لوازم جسميتها المعينة فهذا محال لان كل ما كان من لوازم الشيء استحال انفكاك الملزوم عن ذلك اللازم ولكنا نرى جسميتها المعينة المنفكة عن كل واحد من اجزاء تلك الحركة فان كل واحد من اجزاء حركة ليس من لوازمه فافتقرت الافلاك في حركتها الى محرك من خارج وذلك هو محرك المتحركات ومدبر الثوابت والسيارات وهو الحي سبحانه وتعالى وعاشرها ان هذا الترتيب العجيب في تركيب هذه الافلاك وايتلاف حركاتها يدل على انها مبنية على حكمة امر حكيم او اشبه بالخرافة والعبث اما الثاني فبعيد عن العقل فان من جوز في بناء رفيع وقصر مشيد ان التراب والماء انضم احدهما الى الاخر ثم تولد منهما اللبنات ثم تركبت تلك اللبنات وتولد من تركيبها قصر مشيد وبناء عالي فانه يقضي عليه بالجنون ونحن نعلم ان تركيب هذه الافلاك وما فيها من الكواكب وما لها من الحركات ليس اقل من ذلك البناء فثبت انه لا بد من رعاية حكمة ثم لا يخلو اما ان يقال انها حية ناطقة فهي تتحرك بانفسها او يقال انها تحركها مدبر قاهر والاول باطل لان حركتها اما ان يكون لطلب استكمال او لا لطلب فان كانت طالبة بحركتها لتحصيل كمال فهي ناقصة في ذواتها طالبة للاستكمال والناقص بذاته لا بد ان يكمل فهي مفتقرة محتاجة وان لم تكن طالبة بحركتها الاستكمال فهي عابثة في افعالها فيعود الامر الى انه يبعد في العقول ان يكون مدار هذه الاجرام المعظمة والحركات الدائمة على العبث والسفه فلم يبق في العقول قسم هو الحق الا انه مدبر قاهر غالب على الدهر وان بما يحركها الاسرار الخفية والحكم اللطيفة وهو المستاثر بها والمطلع عليها وليس عندنا الا الايمان بها على الاجمال على ما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا والحادي عشر اثارها المختلفة في الالوان مثل صفرة عطارد وبياض الزهرة وضوء الشمس وحمرة المريخ ودرية المشتري وكمودة زحل واختلاف كل واحد من الكواكب بطعم خاص ولون وتركيب خاص وتاثيرها ايضا مختلفة بالسعادة والنحوسة فترى اعلى الكواكب السيارة نحسها وترى من دونها اسعدها وترى ان سلطان الكواكب سعدا او بعض الاتصالات نحسا في بعض وتاثيرها مختلفة في الوجوه والحدود والمثلثات والذكورة والانوثة وكون بعضها نهاريا وبعضها ليليا وراجعا ومستقيما وهابطا وصاعدا مع اشتراكها في الشفافية والصفاء والبقاء في الجوهر فيقتضي العقل ان اختصاص كل واحد منها بما اختص به لا بد وان يكون بتخصيص مخصص والثاني عشر هو ان هذه الكواكب لو كان لها تاثير في هذا العالم فهي اما ان يكون متدافعة او متعاونة او لا متدافعة ولا متعاونة فان كانت متدافعة فاما ان كان بعضها اقوى من بعض او يكون كلها متساوية في القوة فان كان بعضها اقوى من بعض كان القوي غالبا والضعيف مغلوبا ابدا فوجب ان يستمر احوال العالم على طبيعة ذلك الكوكب لكنه ليس الامر كذلك وان كانت متساوية في القوة وهي متدافعة وجب ان تعذر الفعل عليها بأسرها فيكون الافعال المختصة في العالم صادرة عن غيرها فلا يكون مدبر العالم هو هذه الكواكب بل غيرها وان كانت متعاونة لزم بقاء العالم ايضا على حال واحد من غير تغير اصلا وان كانت تارة متعاونة وتارة متدافعة كان انتقالها من المحبة الى البغضة وبالعكس تغيرا لها في صفاتها فيكون هي مفتقرة في تلك التغيرات الى الصانع المستولي عليها بالقهر والتسخير والثالث عشر انها اجسام وكل جسم مركب وكل مركب مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره ممكن لذاته فله مؤثر فافتقاره الى مؤثره اما ان يكون حال البقاء او حال حدوثه او حال عدمه والاول باطل لانه يقتضي ايجاد الموجود وهو محال فبقي القسمان الاخيران وهما يقتضيان الحدوث الدال على وجود الصانع الرابع عشر الاجسام متساوية في الجسمية لانه يصح تقسيم الجسم الى الفلكي والعنصري والكثيف واللطيف والحار والبارد والرطب واليابس ومورد التقسيم مشترك بين كل الاجسام فالجسمية قدر مشترك بين كل هذه الصفات والامور المتساوية في الماهية يجب ان يكون

[illegible]

ساوية من قابلية الصفات فاذا كل ما صح على جسم صح على غيره فاذا اختصاص كل جسم باختص من اعتدار الوضع والشكل والقبح والقصة لابد وان يكون من الجائزات وذلك يقتضي بافتقار الى الصانع القديم جل جلاله وتقدست اسماؤه ولا اله غيره فهذه هو الاشارة الى معاقد الدلايل المستنبطة من اجسام السموات على اثبات الصانع ولو اثرنا ما في الارض من شجرة اقلام والبحر يمده من بعده سبعة ابحر ما نفدت كلمات الله

النوع الثاني من الدلايل احوال الارض وفيه فصلان

الفصل الاول في بيان احوال الارض وعلم

ان لاختلاف الارض اسبابا الاستيلا ول اختلاف احوالها بسبب حركة الفلك وهي قسم الاول ان الموضع العديمة العرض وهي التي على خط الاستواء يكون افقها يقطع العالم فيقطع معدل النهار على زوايا قائمة ويقطع جميع المدارات اليومية بنصفين ويكون حركة الفلك دولابية ولم يختلف هناك ليل كوكب مع نهاره ولم يتحور كوكب ابدي الظهور ولا ابدي الخفاء بل يكون لكل نقطة سوى القطبين طلوع وغروب ويمر فلك البروج بسمت الراس في الدورة مرتين وذلك عند طلوع قطبيه دائرة الافق ويمر الشمس بسمت الراس مرتين في السنة وذلك عند بلوغها النقطتين الاعتداليين القسم الثاني الموضع التي لها عرض فان قطب الشمال يرتفع فيها عن الافق وقطب الجنوب ينحط عنه ويقطع الافق معدل النهار فقط

[illegible]

وهو الذي يقال له ايضا بحر الصين والثاني بحر المغرب والثالث بحر الشام والروم ومصر والرابع بحر نيطس والخامس بحر جرجان فاما بحر الهند فانه يمتد طوله من المغرب الى المشرق من اقصى ارض الحبشة الى اقصى ارض الهند والصين يكون مقدار ذلك ثمانية آلاف ميل وعرضه الفي وسبعمائة ميل ويجاوز خط الاستواء الفا وسبعمائة ميل خليجان وهذا البحر الاول خليج عند ارض الحبشة ويمتد الى ناحية البربر ويسمى ذلك الخليج البربري طوله مقدار خمسمائة ميل وعرض طرفه مائة ميل الثاني خليج بحر ايلة وهو بحر القلزم طوله الف واربعمائة ميل وعرضه سبعمائة ميل ومنتهاه الى البحر الذي يسمى البحر الاخضر وعلى طرفه القلزم فلذلك سمي به وعلى شرقيه ارض اليمن وعدن وعلى غربيه ارض الحبشة الثالث خليج بحر ارض فارس يسمى الخليج الفارسي وهو بحر البصرة وفارس الذي على شرقيه تيز ومكران وعلى غربيه عمان طوله الف واربعمائة ميل وعرضه خمسمائة ميل وبين هذين الخليجين اعني خليج ايلة وخليج فارس ارض الحجاز واليمن وسائر بلاد العرب فيما بين مسافة الف وخمسمائة ميل الرابع يخرج منه خليج الى اقصى ارض الهند ويسمى الخليج الاخضر وطوله الف وخمسمائة ميل قالوا وفي جزيرة بحر الهند من الجزائر العامرة وغير العامرة الف وثلثمائة وسبعون جزيرة منها جزيرة عظيمة في اقصى البحر مقابل ارض الهند في ناحية المشرق عند بلاد الصين وهي سرنديب يحيط بها ثلاثة آلاف ميل فيها جبال عظيمة وانهار كبيرة ومنها يخرج الياقوت الاحمر وحول هذه الجزيرة تسع عشرة جزيرة عامرة فيها مداين عامرة وقرى كثيرة ومن جزائر هذا البحر جزيرة كله التي يجلب منها الرصاص القلعي وجزيرة سريرة التي يجلب فيها الكافور واما بحر المغرب فهو الذي يسمى بالمحيط وتسميه اليونانيون اوقيانوس ويتصل به بحر الهند ولا يعرف طرفاه الا في ناحية المغرب والشمال عند محاذاة ارض الروس والصقالبة فياخذ من اقصى منتهى في الجنوب محاذيا لارض السودان مارا على حدود السوس الاقصى وطنجة وباهر ثم الاندلس والجلالقة والصقالبة ثم يمتد من هناك وراء الجبال غير المسلوكة والاراضي غير المسلوكة نحو بحر المشرق وهذا البحر لا يجري فيه السفن وانما يسلك بالقرب من ساحله وفيه ست جزائر مقابل ارض الحبشة تسمى جزائر الخالدات ويخرج من هذا البحر خليج عظيم في شمال الصقالبة ويمتد هذا الخليج الى ارض بلغار المسلمين طوله من المشرق الى المغرب ثلثمائة ميل وعرضها مائة ميل واما بحر الروم وافريقية ومصر والشام طوله خمسة آلاف ميل وعرضه ستمائة ميل ويخرج منه خليج الى ناحية الشمال قريب من الرومية طوله خمسمائة ميل يسمى ادرياس ويخرج منه خليج آخر الى ارض بربر طوله خمسمائة ميل وفي هذا البحر مائة واثنان وستون جزيرة منها خمسون جزيرة عظام واما بحر نيطس فانه يمتد من لاذقية الى خلف قسطنطينية في ارض الروس والصقالبة طوله الف وثلثمائة ميل وعرضه ثلثمائة ميل واما بحر جرجان فطوله من المغرب الى المشرق ثلثمائة ميل وعرضه ستمائة ميل وفيه جزيرتان كانتا عامرتين فيما مضى من الزمان ويعرف هذا البحر بحر السكون لانها على وصفه ثم يمتد الى طبرستان والديلم والشروان وباب الابواب وناحية اللان وليس يتصل ببحر آخر فهذه هي البحور العظام فاما غيرها فبحيرات وبطائح كبحيرة خوارزم وبحيرة طبرية وحكي عن ارسطاطاليس ان بحر اوقيانوس محيط بالارض بمنزلة الاكليل لها فهذا هو الكلام المختصر في امر البحور المسئلة الرابعة في كيفية الاستدلال بجريان الفلك في البحر على وجود الصانع تعالى وتقدس وهي من وجوه احدها ان السفن وان كانت من تركيب الناس الا انه تعالى هو الذي خلق الآلات التي بها يمكن تركيب هذه السفن فلولا خلقه لها لما امكن ذلك وثانيها لولا الرياح وعدم عصفها لما بقيت ولما سلمت وثالثها لولا تقويته قلوب من يركب هذه السفن لما تم الغرض فصار هو تعالى من هذه الوجوه مصلحة للعباد وطريقا لمنافعهم وتجاراتهم ورابعها انه خص كل طرف من اطراف العالم بشيء معين واحوج الكل الى الكل فصار ذلك داعيا يدعوهم الى اقتحام هذه الاخطار في هذه الاسفار ولولا انه تعالى خص كل طرف بشيء واحوج الكل الى الكل لما ارتكبوا هذه السفرة فالحامل ينتفع لانه يربح والمحمول اليه ينتفع بما حمل اليه وخامسها تسخير الله البحر لحمل الفلك مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظم الهول فيه اذا ارسل الله الرياح فاضطربت امواجه وتقلبت مياهه وسادسها ان الاودية العظام مثل جيحون وسيحون تنصب ابدا الى بحيرة خوارزم على صغرها ثم ان بحيرة خوارزم لا تزداد البتة والا لامتد فالحق سبحانه وتعالى هو العالم بكيفية احوال هذه المياه العظيمة التي تنصب فيها وسابعها ما في البحار من الحيوانات العظيمة ثم ان الله تعالى يخلص السفن عنها ويوصلها الى سواحل السلامة وثامنها ما في البحار من الامر العجيب وهو قوله مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان وقال هذا عذب فرات سائغ شرابه وهذا ملح اجاج ثم انه تعالى بقدرته يحفظ البعض عن الاختلاط بالبعض وكل ذلك مما يرشد العقول الى افتقارها الى مدبر يدبرها ومقدر يحفظها المسئلة الخامسة دل قوله في صفة الفلك بما ينفع الناس على اباحة ركوبها وعلى اباحة الاكتساب والتجارة وعلى الانتفاع باللذات

[النوع الخامس]

قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها واعلم ان دلالة على الصانع من وجوه احدها ان تلك الاجسام وما قام بها من صفات الرقة والرطوبة واللطافة والعذوبة فلا يقدر على خلقها احد الا الله تعالى قال سبحانه قل ارأيتم ان اصبح ماؤكم غورا فمن يأتيكم بماء معين وثانيها انه تعالى جعله سببا لحياة الانسان ولاكثر منافعه قال تعالى افرأيتم الماء الذي تشربون ءانتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي افلا يؤمنون وثالثها انه تعالى كما جعله سببا لحياة الانسان جعله سببا لرزقه قال تعالى وفي السماء رزقكم وما توعدون ورابعها ان السحاب مع ما فيه من المياه العظيمة التي تسيل منها الاودية العظام يبقى معلقا في جو السماء وذلك من الآيات العظام وخامسها ان نزولها عند التضرع واحتياج الخلق مقدر بمقدار المنفعة من الآيات العظام وقال تعالى حكاية عن نوح عليه السلام فقلت استغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء عليكم مدرارا وسادسها ما قال فسقناه الى بلد ميت وقال وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج فان قيل افتقولون ان الماء ينزل على الحقيقة من السماء او من السحاب او تجوزون ما قال بعضهم من ان الشمس تؤثر في الارض وتخرج منها ابخرة متصاعدة فاذا وصلت الى الجو بردت فثقلت فنزلت من فضاء المحيط الى ضيق المركز فاتصلت فتولدت من اتصال بعض تلك الذرات بالبعض قطرات هي قطرات المطر قلنا بل نقول انه ينزل من السماء كما ذكر الله تعالى وهو الصادق في خبره واذا كان قادرا على امساك الماء في السحاب فاي بعد في ان يمسكه في السماء واما قول من يقول انه من بخار الارض فهذا ممكن في نفسه لكن القطع به لا يمكن الا بعد القول بنفي الفاعل المختار وقدم العالم وذلك كفر والعياذ بالله لانا متى جوزنا الفاعل المختار القادر على خلق الجسم فكيف يمكننا مع امكان هذا القسم ان نقطع بما قالوه اما قوله فاحيا الارض بعد موتها فاعلم ان هذه الحيوة من جهات احدها ظهور النبات الذي هو الكلأ والعشب مما لولاه لما عاشت دواب الارض وثانيها لولاه لما حصلت الاقوات للعباد وثالثها انه تعالى ينبت كل شيء بقدر الحاجة لانه تعالى ضمن ارزاق الحيوانات بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ورابعها انه يوجد فيه من الالوان والطعوم والروائح وما يصلح للملابس لان ذلك كله لا يقدر عليه الا الله وخامسها انه يحصل للارض بسبب النبات حسن ونضرة ونور ورونق فذلك هو الحيوة واعلم ان وصفه تعالى ذلك بالاحياء بعد الموت مجاز لان الحيوة لا تصح الا على من يدرك ويصح ان يعلم وكذلك الموت الا ان الجسم لما صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضرة والبهاء والنشو والنماء فلهذا اطلق لفظ الحيوة على هذه الاشياء وهذا من فصيح الكلام على اختصاره لجمع معان كثيرة

واعلم ان احياء الارض بعد موتها يدل على الصانع من وجوه احدها نفس الزرع لان ذلك ليس في مقدور احد على الحد الذي يخرج عليه وثانيها اختلاف الوانها على وجه لا يكاد يحد ويحصى وثالثها اختلاف الطعوم مما يظهر على الزرع والشجر ورابعها استمرار العادة بذلك في اوقاتها المخصوصة

النوع السادس

من الآيات قوله تعالى وبث فيها من كل دابة ونظيره جميع الآيات الدالة على خلقة الانسان وسائر الحيوان كقوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واعلم ان حدوث الحيوانات قد يكون بالتوليد وقد يكون بالتوالد وعلى التقديرين فلا بد فيهما من الصانع الحكيم فلنبين ذلك في الانسان ثم في سائر الحيوانات اما الانسان فالذي يدل على افتقاره في حدوثه الى الصانع سبحانه وجوه احدها ما يروى ان واحدا قال عند عمر بن الخطاب رضي الله عنه اني اتعجب من امر الشطرنج فان رقعته ذراع في ذراع ولو لعب الانسان الف الف مرة فانه لا يتفق رتبان على وجه واحد فقال عمر رضي الله عنه ههنا ما هو اعجب منه وهو ان مقدار الوجه شبر في شبر ثم ان مواضع الاعضاء التي فيها كالحاجبين والعينين والانف والفم لا يتغير البتة ثم انك لا ترى شخصين في الشرق والغرب يشتبهان في الصورة فما اعظم تلك القدرة والحكمة التي اظهرت في هذه الرقعة الصغيرة هذه الاختلافات التي لا حد لها وثانيها ان الانسان متولد من النطفة فالمؤثر في تصوير النطفة وتشكيلها قوة موجودة في النطفة او غير موجودة فيها فان كانت القوة المصورة في تلك القوة اما ان يكون لها شعور وادراك وعلم وحكمة حتى تمكنت من هذا التصوير العجيب واما ان لا تكون تلك القوة كذلك بل يكون تأثيرها بمجرد الطبع والعلية والاول ظاهر الفساد لان الانسان حال استكماله اكثر علما وقدرة ثم انه حال كماله لو اراد ان يغير شعرة عن كيفيتها لا يقدر على ذلك فحال ما كان في نهاية الضعف كيف يقدر على ذلك واما ان كانت تلك القوة مؤثرة بالطبع فهذا المني اما ان يكون جسما متشابه الاجزاء في نفسه او يكون مختلف الاجزاء والقوة الطبيعية اذا عملت في المادة البسيطة لا بد وان يكون فعلها متشابها فهذا هو الكرة فكان ينبغي ان يكون الانسان على صورة كرة ويكون جميع الاجزاء المفترضة في تلك الكرة متشابهة في الطبع وهذا هو الذي يستدلون به على ان البسائط لا بد وان تكون كرات فثبت انه لا بد للنطفة في انقلابها لحما ودما وانسانا من مدبر ومقدر لاعضائها وقواها وتركيبها وما ذاك الا الصانع سبحانه وتعالى وثالثها الاستدلال باحوال التشريح وابدان الحيوانات والنمط العجيب الواقع في تركيبها وتأليفها وايراد ذلك في هذا الموضع كالمتعذر لكثرتها واستقصى الناس في شرحها في الكتب المطولة في هذا الفن ورابعها ما روي عن علي كرم الله وجهه سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم ومن عجائب الامر في هذا التركيب ان اعلى الطبائع فالاعلى العناصر يجب ان يكون هو النار لانها حارة يابسة وادونها في اللطافة الماء والهواء والارض لا بد وان يكون تحت الكل لثقلها وكثافتها وبيبسها ثم انهم قلبوا هذه القضية في تركيب بدن الانسان لان اعلى الاعضاء منه عظم القحف والعظم بارد يابس على طبيعة الارض وتحته الدماغ وهو بارد رطب على طبع الماء وتحته النفس وهو حار رطب على طبع الهواء وتحت الكل القلب وهو حار يابس على طبع النار فسبحان من بيده قلب الطبائع ورتبها كيف شاء وركبها كيف اراد ومما ذكرنا في هذا الباب ان كل صانع يأتي بنقش لطيف فانه يصونه عن التراب لئلا يكدره وعن النار لئلا تحرقه ثم انه سبحانه وتعالى وضع نقش خلقته على هذه الاشياء فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال وجعلنا من الماء كل شيء حي وقال في الهواء فنفخنا فيه من روحنا وقال ايضا واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها وقال فنفخت فيه من روحي وقال في النار خلق الجان من مارج من نار وهذا يدل على ان صنعه بخلاف صنع كل احد وخامسها النظر الى الطفل بعد انفصاله من الام فانك لو وضعت على فمه وانفه ثوبا يقطع نفسه لمات في الحال ثم انه بقي في الرحم الضيق مدة مديدة مع تعذر النفس هناك ولم يمت ثم انه بعد الانفصال يكون من اضعف الاشياء وابعدها عن الفهم بحيث لا يميز بين الماء والنار وبين المؤذي والملذ وبين الام وبين غيرها ثم ان الانسان وان كان في اول امره من ابعد الاشياء عن الفهم فانه بعد الاستكمال اكمل الحيوانات في الفهم والعقل والادراك ليعلم ان ذلك من عطية القادر الحكيم فانه لو كان الامر بالطبع لكان كل من كان اذكى في اول الخلقة كان اكثر فهما وقت الاستكمال فلما لم يكن الامر كذلك دل على ان الله علمنا ان كل ذلك من عطية الله تعالى الخالق الحكيم وسادسها اختلاف الالسنة واختلاف طبايعهم واختلاف امزجتهم اقوى الدلائل وترى الحيوانات البرية والجبلية شديدة المشابهة بعضها بالبعض وترى الناس مختلفين جدا في الصورة ولولا ذلك لاختلت المعيشة ولاشتبه كل احد باحد ولما كان يتميز البعض عن البعض وفيه فساد المعيشة واستقصاء الكلام في هذا النوع لا مطمع فيه لانه بحر لا ساحل له

النوع السابع

من الدلائل تصريف الرياح وفيه مسائل المسئلة الاولى وجه الاستدلال انها مخلوقة على وجه تقبل التصريف وهو الرقة واللطافة ثم انه يصرفها على وجه يقع النفع العظيم به في الانسان والحيوان والنبات ثم ذلك من وجوه احدها انها مادة النفس الذي لو انقطع ساعة من الحيوان لمات وقيل فيه ان كل ما كانت الحاجة اليه اشد كان وجدانه اسهل ولما كان احتياج الانسان الى الهواء اعظم الحاجات حتى لو انقطع عنه لحظة لمات لا جرم كان وجدانه اسهل من وجدان كل شيء وبعد الهواء الماء فان الحاجة الى الماء دون الحاجة الى الهواء مع ان الحاجة الى الماء ايضا شديدة فلا جرم ايضا سهل وجدان الماء لكن وجدان الهواء اسهل لان الماء لا بد فيه من تكلف الاغتراف بخلاف الهواء فان الآلات المهيأة لجذبه حاضرة ابدا ثم بعد الماء الحاجة الى الطعام شديدة لكن دون الحاجة الى الماء فلا جرم كان تحصيل الطعام اصعب من تحصيل الماء وبعد الطعام الحاجة الى تحصيل المعاجين والادوية النادرة قليلة فلا جرم عزت هذه الاشياء وبعد المعاجين الحاجة الى انواع الجواهر من اليواقيت والزبرجد نادرة جدا فلا جرم كانت في نهاية العزة فثبت ان كل ما كان الاحتياج اليه اشد كان وجدانه اسهل وكل ما كان الاحتياج اليه كانت وجدانه اصعب وما ذاك الا رحمة على العباد ولما كانت الحاجة الى رحمة الله اعظم الحاجات فنرجو ان يكون وجدانها اسهل من وجدان كل شيء وعبر ان عن هذا المعنى فقال سبحان من خص القلب بعزة والناس مستغنون عن حجته وثانيها لولا تحرك الرياح لما جرى الفلك وذلك مما لا يقدر عليه احد الا الله فلو اراد كل العالم ان يقلب الريح من الشمال الى الجنوب او اذا كان الهواء ساكنا ان يحركه لتعذر المسئلة الثانية قال الواحدي وتصريف الرياح اراد وتصريفه الرياح فاضاف المصدر الى المفعول وهو كثير المسئلة الثالثة الرياح جمع الريح قال ابو علي الريح اسم على فعل والعين منه واو انقلبت في الواحد للكسرة ياء واما في الجمع القليل ارواح وذلك لانه لا شيء فيه يوجب الاعلال الا ترى ان السكون الراء لا يوجب اعلال هذه الواو نحو قوم وعون وقول وفي الجمع الكثير رياح انقلبت الواو ياء للكسرة التي قبلها كديمة وديم وحيلة وحيل قال ابن الانباري انما سميت الريح ريحا لان الغالب عليها في هبوبها المجيء بالروح والراحة وانقطاع هبوبها يكسب الكرب والغم فهي مأخوذة من الروح والدليل على ان اصلها الواو قولهم في الجمع ارواح المسئلة الرابعة قالوا الرياح اربع الشمال والجنوب والصبا والدبور والدبور مغربية وتسمى الصبا قبولا لانها استقبلت الدبور وما بين كل واحد من هذه المهاب نكباء المسئلة الخامسة اختلف القراء في الرياح فقرأ ابو عمرو

وعاصم وابن عامر الرياح على الجمع في عشرة مواضع البقرة والاعراف والحجر والكهف والفرقان والنمل والروم موضعين وفاطر والجاثية وقرأ نافع في اثني عشر موضعا هذه العشرة وفي ابراهيم كرماد اشتدت به الريح
وحم عسق ان يشأ يسكن الريح وقرأ ابن كثير الرياح في خمسة مواضع البقرة والحجر والكهف والروم موضعين وقرأ الكسائي في ثلاثة مواضع الحجر والفرقان والروم الاول منهما واعلم ان كل واحد
من هذه الرياح مثل الاخرى في دلالتها على الوحدانية فاما من وحد فانه يريد به الجنس لقولهم اهلك الناس الدينار والدرهم واذا اريد بالريح الجنس كانت قراءة من وحد كقراءة من جمع فاما ما روي في الحديث
من ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا هبت ريح قال اللهم اجعلها رياحا ولا تجعلها ريحا فانما يدل على ان مواضع الرحمة بالجمع اولى قال تعالى ومن آياته ان يرسل الرياح مبشرات وانما يبشر بالرحمة و
قال في موضع الافراد وفي عاد اذ ارسلنا عليهم الريح العقيم وقد تختص اللفظة في القرآن بشيء فيكون امارة له فمن ذلك ان عامة ما جاء في التنزيل من قوله وما يدريك مبهم غير معين قال وما يدريك
لعل الساعة قريب وما كان من لفظ ادراك فانه مفسر كقوله تعالى وما ادراك ما القارعة وما ادراك ماهيه

النوع الثامن

من الدلائل قوله والسحاب المسخر بين السماء
والارض سمي السحاب سحابا لانسحابه في الهواء ومعنى التسخير التذليل وانما سماه مسخرا لوجوه احدها ان طبع الماء ثقيل يقتضي النزول فكان بقاؤه في جو الهواء على خلاف الطبع فلا بد من قاهر
يقهره على ذلك فلذلك سماه بالمسخر الثاني ان هذا السحاب لو دام لعظم ضرره من حيث انه يستر ضوء الشمس ويكثر الامطار والابتلال ولو انقطع لعظم ضرره لانه يقتضي القحط وعدم العشب
والزرع فكان تقديره بالمقدار المعلوم هو المصلحة فهو كالمسخر لله سبحانه وتعالى يأتي به في وقت الحاجة ويرده عند زوال الحاجة الثالث ان السحاب لا يقف في موضع معين بل يسوقه الله تعالى بواسطة
تحريك الرياح الى حيث اراد وشاء وذلك هو التسخير فهذا هو الاشارة الى وجوه الاستدلال قوله تعالى لآيات لقوم يعقلون فيه مسائل المسألة الاولى انما قال تعالى لآيات فهو لفظ جمع فيحتمل ان يكون
ذلك راجعا الى كل واحد مما تقدم ذكره فكأنه تعالى بين ان في كل واحد مما ذكرنا آيات وادلة وتقرير ذلك من وجوه احدها ان كل واحد من هذه الامور الثمانية يدل على وجود الصانع سبحانه وتعالى
من وجوه كثيرة وثانيها ان كل واحد من هذه الآيات يدل على مدلولات كثيرة فهي من حيث انها لم تكن موجودة ثم وجدت دلت على وجود المؤثر وعلى كونه قادرا لانه لو كان المؤثر موجبا لدام الاثر بدوامه
فما كان يحصل التغير ومن حيث انها وقعت على وجه الاحكام والاتقان دلت على علم الصانع ومن حيث ان حدوثها اختص بوقت دون وقت دلت على ارادة الصانع ومن حيث انها وقعت على
وجه الاتساق والانتظام من غير ظهور الفساد فيها دلت على وحدانية الصانع على ما قال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وثالثها انها كما تدل على وجود الصانع وصفاته فكذلك تدل على وجوب طاعته
وشكره وجب عند من يقول بوجوب شكر المنعم عقلا لان كثرة النعم توجب الخلوص في الشكر ورابعها ان كل واحد من هذه الدلائل الثمانية جسم عظيم فهي مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى فذلك
الجزء الذي تتقاصر الحس والوهم والخيال عن ادراكه قد حصل في جميع هذه الدلائل فان ذلك الجزء من حيث انه حادث فكان حدوثه لا محالة مختصا بوقت معين ولا بد وان يكون مختصا بحيز
معين ولا بد وان يكون مختصا بصفة معينة مع انه يجوز في العقل وقوعه على خلاف هذه الامور وذلك يدل على الافتقار الى الصانع الموصوف بالصفات المذكورة واذا كان كل واحد من الاجزاء
هذه الاجسام ومن صفاتها شاهدا على وجود الصانع لا جرم قال لآيات وحاصل القول ان الموجود اما قديم واما محدث اما القديم فهو الله سبحانه وتعالى واما المحدث فهو كل ما عداه وان كان لكل محدث
دلالة على وجود الصانع وكل ما عداه شاهد على وجوده مقر بوحدانيته معترف بلسان الحال بالهيبة وهو المراد من قوله وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم اما قوله تعالى لقوم يعقلون فانما
خص الآيات بهم لانهم الذين يتمكنون من النظر فيه والاستدلال به على ما يلزمهم من توحيد ربهم وعدله وحكمته ليقوموا بشكره وبما يلزم من عبادته وطاعته واعلم ان النعم على قسمين نعم دنيوية ونعم
دينية وهذه الامور الثمانية التي عدها الله تعالى نعم دنيوية في الظاهر فاذا تفكر العاقل فيها واستدل بها على معرفة الصانع صارت نعما دينية لكن الانتفاع بها من حيث انها نعم دينية لا يكمل
الا عند سلامة العقول وانفتاح بصر الباطن فلذلك قال لآيات لقوم يعقلون قال القاضي الآية تدل على امور احدها انه لو كان الحق يدرك بالتقليد واتباع الآباء والجري على الالف والعادة
لما صح ذلك وثانيها لو كانت المعارف ضرورية وحاصلة بالالهام لما صح وصف هذه الامور بانها آيات لان المعلوم بالضرورة لا يحتاج في معرفته الى الآيات وثالثها ان من الاجسام والاعراض
وان كان يدل على الصانع فهو تعالى خص هذه الثمانية بالذكر لانها جامعة بين كونها دلائل وبين كونها نعما على المكلفين على اوفر حظ ونصيب ومتى كانت الدلائل كذلك كانت انجع في القلوب
واشد تاثيرا في الخواطر ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا اشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون
العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب اعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر التوحيد بالدلائل القاهرة القاطعة اردف ذلك بتقبيح ما يضاد التوحيد لان
تقبيح ضد الشيء مما يؤكد حسن الشيء قال الشاعر وبضدها تتبين الاشياء وقالوا ايضا النعمة مجهولة فاذا فقدت عرفت والناس لا يعرفون قدر الصحة فاذا مرضوا ثم عادت الصحة اليهم عرفوا
قدرها وكذا القول في جميع النعم فلهذا السبب اردف الله الآية الدالة على التوحيد بهذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى الند هو المثل المنازع وقد بينا تحقيقه في قوله في اول هذه السورة
فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واختلفوا في المراد بالانداد على اقوال احدها انها هي الاوثان التي اتخذوها آلهة لتقربهم الى الله زلفى ورجوا من عندها النفع والضر وقصدوها بالمسائل ونذروا لها
القرابين وهو قول اكثر المفسرين فعلى هذا الاصنام انداد بعضها لبعض اي امثال ليس انها انداد لله تعالى او المعنى انها انداد لله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة وثانيها انها السادة الذين كانوا
يطيعونهم فيحلون لمكان طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله عن السدي والقائلون بهذا القول رجحوا هذا القول على الاول بوجوه الاول ان قوله يحبونهم كحب الله فلا بد وان يكون ضمير العقلاء
الثاني انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كحبهم الله تعالى مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع الثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الآية اذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بمن اتخذ الرجال
اندادا وامثالا لله تعالى يلتزمون من تعظيمهم والانقياد لهم ما يلتزمه المؤمنون من الانقياد لله تعالى القول الثالث في الانداد قول الصوفية والعارفين وهو ان كل شيء شغلت قلبك به سوى الله
فقد جعلته في قلبك ندا لله تعالى وهو المراد من قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه المسألة الثانية اما قوله يحبونهم كحب الله واعلم انه ليس المراد محبة ذاتهم فلا بد من محذوف والمراد يحبون
عبادتهم او التقرب اليهم او الانقياد لهم او جميع ذلك وقوله كحب الله فيه ثلاثة اقوال قيل فيه كحبهم لله وقيل فيه كحبهم اللازم عليهم لله وقيل فيه كحب المؤمنين لله وانما اختلفوا هذا الاختلاف من حيث
انهم اختلفوا في انهم هل كانوا يعرفون الله ام لا فمن قال كانوا يعرفونه مع اتخاذهم الانداد يقول ان المراد كحبهم لله ومن قال انهم ما كانوا عارفين بربهم حمل الآية على احد الوجهين الباقيين
اما كالحب اللازم لهم او كحب المؤمنين لله والقول الاول اقرب لان قوله يحبونهم كحب الله راجع الى الناس الذين تقدم ذكرهم وظاهر قوله كحب الله يقتضي حبا لله تعالى ثابتا فيهم وكانه تعالى بين في الآية

السالفة

السالفة ان الاله واحد ونبه على دلائله ثم حكى قول من يشرك معه وذلك يقتضي كونهم مقرين بالله تعالى فان قيل العقل يستحيل ان يكون حبه للاوثان كحبه لله تعالى وذلك لانه بضرورة العقل يعلم ان هذه الاوثان
احجار لا تسمع ولا تبصر ولا تعقل وكانوا مقرين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ولذلك قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله ومع هذا الاعتقاد كيف يعقل ان يكون حبهم لتلك الاوثان كحبهم
لله وايضا فان الله تعالى حكى عنهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى واذا كان كذلك كان المقصود الاصلي طلب رضاء الله تعالى فكيف يعقل الاستواء في الحب مع هذا القول قلنا لعل
بحبهم لله في الطاعة لها والتعظيم لها فالاستواء في هذا القول من المحبة لا ينافي ما ذكرتموه اما قوله تعالى والذين آمنوا اشد حبا لله ففيه مسائل المسألة الاولى في البحث عن ماهية محبة العبد
لله تعالى اعلم انه لا نزاع بين الامة في اطلاق هذه اللفظة وهي ان العبد قد يحب الله تعالى والقرآن ناطق به كما في هذه الآية وكما في قوله يحبهم ويحبونه وكذا الاخبار روي ان ابراهيم الخليل عليه السلام قال لملك
الموت وقد جاءه لقبض روحه هل رأيت خليلا يميت خليله فاوحى الله اليه هل رأيت خليلا يكره لقاء خليله فقال يا ملك الموت الآن فاقبض وجاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
متى الساعة قال ما اعددت لها فقال ما اعددت كثير صلاة ولا صيام الا اني احب الله ورسوله فقال صلى الله عليه وسلم المرء مع من احب قال انس فما رأيت المسلمين فرحوا بشيء بعد الاسلام فرحهم بذلك
وروي ان عيسى عليه السلام مر بثلاثة نفر قد نحلت ابدانهم وتغيرت الوانهم فقال لهم ما الذي بلغ بكم ما ارى فقالوا الخوف من النار فقال حق على الله ان يؤمن الخائف ثم تركهم الى ثلاثة آخرين فاذا هم اشد
نحولا وتغيرا كان على وجوههم المرايا من النور فقال كيف بلغتم الى هذه الدرجة فقالوا الحب لله فقال عليه السلام انتم المقربون يوم القيامة وعن السدي قال تدعى الامم يوم القيامة بانبيائها فيقال يا امة
موسى ويا امة عيسى ويا امة محمد غير المحبين منهم فانهم ينادون يا اولياء الله وفي بعض الكتب عبدي انا وحقك لك محب فبحقي عليك كن لي محبا واعلم ان الامة وان اتفقوا على اطلاق هذه اللفظة لكن اختلفوا
في معناها فقال جمهور المتكلمين ان المحبة نوع من انواع الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات فيستحيل تعلق المحبة بذات الله وصفاته فاذا قلنا نحب الله فمعناه نحب طاعة الله وخدمته
او نحب ثوابه واحسانه واما العارفون فقد قالوا العبد قد يحب الله تعالى لذاته واما حب خدمته او حب ثوابه فدرجة نازلة واحتجوا بان قالوا انا وجدنا ان اللذة محبوبة لذاتها والكمال ايضا محبوب
لذاته اما اللذة فانه اذا قيل لنا لم تكتسبون قلنا لنجد المال فاذا قيل ولم تطلبون المال قلنا لنجد المأكول والمشروب فاذا قالوا ولم تطلبون المأكول والمشروب قلنا لنحصل اللذة وندفع الالم فاذا قيل لنا
ولم تطلبون اللذة وتكرهون الالم قلنا هذا غير معلل فانه لو كان كل شيء انما كان مطلوبا لاجل شيء آخر لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فلا بد من الانتهاء الى ما يكون مطلوبا لذاته واذا ثبت
ذلك فنحن نعلم ان اللذة مطلوبة لمحض ذاتها والالم مطلوب الدفع لذاته لا لسبب آخر واما الكمال فلانا نحب الانبياء والاولياء لمجرد كونهم موصوفين بصفة الكمال واذا سمعنا حكاية بعض الشجعان
مثل رستم واسفنديار واطلعنا على كيفية شجاعتهم مالت قلوبنا اليهم حتى انه قد يبلغ الميل الى انفاق المال العظيم في تعظيمه وقد ينتهي ذلك الى المخاطرة بالروح وكون اللذة محبوبة لذاتها لا ينافي
كون الكمال محبوبا بالذات اذا ثبت هذا فنقول الذين حملوا محبة الله تعالى على محبة طاعته او على محبة ثوابه فهؤلاء هم الذين عرفوا ان اللذة محبوبة لذاتها ولم يعرفوا ان الكمال محبوب لذاته اما العارفون
الذين قالوا انه تعالى محبوب في ذاته ولذاته فهم الذين انكشف لهم ان الكمال محبوب لذاته وذلك لان اكمل الكاملين هو الحق سبحانه وتعالى فانه لوجوب وجوده غني عن كل ما عداه وكمال كل شيء فمستفاد
منه وانه سبحانه وتعالى اكمل الكاملين في العلم والقدرة فاذا كنا نحب الرجل العالم لكماله في علمه والرجل الشجاع لكماله في قدرته والرجل الزاهد لبراءته عما لا ينبغي في الافعال وجميع العلوم بالنسبة
الى علمه كالمعدوم وجميع القدر بالنسبة الى قدرته كالعدم وجميع ما للخلق من البراءة عن النقائص بالنسبة الى الحق من ذلك كالمعدوم لزم القطع بان المحبوب الحق هو الله تعالى وانه محبوب في ذاته
ولذاته سواء احبه غيره او ما احبه غيره واعلم بانك اذا وقفت على هذه النكتة في هذا الباب فنقول العبد لا سبيل له الى الاطلاع على كمال الله سبحانه ابتداء بل ما لم ينظر الى مخلوقاته لا يمكنه الوصول الى
ذلك المقام فلا جرم كل ما كان اطلاعه على دقائق حكمة الله وقدرته في المخلوقات اتم كان علمه بكماله اتم فكان حبه له اتم ولما كان لا نهاية لمراتب وقوف العبد على دقائق حكمة الله فلا جرم لا نهاية لمراتب
محبة العبد لجلال حضرة الله تعالى ثم تحدث هناك حالة اخرى وهي ان العبد اذا كثرت مطالعته لدقائق حكمة الله كثر ترقيه في مقام محبة الله واذا كثر ذلك صار ذلك سببا لاستيلاء حب الله
على قلب العبد وغوصه فيه على مثال القطرات النازلة من الماء على الصخرة الصماء فانها مع لطافتها تثقب الحجارة الصلدة فاذا صارت محبة الله في القلب تثقبه بكيفيتها واشتد الفه بها وكل ما كان الالف
اشد كانت النفرة عما سواه اشد لان الالتفات الى ما عداه يشغله عن الالتفات اليه والمانع عن حضور المحبوب مكروه فلا يزال تتعاقب محبة الله ونفرته عما سواه على القلب ويشتد كل واحد منهما بالآخر
الى ان يصير القلب نفورا عما سوى الله والنفرة توجب الاعراض عما سوى الله والاعراض يوجب الفناء عما سوى الله تعالى فيصير ذلك القلب مستنيرا بانوار القدس مستضيئا باضواء عالم العظمة فانيا
عن الحظوظ المتعلقة بعالم الحدوث وهذا مقام على الدرجة وليس له مثال في هذا العالم الا العشق الشديد على اي شيء كان فانك ترى من التجار المشغوفين بتحصيل المال من ينسى جوعه وعطشه
استغراقه في حفظ المال فاذا عقل ذلك في هذا المقام الخسيس فكيف يستبعد ذلك عند مطالعة جلال الحضرة الصمدية المسألة الثانية في معنى الشوق الى الله تعالى اعلم ان الشوق لا يتصور الا الى شيء
ادرك من وجه ولم يدرك من وجه فاما الذي لم يدرك اصلا فلا يشتاق فان من لم ير شخصا ولم يسمع وصفه لم يتصور ان يشتاق اليه وما ادرك بكماله لا يشتاق اليه ثم ان الشوق الى المعشوق
من وجهين احدهما انه اذا رآه ثم غاب عنه اشتاق الى استكمال خياله بالرؤية والثاني انه يرى وجه محبوبه ولا يرى شعره ولا سائر محاسنه فيشتاق الى ان ينكشف له ما لم يره قط والوجهان جميعا
متصوران في حق الله تعالى بل هما لازمان بالضرورة لكل العارفين فان الذي اتضح للعارفين من الامور الالهية وان كان في غاية الوضوح مشوب بشوائب الخيالات فان الخيالات لا تفتر في هذا العالم عن
المحاكاة والتمثيلات وهي مكدرة للمعارف الروحانية ولا يحصل تمام التجلي الا في الآخرة وهذا يقتضي حصول الشوق لا محالة في الدنيا فهذا احد نوعي الشوق فيما اتضح اتضاحا ما والثاني ان الامور
الالهية لا نهاية لها وانما ينكشف لكل عبد من العباد بعضها ويبقى امور لا نهاية لها غامضة فاذا علم العارف ان ما غاب عن علمه اكثر مما حضر فانه لا يزال مشتاقا الى معرفتها والشوق
الاول ينتهي في دار الآخرة بالمعنى الذي يسمى رؤية ولقاء ومشاهدة ولا يتصور ان يسكن في الدنيا واما الشوق بالنوع الثاني فيشبه ان لا يكون له نهاية اذ نهايته ان ينكشف للعبد في
الآخرة جلال الله وصفاته وحكمته وافعاله وهي غير متناهية والاطلاع على غير المتناهي محال على سبيل التفصيل وقد عرفت حقيقة الشوق الى الله تعالى واعلم الآن ان ذلك الشوق ابدي
لان العبد اذا كان في الترقي حصل بسبب تعاقب الوجدان والحرمان والوصول والصد آلام مخلوطة بلذات واللذة اذا كانت محفوفة بالحرمان والفقدان كانت اقوى فيشبه ان يكون هذا النوع
من اللذات مما لا يحصل الا للبشر فان الملائكة كمالاتهم حاضرة بالفعل والبهائم لا يستعدون لها اما البشر فهم مترددون بين جهتي السفالة والعلو المسألة الثالثة في بيان ان الذين آمنوا هم اشد

حبا لله ثم المتكلمون قالوا ان حبهم لله يكون من وجهين احدهما ان ما يصدر عنهم من التعظيم والثناء والمدح والعبادة خالصة عن الشرك وعما لا ينبغي من الاعتقاد ومحبة غيرهم ليست كذلك والثاني ان حبهم لله تعالى اقرن به الرجاء للثواب والرغبة في عظيم منزلته والخوف من العقاب والاخذ في طريق التخلص منه ومن يعبد الله ويعظمه في هذا الحد يكون محبة لله اشد واما العارفون فقالوا المؤمنون هم الذين عرفوا الله بمقدار الطاقة البشرية وقد دللنا على ان الحب من لوازم العرفان فكلما كان عرفانهم اتم وجب ان يكون حبهم اشد فان قيل كيف يمكن ان يقال محبة المؤمنين لله اشد مع انا نرى المشركين ياتون بطاعات شاقة لا ياتي بمثلها احد من المؤمنين ولا ياتون بها الا لله ثم يقتلون انفسهم حبا لله والجواب من وجوه احدها ان الذين آمنوا لا يتضرعون الا اليه بخلاف المشركين فانهم يعدلون الى الله عند الحاجة وعند زوال الحاجة يرجعون الى قال تعالى فاذا ركبوا في الفلك دعوا الله مخلصين له الدين الى آخره والمؤمن لا يعرض عن الله في السراء والضراء والشدة والرخاء والكافر قد يعرض عن ربه فكان حب المؤمن اقوى وثانيها ان من احب غيره رضي بقضائه فلا يتصرف في ملكه فاولئك الجهال قتلوا انفسهم بغير اذنه اما المؤمنون فقد يقتلون انفسهم باذنه وذلك في الجهاد وثالثها ان الانسان اذا ابتلي بالعذاب الشديد لا يمكنه الاشتغال بمعرفة الرب فالذي فعلوه باطل ورابعها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يعبدون صنما فاذا راوا شيئا احسن منه تركوا ذلك واقبلوا على عبادة الاحسن وخامسها ان المؤمنين يوحدون ربهم والكفار يعبدون مع الصنم اصناما فتنقص محبة الواحد اما الاله الواحد فتنضم محبة الجميع اليه اما قوله تعالى ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ان القوة لله جميعا وان الله شديد العذاب ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان في قراءة هذه الآية ابحاثا البحث الاول قرا نافع وابن عامر ولو ترى بالتاء المنقطة من فوق خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم كانه تعالى قال يا محمد الذين ظلموا والباقون بالياء المنقطة من تحت على الاخبار عمن ظلم كانه قال ولو يرى الذين ظلموا انفسهم باتخاذ الانداد ثم قال بعضهم هذه القراءة اولى لان النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين قد علموا قدر ما يشاهده الكفار ويعاينونه من العذاب يوم القيامة اما المتوعدون في هذه الآية فهم الذين لم يعلموا ذلك فوجب اسناد الفعل اليهم البحث الثاني اختلفوا في يرون فقرا ابن عامر يرون بضم الياء على ما لم يسم فاعله وحجته قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات والباقون يرون بالفتح على اضافة الرؤية اليهم البحث الثالث اختلفوا في ان فقرا بعض القراء بكسر الالف على الاستئناف فيهما واما القراء السبع فعلى فتح الالف فيهما البحث الرابع لما عرفت ان ترى الذين ظلموا قرئ تارة بالتاء المنقطة من فوق وتارة بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة وكسرها من ان فاعرف ان هاهنا احتمالات الاحتمال الاول ان يقرا بالياء المنقطة من تحت مع فتح الهمزة من ان فالوجه فيه انهم لو علموا ان القوة والقدرة لله ولو يرون ان القوة لله ومعناه ولو يرى الذين ظلموا شدة عذاب الله وقوته لعلموا مضرة اتخاذ الانداد فحذف الجواب وهو كثير في التنزيل كقوله ولو ترى اذ وقفوا على النار ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت ولو ان قرآنا سيرت به الجبال ويقولون لو رايت فلانا والسياط تاخذه قالوا وهذا الحذف افخم واعظم لان مع هذا التقدير يذهب خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد فيكون الخوف على هذا التقدير اشد مما اذا كان اعلم له ذلك الوعيد الاحتمال الثاني ان يقرا بالياء المنقطة من تحت مع كسر الهمزة من ان فالتقدير ولو يرى الذين ظلموا عجزهم حال مشاهدتهم عذاب الله تعالى لقالوا ان القوة لله والاحتمال الثالث ان يقرا بالتاء المنقطة من فوق وفتح الهمزة من ان وهو قراءة نافع وابن عامر قال الفراء الوجه فيه تكرير الرؤية والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا والاحتمال الرابع ان يقرا بالتاء المنقطة من فوق مع كسر الهمزة والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب لقلت ان القوة لله جميعا وهذا ايضا تاويل ظاهر جيد المسألة الثانية ان قيل كيف جاء قوله ولو يرى الذين ظلموا وهو مستقبل مع قوله اذ يرون العذاب واذ للماضي قلنا انما جاء على لفظ المضي لان وقوع الساعة قريب قال الله تعالى وما امر الساعة الا كلمح البصر او هو اقرب وقال ان الساعة قريب وكلما كان قريب الوقوع فانه يجري مجرى ما وقع وحصل وعلى هذا التاويل قال تعالى ونادى اصحاب الجنة وقول المقيم قد قامت الصلاة يقول ذلك قبل ايقاع التحريم بالصلاة لقرب ذلك وقد جاء كثير في التنزيل من هذا الباب ولو ترى اذ فزعوا ولو ترى اذ وقفوا

اذ تبرا الذين اتبعوا من الذين اتبعوا وراوا العذاب وتقطعت بهم الاسباب وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبرءوا منا كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم وما هم بخارجين من النار

اعلم انه تعالى لما بين حال من يتخذ من دون الله اندادا بقوله ولو يرى الذين ظلموا اذ يرون العذاب على طريق التهديد زاد في هذا الوعيد بقوله اذ تبرا الذين اتبعوا فبين ان الذين افنوا عمرهم في عبادتهم واعتقدوا انهم اوكد اسباب نجاتهم فانهم يتبرءون منهم عند احتياجهم اليهم ونظيره قوله تعالى ويلعن بعضكم بعضا وقال ايضا الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين وقال كلما دخلت امة لعنت اختها وحكى عن ابليس انه قال اني كفرت بما اشركتمون من قبل وفيها مسائل المسألة الاولى في قوله اذ تبرا وجهان الاول انه بدل من اذ يرون العذاب الثاني ان العامل في اذ معنى شديد كانه قال هو شديد العذاب اذ تبرا يعني في وقت التبري المسألة الثانية معنى الآية ان المتبوعين يتبرءون من الاتباع في ذلك اليوم فيبين تعالى ما لاجله تبرءوا منهم وهو عجزهم عن تخليصهم من العذاب الذي راوه لان قوله وتقطعت بهم الاسباب يدخل في معناه انهم لم يجدوا الى تخليص انفسهم واتباعهم سبيلا والآيس من كل وجه يرجو به الخلاص مما نزل به وبأوليائه من البلاء يوصف بانه تقطعت به الاسباب واختلفوا في المراد بهؤلاء المتبوعين على وجوه احدها انهم السادة والرؤساء من مشركي الانس عن قتادة والربيع وعطاء وثانيها انهم شياطين الجن والانس وثالثها الاوثان التي كانوا يسمونها بالآلهة والاقرب هو الاول لانه الاقرب في الذين اتبعوا ان يصح منهم الامر والنهي حتى يمكن ان يتبعوا وذلك لا يليق بالاصنام وايضا يجب حملهم على السادة من الناس لانهم الذين يصح وصفهم من عظمهم بانهم يحبونهم كحب الله دون الشياطين ويؤكده قوله تعالى انا اطعنا سادتنا وكبراءنا فاضلونا السبيلا وقال مجاهد الاول الاتباع حمل الكلام على الثاني على التبرئة للمتبوعين بتبرؤ الاتباع من الرؤساء المسألة الثالثة ذكروا في تفسير التبري وجوها احدها انه يقع منهم ذلك بالقول وثانيها انهم يكونون عند نزول العذاب بهم وعجزهم عن دفعه عن انفسهم فكيف عن غيرهم فتبرءوا وثالثها انه ظهر فيهم الندم على ما وقع منهم من الكفر بالله والاعراض عن انبيائه ورسله فسمي ذلك التبرؤ ندما والاقرب هو الاول لانه هو الحقيقة في اللفظ اما قوله وراوا العذاب فالواو للحال اي يتبرءون في حال رؤيتهم العذاب وهذا اولى من سائر الاقوال لانه في تلك الحالة يزداد الهول والخوف اما قوله وتقطعت بهم الاسباب ففيه مسائل المسألة الاولى انه عطف على تبرا وذكروا في تفسير الاسباب سبعة اقوال الاول انها الوصلات التي كانوا يتواصلون عليها عن مجاهد وقتادة والربيع والثاني الارحام التي كانوا يتعاطفون بها عن ابن عباس وابن جريج والثالث الاعمال التي كانوا يلزمونها عن ابن زيد والسدي الرابع العهود والحلف التي كانت بينهم يتوادون عليها عن ابن عباس رضي الله عنه والخامس ما كانوا يتوصلون به من الكفر

بها انقطع

بها انقطاعهم عن الجحيم والسادس المنازل التي كانت لهم في الدنيا عن الضحاك والربيع بن انس السابع اسباب النجاة تقطعت عنهم والاظهر دخول الكل فيه لان ذلك كالنفي فيعم الكل فكانه قال وزال عنهم كل سبب يمكن ان يتعلق به فانهم لا ينتفعون بالاسباب على اختلافها من منزلة ونسب وحلف وعهد وعقد وذلك نهاية ما يكون من الياس فحصل فيه التوكيد العظيم في الزجر المسألة الثانية الباء في قوله بهم بمعنى عن كقوله تعالى فاسال به خبيرا اي عنه قال علقمة بن عبدة فان تسالوني بالنساء فانني بصير بادواء النساء طبيب اي عن النساء المسألة الثالثة اصل السبب في اللغة الحبل قالوا ولا يدعى الحبل سببا حتى ينزل ويصعد به ومنه قوله تعالى فليمدد بسبب الى السماء ثم قيل لكل شيء وصلت به الى موضع او حاجة تريدها سبب يقال ما بيني وبينك سبب اي رحم ومودة وقيل للطريق سبب لانك بسلوكه تصل الى الموضع الذي تريده قال تعالى فاتبع سببا اي طريقا واسباب السموات ابوابها لان الوصول الى السماء يكون بدخولها قال تعالى مخبرا عن فرعون لعلي ابلغ الاسباب اسباب السموات قال زهير ومن هاب اسباب المنايا ينلنه ولو رام اسباب السماء بسلم والمودة بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون اما قوله تعالى وقال الذين اتبعوا لو ان لنا كرة فنتبرا منهم كما تبرءوا منا فذلك تمن منهم لان يتمكنوا من الرجعة الى الدنيا والى حال التكليف فيكون الاختيار لهم حتى يتبرءوا منهم في الدنيا كما تبرءوا منهم يوم القيامة ومفهوم الكلام انهم تمنوا لهم في الدنيا ما يقارب العذاب فيتبرءون منهم ولا يخلصونهم ولا ينصرونهم كما فعلوهم يوم القيامة وتقديره فلو ان لنا كرة فنتبرا منهم وقد دهمهم مثل هذا الخطب كما تبرءوا منا والحال هذه لانهم ان تمنوا التبري منهم والحالة سليمة فليست فيها فائدة اما قوله كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم ففيه مسائل المسألة الاولى في قوله كذلك وجهان الاول كتبرؤ بعضهم من بعض يريهم الله اعمالهم حسرات وذلك لانقطاع الرجاء من كل احد الثاني كما اراهم العذاب يريهم الله اعمالهم حسرات لانهم ايقنوا بالهلاك المسألة الثانية في المراد بالاعمال اقوال الاول الطاعات لم يعملوها فضيعوها عن السدي الثاني المعاصي واعمالهم الخبيثة عن الربيع وابن زيد يتحسرون لم عملوها الثالث ثواب طاعاتهم التي اتوا بها فاحبطوها بالكفر عن الاصم الرابع اعمالهم التي تقربوا بها الى رؤسائهم من تعظيمهم والانقياد لامرهم والظاهر ان المراد الاعمال التي اتبعوا فيها السادة وهي كفرهم ومعاصيهم وانما تكون حسرة بان راوها في صحيفتهم وايقنوا بالجزاء عليها وكان يمكنهم تركها والعدول الى الطاعات وفي هذا الوجه الاضافة حقيقة لانهم عملوها وفي الثاني مجاز بمعنى لزمهم فلم يقوموا به المسألة الثالثة حسرات ثالث مفاعيل ارى المسألة الرابعة قال الزجاج الحسرة شدة الندم حتى يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذي لا منفعة فيه يقال حسر فلان يحسر حسرة وحسرا اذا اشتد ندمه على امر فاته واصل الحسر الكشف يقال حسر عن ذراعيه والحسرة انكشاف عن حال الندامة والحسور الاعياء لانه انكشاف الحال عما اوجبه طول السفر قال تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون والمحسرة المكنسة لانها تكشف عن الارض والطير تنحسر لانها تنكشف بذهاب الريش اما قوله وما هم بخارجين من النار فقد احتج به الاصحاب على ان اصحاب الكبيرة من اهل القبلة يخرجون من النار فقالوا ان قوله وما هم تخصيص لهم بعدم الخروج على سبيل الحصر فوجب ان يكون عدم الخروج مخصوصا بهم وهذه الآية تكشف عن المراد بقوله وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وتبين ان المراد بالفجار هاهنا الكفار لدلالة هذه الآية عليه

يا ايها الناس كلوا مما في الارض حلالا طيبا ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون

اعلم انه تعالى لما بين التوحيد ودلائله وما للموحدين من الثواب واتبعه بذكر الشرك ومن يتخذ من دون الله اندادا ويتبع رؤساء الكفرة اتبع ذلك بذكر انعامه على الفريقين واحسانه اليهم وان معصية من عصاه وكفر من كفر لم تؤثر في قطع احسانه ونعمه عنهم فقال يا ايها الناس كلوا مما في الارض وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الآية في الذين حرموا على انفسهم السوائب والوصائل والبحائر وهم قوم من ثقيف وبني عامر بن صعصعة وخزاعة وبني مدلج المسألة الثانية الحلال المباح الذي انحلت عقدة الحظر عنه واصله من الحل الذي هو نقيض العقد ومنه حل بالمكان اذا نزل به لانه حل شد الارتحال للنزول وحل الدين اذا وجب لانحلال العقدة بانقضاء المدة وحل من احرامه لانه حل عقد الاحرام وحلت عليه العقوبة اي وجبت لانحلال العقدة المانعة من العذاب والحلة الازار والرداء لانها تحل عن الطي للبس ومن هذا تحلة اليمين لان عقدة اليمين تحل به واعلم ان الحرام قد يكون حراما لجنسه كالميتة والدم والخمر وقد يكون حراما لغيره كملك الغير اذا لم ياذن في اكله والحلال هو الخالي عن القيدين المسألة الثالثة قوله حلالا ان شئت نصبته على الحال مما في الارض وان شئت نصبته على انه مفعول المسألة الرابعة الطيب في اللغة يكون بمعنى الطاهر والحلال يوصف بانه طيب لان الحرام يوصف بانه خبيث قال الله تعالى قل لا يستوي الخبيث والطيب والطيب في الاصل اللغة هو ما يستلذ به ويستطاب ووصف به الطاهر والحلال على جهة التشبيه لان النجس تكرهه النفس ولا تستلذه والحرام غير مستلذ لان الشرع يزجر عنه وفي المراد بالطيب في الآية وجهان الاول انه المستلذ لانا لو حملناه على الحلال لزم التكرار فعلى هذا انما يكون طيبا اذا كان من جنس ما يشتهى لانه ان تناول ما لا شهوة فيه عاد حراما وان كان يبعد ان يقع ذلك من العاقل الا عند شبهة الثاني المراد منه ما يكون جنسه حلالا وقوله طيبا المراد منه ان لا يكون متعلقا به حق الغير فان اكل الحرام وان استطابه الاكل فمن حيث يؤدي الى العقاب يصير مضرة ولا يكون مستطابا كما قال تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان ففيه مسائل المسألة الاولى قرا ابن عامر والكسائي وهو احدى الروايتين عن ابن كثير وحفص عن عاصم خطوات بضم الخاء والطاء والباقون بسكون الطاء اما من ضم العين فلان الواحدة خطوة فاذا جمعت حركت العين للجمع كما فعلت بالاسماء التي على هذا الوزن نحو غرفة وغرفات وتحريك العين للجمع كما فعلت في نحو هذا الجمع فصلا بين الاسم والصفة وذلك انما كان اسما جمعته بتحريك العين نحو تمرة وتمرات وغرفة وغرفات وشهوة وشهوات وما كان نعتا جمع بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات والخطوة من الاسماء لا من الصفات فيجمع بتحريك العين واما من خفف العين فيبقاه على الاصل وطلب الخفة المسألة الثانية قال ابن السكيت فيما رواه عنه الجبائي الخطوة والخطوة بمعنى وحكى عن الفراء خطوت خطوة والخطوة ما بين القدمين كما قال حسوت حسوة والحسوة اسم ما تحسيت وكذلك غرفت غرفة والغرفة هو الشيء المغترف بالكف فيكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه لان الخطوة اسم مكان وهذا قول الزجاج وابن قتيبة فانهما قالا خطوات الشيطان طرقه وان جعلت الخطوة بمعنى الخطوة كما ذكره الجبائي فالتقدير لا تاتموا به ولا تتبعوا اثره والمعنيان متقاربان وان اختلف التقدير ان هذا ما يتعلق باللغة واما المعنى فليس مراد الله باضافة ما يتعلق باللغة بل كانه قيل لمن ابيح له الاكل على الوصف المذكور احذر ان تتعداه الى ما يدعوك اليه الشيطان وزجر المكلف بهذا الكلام عن تخطي الحلال الى الشبهة كما زجره عن تخطيه الى الحرام ولان الشيطان انما يلقي الى المرء ما يجري مجرى الشبهة فيزين بذلك ما لا يحل له فزجر الله تعالى عن ذلك ثم بين العلة في هذا التحذير وهو

عدو ابينا اظاهرا بالعداوة وذلك لان الشيطان التزم امورا سبعة في العداوة اربعة منها في قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم فليبتكن اذان الانعام ولامرنهم فليغيرن خلق الله وثلثة
منها في قوله لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لاتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين فلما التزم الشيطان هذه الامور كان عدوا متظاهرا بالعداوة فلهذا وصفه
الله بذلك ثم انه تعالى بعد ذلك ذكر انما يامركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فهذا كالتفصيل لجملة عداوته وهو مشتمل على امور ثلثة اولها السوء وهو متناول لجميع المعاصي سواء كانت تلك
المعاصي من افعال الجوارح او من افعال القلوب وثانيها الفحشاء وهي نوع من السوء لانها اقبح انواعه وهي التي يستعظم ويستفحش من المعاصي وثالثها ان تقولوا على الله ما لا تعلمون وكانه اقبح اشياء
لان وصف الله تعالى بما لا ينبغي من اعظم انواع الكبائر فصارت هذه الجملة كالتفسير لقوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فيدخل في الاية ان الشيطان يدعو الى الصغائر والكبائر والكفر والجهل بالله وههنا مسائل
المسئلة الاولى اعلم ان امر الشيطان وسوسته وهي عبارة عن هذه الخواطر التي نجدها من انفسنا وقد اختلف الناس في هذه الخواطر من وجوه احدها اختلفوا في ماهياتها فقال بعضهم انها حروف واصوات
خفية قال الفلاسفة انها تصورات الحروف والاصوات واشباحها وتخيلاتها على مثال الصور المنطبعة في المرايا فان تلك الصور يشبه تلك الاشياء من بعض الوجوه وان لم تكن مشابهة لها في كل الوجوه ولقائل
ان يقول صور هذه الحروف وتخيلاتها هل يشبه هذه الحروف في كونها حروفا او لا تشبهها فان كان الاول فتصور الحروف حروف فعاد القول الى ان هذه الخواطر اصوات وحروف خفية وان كان
الثاني لم تكن تصورات هذه الحروف حروفا لكني اجد من نفسي هذه الحروف والاصوات مترتبة منتظمة على حسب انتظامها في الخارج والعربي لا يتكلم في قلبه الا بالعربية وكذا العجمي وتصورات هذه الحروف
وتعاقبها وتواليها لا يكون الا على مطابقة تعاقبها وتواليها في الخارج فثبت انها في انفسها حروف واصوات خفية وثانيها ان فاعل هذه الخواطر من هو اما على اصلنا فان خالق الحوادث باسرها
هو الله تعالى والامر فيه ظاهر واما على اصل المعتزلة فهم لا يقولون بذلك وايضا فلان المتكلم عندهم من فعل الكلام فلو كان فاعل هذه الخواطر هو الله تعالى وفيها ما يكون كذبا لزم كون الله
تعالى موصوفا بذلك تعالى الله عنه ولا يمكن ان يقال ان فاعلها هو العبد لان العبد قد يكره حصول تلك الخواطر ويحتال في دفعها عن نفسه مع انها البتة لا يندفع بل ينجر البعض
الى البعض على سبيل الاتصال فاذا لا بد ههنا من شيء آخر وهو اما الملك واما الشيطان فلعلهما يتكلمان بهذا الكلام في اقصى الدماغ او في اقصى القلب حتى ان الانسان وان كان في غاية الصمم فانه
يسمع هذه الحروف والاصوات ثم ان قلنا بان الشيطان والملك ذوات قائمة بانفسها غير متحيزة البتة لم يبعد كونها قادرة على مثل هذه الافعال وان قلنا بانها اجسام لطيفة لم يبعد ايضا
ان يقال انها وان كانت لا تتولج بواطن البشر الا انهم يقدرون على ايصال هذا الكلام الى بواطن البشر ولا يبعد ان يقال ايضا انها لغاية لطافتها تقدر على النفوذ في مضايق باطن البشر ومخارق
جسمه وتوصل الكلام الى اقصى قلبه ودماغه ثم انها مع لطافتها تكون مستحكمة التركيب بحيث يكون اتصال بعض اجزائه بالبعض اتصالا لا ينفصل فلا جرم لا يقتضي نفوذها في هذه المضايق والمخارق
انفصالها وتفرق اجزائها وكل هذه الاحتمالات مما لا دليل على فسادها والامر في معرفة حقائقها عند الله تعالى ومما يدل على اثبات الهام الملائكة بالخير قوله تعالى اذ يوحي ربك الى الملائكة اني
معكم فثبتوا الذين آمنوا اي الهموهم بالثبات وشجعوهم على عدوهم ويدل عليه من الاخبار قوله صلى الله عليه وسلم ان للشيطان لمة بابن آدم وللملك لمة وفي الحديث ايضا اذا ولد المولود لبني
آدم قرن ابليس به شيطانا وقرن الله به ملكا فالشيطان جاثم على اذن قلبه الايسر والملك قائم على اذن قلبه الايمن فهما يدعوانه ومن الصوفية والفلاسفة من فسر الملك
الداعي الى الخير بالقوة العقلية وفسر الشيطان الداعي الى الشر بالقوة الشهوانية والغضبية المسئلة الثانية دلت الاية على ان الشيطان لا يأمر الا بالقبائح لان الله تعالى
ذكره بكلمة انما وهي للحصر وقال بعض العارفين ان الشيطان قد يدعو الى الخير لكن لغرض ان يجره منه الى الشر وذلك على انواع اما ان يجره من الافضل السهل الى الافضل
الاشق ليصير ازدياد المشقة سببا لحصول النفرة عن الطاعة بالكلية المسئلة الثالثة قوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون يتناول جميع المذاهب الفاسدة بل يتناول مقلد
الحق لانه وان كان مقلدا للحق لكنه قال ما لا يعلم فصار مستحقا للذم لاندراجه تحت هذه الاية المسئلة الرابعة تمسك نفاة القياس بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون
والجواب عنه انه متى قامت الدلالة على ان العمل بالقياس واجب كان العمل بالقياس قولا على الله بما نعلم لا بما لا نعلم قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل
الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون اعلم انهم اختلفوا في الضمير في قوله
لهم على ثلثة اقوال احدها انه عائد الى من في قوله ومن الناس من يتخذ من دون الله اندادا وهم مشركو العرب وقد سبق ذكرهم وثانيها يعود على الناس في قوله يا ايها الناس فعدل عن
المخاطبة الى المغايبة على طريقة الالتفات مبالغة في بيان ضلالهم كانه يقول للعقلاء انظروا الى هؤلاء الحمقى ماذا يفعلون وثالثها قال ابن عباس نزلت في اليهود وذلك حين دعاهم رسول
الله صلى الله عليه وسلم الى الاسلام فقالوا بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا فهم كانوا خيرا منا فعلى هذا الاية مستانفة والكناية في لهم عن غير مذكور الا ان الضمير قد يعود الى المعلوم كما يعود الى
المذكور ثم حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا وفيه مسائل المسئلة الاولى الكسائي يدغم لام هل وبل في ثمانية احرف التاء كقوله بل تؤثرون والنون بل نتبع
والثاء هل ثوب الكفار والسين بل سولت والزاء بل زين والضاد بل ضلوا عنهم والطاء بل طبع الله واكثر القراء على الاظهار ومنهم من يوافقه في البعض والاظهار هو
الاصل المسئلة الثانية الفينا بمعنى وجدنا بدليل قوله تعالى في آية اخرى بل نتبع ما وجدنا عليه آباءنا ويدل عليه ايضا قوله تعالى والفيا سيدها لدى الباب وقوله انهم الفوا آباءهم
ضالين المسئلة الثالثة معنى الاية ان الله تعالى امرهم بان يتبعوا ما انزل الله من الدلائل الباهرة فهم قالوا لا نتبع ذلك بل نتبع آباءنا واسلافنا وكانهم عارضوا الدلالة
بالتقليد واجاب الله تعالى عنه بقوله اولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون وفيه مسائل المسئلة الاولى الواو في اولو واو العطف دخلت عليها همزة الاستفهام
المنقولة الى معنى التوبيخ والتقريع وانما جعلت همزة الاستفهام للتوبيخ لانها تقتضي الاقرار بشيء يكون الاقرار به فضيحة كما يقتضي الاستفهام الاخبار عن المستفهم عنه المسئلة
الثانية تقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه يقال للمقلد هل تعرف بان شرط جواز التقليد ان تعلم كونه محقا ام لا فان عرفت بذلك لم تعلم جواز التقليد الا
بعد ان تعلم كونه محقا فكيف عرفت انه محق وان عرفته بتقليد آخر لزم التسلسل وان عرفته بالعقل فذاك كاف فلا حاجة الى التقليد وان قلت ليس من شرط جواز التقليد
ان تعلم كونه محقا فاذا قد جوزت تقليده وان كان مبطلا فاذا انت على تقليدك لا تعلم انك محق ام مبطل وثانيها هب ان ذلك المتقدم كان عالما بهذا الشيء الا انا لو قدرنا

ان ذلك

ان ذلك المتقدم ما كان عالما بذلك الشيء قط واخترت فيه مذهبا فانت ما اخترت العمل بعد ان لا يوجد ذلك المتقدم ولا مذهبه كان لا بد من العدول الى النظر فكذا ههنا وثالثها انك اذا
قلدت من قبلك فذلك المتقدم كيف عرفه اعرفه بتقليد فان عرفه بالتقليد لزم اما الدور واما التسلسل وان عرفه لا بتقليد بل بدليل فاذا اوجبت تقليد ذلك المتقدم وجب ان تطلب
العلم بالدليل لا بالتقليد لانك لو طلبته بالتقليد لا بالدليل مع ان ذلك المتقدم طلبه بالدليل لا بالتقليد كنت مخالفا له فثبت ان القول بالتقليد يفضي ثبوته الى نفيه فيكون باطلا
المسئلة الثالثة انما ذكر تعالى هذه الاية عقيب الزجر عن اتباع خطوات الشيطان تنبيها على انه لا فرق بين متابعة وساوس الشيطان وبين متابعة التقليد وفيه اقوى
دليل على وجوب النظر والاستدلال وترك التعويل على ما يقع في الخاطر من غير دليل او على ما يقوله الغير من غير دليل المسئلة الرابعة قوله لا يعقلون شيئا لفظه عام
ومعناه الخصوص لانهم كانوا يعقلون كثيرا من امور الدنيا فهذا يدل على جواز ذكر العام مع ان المراد به الخاص المسئلة الخامسة قوله لا يعقلون شيئا المراد به انهم لا يعلمون
شيئا من الدين وقوله ولا يهتدون المراد انهم لا يهتدون الى كيفية اكتسابه قوله تعالى ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء
صم بكم عمي فهم لا يعقلون اعلم انه تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر واخلدوا الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه آباءنا ضرب
لهم هذا المثل تنبيها للسامعين انهم انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد السامع معرفة باحوال الكفار ويحقر
الى الكافر نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا لقلبه وتضييقا لصدره حيث صيره كالبهيمة وكان ذلك في نهاية الزجر والردع لمن يسمعه عن ان يسلك مثل طريقه في التقليد وههنا مسائل
المسئلة الاولى نعق الراعي بالغنم اذا صاح بها واما نغق الغراب فبالغين المعجمة المسئلة الثانية للعلماء من اهل التاويل في هذه الاية طريقان احدهما تصحيح المعنى بالاضمار في الاية والثاني
اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار اما الذين اضمروا فذكروا وجوها الاول وهو قول الاخفش والزجاج وابن قتيبة كانه قال مثل الذين يدعون من كفر الى الحق كمثل الذي ينعق
فصار الناعق الذي هو الراعي بمنزلة الداعي الى الحق وهو الرسول وسائر الدعاة الى الحق وصار الكفرة بمنزلة الغنم المنعوق بها ووجه التشبيه ان البهيمة تسمع الصوت ولا تفهم المراد وهؤلاء
الكفار كانوا يسمعون صوت الرسول صلى الله عليه وسلم والفاظه وما كانوا ينتفعون بها وبمعانيها لا جرم حصل وجه التشبيه الثاني مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم من الاوثان كمثل الناعق
في دعائه ما لا يسمع كالغنم وما يجري مجراها من البهائم والبهائم لا تفهم فشبه الاصنام في انها لا تفهم بهذه البهائم فاذا كان لا شك ان من دعا بهيمة عد جاهلا فمن دعا حجرا اولى بالذم
والجهل والفرق بين هذا القول وما قبله ان ههنا المحذوف هو المدعو وفي القول الذي قبله المحذوف هو الداعي وفيه سؤال وهو ان قوله الا دعاء ونداء لا يساعد عليه لان الاصنام لا تسمع
شيئا الثالث قال ابن زيد مثل الذين كفروا في دعائهم آلهتهم كمثل الناعق في دعائه عند الجبل فانه لا يسمع الا صدى صوته فاذا قال يا زيد يسمع من الصدى يا زيد فكذلك هؤلاء الكفار
اذا دعوا هذه الاوثان لا يسمعون الا ما تلفظوا به من الدعاء والنداء اما الطريق الثاني وهو اجراء الاية على ظاهرها من غير اضمار ففيه وجهان احدهما ان يقول مثل الذين كفروا
في قلة عقلهم في عبادتهم لهذه الاوثان كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما انه يقضي على ذلك الراعي بقلة العقل فكذا ههنا الثاني مثل الذين كفروا في اتباعهم آباءهم وتقليدهم
لهم كمثل الراعي اذا تكلم مع البهائم فكما ان الكلام مع البهائم عبث عديم الفائدة فكذا التقليد عبث عديم الفائدة اما قوله تعالى صم بكم عمي فاعلم انه تعالى لما شبههم بالبهائم زاد في تبكيتهم فقال صم بكم
عمي لانهم صاروا بمنزلة الصم في ان الذي سمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم في ان لا يستجيبوا لما دعوا اليه وبمنزلة العمي من حيث انهم اعرضوا عن الدلائل فصاروا كانهم لم يشاهدوها
قال النحويون صم اي هم صم وهو رفع على الذم اما قوله فهم لا يعقلون فالمراد العقل الاكتسابي لان العقل المطبوع كان حاصلا لهم وقيل العقل عقلان مطبوع ومسموع ولما كان طريق
اكتساب العقل المكتسب هو الاستعانة بهذه القوى الثلثة فلما اعرضوا عنها فقدوا العقل المكتسب ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما والله تعالى اعلم واحكم
يا ايها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون اعلم ان هذه الاية شبيهة
بما تقدم من قوله كلوا مما في الارض حلالا طيبا ثم نقول ان الله سبحانه وتعالى تكلم من اول السورة الى ههنا في دلائل التوحيد والنبوة واستقصى الرد على اليهود والنصارى
ومن ههنا شرع في بيان الاحكام

الحكم الاول

اعلم ان في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الاكل قد يكون واجبا وذلك عند دفع الضرر عن النفس وقد
يكون مندوبا وذلك ان الضيف قد يمتنع من الاكل اذا انفرد وينبسط في ذلك اذا سوعد فهذا الاكل مندوب وقد يكون مباحا اذا خلا عن هذه العوارض والاصل في الشيء ان يكون
خاليا عن العوارض فلا جرم كان مسمى الاكل مباحا واذا كان الامر كذلك كان قوله كلوا في هذا الموضع لا يفيد الا الاباحة المسئلة الثانية احتج الاصحاب على
ان الرزق قد يكون حراما بقوله من طيبات ما رزقناكم بان الطيب هو الحلال فلو كان كل رزق حلالا لكان قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم معناه من محللات ما حللنا لكم فيكون
تكرارا وهو خلاف الاصل اجابوا عنه بان الطيب في اللغة عبارة عن المستلذ المستطاب ولعل اقواما ظنوا ان التوسع في المطاعم والاستكثار من طيباتها ممنوع منه فاباح الله تعالى
ذلك بقوله كلوا من لذائذ ما احللناه لكم فكان تخصيصه بالذكر لهذا المعنى المسئلة الثالثة قوله واشكروا لله امر وليس باباحة فان قيل الشكر اما ان يكون بالقلب او باللسان او بالجوارح اما
بالقلب فهو اما العلم بصدور النعمة على ذلك المنعم او العزم على تعظيمه باللسان والجوارح اما ذلك العلم فهو من لوازم كمال العقل فان العاقل لا ينسى ذلك فاذا كان ذلك العلم ضروريا
فكيف يمكن ايجابه واما العزم على تعظيمه باللسان والجوارح فذلك العزم القلبي مع الاقرار باللسان والعمل بالجوارح فاذا بينا انهما لا يجبان كان العزم بان لا يجب اولى
اما الشكر باللسان فاما ان يعتبر بالاعتراف له بكونه منعما او بالثناء عليه فهذا غير واجب بالاتفاق بل هو من باب المندوبات واما الشكر بالجوارح والاعضاء فهو ان ياتي بافعال
دالة على تعظيمه وذلك ايضا غير واجب واذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن القول بوجوب الشكر قلنا لا نخص في هذا الباب انه يجب عليه اعتقاد كونه مستحقا للتعظيم واظهار ذلك
باللسان او بسائر الافعال ان وجدت هناك تهمة اما قوله ان كنتم اياه تعبدون ففيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الاية وجوه احدها واشكروا الله ان كنتم عارفين
بالله وبنعمه فعبر عن معرفة الله تعالى بعبادته اطلاقا لاسم الاثر على المؤثر وثانيها معناه ان كنتم تريدون ان تعبدوا الله فاشكروه فان الشكر رأس العبادات

وتنالهما واشكروا الله الذي رزقكم هذه النعمة إن كنتم إياه تعبدون أي إن صح أنكم تخصونه بالعبادة وتقرون أنه هو سبحانه المنعم لا غير عن النبي صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى إني والجن والإنس في
نبإ عظيم أخلق ويعبد غيري وأرزق ويشكر غيري المسألة الثانية احتج من قال بأن المعلق بلفظ إن لا يكون عدمًا عند عدم ذلك الشيء بهذه الآية فإنه تعالى علق الأمر
بالشكر بكلمة إن على فعل العبادة مع أن من لا يفعل هذه العبادة يجب عليه الشكر أيضًا قوله تعالى إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل
لغير الله فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم اعلم أنه سبحانه وتعالى لما أمر في الآية التي سلفت بتناول الحلال فصّل في
هذه الآية أنواع الحرام والكلام فيها على نوعين النوع الأول ما يتعلق بالتفسير والثاني ما يتعلق بالأحكام التي استنبطها العلماء من هذه

النوع الأول

وفيه مسائل
المسألة الأولى اعلم أن كلمة إنما على وجهين أحدهما أن تكون حرفًا واحدًا كقولك إنما دخلت دارك إنما مالي مالك والثاني أن تكون ما منفصلة عن إن وتكون بمعنى الذي
كقولك إن ما أخذت مالك وإن ما ركبت دابتك وجاء في التنزيل على الوجهين أما على الأول فكقوله إنما الله إله واحد وإنما أنت نذير وأما على الثاني فقوله إنما صنعوا كيد ساحر
ولو نصبت كيد سحر على أن تجعل إنما حرفًا واحدًا كان صوابًا وقوله إنما اتخذتم من دون الله أوثانًا مودة بينكم تنصب المودة وترفع على هذين الوجهين واختلفوا في حكمها على
الوجه الأول فمنهم من قال إنها تفيد الحصر واحتجوا عليه بالقرآن والشعر والقياس أما القرآن فقوله تعالى إنما الله إله واحد أي ما هو إلا إله واحد وقال إنما الصدقات للفقراء
والمساكين أي لهم لا لغيرهم وقال تعالى إنما أنا بشر مثلكم أي ما أنا إلا بشر مثلكم وكذا هذه الآية فإنه قال في آية أخرى قل لا أجد فيما أوحي إلي محرمًا على طاعم يطعمه إلا
أن يكون ميتة أو دمًا مسفوحًا أو لحم خنزير فإنه رجس فصارت الآيتان واحدة فقوله إنما حرم عليكم في هذه الآية مفسرة لقوله لا أجد فيما أوحي إلي محرمًا الآية في تلك الآية وأما الشعر
فقول الأعشى ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر وقال الفرزدق أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي وأما القياس فهو أن كلمة إن
للإثبات وكلمة ما للنفي فإذا اجتمعا فلا بد وأن يبقيا على أصلهما فإما أن يفيدا ثبوت غير المذكور ونفي المذكور وهو باطل بالاتفاق أو ثبوت المذكور ونفي غير المذكور وهو المطلوب
واحتج من قال إنه لا يفيد الحصر بقوله تعالى إنما أنت نذير ولقد كان غيره نذيرًا وجوابه معناه ما أنت إلا نذير فهو يفيد الحصر ولا ينفي وجود نذير آخر المسألة الثانية قرئ
حَرَّم على البناء للفاعل وحُرِّم على البناء للمفعول وحَرُم بوزن كرم المسألة الثالثة قال الواحدي الميتة ما فارقته الروح من غير ذكاة مما يذبح وأما الدم فكانت العرب تجعل
الدم في المباعر وتشويها ثم تأكلها فحرم الله الدم وقوله ولحم الخنزير أراد الخنزير بجميع أجزائه لكنه خص اللحم لأنه المقصود بالأكل وقوله وما أهل به لغير الله قال الأصمعي الإهلال أصله
رفع الصوت وكل رافع صوته فهو مهل قال ابن أحمر يهل بالفرقد ركبانها كما يهل الراكب المعتمر هذا معنى الإهلال في اللغة ثم قيل للمحرم مهل لرفعه الصوت بالتلبية يقال
أهل فلان بحجة أو عمرة أي أحرم بها وذلك لأنه يرفع الصوت بالتلبية عند الإحرام والذابح مهل لأن العرب كانوا يسمون الأوثان عند الذبح ويرفعون أصواتهم بذكرها فمنه
استهل الصبي فمعنى قوله وما أهل به لغير الله يعني ما ذبح للأصنام وهو قول مجاهد والضحاك وقتادة وقال الربيع بن أنس وابن زيد يعني ما ذكر عليه غير اسم الله وهذا القول أولى لأنه
أشد مطابقة للفظ قال العلماء لو أن مسلمًا ذبح ذبيحة وقصد بذبحها التقرب إلى غير الله صار مرتدًا وذبيحته ذبيحة مرتد وهذا الحكم في ذبائح غير أهل الكتاب أما ذبائح أهل الكتاب فتحل لنا
لقوله تعالى وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم أما قوله فمن اضطر ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع وابن كثير وابن عامر والكسائي فمن اضطر بضم النون والباقون بالكسر
فالضم للإتباع والكسر على أصل الحركة لالتقاء الساكنين المسألة الثانية اضطر أحوج وألجئ وهو افتعل من الضرورة وأصله من الضرر وهو الضيق المسألة الثالثة أنه حرم الله تعالى
تلك الأشياء واستثنى عنها حال الضرورة وهذه الضرورة لها سببان أحدهما الجوع الشديد وأن لا يجد مأكولاً حلالاً يسد به الرمق فعند ذلك يكون مضطرًا الثاني إذا أكرهه على تناوله
مكره فيحل له تناوله المسألة الرابعة أن الاضطرار ليس من أفعال المكلف حتى يقال إنه لا إثم عليه فيه فلا بد من إضمار وهو الأكل والتقدير فمن اضطر فأكل فلا إثم عليه والحذف هنا
كالحذف في قوله فمن كان منكم مريضًا أو على سفر فعدة تقديره فأفطر فعدة من أيام أخر وقوله فمن كان منكم مريضًا أو به أذى من رأسه ففدية من صيام ومعناه فحلق ففدية من صيام إنما جاز
الحذف لعلم المخاطبين بالمحذوف ودلالة الخطاب عليه أما قوله تعالى غير باغ ولا عاد ففيه مسائل المسألة الأولى قال الفراء غير هاهنا لا تصلح أن تكون بمعنى الاستثناء لأن غير هاهنا بمعنى
النفي ولذلك عطف عليها بلا لأنها في معنى لا بل وهي هاهنا حال من المضطر كأنك قلت فمن اضطر لا باغيًا ولا عاديًا فهو له حلال المسألة الثانية أصل البغي في اللغة الفساد و
تجاوز الحد قال الليث بغى الفرس في عدوه إذا اختال ومرح وإنه ليبغي في عدوه ولا يقال فرس باغ والبغي الظلم والخروج عن الإنصاف ومنه قوله تعالى والذين إذا أصابهم البغي وقال
الأصمعي يقال بغى الجرح يبغي بغيًا إذا ترامى للفساد وبغت السماء إذا كثر مطرها حتى تجاوز الحد وهو التعدي في الأمور وتجاوز ما ينبغي أن يقتصر عليه يقال عدا عليه عدوًا وعدوًا
وعداء وعدوانًا وتعديًا إذا ظلمه ظلمًا مجاوز الحد وعدا طوره وجاوز قدره المسألة الثالثة لأهل التأويل في قوله غير باغ ولا عاد قولان أحدهما أن يكون قوله
غير باغ ولا عاد مختصًا بالأكل والثاني أن يكون عامًا في الأكل وغيره أما على القول الأول ففيه وجوه الأول غير باغ وذلك بأن يجد حلالاً تكرهه النفس فعدل إلى أكل الحرام
للذة ولا عاد أي متجاوز لقدر الرخصة الثاني غير باغ للذة أي طالب لها ولا عاد متجاوز سد الجوعة عن الحسن وقتادة والربيع ومجاهد وابن زيد الثالث غير باغ على مضطر
آخر بالاستيلاء عليه ولا عاد في سد الجوعة القول الثاني أن يكون المعنى غير باغ على إمام المسلمين في السفر من البغي ولا عاد بالمعصية أي مجاوز طريقة المحقين والكلام في ترجيح
أحد هذين التأويلين على الآخر سيجيء إن شاء الله تعالى أما قوله تعالى فلا إثم عليه ففيه سؤالان أحدهما أن الأكل في تلك الحالة واجب وقوله لا إثم عليه يفيد الإباحة والثاني أن المضطر
كالملجأ إلى الفعل والملجأ لا يوصف بأنه لا إثم عليه قلنا قد بينا في تفسير قوله فلا جناح عليه أن يطوف بهما أن نفي الإثم قدر مشترك بين الواجب والمندوب والمباح وأيضًا
فقوله تعالى لا إثم عليه معناه رفع الحرج والضيق واعلم أن هذا الجائع إن حصلت فيه شهوة الميتة ولم تحصل فيه النفرة الشديدة فإنه يصير ملجأ إلى تناول ما يسد به الرمق
كما يصير ملجأ إلى الهرب من السبع إذا أمكنه ذلك أما إذا حصلت النفرة فإنه بسبب تلك النفرة يخرج من أن يكون ملجأ ولزمه تناول الميتة على ما هو عليه من النفار فهاهنا يتحقق

معنى الوجوب أما قوله تعالى في آخر الآية إن الله غفور رحيم ففيه إشكال وهو أنه لما قال فلا إثم عليه فكيف يليق أن يقول بعده إن الله غفور رحيم فإن الغفران إنما يذكر عند حصول الإثم
الجواب من وجوه أحدها أن المقتضي للحرمة قائم في الميتة والدم إلا أنه زالت الحرمة لقيام المعارض فلما كان تناوله تناولاً لما حصل فيه المقتضي للحرمة عبر عنه بالمغفرة ثم ذكر بعده
أنه رحيم يعني لأجل الرحمة عليكم أبحت لكم ذلك وثانيها لعل المضطر يزيد على تناول قدر الحاجة فهو سبحانه غفور بأن يغفر ذنبه في تناول الزيادة رحيم حيث أباح في تناول
قدر الحاجة وثالثها أن الله تعالى لما بين هذه الأحكام عقبها بكونه غفورًا رحيمًا لأنه غفور للعصاة إذا تابوا رحيم على المطيعين المستمرين على منهج حكمه سبحانه وتعالى

النوع الثاني

من الكلام في هذه الآية المسائل الفقهية التي استنبطها العلماء منها وهي مرتبة على فصول

الفصل الأول

فيما يتعلق بالميتة والكلام فيه مرتبة على مقدمة وفصول أما المقدمة ففيها ثلاث مسائل المسألة الأولى اختلفوا في أن التحريم المضاف إلى الأعيان هل يقتضي الإجمال فقال الكرخي
إنه يقتضي الإجمال لأن الأعيان لا يمكن وصفها بالحل والحرمة فلا بد من صرفهما إلى فعل من أفعالنا فيها وليست جميع أفعالنا فيها محرمة لأن تبعيدها عن النفس وإيجاد غيرها من المكان
فعل من الأفعال فيها وهو غير محرم فإذًا لا بد من صرف هذا التحريم إلى فعل خاص وليس بعض الأفعال أولى من بعض فوجب صيرورة الآية مجملة وأما أكثر العلماء فإنهم أصروا على
أنه ليس من المجملات بل هذه اللفظة تفيد في العرف حرمة التصرف في هذه الأجسام كما أن الذوات لا تملك وإنما تملك التصرفات فيها فإذا قيل فلان يملك جارية فهم كل أحد أنه يملك
التصرف فيها فكذا هاهنا وقد استقصينا الكلام فيه في كتاب المحصول في الأصول المسألة الثانية لما ثبت الأصل الذي قدمناه وجب أن يدل الآية على حرمة جميع وجوه
التصرفات إلا ما خصه الدليل المخصص فإن قيل لم لا يجوز تخصيص هذا التحريم بالأكل والذي يدل عليه وجوه أحدها أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها وثانيها أنه ورد عقيب قوله كلوا من
طيبات ما رزقناكم وثالثها ما ورد عن الرسول صلى الله عليه وسلم في جلد شاة ميمونة إنما حرم من الميتة أكلها والجواب عن الأول لا نسلم أن المتعارف من تحريم الميتة تحريم أكلها
وعن الثاني هذه الآية مستقلة بنفسها فلا يجب قصرها على ما تقدم بل يجب إجراؤها على ظاهرها وعن الثالث أن ظاهر القرآن مقدم على خبر الواحد لكن هذا إنما يستقيم إذا لم
يجوز تخصيص القرآن بخبر الواحد ويمكن أن يجاب عنه بأن المسلمين إنما رجعوا في معرفة وجوه الحرمة إلى هذه الآية فدل انعقاد إجماعهم على أنها غير مخصوصة ببيان حرمة الأكل وللسائل
أن يمنع هذا الإجماع المسألة الثالثة الميتة من حيث اللغة هو الذي خرج عن أن يكون حيًا من دون نقض بنيته ولذلك فرقوا بين الميت والمقتول وأما من جهة الشرع
فهو غير مذكى إما لأنه لم يذبح أو ذبح لكن لم يكن في الذبح ذكاة وسنذكر حد الذكاة في موضعه فإن قيل كيف يصح ذلك وقد قال تعالى في سورة المائدة حرمت عليكم
الميتة والدم ثم ذكر بعده المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة فدل هذا على أن غير المذكى منه ما هو ميتة ومنه ما ليس كذلك قلنا لعل الأمر كان في ابتداء الشرع على
أصل اللغة وأما بعد استقرار الشرع فالميتة ما ذكرناه فاعلم أن الحصر في المسائل المستنبطة من هذه الآية من وجهين أحدهما ما أخرجوه عن
الآية وهو داخل فيها والثاني ما أدخلوه فيها وهو خارج

الفصل الأول

ففيه مسائل المسألة الأولى ذهب الشافعي رضي الله عنه في أظهر أقواله
إلى أنه يحرم الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها وقال مالك رضي الله عنه يحرم الانتفاع بعظمها خاصة وكل الفقهاء اتفقوا على تحريم الانتفاع بشعر الخنزير واحتج هؤلاء
بأن هذه الأشياء ميتة فوجب أن يحرم الانتفاع بها إنما قلنا إنها ميتة لقوله صلى الله عليه وسلم ما أبين من حي فهو ميت وهذا الخبر يعم العظم والشعر والكل وأما الذي
يدل على أن العظم ميتة خاصة قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم فثبت أنها كانت حية فعند الموت تصير ميتة وإذا ثبت أنه ميت وجب أن يحرم الانتفاع بها لقوله تعالى حرمت
عليكم الميتة اعترض المخالف عليه بأن الشعر والصوف لا حياة فيهما لأن حكم الحياة الإدراك وذلك مفقود في الشعر ولأجل هذا الكلام ذهب مالك إلى تنجيس العظام دون الشعور
والجواب أن الحياة ليست عبارة عن المعنى المقتضي للإدراك والشعور وذلك مفقود في الشعر بدليل الآية والخبر أما الآية فقوله تعالى كيف يحيي الأرض بعد موتها وأما الخبر فقوله
صلى الله عليه وسلم من أحيا أرضًا ميتة فهي له والأصل في الإطلاق الحقيقة فعلمنا أن الحياة في أصل اللغة ليست عبارة عما ذكرتموه بل عن كون الحيوان أو النبات صحيحًا في مزاجه
معتدلاً في حاله غير متعرض للفساد والنقص والتفرق وإذا ثبت ذلك ظهر اندراجه تحت الآية واحتج أبو حنيفة رضي الله تعالى عنه بالقرآن والخبر والإجماع والقياس أما
القرآن فقوله تعالى ومن أصوافها وأوبارها وأشعارها أثاثًا ومتاعًا إلى حين ذكرها في معرض الامتنان والامتنان لا يقع بالنجس الذي لا يحل الانتفاع به وأما الخبر فقوله صلى الله
عليه وسلم في شاة ميمونة إنما حرم من الميتة أكلها وأما الإجماع فهو أنهم كانوا يلبسون جلود الثعالب ويجعلون منها القلانس وعن النخعي كانوا لا يرون بجلود السباع وجلود الميتة إذا
دبغت بأسًا وما خصوا حال الشعر وعدمه وقول النخعي كانوا إشارة إلى الصحابة وليس لأجل أن يقول الثعالب عند الشافعي رضي الله عنه حلال فلهذا نقول بإباحته لأن الذكاة
شرط بالاتفاق وهو غير حاصل في هذه الثعالب وأما القياس فلأن هذه الشعور والعظام أجسام منتفع بها غير متعرضة للنقص والفساد فوجب أن تقضى بطهارتها
كالجلود المدبوغة وأما النقض بشعر الخنزير فقال الفقهاء إنما منع لنجاسته وهو الأصل ثم قالوا هب أن عموم قوله حرمت عليكم الميتة يقتضي حرمة الانتفاع بالصوف والعظم
إلا أن هذا الدليل يبيح الانتفاع بها وأنه خاص مقدم على العام فكان هذا الجانب أولى بالرعاية المسألة الثانية قال أبو حنيفة رضي الله عنه إذا مات في الماء دابة ليس لها نفس
سائلة لم يفسد الماء قليلاً أو كثيرًا وللشافعي رضي الله عنه قولان في الماء القليل واحتج الشافعي رضي الله عنه بأنها حيوانات فإذا ماتت صارت ميتة فيحرم استعمالها بمقتضى الآية
فإذا حرم استعمالها وجب الحكم بنجاستها وإذا ثبت الحكم بنجاستها وجب الحكم بنجاسة الماء الذي وقعت هي فيه وأجابوا عنه بأنها ميتة ويحرم الانتفاع بها ولكن لم قلتم إنها
متى كانت كذلك كانت نجسة ثم لم يلزم من نجاستها تنجيس الماء بها واحتجوا على القول الثاني بقوله صلى الله عليه وسلم إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فامقلوه ثم
انقلوه فإن في أحد جناحيه داء وفي الآخر دواء أمر بالمقل وربما كان الطعام حارًا فيموت الذباب فيه ولو كان ذلك سببًا للتنجيس لما أمر النبي صلى الله عليه وسلم به المسألة
الثالثة للفقهاء مذاهب سبعة في أمر الدباغ فأوسع الناس قولاً الزهري وهو أنه يجوز استعمال الجلود بأسرها قبل الدباغ ويليه داود فإنه قال يطهر كلها بالدباغ ويليه

مالك فانه قال يطهر ظاهرها دون باطنها وثانيها ابو حنيفة فانه قال يطهر كلها الا جلد الخنزير وثالثها الشافعي فانه قال يطهر الكل الا جلد الكلب والخنزير ورابعها الاوزاعي وابو ثور فانهما يقولان يطهر جلد ما يؤكل لحمه فقط وخامسها احمد بن حنبل فانه قال لا يطهر منها شيء بالدباغ واحتج احمد بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى حرمت عليكم الميتة اطلق التحريم وما قيده بحال دون حال واما الخبر فقول عبد الله بن عكيم اتانا كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل وفاته ان لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب اجابوا عن التمسك بالآية بان تخصيص العموم بخبر الواحد وبالقياس جائز وقد وجدتهما اما خبر الواحد فقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ايما اهاب دبغ فقد طهر واما القياس فهو ان بالدباغ يعود الجلد الى ما كان عليه حال الحيوة وكما كان على الحيوة طاهرا فكذلك بعد الدباغ وهذا الحرف معتمد الشافعي رضي الله عنه المسألة الرابعة اختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع بالميتة باطعام البازي والبهيمة فمنهم من منع لانه اذا اطعم البازي ذلك فقد انتفع بتلك الميتة والآية دالة على تحريم الانتفاع بالميتة فاما اذا اقدم البازي من عند نفسه على اكل الميتة فهل يجب علينا منعه ام لا فيه احتمال المسألة الخامسة اختلفوا في دهن الميتة وودكها هل يجوز الاستصباح بها وهذا ينظر فيه فان كان ذلك مما حلته الحيوة او في جملة ما هذا حاله فالظاهر يقتضي المنع منه وان لم يكن كذلك فهو خارج من جملة الميتة وانما يحرم ذلك بدليل سوى الظاهر وعن عطاء عن جابر قال لما قدم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم مكة اتاه الذين يجمعون الاوداك فقالوا يا رسول الله انا نجمع الاوداك وهي من الميتة وغيرها وانما هي من اجل الادم والسفن وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فباعوها واكلوا اثمانها فنهاهم عن ذلك واخبرهم بان تحريم الله اياها على الاطلاق اوجب تحريم بيعها كما اوجب تحريم اكلها المسألة السادسة الظاهر يقتضي حرمة السمك والجراد الا انهما خصتا بالخبر عن ابن عمر قال صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان اما الميتتان فالجراد والنون واما الدمان فالطحال والكبد وعن جابر في قصة طويلة ان البحر القى اليهم حوتا فاكلوا منها نصف شهر فلما رجعوا اخبروا النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال عندكم منه شيء تطعموني وقال صلى الله عليه وسلم في صفة البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وايضا فانه ثبت بالتواتر عن النبي صلى الله عليه وسلم حل ميتته واختلفوا في السمك الطافي وهو الذي يموت في الماء حتف انفه فقال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا باس به وقال ابو حنيفة رضي الله عنه واصحابه والحسن ابن صالح بن حي انه مكروه واختلف الصحابة في هذه المسألة ايضا فعن علي رضي الله عنه انه قال ما طفا من صيد البحر فلا تاكله وهذا ايضا مروي عن ابن عباس وجابر وروي عن ابي بكر رضي الله عنه وابي ايوب اباحته وروى ابو بكر الرازي روايات مختلفة عن جابر انه صلى الله عليه وسلم قال ما القى البحر او جزر عنه فكلوه وما مات فيه وطفا فلا تاكلوه واما الشافعي فقد احتج بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وهذا السمك الطافي من طعامه فوجب حله واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد وهذا مطلق وقوله البحر هو الطهور ماؤه والحل ميتته وهذا مطلق وقد روي عن انس انه صلى الله عليه وسلم قال كل ما طفا على البحر المسألة السابعة قال الشافعي وابو حنيفة رضي الله عنهما لا باس باكل الجراد كله ما اخذته وما وجدته وروي عن مالك ان ما وجد ميتا فلا يحل وما اخذ حيا ثم قطع راسه وشوي اكل وما اخذ حيا فغفل عنه حتى يموت لم يؤكل حجة مالك ظاهر الآية وحجة الشافعي وابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان السمك والجراد فوجب حملها على الاطلاق ثم يبين ذلك ان قطع راسه ان جعله ذكاة له فهو كالشاة المذكاة انه لا يكون ميتة فلا يكون لقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان فائدة وقال عبد الله بن ابي اوفى غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبع غزوات ناكل الجراد ولا ناكل غيره فلم نفرق بين ميتة وبين مقتوله المسألة الثامنة اختلفوا في الجنين اذا طرح ميتا بعد ذبح الام فقال ابو حنيفة لا يؤكل الا ان يخرج حيا فيذبح وهو قول حماد وقال الشافعي وابو يوسف ومحمد يؤكل وهذا هو مروي عن علي وابن مسعود وابن عمر وقال مالك ان تم خلقه ونبت شعره اكل والا لم يؤكل وهو قول سعيد بن المسيب واحتج ابو حنيفة بظاهر هذه الآية وهو انه ميتة فوجب ان يحرم وقال الشافعي خصص هذا العموم بالخبر والقياس اما الخبر فهو انا اجمعنا على ان المذكى مباح وهذا مذكى لما روى ابو سعيد الخدري وابو الدرداء وابو امامة وكعب بن مالك وابن عمر وابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ذكاة الجنين ذكاة امه وتقريره ان كون الذكاة سببا للاباحة حكم شرعي فجاز ان يكون ذكاة حصلة شرعا بتحصيل [illegible] ذكاة امه واجاب الحنفيون بان قوله ذكوة الجنين ذكاة امه يحتمل ان يريد به انه لا ذكاة له ويحتمل ان يريد به ايجاب تذكيته كما تذكى امه وانه لا يؤكل بغير ذكاة كقوله تعالى وجنة عرضها السموات والارض ومعناه عرضها كعرض السموات والارض ويقول القائل قولي قولك ومذهبي مذهبك وانما المعنى قولي كقولك ومذهبي كمذهبك وقال الشاعر فعيناك عيناها وجيدك جيدها واذا ثبت ما ذكرنا كان احد الاحتمالين ايجاب تذكيته وانه لا يؤكل بغير تذكية في نفسه والآخر ان ذكاة امه تبيح اكله واذا كان كذلك لم يجز تخصيص الآية به بل يجب حمله على المعنى الموافق للآية اجاب الشافعي من وجوه احدها ان حمله على الاحتمال الذي ذكرتموه لا بد فيه من اضمار وهو ان ذكاة الجنين كذكاة امه والاضمار خلاف الاصل وثانيها انه لا يسمى جنينا الا حال كونه في بطن امه ومتى باينها لا يسمى جنينا والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما اثبت له الذكاة حال كونه جنينا فوجب ان يكون في تلك الحالة مذكى بذكاة امه وثالثها ان حمل الخبر على ما ذكرت من ايجاب ذكاته اذا خرج حيا يسقط فائدته لان ذلك معلوم قبل وروده ورابعها ما روي عن ابي سعيد انه صلى الله عليه وسلم سئل عن الجنين يخرج ميتا قال ان شئتم فكلوه فان ذكاته ذكوة امه واما القياس فمن وجوه احدها انا اجمعنا على ان من ضرب بطن امراة فماتت والقت جنينا ميتا يجب الغرة فالجنين حكم نفسه دون امه في ايجاب الغرة فكذلك جنين الحيوان اذا مات عند ذبح امه وخرج ميتا كان تبعا للام في الذكاة واذا خرج حيا لم يؤكل حتى يذكى وثانيها ان الجنين حال اتصاله بالام في حكم عضو من اعضائها فوجب ان يحل بذكاتها كسائر اعضائه وثالثها الواجب في الولد ان يتبع الام في الذكاة كما يتبع الولد الام في العتاق والاستيلاد والكتابة ونحوها المسألة التاسعة ما قطع من الحي من الابعاض فهو محرم لانه ميتة فوجب ان يكون حراما انما قلنا انه ميتة للنص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم ما ابين من حي فهو ميت واما المعقول فهو ان ذلك البعض كان حيا لانه يدرك الالم واللذة وبالقطع زال ذلك الوصف فصار ميتا فوجب ان يحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة المسألة العاشرة اختلفوا في ان ذبح ما لا يؤكل لحمه هل يستعقب طهارة الجلد فعند

الشافعي

الشافعي لا يستعقبه لان هذا الذبح لا يستعقب حل الاكل فوجب ان لا يستعقب الطهارة كذبح المجوسي وعند ابي حنيفة يستعقبه

القسم الثاني

ما دخل في الآية وليس منها وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله تعالى انما حرم عليكم الميتة لا يقتضي تحريم ما مات في المايعات وانما يقتضي تحريم عين الميتة وما جاور الميتة لا يكون ميتة فلا يتناوله لفظ التحريم كالسمن اذا وقعت فيه فارة لا يتناوله هذا الظاهر وجملة الكلام في هذا الباب يدور على فصلين احدهما ان الذي ينجس بمجاورة الميتة فيحرم وما الذي لا ينجس فلا يحرم والثاني ان الذي ينجس كيف الطريق الى تطهيره المسألة الثانية سال عبد الله بن المبارك ابا حنيفة عن طائر وقع في قدر مطبوخ فمات فقال ابو حنيفة لاصحابه ما ترون في هذا فذكروا له عن ابن عباس ان اللحم يؤكل بعد ما يغسل ويهراق المرق فقال ابو حنيفة بهذا نقول على شريطة ان كان وقع فيها في حال سكونها فكما في هذه الرواية وان وقع في حال غليانها لم يؤكل اللحم ولا المرق فقال ابن المبارك ولم ذاك فقال لانه اذا سقط فيها في حال غليانها فمات فقد داخلت الميتة اللحم واذا وقع فيها في حال سكونها فمات فانما وسخت الميتة اللحم فقال ابن المبارك وعقد بيده ثلثين هذا زرين بالفارسية يعني ذهب وروي عن ابن المبارك مثل هذا عن الحسن المسألة الثالثة قال ابو حنيفة لبن الشاة الميتة وانفحتها طاهران وقال الشافعي ومالك لا يحل هذا اللبن والانفحة وقال الليث لا تؤكل البيضة التي تخرج من دجاجة ميتة واعلم ان الشافعي لا يتمسك في هذه المسألة بظاهر قوله حرمت عليكم الميتة لان اللبن لا يوصف بانه ميتة فوجب الرجوع فيه نفيا واثباتا الى دليل آخر ومعتمد الشافعي ان اللبن لو كان مجموعا في اناء فسقط فيه شيء من الميتة ينجس فكذلك اذا ماتت فهو في ضرعها وهذا الخلاف في الانفحة اما البيض اذا خرج من جوف الدجاج فهو طاهر اذا غسل ويحل اكله لان القشرة اذا صلبت حجزت بين الماكول وبين الميتة فحل وكذلك لو كانت البيضة غير منعقدة لحرمت ويختم هذا الفصل بمسائل مشتركة بين القسمين المسألة الاولى اختلف المتكلمون في ان الميتة هل يكون ميتة بمعنى الموت فمنهم من قال انبت الموت معنى مضادا للحيوة على ما قال تعالى هو الذي خلق الموت والحيوة ومنهم من قال عدم الحيوة عما من شانه ان يقبل الحيوة وهذا اقرب المسألة الثانية اختلفوا في ان حرمة الميتة هل تقتضي نجاستها والحق ان حرمة الانتفاع لا تقتضي النجاسة لانه لا يمتنع في العقل ان يحرم الانتفاع بها ويحل الانتفاع بما جاورها الا انه ثبت بالاجماع ان الميتة نجسة

الفصل الثاني

في تحريم الدم وفيه مسئلتان المسألة الاولى ان الشافعي حرم جميع الدماء سواء كان مسفوحا او غير مسفوح وقال ابو حنيفة دم السمك ليس بمحرم فاما الشافعي تمسك بظاهر هذه الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم وهذا دم فوجب ان يحرم وابو حنيفة تمسك بقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فصرح بانه لم يجد من المحرمات الا هذه الامور فالدم الذي لا يكون مسفوحا وجب ان لا يكون محرما بمقتضى هذه الآية وقوله حرمت عليكم الميتة والدم عام والخاص مقدم على العام اجاب الشافعي بان قوله قل لا اجد فيما اوحي الي ليس فيه دلالة على تحليل غير هذه الاشياء المذكورة في هذه الآية بل على انه تعالى ما بين له الا تحريم هذه الاشياء وهذا لا ينفي ان يبين له بعد ذلك تحريم ما عداها فلعل قوله انما حرم عليكم الميتة نزلت بعد ذلك وكان ذلك بيانا لتحريم الدم سواء كان مسفوحا او غير مسفوح واذا ثبت هذا وجب الحكم بحرمة جميع الدماء ونجاستها فيجب ازالة الدم عن اللحم ما امكن وكذا في السمك واي دم وقع في الماء والثوب فانه ينجس ذلك المورد المسألة الثانية اختلفوا في قوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان ودمان الطحال والكبد هل يطلق اسم الدم عليهما فيكون استثناء صحيحا ام لا فمنهم من منع ذلك لان الكبد يجري مجرى اللحم وكذا الطحال وانما وصفا بذلك تشبيها ومنهم من يقول هو كالدم الجامد ويستدل عليه بالحديث

الفصل الثالث

في الخنزير وفيه مسائل المسألة الاولى اجمعت الامة على ان الخنزير بجميع اجزائه محرم وانما ذكر الله تعالى لحمه لان معظم الانتفاع متعلق به وهو كقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فخص البيع بالنهي لما كان هو اعظم المهمات عندهم واما شعر الخنزير فغير داخل في الظاهر وان اجمعوا على تحريمه وتنجيسه واختلفوا في انه هل يجوز الانتفاع به للخرز فقال ابو حنيفة ومحمد يجوز وقال الشافعي لا يجوز وقال ابو يوسف اكره الخرز به وروي عنه الاباحة حجة ابي حنيفة انا نرى المسلمين يقرون الاساكفة على استعماله من غير نكير ظهر منهم عليهم ولان الحاجة ماسة اليه واذا قال الشافعي في دم البراغيث انه لا ينجس الثوب لمشقة الاحتراز فهلا اجاز مثله في شعر الخنزير اذا خرز به المسألة الثانية اختلفوا في خنزير الماء فقال ابن ابي ليلى ومالك والشافعي والاوزاعي رضي الله عنهم لا باس باكل شيء يكون في البحر وقال ابو حنيفة واصحابه لا يؤكل حجة الشافعي قوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه وحجة ابي حنيفة ان هذا خنزير فيحرم لقوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وقال الشافعي الخنزير اذا اطلق فانه يتبادر الفهم الى الخنزير البري لا الى خنزير البحر كما ان اللحم اذا اطلق يتبادر الى الفهم لحم غير السمك لا لحم السمك بالاتفاق ولان خنزير الماء لا يسمى خنزيرا على الاطلاق بل يسمى حمار الماء المسألة الثالثة للشافعي عنه قولان في انه هل يغسل الاناء من ولوغ الخنزير سبعا احدهما نعم تشبيها له بالكلب والثاني لا لان ذلك التشديد انما كان فطاما لهم عن مخالطة الكلاب وهم ما كانوا يخالطون الخنزير فظهر الفرق

الفصل الرابع

في تحريم ما اهل لغير الله من الناس من زعم ان المراد بذلك ذبائح عبدة الاوثان الذين كانوا يذبحون لاوثانهم كقوله تعالى وما ذبح على النصب واجازوا ذبيحة النصارى اذا سموا عليها باسم المسيح وهو مذهب عطاء ومكحول والحسن والشعبي وسعيد بن المسيب وقال مالك والشافعي وابو حنيفة واصحابه لا يحل ذلك والحجة فيه انهم اذا ذبحوا على اسم المسيح فقد اهلوا به لغير الله فوجب ان يحرم وروي عن علي رضي الله عنه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله فلا تاكلوا واذا لم تسمعوا فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبائحهم وهو يعلم ما يقولون واحتج المخالف بوجوه احدها انه تعالى قال وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وهذا عام الثاني انه تعالى قال وما ذبح على النصب فدل على ان المراد بقوله وما اهل به لغير الله هو المراد بما ذبح على النصب الثالث ان النصراني اذا سمى الله تعالى فانما يريد به المسيح فاذا كانت

ارادته لذلك لم يمنع حل ذبيحته مع انه يهل به لغير الله فلذلك ينبغي ان يكون حكمه اذا ظهر ما يضمره عند ذكر الله تعالى في ارادته المسيح والجواب عن الاول ان قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان قوله وما ذبح على النصب لا يقتضي تخصيص قوله وما اهل به لغير الله لانهما اثنان متباينان لا مساواة بينهما وعن الثالث انا انما كلفنا بالظاهر لا بالباطن فاذا ذبح على اسم الله وجب ان يحل ولا سبيل لنا الى الباطن

الفصل الخامس

القائلون بان كلمة انما للحصر اتفقوا على ان ظاهر الآية يقتضي ان لا محرم سوى هذه الاشياء لكنا نعلم ان في الشرع اشياء اخر سواها محرمات فيصير كلمة انما متروكة العمل بظاهرها ومن قال انها لا تفيد الحصر فالاشكال زائل

الفصل السادس

في المضطر وفيه مسائل المسألة الاولى قال الشافعي قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فاكل فلا اثم عليه وقال ابو حنيفة معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فخصص صفة البغي والعدوان بالاكل ويتفرع على هذا الاختلاف ان العاصي بسفره هل يترخص اولا فقال الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج تحت الآية وقال ابو حنيفة رحمه الله يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الآية واحتج الشافعي رضي الله عنه على قوله بهذه الآية وبالمعقول اما الآية فهي انه سبحانه وتعالى حرم هذه الاشياء على الكل بقوله انما حرم عليكم الميتة والدم ثم اباحها للمضطر الذي يكون موصوفا بانه غير باغ ولا عاد والعاصي بسفره غير موصوف بهذه الصفة لان قولنا فلان ليس بمعتد نقيض لقولنا فلان معتد وقولنا فلان معتد يكفي في صدقه كونه معتديا في امر ما من الامور سواء كان في السفر او في الاكل او في غيرهما واذا كان اسم المعتدي يصدق بمجرد كونه معتديا في امر ما اي امر كان وجب ان يكون قولنا فلان غير معتد لم يصدق الا اذا لم يكن معتديا في شيء من الاشياء البتة فاذا قولنا غير باغ ولا عاد لا يصدق الا اذا انتفى عنه صفة التعدي في جميع الوجوه والعاصي بسفره معتد بسفره فلا يصدق عليه كونه غير عاد واذا لم يصدق عليه ذلك وجب بقاؤه تحت اول الآية وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم اقصى ما في الباب ان يقال هذا يشكل بالعاصي في سفره فانه يترخص مع انه موصوف بالعدوان لكنا نقول انه عام دخله التخصيص في هذه الصورة والفرق بين الصورتين ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية اما اذا لم يكن معصية في نفسه لم يكن الاعانة عليه اعانة على المعصية فظهر الفرق واعلم ان القاضي وابا بكر الرازي نقلا عن الشافعي انه قال في تفسير قوله غير باغ ولا عاد اي غير باغ على امام المسلمين ولا عاد بان لا يكون سفره في معصية ثم قالا تفسير الآية غير باغ ولا عاد في الاكل اولى مما ذكره الشافعي وذلك لان قوله غير باغ ولا عاد شرط والشرط بمنزلة الاستثناء في انه لا يستقل بنفسه فلا بد من تعلقه بمذكور وقد علمنا انه لا مذكور الا الاكل لانا بينا ان معنى الآية فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه واذا كان كذلك وجب ان يكون متعلقا بالاكل الذي هو في حكم المذكور دون السفر الذي هو البتة غير مذكور واعلم ان هذا الكلام ضعيف وذلك لانا بينا ان قوله غير باغ ولا عاد لا يصدق عليه الا اذا انتفى عنه البغي والعدوان في كل الامور فيدخل فيه نفي العدوان بالسفر ضمنا ولا نقول اللفظ يدل عليه على التعيين واما تخصيصه بالاكل فهو تخصيص من غير ضرورة وكان على خلاف الاصل ثم الذي يدل على انه لا يجوز صرفه الى الاكل وجوه احدها ان قوله غير باغ ولا عاد حال من الاضطرار فلا بد وان يكون صفة الاضطرار باقيا مع بقاء كونه غير باغ ولا عاد فلو كان المراد بكونه غير باغ ولا عاد كونه كذلك في الاكل لاستحال ان يبقى وصف الاضطرار معه لانه حال الاكل لا يبقى وصف الاضطرار وثانيها ان الانسان ينفر بطبعه عن تناول الميتة والدم وما كان كذلك لم يكن هناك حاجة الى النهي فصرف هذا الشرط الى التعدي في الاكل يخرج الكلام عن الفائدة وثالثها ان كونه غير باغ ولا عاد يفيد نفي ماهية البغي ونفي ماهية العدوان وهذه الماهية انما تنتفي عند انتفاء جميع افرادها والعدوان في الاكل احد افراد هذه الماهية وكذا العدوان في السفر فرد من افرادها فاذا نفي العدوان يقتضي نفي العدوان من جميع هذه الجهات فكان تخصيصه بالاكل غير جائز واما الشافعي فلانه لا يخصصه بنفي العدوان في السفر بل يحمله على ظاهره وهو نفي العدوان من جميع الوجوه وذلك يستلزم نفي العدوان في السفر وحينئذ يتحقق مقصوده ورابعها ان الاحتمال الذي ذكرناه متأيد بآية اخرى وهي قوله فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فبين في هذه الآية ان المضطر انما يترخص اذا لم يكن متجانفا لاثم وهو الذي قلناه من ان الآية تقتضي ان لا يكون موصوفا بالبغي والعدوان في امر من الامور واحتج ابو حنيفة بوجوه احدها قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وهذا الشخص مضطر فوجب ان يترخص وثانيها قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما وقال ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة والامتناع من الاكل سعي في قتل النفس والقاء للنفس في التهلكة فوجب ان يحرم وثالثها روي انه صلى الله عليه وسلم رخص للمقيم يوما وليلة وللمسافر ثلاثة ايام ولياليها ولم يفرق فيه بين العاصي والمطيع ورابعها ان العاصي بسفره اذا كان نائما فاشرف على غرق او حرق يجب على الحاضر الذي يكون في الصلوة ان يقطع صلوته لانجائه من الغرق والحرق فلان يجب عليه في هذه الصورة ان يسعى في ابقاء المهجة اولى وخامسها ان العاصي بسفره له ان يدفع اسباب الهلاك كالفيل والجمل الصؤول والحية والعقرب بل يجب عليه فكذا ههنا وسادسها ان العاصي بسفره اذا اضطر فلو اباح رجل له شيئا من ماله فانه يحل له ذلك بل يجب عليه فكذا ههنا والجامع دفع الضرر عن النفس وسابعها ان التوبة في دفع ضرر النار اعظم في الوجوب من كل ما يدفع المرء من المضار عن نفسه فكذلك يدفع ضرر الهلاك عن نفسه بهذا الاكل وان كان عاصيا وثامنها ان الضرورة تبيح تناول طعام الغير دون الرضا بل على سبيل القهر وهذا التناول محرم لولا الاضطرار فكذا ههنا اجاب الشافعي رضي الله عنه عن التمسك بالعمومات بان دليلنا النافي للترخص اخص من دلائلهم المرخصة والخاص مقدم على العام وعن الوجوه القياسية بانه يمكنه الوصول الى استباحة هذه الرخص بالتوبة واذا لم يتب فهو الجاني على نفسه ثم تعارض هذه الوجوه بوجه قوي وهو ان الرخصة اعانة على السفر فاذا كان السفر معصية كانت الرخصة اعانة على المعصية وذلك محال

لان المعصية

لان المعصية ممنوع منها والاعانة سعي في تحصيلها والجمع بينهما متناقض المسألة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة واصحابه لا ياكل المضطر من الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبيد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعته وعن مالك ياكل منها حتى يشبع ويتزود وان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الآية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد الحلال لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها لوجود الحلال فكذلك اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزائد محرم والاعتبار في ذلك بسد الجوعة على ما قال العنبري لان الجوعة في الابتداء لا تبيح اكل الميتة اذا لم يخف ضررا بتركه فكذا ههنا ويدل عليه ايضا انه لو كان معه من الطعام مقدار ما اذا اكله امسك رمقه لم يجز له اكل الميتة فاذا اكل ذلك الطعام وزال خوف التلف لم يجز له اكل الميتة فكذا اذا اكل من الميتة ما زال معه خوف الضرر يجب ان يحرم عليه الاكل بعد ذلك والله تعالى اعلم المسألة الثالثة اختلفوا في المضطر اذا وجد كل ما يعد من المحرمات فالاكثرون من العلماء خيروه بين الاكل لان الميتة والدم ولحم الخنزير سواء في التحريم والاضطرار فوجب ان يكون مخيرا في الكل وهذا هو الاليق بظاهر هذه الآية فهو اولى ومن قال انه وجب ان يتناول الميتة دون لحم الخنزير وعنده لحم الخنزير اعظم شانا في التحريم المسألة الرابعة اختلفوا في المضطر الى الشرب اذا وجد خمرا او من غص بلقمة ولم يجد ما يسيغه ووجد الخمر فمنهم من اباحه بالقياس على هذه الصورة فان الله تعالى انما اباح هذه المحرمات ابقاء للنفس ودفعا للهلاك عنها فكذا في هذه الصورة وهذا هو الاقرب الى الظاهر والقياس وهو قول سعيد بن جبير وابي حنيفة وقال الشافعي رضي الله عنه لا اشرب لانها تزيده عطشا وجوعا وتذهب عقله واجيب عنه بان قوله لا تزيده الا عطشا وجوعا مكابرة وقوله تزيل العقل وكلامنا في القليل الذي لا يكون كذلك والله اعلم المسألة الخامسة اختلفوا اذا كانت الميتة يحتاج الى تناولها للعلاج اما بانفرادها او لوقوعها في بعض الادوية المركبة فاباحه بعضهم للنص والمعنى اما النص فهو انه صلى الله عليه وسلم اباح للعرنيين شرب ابوال الابل والبانها للتداوي واما المعنى فمن وجوه احدها ان الترياق الذي جعل فيه لحوم الافاعي مستطاب فوجب ان يحل لقوله احلت لكم الطيبات غاية ما في الباب ان هذا العموم مخصوص ولكن لا يقدح في كونه حجة الثاني هو ان ابا حنيفة رضي الله عنه لما عفا عن قدر الدرهم من النجاسة لاجل الحاجة والشافعي رضي الله عنه عفا عن دم البراغيث للحاجة فلم لا يحكمان بالعفو في هذه الصورة للحاجة الثالث انه تعالى اباح اكل الميتة لمصلحة النفس فكذا ههنا ومن الناس من حرمه واحتج بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله لم يجعل شفاء امتي فيما حرم عليها واجاب الاولون بان التمسك بهذا الخبر انما يتم لو ثبت انه يحرم عليه تناوله والنزاع ليس الا فيه المسألة السادسة اختلفوا في التداوي بالخمر واعلم ان الحاجة الى ذلك التداوي ان انتهى الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الرابعة وان لم ينته الى حد الضرورة فقد تقدم حكمه في المسألة الخامسة

الحكم الثاني

ان الذين يكتمون ما انزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار ولا يكلمهم الله يوم القيمة ولا يزكيهم ولهم عذاب اليم اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى والعذاب بالمغفرة

اعلم ان في قوله تعالى ان الذين يكتمون مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما نزلت الآية في رؤساء اليهود كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف وحيي بن اخطب وابي ياسر بن اخطب كانوا ياخذون من اتباعهم الهدايا فلما بعث محمد صلى الله تعالى عليه وسلم خافوا انقطاع تلك المنافع فكتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم وامر شرائعه فنزلت هذه الآية المسألة الثانية اختلفوا في انهم اي شيء كانوا يكتمون فقيل كانوا يكتمون صفة محمد صلى الله عليه وسلم ونعته والبشارة به وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي والاصم وابي مسلم وقال الحسن كتموا الاحكام وهو كقوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله المسألة الثالثة اختلفوا في كيفية الكتمان فالمروي عن ابن عباس انهم كانوا يحرفون ظاهر التورية والانجيل وعند المتكلمين هذا ممتنع لانهما كانا كتابين بلغا في الشهرة والتواتر الى حيث يتعذر ذلك فيهما بل كانوا يكتمون التاويل لانه قد كان فيهم من يعرف الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا يذكرون لها تاويلات باطلة ويصرفونها عن محاملها الصحيحة الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المراد من الكتمان فيصير المعنى ان الذين يكتمون معاني ما انزل الله من الكتاب اما قوله ويشترون به ثمنا قليلا ففيه مسائل المسألة الاولى الكناية في به يجوز ان تعود الى الكتمان والفعل يدل على المصدر ويحتمل ان يكون عائدة الى ما انزل الله ويحتمل ان يكون عائدة الى المكتوم المسألة الثانية معنى قوله ويشترون به ثمنا قليلا كقوله اولا ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وقد مر ذلك وبالجملة كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال بسبب ذلك فهذا هو المراد من اشترائهم بذلك ثمنا قليلا المسألة الثالثة انما سماه قليلا اما لانه في نفسه قليل واما لانه بالاضافة الى ما فيه من الضرر قليل المسألة الرابعة من الناس من قال كان غرضهم من ذلك الكتمان اخذ الاموال من كبرائهم واغنيائهم الذين كانوا ناصرين لذلك المذهب وليس في الظاهر الا انهم اشتروا بذلك الكتمان الثمن القليل وليس فيه بيان من طمعوا فيه واخذوا منه فالكلام محتمل وانما يتوجه الطمع في ذلك الى من يجمع الى الجهل وقلة المعرفة التمكن من المال والشح على المألوف في الدين فيبذل عليه ما يلتمس منه فهذا معلوم بالعادة واعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر هذه الحكاية عنهم ذكر الوعيد عليه من وجوه اولها قوله اولئك ما ياكلون في بطونهم الا النار وفيه مسألتان المسألة الاولى قال بعضهم ذكر البطون ما افاد زيادة بيان لانه يقال اكل فلان المال اذا بذره وافسده وقال آخرون بل فيه فائدة فقوله في بطونهم اي ملء بطونهم يقال اكل فلان في بطنه واكل في بعض بطنه المسألة الثانية قيل ان اكلهم في الدنيا وان كان طيبا في الحال فعاقبته النار فوصف بذلك كقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم

نقلا عن الحسن والربيع وجماعة من أهل العلم وذلك لأنهم لما أكلوا ما يوجب النار فكأنه أكل النار كما روي في حديث الشارب من آنية الذهب إنما يجرجر في بطنه نار جهنم وقوله
إني أراني أعصر خمرا أي عنبا فسماه باسم ما يؤول إليه وقيل إنهم يأكلون في الآخرة النار لأكلهم في الدنيا الحرام عن الأصم وثانيها قوله ولا يكلمهم الله فظاهره أنه
لا يكلمهم أصلا لكنه لما أورده مورد الوعيد فهم منه ما يجري مجرى العقوبة وذكروا فيه ثلاثة أوجه الأول قد دلت الدلائل على أنه سبحانه وتعالى يكلمهم وذلك قوله فوربك
لنسألنهم أجمعين وقوله فلنسألن الذين أرسل إليهم ولنسألن المرسلين فعرفنا أنه يسأل كل واحد من المكلفين والسؤال لا يكون إلا بكلام فقالوا وجب أن يكون المراد من الآية
أنه تعالى لا يكلمهم بتحية وسلام وخير وإنما يكلمهم بما يعظم عنده الغم والحسرة من المناقشة والمساءلة وبقوله اخسئوا فيها ولا تكلمون الثاني أنه تعالى لا يكلمهم أصلا
وأما قوله تعالى فوربك لنسألنهم أجمعين فالسؤال إنما يكون من الملائكة بأمره تعالى وإنما كان عدم تكليمهم يوم القيامة مذكورا في معرض التهديد لأن يوم القيامة
هو اليوم الذي يكلم الله تعالى كل الخلائق بلا واسطة فيظهر عند كلامه السرور في أوليائه وضده في أعدائه ويتميز أهل الجنة بذلك من أهل النار فلا جرم كان ذلك
من أعظم الوعيد الثالث أن قوله ولا يكلمهم استعارة عن الغضب لأن عادة الملوك أنهم عند الغضب يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما أنهم
عند الرضا يقبلون عليه بالوجه والحديث وثالثها قوله ولا يزكيهم وفيه وجوه الأول لا ينسبهم إلى التزكية ولا يثني عليهم الثاني لا تقبل أعمالهم كما تقبل أعمال
الأزكياء الثالث لا ينزلهم منازل الأزكياء الرابع قوله ولهم عذاب أليم واعلم أن الفعيل قد يكون بمعنى المفعول وقد يكون بمعنى المفعل كالبصير بمعنى المبصر
والأليم بمعنى المؤلم واعلم أن هذه الآية مشتملة على مسائل المسألة الأولى اعلم أن علماء الأصول قالوا العقاب هو المضرة الخالصة المقرونة بالإهانة فقوله لا يكلمهم الله
ولا يزكيهم إشارة إلى الإهانة والاستخفاف وقوله ولهم عذاب أليم إشارة إلى المضرة وقدم الإهانة على المضرة تنبيها على أن الإهانة أشق وأصعب المسألة
الثانية الآية دلت على تحريم الكتمان لكل علم في باب الدين يجب إظهاره المسألة الثالثة العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فإنها وإن نزلت في اليهود
لكنها عامة في حق كل من كتم شيئا من باب الدين فيصلح لأن يتمسك بها القاطعون بوعيد أصحاب الكبائر والعذاب بالمغفرة فما أصبرهم على النار
اعلم أنه تعالى لما وصف علماء اليهود بكتمان الحق وعظم في الوعيد عليه وصف ذلك الجرم ليعلم أن ذلك العقاب إنما عظم لهذا الجرم العظيم واعلم أن الفعل
إنما يعتبر حاله في الدنيا أو في الآخرة أما في الدنيا فأحسن الأشياء الاهتداء والعلم وأقبح الأشياء الضلال والجهل فلما تركوا الهدى والعلم في الدنيا ورضوا بالضلال
والجهل فلا شك أنهم في نهاية الخسارة في الدنيا وأما في الآخرة فأحسن الأشياء المغفرة وأقبحها العذاب فلما تركوا المغفرة ورضوا بالعذاب فلا شك أنهم في
غاية الخسارة وإذا كان صفتهم على ما ذكرناه كانوا لا محالة أعظم الناس خسارة في الدنيا وفي الآخرة وإنما حكم الله تعالى عليهم بأنهم اشتروا العذاب بالمغفرة
لأنهم لما كانوا عالمين بما هو الحق وكانوا عالمين بأن في إظهاره وإزالة الشبهة عنه أعظم الثواب وفي إخفائه وإلقاء الشبهة فيه أعظم العقاب فلما أقدموا
على إخفاء ذلك الحق كانوا بائعين للمغفرة بالعذاب لا محالة أما قوله فما أصبرهم على النار ففيه مسألتان المسألة الأولى أن في هذه اللفظة قولين أحدهما
أن ما في هذه الآية استفهام بمعنى التوبيخ ومعناه ما الذي أصبرهم وأي شيء صبرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل وهذا قول عطاء وابن زيد وقال ابن
الأنباري وقد يكون أصبر بمعنى صبر وكثيرا ما يكون أفعل بمعنى فعل كأكرم وكرم وأخبر وخبر القول الثاني أنه بمعنى التعجب وتقريره أن الرضا بموجب الشيء
لا بد وأن يكون رضا بمعلوله ولازمه إذا علم ذلك اللزوم فلما أقدموا على ما يوجب النار ويقتضي عذاب الله مع علمهم بذلك صاروا كالراضين بعذاب الله
والصابرين عليه فلهذا قال تعالى فما أصبرهم على النار وهو كما تقول لمن يتعرض لما يوجب غضب السلطان ما أصبرك على القيد والسجن إذا عرفت هذا ظهر أنه يجب
حمل قوله تعالى فما أصبرهم على النار على حالهم في الدنيا لأن ذلك وصف لهم في حال التكليف وفي حال اشترائهم الضلالة بالهدى وقال الأصم المراد أنه إذا قيل
لهم اخسئوا فيها ولا تكلمون فهم يسكتون ويصبرون على النار لليأس من الخلاص وهذا ضعيف لوجهين أحدهما أن الله تعالى وصفهم بذلك في الحال والحمل على أنهم سيصيرون
كذلك خلاف الظاهر وثانيها أن أهل النار قد يقع منهم الجزع والاستغاثة المسألة الثانية في حقيقة التعجب وفي الألفاظ الدالة عليه في اللغة وفيها بحثان
البحث الأول في معنى التعجب وهو استعظام الشيء مع خفاء السبب أو من غير أن يكون العظم سبب حصوله ولهذا أنكر شريح قراءة من قرأ بل عجبت ويسخرون
بضم التاء وقال إن الله لا يعجب فإنه رأى أن خفاء الشيء على الله محال قال النخعي معنى التعجب في حق الله تعالى مجرد الاستعظام وإن كان في حق العباد لا بد مع الاستعظام
من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى الله تعالى لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد البحث الثاني اعلم أن للتعجب صيغتين أحدهما
ما أفعله كقوله تعالى فما أصبرهم على النار والثاني أفعل به كقوله أسمع بهم وأبصر أما العبارة الأولى وهي قولهم ما أصبرهم ففيها مذاهب القول الأول وهو اختيار
البصريين أن ما اسم مبهم يرتفع بالابتداء وأحسن فعل وهو خبر المبتدأ وزيدا مفعول تقديره شيء حسن زيدا أي صيره حسنا واعلم أن هذا القول عند الكوفيين
فاسد واحتجوا عليه بوجوه الأول أنه يصح أن يقال ما أكرم الله وما أعظمه وما أعلمه وكذا القول في باقي صفاته ويستحيل أن يقال شيء جعل الله كريما عظيما
عالما لأن صفات الله واجبة لذاته فإن قيل هذه اللفظة إذا أطلقت فيما يجوز عليه الحدوث كان المراد منه الاستعظام مع خفاء سببه وإذا أطلقت على الله تعالى
كان المراد منه أحد شطريه وهو الاستعظام فحسب قلنا إذا قلنا ما أعظم الله فكلمة ما هاهنا ليست بمعنى شيء فلا يكون مبتدأ ولا يكون أعظم خبرا عنه فلا بد من
صرفه إلى وجه وإذا كان كذلك ثبت أن تفسير هذه الألفاظ بهذه الأشياء في مقام التعجب غير صحيح الحجة الثانية أنه لو كان معنى قولنا ما أحسن زيدا شيء حسن
زيدا لوجب أن يبقى معنى التعجب إذا صرحنا بهذا الكلام ومعلوم أنا إذا قلنا شيء حسن زيدا لا يبقى فيه معنى التعجب ألبتة بل كان ذلك كالهذيان علمنا أنه لا يجوز

تفسير

تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة الثالثة أن الذي حسن زيدا والشمس والقمر والعالم هو الله تعالى ولا يجوز التعجب منها وإن جاز ذلك لكن التعجب
عنه سبحانه بمن أولى فكان ينبغي أنا لو قلنا من حسن زيدا أن يبقى معنى التعجب ولما لم يبق علمنا فساد ما قالوه الحجة الرابعة أن على التفسير الذي قالوه لا فرق
بين قوله ما أحسن زيدا وبين قوله زيد ضرب عمروا وكما أن هذا ليس بتعجب وجب أن يكون الأول كذلك الحجة الخامسة أن كل صفة ثبتت للشيء فثبوتها له إما أن يكون
من نفسه أو من غيره فإذا كان المؤثر في تلك الصفة نفسه أو غيره فعلى التقديرين فشيء صيره حسنا إما أن يكون ذلك الشيء هو نفسه أو غيره فإذا العلم بأن شيئا
صيره حسنا علم ضروري والعلم بكونه متعجبا منه غير ضروري فإذا لا يجوز تفسير قولنا ما أحسن زيدا بقولنا شيء حسن زيدا الحجة السادسة أنهم قالوا المبتدأ لا يجوز أن
يكون نكرة فكيف جعلوا ما هاهنا أشد الأشياء تنكيرا مبتدأ وقالوا لا يجوز أن يقال رجل كاتب لأن كل أحد يعلم أن شيئا ما هو الذي حسن زيدا فأي فائدة في هذا الإخبار
الحجة السابعة دخول التصغير إنما كان لأن هذه الفعل قد لزم طريقة واحدة فصارت بها كالاسم فأخذ خاصيته وهو التصغير قلنا لا شك أن للفعل ماهية وللتصغير ماهية فهاتان
الماهيتان إما أن يكونا متنافيتين أو لا يكونا متنافيتين فإن كانتا متنافيتين استحال اجتماعهما في كل المواضع فحيث اجتمعتا هاهنا علمنا أن هذا ليس بفعل وإن لم يكونا متنافيتين وجب صحة
تطرق التصغير إلى كل الأفعال ولما لم يكن كذلك علمنا فساد هذا القسم الحجة الثامنة تصحيح هذه اللفظة وإبطال إعلاله فإنك تقول في التعجب ما أقوم زيدا
بتصحيح الواو كما تقول زيد أقوم من عمرو ولو كانت فعلا لكانت الواو ألفا لتحرك ما قبلها ألا تراهم يقولون أقام يقيم فإن قيل هذه اللفظة لما لزمت طريقة واحدة
صارت بمنزلة الاسم وزعم النحويون أن الإعلال في الأفعال ما كان لعلة كونها أفعالا ولا التصحيح في الأسماء لعلة الاسمية بل كان الإعلال في الأفعال لطلب الخفة
عند وجود كثرة التصرف وعدم الإعلال في الأسماء لعدم التصرف وهذا الفعل بمنزلة الاسم في علة التصحيح والامتناع من الإعلال قلنا لما كان الإعلال في الأفعال
لطلب الخفة فكان ينبغي أن يجعل خفيفة ثم يترك على خفتها فإن هذا أقرب إلى العقل الحجة التاسعة أن قولك أحسن لو كان فعلا وزيدا مفعولا لكان
يجوز الفصل بينهما بالظرف فيقال ما أحسن عندك زيدا وما أجمل اليوم عبد الله والرواية الظاهرة أن ذلك غير جائز فبطل ما ذهبتم إليه الحجة العاشرة
لو كان الأمر كما ذكرتم لكان ينبغي أن يجوز التعجب بكل فعل متعد مجردا كان أو مزيدا ثلاثيا كان أو رباعيا وحيث لم يجز إلا من الثلاثي المجرد دل على فساد هذا القول
واحتج البصريون على أن أحسن في قولنا ما أحسن زيدا فعل بوجوه أولها بأن أحسن فعل بالاتفاق فنحن على فعليته إلى أن يقوم الدليل الصارف
عنه وثانيها أن أحسن مفتوح الآخر ولو كان اسما لوجب أن يرتفع إذا كان خبر المبتدأ وثالثها الدليل على كونه فعلا اتصال الضمير المنصوب به وهو قولك
ما أحسنني والجواب عن الأول أن أحسن كما يكون فعلا فهو أيضا قد يكون اسما حين ما يكون كلمة تفضيل وأيضا قد دللنا بالوجوه الكثيرة على أنه لا يجوز أن يكون
فعلا وأنتم ما طالبتمونا بالدلالة والجواب عن الثاني أنا سنذكر العلة في لزوم الفتحة لآخر هذه الكلمة والجواب عن الثالث أنه منتقض بقولك لعلني
وليتني والعجب أن الاستدلال بالتصغير على الاسمية أقوى من الاستدلال بهذا الضمير على الفعلية فإذا تركتم ذلك الدليل القوي فبأن تتركوا هذا الضعيف
أولى فهذا جملة الكلام في هذا القول القول الثاني وهو اختيار الأخفش قال الأولى أن يجعل المذكور بعد كلمة ما وهو قولك أحسن صلة لما ويكون الخبر مضمرا
وهذا أيضا ضعيف لأكثر الوجوه المذكورة هاهنا لأنك لو قلت الذي أحسن زيدا ليس بكلام منتظم وقولك ما أحسن زيدا كلام منتظم وكذا القول في بقية الوجوه
القول الثالث وهو اختيار الفراء أن كلمة ما للاستفهام وأفعل اسم وهو للتفضيل كقولك زيد أحسن من عمرو ومعناه أي شيء أحسن من زيد فهو استفهام
بجهة الإنكار أنه وجد شيء أحسن منه كما تقول لمن يخبر عن علم إنسان فأنكره غيره فيقول هذا المخبر ومن أعلم من فلان إظهارا منه بأن ما يدعيه منازعه على خلاف الحق وأنه لا
يمكنه إقامة الدليل عليه وتظهر عجزه في ذلك عنده بمطالبته إياه بالدليل ثم قولك أحسن وإن كان ينبغي أن يكون مرفوعا كما في قولك ما أحسن زيد إذا استفهمت
عن أحسن عضو من أعضائه إلا أنه نصب ليقع الفرق بين ذلك الاستفهام وبين هذا فإن هناك معنى قولك ما أحسن زيد أي عضو من زيد أحسن وفي هذا
معناه أي شيء من الموجودات في العالم أحسن من زيد وبينهما فرق كما ترى فاختلاف الحركات موضوع للدلالة على اختلاف المعاني وانتصب قولنا زيدا أيضا
للفرق لأن هناك خفض لأنه أضيف أحسن إليه ونصب هاهنا للفرق وأيضا ففي كل تفضيل معنى الفعل وفي كل ما فضل عليه غيره معنى المفعول فإن معنى قولك
زيد أعلم من عمرو أن زيدا جاوز عمرا في العلم فجعل هذا المعنى معتبرا عند الحاجة إلى الفرق القول الرابع وهو أيضا قول بعض الكوفيين قال إن ما للاستفهام
وأفعل فعل كما يقول أهل البصرة معناه أي شيء حسن زيدا كأنك تستدل بكمال هذا الحسن على كمال فاعل هذا الحسن ثم تقول إن عقلي لا يحيط بكنه
كماله فتسأل غيرك أن يشرح لك كماله فهذا جملة ما قيل في هذا الباب وأما تحقيق الكلام في أفعل به فسنذكره إن شاء الله تعالى في قوله أسمع بهم وأبصر

ذلك بأن الله نزل الكتاب بالحق وإن الذين اختلفوا في الكتاب لفي شقاق بعيد اعلم أن في الآية
مسائل المسألة الأولى اختلفوا في أن قوله ذلك إشارة إلى ماذا ذكروا وجهين الأول أنه إشارة إلى ما تقدم من الوعيد ثم إنه تعالى لما حكم على الذين
يكتمون البينات بالوعيد الشديد بين أن ذلك الوعيد على ذلك الكتمان إنما كان لأن الله أنزل الكتاب بالحق في صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
وأن هؤلاء اليهود والنصارى لأجل مشاقة الرسول يخفونه ويوقعون الشبهة فيه فلا جرم استحقوا ذلك الوعيد الشديد ثم قد تقدم في وعيدهم أمور أحدها
أنهم اشتروا العذاب بالمغفرة وثانيها أنهم اشتروا الضلالة بالهدى وثالثها أن لهم عذابا أليما ورابعها أن الله تعالى لا يزكيهم وخامسها
أن الله لا يكلمهم فقوله ذلك يصلح أن يكون إشارة إلى كل واحد من هذه الأشياء وأن يكون إشارة إلى مجموعها الثاني أن ذلك إشارة إلى ما يفعلونه من جراءتهم على الله

او لا يكونا متنافيين

تعالى في مخالفتهم امر الله وكتمانهم ما انزل الله فبين تعالى ان ذلك انما هو من اجل ان الله نزل الكتاب بالحق وقد نزل فيه ان هؤلاء الرؤساء من اهل الكتاب لا يؤمنون ولا ينقادون ولا يكون منهم الا الاصرار على الكفر كما قال ان الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون المسألة الثانية قوله ذلك يحتمل ان يكون في محل الرفع وفي محل النصب اما في محل الرفع بان يكون مبتدأ ولا محالة له خبر وفي ذلك الخبر وجهان الاول التقدير ذلك الوعيد معلوم لهم بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق فبين فيه وعيد من فعل هذه الاشياء فكان هذا الوعيد معلوما لهم لا محالة الثاني التقدير ذلك العذاب بسبب ان الله تعالى نزل الكتاب وكفروا به فيكون الباء في محل الرفع بالخبرية واما في محل النصب فلان التقدير فعلنا ذلك بسبب ان الله نزل الكتاب بالحق وهم قد حرفوه المسألة الثالثة المراد من الكتاب يحتمل ان يكون هو التورية والانجيل المشتملين على نعت محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ويحتمل ان يكون هو القرآن فان كان الاول كان المعنى وان الذين اختلفوا في تاويله وتحريفه لفي شقاق بعيد وان كان الثاني كان المعنى وان الذين اختلفوا في كونه حقا منزلا من عند الله لفي شقاق بعيد والله تعالى اعلم المسألة الرابعة قوله بالحق اي بالصدق وقيل ببيان الحق اما قوله وان الذين اختلفوا فيه ففيه مسألتان المسألة الاولى من الذين اختلفوا قيل هم الكفار اجمع اختلفوا في القرآن والاقرب حمله على التورية والانجيل الذين ذكرت البشارة بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم فيهما لان القوم قد عرفوا ذلك وكتموه وحرفوا تاويله فاذا اورد تعالى ما يجري مجرى العلة في انزال العقوبة بهم فالاقرب ان يكون المراد كتابهم الذي هو الاصل عندهم دون القرآن الذي اذا عرفوه فعلى وجه التبع لصحة كتابهم المسألة الثانية اما قوله وان الذين اختلفوا فيه فاعلم انا ان قلنا المراد من الكتاب هو القرآن كان اختلافهم فيه ان بعضهم قال انه كهانة وآخرون قالوا انه سحر وثالث قال انه رجز ورابع قال انه اساطير الاولين وخامس قال انه كلام منقول مختلق وان قلنا المراد من الكتاب التورية والانجيل فالمراد باختلافهم يحتمل وجوها احدها انهم يختلفون في دلالة التورية على نبوة المسيح فاليهود قالوا انها دالة على القدح في عيسى والنصارى قالوا انها دالة على نبوته وثانيها ان القوم اختلفوا في تاويل الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فذكر كل واحد منهم له تاويلا آخر فاسدا لان الشيء اذا لم يكن حقا واجب القبول كان متكلف كل احد يذكر شيئا آخر على خلاف قول صاحبه وكان هذا هو الاختلاف وثالثها ما ذكره ابو مسلم فقال قوله اختلفوا من باب افتعل الذي يكون مكان فعل كما يقال كسب واكتسب وعمل واعتمل وكتب واكتتب وفعل وافتعل ويكون معنى قوله الذين اختلفوا في الكتاب الذين خلفوا فيه اي توارثوه وصاروا اخلافا فيه كقوله فخلف من بعدهم خلف وقوله ان في اختلاف الليل والنهار اي كل واحد يأتي خلف الآخر وقوله وهو الذي جعل الليل والنهار خلفة اي كل واحد منهما يخلف الآخر وفي الآية تاويل ثالث وهو من وجوه احدها ان يكون المراد بالكتاب جنس ما انزل الله والمراد بالذين اختلفوا في الكتاب الذين اختلف قولهم في الكتاب فقبلوا البعض كتاب الله وردوا البعض وهم اليهود والنصارى حيث قبلوا بعض كتب الله وهي التورية والانجيل لاجل عداوتهم فهم فيما بينهم في شقاق بعيد ومنازعة شديدة فلا ينبغي ان تلتفت على اتفاقهم على العداوة فانه ليس فيما بينهم مؤالفة وموافقة وثانيها كانه تعالى يقول لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم هؤلاء وان اختلفوا فيما بينهم فانهم كالمتفقين على عداوتك وغاية المشاقة لك فلهذا خصهم الله بذلك الوعيد وثالثها ان هؤلاء الذين اتفقوا على اصل التحريف فان كل واحد منهم يكذب صاحبه ويشاقه وينازعه واذا كان كذلك فقد اعترفوا بكذبهم بقولهم فلا يكون قدحهم فيك قادحا فيك البتة والله تعالى اعلم واحكم

قوله تعالى

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب واقام الصلوة وآتى الزكوة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون يا ايها الذين

اعلم ان في هذه الآية مسائل المسألة الاولى اختلف العلماء في ان هذا الخطاب عام او خاص فقال بعضهم اراد بقوله ليس البر اهل الكتاب لما شددوا في الثبات على التوجه نحو بيت المقدس فقال تعالى ليس البر هذه الطريقة لكن البر من آمن بالله وقال بعضهم بل المراد مخاطبة المؤمنين لما ظنوا انهم قد نالوا البغية بالتوجه الى الكعبة حيث كانوا يحبون ذلك فخوطبوا بهذا الكلام وقال بعضهم بل هو خطاب للكل لان عند نسخ القبلة وتحويلها حصل من المؤمنين الاغتباط بهذه القبلة وحصل منهم التشدد في تلك القبلة حتى ظنوا انه الغرض الاكبر في الدين فبعثهم الله بهذا الخطاب على استيفاء جميع العبادات والطاعات وبين ان البر ليس بان تولوا وجوهكم شرقا وغربا وانما البر كيت وكيت وهذا اشبه بالظاهر اذ لا تخصيص فيه فكانه تعالى قال ليس المطلوب هو القبلة بل البر المطلوب هذه الخصال التي عدها المسألة الثانية الاكثرون على ان ليس فعل ومنهم من انكره وزعم انه حرف حجة من قال انه فعل اتصال الضمائر بها التي لا تتصل الا بالافعال كقولك لست ولسنا ولستم والقوم ليسوا قائمين وهذه الحجة منقوضة بقوله انني وليتني ولعلني وحجة المنكرين امور اولها انها لو كانت فعلا لكانت فعلا ماضيا ولا يجوز ان يكون فعلا ماضيا بيان الملازمة ان كل من قال انه فعل قال بفعل ماضي بيان انه لا يجوز ان يكون فعلا ماضيا اتفاق الجمهور على انه لنفي الحال ولو كان ماضيا لكان لنفي الماضي لا لنفي الحال وثانيها انه يدخل على الفعل فنقول ليس يخرج

زيد والفعل لا يدخل على الفعل عقلا ونقلا وقول من قال ان ليس داخل على ضمير القصة والشأن فهذه الجملة تفسير لذلك الضمير ضعيف لانه لو جاز ذلك لجاز مثله في ما وثالثها ان الحرف ما يظهر معناه في غيره وهذه الكلمة كذلك فانك لو قلت ليس زيد لم يتم الكلام بل لا بد وان تقول ليس زيد قائما ورابعها ان ليس لو كان فعلا لكان ما فعلا وهذا باطل وذاك باطل بيان الملازمة ان ليس لو كان فعلا لكان ذلك لدلالته على حصول السلب مقترنا بزمان مخصوص هو الحال وهذا المعنى قائم في ما فوجب ان يكون ما فعلا فلما لم يكن هذا فعلا فكذا القول في ذلك او نذكر هذا المعنى عبارة اخرى فنقول ليس كلمة جامدة وضعت لنفي الحال فاشبهت ما في نفي الفعلية وخامسها انك تصل ما بالافعال الماضية فتقول ما احسن زيدا ولا يجوز ان تصل ما بليس فلا تقول ما ليس زيد يذكرك وسادسها انه على غير اوزان الفعل لان فعل غير موجود في ابنية الفعل فكان من القول بانه فعل اثبات ما ليس من اوزان الفعل فان قيل اصل ليس ليس مثل صيد البعير الا انهم خففوه والزموه التخفيف لانه لا يتصرف للزومه حالة واحدة وانما تختلف ابنية الافعال لاختلاف الاوقات التي تدل عليها وجعلوا البناء الذي خصوه به ماضيا لانه اخف الابنية قلنا هذا كله خلاف الاصل فالاصل عدمه ولان الاصل في الفعل التصرف فلما منعوه من التصرف كان من الواجب ان يبقوه على بنائه الاصلي لئلا يتوالى عليه النقصانات فاما ان يجعل منع التصرف الذي هو خلاف الاصل علة لتغير البناء الذي هو ايضا خلاف الاصل فذاك فاسد جدا وسابعها ذكر القتيبي انه كلمة مركبة من حرف في وهو لا وليس الموجود قال وكذلك يقولون اخرجتم من الايسية الى اللائيسية اي من الوجود الى العدم وهذا نص في الكتاب قال وذكر الخليل ان ليس كلمة جحود معناها لا ايس فطرحت الهمزة استخفافا لكثرة ما يجري في الكلام والدليل عليه قول العرب ائتني به من حيث ايس وليس ومعناه من حيث هو ولا هو وثامنها [illegible] دل على ان الفعل انما يوضع لاثبات المصدر وهذا انما يفيد السلب اولا فلا يكون فعلا فان قيل ينتقض قولكم بقوله نفى زيدا واعدمه قلنا قولك نفى زيدا مشتق من النفي فقولك نفى دل على معنى وكانت الصيغة الفعلية دالة على تحقيق مصدرها فلم يكن السؤال واردا واما القائلون بان ليس فعل فقد تكلفوا في الجواب عن الكلام الاول بان ليس قد يجيء لنفي الماضي كقولهم جاءني القوم ليس زيدا وعن الثاني انه منقوض بقولهم اخذ يفعل كذا وعن الثالث انه منقوض بالافعال الناقصة وعن الرابع ان اشتراكهما من بعض الوجوه لا يقتضي المماثلة وعن الخامس ان ذلك انما امتنع من قبل ان ما للحال وليس للماضي فلا يمكن الجمع بينهما وعن السادس ان تغيير البناء وان كان على خلاف الاصل لكنه يجب المصير اليه ضرورة العمل بما ذكرنا من الدليل وعن السابع ان اللائيسية اسم فلم قلتم ان ليس اسم واما قوله من حيث ايس وليس فلم قلتم ان المضاف اليه يجب كونه اسما واما ما ورد في بعض الكتب فممنوع بالدليل وعن الثامن ان ليس مشتق من اللائيسية فهي دالة على تقرر معنى اللائيسية فهذا ما يمكن ان يقال في هذه المسألة وان كانت هذه الجوابات مختلفة المسألة الثالثة قرأ حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء والباقون بالرفع قال الواحدي وكلا القراءتين حسن لان اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فاستويا في كون كل واحد منهما اسما والآخر خبرا وحجة من رفع البر ان اسم ليس مشبه بالفاعل وخبرها بالمفعول والفاعل بان يلي الفعل اولى من المفعول ومن نصب البر ذهب الى ان بعض النحويين قال ان مع صلتها اولى ان يكون اسما لليس لشبهها بالمضمر في انها لا توصف كما لا يوصف المضمر فكان هاهنا اجتمع مضمر ومظهر والاولى اذا اجتمعا ان يكون المضمر الاسم من حيث كان اذهب في الاختصاص من المظهر وعلى هذا قرئ في التنزيل قوله فكان عاقبتهما انهما في النار خالدين فيها وقوله وما كان جواب قومه الا ان قالوا وما كان حجتهم الا ان قالوا والاختيار رفع البر لانه روي عن ابن مسعود انه قرأ ليس البر بان والباء تدخل في خبر ليس المسألة الرابعة البر اسم جامع للطاعات واعمال الخير المقربة الى الله تعالى ومن هذا بر الوالدين قال تعالى ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي جحيم فجعل البر ضد الفجور وقال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الاثم والعدوان فجعل البر ضد الاثم فدل على انه اسم عام لجميع ما يوجر الانسان عليه واصله من الاتساع ومنه البر الذي هو خلاف البحر لاتساعه المسألة الخامسة قال القفال قد قيل في نزول هذه الآية اقوال والذي عندنا انه اشارة الى السفهاء الذين طعنوا في المسلمين وقالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها مع ان اليهود كانوا يستقبلون المغرب والنصارى يستقبلون المشرق فقال الله تعالى ان صفة البر لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا عند مجموع امور اولها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود فلقولهم بالتجسيم ولقولهم بان عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله ولان اليهود وصفوا الله تعالى بالبخل على ما حكى الله تعالى ذلك عنهم بقوله قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها الايمان باليوم الآخر واليهود اخلوا بذلك حيث قالوا وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الآخر وثالثها الايمان بالملائكة واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل عليه السلام والرابع الايمان بكتب الله واليهود اخلوا بذلك لان مع قيام الدلالة على ان القرآن كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وقال تعالى وان يأتوكم اسارى تفادوهم وهو محرم عليكم اخراجهم افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث قتلوا الانبياء على ما قال تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وحيث طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك لانهم يلقون الشبهات لطلب المال القليل كما قال واشتروا بآياتي ثمنا قليلا وسابعها اقام الصلوة والزكوة واليهود كانوا يمنعون الناس منهما وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد حيث قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهاهنا سؤال وهو انه تعالى نفى ان يكون التوجه الى القبلة برا ثم حكم بان البر مجموع امور احدها الصلوة ولا بد فيها من الاستقبال فيلزم التناقض ولاجل هذا السؤال اختلف المفسرون على اقوال الاول ان قوله ليس البر نفي لكمال البر وليس نفيا لاصله كانه قال ليس البر كله هو هذا فان البر اسم لمجموع الخصال الحميدة واستقبال القبلة واحد منها فلا يكون ذلك تمام البر الثاني ان يكون هذا نفيا لاصل كونه برا لان استقبالهم للمشرق والمغرب كان خطأ في وقت النبي صلى الله عليه وسلم وحين ما نسخه الله تعالى ذلك بل كان ذلك اثما وفجورا لانه عمل منسوخ وقد نهى الله تعالى عنه وما يكون كذلك فانه لا يعد في البر الثالث ان استقبال القبلة

لا يكون برا اذا لم يقارنه معرفة الله تعالى وانما يكون برا اذا اتى به مع الايمان وسائر الشرائط كما ان السجدة لا يكون من افعال البر الا اذا اتى بها مع الايمان بالله ورسوله فاما اذا اتى بها دون هذا الشرط فانها لا تكون من افعال البر روي انه صلى الله عليه وسلم لما حول الى الكعبة اكثر الخوض في نسخها وصار كأنه لا يراعى بطاعة الله الا الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الآية كأنه تعالى قال ما هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن كل اركان الدين المسألة الثانية قوله ولكن البر من آمن بالله فيه حذف وفي كيفيته وجوه احدها ولكن البر بر من آمن بالله فحذف المضاف وهو كثير في الكلام كقوله واشربوا في قلوبهم العجل اي حب العجل ويقولون الجود حاتم والشعر زهير والشجاعة عنترة وهذا اختيار الفراء والزجاج وقطرب قال ابو علي ومثل هذه الآية قوله اجعلتم سقاية الحاج ثم قال كمن آمن بالله واليوم الآخر وتقديره اجعلتم اهل سقاية الحاج كمن آمن بالله او اجعلتم سقاية الحاج كايمان من آمن بالله ليقع التمثيل بين مصدرين او بين فاعلين اذ لا يقع التمثيل بين مصدر وفاعل وثانيها قال ابو عبيدة البر ههنا بمعنى البار كقوله والعاقبة للتقوى اي للمتقين ومنه قوله ان اصبح ماؤكم غورا اي غائرا وقالت الخنساء فانما هي اقبال وادبار اي مقبلة ومدبرة معا وثالثها ان معناه ولكن ذا البر فحذف كقوله هم درجات عند الله اي ذوو درجات عن الزجاج ورابعها التقدير ولكن البر يحصل بالايمان وكذا وكذا عن المفضل واعلم ان الوجه الاول اقرب الى مقصود الكلام فيكون معناه ولكن البر الذي هو كل البر الذي يؤدي الى الثواب العظيم بر من آمن بالله وعن المبرد لو كنت ممن يقرأ القرآن لقرأت ولكن البر بفتح الباء وقرأ نافع وابن عامر ولكن مخففة البر بالرفع والباقون لكن مشددة البر بالنصب المسألة الثالثة اعلم ان الله تعالى اعتبر في تحقق ماهية البر امورا الاول الايمان بامور خمسة اولها الايمان بالله ولن يحصل العلم بالله الا عند العلم بذاته المخصوصة والعلم بما يجب ويجوز ويستحيل عليه ولن يحصل العلم بهذه الامور الا عند العلم بالدلائل الدالة عليها فيدخل فيه العلم بحدوث العالم والعلم بالاصول التي عليها يتفرع حدوث العالم ويدخل في العلم بما يجب له من الصفات العلم بوجوده وقدمه وبقائه وكونه عالما بكل المعلومات قادرا على كل الممكنات حيا مريدا سميعا بصيرا متكلما ويدخل في العلم بما يستحيل عليه العلم بكونه منزها عن الحالية والمحلية والتحيز والعرضية ويدخل في العلم بما يجوز عليه اقتداره على الخلق والايجاد وبعثة الرسل وثانيها الايمان باليوم الآخر وهذا الايمان متفرع على الاول لانا ما لم نعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات ولم نعلم قدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وثالثها الايمان بالملائكة ورابعها الايمان بالكتب وخامسها الايمان بالرسل وههنا سؤالات السؤال الاول انه لا طريق لنا الى العلم بوجود الملائكة ولا الى العلم بصدق الكتب الا بواسطة صدق الرسل فاذا كان قول الرسل كالاصل في معرفة الملائكة والكتب فلم قدم الملائكة والكتب في الذكر على الرسل الجواب ان الامر وان كان كما ذكرتموه في عقولنا وافكارنا الا ان ترتيب الوجود على العكس من ذلك لان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة تبليغه نزول الكتب ثم يصل ذلك الكتاب الى الرسول فالمراعى في هذه الآية ترتيب الوجود الخارجي لا ترتيب الاعتبار الذهني السؤال الثاني لم خص الايمان بهذه الامور الخمسة الجواب لانه دخل تحتها كل ما يلزم ان يصدق به فقد دخل تحت الايمان بالله معرفته بتوحيده وعدله وحكمته ودخل تحت اليوم الآخر المعرفة بما يلزم من احكام العقاب و الثواب والمعاد الى ما يتصل بذلك ودخل تحت الملائكة ما يتصل باداءهم الرسالة الى النبيين ليؤدوها الينا الى غير ذلك مما يجب ان يعلم من احوال الملائكة و دخل تحت الكتاب القرآن وجميع ما انزل الله على انبيائه ودخل تحت النبيين الايمان بنبوتهم وصحة شرائعهم فثبت انه لم يبق شيء مما يجب الايمان به الا دخل تحت هذه الآية وتقريره آخر وهو ان للمكلف مبدأ ووسطا ونهاية ومعرفة المبدأ والمنتهى هو المقصود بالذات وهو المراد من الايمان بالله واليوم الآخر واما معرفة مصالح الوسط فلا يتم الا بالرسالة وهي لا تتم الا بامور ثلاثة الملائكة الآتين بالوحي ونفس ذلك الوحي وهو الكتاب والموحى اليه وهو الرسول السؤال الثالث لم قدم هذا الايمان على افعال الجوارح وهو ايتاء المال والصلوة والزكوة الجواب للتنبيه على ان اعمال القلوب اشرف عند الله من اعمال الجوارح

الامر الثاني من الامور المعتبرة في تحقق مسمى البر قوله وآتى المال على حبه وفيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان الضمير في قوله على حبه الى ماذا يرجع وذكروا فيه وجوها الاول وهو قول الاكثرين انه راجع الى المال والتقدير وآتى المال على حب المال قال ابن عباس وابن مسعود هو ان تؤتيه وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وهذا التأويل يدل على ان الصدقة حال الصحة افضل منها عند القرب من الموت والعقل يدل على ذلك ايضا من وجوه احدها ان عند الصحة يحصل ظن الحاجة الى المال وعند قرب الموت يحصل ظن الاستغناء عنه وقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وثانيها ان اعطاءه حال الصحة ادل على كونه متيقنا بالوعد والوعيد من اعطائه حال المرض والموت وثالثها ان اعطاءه حال الصحة اشق فيكون اكثر ثوابا قياسا على بذل الفقير جهد المقل فانه يزيد ثوابه على ما يبذله الغني ورابعها ان من كان ماله على شرف الزوال فوهبه لاحد مع العلم بانه لو لم يهبه منه لضاع فان هذه الهبة لا تكون مع ما اذا لم يكن خائفا من ضياع المال ثم انه وهبه منه طائعا راغبا فكذا ههنا وخامسها انه مطابق بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وقوله ويطعمون الطعام على حبه اي على حب الطعام وعن ابي الدرداء انه صلى الله عليه وسلم قال مثل الذي يتصدق عند الموت مثل الذي يهدي بعدما يشبع القول الثاني ان الضمير يرجع الى الايتاء كانه قيل يعطي ويحب الاعطاء رغبة في ثواب الله تعالى القول الثالث ان الضمير عائد على اسم الله تعالى يعني يعطون المال على حب الله اي طلب مرضاته المسألة الثانية اختلفوا في المراد من هذا الايتاء فقال قوم انها الزكوة وهذا ضعيف لانه تعالى عطف الزكوة عليه بقوله واقام الصلوة وآتى الزكوة ومن حق المعطوف والمعطوف عليه ان يتغايرا فثبت ان المراد غير الزكوة ثم انه لا يخلو اما ان يكون من التطوعات او من الواجبات لا جائز ان يكون من التطوعات لانه تعالى قال في آخر الآية اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقف التقوى عليه ولو كان ذلك ندبا لما وقف التقوى عليه فثبت ان هذا الايتاء وان كان غير الزكوة الا انه من الواجبات ثم فيه قولان الاول انه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل اطعام المضطر ومما يدل على تحقق هذا الوجوب النص والمعقول اما النص فقوله صلى الله عليه وسلم لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وروي عن فاطمة بنت قيس ان في المال حقا سوى الزكوة وتلت وآتى المال على حبه وحكي عن الشعبي انه سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه سواه فقال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الآية واما المعقول فانه لا خلاف انه اذا انتهت الحاجة الى الضرورة وجب على الناس ان يعطوه مقدار دفع الضرورة وان لم يكن الزكوة نسخت كل حق والجواب من وجوه الاول انه معارض بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في المال حقوق سوى الزكوة وقول الرسول صلى الله عليه وسلم اولى من قول علي رضي الله عنه الثاني اجمعت الامة

على انه اذا حضر المضطر فانه يجب ان يدفع اليه ما يدفع الضرورة وان كان قد ادى الزكوة بالكمال الثالث المراد ان الزكوة نسخت الحقوق المقدرة اما الذي لا يكون مقدرا فانه غير منسوخ بدليل انه يلزم التصدق عند الضرورة ويلزم النفقة على الاقارب وعلى المملوك وذلك غير مقدر فان قيل هب انه صح هذا التأويل لكن ما الحكمة في هذا الترتيب قلنا فيه وجوه احدها انه قدم الاولى فالاولى لان الفقير اذا كان قريبا فهو اولى بالصدقة من غيره من حيث انه يكون جامعا بين الصلة والصدقة ولان القرابة من اوكد الوجوه في صرف المال اليه ولذلك يستحق الارث ويحجر على المالك بسببه في الوصية حتى لا يتمكن من الوصية الا في الثلث ولذلك كانت الوصية للاقارب من الواجبات على ما قال تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وان كانت تلك الوصية قد صارت منسوخة الآن عند بعضهم فلهذه الوجوه قدم ذي القربى ثم اتبعه تعالى باليتامى لان الصغير الفقير الذي لا والد له ولا كاسب فهو منقطع الحيلة من كل الوجوه ثم اتبعهم تعالى بذكر المساكين لان الحاجة قد تشتد بهم ثم ذكر ابن السبيل اذ قد تشتد حاجته عند اشتداد رغبته الى اهله ثم ذكر السائلين وفي الرقاب لان حاجتهما دون حاجة من تقدم ذكره وثانيها ان معرفة المرء بشدة حاجة هذه الفرق تقوى وتضعف فرتب تعالى ذكر هذه الفرق على هذا الوجه لان علمه بشدة حاجة من يقرب اليه اقرب ثم بحاجة الايتام ثم بحاجة المساكين ثم على هذا النسق وثالثها ان ذا القربى مسكين وله صفة زائدة تخصه لان شدة الحاجة فيه تغمه وتؤذي قلبه ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير فلذلك بدأ الله تعالى بذي القربى ثم اليتامى واخر المساكين لان الغم الحاصل بسبب عجز الصغار عن الطعام والشراب اشد من الغم الحاصل بسبب عجز الكبار عن تحصيلهما فاما ابن السبيل فقد يكون غنيا وقد تشتد حاجته في الوقت والسائل قد يكون غنيا وتظهر شدة الحاجة واخر المكاتب لان ازالة الرق ليست في محل الحاجة الشديدة القول الثاني ان المراد بايتاء المال ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال عند ذكر الابل ان فيها حقا هو اطراق فحلها واعارة دلوها وهذا بعيد لان الحاجة الى اطراق الفحل امر لا يختص به ابن السبيل والسائل والمكاتب القول الثالث ان ايتاء المال الى هؤلاء كان واجبا ثم انه صار منسوخا بالزكوة وهذا ايضا ضعيف لانه تعالى جمع في هذه الآية بين هذا الايتاء وبين الزكوة المسألة الثالثة اما ذوي القربى فمن الناس من حمل ذلك على المذكور في آية النفل والغنيمة والاكثرون من المفسرين على ذوي قربى المعطي وهو الصحيح لانهم به اخص ونظيره قوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة ان يؤتوا اولي القربى واعلم ان ذوي القربى هم الذين يتقربون منه بولادة الابوين او بولادة الجدين فلا وجه لقصر ذلك على ذوي الرحم المحرم على ما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي اما القرابة وهي لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان كان من يختص بذلك يتفاضل ويتفاوت في القرب والبعد اما اليتامى فمن الناس من حمله على ذوي اليتامى قال لانه لا يحسن من المتصدق ان يدفع المال الى اليتيم الذي لا يميز ولا يعرف وجوه منافعه فانه متى فعل ذلك يكون مخطئا بل اذا كان اليتيم مراهقا عارفا بمواقع حظه وتكون الصدقة من باب ما يؤكل ويلبس فلا يخفى على اليتيم وجه الانتفاع به جاز دفعها اليه هذا كله على قول من قال اليتيم هو الذي لا اب له مع الصغر وعند اصحابنا هذا الاسم قد يقع على الصغير وعلى البالغ والحجة فيه قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم ومعلوم انهم لا يؤتون الا اذا بلغوا وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يسمى يتيم ابي طالب بعد بلوغه فعلى هذا ان كان اليتيم بالغا دفع المال اليه والا دفع الى وليه والله اعلم واما المساكين ففيه خلاف سنذكره ان شاء الله تعالى في سورة التوبة والذي نقوله ههنا ان المسكين اهل الحاجة ثم هم ضربان منهم من يكف عن السؤال وهو المراد ههنا ومنهم من يسأل وينبسط وهو المراد بقوله والسائلين وانما فرق تعالى بينهما من حيث تظهر على المسكين المسكنة بما يظهر من حاله وليس كذلك السائل لانه بمسألته يعرف فقره وحاجته واما ابن السبيل فروي عن مجاهد انه المسافر وعن قتادة انه الضيف لانه انما وصل اليك من السبيل والاول اشبه لان السبيل اسم للطريق وجعل المسافر ابنا له للزومه اياه كما يقال لطير الماء ابن الماء ويقال للرجل الذي اتت عليه السنون ابن الايام وللشجعان بنو الحرب وللناس بنو الزمان وقال ذو الرمة وردت اعتسافا والثريا كأنها على قمة الرأس ابن ماء محلق واما قوله والسائلين فيعني به الطالبين ومن جعل الآية في غير الزكوة ادخل في هذه الآية المسلم والكافر روي عن حسن بن علي رضي الله عنهما انه قال للسائل حق ولو جاء على فرس وقال تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم اما قوله وفي الرقاب ففيه مسئلتان المسألة الاولى الرقاب جمع الرقبة وهي مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة وذلك ان مكانها من البدن مكان الرقيب المشرف على القوم ولهذا المعنى يقال اعتق الله رقبته ولا يقال اعتق الله عنقه لانها لما سميت رقبة كانها يراقب العذاب ومن هذا يقال للتي لا يعيش ولدها رقوب لاجل مراعاتها موت ولدها والله اعلم المسألة الثانية معنى الآية ويؤتي المال في عتق الرقاب قال القفال واختلف الناس في الرقاب المذكورين في آية الصدقات فقال قائلون انه يدخل فيه من يشتريه فيعتقه ومن يكون مكاتبا فيعينه على اداء الكتابة فهؤلاء اجازوا اشتراء الرقاب من الزكوة المفروضة وقال قائلون لا يجوز صرف الزكوة الا في اعانة المكاتبين فمن تأول هذه الآية على الزكوة المفروضة فحينئذ يبقى فيه ذلك الخلاف ومن حمل هذه الآية على غير الزكوة اجاز الامرين فيهما قطعا ومن الناس من حمل الآية على وجه ثالث وهو فداء الاسارى واعلم ان تمام الكلام في هذه الاصناف سيأتي ان شاء الله تعالى في موضعه في سورة التوبة في تفسير آية الصدقات

الامر الثالث من الامور المعتبرة في تحقيق ماهية البر قوله واقام الصلوة وآتى الزكوة وذلك قد تقدم ذكره

الامر الرابع قوله والموفون بعهدهم اذا عاهدوا وفيه مسئلتان المسألة الاولى في رفع والموفون قولان الاول عطف على من آمن عن الفراء والاخفش الثاني رفع على المدح على ان يكون خبر مبتدأ محذوف تقديره وهم الموفون المسألة الثانية في المراد بهذا العهد قولان الاول ان يكون المراد ما اخذه الله من العهود على عباده بقولهم وعلى السنة الرسل اليهم بالقيام بحدوده والعمل بطاعته فقبل العباد ذلك من حيث آمنوا بالانبياء والكتب وقد اخبر الله تعالى عن اهل الكتاب انهم نقضوا العهود والمواثيق وامرهم بالوفاء بها فقال يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فكان المعنى في الآية ان البر هو ما ذكر من الاعمال مع الوفاء بعهد الله لا كما نقض اهل الكتاب ميثاق الله تعالى وما وفوا بعهوده فجحدوا انبياءه وقتلوهم وكذبوا بكتابه واعترض القاضي على هذا الكلام وقال ان قوله تعالى والموفون بعهدهم صريح في اضافة هذا العهد اليهم ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله اذا عاهدوا فلا وجه لحمله على ما يكون لزومه ابتداء من قبله تعالى والجواب عنه انه تعالى وان الزمهم هذه الاشياء لكنهم من عند انفسهم قبلوا ذلك الالزام والتزموه فصح من هذا الوجه اضافة العهد اليهم القول الثاني ان يحمل ذلك على الامور التي يلتزمها المكلف ابتداء من عند نفسه واعلم ان هذا العهد اما ان يكون بين العبد وبين الله وبينه وبين رسول الله

او بينه وبين سائر الناس اما الذي بينه وبين الله فهو ما يلزمه بالنذور والايمان واما الذي بينه وبين رسول الله فهو الذي عاهده والرسول عليه عند البيعة من القيام بالنصرة والمجاهدة والمظاهرة وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه واما الذي بينه وبين الناس فقد يكون ذلك من الواجبات مثل ما يلزمه في عقود المعاوضات من التسليم والتسلم وكذا الشرائط التي يلتزمها في السلم والرهن وقد يكون ذلك من المندوب مثل الوفاء بالمواعيد في بذل المال والاخلاص في المناصرة فقوله تعالى والموفون بعهدهم اذا عاهدوا يتناول كل هذه الاقسام فلا معنى لقصر الآية على بعض هذه الاقسام دون البعض وهذا الذي قلناه هو الذي عبر عنه المفسرون فقالوا هم الذين اذا وعدوا انجزوا واذا حلفوا ونذروا اوفوا واذا قالوا صدقوا واذا ائتمنوا ادوا ومنهم من حمله على قوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله الآية

الامر الخامس من الامور المعتبرة في تحقق ماهية البر قوله والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس وفيه مسائل المسئلة الاولى في نصب الصابرين اقوال الاول قال الكسائي هو معطوف على ذوي القربى لانه قال وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين قال النحويون ان تقدير الآية يصير هكذا ولكن البر من آمن بالله وآتى المال على حبه ذوي القربى والصابرين فعلى هذا الصابرين من صلة من وقوله والموفون بعهدهم عطف على قوله من آمن وهو عطف على من فحينئذ قد عطف على الموصول قبل صلته شيئا وهذا غير جائز لان الموصول مع الصلة بمنزلة اسم واحد ومحال ان يوصف الاسم او يؤكد او يعطف عليه الا بعد تمامه وانقضائه بجميع اجزائه اما ان جعلت قوله والموفون رفعا على المدح على ما ذكرنا لم يصح ايضا قال الكسائي لانه حينئذ يقع الفصل بين الموصول والصلة بهذا المدح وقد عرفت ان هذا الفصل غير جائز بل هذا اشنع لان المدح جملة فاذا لم يجز الفصل بالمفرد فلان لا يجوز بالجملة كان ذلك اولى فان قيل اليس جاز الفصل بين المبتدأ والخبر بالجملة كقولك ان زيدا فافهم ما اقول رجل عالم وكقوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ثم قال اولئك ففصل بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع قلنا الموصول مع الصلة كالشيء الواحد فالتعلق الذي بينهما اتم من التعلق الذي بين المبتدأ والخبر بقوله انا لا نضيع فلا يلزم من جواز الفصل بين المبتدأ والخبر جوازه بين الموصول والصلة القول الثاني قول الفراء انه نصب على المدح وان كان من صفة من وانما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب على المدح والذم اذا طال الكلام بالنسق في صفة الشيء الواحد وانشد الفراء الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المزدحم وقالوا فيمن قرأ حمالة الحطب بنصب حمالة انه نصب على الذم قال ابو علي الفارسي واذا ذكرت الصفات الكثيرة في موضع المدح او الذم فالاحسن ان يخالف باعرابها ولا تجعل كلها جارية على موصوفها لان هذا الموضع من مواضع الاطناب في الوصف والابلاغ في القول فاذا خولف باعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند اختلاف الاعراب تصير كأنه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة ثم اختلف الكوفيون والبصريون في ان المدح والذم لم صارا علتين لاختلاف الحركة فقال الفراء اصل المدح والذم من كلام السامع وذلك ان الرجل اذا اخبر غيره فقال له قام زيد فربما اثنى السامع على زيد وقال ذكرت والله الظريف ذكرت العاقل اي هو والله الظريف هو العاقل فاراد المتكلم ان يمدحه بمثل ما مدحه به السامع فجرى الاعراب على ذلك وقال الخليل المدح والذم ينصبان على معنى اعني الظريف وانكر الفراء ذلك لوجهين احدهما ان اعني انما يقع تفسيرا للاسم المجهول والمدح يأتي بعد المعروف الثاني انه لو صح ما قاله الخليل لصح ان يقال قام زيد اخاك على معنى اعني اخاك وهذا مما لم يقله العرب اصلا واعلم ان من الناس من قرأ والموفين والصابرين ومنهم من قرأ والموفون والصابرون اما قوله تعالى في البأساء قال ابن عباس يريد الفقر وهو اسم من البؤس والضراء قال يريد المرض وهما اسمان على فعلاء ولا افعل لهما لانهما ليسا بنعتين وحين البأس قال ابن عباس يريد القتال في سبيل الله والجهاد ومعنى البأس في اللغة الشدة يقال لا بأس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس اي شديد ثم تسمى الحرب بأسا لما فيها من الشدة والعذاب يسمى بأسا لشدته قال تعالى فلما رأوا بأسنا فلما احسوا بأسنا فمن ينصرنا من بأس الله ان جاءنا ثم قال تعالى اولئك الذين صدقوا اي اهل هذه الاوصاف هم الذين صدقوا في ايمانهم وذكر الواحدي رحمه الله تعالى في آخر هذه الآية مسئلة وهي انه قال هذه الواوات في الاوصاف من اخل بواحد منها لم يستحق الوصف بالبر ولا ينبغي ان يظن الانسان ان الموفي بعهده فقط من جملة من قام بالبر وكذا الصابر في البأساء بل لا يكون قائما بالبر الا عند استجماع هذه الخصال ولذلك قال بعضهم هذه الصفة خاصة للانبياء لان غيرهم لا تجتمع فيه هذه الاوصاف كلها وقال آخرون هذه عامة في جميع المؤمنين

[illegible] في القصاص من الاحكام

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم

قبل الشروع في التفسير لا بد من ذكر سبب النزول وفيه ثلاثة اوجه احدها ان سبب نزولها ازالة الاحكام التي كانت ثابتة قبل مبعث محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك لان اليهود كانوا يوجبون القتل فقط والنصارى كانوا يوجبون العفو فقط واما العرب فتارة يوجبون القتل واخرى يوجبون الدية لكنهم كانوا يظهرون التعدي في كل واحد من هذين الحكمين اما القتل فلانه اذا وقع بين قبيلتين احدهما اشرف من الاخرى فالاشراف كانوا يقولون لنقتلن بالعبد منا الحر منهم وبالمرأة منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وكانوا يجعلون جراحاتهم ضعف جراحات خصومهم وربما زادوا على ذلك على ما يروى ان واحدا قتل انسانا من الاشراف فاجتمع اقارب القاتل عند والد المقتول وقالوا ماذا تريد فقال احدى ثلاث قالوا وما هي قال تحيون لي ولدي او تملئون داري من نجوم السماء او تدفعوا الي جملة قومكم حتى اقتلهم ثم لا ارى اني اخذت عوضا واما الظلم في امر الدية فهو انهم ربما جعلوا دية الشريف اضعاف دية الرجل الخسيس فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم اوجب رعاية العدل وسوى بين عباده في حكم القصاص وانزل هذه الآية والرواية الثانية في هذا المعنى قول السدي ان قريظة والنضير كانوا مع تدينهم بالكتاب سلكوا طريقة العرب في التعدي والرواية الثالثة انها نزلت في واقعة

قتل حمزة رضي الله عنه والرواية الرابعة ما نقلها محمد بن جرير الطبري عن بعض الناس ورواها عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه وعن الحسن البصري ان المقصود من هذه الآية ان بين الحرين والعبدين والذكرين والانثيين يقع القصاص ويكفي ذلك فقط فاما اذا كان القاتل للعبد حرا او للحر عبدا فانه يجب مع القصاص التراجع فاما حر قتل عبدا فهو قوده فان شاء اولياء العبد قتلوا الحر قتلوه بشرط ان يسقطوا ثمن العبد من دية الحر ويردوا الى اولياء الحر بقية ديته وان قتل عبد حرا فهو به قود فان شاء اولياء الحر قتلوا العبد ويسقطوا قيمة العبد من دية الحر ويؤدوا بعد ذلك الى اولياء الحر بقية ديته وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوا العبد وان قتل رجل امرأة فهو بها قود فان شاء اولياء المرأة قتلوه ويؤدوا نصف الدية وان شاؤا اخذوا كل الدية وتركوه قالوا فالله تعالى انزل هذه الآية لبيان ان الاكتفاء بالقصاص مشروع بين الحرين والعبدين والانثيين والذكرين فاما عند اختلاف الجنس فالاكتفاء بالقصاص غير مشروع فيه اذا عرفنا سبب النزول فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى كتب فمعناه فرض عليكم فهذه اللفظة تقتضي الوجوب من وجهين احدهما ان قوله كتب يفيد الوجوب في عرف الشرع قال تعالى كتب عليكم الصيام وقال كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية وقد كانت الوصية واجبة ومنه الصلوات المكتوبات اي المفروضات وقال صلى الله تعالى عليه وسلم ثلاث كتبت علي ولم تكتب عليكم والثاني لفظة عليكم مشعرة بالوجوب كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واما القصاص فهو ان يفعل بالانسان مثل ما فعل من قولك اقتص فلان اثر فلان اذا فعل مثل فعله قال تعالى فارتدا على آثارهما قصصا وقال تعالى وقالت لاخته قصيه اي اتبعي اثره وسميت القصة قصة لان الحكاية تساوي المحكي وسمي القصص قصصا لانه يذكر مثل اخبار الناس وسمي المقص مقصا لتعادل جانبيه اما قوله تعالى في القتلى اي بسبب قتل القتلى لان كلمة في قد تستعمل للسببية كقوله صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل اذا عرفت هذا فصار تقدير الآية يا ايها الذين آمنوا وجب عليكم القصاص بسبب قتل القتلى فدل ظاهر الآية على وجوب القصاص على جميع المؤمنين بسبب قتل جميع القتلى الا انهم اجمعوا على ان غير القاتل خارج عن هذا العام واما القاتل فقد دخله التخصيص ايضا في صور كثيرة وهي ما اذا قتل الوالد ولده والسيد عبده وفيما اذا قتل المسلم حربيا او معاهدا وفيما اذا قتل المسلم مسلما خطأ الا ان العام الذي دخله التخصيص يبقى حجة فيما عداه فان قيل قولكم هذه الآية تقتضي وجوب القصاص فيه اشكالان الاول لو وجب فاما ان يجب على القاتل او على ولي الدم او على ثالث والاقسام الثلاثة باطلة انما قلنا انه لا يجب على القاتل لان القاتل لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك وانما قلنا انه غير واجب على ولي الدم لان الولي مخير في الفعل والترك بل هو مندوب الى الترك بقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثالث باطل لانه يكون اجنبيا عن ذلك القتيل والاجنبي لا تعلق له به السؤال الثاني انا بينا ان القصاص عبارة عن التسوية فكان مفهوم الآية ايجاب التسوية وعلى هذا التقدير لا تكون الآية دالة على ايجاب القتل البتة بل اقصى ما في الباب ان الآية تدل على وجوب رعاية التسوية في القتل الذي يكون مشروعا بسبب القتل والجواب عن السؤال الاول من وجهين الاول ان المراد ايجاب اقامة القصاص على الامام او من يجري مجراه لانه متى حصلت شرائط وجوب القود فانه لا يحل للامام ان يترك القود من جملة المؤمنين والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم استيفاء القصاص ان اراد ولي الدم استيفاءه والثاني انه خطاب مع القاتل والتقدير يا ايها القاتلون كتب عليكم تسليم النفس عند مطالبة الولي بالقصاص وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع ها هنا بل للزاني والسارق الهرب من الحد ولهما ايضا ان يستترا بستر الله ولا يقرا والفرق ان ذلك حق الآدمي والجواب عن السؤال الثاني فهو ان ظاهر الآية يقتضي التسوية في القتل والتسوية في القتل صفة للقتل وايجاب الصفة يقتضي ايجاب الذات فكانت الآية مفيدة لايجاب القتل من هذا الوجه ويتفرع على ما ذكرنا مسائل المسئلة الاولى ذهب ابو حنيفة رضي الله عنه الى ان موجب العمد هو القصاص وذهب الشافعي رضي الله عنه في احد قوليه ان موجب العمد اما القصاص واما الدية واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية ووجه الاستدلال بها في غاية الضعف لانه سواء كان المخاطب بهذا الخطاب هو الامام او ولي الدم فهو بالاتفاق مشروط بما اذا كان ولي الدم مريدا للقتل على التعيين وعندنا انه متى كان الامر كذلك كان القصاص متعينا انما النزاع ان ولي الدم هل يتمكن من العدول الى الدية وليس في الآية دلالة على انه اذا اراد الدية فليس له ذلك المسئلة الثانية اختلفوا في كيفية المماثلة التي دلت هذه الآية على ايجابها فقال الشافعي يراعي جهة القتل الاول فان كان الاول قتله بقطع اليد قطعت يد القاتل فان مات منه في تلك المدة والا حزت رقبته وكذلك لو احرق الاول بالنار احرق الثاني فان مات في تلك المدة والا حزت رقبته وقال ابو حنيفة المراد بالمثل تناول النفس باوحى ما يمكن فعلى هذا لا قصاص الا بالسيف بحز الرقبة حجة الشافعي ان الله تعالى اوجب التسوية بين الفعلين وذلك يقتضي حصول التسوية من جميع الوجوه الممكنة ويدل عليه وجوه احدها انه يجوز ان يقال كتبت التسوية في القتل الا في كيفية القتل والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فدل هذا على ان كيفية القتل داخل تحت النص وثانيها انا لو لم نحكم بدلالة هذه الآية على التسوية في كل الامور صارت الآية مجملة ولو حكمنا فيها بالعموم كانت الآية مفيدة لكنها بما صارت مخصوصة في بعض الصور والتخصيص اهون من الاجمال وثالثها ان الآية لو لم تفد الا ايجاب التسوية في امر من الامور فما من شيئين الا وهما متساويان في بعض الامور فحينئذ لا يستفاد من هذه الآية شيء البتة وهذا الوجه قريب من الثاني فثبت ان هذه الآية تفيد وجوب التسوية من كل الوجوه ثم تأكد هذا النص بسائر النصوص المقتضية للمماثلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ومن عمل سيئة فلا يجزى الا مثلها ثم تأكدت هذه النصوص المتواترة بالخبر المشهور عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قوله من حرق حرقناه ومن غرق غرقناه وبما روي ان يهوديا رضخ رأس صبية بالحجارة فقتلها فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرضخ رأس اليهودي بالحجارة واذا ثبت هذا ظهرت دلالة هذه الآية مع سائر الآيات ومع هذه الاحاديث على قول الشافعي رضي الله عنه ظهورا قويا واحتج ابو حنيفة رضي الله عنه بقوله صلى الله عليه وسلم لا قود الا بالسيف وبقوله صلى الله عليه وسلم لا يعذب بالنار الا ربها والجواب ان الاحاديث لما تعارضت بقي لنا الآيات خالية عن المعارضة المسئلة الثالثة اتفقوا على ان هذا القاتل اذا لم يتب واصر على ترك التوبة فان القصاص مشروع في حقه عقوبة من الله تعالى اما اذا كان تائبا فقد اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون عقوبة وذلك لان الدليل دل على ان التوبة مقبولة قال تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات واذا صارت التوبة مقبولة لا يبقى التائب مستحقا للعقاب ولانه صلى الله عليه وسلم قال التوبة تمحو الحوبة فثبت ان شرع القصاص في حق التائب لا يمكن

ان يكون عقوبة ثم عند هذا اختلفوا فقال اصحابنا يفعل الله ما يشاء ولا اعتراض عليه في شيء وقالت المعتزلة انه شرع ليكون لطفا به واجابوا عنه بان هذا القتل
منفعة لولي المقتول من حيث التشفي ومنفعة لسائر المكلفين من حيث يزجر سائر الناس عن القتل ومنفعة للقاتل من حيث انه متى علم انه لا بد وان يقتل صار ذلك
داعيا له الى الخير وترك الاصرار والتمرد اما قوله الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى ففيه قولان الاول ان هذه الآية تقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين
وبين العبدين وبين الانثيين واحتجوا عليه بوجوه الاول ان الالف واللام في قوله الحر يفيد العموم فقوله الحر بالحر يفيد ان يقتل كل حر بالحر فلو كان قتل حر بعبد
مشروعا لكان ذلك الحر مقتولا لا بالحر وذلك ينافي ايجاب ان يكون كل حر مقتولا بالحر الثاني ان الباء من حروف الجر فيكون متعلقا بفعل فيكون التقدير يقتل الحر بالحر
والمبتدأ لا يكون اعم من الخبر بل اما ان يكون مساويا له او اخص منه وعلى التقديرين فهذا يقتضي ان يكون كل حر مقتولا بالحر وذلك ينافي كون الحر مقتولا بالعبد الثالث
وهو انه تعالى اوجب في اول الآية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك على ان رعاية التسوية في الحرية
والعبدية معتبرة ولان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد خرج مخرج التفسير لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى وايجاب القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية في هذا المعنى
فوجب ان لا يكون مشروعا فان احتج الخصم بقوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس فجوابنا ان الترجيح معنا من وجهين احدهما ان قوله وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس شرع لمن قبلنا والآية التي تمسكنا بها شرع لنا ولا شك ان شرعنا اقوى في الدلالة من شرع من قبلنا وثانيهما ان الآية التي تمسكنا بها مشتملة
على احكام النفوس على التفصيل والتخصيص ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال اصحابنا هذا القول يقتضي ظاهر هذه الآية ان لا يقتل الحر بالعبد وان لا يقتل الانثى الا بالانثى الا
انا خالفنا هذا الظاهر لدلالة الاجماع وللمعنى المستنبط من نسق هذه الآية وذلك المعنى غير موجود في قتل الحر بالعبد فوجب ان يبقى ههنا على ظاهر اللفظ اما الاجماع فظاهر واما المعنى المستنبط
فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل بالحر وهو فوقه كان اولى بخلاف الحر فانه لما قتل بالحر لا يلزم ان يقتل بالعبد الذي هو دونه وكذا القول في قتل الانثى بالذكر فاما قتل الذكر بالانثى
فليس فيه الا الاجماع القول الثاني ان قوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة على سائر الاقسام واحتجوا عليه بوجهين
الاول ان قوله والانثى بالانثى يقتضي قصاص المرأة الحرة بالمرأة الرقيقة فلو كان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد مانعا من ذلك لوقع التناقض الثاني ان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة
تامة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات ذلك بالذكر وتخصيص بعض الجزئيات بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم في سائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفوائد
سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة وذكروا فيها وجهين الاول وهو الذي عليه الاكثرون ان تلك الفائدة بيان ابطال ما كان عليه اهل الجاهلية على ما روينا
في سبب نزول الآية انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك واعلم ان للقائلين بهذا القول الاول ان يقولوا اما قوله تعالى كتب عليكم
القصاص في القتلى فهذا يمنع من جواز قتل الحر بالعبد لان القصاص عبارة عن المساواة وقتل الحر بالعبد لم يحصل فيه رعاية المساواة لانه زائد عليه في الشرف وفي اهلية القضاء والامامة والشهادة
فوجب ان لا يكون مشروعا اقصى ما في الباب انه ترك العمل بهذا النص في قتل العالم بالجاهل والشريف بالخسيس الا انه يبقى في غير محل الاجماع على الاصل ثم ان سلمنا ان قوله كتب عليكم
القصاص في القتلى يوجب قتل الحر بالعبد الا انا بينا ان قوله الحر بالحر والعبد بالعبد يمنع من جواز قتل الحر بالعبد وهذا خاص وما قبله عام والخاص مقدم على العام لا سيما اذا كان
الخاص متصلا بالعام في اللفظ فانه يكون جاريا مجرى الاستثناء ولا شك في وجوب تقديمه على العام الوجه الثاني في بيان فائدة التخصيص ما نقله محمد بن جرير عن علي رضي الله تعالى عنه
والحسن البصري رحمه الله ان هذه الصورة هي التي يكتفى بالقصاص فيها اما في سائر الصور وهي ما اذا كان القصاص واقعا بين الحر والعبد وبين الذكر والانثى فهناك لا يكتفى بالقصاص
بل لا بد فيه من التراجع وقد شرحنا هذا القول في سبب نزول هذه الآية الا ان كثيرا من المحققين زعموا ان هذا النقل لم يصح عن علي رضي الله عنه وهو ايضا ضعيف عند النظر لانه قد ثبت
ان الجماعة تقتل بالواحد ولا تراجع وكذلك يقتل الذكر بالانثى ولا تراجع ولان القود نهاية ما يجب في القتل ولا يجوز وجوب غيره معه اما قوله فمن عفي له من اخيه شيء فاتباع بالمعروف
واداء اليه باحسان فاعلم ان الذين قالوا موجب العمد احد الامرين اما القصاص او الدية تمسكوا بهذه الآية وقالوا الآية تدل على ان في هذه القصة عافيا ومعفوا عنه وليس ههنا
الا ولي الدم والقاتل فيكون العافي احدهما ولا يجوز ان يكون القاتل لان ظاهر العفو هو اسقاط الحق وذلك انما يتاتى من الولي الذي له الحق على القاتل فصار تقدير الآية اذا عفي ولي
الدم عن شيء يتعلق بالقاتل فليتبع القاتل ذلك العفو بمعروف وقوله عن شيء منهم فلا بد من حمله على المذكور السابق وهو وجوب القصاص لانه لما ابهم فصار تقدير الآية اذا حصل
العفو للقاتل عن وجوب القصاص فليتبع القاتل العافي بالمعروف وليؤد اليه مالا باحسان وبالاجماع لا يجب اداء غير الدية فوجب ان يكون ذلك الواجب هو الدية وهذا يدل على ان موجب العمد
هو القود او المال ولو لم يكن كذلك لما كان المال واجبا عند العفو عن القود ومما يؤكد هذا الوجه قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم ورحمة اي اثبات الخيار لكم في اخذ الدية وفي القصاص رحمة عليكم
لان الحكم في اليهود حتم القصاص والحكم في النصارى حتم العفو فخفف عن هذه الامة وشرع لهم التخيير بين القصاص والدية وذلك تخفيف من الله تعالى ورحمة في حق هذه الامة لان ولي الدم
قد تكون الدية آثر عنده من القود اذا كان محتاجا وقد يكون القود آثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله في حقه فان قيل لا نسلم
ان العافي هو ولي الدم قوله العفو هو اسقاط الحق وذلك لا يليق الا بولي الدم قلنا لا نسلم ان العفو هو اسقاط الحق بل المراد من قوله فمن عفي له من اخيه شيء فمن سهل له من اخيه
يقال اتاني هذا المال عفوا صفوا اي سهلا ويقال خذ ما عفي اي سهل قال الله تعالى خذ العفو فيكون تقدير الآية فمن كان من اولياء الدم سهل له من اخيه الذي هو القاتل شيء من المال
فليتبع ولي الدم ذلك القاتل في مطالبة ذلك المال وليؤد القاتل الى ولي الدم ذلك المال بالاحسان من غير مطل ولا مدافعة فيكون معنى الآية على هذا التقدير ان الله تعالى حث الاولياء اذا دعوا
الى الصلح من الدم على الدية كلها او بعضها ان يرضوا به ويعفوا عن القود سلمنا ان العافي هو ولي الدم لكن لم لا يجوز ان يقال المراد هو ان يكون القصاص مشتركا بين اثنين
فيعفو احدهما فحينئذ ينقلب نصيب الآخر مالا والله تعالى امر الشريك الساكت باتباع القاتل بالمعروف وامر القاتل بالاداء اليه باحسان سلمنا ان العافي هو ولي الدم سواء كان له شريك

او لم يكن

او لم يكن لكن لم لا يجوز ان يقال هذا مشروط برضى القاتل الا انه تعالى لم يذكر رضى القاتل لانه يكون ثابتا لا محالة لان الظاهر من كل عاقل انه يبذل كل الدنيا لغرض دفع القتل
عن نفسه لانه اذا قتل لا يبقى له لا النفس ولا المال اما بذل المال ففيه احياء النفس فلما كان هذا الرضا حاصلا في الاعم الاغلب لا جرم ترك ذكره وان كان معتبرا في نفس الامر الجواب
حمل لفظ العفو في هذه الآية على اسقاط القصاص اولى من حمله على ان يبعث القاتل المال الى ولي الدم وبيانه من وجهين الاول ان حقيقة العفو اسقاط الحق فيجب
ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك وحمل اللفظ في هذه الآية على اسقاط الحق اولى من حمله على ما ذكرتم لانه لما تقدم قوله كتب عليكم القصاص في القتلى كان حمل قوله فمن عفي له
من اخيه شيء على اسقاط حق القصاص اولى لان قوله شيء لفظ مبهم وحمل هذا المبهم على ذلك المعين الذي هو المذكور السابق اولى الثاني انه لو كان المراد بالعفو ما ذكرتم لكان قوله فاتباع
بالمعروف واداء اليه باحسان عبثا لان بعد وصول المال اليه بالسهولة واليسر لا حاجة به الى اتباعه ولا حاجة بذلك المعطي الى ان يؤمر باداء ذلك المال باحسان واما السؤال الثاني فمدفوع
من وجهين الاول ان ذلك الكلام انما يتمشى بفرض صورة مخصوصة وهي ما اذا كان حق القصاص مشتركا بين شخصين ثم عفى احدهما وسكت الآخر والآية دالة على شرعية هذا الحكم
على الاطلاق فحمل اللفظ المطلق على الصورة الخاصة المقيدة خلاف الظاهر والثاني ان الهاء في قوله واداء اليه باحسان ضمير عائد الى مذكور سابق والمذكور السابق هو العافي
فوجب اداء هذا المال الى العافي وعلى قولهم يجب اداؤه الى غير العافي فكان قولكم باطلا واما السؤال الثالث ان شرط الرضا اما ان يكون ممتنع الزوال او كان ممكن الزوال فان كان ممتنع
الزوال وجب ان يكون تمكنه اخذ الدية ثابتة لولي الدم على الاطلاق وان كان ممكن الزوال كان تقييد اللفظ بهذا الشرط الذي ما دلت الآية على اعتباره مخالف الظاهر وانه غير جائز
ولما لخص هذا البحث فنقول الآية تبقى فيها ابحاث لفظية نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول كيف تركيب قوله فمن عفي له من اخيه شيء الجواب تقديره فمن عفي له
من اخيه شيء من العفو وهو كقوله سير بزيد بعض السير وطائفة من السير السؤال الثاني ان عفا يتعدى بعن لا باللام فما وجه قوله فمن عفي له الجواب انه يتعدى بعن الى الجاني
والى الذنب يقال عفوت عن فلان وعن ذنبه قال الله تعالى عفا الله عنك وقال عفا الله عنها فاذا تعدى الى الذنب قيل عفوت لفلان عما جنى كما يقول عفوت له ذنبه وتجاوزت
له عنه وعلى هذه الآية كانه قيل فمن عفي له عن جنايته فاستغني عن ذكر الجناية السؤال الثالث لم قيل شيء من العفو الجواب من وجهين احدهما ان هذا انما يشكل اذا كان الحق
ليس الا القود فقط فحينئذ يقال القود لا يتبعض فلا يبقى لقوله شيء فائدة اما اذا كان مجموع حقه اما القود واما المال كان مجموع حقه متبعضا لان له ان يعفو عن القود
دون المال وله ان يعفو عن الكل فلما كان الامر كذلك جاز ان يقول فمن عفي له من اخيه شيء والجواب الثاني ان تنكير الشيء يفيد فائدة عظيمة لانه كان يجوز ان يتوهم
ان العفو لا يؤثر في سقوط القود الا ان يكون عفوا عن جميعه فبين تعالى ان العفو عن جزئه كالعفو عن كله في سقوط القود وعفو بعض الاولياء عن حقه كعفو جميعهم
عن حقهم فلو عرف الشيء كان لا يفهم منه ذلك فلما نكره صار هذا المعنى مفهوما منه فلذلك قال تعالى فمن عفي له من اخيه شيء السؤال الرابع باي معنى اثبت الله تعالى وصف الاخوة
والجواب نقل ان ابن عباس رضي الله تعالى عنه تمسك بهذه الآية في بيان كون الفاسق مؤمنا من ثلاثة اوجه الاول ان الله تعالى سماه مؤمنا حال ما وجب القصاص عليه
وانما وجب القصاص عليه اذا صدر عنه القتل العمد العدوان وهو بالاجماع من الكبائر وهذا يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن والثاني يدل على ثبوت الاخوة بين
القاتل وبين ولي الدم ولا شك ان هذه الاخوة تكون بسبب الدين لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة فلولا ان الايمان باق مع الفسق والا لما بقيت الاخوة الحاصلة
بسبب الدين والايمان والثالث انه تعالى ندب الى العفو عن القاتل والندب الى العفو انما يليق بالمؤمن اجاب المعتزلة عن الوجه الاول فقالوا ان قلنا المخاطب
بقوله كتب عليكم القصاص في القتلى هم الائمة فالسؤال زائل وان قلنا انهم هم القاتلون فجوابه من وجهين احدهما ان القاتل قبل اقدامه على القتل كان مؤمنا
فسماه الله تعالى مؤمنا بهذا التأويل والثاني ان القاتل قد يتوب وعند ذلك يكون مؤمنا ثم انه تعالى ادخل فيه غير التائب على سبيل التغليب واما الوجه الثاني وهو ذكر
الاخوة فاجابوا عنه من وجوه الاول ان الآية نازلة قبل ان يقتل احد احدا ولا شك ان المؤمنين اخوة قبل الاقدام على القتل والثاني الظاهر ان الفاسق يتوب
وعلى هذا التقدير يصح ان يكون ولي المقتول اخا له والثالث يجوز ان يكون جعله اخا له في النسب كقوله والى عاد اخاهم هودا والرابع انه حصل بين ولي الدم وبين القاتل
نوع تعلق واختصاص وهذا القدر يكفي في اطلاق اسم الاخوة كما تقول للرجل قل لصاحبك كذا اذا كان بينهما ادنى تعلق والخامس ذكره بلفظ الاخوة ليعطف احدهما
على الآخر بذكر ما هو ثابت بينهما من الجنسية في الاقرار والاعتقاد والجواب ان هذه الوجوه باسرها تقتضي تقييد الاخوة بزمان دون زمان وبصفة دون صفة والله تعالى
اثبت الاخوة على الاطلاق اما قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان ففيه ابحاث البحث الاول قوله اتباع رفع لانه مبتدأ خبره محذوف وتقديره فعليه اتباع بالمعروف
البحث الثاني حمل على العافي الاتباع بالمعروف وعلى المعفو عنه اداء باحسان عن ابن عباس والحسن وقتادة ومجاهد وقيل هما على المعفو عنه فانه يتبع عفو العافي بمعروف ويؤدي
ذلك المعروف اليه باحسان البحث الثالث الاتباع بالمعروف ان لا يشدد في المطالبة بل يجري فيها على العادة المألوفة فان كان معسرا فالنظرة وان كان واجدا لعين المال
فان لا يطالبه بالزيادة على قدر الحق وان كان واجدا لغير المال الواجب فالامهال الى ان يبيع ويستبدل وان لا يمنعه بسبب الاتباع عن تقديم الاهم من الواجبات واما الاداء باحسان
فالمراد منه ان لا يدعي الاعدام في حال الامكان ولا يؤخره مع الوجود ولا يقدم ما ليس بواجب عليه وان يؤدي ذلك المال على بشر وطلاقة وقول جميل اما قوله تعالى ذلك تخفيف من ربكم
ورحمة ففيه وجوه احدها ان المراد بقوله ذلك اي الحكم بشرع القصاص والدية تخفيف في حقكم لان العفو واخذ الدية محرمان على اهل التوراة والقصاص مكتوب عليهم البتة
والقصاص والدية محرمان على اهل الانجيل والعفو مكتوب عليهم وهذه الامة مخيرة بين القصاص والدية والعفو توسعة عليهم وتيسيرا وهذا قول ابن عباس وثانيها ان قوله ذلك
راجع الى قوله فاتباع بالمعروف واداء اليه باحسان اما قوله تعالى فمن اعتدى بعد ذلك التخفيف اي جاوز الحد الى ما هو اكثر منه فقال ابن عباس والحسن المراد ان يقتل بعد العفو
والدية وذلك لان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه فنهى الله تعالى عن ذلك من اوجب له الدية او تجاوز الحد بعد ما بين له كيفية القصاص

وجب ان يحمل على الجميع لعموم اللفظ فله عذاب اليم فيه قولان احدهما وهو المشهور انه نوع من العذاب شديد الالم في الآخرة والثاني روي عن قتادة ان العذاب الاليم هو ان يقتل لا محالة ولا يعفى عنه ولا تقبل الدية لقوله صلى الله عليه وسلم لا اعافي احدا قتل بعد اخذ الدية وهو المروي عن الحسن وسعيد بن جبير وهذا القول ضعيف لوجوه احدها ان المفهوم من العذاب الاليم عند الاطلاق هو عذاب الآخرة وثانيها ان القود تارة يكون عذابا وتارة يكون امتحانا كما في حق التائب فلا يصح اطلاق اسم العذاب عليه الا من وجه دون وجه وثالثها ان القاتل لمن عفي عنه لا يجوز ان يخص بان لا يمكن ولي الدم من العفو عنه لان ذلك حق ولي الدم فله اسقاطه قياسا على تمكينه من سائر الحقوق والله تعالى اعلم

الحكم الخامس

ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب لعلكم تتقون

اعلم انه سبحانه وتعالى لما اوجب في الآية المتقدمة القصاص وكان القصاص من باب الايلام توجه فيه سؤال وهو ان يقال كيف يليق بكمال رحمته ايلام العبد الضعيف فلاجل دفع هذا السؤال ذكر عقيبه حكمة شرع القصاص فقال ولكم في القصاص حيوة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في الآية وجوه الاول انه ليس المراد من هذه الآية ان نفس القصاص حيوة لان القصاص ازالة للحيوة وازالة الشيء يمتنع ان يكون نفس ذلك الشيء بل المراد ان شرع القصاص يفضي الى الحيوة في حق من يريد ان يكون قاتلا وفي حق من يراد جعله مقتولا وفي حق غيرهما ايضا اما في حق من يريد ان يكون قاتلا فلانه اذا علم انه لو قتل قتل ترك القتل فلا يقتل فيبقى حيا واما في حق من يراد جعله مقتولا فلان من اراد قتله اذا خاف من القصاص ترك قتله فيبقى غير مقتول واما في حق غيرهما فلان في شرع القصاص بقاء من هم بالقتل او من يهم به وفي بقائهما بقاء من يتعصب لهما لان الفتنة تعظم بسبب القتل فتؤدي الى المحاربة التي تنتهي الى قتل عالم من الناس وفي تصور كون القصاص مشروعا زوال كل ذلك وفي زواله حيوة الكل الوجه الثاني في تفسير الآية ان المراد منها ان نفس القصاص سبب الحيوة وذلك لان سافك الدم اذا اقيد منه ارتدع من كان يهم بالقتل فلم يقتل فكان القصاص نفسه سببا للحيوة من هذا الوجه واعلم ان الحكم الذي ذكرناه غير مختص بالقصاص الذي هو القتل بل يدخل فيه القصاص في الجراح والشجاج وذلك لانه اذا علم انه اذا جرح عدوه اقتص منه زجره ذلك عن الاقدام فيصير سببا لبقائهما لان المجروح لا يؤمن فيه الموت وكذا الجارح اذا اقتص منه وايضا فالشجة والجراحة التي لا قود فيهما داخلة تحت الآية لان الجارح لا يأمن ان يؤدي جراحته الى زهوق النفس فيلزمه القود فخوف القصاص حاصل في النفس الوجه الثالث ان المراد من القصاص ايجاب التسوية فيكون المراد في ايجاب التسوية حيوة لغير القاتل لانه لا يقتل غير القاتل بخلاف ما يفعله اهل الجاهلية وهو قول السدي الوجه الرابع قرا ابو الجوزاء ولكم في القصص حيوة اي فيما قص عليكم من حكم القتل والقصاص وقيل القصص القرآن اي لكم في القرآن حيوة للقلوب كقوله روحا من امرنا ويحيى من حي عن بينة المسئلة الثانية اتفق علماء البيان على ان هذه الآية في الايجاز مع جمع المعاني بالغة الى اعلى الدرجات وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بعبارات كثيرة كقولهم قتل البعض احياء للجميع وقول آخرين اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم في هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القرآن افصح من هذا وبيان التفاوت من وجوه احدها ان قوله ولكم في القصاص حيوة اخصر من الكل لان قوله ولكم لا يدخل في هذا الباب اذ لا بد في الجميع من تقدير ذلك لان قول القائل قتل البعض احياء للجميع لا بد فيه من تقدير مثله وكذلك في قولهم القتل انفى للقتل واذا تأملت علمت ان قوله في القصاص حيوة اشد اختصارا من قولهم القتل انفى للقتل وثانيها ان قولهم القتل انفى للقتل ظاهره يقتضي كون الشيء سببا لانتفاء نفسه وهو محال وقوله في القصاص حيوة ليس كذلك لان المذكور هو نوع من القتل وهو القصاص ثم ما جعله سببا لمطلق الحيوة لانه ذكر الحيوة منكرة بل جعله سببا لنوع من انواع الحيوة وثالثها ان قولهم القتل انفى للقتل فيه تكرير للفظ القتل وليس قوله في القصاص حيوة كذلك ورابعها ان قول القائل القتل انفى للقتل لا يفيد الا الردع عن القتل وقوله في القصاص حيوة يفيد الردع عن القتل وعن الجرح وغيرهما فهو اجمع للفائدة وخامسها ان نفي القتل مطلوب تبعا من حيث انه يتضمن حصول الحيوة واما الآية فانها تدل على حصول الحيوة وهو مقصود اصلي فكان هذا اولى وسادسها ان القتل ظلما قتل مع انه لا يكون نافيا للقتل بل هو سبب لزيادة القتل وانما النافي لوقوع القتل هو القتل المخصوص وهو القصاص فظاهر قولهم باطل اما الآية فهي صحيحة ظاهرا وتقديرا فظهر التفاوت بين الآية وبين كلام العرب المسئلة الثالثة احتجت المعتزلة بهذه الآية على فساد قول اهل السنة في قولهم المقتول ان لم يقتل لوجب ان يموت وقالوا لو كان الذي يقتل يجب ان يموت لو لم يقتل لما كان في شرع القصاص زجر من يريد ان يكون قاتلا عن الاقدام على القتل لكن ذلك لانه يموت سواء قتله القاتل او لم يقتله فحينئذ لا يكون شرع القصاص مفضيا الى حصول الحيوة فان قيل انا انما نقول فيمن قتل لو لم يقتل كان يموت لا فيمن اريد قتله ولم يقتل فلا يلزم ما قلتم قلنا ليس انما يقال فيمن قتل لو لم يقتل كيف يكون حاله واذا علم كان يموت فقد حكمتم فان حق كل وقت صح وقوع قتله ان يكون موته كقتله وذلك يصحح ما الزمناكم هذا كلام القاضي اما قوله يا اولي الالباب فالمراد به العقلاء الذين يعرفون العواقب ويعلمون جهات الخوف فاذا ارادوا الاقدام على قتل اعدائهم وعلموا انهم يطالبون بالقود صار ذلك رادعا لهم لان العاقل لا يريد اتلاف غيره باتلاف نفسه فاذا خاف ذلك كان خوفه سببا للكف والامتناع الا ان هذا الخوف يتولد من الفكر الذي ذكرناه ممن لا عقل له يهديه الى هذا الفكر لا يحصل له هذا الخوف فلهذا السبب خص الله تعالى بهذا الخطاب اولي الالباب اما قوله تعالى لعلكم تتقون ففيه مسائل المسئلة الاولى لفظة لعل للترجي وذلك لا يصح في حق من لم يكن عالما بجميع المعلومات وجوابه سبق في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون المسئلة الثانية قال الجبائي هذا يدل على انه تعالى اراد من الكل التقوى سواء كان في المعلوم انهم يتقون او لا يتقون بخلاف قول المجبرة وقد سبق جوابه في تلك الآية المسئلة الثالثة في تفسير الآية قولان احدهما قول الحسن والاصم ان المراد لعلكم تتقون نفس القتل لخوف القصاص والثاني ان المراد هو التقوى من كل الوجوه وليس في الآية تخصيص التقوى فحمله على الكل اولى ومعلوم ان الله تعالى كتب على العباد الامور الشاقة من القصاص وغيره لاجل ان يتقوا النار باجتناب المعاصي ويكفوا عنها فاذا كان هذا هو المقصود الاصلي وجب حمل الكلام عليه

كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف حقا على المتقين

اعلم ان قوله تعالى كتب عليكم يقتضي الوجوب على ما بيناه اما قوله اذا حضر احدكم الموت فليس المراد منه معاينة الموت لان في هذا الوقت يكون عاجزا عن الايصاء ثم ذكروا في تفسيره وجهين

الاول

الاول وهو اختيار الاكثرين ان المراد حضور امارة الموت لان في ذلك الوقت هو المرض المخوف وذلك ظاهر في اللغة يقال فيمن يخاف عليه الموت انه حضره الموت كما يقال لمن قارب البلد انه وصل والثاني قول الاصم ان المراد فرض عليكم الوصية في حال الصحة بان تقولوا اذا حضرنا الموت فافعلوا كذا قال القاضي والقول الاول اولى لوجهين احدهما ان الموصي وان لم يذكر في وصيته الموت جاز والثاني ان ما ذكرناه هو الظاهر واذا امكن ذلك لم يجز حمل الكلام على غيره اما قوله ان ترك خيرا فلا خلاف انه المال ههنا والخير يراد به المال في كثير من القرآن كقوله تعالى وما تنفقوا من خير وانه لحب الخير لشديد من خير فقير اذا عرفت هذا فنقول ههنا قولان احدهما انه لا فرق بين الكثير والقليل وهو قول الزهري فالوصية واجبة في الكل فيما اذا ترك خيرا والمال القليل خير ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وايضا قوله تعالى اني لما انزلت الي من خير فقير واما المعقول فهو ان الخير ما ينتفع به والمال القليل كذلك فيكون خيرا الحجة الثانية ان الله تعالى اعتبر احكام المواريث فيما يبقى من المال قل ام كثر بدليل قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا فوجب ان يكون الامر كذلك في الوصية والقول الثاني وهو ان لفظ الخير في هذه الآية مختص بالمال الكثير واحتجوا عليه بوجوه الاول ان من ترك درهما لا يقال ترك خيرا كما يقال فلان ذو مال فانما يراد تعظيم ماله ومجاوزته حد اهل الحاجة وان كان اسم المال يقع في الحقيقة على كل ما يتموله الانسان من قليل وكثير وكذلك اذا قيل فلان في نعمة وفي رفاهية من العيش فانما يراد به تكثير النعمة وان كان احد لا ينفك عن نعمة الله وهذا باب من المجاز مشهور وهو نفي الاسم عن الشيء لنقصه كما قد روي من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وقوله ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع ونحو هذا الحجة الثانية لو كانت الوصية واجبة في كل ما يترك سواء كان قليلا او كثيرا لما كان التقييد بقوله ان ترك خيرا كلاما مفيدا لان كل احد لا بد وان يترك شيئا ما قليلا او كثيرا اما الذي يموت عريانا ولا يبقى منه كسرة خبز ولا قدر من الكرباس الذي يستر عورته فذاك في غاية الندرة اذا ثبت ان المراد ههنا من الخير المال الكثير فذاك المال هو مقدر بمقدار معين محدود ام لا فيه قولان الاول انه مقدر بمقدار معين ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فروي عن علي رضي الله عنه انه دخل على مولى لهم في الموت وله سبعمائة درهم فقال الا اوصي فقال لا انما قال الله تعالى ان ترك خيرا وليس لك كثير مال وعن عائشة رضي الله عنها ان رجلا قال لها اني اريد ان اوصي قالت كم مالك قال ثلاثة آلاف قالت كم عيالك قال اربعة قالت قال الله تعالى ان ترك خيرا وان هذا الشيء يسير فاتركه لعيالك فهو افضل وعن ابن عباس اذا ترك سبعمائة درهم فلا يوصي وان ترك ثمانمائة درهم اوصى وعن قتادة الف درهم وعن النخعي من الف الى خمسمائة درهم والقول الثاني انه غير مقدر بمقدار معين بل يختلف ذلك باختلاف حال الرجل لان بمقدار ماله يوصف المرء بانه غني وبذلك القدر لا يوصف غيره بالغنى لاجل كثرة العيال وكثرة النفقة ولا يمتنع في الايجاب ان يكون معلقا بمقدار مقدر يجب الاجتهاد فلا يحل لاحد ان يجعل فقد البيان في مقدار المال دلالة على ان هذه الوصية لم تجب قط بان يقول لو وجبت لوجب ان يتقدر المال الواجب فيها اما قوله الوصية ففيه مسئلتان المسئلة الاولى انما قال كتب لانه اراد بالوصية الايصاء ولذلك ذكر الضمير في قوله فمن بدله بعد ما سمعه وايضا انما للفصل بين الفعل والوصية لان الكلام لما طال كان الفاصل بين المؤنث والفعل كالعوض من تاء التأنيث والعرب تقول حضر القاضي امراة فيذكرون لان القاضي فصل بين الفعل وبين المراة المسئلة الثانية رفع الوصية من وجهين احدهما على ما لم يسم فاعله والثاني ان يكون مبتدأ وللوالدين الخبر ويكون الجملة في موضع رفع بكتب كما تقول قيل عبد الله قائم فقولك عبد الله قائم جملة من مبتدأ وخبر والجملة في موضع رفع بقيل اما قوله للوالدين والاقربين ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان الله تعالى لما بين ان الوصية واجبة بين بعد ذلك انها واجبة لمن فقال للوالدين والاقربين وفيه وجهان الاول قال الاصم انهم كانوا يوصون للابعدين طلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب في الفقر والمسكنة فاوجب الله تعالى في اول الاسلام الوصية لهؤلاء منعا للقوم عما كانوا اعتادوه وهذا بين والثاني قال آخرون ان ايجاب هذه الوصية لما كان قبل آية المواريث جعل الله الخيار الى الموصي في ماله والزمه ان لا يتعدى في اخراجه ماله بعد موته عن الوالدين والاقربين فيكون واصلا اليهم بتمليكه واختياره ولذلك لما نزلت آية المواريث قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث فبين ان ما تقدم كان واصلا اليهم بعطية الموصي فاما الآن فانه تعالى قدر لكل ذي حق حقه وان عطية الله اولى من عطية الموصي واذا كان كذلك فلا وصية للوارث البتة فعلى هذا الوجه كانت الوصية من قبل واجبة للوالدين والاقربين المسئلة الثانية اختلفوا في قوله والاقربين من هم فقال قائلون هم الاولاد فعلى هذا امر الله تعالى بالوصية للوالدين والاولاد وهو قول عبد الرحمن بن زيد عن ابيه والقول الثاني وهو قول ابن عباس ومجاهد المراد من الاقربين من عدا الوالدين والقول الثالث انهم جميع القرابات من يرث منهم ومن لا يرث وهذا معنى قول من اوجب الوصية للقرابة ثم رآها منسوخة والقول الرابع من لا يرث من الرجل من اقاربه فاما الوارثون فهم خارجون عن اللفظ اما قوله تعالى بالمعروف فيحتمل ان يكون المراد منه قدر ما يوصى به ومن يوصى له من الاقربين ممن لا يوصى لان كلا الوجهين يدخل في المعروف فكانه تعالى امره في الوصية ان يسلك الطريقة الجميلة فاذا فضل بينهم بالمعروف واذا سوى فكذلك واذا حرم البعض فكذلك لانه لو حرم الفقير ووصى للغني لم يكن ذلك معروفا ولو سوى بين الوالدين مع عظم حقهما وبين بني العم لم يكن معروفا فالله تعالى كلفه الوصية على طريقة جميلة خالية عن شوائب الانكار وذلك من باب ما يعلم بالعادة فليس لاحد ان يقول لو كانت الوصية واجبة لم يشترط الذي لا يمكن الوقوف عليه لما بينا اما قوله تعالى حقا على المتقين فزيادة في التوكيد ووجوبه فقوله حقا مصدر مؤكد اي حق ذلك حقا فان قيل ظاهر الكلام يقتضي تخصيص هذا التكليف بالمتقين دون غيرهم والجواب من وجهين الاول ان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لمن آثر التقوى وتحراه وجعله طريقة له ومذهبا فيدخل الكل فيه الثاني ان هذه الآية تقتضي وجوب هذا المعنى على المتقين والاجماع دل على ان الواجبات والتكاليف عامة في حق المتقي وغيره فبهذا الطريق يدخل الكل تحت هذا التكليف فهذا جملة ما يتعلق بتفسير هذه الآية واعلم ان الناس اختلفوا في هذه الوصية منهم من قال كان واجبا ومنهم من قال كان ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا الوجهين يدل على الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال ان هذه الآية صارت منسوخة ومنهم من قال ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني

كم مالكم قال

وتقريره من وجوه أحدها أن هذه الآية ما هي مخالفة لآية المواريث ومعناه كتب عليكم ما أوصى به الله من توريث الوالدين والأقربين من قوله يوصيكم الله في أولادكم أو كتب على المحتضر أن يوصي للوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى به الله لهم عليهم وأن لا ينقص من أنصبائهم وثانيها أنه لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكن يمكن جعل آية الميراث مخصصة لهذه الآية وذلك لأن هذه الآية توجب الوصية للأقربين ثم آية المواريث تخرج القريب الوارث فيبقى القريب الذي لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الآية وذلك لأن من الوالدين من يرث ومنهم من لا يرث وذلك بسبب اختلاف الدين والرق والقتل ومن الأقارب الذين لا يسقطون في فريضة من لا يرث بهذه الأسباب الحاجبة ومنهم من يسقط في حال ويثبت في حال إذا كان في الواقعة من هو أولى بالميراث منهم ومنهم من يسقط في كل حال إذا كانوا ذوي رحم فكل من كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له ومن لم يكن وارثا جازت الوصية له لأجل صلة الرحم فقد أكد الله تعالى ذلك بقوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام وبقوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى فهذا تقرير مذهب أبي مسلم في هذا الباب أما القائلون بأن الآية منسوخة فمتوجه تفريعا على هذا المذهب أبحاث البحث الأول اختلفوا في أنها بأي دليل صارت منسوخة وذكروا وجوها أحدها أنها صارت منسوخة بإعطاء الله تعالى أهل المواريث كل ذي حق حقه فقط وهذا بعيد لأنه لا يمتنع مع قدر من الحق بالميراث وجوب قدر آخر بالوصية وأكثر ما يوجبه ذلك التخصيص لا النسخ بأن يقول قائل إنه لا بد وأن تكون منسوخة فيمن لم يخلف إلا الوالدين من حيث يصير كل المال حقا لهم بسبب الإرث فلا يبقى للوصية شيء إلا أن هذا تخصيص لا نسخ وثانيها أنها صارت منسوخة بقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث وهذا أقرب إلا أن الإشكال فيه أن هذا خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به وأجيب عن هذا السؤال بأن هذا الخبر وإن كان خبر واحد إلا أن الأمة تلقته بالقبول فالتحق بالمتواتر ولقائل أن يقول ندعي أن الأمة تلقته بالقبول على وجه الظن أو على وجه القطع والأول مسلم إلا أن ذلك يكون إجماعا منهم على أنه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به والثاني ممنوع لأنهم لو قطعوا بصحته مع أنه من باب الآحاد لكانوا قد أجمعوا على الخطأ وأنه غير جائز وثالثها أنها صارت منسوخة بالإجماع والإجماع لا يجوز أن ينسخ به القرآن لأن الإجماع يدل على أنه كان الدليل الناسخ موجودا إلا أنهم اكتفوا بالإجماع عن ذكر ذلك الدليل ولقائل أن يقول لما ثبت أن في الأمة من أنكر وقوع هذا النسخ فكيف يدعى انعقاد الإجماع على حصول هذا النسخ ورابعها أنها صارت منسوخة بدليل قياسي وهو أن نقول هذه الوصية لو كانت واجبة لكان عند ما لم توجد هذه الوصية وجب أن لا يسقط حق هؤلاء الأقربين قياسا على الديون التي لا توجد الوصية بها لكن عند ما لا توجد الوصية لهؤلاء الأقربين لا يستحقون شيئا بدليل قوله تعالى في آية المواريث من بعد وصية يوصي بها أو دين وظاهر الآية يقتضي أنه إذا لم يكن وصية ولا دين فالمال أجمع مصروف إلى الميراث ولقائل أن يقول نسخ القرآن بالقياس غير جائز البحث الثاني القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة اختلفوا على قولين منهم من قال إنها صارت منسوخة في حق من يرث وفي حق من لا يرث وهو قول أكثر المفسرين والمعتبرين من الفقهاء ومنهم من قال إنها منسوخة فيمن يرث ثابتة فيمن لا يرث وهو مذهب ابن عباس والحسن البصري ومسروق وطاوس والضحاك ومسلم بن يسار والعلاء بن زياد حتى قال الضحاك من مات من غير أن يوصي لأقربائه فقد ختم عمله بمعصية وقال طاوس إن أوصى للأجانب وترك الأقارب نزع منهم ورد إلى الأقارب فعند هؤلاء أن هذه الآية بقيت دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا وحجة هؤلاء من وجهين الحجة الأولى أن هذه الآية دالة على وجوب الوصية للقريب ترك العمل به في حق الوارث القريب إما بآية المواريث وبقوله صلى الله عليه وسلم لا وصية لوارث أو بالإجماع على أنه لا وصية للوارث وهاهنا الإجماع غير موجود مع ظهور الخلاف فيه قديما وحديثا فوجب أن تبقى الآية دالة على وجوب الوصية للقريب الذي لا يكون وارثا الحجة الثانية قوله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال أن يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده فقد أجمعنا على أن الوصية لغير الأقارب غير واجبة فوجب أن يكون هذه الوصية الواجبة مختصة بالأقارب وصارت السنة مؤكدة للقرآن في وجوب هذه الوصية أما الجمهور القائلون بأن هذه الآية صارت منسوخة في حق القريب الذي يكون وارثا فاحتجوا بأن لهم التمسك بقوله من بعد وصية يوصي بها أو دين وقد ذكرنا تقريره فيما قبل البحث الثالث القائلون بأن هذه الآية ما صارت منسوخة في حق القريب الذي لا يكون وارثا اختلفوا في موضعين الأول قيل عن ابن مسعود أنه جعل هذه الوصية للأفقر فالأفقر من الأقرباء وقال الحسن البصري هم والأغنياء سواء والثاني روي عن الحسن وجابر بن زيد وعبد الملك ابن يعلى أنهم قالوا فيمن يوصي لغير قرابته وله قرابة لا ترثه قالوا يجعل ثلثي الثلث لذوي القرابة وثلث الثلث لمن أوصى له وعن طاوس أن الأقارب إن كانوا محتاجين انتزعت الوصية من الأجانب وردت إلى الأقارب

فمن بدله بعد ما سمعه فإنما إثمه على الذين يبدلونه إن الله سميع عليم

اعلم أنه تعالى لما ذكر أمر الوصية ووجوبها وعظم أمرها أتبعه بما يجري مجرى الوعيد في تغييرها أما قوله فمن بدله ففيه مسائل المسألة الأولى هذا المبدل من هو فيه قولان أحدهما وهو المشهور أنه الوصي أو الشاهد أو سائر الناس أما الوصي فبأن يغير الوصية إما في الكتابة وإما في قسمة الحقوق وأما الشاهد فبأن يغير شهادته أو يكتمها وأما غير الوصي والشاهد فبأن يمنعوا من وصول ذلك المال إلى مستحقه فهؤلاء كلهم داخلون تحت قوله تعالى فمن بدله بعد ما سمعه القول الثاني أن المنهي عن التغيير هو الموصي نهي عن تغيير الوصية عن مواضعها التي بين الله تعالى بالوصية إليها وذلك لأنهم كانوا في الجاهلية يوصون للأجانب ويتركون الأقارب في الجوع والضر فأمرهم الله تعالى بالوصية إلى الأقربين ثم زجر بقوله فمن بدله بعد ما سمعه من أعرض عن هذا التكليف المسألة الثانية الكناية في قوله فمن بدله عائدة إلى الوصية مع أن الكناية مذكرة والوصية مؤنثة فذكروا فيه وجوها أحدها أن الوصية بمعنى الإيصاء ودال عليه كقوله فمن جاءه موعظة أي وعظ والتقدير فمن بدل ما قاله الميت أو ما أوصى به أو سمعه عنه وثانيها أن الهاء راجعة إلى الحكم والفرض والتقدير فمن بدل الأمر المقدم ذكره وثالثها أن الضمير عائد إلى ما أوصى به الميت فلذلك ذكره وإن كانت الوصية مؤنثة ورابعها أن الكناية تعود إلى معنى الوصية وهو قول أو فعل وخامسها أن تأنيث الوصية ليس بالحقيقي فيجوز أن يكنى عنها بكناية المذكور أما قوله بعد ما سمعه فهو يدل على أن الإثم إنما يثبت أو يعظم بشرط أن يكون المبدل قد علم ذلك لأنه لا معنى للسماع لو لم يقع العلم فصار ثبات سماعه كثبات علمه أما قوله فإنما إثمه على الذين يبدلونه فاعلم أن كلمة إنما للحصر والضمير في قوله إثمه عائد إلى التبديل والمعنى أن إثم ذلك التبديل لا يعود إلا إلى المبدل

وقد تقدم

وقد تقدم بيان أن المبدل من هو واعلم أن العلماء استدلوا بهذه الآية على أحكام أحدها أن الطفل لا يعذب على غيره وثانيها أن الإنسان إذا أمر الوارث بقضاء دينه ثم إن الوارث قصر فيه ولم يقض دينه فإن الإنسان الميت لا يعذب بسبب تقصير ذلك الوارث خلافا لبعض الجهال وثالثها أن الميت لا يعذب ببكاء غيره عليه وذلك لأن هذه الآية دالة على أن إثم التبديل لا يعود إلا إلى المبدل وأن الله تعالى لا يؤاخذ أحدا بذنب غيره ويتأكد دلالة هذه الآية بقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر أخرى ولا تكسب كل نفس إلا عليها من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت المسألة الثالثة إذا أوصى للأجانب دون الأقارب فتشتد حاجتهم هل يجوز للوصي تغيير الوصية أما من يقول بوجوب الوصية لمن لا يرث من الوالدين والأقربين اختلفوا فيه فمنهم من قال كانت الوصية للأقارب واجبة عليه فإذا لم يفعل وصرف الوصية إلى الأجانب كان ذلك الأجنبي أحق به ومنهم من قال ينقض ذلك ويرد إلى الأقربين وقد ذكرنا تفصيل قول هؤلاء أما من لا يوجب الوصية للقريب الذي لا يرث فإما أن يكون ذلك بالثلث أو بالأكثر فإن كان بالثلث فهو جائز ولا يجوز تغييره ثم اختلفوا في المستحب فكان الحسن يقول المستحب هو النقصان من الثلث لأنه عليه السلام قال الثلث والثلث كثير فندب إلى النقصان ومنهم من قال بل الثلث مستحب لأنه حقه والثواب فيه أكثر ومنهم من يعتبر حال الميت وحال الورثة وقدر التركة وهذا أهدى وأولى فإن كانت الوصية بالأكثر من الثلث فمنهم من قال لا يجوز ذلك إلا بأمر الورثة والالتماس الرضا منهم وقال آخرون لا تأثير لقول الورثة إلا بعد الموت ثم إذا أوصى بأكثر من الثلث اختلفوا فيه فمنهم من قال يجوز إذا أجازه الوارث ويكون عطية من الميت ومنهم من يقول بل يكون كابتداء عطية من الوارث أما قوله إن الله سميع عليم فمعناه أن الله تعالى يسمع الوصية على حدها ويعلمها على صفتها فلا يخفى عليه خافية من التغيير الواقع فيها

فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم

اعلم أن الله تعالى لما توعد من يبدل الوصية بين أن المراد بذلك التبديل أن يبدله عن الحق إلى الباطل أما إذا غيره عن باطل إلى حق على طريق الإصلاح فقد أحسن وهو المراد من قوله فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم لأن الإصلاح يقتضي ضربا من التبديل فعقب الأول بأن أوجب الإثم في الأول وأزاله في الثاني بعد اشتراكهما في كونهما تبديلين وتغييرين لئلا يقدر أن حكمهما واحد في هذا الباب وهاهنا مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم موص بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان وصى وأوصى بمعنى واحد المسألة الثانية الجنف الميل في الأمور وأصله العدول عن الاستواء يقال جنف يجنف بكسر النون في الماضي وفتحها في المستقبل جنفا وذلك كالجانف ومنه قوله تعالى غير متجانف لإثم والفرق بين الجنف والإثم أن الجنف من حيث لا يعلم به والإثم هو العمد المسألة الثالثة في قوله تعالى فمن خاف قولان أحدهما أن المراد هو الخوف والخشية فإن قيل الخوف إنما يصح في أمر منتظر والوصية وقعت فكيف يمكن تعليقها بالخوف والجواب من وجوه أحدها أن المراد أن هذا المصلح إذا شاهد الموصي يوصي فظهرت أمارات الجنف منه الذي هو الميل عن طريق الحق مع ضرب من الجهالة أو مع التأويل أو شاهد منه تعمدا بأن يزيد غير المستحق أو ينقص المستحق حقه أو يعدل عن مستحق فعند ظهور أمارات ذلك قبل تحقق الوصية يأخذ في الإصلاح لأن إصلاح الأمر عند ظهور أمارات فساده يكون أسهل فلذلك علق تعالى بالخوف دون العلم فكأن الموصي يقول وقد حضر الوصي والشاهد على وجه المشورة أريد أن أوصي للأباعد دون الأقارب وأن أزيد فلانا مع أنه لا يكون مستحقا للزيادة أو أنقص فلانا مع أنه مستحق للزيادة فعند ذلك يصير السامع خائفا من جنف وإثم لا قاطعا عليه ولذلك قال تعالى فمن خاف من موص جنفا أو إثما فعلقه بالخوف الذي هو الظن ولم يعلقه بالعلم الوجه الثاني في الجواب أنه إذا أوصى على الوجه الذي ذكرناه لكنه يجوز أن لا يستمر الموصي على تلك الوصية بل يغيرها لأن الموصي لم يمت فله الرجوع عن الوصية وتغييرها بالزيادة والنقصان فلما كان كذلك لم يصر الجنف والإثم معلومين لأن تجويز فسخه يمنع من أن يكون مقطوعا عليه فلذلك علقه بالخوف الوجه الثالث في الجواب أن نقدر أن تستقر الوصية ومات الموصي فمع ذلك يجوز أن لا يقع بين الورثة والموصى لهم مصالحة على وجه يزول الميل والخطأ فلما كان ذلك منتظرا لم يكن حكم الجنف والإثم ماضيا مستقرا فصح أن يعلقه تعالى بالخوف وزوال اليقين فهذه الوجوه التي يمكن أن تذكر في معنى الخوف وإن كان الوجه الأول أقوى القول الثاني في تفسير قوله فمن خاف أي فمن علم والخوف والخشية يستعملان بمعنى العلم وذلك لأن الخوف عبارة عن حالة مخصوصة متولدة من ظن مخصوص وبين العلم وبين الظن مشابهة في أمور كثيرة فلذلك صح إطلاق اسم كل واحد منهما على الآخر وعلى هذا التأويل يكون معنى الآية أن الميت إذا أخطأ في وصيته أو جار فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك أن يغيره إلى الصلاح بعد موته وهذا قول ابن عباس وقتادة والربيع المسألة الرابعة قد ذكرنا أن الجنف هو الخطأ والإثم هو العمد ومعلوم أن الخطأ في حق التغيير يجب أن يكون بمنزلة العمد فلا جرم لا فصل بين الخطأ والعمد في ذلك فمن هذا الوجه سوى جل وعز بين الأمرين أما قوله تعالى فأصلح بينهم ففيه مسائل المسألة الأولى هذا المصلح من هو الظاهر أنه هو الوصي الذي لا بد منه في الوصية وقد يدخل تحته الشاهد وقد يكون المراد منه من يتولى ذلك بعد موته من وال أو ولي أو وصي أو من يأمر بالمعروف فكل هؤلاء يدخلون تحت قوله تعالى فمن خاف من موص إذا ظهر لهم أمارات الجنف والإثم في الوصية أو علموا ذلك فلا وجه للتخصيص في هذا الباب بل الوصي والشاهد أولى بالدخول تحت هذه الآية وذلك لأن بهم تثبت الوصية فكان تعلقهم بها أشد المسألة الثانية لقائل أن يقول الضمير في قوله فأصلح بينهم لا بد وأن يكون عائدا إلى المذكور السابق فما ذلك المذكور السابق وجوابه أنه لا شبهة أن المراد بين أهل الأوصياء إلا أن قوله من موص دل على من له الوصية فصار كأنهم ذكروا فصلح أن يقول تعالى فأصلح بينهم كأنه قال فأصلح بين أهل الوصية وقيل قائلون المراد فأصلح بين أهل الوصية والمراد ذلك أن يريد الموصي الوصية على قدر الثلث فالمصلح يصالح بين أهل الوصايا والورثة في ذلك وهذا القول ضعيف من وجهين أحدهما أن لفظ الموصي إنما يدل على أهل الوصية لا على أهل الورثة وثانيهما أن الجنف والإثم لا يحل في أن يوصي بأكثر من الثلث لأن ذلك لا يتم إلا برضاهم فذلك كلا ذكر ولا احتياج في إبطاله إلى إصلاح لأنه ظاهر البطلان المسألة الثالثة في بيان كيفية الإصلاح وهاهنا أبحاث البحث الأول في بيان كيفية هذا الإصلاح قبل أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول بين أن ذلك الجنف والإثم كان إما بزيادة أو نقصان أو بعدول فإصلاحهما إنما يكون بإزالة هذه الأمور الثلاثة ورد كل حق إلى مستحقه البحث الثاني في كيفية هذا الإصلاح بعد أن صارت هذه الآية منسوخة فنقول الجنف والإثم هاهنا يقع على وجوه منها أن يظهر فيما يبعض يدل على أنه يحاول منع وصول المال إلى الوارث إما بإقرار أو إيراد أو بالتزام عقد فها هنا يمنعه ومنها أن يوصي بأكثر من الثلث ومنها أن يوصي للأباعد دون الأقارب مع شدة حاجتهم ومنها أن يوصي مع قلة المال وكثرة العيال إلى غير ذلك من الوجوه أما قوله فلا إثم عليه ففيه مسائل المسألة الأولى لقائل أن يقول هذا المصلح قد أتى بطاعة عظيمة في هذا الإصلاح وهو يستحق الثواب عليه فكيف يليق أن يقال فلا إثم عليه وجوابه من وجوه الأول أنه تعالى

لما ذكر اثم المبدل في اول الآية وهذا ايضا من التبديل بين مخالفته للاول وانه لا اثم عليه لانه رد الوصية الى العدل والثاني المصلح ينقص الوصايا وذلك يصعب على الموصى له ويوهمه
فيه فاعل الشبهة وقال فلا اثم عليه والثالث بين ان بالجنف والاثم لا ينحتم ذلك وانه متى غير الى الحق وان خالف وصيته فلا اثم عليه وان حصل فيه مخالفة لوصية الموصي وصرف المال عمن احب
الى من كره لان ذلك يوهم القبح فبين الله تعالى ان ذلك حسن بقوله فلا اثم عليه الرابع ان الاصلاح بين الجماعة يحتاج الى الاكثار من القول ويخاف فيه ان يتخلله بعض ما لا ينبغي من القول والفعل
فبين الله تعالى انه لا اثم على المصلح في هذا الجنس اذا كان قصده في الاصلاح جميلا المسئلة الثانية دلت هذه الآية على جواز الصلح بين المتنازعين اذا خاف من يريد الصلح افضاء تلك المنازعة
الى امر محذور في الشرع الا قوله تعالى ان الله غفور رحيم ففيه ايضا سؤال وهو ان هذا الكلام انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز اما هذا الاصلاح فهو من جملة الطاعات فكيف يليق به هذا الكلام
[illegible]

يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون

[illegible]

اياما معدودات فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين فمن تطوع خيرا فهو خير له وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون

[illegible]

وهذا قول الاصم وحاصله تنزيل اللفظ المطلق على اكمل الاحوال وثالثها وهو قول اكثر الفقهاء ان المرض المبيح للفطر هو الذي يؤدي الى ضرر النفس او زيادة في العلة اذ لا فرق في العقل
بين ما يخاف منه وبين ما يؤدي الى ما يخاف منه كالمحموم اذا خاف انه لو صام تشتد حماه وصاحب وجع العين يخاف ان صام ان يشتد وجع عينه قالوا كيف يمكن ان يقال كل مرض مرخص
مع علمنا ان في الامراض ما ينفعه الصوم فالمراد اذا ما يؤثر الصوم في تقويته ثم تاثيره في الامر اليسير لا عبرة به لان ذلك قد يحصل فيمن ليس بمريض ايضا فاذا يجب في تاثيره ما ذكرناه
المسئلة الثالثة اصل السفر الكشف وذلك لانه يكشف عن احوال الرجال واخلاقهم والمسفرة المكنسة لانها تسفر التراب عن الارض والسفير الداخل بين اثنين للصلح لانه يكشف المكروه الذي
اتصل بهما والمسفر المضيء لانه قد انكشف وظهر ومنه اسفر الصبح والسفر الكتاب لانه يكشف عن المعاني ببيانه واسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت النقاب قال الازهري وسمي المسافر مسافرا لكشف
قناع الكن عن وجهه وبروزه للارض الفضاء وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم ويظهر ما كان خافيا منها واختلف الفقهاء في قدر السفر المبيح للرخص فقال داود الرخصة حاصلة
في كل سفر ولو كان السفر فرسخا وتمسك فيه بان الحكم لما كان معلقا على كونه مسافرا فحيث تحقق هذا المعنى حصل هذا الحكم اقصى ما في الباب ان يروى خبر واحد في تخصيص هذا العموم لكن تخصيص عموم القرآن
بخبر الواحد غير جائز وقال الاوزاعي السفر المبيح مسافة يوم وذلك لان اقل من هذا القدر قد يتفق للمقيم واما الاكثر فليس عدد اولى من عدد فوجب الاقتصار على الواحد ومذهب الشافعي رضي الله عنه انه
مقدر بستة عشر فرسخا والفرسخ منه مسافة الايام كل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد الرسول صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنا عشر الف قدم وهي اربعة الاف
خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة وهذا مذهب مالك واحمد واسحق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه والثوري رحمه الله مقدر بثلاثة ايام وحجة الشافعي وجهان الاول قوله تعالى فمن كان منكم مريضا
او على سفر فعدة من ايام اخر مقتضاه ان يثبت الرخص للمسافر مطلقا ترك العمل به فيما اذا كان السفر مرحلة واحدة لان تعب اليوم الواحد يسهل تحمله اما اذا تكرر التعب في اليومين فانه يشق تحمله
فيناسب الرخصة تحصيلا لهذا التخفيف الحجة الثانية من الخبر وهو ما رواه الشافعي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان
قال اهل اللغة وكل بريد اربعة فراسخ فيكون مجموعه ستة عشر فرسخا وروى الشافعي ايضا ان عطاء قال لابن عباس اقصر الى عرفة قال لا فقال الى مر الظهران فقال لا ولكن اقصر الى جدة
وعسفان والطائف قال مالك بين مكة وجدة وعسفان اربعة برد وحجة ابي حنيفة ايضا من وجهين الاول ان قوله تعالى فمن شهد منكم
الشهر فليصمه يقتضي وجوب الصوم عدلنا عنه في ثلثة ايام بسبب الاجماع على ان هذا التقدير مرخص والاقل مختلف فيه فوجب ان يبقى على وجوب الصوم الثاني من الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم
يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليهن دل الخبر على ان لكل مسافر ان يمسح ثلثة ايام وان يكون كذلك ان تقدر مدة السفر ثلثة ايام لانه صلى الله عليه وسلم جعل السفر علة للمسح
على الخفين ثلثة ايام ولياليهن وجعل هذا المسح معلولا والمعلول لا يزيد على العلة والجواب عن الاول انه معارض بما ذكرنا من الآية فان رجحوا جانبهم بان الاحتياط في العبادات اولى رجحنا جانبنا
بان التخفيف في رخص الشرع مطلوب بدليل قوله صلى الله عليه وسلم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته والترجيح لهذا الجانب لان الدليل الدال على ان رخص السفر مطلوب الشرع اخص
من الدليل الدال على وجوب رعاية الاحتياط والجواب عن الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال يمسح المقيم يوما وليلة وهذا لا يدل على انه لا يحصل الاقامة في اقل من يوم وليلة لانه لو نوى الاقامة ساعة صار مقيما
فكذا قوله والمسافر ثلثة ايام ولياليهن لا يدل على ان لا يحصل السفر في اقل من ثلثة ايام المسئلة الرابعة للقائل ان يقول حاصل اللفظ يقتضي ان يقال فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر
او مسافرا فاعلم انه لم يقل ذلك بل قال فمن كان منكم مريضا او على سفر وجوابه ان الفرق هو ان المرض صفة قائمة بالذات فان حصلت حصلت والا فلا واما السفر فليس كذلك لان الانسان اذا نزل
في منزل فان عزم على الاقامة كان سكونه هناك اقامة لا سفرا وان عزم السفر كان هو في ذلك السكون مسافرا فاذا كونه مسافرا امر يتعلق بقصده واختياره فقوله على سفر معناه كونه على قصد
السفر والله اعلم بمراده المسئلة الخامسة العدة فعلة من العد وهو بمعنى المعدود كالطحن بمعنى المطحون ومنه يقال للجماعة المعدودة من الناس عدة وعدة المرأة من هذا فان قيل كيف قال فعدة
على التنكير ولم يقل فعدتها او فعدة الايام المعدودات قلنا لما تبين ان العدة بمعنى المعدود فامر بان يصوم اياما معدودة مكانها والظاهر انه لا ياتي الا بمثل ذلك العدد فاغنى ذلك
عن التعريف بالاضافة المسئلة السادسة في عدة قرئت مرفوعة ومنصوبة اما الرفع فعلى معنى فعليه صوم عدة فيكون هذا من باب حذف المضاف واما الاضمار عليه فيدل عليه حرف الفاء اما النصب
فعلى معنى فليصم عدة المسئلة السابعة ذهب جماعة من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض ان يفطر وكذا المسافر ويصوم عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر ونقل الخطابي
في اعلام التنزيل عن ابن عمر انه قال ان صام في السفر قضى في الحضر وهذا اختيار داود بن علي الاصفهاني وذهب اكثر الفقهاء الى ان هذا الافطار رخصة فان شاء افطر وان شاء صام
وحجة الاولين من القرآن والخبر اما القرآن فمن وجهين احدهما انا ان قرأنا عدة بالنصب كان التقدير فليصم عدة من ايام اخر وكلمة على للوجوب فثبت ان ظاهر القرآن يقتضي ايجاب
صوم ايام اخر فوجب ان يكون فطر هذه الايام واجبا ضرورة انه لا قائل بالجمع الحجة الثانية انه تعالى قال فيما بعد هذه الآية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فلا بد وان يكون هذا
العسر واليسر شيئا تقدم ذكرهما وليس هناك يسر الا انه اذن للمريض والمسافر بالفطر وليس هناك عسر الا كونهما صائمين فكان قوله يريد الله بكم اليسر معناه يريد منكم الافطار ولا يريد منكم
الصوم فذلك تقرير قولنا واما الخبر فالاول قوله صلى الله عليه وسلم ليس من البر الصيام في السفر لا يقال هذا الخبر وارد في سبب خاص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم مر على رجل
احتبس تحت مظلة فسأل عنه فقيل هذا صائم اجهده العطش فقال ليس من البر الصيام في السفر لانا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني قوله صلى الله عليه وسلم الصائم في السفر كالمفطر
في الحضر اما حجة الجمهور فهي ان في الآية اضمارا لان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر وتمام تقرير هذا الكلام ان الاضمار في كلام الله تعالى جائز في الجملة وقد دل الدليل على وقوعه هاهنا اما بيان
الجواز فكان قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه فالتقدير فضرب فانفجرت وكذلك قوله تعالى ولا تحلقوا رؤسكم الى قوله او به اذى من رأسه ففدية اي فحلق فعليه فدية فثبت
ان الاضمار جائز واما ان الدليل دل على وقوعه ففيه وجوه الاول قال القفال قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يدل على وجوب الصوم وللقائل ان يقول هذا ضعيف
من وجهين الاول انا ان اجرينا ظاهر قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه على العموم لزمنا الاضمار في قوله تعالى فعليه عدة من ايام اخر وان اجرينا هذه الآية على ظاهرها
لزمنا تخصيص عموم قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقد بينا في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين التخصيص وبين الاضمار كان تحمل التخصيص اولى والثاني وهو ظاهر قوله تعالى

فليصمه

فليصمه يقتضي الوجوب عينا ثم ان هذا الوجوب منتف في حق المريض والمسافر فهذه الآية مخصوصة في حقهما على جميع التقديرات سواء اجرينا قوله تعالى فعدة
من ايام اخر على ظاهره او لم نفعل ذلك واذا كان كذلك وجب اجراء هذه الآية على ظاهرها من غير اضمار الوجه الثاني ما ذكره الواحدي في كتاب البسيط فقال القضاء انما يجب بالافطار
لا بالمرض والسفر فلما اوجب الله القضاء والقضاء مسبوق بالفطر دل على انه لا بد من اضمار الافطار وهذا في غاية السقوط لان الله تعالى لم يقل فعليه قضاء ما مضى بل قال فعليه صوم عدة
من ايام اخر وايجاب الصوم عليه في ايام اخر لا يستدعي ان يكون مسبوقا بالافطار الوجه الثالث ما روى ابو داود في سننه عن هشام بن عروة عن ابيه عن عائشة رضي الله عنها
ان حمزة الاسلمي سأل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هل اصوم في السفر فقال صلى الله عليه وسلم صم ان شئت وافطر ان شئت وللقائل ان يقول هذا يقتضي نسخ القرآن
بخبر الواحد لان ظاهر الآية ان مقتضى وجوب صوم سائر الايام برفع هذا الخبر غير جائز اذا ثبت ضعف هذه الوجوه فالاعتماد في اثبات المذهب قوله تعالى بعد هذه الآية
وان تصوموا خير لكم وسياتي وجه الاستدلال ان شاء الله تعالى المسئلة الثامنة لمذهب القائلين بان الصوم جائز فرعان الفرع الاول اختلفوا في ان الصوم افضل
ام الفطر فقال انس بن مالك وعثمان بن ابي العاص الصوم افضل وهو مذهب الشافعي وابي حنيفة ومالك والثوري وابي يوسف ومحمد وقالت طائفة افضل الامرين الفطر
واليه ذهب ابن المسيب والشعبي والاوزاعي واحمد واسحق وقالت فرقة ثالثة افضل الامرين ايسرهما على المرء حجة الاولين قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه
وقوله وان تصوموا خير لكم حجة الفرقة الثانية ان القصر في الصلوة افضل فوجب ان يكون الافطار افضل والجواب من اصحابنا من قال الاتمام افضل الا انه ضعيف
والفرق من وجهين الاول ان الذمة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلوة اذا قصرها والثاني ان فضيلة الوقت تفوت بالفطر ولا تفوت بالقصر حجة الفرقة الثالثة
قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فهذا يدل على انه ان كان الصوم اسهل عليه صام وان كان الفطر ايسر افطر الفرع الثاني انه اذا افطر كيف يقضي فذهب علي
وابن عمر والشعبي انه يقضيه متتابعا وقال الباقون التتابع مستحب وان فرق جاز حجة الاولين وجهان الاول ان قراءة ابي فعدة من ايام متتابعات الثاني ان القضاء نظير
الاداء فلما كان الاداء متتابعا فكذا القضاء حجة الفرقة الثانية ان قوله فعدة من ايام اخر نكرة في سياق الاثبات فيكون ذلك امرا بصوم ايام على عدد تلك الايام مطلقا
فيكون التقييد بالتتابع مخالفا لهذا التعميم وعن ابي عبيدة بن الجراح انه قال ان الله لم يرخص لكم في فطره وهو يريد ان يشق عليكم في قضائه ان شئت فواتر وان شئت ففرق والله اعلم
وروي ان رجلا قال للنبي صلى الله عليه وسلم علي ايام من رمضان فيجوز ان اقضيها متفرقا فقال له لو كان عليك دين فقضيته الدرهم والدرهمين اما كان يجزيك فقال نعم
قال فالله احق ان يعفو ويصفح المسئلة التاسعة اخر لا ينصرف لانه حصل فيه سببان الجمع والعدل اما الجمع فلانها جمع اخرى واخرى تانيث آخر
وآخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فبابه انما ان يستعمل مع من او مع الالف واللام يقال زيد افضل من عمرو وزيد الافضل وكان القياس ان يقال رجل آخر من زيد كما يقال اقدم
من عمرو الا انهم حذفوا لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوا من اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام يعاقبان من فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار آخر واخرى
معدولة عن حكم نظائرها لان الالف واللام تستعملان فيهما ثم حذفتا اما قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية ففيه مسائل المسئلة الاولى القراءة المشهورة المتواترة يطيقونه
وقرأ عكرمة وايوب السختياني وعطاء يطوقونه ومن الناس من قال هذه القراءة مروية عن ابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد قال ابن جني اما عين الطاقة فواو لقولهم
لا طاقة لي به وعليه قراءة يطوقونه فهو يتفعلون منه كقولك يتجشمونه اي يتكلفونه المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بقوله يطيقونه على ثلثة اقوال الاول ان هذا راجع

ولا طوق لي به

الى المسافر والمريض وذلك لان المسافر والمريض قد يكون منهما من لا يطيق الصوم ومنهم من يطيق الصوم اما القسم الاول فقد ذكر الله حكمه في قوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام
اخر واما القسم الثاني وهو المسافر والمريض اللذان يطيقان الصوم فاليهما الاشارة بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالتين في احديهما يلزمه
ان يفطر وعليه القضاء وهي حال الجهد الشديد لو صام والثانية ان يكون مطيقا للصوم لا يثقل عليه فحينئذ يكون مخيرا بين ان يصوم وبين ان يفطر مع الفدية القول الثاني وهو
قول اكثر المفسرين ان المراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المقيم الصحيح فخيره الله تعالى اولا بين هذين ثم نسخ ذلك واوجب الصوم عليه مضيقا معينا القول الثالث انه نزلت هذه الآية
في الشيخ الهرم قالوا وتقريره من وجهين احدهما ان الوسع فوق الطاقة فالوسع اسم لمن كان قادرا على الشيء على وجه السهولة اما الطاقة فهي اسم لمن كان قادرا على الشيء
مع الشدة والمشقة فقوله وعلى الذين يطيقونه اي على الذين يقدرون على الصوم مع الشدة والمشقة الوجه الثاني في تقرير هذا القول القراءة الشاذة وعلى الذين يطوقونه
فان معناه وعلى الذين يتجشمونه ويتكلفونه ومعلوم ان هذا لا يصح الا في حق من قدر على الشيء مع ضرب من المشقة اذا عرفت هذا فنقول القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين احدهما
وهو قول السدي انه هو الشيخ الهرم فعلى هذا لا يكون الآية منسوخة يروى ان انسانا كان قبل موته يفطر ولا يستطيع الصوم ويطعم لكل يوم مسكينا وقال آخرون انها تتناول الشيخ
الهرم والحامل والمرضع سئل الحسن البصري عن الحامل والمرضع اذا خافتا على انفسهما او ولديهما فقال واي مرض اشد من الحمل تفطر وتقضي واعلم انهم اجمعوا ان الشيخ الهرم اذا افطر
فعليه الفدية اما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية فقال الشافعي عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا تجب حجة الشافعي ان قوله وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل
والمرضع وايضا الفدية واجبة على الشيخ الهرم فتكون واجبة عليهما ايضا وابو حنيفة فرق فقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجبت الفدية اما الحامل والمرضع فالقضاء
واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل فهذا تحصيل هذه الاقوال الثلثة في تفسير قوله وعلى الذين يطيقونه
اما القول الاول وهو اختيار الاصم فقد احتجوا على صحته بوجوه احدها ان المرض المذكور في الآية اما ان يكون هو المرض الذي يكون في الغاية وهو الذي لا يمكن تحمله او المراد كل ما يسمى مرضا
او المراد ما يكون متوسطا بين هاتين الدرجتين والقسم الثاني باطل بالاتفاق والقسم الثالث باطل لان المتوسط له مراتب كثيرة غير مضبوطة وكل مرتبة منها فانها بالنسبة
الى ما فوقها ضعيف وبالنسبة الى ما تحتها قوي فاذا لم يكن في اللفظ دلالة على تعيين تلك المرتبة مع ان مراد الله هو تلك المرتبة صارت الآية مجملة وهو خلاف الاصل ولما بطل هذان القسمان

… القسم الاول وذلك لانه مضبوط فحمل الاية لا يفضي الى صيرورة الاية مجملة اذا ثبت هذا فنقول اول الاية دل على ايجاب الصوم وهو قوله كتب عليكم الصيام اياما
معدودات … احوال المعذورين ولما كان المعذور على قسمين منهم من لا يطيق الصوم اصلا ومنهم من يطيقه مع المشقة والشدة فالله تعالى ذكر القسم الاول ثم اردفه بحكم القسم الثاني
… بهذا القول انه يقال في العرف للقادر القوي انه يطيق هذا الفعل اما هذا اللفظ لا يستعمل الا في حق من يقدر عليه مع ضرب من المشقة الحجة الثالثة ان على قولكم
… في هذه الاية وعلى قولنا لا يجب ومعلوم ان النسخ كلما كان اقل كان اولى وكان المصير الى اثبات النسخ من غير ان يكون في اللفظ ما يدل عليه اولى الحجة الرابعة
… هذه الاية منسوخة اتفقوا على ان ناسخها اية الشهود للشهر وذلك غير جائز لانه تعالى قال في اخر تلك الاية يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فكان لا بد …
… اوجب الصوم على سبيل التضييق رفع وجوبه على سبيل التخيير فكان ذلك رفعا لليسر واثباتا للعسر فكيف يليق به ان يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر
… على فساد قول الاصم فقال ان قوله وعلى الذين يطيقونه معطوف على المسافر والمريض ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه فيبطل قول الاصم والجواب انا بينا
… والمريض المذكورين في الاية هو المسافر والمريض اللذان لا يمكنهما الصوم البتة والمراد من قوله وعلى الذين يطيقونه المسافر والمريض اللذان يمكنهما الصوم
… حالة فثبت مما بينا ان القول الذي اختاره الاصم ليس بضعيف اما اذا وافقنا الجمهور وسلمنا فساده بقي القولان الاخران واكثر المفسرين والفقهاء
… اختاره الشافعي واحتج على فساد القول الثالث وهو قول من حمله على الشيخ الهرم والحامل والمرضع بان قال لو كان المراد هو الهرم لما قال في اخر الاية وان تصوموا
… وللقائل ان يقول هذا محمول على الشيخ الهرم الذي يطيق الصوم ولكنه يشق عليه وعلى هذا التقدير فلا يمتنع ان يقال له لو تحملت هذه المشقة وصمت لكان …
… العبادة كلما كان اشق كانت اكثر ثوابا اما قوله تعالى فدية طعام مسكين ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر فدية بغير تنوين طعام بالكسر
… والباقون فدية منونة طعام بالرفع مسكين مخفوض اما القراءة الاولى ففيها بحثان البحث الاول انه ما معنى اضافة فدية الى طعام فنقول فيه وجهان …
… وصفناها انها طعام فهذا من باب اضافة الموصوف الى الصفة كقولهم مسجد الجامع وبقلة الحمقاء والثاني قال الواحدي الفدية اسم للقدر الواجب …
… وغيرها فهذه الاضافة من الاضافة التي تكون بمعنى من كقولك ثوب خز وخاتم حديد والمعنى ثوب من خز وخاتم من حديد كذا هاهنا التقدير فدية من طعام
… الى الطعام مع انه يطلق على الفدية اسم الطعام البحث الثاني ان في هذه الاية جمعوا المساكين لان الذين يطيقونه جماعة وكل واحد منهم طعام مسكين
… وهي فدية بالتنوين وجعلوا ما بعده تفسيرا له ووحدوا المسكين لان المعنى على كل واحد لكل يوم اطعام مسكين المسئلة الثانية الفدية في معنى الجزاء
… القائم عن الشيء وعند ابي حنيفة انه نصف صاع من بر او صاع من غيره وهو مدان وعند الشافعي مد فقط المسئلة الثالثة احتج الجبائي بقوله
… يطيقونه فدية على ان الاستطاعة قبل الفعل فقال الضمير في قوله وعلى الذين يطيقونه عائد الى الصوم فاثبت القدرة على الصوم حال عدم الصوم لانه اوجب عليه الفدية
… اذا لم يصم فدل هذا على ان القدرة على الصوم حاصلة قبل حصول الصوم فان قيل لم لا يجوز ان يكون الضمير عائدا الى الفدية قلنا لوجهين احدهما ان الفدية
… فكيف يرجع الضمير اليها والثاني ان الضمير مذكر والفدية مؤنثة فان قيل هذه الاية منسوخة فكيف يجوز الاستدلال بها قلنا انها كانت قبل ان كانت منسوخة
… حاصلة قبل الفعل والحقايق لا تتغير اما قوله تعالى فمن تطوع خيرا فهو خير له ففيه ثلثة اوجه احدها ان يطعم مسكينا او اكثر والثاني ان يطعم المسكين الواحد
… والثالث قال الزهري من صام مع الفدية فهو خير له اما قوله تعالى وان تصوموا خير لكم ففيه وجوه احدها ان يكون هذا خطابا مع الذين يطيقونه فقط
… وان تصوموا ايها المطيقون او المطوقون وتحملتم المشقة فهو خير لكم من الفدية والثاني ان هذا خطاب مع كل من تقدم ذكرهم اعني المريض والمسافر والذين يطيقونه
… لان اللفظ عام ولا يلزم من اتصاله بقوله وعلى الذين يطيقونه ان يكون حكمه مختصا بهم لان اللفظ عام ولا منافاة في رجوعه الى الكل فوجب الحكم بذلك وعند هذا
… الاضمار في قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وان التقدير فافطر فعدة من ايام اخر الثالث ان يكون قوله وان تصوموا خير لكم عطفا على اول
… عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم اما قوله تعالى ان كنتم تعلمون ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير ان كنتم تعلمون ان الصوم عليكم تعلمون صدق قولنا
… الثاني ان اخر الاية متعلق باولها والتقدير كتب عليكم الصيام وان تصوموا خير لكم ان كنتم تعلمون اي انكم اذا تدبرتم علمتم ما في الصوم من المعاني المورثة للتقوى
… هذه الاية الثالث ان العالم بالله لا بد وان يكون في قلبه خشية الله تعالى على ما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فذكر العلم والمراد الخشية وصاحب
… في فعل الصوم فكانه قيل ان كنتم تعلمون الله حتى تخشونه كان الصوم خيرا لكم قوله تعالى شهر رمضان الذي انزل فيه القران هدى
… من الهدى والفرقان فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومن كان مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر يريد الله بكم اليسر
… العسر ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هديكم ولعلكم تشكرون فيه مسائل المسئلة الاولى الشهر ماخوذ من الشهرة يقال شهر الشيء
… اظهره وسمي الشهر شهرا لشهرة امره وذلك لان حاجات الناس ماسة الى معرفته بسبب اوقات ديونهم وقضاء نسكهم في صومهم وحجهم والشهرة ظهور الشيء
… الشهرة وبيانه قال بعضهم سمي الشهر شهرا باسم الهلال المسئلة الثانية اختلفوا في رمضان على وجوه الاول قال مجاهد انه اسم الله تعالى ومعنى قول القائل
… الله وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا تقولوا جاء رمضان وذهب رمضان ولكن قولوا جاء شهر رمضان وذهب شهر رمضان فان رمضان اسم من اسماء
… انه اسم للشهر كرجب وشعبان ثم اختلفوا في اشتقاقه على وجوه الاول نقل عن الخليل انه من الرمضاء بسكون الميم وهو مطر ياتي قبل الخريف يطهر وجه الارض
… كما يغسل ذلك المطر وجه الارض ويطهرها فكذلك شهر رمضان يغسل ابدان هذه الامة من الذنوب ويطهر قلوبهم الثاني انه ماخوذ من الرمض وهو حر الحجارة

من شدة حر الشمس فسمي هذا الشهر بهذا الاسم اما لارتماضهم في هذا الشهر من حر الجوع ومقاساة شدته كما سموه ناتقا لانه كان ينتقهم اي يزعجهم لشدته عليهم وقيل لما نقلوا
اسماء الشهور عن اللغة القديمة سموها بالازمنة التي وقعت فيها فوافق هذا الشهر زمن الحر وقيل سمي بهذا الاسم لانه يرمض الذنوب اي يحرقها وقد روي عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم انه قال انما سمي رمضان لانه يرمض ذنوب عباد الله الثالث ان هذا الاسم ماخوذ من قولهم رمضت النصل ارمضه رمضا اذا دققته بين حجرين ليرق ونصل رميض
ومرموض فسمي هذا الشهر رمضان لانهم كانوا يرمضون فيه اسلحتهم ليقضوا منها اوطارهم وهذا القول يحكى عن الازهري الرابع لو صح قولهم ان رمضان اسم الله تعالى وهذا الشهر ايضا سمي
بهذا الاسم فالمعنى ان الذنوب تتلاشى في جنب رحمة الله تعالى حتى كانها احترقت في هذا الشهر وسمي ايضا رمضان لمعنى ان الذنوب تحترق في جنب بركته المسئلة الثالثة قرئ شهر رمضان
بالرفع وبالنصب اما الرفع ففيه وجوه احدها وهو قول الكسائي انه يرتفع على البدل من الصيام والمعنى كتب عليكم شهر رمضان والثاني وهو قول الفراء والاخفش انه خبر مبتدا محذوف بدل قوله اياما
معدودات كانه قيل هي شهر رمضان لان قوله شهر رمضان تفسير للايام المعدودات وتبيين لها الثالث قال ابو علي ان شئت جعلته مبتدا محذوف الخبر كانه لما تقدم كتب عليكم الصيام قيل
فيما كتب عليكم من الصيام شهر رمضان اي صيامه الرابع قال بعضهم يجوز ان يكون مبتدا وخبره الذي مع صلته كقولك زيد الذي في الدار قال ابو علي والاشبه ان يكون الذي وصفا ليكون
لفظ القرآن نصا في الامر بصوم الشهر لانك ان جعلت الذي خبرا لم يكن شهر رمضان منصوصا على صومه بهذا اللفظ وانما يكون مخبرا عنه بانزال القرآن فيه وايضا اذا جعلت الذي وصفا
كان حق النظم ان يكون عن الشهر لان يظهر لقولك شهر رمضان المبارك من شهده فليصمه واما قراءة النصب ففيها وجوه احدها التقدير صوموا شهر رمضان وثانيها على الابدال من ايام
معدودات وثالثها انه مفعول وان تصوموا وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف واعترض عليه بان قيل فعلى هذا التقدير يصير النظم وان تصوموا رمضان الذي انزل فيه القرآن خير لكم وهذا
يقتضي وقوع الفصل بين المبتدا والخبر جار بين مجرى شيء واحد وايقاع الفصل بين الشيء الواحد غير جائز اما قوله تعالى انزل فيه القرآن فاعلم انه تعالى لما خص هذا الشهر بهذه العبادة بين العلة
لهذا التخصيص وذلك هو ان الله تعالى خصه باعظم ايات الربوبية وهو انه انزل فيه القرآن فلا يبعد ايضا تخصيصه بنوع عظيم من ايات العبودية وهو الصوم ومما يحقق ذلك ان الانوار
الصمدية متجلية ابدا يمتنع عليها الاختفاء والاحتجاب الا ان العلائق البشرية مانعة من ظهورها في الارواح البشرية والصوم اقوى الاسباب في ازالة العلائق البشرية ولذلك فان ارباب
المكاشفات لا سبيل لهم الى التوصل اليها الا بالصوم ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لولا ان الشياطين يحومون على قلوب بني ادم لنظروا الى ملكوت السموات فثبت ان بين الصوم
وبين نزول القرآن مناسبة عظيمة فلما كان هذا الشهر مختصا بنزول القرآن وجب ان يكون مختصا بالصوم وفي هذا الموضع اسرار كثيرة والقدر الذي اشرنا اليه كاف هاهنا ثم هاهنا
مسائل المسئلة الاولى قوله انزل فيه القرآن في تفسيره قولان الاول وهو اختيار الجمهور ان الله تعالى انزل القرآن في رمضان وعن النبي صلى الله عليه وسلم نزلت صحف ابرهيم في اول ليلة من رمضان
وانزلت التورية لست مضين والانجيل لثلث عشرة والقرآن لاربع وعشرين وهاهنا سؤالات الاول ان القرآن ما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم دفعة وانما نزل في مدة ثلث وعشرين سنة
منجما مبعضا وكما نزل بعضه في رمضان نزل بعضه في سائر الشهور فما معنى تخصيص انزاله برمضان والجواب عنه من وجهين الاول ان القرآن انزل في ليلة القدر جملة الى سماء الدنيا
ثم نزل الى الارض نجوما وانما جرت الحال على هذا الوجه لما علمه الله تعالى من المصلحة على هذا الوجه فانه لا يبعد ان يكون للملائكة الذين هم سكان السماء الدنيا مصلحة في انزال ذلك اليهم
او كان ذلك في المعلوم ان في ذلك مصلحة لجبرئيل عليه السلام لانه كان هو المامور بالانزال والتادية اما الحكمة في انزال القرآن على الرسول صلى الله عليه وسلم منجما مفرقا فقد شرحناها في سورة
الفرقان في تفسير قوله تعالى وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك الجواب الثاني عن هذا السؤال ان المراد منه انه ابتدا انزاله ليلة القدر من شهر
رمضان وهو قول محمد بن اسحق وذلك لان مبادي الملل والدول هي التي يؤرخ بها لكونها اشرف الاوقات ولانها ايضا اوقات مضبوطة معلومة واعلم ان الجواب الاول لا يحتاج فيه الى تحمل شيء
من المجاز وهاهنا يحتاج فانه لا بد على هذا الجواب من حمل القرآن على بعض اجزائه واقسامه السؤال الثاني كيف الجمع بين هذه الاية على هذا القول وبين قوله تعالى انا انزلناه في ليلة القدر
وبين قوله انا انزلناه في ليلة مباركة والجواب روي ان عمر رضي الله عنه استدل بهذه الاية وبقوله انا انزلناه في ليلة القدر ان ليلة القدر لا بد وان تكون في رمضان وذلك لان ليلة
القدر اذا كانت في رمضان كان انزاله في ليلة القدر انزالا في رمضان وهذا كمن يقول لقيت فلانا في هذا الشهر فيقال له في اي يوم منه فيقول يوم كذا فيكون ذلك تفسيرا للكلام الاول فكذا
هاهنا السؤال الثالث ان على هذا القول يحتمل ان يقال ان الله تعالى انزل كل القرآن في اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا في ليلة القدر ثم نزله على محمد صلى الله عليه وسلم منجما الى اخر عمره
ويحتمل ايضا ان يقال ان الله تعالى كان ينزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا من القرآن ما يعلم ان محمدا صلى الله عليه وسلم وامته يحتاجون اليه في تلك السنة ثم ينزله على الرسول صلى الله
عليه وسلم على قدر الحاجة ثم كذلك ابدا ما دام فايهما اقرب الى الصواب الجواب كلاهما محتمل وذلك لان قوله شهر رمضان الذي انزل فيه القرآن يحتمل ان يكون المراد منه الشخص وهو رمضان
معين وان يكون المراد منه النوع واذا كان كل واحد منهما محتملا صالحا وجب التوقف القول الثاني في تفسير قوله انزل فيه القرآن قال سفين بن عيينة انزل فيه القرآن معناه انزل
في فضله القرآن وهذا اختيار الحسين بن الفضل قال ومثله ان يقول انزل في الصديق كذا اية يريدون في فضله وقال ابن الانباري انزل في ايجاب صومه على الخلق القرآن كما يقول
انزل الله في الزكوة كذا اية تريد في ايجابها وانزل في الخمر كذا تريد في تحريمها المسئلة الثانية القرآن اسم لما بين الدفتين من كلام الله تعالى واختلفوا في اشتقاقه قال الواحدي
في البسيط قال محمد بن عبد الله بن عبد الحكم ان الشافعي رضي الله عنه كان يقول القرآن اسم وليس بمهموز ولم يؤخذ من قرات وانما هو اسم لكتاب الله مثل التورية والانجيل وبهمز قرات ولا يهمز
القرآن كما تقول واذا قرات القرآن قال الواحدي وقول الشافعي انه اسم لكتاب الله تعالى يشبه انه ذهب الى انه غير مشتق وذهب اخرون الى انه مشتق واعلم ان القائلين بهذا القول منهم
من لا يهمزه ومنهم من يهمزه اما الاولون فلهم فيه اشتقاقان احدهما انه ماخوذ من قرنت الشيء بالشيء اذا ضممت احدهما الى الاخر فهو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز فسمي
القرآن قرانا لان ما فيه من السور والايات والحروف مقترن بعضها ببعض او لان ما فيه من الحكم والشرايع مقترن بعضها ببعض او لان ما فيه من الدلائل الدالة على كونه من عند الله مقترن
بعضها ببعض اعني اشتماله على جهات الفصاحة وعلى الاسلوب الغريب وعلى الاخبار عن المغيبات وعلى العلوم الكثيرة فعلى هذا التقدير هو مشتق من قرن والاسم قران غير مهموز وثانيهما

قال الفراء أظن أن القرآن سمي من القرائن وذلك لأن الآيات يصدق بعضها بعضا على ما قال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فهي قرائن وأما الذين
همزوا فلهم وجوه أحدها أنه مصدر القراءة يقال قرأت القرآن فأنا أقرأه قرءا وقراءة وقرآنا فهو مصدر مثل القرآن من المصادر مثل الرجحان والنقصان والخسران والغفران
قال الشاعر ضحوا بأشمط عنوان السجود به يقطع الليل تسبيحا وقرآنا أي قراءة وقال الله سبحانه وتعالى إن قرآن الفجر كان مشهودا هذا هو الأصل ثم إن المقروء يسمى قرآنا
لأن المفعول يسمى بالمصدر كما قالوا للمشروب شراب وللمكتوب كتاب واشتهر هذا الاسم في المقروء حتى جعل اسما لكلام الله تعالى وثانيها قال الزجاج وأبو عبيدة إنه مأخوذ من القرء وهو
الجمع قال عمرو بن كلثوم هجان اللون لم تقرأ جنينا أي لم تجمع في رحمها ولدا ومن هذا الأصل قرء المرأة وهو أيام اجتماع الدم في الرحم فسمي القرآن قرآنا لأنه يجمع السور ويضمها
وثالثها قول قطرب وهو أنه سمي قرآنا لأن القارئ يظهره عند القراءة كأنه يلقيه من فيه أخذا من قول العرب ما قرأت الناقة سلا قط أي ما رمت بولد وما أسقطت ولدا قط
وما طرحت وسمي الحيض قرءا بهذا التأويل فالقرآن يلفظه القارئ من فيه ويلقيه فسمي قرآنا المسألة الثالثة قد ذكرنا في تفسير قوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا أن التنزيل مختص
والإنزال مختص بما يكون النزول فيه دفعة واحدة ولهذا قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل إذا ثبت هذا فنقول لما كان المراد هاهنا
من قوله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن إنزاله من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا لا جرم ذكره بلفظ الإنزال دون التنزيل وهذا يدل على أن هذا القول راجح على سائر الأقوال
والله أعلم بمراده أما قوله تعالى هدى للناس ففيه مسائل المسألة الأولى بينا تفسير الهدى في قوله تعالى هدى للمتقين والسؤال الثاني أنه تعالى جعل القرآن في تلك الآية هدى للمتقين
وهاهنا جعله هدى للناس فكيف وجه الجمع جوابه ما ذكرناه هناك المسألة الثانية هدى للناس وبينات نصب على الحال أي أنزل وهو هداية للناس إلى الحق وهو آيات واضحات
مكشوفات مما يهدي إلى الحق ويفرق بين الحق والباطل أما قوله تعالى وبينات من الهدى والفرقان ففيه سؤال وهو أن يقال ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس وجوابه من وجوه
الأول أنه تعالى ذكر أولا أنه هدى ثم الهدى على قسمين تارة يكون كونه هدى بينا جليا وتارة لا يكون كذلك والقسم الأول لا شك أنه أفضل فكأنه قيل هو هدى لا بل هو بين من الهدى
والفارق بين الحق والباطل فهذا من باب ما يذكر الجنس ويعطف عليه نوعه لكونه أشرف أنواعه والتقدير كأنه قيل هذا هدى وهذا بين من الهدى وهذا بينات من الهدى ولا شك أن هذا
غاية المبالغة الثاني أن يقال القرآن هدى في نفسه ومع كونه كذلك فهو أيضا بينات من الهدى والفرقان والمراد بالهدى والفرقان التوراة والإنجيل قال الله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق
مصدقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للناس وأنزل الفرقان وقال ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء وذكرا للمتقين فبين تعالى وتقدس أن القرآن
مع كونه هدى في نفسه ففيه أيضا هدى من الكتب المتقدمة التي هي هدى وفرقان الثالث أن يحمل الهدى الأول على أصول الدين والهدى الثاني على فروع الدين وحينئذ يزول التكرار
والله أعلم بمراده أما قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ففيه مسائل المسألة الأولى نقل الواحدي في البسيط عن الأخفش والمازني أنهما قالا الفاء في قوله فمن شهد زائدة قالا وذلك
لأن الفاء قد تدخل للعطف أو للجزاء أو تكون زائدة وليس للعطف والجزاء هاهنا وجه ومن زيادة الفاء قوله قل إن الموت الذي تفرون منه فإنه ملاقيكم وأقول يمكن أن تكون الفاء هاهنا
للجزاء فإنه تعالى لما بين كون رمضان مختصا بالفضيلة العظيمة التي لا يشاركه سائر الشهور فيها بين أن اختصاصه بتلك الفضيلة يناسب اختصاصه بهذه العبادة
ولولا ذلك لما كان لتقديم بيان تلك الفضيلة هاهنا وجه كأنه قيل لما علم اختصاص هذا الشهر بهذه الفضيلة فأنتم أيضا خصوه بهذه العبادة وأما قوله فإنه ملاقيكم
الفاء فيه غير زائدة أيضا بل هذا من باب مقابلة الضد بالضد كأنه قيل لما فروا من الموت فجزاؤهم أن يقرب الموت منهم ليعلموا أنه لا يغني الحذر عن القدر المسألة الثانية شهد
أي حضر والشهود الحضور ثم هاهنا قولان أحدهما أن مفعول شهد محذوف لأن المعنى فمن شهد منكم البلد أو بيته بمعنى لم يكن مسافرا وقوله الشهر انتصابه على الظرف
وكذلك الهاء في فليصمه والقول الثاني مفعول شهد هو الشهر والتقدير من شاهد الشهر بعقله ومعرفته فليصمه وهو كما يقال شهدت عصر فلان وأدركت زمان فلان واعلم أن كلا القولين
لا يتم إلا بمخالفة الظاهر أما القول الأول فإنما يتم بإضمار أمر زائد وأما القول الثاني فيوجب دخول التخصيص في الآية وذلك لأن شهود الشهر حاصل في حق الصبي والمجنون والمريض
والمسافر مع أنه لم يجب على واحد منهم الصوم إلا أنا بينا في أصول الفقه أنه متى وقع التعارض بين التخصيص والإضمار فالتخصيص أولى وأيضا فلأنا على القول الأول لما التزمنا الإضمار
لا بد أيضا من التزام التخصيص لأن الصبي والمجنون والمريض كل واحد منهم شهد البلد مع أنه لا يجب عليهم الصوم والمسافر لا يدخل فلا يحتاج إلى التخصيص بهذه الصورة ففي القول
الأول لا يتمشى إلا مع التزام الإضمار والتخصيص والقول الثاني يتمشى بمجرد التخصيص فكان القول الثاني أولى فهذا ما عندي فيه مع أن أكثر المحققين كالواحدي وصاحب الكشاف
ذهبوا إلى الأول المسألة الثالثة الألف واللام في قوله فمن شهد منكم الشهر للمعهود السابق وهو شهر رمضان ونظيره قوله تعالى لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء
أي فإذ لم يأتوا بالشهداء الأربعة المسألة الرابعة اعلم أن في الآية إشكالا وهو أن قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر جملة مركبة من شرط وجزاء الشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الأمر
بالصوم وما لم يوجد الشرط بتمامه لم يترتب عليه الجزاء والشهر اسم للزمان المخصوص من أوله إلى آخره فشهود الشهر إنما يحصل عند الجزء الأخير من الشهر فظاهر الآية يقتضي أن عند شهود
الجزء الأخير من الشهر يجب عليه صوم كل الشهر وهذا محال لأنه يقتضي إيقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع فبهذا الدليل علمنا أنه لا يمكن إجراء الآية على ظاهرها وأنه لا بد
من صرفها إلى التأويل فطريقه أن يحمل لفظ الشهر على جزء من أجزاء الشهر في جانب الشرط فيصير تقديره من شهد جزءا من أجزاء الشهر فليصم كل الشهر فعلى هذا من شهد هلال رمضان
فقد شهد جزءا من أجزاء الشهر وعلى هذا التأويل يستقيم معنى الآية وليس فيه إلا حمل لفظ الكل على الجزء وهو مجاز مشهور واعلم أن المنقول عن علي رضي الله عنه أن المراد من هذه الآية فمن
شهد منكم أول الشهر فليصمه جميعه وقد عرفت مما ذكرنا من الدليل أنه لا يصح البتة من الآية إلا هذا القول ثم يتفرع على هذا الأصل فرعان أحدهما أنه إذا شهد أول الشهر هل يلزمه صوم
كل الشهر والثاني إذا شهد آخر الشهر هل يلزمه صوم كل الشهر أما الأول فهو أنه نقل عن علي رضي الله عنه أن من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثم سافر أن الواجب عليه الصوم الكل
لأنا بينا أن الآية تدل على أن من شهد أول الشهر وجب عليه صوم كل الشهر وأما سائر المجتهدين فيقولون إن قوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه وإن كان معناه أن من شهد أول الشهر

فليصم

فليصم كل الشهر إلا أنه عام يدخل فيه الحاضر والمسافر وقوله بعد ذلك ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر خاص والخاص مقدم على العام فثبت أنه إن سافر بعد شهود الشهر فإنه
يحل له الإفطار وأما الثاني فهو أن أبا حنيفة زعم أن المجنون إذا أفاق في أثناء الشهر يلزمه قضاء ما مضى قال لأنا قد دللنا على أن المفهوم من الآية أن من أدرك جزءا من رمضان لزمه صوم كل
رمضان والمجنون إذا أفاق في أثناء الشهر فقد شهد جزءا من رمضان فوجب أن يلزمه صوم كل رمضان فإذا لم يكن صام ما تقدم فالقضاء واجب المسألة الخامسة اعلم أن قوله تعالى
فمن شهد منكم الشهر فليصمه يشتمل على بحثين البحث الأول أن شهود الشهر بماذا يحصل فنقول إما بالرؤية وإما بالسماع أما الرؤية فنقول إذا رأى إنسان هلال رمضان فإما أن يكون
منفردا بتلك الرؤية أو لا يكون فإن كان منفردا بها فإما أن يرد الإمام شهادته أو لا يردها فإن تفرد بالرؤية ورد الإمام شهادته لزمه أن يصوم لأن الله تعالى جعل شهود الشهر
سببا لوجوب الصوم عليه وقد حصل شهود الشهر في حقه فوجب أن يجب الصوم عليه وأما إن تفرد بالرؤية وقبل الإمام شهادته أو لم يتفرد بالرؤية فلا كلام في وجوب الصوم
وأما السماع فنقول إذا شهد عدلان على رؤية الهلال حكم به في الصوم والفطر جميعا وإذا شهد عدل واحد على رؤية هلال شوال لا يحكم به وإذا شهد على هلال رمضان يحكم به احتياطا
لأمر الصوم والفرق بينه وبين هلال شوال أن هلال رمضان للدخول في العبادة وهلال شوال للخروج من العبادة وقول الواحد في إثبات العبادة يقبل أما في الخروج من العبادة فلا يقبل إلا قول
الاثنين وعلى أنه لا فرق بينهما في الحقيقة لأنا لو قبلنا قول الواحد في هلال رمضان لكي يصوموا ولا يفطروا احتياطا فكذلك نقبل قول الواحد في هلال شوال لكي يفطروا
ولا يصوموا احتياطا البحث الثاني في الصوم فنقول إن الصوم هو الإمساك عن المفطرات مع العلم بكونه صائما من أول طلوع الفجر الصادق إلى غروب الشمس مع النية وفي الحد
قيود القيد الأول الإمساك فيه احتراز عن شيئين أحدهما لو طار ذبابة إلى حلقه أو وصل غبار الطريق إلى باطنه لم يبطل صومه لأن الاحتراز عنه شاق والله تعالى يقول في آية الصوم يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر الثاني لو صب الطعام أو الشراب في حلقه كرها أو حال النوم لا يبطل صومه لأن المعتبر هو الإمساك والامتناع والإكراه لا ينافي ذلك القيد الثاني قولنا
عن المفطرات وهي ثلاثة دخول داخل وخروج خارج والجماع وحد الدخول كل عين دخل من الظاهر إلى الباطن في منفذ مفتوح إلى الباطن وأما الدماغ أو البطن وما فيه من الأمعاء والمثانة
أما الدماغ فيحصل الفطر بالسعوط وأما البطن فيحصل الفطر بالحقنة وأما الخروج فالقيء بالاختيار والاستمناء يبطلان الصوم وأما الجماع فالإيلاج مبطل للصوم القيد الثالث
قولنا مع العلم بكونه صائما فلو أكل أو شرب ناسيا للصوم لا يبطل صومه عند أبي حنيفة والشافعي وعند مالك يبطل القيد الرابع قولنا من أول طلوع الفجر الصادق والدليل عليه
قوله تعالى وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر وكلمة حتى لانتهاء الغاية وكان الأعمش يقول أول وقته إذا طلعت الشمس وكان يبيح الأكل والشرب
بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس ويحتج بأن انتهاء اليوم من وقت غروب الشمس فكذا ابتداؤه يجب أن يكون عند طلوعها وهذا باطل بالنص الذي ذكرناه وحكي عن الأعمش أنه دخل عليه أبو حنيفة
يعوده فقال له الأعمش إنك لثقيل على قلبي وأنت في بيتك فكيف إذا زرتني فسكت عنه أبو حنيفة فلما خرج من عنده قيل له لم سكت عنه فقال فماذا أقول في رجل ما صام وما صلى في دهره
عنى به أنه كان يأكل بعد الفجر الثاني وقبل طلوع الشمس فلا صوم له وكان لا يغتسل إلا من الإنزال فلا صلاة له القيد الخامس قولنا إلى غروب الشمس ودليله قوله صلى الله عليه وسلم إذا أقبل الليل
من هاهنا وأدبر النهار من هاهنا فقد أفطر الصائم ومن الناس من يقول وقت الإفطار عند غروب ضوء الشمس قاس هذا الطرف على الطرف الأول من النهار القيد السادس قولنا مع النية
ومن الناس من يقول لا حاجة بصوم رمضان إلى النية لأن الله تعالى أمر بالصوم في قوله فليصمه والصوم هو الإمساك وقد وجد فيخرج عن العهدة لكنا نقول لا بد من النية لأن الصوم عمل بدليل قوله
صلى الله عليه وسلم أفضل الأعمال الصوم والعمل لا بد فيه من النية لقوله صلى الله عليه وسلم إنما الأعمال بالنيات المسألة السادسة القائلون بأن الآية المتقدمة تدل على أن المقيم الصحيح
مخير بين أن يصوم وبين أن يفطر مع الفدية قالوا هذه الآية ناسخة لها وأبو مسلم الأصفهاني والأصم ينكران ذلك وقد تقدم شرح هذه المسألة ثم بتقدير صحة القول بهذا النسخ فهذا يدل
على أن نسخ الأخف بالأثقل جائز لأن إيجاب الصوم على التعيين أثقل من إيجابه على التخيير بينه وبين الفدية وأما قوله تعالى ومن كان مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر فقد تقدم تفسير هذه الآية
[illegible] السفر في [illegible] أما قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر فاعلم أن هذا الكلام إنما حسن ذكره هاهنا لأنه ذكر قبل ذلك أنه أوجب الصوم
على سبيل السهولة واليسر وأنه ما أوجبه إلا في مدة قليلة من السنة ثم ذلك القليل ما أوجبه على المريض ولا على المسافر وكل ذلك رعاية لمعنى اليسر والسهولة وهاهنا مسائل المسألة الأولى اليسر في اللغة
معناه السهولة ومنه يقال للغنى والسعة اليسار لأنه يتسهل به الأمور واليد اليسرى قيل على التفاؤل أو لأنه يتسهل الأمر بمعاونتها اليمنى المسألة الثانية المعتزلة احتجوا بهذه الآية
على أن تكليف ما لا يطاق غير واقع قالوا لأنه تعالى لما بين أنه يريد بهم اليسر ولا يريد بهم العسر فكيف يكلفهم ما لا يقدرون عليه من الأفعال وجوابه أن العسر واليسر لا يفيدان العموم لما ثبت في أصول الفقه أن اللفظ
المفرد الذي دخل عليه الألف واللام لا يفيد العموم وأيضا فلو سلمنا ذلك لكنه قد ينصرف إلى المعهود السابق فيصرفه إلى المعهود السابق في هذا الموضع المسألة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الآية
في إثبات أنه قد يقع من العبد ما لا يريده الله تعالى وذلك لأن المريض لو حمل نفسه على الصوم حتى أجهده لكان يجب أن يكون قد فعل ما لا يريده الله تعالى منه إذ كان لا يريد العسر الجواب يحمل اللفظ
على أنه تعالى لا يريد أن يأمر بما فيه عسر وإن كان قد يريد منه العسر وذلك لأن عندنا الأمر قد ثبت بدون الإرادة المسألة الرابعة قالوا هذه الآية دالة على رحمته بعباده فلو أراد بهم أن يكفروا
فيصيروا إلى النار وخلق فيهم ذلك الكفر لم يكن لائقا به أن يقول يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر والجواب أنه معارض بالعلم والله أعلم أما قوله تعالى ولتكملوا العدة ففيه مسائل
المسألة الأولى قرأ أبو بكر عن عاصم ولتكملوا بتشديد الميم والباقون بالتخفيف وهما لغتان [illegible] المسألة الثانية لقائل أن يقول ولتكملوا العدة على ماذا عطف جوابه أجمعوا
على أن الفعل المعلل محذوف ثم فيه وجهان أحدهما ما قاله الفراء وهو أن التقدير ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فعل جملة ما ذكر من الأمر بالصوم والعدة وتعليم
كيفية القضاء والرخصة في إباحة الفطر وذلك لأنه تعالى لما ذكر هذه الأمور الثلاثة ذكر عقيبها الألفاظ الثلاثة فقوله ولتكملوا علة الأمر بمراعاة العدة ولتكبروا علة ما علم من كيفية القضاء
ولعلكم تشكرون علة الترخيص والتسهيل ونظير ما ذكرناه من حذف الفعل المعلل ما ذكره في قوله تعالى وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين أي وليكون
من الموقنين أريناه الوجه الثاني ما قاله الزجاج وهو أن المراد أن الذي تقدم من التكليف على المقيم الصحيح والرخصة للمريض والمسافر إنما هو لإكمال العدة لأنه مع الطاقة

يسهل عليه اكمال العدة ومع الرخصة في المرض والسفر يسهل عليه اكمال العدة بالقضاء فلا يكون عسيرا فبين تعالى انه كلف الكل على وجه لا يكون اكماله للعدة عسيرا بل يكون سهلا يسيرا والفرق
بين الوجهين ان في الاول الاضمار وقع لبعد قوله ولتكملوا العدة وفي الثاني قبله المسئلة الثالثة انما قال ولتكملوا العدة ولم يقل ولتكملوا الشهر لانه لما قال ولتكملوا العدة دخل تحته عدة ايام الشهر
وايام القضاء لتقدم ذكرهما جميعا ولذلك يجب ان يكون عدد القضاء مثلا لعدد المقضي ولو قال تعالى ولتكملوا الشهر لدل ذلك على حكم الاداء فقط ولم يدخل فيه حكم القضاء والله اعلم بمراده اما قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم ففيه وجهان الاول ان المراد منه التكبير ليلة الفطر قال ابن عباس حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وقال الشافعي واحب اظهار التكبير في العيدين وبه قال مالك
واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد وقال ابو حنيفة يكره ذلك غداة الفطر واحتج الشافعي بقوله تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم قال معناه ولتكملوا عدة صوم رمضان ولتكبروا الله على ما هداكم
الى هذه الطاعة ثم تفرع على هذا مسائل احديها اختلف قوله في ان اي العيدين اوكد في التكبير فقال في القديم ليلة النحر اوكد لاجماع السلف عليها وقال في الجديد ليلة الفطر اوكد
لورود النص فيها وثانيها ان وقت التكبير بعد غروب الشمس من ليلة الفطر وقال مالك لا يكبر في ليلة الفطر ولكنه يكبر في يومه وروي هذا عن احمد وقال اسحق اذا غدا الى المصلى حجة الشافعي ان قوله تعالى
ولتكبروا الله على ما هداكم يدل على ان الامر بهذا التكبير وقع معللا بحصول هذه الهداية لكن بعد غروب الشمس تحصل هذه الهداية فوجب ان يلزم التكبير من ذلك الوقت وثالثها مذهب الشافعي
ان وقت هذا التكبير ممتد الى ان يتحرم الامام بالصلوة وفيه قولان اخران احدهما الى خروج الامام والثاني الى انصراف الامام والصحيح هو الاول وقال ابو حنيفة اذا بلغ الى ادنى المصلى
ترك التكبير القول الثاني في تفسير قوله ولتكبروا الله ان المراد منه التعظيم لله شكرا على ما وفق لهذه الطاعة واعلم ان تمام هذا التكبير انما يكون بالقول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العلى
واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه بالخلق وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب اما العمل فالتعبد بالطاعات من الصلوة والصوم
والحج واعلم ان القول الاول اقرب وذلك لان تكبير الله تعالى بهذا التفسير واجب في جميع الاوقات ومع كل الطاعات فتخصيص هذه الطاعة بهذا التكبير يوجب ان يكون هذا التكبير له
خصوصية زائدة على التكبير الواجب في كل الاوقات اما قوله تعالى على ما هديكم فانه يتضمن الانعام العظيم في الدنيا بالادلة والتعريف والتوفيق والعصمة وعند اصحابنا رحمهم الله
بخلق الطاعة اما قوله تعالى ولعلكم تشكرون ففيه بحثان احدهما ان كلمة لعل للترجي والترجي لا يجوز ان يكون في حق الله تعالى والثاني البحث عن حقيقة الشكر وهذان البحثان قد مر
تقريرهما فيما سبق ها هنا بحث ثالث وهو انه ما الفائدة في ذكر هذا اللفظ في هذا الموضع فنقول ان الله تعالى لما امر بالتكبير وكان التكبير لا يتم الا بان يعلم العبد جلال الله وكبريائه وعزته
وعظمته وكونه تعالى اكبر من ان تصل اليه عقول العقلاء واوصاف الواصفين وذكر الذاكرين ثم يعلم انه سبحانه مع جلال عزته واستغنائه عن جميع الخلق خص هذا العبد الضعيف بهذه
الهداية العظيمة والتوفيق الكامل فاذا علم العبد انه سبحانه مع استغنائه عن جميع المخلوقات فضلا عن هذا المسكين خصه بهذه الهداية لا بد وان يصير ذلك داعيا للعبد الى الاشتغال
بشكره والمواظبة على الثناء عليه بمقدار قدرته وطاقته فلهذا قال ولعلكم تشكرون واذا سالك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان
فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية اتصال هذه الاية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما امر
بعد ايجاب فرض الصوم وبيان احكامه بالتكبير والله على ما هداكم ولعلكم تشكرون فامر العبد بالتكبير الذي هو الذكر وبالشكر بين انه سبحانه بلطفه ورحمته قريب من العبد مطلع
على ذكره وشكره فيسمع نداءه ويجيب دعاءه ولا يخيب رجاءه الثاني انه امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء تنبيها على ان الدعاء لا بد وان يكون مسبوقا بالثناء الجميل
الا ترى ان الخليل عليه السلام لما اراد الدعاء قدم عليه الثناء فقال اولا الذي خلقني فهو يهدين الى قوله والذي اطمع ان يغفر لي خطيئتي يوم الدين وكل هذا ثناء منه
على الله تعالى ثم شرع بعده في الدعاء فقال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فكذا ها هنا امر بالتكبير اولا ثم رغب في الدعاء ثانيا الثالث ان الله تعالى لما فرض عليهم الصيام
كما فرض على الذين من قبلهم وكان ذلك على انهم اذا ناموا حرم عليهم ما حرم على الصائم فشق ذلك على بعضهم حتى عصوا الله في ذلك التكليف ثم ندموا وسالوا النبي صلى الله عليه
وسلم عن توبتهم فانزل الله تعالى هذه الاية مخبرا لهم بقبول توبتهم ونسخ ذلك التشديد بسبب دعائهم وتضرعهم المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها
احدها ما روي عن كعب انه قال موسى عليه السلام يا رب اقريب انت فاناجيك ام بعيد فاناديك فقال يا موسى انا جليس من ذكرني قال يا رب فانا نكون على حال
نجلك ان نذكرك عليها من جنابة وغائط فقال يا موسى اذكرني على كل حال فلما كان الامر كذلك رغب الله عباده في ذكره وفي الرجوع اليه في جميع الاحوال فانزل الله تعالى
هذه الاية وثانيها ان اعرابيا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال اقريب ربنا فنناجيه ام بعيد فنناديه فانزل الله تعالى هذه الاية وثالثها انه صلى الله عليه وسلم كان
في غزاة وقد رفع اصحابه اصواتهم بالتكبير والتهليل والدعاء فقال صلى الله عليه وسلم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انما تدعون سميعا قريبا ورابعها ما روي عن قتادة
وغيره ان سببه ان الصحابة قالوا كيف ندعو ربنا يا نبي الله فانزل الله هذه الاية وخامسها قال عطاء وغيره انهم سالوا في اي ساعة ندعو فانزل الله تعالى
هذه الاية وسادسها ما ذكره ابن عباس هو ان يهود اهل المدينة قالوا يا محمد كيف يسمع ربك دعاءنا فنزلت هذه الاية وسابعها قال الحسن سال اصحاب
النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا اين ربنا فانزل الله هذه الاية وثامنها ما ذكرنا ان قوله كما كتب على الذين من قبلكم لما اقتضى تحريم الاكل بعد النوم ثم انهم اكلوا ثم ندموا
وتابوا وسالوا النبي صلى الله عليه وسلم انه تعالى هل يقبل توبتنا فانزل الله هذه الاية واعلم ان قوله واذا سالك عبادي عني يدل على انهم سالوا النبي صلى الله عليه وسلم عن الله تعالى
فذلك السؤال اما انه كان سؤالا عن ذات الله تعالى او عن صفاته او عن افعاله اما السؤال عن الذات فهو ان يكون السائل ممن يجوز التشبيه فسال عن القرب والبعد بحسب الذات
واما السؤال عن الصفات فهو ان يكون السائل سال انه تعالى هل يسمع دعاءنا فيكون السؤال واقعا عن كونه تعالى سميعا او يكون المقصود من السؤال انه تعالى هل اذن في الدعاء
وهل اذن في ان ندعوه بجميع الاسماء او ما اذن الا بان ندعوه باسماء معينة وهل اذن في ان ندعوه كيف شئنا او اذن بان ندعوه على وجه معين كما قال ولا تجهر
بصلاتك ولا تخافت بها واما السؤال عن الافعال فهو ان يكون السائل سال الله تعالى اذا سمع دعاءنا فهل يجيبنا الى مطلوبنا وهل يفعل ما سالناه منه فقوله سبحانه

واذا سالك عبادي عني يحتمل كل هذه الوجوه الا ان حمله على السؤال عن الذات اولى لوجهين احدهما ان ظاهر قوله عني يدل على ان السؤال وقع عن ذاته لا عن صفاته ولا عن فعله
والثاني ان السؤال متى كان مبهما والجواب مفصلا دل الجواب على ان المراد من ذلك المبهم هو ذلك المعين فلما قال في الجواب فاني قريب علمنا ان السؤال كان عن القرب والبعد بحسب الذات
ولقائل ايضا ان يقول بل السؤال عن الفعل وهو انه تعالى هل يجيب دعاءهم وهل يحصل مقصودهم بدليل انه قال فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فهذا هو شرح هذا المقام اما قوله تعالى
فاني قريب ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه ليس المراد من هذا القرب القرب بالجهة والمكان بل المراد منه القرب بالعلم والحفظ فيحتاج ها هنا الى بيان مطلوبين المطلوب الاول
في بيان ان هذا القرب ليس قربا بحسب المكان ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان في المكان مشارا اليه بالحس لكان منقسما اذ يمتنع ان يكون في الصغر والحقارة مثل الجوهر الفرد ولو كان منقسما
لكانت ماهيته مفتقرة في تحققها الى تحقق كل واحد من اجزائها المفروضة وجزء الشيء غيره ولو كان في مكان لكان مفتقرا الى غيره ممكنا لذاته محدثا او مفتقرا الى الخالق وذلك
في حق الخالق القديم محال فثبت انه تعالى ممتنع ان يكون في المكان فلا يكون قربه قربا بالمكان الثاني انه لو كان في المكان لكان اما ان يكون غير متناه عن جميع الجهات او كان غير متناه عن جهة
دون جهة او كان متناهيا من كل الجوانب والاول محال لان البراهين القاطعة دلت على ان فرض بعد غير متناه محال والثاني ايضا محال لهذا الوجه ولانه لو كان احد الجانبين
متناهيا والاخر غير متناه لكان حقيقة هذا الجانب المتناهي مخالفة في الماهية لحقيقة ذلك الجانب الاخر الذي هو غير متناه فيلزم كونه تعالى مركبا من اجزاء مختلفة الطبايع والخصم
لا يقول بذلك واما القسم الثالث وهو ان يكون متناهيا من كل الجوانب فذلك باطل بالاتفاق بيننا وبين خصومنا فبطل القول بانه تعالى في الجهة الثالث ان هذه الاية من اقوى
الدلايل على ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة وذلك لانه تعالى لو كان في المكان لما كان قريبا من حملة العرش وبعيدا من غيرهم ولكان اذا كان قريبا من زيد الذي هو بالمشرق كان بعيدا

من الكل بل كان يكون قريبا ۳

من عمرو الذي هو بالمغرب فلما دلت الاية على كونه تعالى قريبا من الكل علمنا ان القرب المذكور في هذه الاية ليس قربا بالجهة ولما بطل ان يكون المراد منه القرب بالجهة ثبت ان المراد منه
معنى انه يسمع دعاءهم ويرى تضرعهم او المراد من هذا القرب العلم والحفظ وعلى هذا الوجه قال تعالى وهو معكم اينما كنتم وقال ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وقال ما يكون من نجوى ثلثة
الا هو رابعهم والمسلمون يقولون انه تعالى بكل مكان ويريدون به التدبير والحفظ والحراسة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول لا يبعد ان يقال انه كان في بعض اولئك الحاضرين من كان قائلا
بالتشبيه كان في مشركي العرب وفي اليهود وغيرهم من هذه طريقته فاذا سالوه صلى الله عليه وسلم اين ربنا صح ان يكون الجواب فاني قريب وكذلك ان سالوه فقالوا هل يسمع ربنا
دعاءنا صح ان يقول في جوابه فاني قريب فان القريب من المتكلم يسمع كلامه وان سالوه كيف ندعوه برفع الصوت او باخفائه صح ان يجيب بقوله فاني قريب وان سالوه انه هل
يعطينا مطلوبنا بالدعاء صلح هذا الجواب ايضا وان سالوه انا اذا اذنبنا ثم تبنا فهل يقبل الله توبتنا صلح ان يجيب بقوله فاني قريب فانا قريب بالنظر لهم والتجاوز عنهم
وقبول التوبة منهم فثبت ان هذا الجواب مطابق للسؤال على جميع التقديرات المسئلة الثانية الاية تدل على انه انما يعرف وجود ملك الاعتبار على وفق غرض الداعي فيدل على انه
لولا مدبر لهذا العالم يسمع دعاءه ولا يخيب رجاءه والا لما حصل ذلك المقصود في ذلك الوقت واعلم ان قوله تعالى اني قريب فيه سر عقلي وذلك ان انقلاب ماهيات الممكنات بوجودها انما
كان بايجاد الصانع وكان ايجاد الصانع كالمتوسط بين ماهيات الممكنات وبين وجودها وكان الصانع اقرب الى ماهية كل ممكن من وجود تلك الماهية اليها بل ها هنا كلام اعلى من ذلك
وهو ان الصانع هو الذي لاجله صارت ماهيات الممكنات موجودة فهو ايضا الذي لاجله كان الجوهر جوهرا والسواد سوادا والعقل عقلا والنفس نفسا وكان بتاثيره وتكوينه صارت الماهيات
الممكنات موجودة فكذلك بتاثيره وتكوينه صار كل ماهية تلك الماهية فعلى هذا ليس شيء كان الصانع اقرب الى كل ماهية من تلك الماهية الى نفسها فان قيل تكوين الماهية ممتنع لانه
لا يعقل جعل السواد سوادا فنقول فكذلك ايضا لا يمكن جعل الوجود وجودا لانه ماهية ولا يمكن جعل الموصوفية فاذا الماهية ليست بالفاعل والوجود ماهية ايضا فلا يكون
بالفاعل وموصوفية الماهية بالوجود وهي ايضا ماهية فلا يكون بالفاعل فاذا لم يقع شيء البتة بالفاعل وذلك باطل ظاهر البطلان فاذا وجب الحكم بان الكل بالفاعل وعند ذلك يظهر الكلام
الذي قررناه اما قوله تعالى اجيب دعوة الداع اذا دعان ففيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو وورش عن نافع الداعي اذا دعاني باثبات الياء فيهما في الاصل والباقون بحذفهما فالاول
على الاصل والثاني على التخفيف المسئلة الثانية قال ابو سليمان الخطابي الدعاء مصدر من قولك دعوت الشيء ادعوه دعاء ثم اقاموا المصدر مقام الاسم تقول سمعت دعاء كما تقول
سمعت صوتا وقد يوضع المصدر موضع الاسم كقولهم رجل عدل وحقيقة الدعاء استدعاء العبد من ربه جل جلاله العناية واستمداده اياه المعونة واقول اختلف الناس في الدعاء فقال بعض
الجهال الدعاء شيء عديم الفائدة واحتجوا عليه من وجوه احدها ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع عند الله تعالى كان واجب الوقوع فلا حاجة الى الدعاء وان كان معلوم اللاوقوع كان
ممتنع الوقوع فلا حاجة ايضا الى الدعاء وثانيها ان حدوث الحوادث في هذا العالم لا بد من انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم الواجب لذاته والا لزم اما التسلسل واما الدور
واما وقوع الحادث من غير مؤثر فكل ذلك محال واذا وجب ثبوت انتهائها بالاخرة الى المؤثر القديم فكل ما اقتضى ذلك المؤثر القديم وجوده اقتضاء قديما ازليا كان ممتنع الوقوع ولما ثبت
تقدير الامور في الازل لم يكن للدعاء البتة اثر وربما عبروا عن هذا الكلام بان قالوا الاقدار سابقة والاقضية متقدمة والدعاء لا يزيد فيها وتركه لا ينقص شيئا منها
فاي فائدة في الدعاء قال صلى الله عليه وسلم قدر الله المقادير قبل ان يخلق الخلق بكذا وكذا عاما وروي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال جف القلم بما هو كائن وقال صلى الله عليه وسلم
اربع قد فرغ منها العمر والرزق والخلق والخلق وثالثها انه سبحانه وتعالى علام الغيوب يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور فاي حاجة بالداعي الى الدعاء ولهذا السبب
فان جبريل عليه السلام بلغ بكسب هذا الكلام الى اعلى درجات الاخلاص والعبودية ولولا ان ترك الدعاء افضل والا لما كان كذلك ورابعها ان المطلوب بالدعاء ان كان من مصالح العبد
فالجواد المطلق لا يهمله وان لم يكن من مصالحه لم يجز طلبه وخامسها ثبت بشواهد العقل والاحاديث الصحيحة ان اجل مقامات الصديقين واعلاها الرضا بقضاء الله والدعاء ينافي
ذلك لانه اشتغال بالالتماس وترجيح لمراد النفس على مراد الله وطلب لحصة البشر وسادسها ان الدعاء يشبه الامر والنهي وذلك من العبد في حق المولى الكريم الرحيم سوء ادب
وسابعها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال رواية عن الله تعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين قالوا فثبت بهذه الوجوه ان الاولى ترك الدعاء وقال الجمهور

الأعظم من العقلاء أن الدعاء أفضل مقامات العبودية ويدل عليه وجوه من النقل والعقل أما الدلائل النقلية فكثيرة الأول أن الله تعالى ذكر السؤال والجواب في كتابه في عدة مواضع
منها أصولية ومنها فروعية أما الأصولية فقوله ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ويسألونك عن الجبال ويسألونك عن الساعة وأما الفروعية منها في البقرة على التوالي يسألونك
عن الأهلة ويسألونك عن المحيض وفي المائدة يسألونك ماذا أحل لهم وفي الأنفال يسألونك عن الأنفال ويسألونك عن ذي القرنين ويسألونك أحق هو ويستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إذا ثبت هذا فنقول هذه الأسئلة
جاءت أجوبتها على ثلاثة أنواع والأغلب فيها أنه تعالى لما حكى السؤال قال لمحمد صلى الله عليه وسلم قل وفي صورة واحدة جاء الجواب بقوله فقل مع فاء التعقيب والسبب فيه أن قوله تعالى
ويسألونك عن الجبال سؤال عن قدمها وحدوثها وهذه مسألة أصولية فلا جرم قال الله تعالى فقل ينسفها ربي نسفا كأنه قال يا محمد أجب عن هذا السؤال في الحال ولا تؤخر الجواب
فإن الشك فيه كفر ثم تقرير الجواب أن النسف ممكن في كل جزء من أجزاء الجبل فيكون ممكنا في الكل وجواز عدمه يدل على امتناع قدمه وأما سائر المسائل فهي فروعية فلا جرم لم يذكر
فيها فاء التعقيب أما الصورة الثالثة وهي هذه الآية قال وإذا سألك عبادي عني فإني قريب ولم يقل فقل إني قريب وذلك يدل على تعظيم حال الدعاء من وجوه الأول كأنه سبحانه وتعالى
يقول عبدي أنت إنما تحتاج إلى الواسطة في غير وقت الدعاء أما في مقام الدعاء فلا واسطة بيني وبينك والثاني أن قوله وإذا سألك عبادي عني يدل على أن العبد له وقوله فإني قريب يدل على أن الرب
للعبد وثالثها لم يقل فالعبد مني قريب بل قال أنا منه قريب وفيه سر نفيس فإن العبد ممكن الوجود فهو من حيث هو هو واقف في مركز العدم وحضيض الفناء فلا يمكنه القرب من الرب أما الحق
سبحانه فهو القادر على أن يقرب بفضله ورحمته من العبد والقرب من الحق إلى العبد لا من العبد إلى الحق فلهذا قال فإني قريب والرابع أن الداعي ما دام يبقى خاطره مشغولا بغير الله فإنه
لا يكون داعيا له فإذا فني عن الكل صار مستغرقا في معرفة الأحد الحق فامتنع أن يبقى في هذا المقام ملاحظا لحقه وطالبا لنصيبه فلما ارتفعت الوسائط بالكلية فلا جرم حصل القرب فإنه
ما دام يبقى العبد ملتفتا إلى غرض نفسه لم يكن قريبا من الله لأن ذلك الغرض يحجبه عن الله تعالى فثبت أن الدعاء يفيد القرب من الله تعالى فكان الدعاء أعظم العبادات الحجة الثانية
في فضل الدعاء قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم الحجة الثالثة أنه تعالى لم يقتصر في بيان فضل الدعاء على الأمر به بل بين في آية أخرى أنه إذا لم يسأل يغضب فقال فلولا إذ جاءهم
بأسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون وقال صلى الله عليه وسلم لا ينبغي أن يقول أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت ولكن ليجزم المسألة فيقول اللهم
اغفر لي وعنه صلى الله عليه وسلم الدعاء مخ العبادة وعن النعمان بن بشير أنه صلى الله عليه وسلم قال الدعاء هو العبادة وقرأ وقال ربكم ادعوني أستجب لكم وقوله الدعاء هو
معناه أنه معظم العبادة وأفضل العبادة كقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة أي الوقوف بعرفة هو الركن الأعظم الحجة الرابعة قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية وقال
قل ما يعبأ بكم ربي لولا دعاؤكم والآيات كثيرة في هذا الباب فمن أبطل الدعاء فقد أنكر القرآن والجواب عن الشبهة الأولى أنها متناقضة لأن إقدام الإنسان على الدعاء إن كان
معلوم الوقوع فلا فائدة في اشتغالكم بإبطال الدعاء وإن كان معلوم العدم لم يكن إلى إنكاركم حاجة ثم نقول كيفية علم الله تعالى وكيفية قضائه وقدره غائبة عن العقول
والحكمة الإلهية تقتضي أن يكون العبد معلقا بين الرجاء وبين الخوف اللذين بهما تتم العبودية وبهذا الطريق صححنا القول بالتكاليف مع الاعتراف بإحاطة علم الله
بالكل وجريان قضائه وقدره في الكل ولهذا الإشكال سألت الصحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا أرأيت أعمالنا هذه أشيء قد فرغ منه أم أمر نستأنفه
فقال أمر قد فرغ منه فقالوا ففيم العمل إذا قال اعملوا فكل ميسر لما خلق له فانظروا إلى لطائف هذا الحديث فإنه صلى الله عليه وسلم علقهم بين الأمرين فرهبهم سابق
القدر المفروغ منه ثم ألزمهم العمل الذي هو مدرجة التعبد فلم يبطل ظاهر العمل بما يغيب من القضاء والقدر ولم يترك أحد الأمرين للآخر وأخبر أن فائدة العمل
هو القدر المفروغ منه فقال كل ميسر لما خلق له يريد أنه ميسر في أيام حياته للعمل الذي سبق له القدر قبل وجوده إلا أنك يجب أن تعلم أن ههنا فرقا بين الميسر والمسخر فتأهب
لمعرفته فإنه لجي من مسائل القضاء والقدر وكذا القول في باب الكسب والرزق فإنه مفروغ منه في الأصل لا يزيده الطلب ولا ينقصه الترك والجواب عن الشبهة الثانية أنه ليس المقصود من الدعاء
الإعلام بل إظهار العبودية والذلة والانكسار والرجوع إلى الله بالكلية وعن الثالثة أنه يجوز أن يصير ما ليس بمصلحة مصلحة بحسب سبق الدعاء وعن الرابعة أنه إذا كان مقصوده من الدعاء إظهار
الذلة والمسكنة ثم بعده رضي بما قدره الله وقضاه فذلك من أعظم المقامات وهذا هو الجواب عن بقية الشبه في هذا الباب والله الموفق للصواب المسألة الثالثة في الآية سؤال مشكل
مشهور وهو أنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم وقال في هذه الآية أجيب دعوة الداع إذا دعان وكذا أمن يجيب المضطر إذا دعاه ثم إنا نرى الداعي يبالغ في الدعاء والتضرع فلا يجاب
والجواب أن هذه الآية وإن كانت مطلقة إلا أنه وردت آية أخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء ولا شك أن المطلق محمول على المقيد ثم تقرير المعنى فيه
من وجوه أحدها أن الداعي لا بد وأن يجد من دعائه عوضا إما إسعافا بطلبته التي لأجلها دعا وذلك إذا وافق القضاء فإن لم يساعده القضاء فإنه يعطى سكينة في نفسه
وانشراحا في صدره وصبرا يسهل معه احتمال البلاء الحاضر وعلى كل حال فلا يعدم فائدة وهو نوع من الاستجابة وثانيها ما روى القفال في تفسيره عن أبي سعيد الخدري قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم دعوة المسلم لا ترد إلا لإحدى ثلاث ما لم يدع بإثم أو قطيعة رحم إما أن يعجل له في الدنيا وإما أن يدخر له في الآخرة وإما أن يصرف عنه من السوء بقدر ما دعا وهذا الخبر تمام
البيان في الكشف عن هذا السؤال لأنه تعالى قال ادعوني أستجب لكم ولم يقل أستجب لكم في الحال فإذا استجاب له ولو في الآخرة كان الوعد صدقا وثالثها أن قوله أستجب لكم يقتضي أن يكون الداعي
عارفا بربه وإلا لم يكن داعيا له بل لشيء متخيل لا وجود له البتة فثبت أن شرط الداعي أن يكون عارفا بربه ومن صفات الرب سبحانه أن لا يفعل إلا ما وافق قضاءه وقدره وعلمه
وحكمته فإذا علم العبد أن صفة الرب هكذا استحال منه أن يقول بقلبه وعقله يا رب افعل الفعل الفلاني لا محالة بل لا بد وأن يقول افعل هذا الفعل إن كان موافقا لقضائك وقدرك
وحكمتك وعند هذا يصير الدعاء الذي دلت الآية على ترتب الإجابة عليه مشروطا بهذه الشرائط وعلى هذا التقدير زال السؤال الرابع أن لفظ الدعاء والإجابة يحتمل وجوها كثيرة أحدها
أن يكون الدعاء عبارة عن التوحيد والثناء على الله تعالى كقول العبد يا الله لا إله إلا أنت وهذا إنما يسمى دعاء لأنك عرفت الله تعالى ثم وحدته وأثنيت عليه فهذا دعاء بهذا التأويل
ولما سمي هذا المعنى دعاء سمي قبوله إجابة لتجانس اللفظ ومثله كثير قال ابن الأنباري أجيب ههنا بمعنى أسمع لأن بين السماع وبين الإجابة نوع ملازمة فلهذا السبب يقام كل واحد منهما

مقام الآخر فقولنا سمع الله لمن حمده أي أجاب الله فكذا ههنا قوله أجيب دعوة الداع أي أسمع تلك الدعوة فإذا حملنا قوله تعالى ادعوني أستجب لكم على هذا الوجه زال الإشكال وثانيها أن
يكون المراد من الدعاء التوبة من الذنوب وذلك لأن التائب يدعو الله تعالى عند التوبة وإجابة الدعاء بهذا التفسير عبارة عن قبول التوبة وعلى هذا الوجه أيضا لا إشكال وثالثها
أن يكون المراد من الدعاء العبادة قال النبي صلى الله عليه وسلم الدعاء هو العبادة ومما يدل عليه قوله تعالى وقال ربكم ادعوني أستجب لكم إن الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون
جهنم داخرين فظهر أن الدعاء ههنا هو العبادة وإذا ثبت ذلك فإجابة الله تعالى الدعاء بهذا التفسير عبارة عن الوفاء بما ضمن للمطيعين من الثواب كما قال ويستجيب
الذين آمنوا وعملوا الصالحات ويزيدهم من فضله وعلى هذا الوجه فلا إشكال ورابعها أن يفسر الدعاء بطلب العبد من ربه حوائجه فالسؤال المذكور إن كان متوجها على هذا التفسير
لم يكن متوجها على التفاسير الثلاثة المتقدمة فثبت أن الإشكال زائل المسألة الرابعة قالت المعتزلة أجيب دعوة الداع إذا دعان يختص بالمؤمنين الذين آمنوا
ولم يلبسوا إيمانهم بظلم وذلك لأن وصفا للإنسان أن الله قد أجاب دعوته صفة مدح وتعظيم ألا ترى أنا إذا أردنا المبالغة في تعظيم حال إنسان في الدين قلنا إنه
مستجاب الدعوة وإن كان هذا من أعظم المناصب في الدين والفاسق واجب الإهانة في الدين ثبت أن هذا الوصف لا يثبت إلا لمن لم يلوث إيمانه بالفسق بل الفاسق
قد يفعل الله ما يطلبه إلا أن ذلك لا يسمى إجابة الدعوة أما قوله فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي ففيه مسائل المسألة الأولى وجه النظم أنه يقال إنه تعالى قال أنا أجيب دعاءك
مع أني غني عنك مطلقا فكن أنت أيضا مجيبا لدعائي مع أنك محتاج إلي من كل الوجوه فما أعظم هذا الكرم وفيه دقيقة أخرى وهي أنه تعالى لم يقل للعبد أجب دعائي حتى
أجيب دعاءك لأنه لو قال ذلك لصار الدعاء وهذا ينبه على أن إجابة الله تعالى عبده فضل منه ابتداء وأنه غير معلل بطاعة العبد وأن إحسان الرب في هذا الباب إلى العبد
متقدم على اشتغال العبد بطاعة الرب وهذا يدل على فساد ما نقلناه عن المعتزلة في المسألة الرابعة المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله أجاب واستجاب بمعنى قال
كعب الغنوي وداع دعا يا من يجيب إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب قال أهل المعنى الإجابة من العبد لله الطاعة وإجابة الله لعبده إعطاؤه إياه مطلوبه
لأن إجابة كل شيء على وفق ما يليق به المسألة الثالثة إجابة العبد لله تعالى إن كانت إجابة بالقلب واللسان فذاك هو الإيمان وعلى هذا التقدير يكون قوله فليستجيبوا لي
وليؤمنوا بي تكرارا محضا وإن كانت إجابة العبد لله تعالى عبارة عن الطاعات كان الإيمان مقدما على الطاعات وكان حق النظم أن يقال فليؤمنوا بي وليستجيبوا لي فلم جاء على العكس
وجوابه أن الإجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والإيمان عبارة عن صفة القلب وهذا يدل على أن العبد لا يصل إلى نور الإيمان وقوته إلا بتقدم الطاعات والعبادات
أما قوله تعالى لعلهم يرشدون فقال صاحب الكشاف وقرئ يرشدون بفتح الشين وكسرها ومعنى الآية أنهم إذا استجابوا لي وآمنوا بي اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لأن الرشيد
هو من كان كذلك يقال فلان رشيد وقال تعالى وإن آنستم منهم رشدا وقال أولئك هم الراشدون فضلا من الله ونعمة أحل لكم ليلة الصيام الرفث
إلى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن
وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام إلى الليل
ولا تباشروهن وأنتم عاكفون في المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون وفيه
مسائل المسألة الأولى اعلم أنه ذهب جمهور المفسرين إلى أن في أول شريعة محمد صلى الله عليه وسلم كان الصائم إذا أفطر حل له الأكل والشرب والوقاع بشرط أن لا ينام وأن لا يصلي العشاء
الآخرة فإذا فعل أحدهما حرم عليه هذه الأشياء ثم إن الله تعالى نسخ ذلك بهذه الآية وقال أبو مسلم الأصفهاني هذه الحرمة ما كانت ثابتة في شرعنا البتة بل كانت ثابتة في شرع النصارى
والله تعالى نسخ بهذه الآية ما كان ثابتا في شرعهم وجرى فيه على مذهبه من أنه لم يقع في شرعنا نسخ البتة واحتج الجمهور على قولهم بوجوه الحجة الأولى أن قوله كتب عليكم الصيام كما
كتب على الذين من قبلكم يقتضي تشبيه صومنا بصومهم وقد كانت هذه الحرمة ثابتة في صومهم فوجب بحكم هذا التشبيه أن تكون ثابتة أيضا في شرعنا وإذا ثبت أن هذه الحرمة
كانت ثابتة في شرعنا وهذه الآية ناسخة لهذه الحرمة لزم أن يكون هذه الآية ناسخة لحكم كان ثابتا في شرعنا الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث
إلى نسائكم ولو كان هذا الحل ثابتا لهذه الأمة من أول الأمر لم يكن لقوله أحل لكم فائدة الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم ولو كان ذلك
حلالا لهم لما كان بهم حاجة إلى أن يختانوا أنفسهم الحجة الرابعة قوله تعالى فتاب عليكم وعفا عنكم ولولا أن ذلك كان محرما عليهم وأنهم أقدموا على المعصية بسبب الإقدام
على ذلك الفعل لما صح قوله فتاب عليكم وعفا عنكم الحجة الخامسة قوله سبحانه وتعالى فالآن باشروهن ولو كان الحل ثابتا قبل ذلك كما هو الآن لم يكن لقوله سبحانه وتعالى فالآن
باشروهن فائدة الحجة السادسة هي أن الروايات المنقولة في سبب نزول هذه الآية دالة على أن هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا هذا مجموع دلائل القائلين بالنسخ أجاب أبو مسلم
عن هذه الدلائل فقال أما الحجة الأولى فضعيفة لأن تشبيهنا أن تشبيه الصوم بالصوم يكفي في صدقه مشابهتهما في أصل الوجوب وأما الحجة الثانية فضعيفة فلأنا لا نسلم أن هذه الحرمة
كانت ثابتة في شرعنا بل كانت في شرع من قبلنا فقوله أحل لكم معناه أن الذي كان محرما على غيركم فقد أحل لكم وأما الحجة الثالثة فضعيفة أيضا وذلك لأن تلك الحرمة كانت
في شرع عيسى عليه السلام ثم إن الله تعالى أوجب الصوم علينا ولم يبين في ذلك الإيجاب زوال تلك الحرمة وكان يخطر ببالهم أن تلك الحرمة كانت ثابتة في الشرع المتقدم ولم يوجد
في شرعنا ما دل على زوالها فوجب القول ببقائها ثم تأكد هذا الوهم بقوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وأن مقتضى التشبيه حصول المشابهة في كل الأمور فلما كانت
هذه الحرمة ثابتة في الشرع المتقدم وجب أن تكون ثابتة في هذا الشرع وهذا وإن لم يكن حجة قوية إلا أنها لا أقل من أن يكون شبهة موهمة فلأجل هذه الأسباب كانوا يعتقدون
بقاء تلك الحرمة في شرعنا فلا جرم تشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور فقال تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم وأراد تعالى به النظر للمؤمنين بالتخفيف لهم بل ربما لو بين الرخصة فيه
لتشددوا وأمسكوا عن هذه الأمور ونقصوا أنفسهم من الشهوة ومنعوها من المراد وأصل الخيانة النقص وخان واختان وتخون بمعنى واحد كقولهم كسب واكتسب وتكسب فالمراد من الآية علم الله

لو تبين لكم احلال الاكل والشرب والمباشرة طول الليل انكم كنتم تنقصون انفسكم شهواتها وتمنعونها لذاتها ومصلحتها بالامساك عن ذلك بعد النوم كسنة النصارى واما الحجة الرابعة فضعيفة لان التوبة من العباد الرجوع الى الله بالعبادة ومن الله الرجوع الى العبد بالرحمة والاحسان واما العفو فهو التجاوز فبين الله تعالى انعامه علينا بتخفيف ما جعله ثقيلا على من قبلنا ونضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم واما الحجة الخامسة فضعيفة لانهم كانوا بسبب تلك الشبهة ممتنعين عن المباشرة فلما بين الله تعالى ذلك وازال الشبهة فيه لا جرم قال فالآن باشروهن واما الحجة السادسة فضعيفة لان قولنا هذه الآية ناسخة لحكم كان مشروعا لا تعلق له بباب العمل ولا يكون خبر الواحد حجة فيه وايضا ففي الآية ما يدل على ضعف هذه الروايات لان المذكور في تلك الروايات ان القوم اعترفوا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك على خلاف قول الله تعالى علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لان ظاهره هو المساترة لانه افتعال من الخيانة فهذا حاصل الكلام في هذه المسئلة المسئلة الثانية القائلون بان هذه الحرمة كانت ثابتة في شرعنا ثم نسخت ذكروا في سبب نزول هذه الآية انه كان في اول الشريعة يحل الاكل والشرب والجماع ما لم يرقد الرجل او يصلي العشاء الآخرة فاذا فعل احدهما حرم عليه هذه الاشياء الى الليلة الآتية فجاء رجل من الانصار عشيا وقد اجهده الصوم واختلفوا في اسمه فقال معاذ اسمه ابو صرمة وقال البراء قيس بن صرمة وقال الكلبي ابو قيس بن صرمة وقيل صرمة بن انس فسأله النبي صلى الله عليه وسلم عن سبب ضعفه فقال يا رسول الله عملت في النخل نهاري اجمع حتى امسيت فاتيت اهلي لتطعمني فابطأت فنمت فايقظوني وقد حرم الاكل فقام عمر رضي الله عنه فقال يا رسول الله اعتذر اليك من مثله رجعت الى اهلي بعد ما صليت العشاء الآخرة فاتيت امرأتي فقال صلى الله عليه وسلم لم تكن جديرا بذلك يا عمر ثم قام رجال واعترفوا بالذي صنعوا فنزل قوله تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ احل لكم ليلة الصيام الرفث اي احل الله وقرأ عبد الله الرفوث المسئلة الرابعة قال الواحدي ليلة الصيام اراد ليالي الصيام فوقع الواحد موقع الجماعة ومنه قول العباس بن مرداس فقلنا اسلموا انا اخوكم فقد برئت من الاحن الصدور وفي قوله وجه آخر وهو انه ليس المراد من ليلة الصيام ليلة واحدة بل المراد الاشارة الى الليلة المضافة الى هذه الحقيقة المسئلة الخامسة قال الليث الرفث اصله قول الفحش وانشد الزجاج عن اللغا ورفث التكلم يقال رفث في كلامه يرفث وارفث اذا تكلم بالقبيح قال تعالى فلا رفث ولا فسوق وعن ابن عباس انه انشد وهو محرم وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا فقيل له ارفثت فقال انما الرفث ما قيل عند النساء فثبت ان الاصل في الرفث هو قول الفحش ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معاني الافضاء ثم جعل كناية عن الجماع وعن كل ما يتبعه وقيل لم يكن هاهنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على معنى القبح بخلاف قوله وقد افضى بعضكم الى بعض فلما تغشاها او لامستم النساء دخلتم بهن فأتوا حرثكم من قبل ان تمسوهن فما استمتعتم به منهن ولا تقربوهن وجوابه السبب فيه استهجان ما وجد منهم قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم المسئلة السادسة قال الاخفش انما عدى الرفث بالى لتضمنه معنى الافضاء في قوله وقد افضى بعضكم الى بعض المسئلة السابعة قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرف وانما يكون الليل ظرفا للرفث لو كان الليل كله مشغولا بالرفث والا لكان ظرف ذلك الرفث بعض الليل لا كله فعلى هذا النسخ حصل بهذا اللفظ واما الذي بعده من قوله كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فذاك يكون كالتأكيد لهذا النسخ واما الذي يقول ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يفيد حل الرفث في الليل فهذا القدر لا يقتضي حصول النسخ به فيكون الناسخ هو قوله فكلوا واشربوا اما قوله تعالى هن لباس لكم وانتم لباس لهن ففيه مسائل المسئلة الاولى قد ذكرنا في تشبيه الزوجين باللباس وجوها احدها انه لما كان الرجل والمرأة يعتنقان فيضم كل واحد منهما جسده الى جسد صاحبه حتى يصير كل واحد منهما لصاحبه كالثوب الذي يلبسه سمي كل واحد منهما لباسا قال الربيع هن فراش لكم وانتم لحاف لهن وقال ابن زيد هن لباس لكم وانتم لباس لهن يريد ان كل واحد منهما يستر صاحبه عند الجماع عن ابصار الناس وثانيها انما سمي الزوجان لباسا لستر كل واحد منهما صاحبه عما لا يحل كما جاء في الخبر من تزوج فقد احرز ثلثي دينه وثالثها انه تعالى جعلها لباسا للرجل من حيث انه يخصها بنفسه كما يخص لباسه بنفسه ويراها اهلا لان يلاقي كل بدنه كل بدنها كما يعمله في اللباس ورابعها يحتمل ان يكون المراد ستره بها عن جميع المفاسد التي تقع في البيت لو لم تكن المرأة حاضرة كما يستتر الانسان بلباسه عن الحر والبرد وكثير من المضار وخامسها ذكر الاصم ان المراد ان كل واحد منهما كان كاللباس الساتر للآخر في ذلك المحظور الذي كانوا يفعلونه وهذا ضعيف لانه تعالى اورد هذا الوصف على طريق الانعام علينا فكيف يحمل على التستر بهن في المحظور المسئلة الثانية قال الواحدي انما وحد اللباس بعد قوله هن لانه يجري مجرى المصدر وفعال من مصادر فاعل وتأويله هن ملابسات لكم المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف فان قلت ما موقع قوله هن لباس لكم فنقول هو استئناف كالبيان لسبب الاحلال وهو انه اذا حصل بينكم وبينهن مثل هذه المخالطة والملابسة قل صبركم عنهن وصعب عليكم اجتنابهن فلذلك رخص لكم في مباشرتهن اما قوله علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم ففيه مسائل المسئلة الاولى يقال خانه يخونه خونا وخيانة اذا لم يف له والسيف اذا نبا عن الضريبة فقد خانك وخانه الدهر اذا تغير حاله الى الشر وخان الرجل اذا لم يؤد الامانة وناقض العهد خائن لانه كان ينتظر منه الوفاء فغدر ومنه قوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء اي نقضا للعهد ويقال للمذنب انه خائن لانه لم يف بما يليق بدينه ومنه قوله تعالى لا تخونوا الله والرسول وتخونوا اماناتكم وقال وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل ففي هذه الآيات سمى الله المعصية بالخيانة واذا علمت معنى ذلك فقال صاحب الكشاف الاختيان من الخيانة كالاكتساب من الكسب فيه زيادة وشدة المسئلة الثانية ان الله تعالى ذكر هاهنا انهم كانوا يختانون انفسهم الا انه لم يذكر ان تلك الخيانة كانت فيماذا فلا بد من حمل هذه الخيانة على شيء يكون له تعلق بما تقدم وما تأخر والذي تقدم هو ذكر الجماع والذي تأخر هو قوله فالآن باشروهن فيجب ان يكون المراد بهذه الخيانة الجماع ثم هاهنا وجهان الاول علم الله انكم كنتم تسرون بالمعصية في الجماع بعد العتمة والاكل بعد النوم وترتكبون المحرم من ذلك وكل من عصى الله ورسوله فقد خان نفسه لانه جلب اليها العقاب وعلى هذا القول يجب ان يقطع على انه وقع ذلك من بعضهم لانه لا يمكن حمله على وقوعه من جميعهم لان قوله علم الله انكم كنتم تختانون ان حمل على ظاهره وجب في جميعهم ان يكونوا مختانين لانفسهم لكنا علمنا ان المراد به البعض بالعادة و

بالاخبار

بالاخبار واذا صح ذلك فيجب ان نقطع على وقوع هذا الجماع المحظور من بعضهم فمن هذا الوجه يدل على تحريم سابق وعلى وقوع ذلك من بعضهم ولابي مسلم ان يقول قد بينا ان الخيانة عبارة عن عدم الوفاء بما يجب عليه فانتم حملتموه على عدم الوفاء بطاعة الله ونحن حملناه على عدم الوفاء بما هو حق النفس وهذا اولى لان الله تعالى لم يقل علم الله انكم كنتم تختانون الله كما قال لا تخونوا الله بل قال كنتم تختانون انفسكم فكان حمل اللفظ على ما ذكرناه ان لم يكن اولى فلا اقل من التساوي وبهذا التقدير لا يثبت النسخ القول الثاني ان المراد علم الله انكم كنتم تختانون انفسكم لو دامت تلك الحرمة ومعناه ان الله يعلم انه لو دام ذلك التكليف الشاق لوقعوا في الخيانة وعلى هذا التفسير ما وقعت الخيانة ويمكن ان يقال التفسير الاول اولى لانه لا حاجة فيه الى اضمار الشرط ويمكن ان يقال بل الثاني اولى لان على التفسير الاول يصير اقدامهم على المعصية سببا لنسخ التكليف وعلى التفسير الثاني علم الله انه لو دام ذلك التكليف لحصلت الخيانة فصار سبب النسخ للتكليف رحمة من الله على عباده حتى لا يقعوا في الخيانة اما قوله تعالى فتاب عليكم فمعناه على قول ابي مسلم فرجع عليكم بالاذن في هذا الفعل والتوسعة عليكم وعلى قول مثبتي النسخ لا بد فيه من اضمار تقديره تبتم فتاب عليكم اما قوله فعفا عنكم فعلى قول ابي مسلم وسع عليكم بان اباح لكم الاكل والشرب والمعاشرة في كل الليل ولفظ العفو قد يستعمل في التوسعة والتخفيف قال صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق وقال اول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله والمراد منه التخفيف بتأخير الصلوة الى آخر الوقت ويقال اتاني هذا المال عفوا اي سهلا فثبت ان لفظ العفو غير مشعر بسبق التحريم اما على قول مثبتي النسخ فقوله عفا عنكم لا بد وان يكون تقديره عفا عن ذنوبكم وهذا ايضا مما يقوي قول ابي مسلم لان تفسيره لا يحتاج الى الاضمار وتفسير مثبتي النسخ يحتاج الى الاضمار اما قوله تعالى فالآن باشروهن ففيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا امر وارد عقيب الحظر والذين قالوا الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة كلامهم ظاهر واما الذين قالوا مطلق الامر للوجوب قالوا انما تركنا الظاهر هاهنا وعرفنا كون هذا الامر للاباحة بالاجماع المسئلة الثانية المباشرة فيها قولان احدهما وهو قول الجمهور انها الجماع سمي بهذا الاسم لتلاصق البشرتين وانضمامهما ومنه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يباشر الرجل الرجل والمرأة المرأة والثاني وهو قول الاصم انه الجماع فما دونه وعلى هذا الوجه اختلف المفسرون في معنى قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد فمنهم من حمله على كل المباشرات ولم يقصره على الجماع والاقرب ان لفظ المباشرة لما كان مشتقا من تلاصق البشرتين لم يكن مختصا بالجماع بل يدخل فيه الجماع فما دون الفرج وكذا المعانقة والملامسة الا انهم انما اتفقوا في هذه الآية على ان المراد منه الجماع لان السبب في هذه الرخصة كان وقوعه من القوم ولان الرفث المتقدم ذكره لا يراد به الا الجماع الا انه لما كان اباحة الجماع تتضمن اباحة ما دونه صارت اباحته دلالة على اباحة ما عداه فصح حمل الكلام على الجماع فقط ولما كان في الاعتكاف المنع من الجماع لا يدل على المنع فما دونه صلح اختلاف المفسرين فيه فهذا هو الذي يجب ان يعتمد عليه على ما لخصه القاضي رحمه الله اما قوله وابتغوا ما كتب الله لكم ففيه مسائل المسئلة الاولى في الآية وجوه احدها وابتغوا ما كتب الله لكم من الولد بالمباشرة اي لا تباشروا لقضاء الشهوة وحدها ولكن لابتغاء ما وضع الله له النكاح من التناسل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تكثروا وثانيها انه نهي عن العزل وقد رويت الاخبار في كراهية ذلك وقال الشافعي رضي الله عنه لا يعزل الرجل عن الحرة الا باذنها ولا بأس بان يعزل عن الامة وروى عاصم الاحول عن زر بن حبيش عن علي رضي الله عنه انه كان يكره العزل وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى ان يعزل عن الحرة الا باذنها وثالثها ان يكون المعنى ابتغوا المحل الذي كتبه الله لكم وحلله دون ما لم يكتب لكم من المحل المحرم ونظيره قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله ورابعها ان هذا التأكيد تقديره فالآن باشروهن وابتغوا هذه المباشرة التي كتبها الله لكم بعد ان كانت محرمة عليكم وخامسها وهو على قول ابي مسلم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم يعني هذه المباشرة التي كان الله تعالى كتبها لكم وان كنتم تظنونها محرمة عليكم وسادسها ان مباشرة الزوجة قد تحرم في بعض الاوقات بسبب الحيض والنفاس والعدة والردة فقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني لا تباشروهن الا في الاحوال والاوقات التي اذن لكم في مباشرتهن وسابعها ان قوله فالآن باشروهن اذن في المباشرة وقوله وابتغوا ما كتب الله لكم يعني الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وثامنها قال معاذ بن جبل وابن عباس في رواية ابي الجوزاء يعني اطلبوا ليلة القدر وما كتب الله لكم فيها من الثواب ان وجدتموها وجمهور المحققين استبعدوا هذا الوجه وعندي انه لا بأس به وذلك هو ان الانسان ما دام قلبه مشتغلا بطلب الشهوة واللذة لا يمكنه ان يتفرغ للطاعة والعبودية والحضور اما اذا قضى وطره وصار فارغا عن طلب الشهوة يمكنه حينئذ ان يتفرغ للعبودية فتقدير الآية فالآن باشروهن حتى تتخلصوا من تلك الخواطر المانعة عن الاخلاص في العبودية واذا تخلصتم منها فابتغوا ما كتب الله لكم من الاخلاص وفي العبودية في الصلوة والذكر والتسبيح والتهليل وطلب ليلة القدر ولا شك ان هذه الرواية على هذا التقدير غير مستبعدة المسئلة الثانية كتب فيه وجوه احدها ان كتب في هذا الموضع بمعنى جعل لقوله كتب في قلوبهم الايمان اي جعل وقوله فاكتبنا مع الشاهدين وقوله فسأكتبها للذين يتقون اي اجعلها وثانيها معناه قضى الله لكم كقوله قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي قضاه وقوله كتب الله لاغلبن انا ورسلي وقوله لبرز الذين كتب عليهم القتل اي قضي وثالثها اصله هو ما كتب الله في اللوح المحفوظ مما هو كائن وكل حكم حكم به على عباده فقد اثبته في اللوح المحفوظ ورابعها هو ما كتب الله في القرآن من اباحة هذه الافعال المسئلة الثالثة قرأ ابن عباس واتبعوا وقرأ الاعمش واتوا اما قوله وكلوا واشربوا فالفائدة في ذكرهما ان تحريمهما وتحريم الجماع بالليل بعد النوم لما تقدم احتيج في اباحة كل واحد منها الى دليل خاص يزول به التحريم فلو اقتصر تعالى على قوله فالآن باشروهن لم يعلم بذلك زوال تحريم الاكل والشرب فقرن الى ذلك قوله وكلوا واشربوا لتتم الدلالة على الاباحة اما قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ففيه مسائل المسئلة الاولى روي انه لما نزلت هذه الآية قال عدي بن حاتم اخذت عقالين ابيض واسود فجعلتهما تحت وسادتي وكنت اقوم من الليل فانظر اليهما فلم يتبين لي الابيض من الاسود فلما اصبحت غدوت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته فضحك وقال انك لعريض القفا انما ذلك بياض النهار وسواد الليل وانما قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انك لعريض القفا لان ذلك مما يستدل به على بلاهة الرجل ونقول هذا يدل قطعا على انه تعالى كنى بذلك عن بياض اول النهار وسواد آخر الليل وفيه اشكال وهو ان بياض الصبح المشبه بالخيط هو بياض الصبح الكاذب لانه بياض مستطيل يشبه الخيط فاما الصبح الصادق فهو بياض مستدير في الافق وكان يلزم بمقتضى هذه الآية

انه يكون اول النهار من طلوع الصبح الكاذب بالاجماع ليس كذلك وجوابه انه لولا قوله تعالى في آخر هذه الآية من الفجر لكان السؤال لازما وذلك لان الفجر انما سمي فجرا لانه ينفجر منه النور وذلك
انما يحصل في الصبح الثاني لا في الصبح الاول فلما دلت الآية على ان هذا الخيط الابيض يجب ان يكون من الفجر علمنا انه ليس المراد منه الصبح الكاذب بل الصبح الصادق فان قيل فكيف
يشبه الصبح الصادق بالخيط مع ان الصبح الصادق ليس بمستطيل والخيط مستطيل جوابه ان القدر من البياض الذي يحرم هو اول الصبح الصادق واول الصبح الصادق
لا يكون منتشرا بل يكون صغيرا دقيقا بل الفرق بينه وبين الصبح الكاذب ان الصبح الكاذب يطلع دقيقا ويرتفع دقيقا والصادق يبدو دقيقا ويرتفع مستطيرا فزال السؤال
فاما ما حكي عن عدي بن حاتم فبعيد لانه يبعد ان يخفى على مثله هذه الاستعارة مع قوله تعالى من الفجر المسألة الثانية لا شك ان كلمة حتى لانتهاء الغاية فدلت هذه الآية
على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الصبح وزعم ابو مسلم الاصفهاني لا شيء من المفطرات الا هذه الثلاثة فاما الامور التي يذكرها الفقهاء من تكلف القيء والحقنة و
السعوط فليس شيء منها مفطرا قال لان هذه الاشياء كانت مباحة ثم دلت هذه الآية على حرمة هذه الثلاثة على الصائم بعد طلوع الصبح فبقي ما سواها على الحل الاصلي فلا يكون شيء منها
مفطرا والفقهاء قالوا ان الله تعالى خص هذه الاشياء الثلاثة بالذكر لان النفس تميل اليها واما القيء والحقنة فالنفس تكرههما والسعوط نادر فلهذا لم يذكر المسألة الثالثة ذهب ابو
هريرة والحسن بن صالح بن حي ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الآية تدل على بطلان قولهم لان المباشرة اذا كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح
المسألة الرابعة زعم الاعمش انه يحل الاكل والشرب والجماع بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس قياسا لاول النهار على آخره فكما ان آخره بغروب القرص وجب ان يكون اوله بطلوع القرص
وقال في الآية ان المراد من الخيط الابيض والخيط الاسود النهار والليل ووجه التشبيه ليس الا في البياض والسواد فاما ان يكون التشبيه في الشكل مرادا فهذا غير جائز لان ظلمة الافق حال
طلوع الصبح لا يمكن تشبيهها بالخيط الاسود في الشكل البتة فثبت ان المراد بالخيط الابيض والخيط الاسود هو النهار والليل ثم لما بحثنا عن حقيقة الليل في قوله ثم اتموا الصيام
الى الليل وجدناها عبارة عن زمان غيبة الشمس بدليل ان الله تعالى سمى ما بعد المغرب ليلا مع بقاء الضوء فيه فثبت ان يكون الامر في الطرف الاول من النهار كذلك فيكون قبل طلوع
الشمس ليلا وان لا يوجد النهار الا عند طلوع القرص فهذا تقرير قول الاعمش ومن الناس من سلم ان اول النهار انما يكون من طلوع الصبح فقاس عليه آخر النهار ومنهم من قال لا يجوز الافطار
الا بعد غروب الحمرة ومنهم من زاد عليه وقال بل لا يجوز الافطار الا عند طلوع الكواكب وهذه المذاهب قد انقرضت والفقهاء اجمعوا على بطلانها فلا فائدة في استقصاء الكلام فيها
المسألة الخامسة الفجر مصدر قولك فجرت الماء افجره فجرا وفجرته تفجيرا قال الازهري الفجر اصله الشق فعلى هذا الفجر في آخر الليل هو انشقاق ظلمة الليل بنور الصبح واما من في قوله من الفجر
فقيل للتبعيض لان المعتبر بعض الفجر لا كله وقيل للتبيين كانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر المسألة السادسة ان الله تعالى لما احل الجماع والاكل والشرب الى غاية تبين الصبح وجب
ان يعرف ان تبين الصبح ما هو فنقول الطريق الى معرفة الصبح اما ان يكون قطعيا او ظنيا اما القطعي فبان يرى طلوع الصبح او يتيقن انه مضى من الزمان ما يجب طلوع الصبح
عنده واما الظني فنقول اما ان يحصل ظن ان الصبح طلع فيحرم الاكل والشرب والوقاع وان حصل ظن انه ما طلع كان الاكل والشرب والوقاع مباحا فان اكل ثم تبين بعد
ذلك ان ذلك الظن خطأ وان الصبح كان قد طلع عند ذلك الاكل فقد اختلفوا وكذلك ان ظن ان الشمس قد غربت فافطر ثم تبين انها ما كانت غاربة فقال الحسن لا قضاء
في الصورتين قياسا على ما لو اكل ناسيا وقال ابو حنيفة ومالك والشافعي في رواية المزني عنه يجب القضاء في الصورتين لانه امر بالصوم من الصبح الى الغروب ولم يأت به اما الناسي فعندكم
يجب عليه القضاء واما الباقون الذين سلموا انه لا قضاء قالوا مقتضى الدليل وجوب القضاء عليه ايضا الا انا اسقطناه عنه للنص وهو ما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
اطعمك الله وسقاك فانت ضيف الله فاتم صومك والقول الثالث انه اذا اخطأ في طلوع الصبح لا يجب القضاء واذا اخطأ في غروب الشمس يجب القضاء والفرق ان الاصل في كل
ثابت بقاؤه على ما كان والثابت في الليل حل الاكل وفي النهار حرمته اما اذا لم يغلب على ظنه لا بقاء الصبح ولا طلوع الصبح بل بقي متوقفا في الامرين فههنا يكره له الاكل والشرب والجماع
فان فعل جاز لان الاصل بقاء الليل اما قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ففيه مسائل المسألة الاولى ان كلمة الى لانتهاء الغاية فظاهر الآية ان الصوم ينتهي عند دخول الليل
وذلك لان غاية الشيء مقطعه ومنتهاه وانما يكون منقطعا ومنتهى اذا لم يبق بعد ذلك وقد تجيء هذه الكلمة لا للانتهاء كقوله تعالى الى المرافق الا ان ذلك على خلاف الدليل
والفرق بين الصورتين ان الليل ليس من جنس النهار فيكون الليل خارجا عن حكم النهار والمرافق من جنس اليد فيكون داخلا فيه وقال احمد بن يحيى سبيل الى الدخول والخروج
وكلا الامرين جائز نقول اكلت السمكة الى رأسها جاز ان يكون الرأس داخلا في الاكل وخارجا منه الا انه لا يشك ذو عقل ان الليل خارج عن الصوم اذ لو كان داخلا فيه
لعظمت المشقة ودخلت المرافق في الغسل اخذا بالاوثق ثم سواء قلنا انه مجمل او غير مجمل وقد ورد الحديث الصحيح فيه وهو ما روى عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا اقبل الليل من ههنا وادبر النهار من ههنا وقد غربت الشمس فقد افطر الصائم فهذا الحديث يدل على ان الصوم ينتهي في هذا الوقت فاما انه يجب على المكلف ان يتناول
عند هذا الوقت شيئا فالدليل عليه ما روى الشافعي رضي الله عنه باسناده عن ابن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن الوصال قيل يا رسول الله انك تواصل اي كيف تنهانا
عن امر انت تفعله فقال اني لست مثلكم اني ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فقيل في الحديث معاني احدها انه يطعم ويسقى من طعام الجنة والثاني انه صلى الله عليه وسلم
قال اني على ثقة من ربي لو احتجت الى الطعام اطعمني الله من طعام الجنة والثالث اني اعطيت قوة من طعم وشرب لانه لو كان طعاما حقيقة لم يكن مواصلا وحكى محمد بن
جرير الطبري عن ابن الزبير انه كان يواصل سبعة ايام فلما كبر جعلها خمسا فلما كبر جدا جعلها ثلاثا وظاهر كلام الشافعي يدل على ان هذا النهي نهي تحريم وقيل هو نهي تنزيه لانه
ترك المباح وعلى هذا التأويل يصح فعل ابن الزبير اذا عرفت هذا فنقول اذا تناول من الطعام قدرا يزول به هذا الخوف المسألة الثانية اختلفوا في ان الليل ما هو فمن الناس
من قاس آخر النهار على اوله فاعتبر في حصول الليل زوال آثار الشمس ثم هؤلاء منهم من اكتفى بزوال الحمرة ومنهم من اعتبر ظهور الظلام التام وظهور الكواكب الا ان الحديث الذي
رواه عمر رضي الله عنه يبطل ذلك وعليه عمل الفقهاء المسألة الثالثة الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان التبييت والتعيين غير معتبر في نية الصوم قالوا الصوم في اللغة

هو الامساك وقد وجد ههنا فيكون صائما فيجب عليه اتمامه لقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب القول بصحته لان الامساك حرج ومشقة وعسر وهو منفي لقوله تعالى وما جعل عليكم
في الدين من حرج وقوله ولا يريد بكم العسر ترك العمل به في الصوم الصحيح فيبقى غير الصحيح على الاصل ثم نقول مقتضى هذا الدليل ان يصح صوم الفرض بنية بعد الزوال الا انا قلنا الاصل ملحق
بالغائب فلا جرم ابطلنا بنية بعد الزوال وصححنا بنية قبل الزوال المسألة الرابعة الحنفية تمسكوا بهذه الآية في ان الصوم النفل يجب اتمامه قالوا لان قوله تعالى اتموا الصيام
الى الليل امر وهو للوجوب وهو يتناول كل الصيامات والشافعية قالوا هذا اتمام ورد لبيان احكام صوم الفرض فكان المراد منه صوم الفرض

الحكم السابع

من الاحكام المذكورة في هذه السورة الاعتكاف قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد اعلم انه تعالى لما بين الصوم وبين ان من حكمه تحريم المباشرة كان يجوز ان يظن في
الاعتكاف ان حاله كحال الصوم في ان الجماع يحرم فيه نهارا لا ليلا فبين تعالى تحريم المباشرة فيه نهارا وليلا فقال ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ثم في الآية مسائل المسألة
الاولى قال الشافعي رضي الله عنه الاعتكاف اللغوي ملازمة المرء للشيء وحبسه نفسه عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم والاعتكاف الشرعي المكث في بيت الله تعالى
تقربا اليه وحاصله راجع الى تقييد اسم الجنس بالنوع بسبب العرف وهو من الشرائع القديمة قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين وقال تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد
المسألة الثانية لو لمس الرجل المرأة بغير شهوة جاز لان عائشة رضي الله عنها كانت ترجل رأس رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو معتكف اما اذا لمسها بشهوة او قبلها او
باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح انه يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل احتج من قال بالافساد ان الاصل
في لفظ المباشرة ملاقاة البشرتين فقوله ولا تباشروهن منع من هذه الحقيقة فيدخل فيه الجماع وسائر هذه الامور لان مسمى المباشرة حاصل في كلها فان قيل لم حملتم المباشرة في الآية
المتقدمة على الجماع قلنا لان ما قبل الآية يدل على انه هو الجماع وهو قوله احل لكم ليلة الصيام وسبب نزول تلك الآية يدل على انه هو الجماع ثم لما اذن في الجماع كان ذلك اذنا فيما دون
الجماع بطريق الاولى اما ههنا فلم يوجد شيء من هذه القرائن فوجب ابقاء لفظ المباشرة على موضوعه الاصلي وحجة من قال انها لا تبطل الاعتكاف هو انا اجمعنا على ان هذه
المباشرة لا تفسد الصوم والحج فوجب ان لا تفسد الاعتكاف لان الاعتكاف ليس اعلى درجة منهما والجواب ان النص مقدم على القياس المسألة الثالثة اتفقوا على ان شرط الاعتكاف
الجلوس في المسجد وذلك لان المسجد يمتاز عن سائر البقاع من حيث انه بني لاقامة الطاعات ثم اختلفوا فيه فنقل عن علي رضي الله عنه انه لا يجوز الا في المسجد الحرام والحجة فيه
قوله تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين فعين ذلك البيت لجميع العاكفين ولو جاز الاعتكاف في غيره لما صح ذلك العموم وقال عطاء لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة لما روى عبد الله
بن الزبير ان النبي صلى الله عليه وسلم قال صلوة في مسجدي افضل من الف صلوة فيما سواه من المساجد الا المسجد الحرام وصلوة في المسجد الحرام افضل من مائة صلوة في مسجدي وقال حذيفة
يجوز في هذين المسجدين وفي مسجد بيت المقدس لقوله صلى الله عليه وسلم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي وقال الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة
لا يصح الا في مسجد له امام راتب وقال الشافعي يجوز في جميع المساجد الا ان المسجد الجامع افضل حتى لا يحتاج الى الخروج لصلوة الجمعة واحتج الشافعي بهذه الآية لان قوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد يتناول كل المساجد المسألة الرابعة قال الشافعي يجوز الاعتكاف بغير صوم والافضل ان يصوم معه وقال ابو حنيفة لا يجوز الا بصوم
حجة الشافعي هذه الآية لانه بغير الصوم عاكف والله تعالى منع العاكف من مباشرة المرأة ولو كان اعتكافه باطلا لما كان ممنوعا ترك العمل بظاهر اللفظ فيما اذا ترك النية فبقي
فيما عداه على الاصل واحتج المزني لصحة قول الشافعي بامور ثلاثة الاول لو كان الاعتكاف يوجب الصوم لما صح في رمضان لان الصوم الذي هو موجبه اما صوم رمضان وهو باطل
لانه وجب بسبب الشهر لا بسبب الاعتكاف او صوم آخر سوى شهر رمضان وهو ايضا باطل واذا كان كذلك علمنا ان الصوم لا يوجبه الاعتكاف والثاني انه لو كان الاعتكاف
لا يجوز الا مقارنا للصوم لخرج الصائم بالليل عن الاعتكاف لخروجه عن الصوم ولما كان الامر بخلاف ذلك علمنا ان الاعتكاف يجوز مفردا بدون الصوم والثالث ما روي ان عمر رضي الله عنه
قال يا رسول الله اني نذرت في الجاهلية ان اعتكف ليلة فقال صلى الله عليه وسلم اوف بنذرك ومعلوم انه لا يجوز الصوم في الليل المسألة الخامسة قال الشافعي لا تقدير لزمان الاعتكاف
فلو نذر اعتكاف ساعة ينعقد ولو نذر ان يعتكف يوما وانما قال ذلك للخروج عن الخلاف فان ابا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز اعتكاف اقل من يوم وبشرط ان يدخل قبل طلوع الفجر ويخرج بعد
غروب الشمس وحجة الشافعي انه ليس تقدير الاعتكاف بمقدار معين من الزمان اولى من بعض فوجب ترك التقدير والرجوع الى اقل ما لا بد منه وحجة ابي حنيفة الاعتكاف هو حبس النفس
عليه وذلك لا يحصل الا في اللحظة الواحدة ولانه على هذا التقدير لا يتميز المعتكف عمن ينتظر الصلوة اما قوله تعالى تلك حدود الله ففيه مسائل المسألة الاولى قوله تلك لا يجوز ان يكون
اشارة الى حكم الاعتكاف لان الحدود جمع ولم يذكر الله تعالى في الاعتكاف الا حدا واحدا وهو تحريم المباشرة بل هو اشارة الى كل ما تقدم في اول آية الصيام الى ههنا على ما سبق شرح مسائلها
على التفصيل المسألة الثانية قال الليث حد الشيء مقطعه ومنتهاه قال الازهري ومنه يقال للمحروم محدود لانه ممنوع عن الرزق ويقال للبواب حداد لانه يمنع الناس من الدخول وحد
الدار ما يمنع غيرها من الدخول فيها وحدود الله ما يمنع من مخالفتها والمتكلمون يسمون الكلام الجامع المانع حدا وسمي الحديد حديدا لما فيه من المنع وكذلك احداد المرأة لانها تمنع
من الزينة اذا عرفت الاشتقاق فنقول المراد من حدود الله محدودات الله اي مقدوراته التي قدرها بمقادير مخصوصة وصفات مضبوطة اما قوله تعالى فلا تقربوها ففيه اشكالات الاول ان
قوله تعالى تلك حدود الله اشارة الى كل ما تقدم والامور المتقدمة بعضها اباحة وبعضها حظر فكيف قال في الكل لا تقربوها والثاني انه تعالى قال في آية اخرى تلك حدود الله
فلا تعتدوها وقال في آية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا لا تقربوها فكيف الجمع بينهما الجواب عن السؤالين من وجوه الاول وهو الاحسن والاقوى ان من كان في
طاعة الله والعمل بشرائعه فهو متصرف في حيز الحق فنهي ان يتعداه لان من تعداه وقع في حيز الضلال ثم بولغ في ذلك فنهي ان يقرب الحد الذي هو الحاجز بين حيزي الحق والباطل
لئلا يداني الباطل وان يكون بعيدا عن الطرف فضلا ان يتخطاه كما قال صلى الله عليه وسلم ان لكل ملك حمى وحمى الله محارمه فمن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه فقرب ان حيزه
والوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم لا تقربوها اي لا تتعرضوا لها بالتغيير كقوله ولا تقربوا مال اليتيم الثالث ان الاحكام المذكورة فيما قبل وان كانت كثيرة الا ان اقربها الى هذه الآية انما هو قوله ولا تباشروهن

وانتم عاكفون وقبل هذه الآية ثم اتموا الصيام الى الليل وذلك يوجب حل الاكل والشرب في النهار وقبل هذه الآية قوله وابتغوا ما كتب الله لكم وهو يقتضي تحريم مواقعة غير الزوجة والمملوكة وتحريم مواقعتهما في غير المأتى وتحريم مواقعتهما في الحيض والنفاس والعدة والردة وليس فيه الا اباحة الشرب والاكل والوقاع في الليل فلما كانت الاحكام المتقدمة اكثرها محرمات لا جرم غلب جانب التحريم فقال تلك حدود الله فلا تقربوها اي تلك الاشياء التي منعتم عنها انما منعتم عنها بمنع الله ونهيه عنها فلا تقربوها اما قوله كذلك يبين الله آياته للناس ففيه وجوه الاول المراد انه كما بين ما امركم به ونهاكم عنه في هذا الموضع كذلك يبين سائر ادلته على دينه وشرعه وثانيها قال ابو مسلم المراد بالآيات الفرائض التي بينها كما قال سورة انزلناها وفرضناها وانزلنا فيها آيات بينات ثم فسر الآيات بقوله الزانية والزاني الى سائر ما بينه من احكام الزنا فكانه تعالى قال كذلك يبين الله للناس ما شرعه لهم ليتقوه بان يعملوا بما لزم وثالثها يحتمل ان يكون المراد به انه سبحانه لما بين احكام الصوم على الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده كذلك يبين الله آياته للناس اي مثل هذا البيان الوافي الواضح الكامل هو الذي يذكر للناس والغرض منه تعظيم حال البيان وتعظيم رحمته على الخلق في ذكره مثل هذا البيان اما قوله لعلهم يتقون فقد مر شرحه غير مرة

من الاحكام المذكورة في هذه السورة حكم الاموال ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وتدلوا بها الى الحكام لتأكلوا فريقا من اموال الناس بالاثم وانتم تعلمون اعلم ان هذه الآية مثل قوله تعالى ولا تأكلوا اموالكم بقوله ولا تقتلوا انفسكم وبقوله ولا تلمزوا انفسكم وهذا مخالف لهما لان اكل ماله نفسه بالباطل يصح كما يصح اكله مال غيره قال الشيخ ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء المال انما يحرم لمعنى في عينه او لخلل في جهة اكتسابه القسم الاول الحرام لصفة في عينه فاعلم ان الاموال اما ان تكون من المعادن او من النبات او من الحيوان اما المعادن وهي اجزاء الارض فلا يحرم شيء منها الا من حيث يضر بالاكل وبعضها ما يجري مجرى السم واما النبات فلا يحرم منه الا ما يزيل الحيوة او الصحة او العقل فمزيل الحيوة السموم ومزيل الصحة الادوية في غير وقتها ومزيل العقل الخمر والبنج وسائر المسكرات واما الحيوانات فتنقسم الى ما يؤكل والى ما لا يؤكل وما يحل انما يحل اذا ذبح ذبحا شرعيا ثم اذا ذبحت فلا يحل جميع اجزائها بل يحرم منها الفرث والدم وذلك مذكور في كتب الفقه القسم الثاني ما يحرم لخلل في جهة اثبات اليد عليه فنقول اخذ المال اما ان يكون باختيار المتملك او بغير اختياره كالارث والذي باختياره اما ان لا يكون مأخوذا من مالك كاخذ المعادن واما ان يكون مأخوذا من مالك وذلك اما ان يؤخذ قهرا او بالتراضي والمأخوذ قهرا اما ان يكون لسقوط عصمة الملك كالغنائم او لاستحقاق الاخذ كزكوات الممتنعين والنفقات الواجبة عليهم والمأخوذ تراضيا اما ان يؤخذ بعوض كالبيع والصداق والاجرة واما ان يؤخذ بغير عوض كالهبة والوصية فيحصل من هذا التقسيم اقسام ستة الاول ما يؤخذ من غير مالك كنيل المعادن واحياء الموات والاصطياد والاحتطاب والاستقاء من الانهار والاحتشاش فهذا حلال بشرط ان لا يكون المأخوذ مختصا بذي حرمة من الآدميين الثاني المأخوذ قهرا ممن لا حرمة له وهو الفيء والغنيمة وسائر اموال الكفار المحاربين وذلك حلال للمسلمين اذا اخرجوا منه الخمس وقسموه بين المستحقين بالعدل ولم يأخذوه من كافر له حرمة وامان وعهد الثالث ما يؤخذ قهرا باستحقاق عند امتناع من هو عليه فيؤخذ دون رضاه وذلك حلال اذا تم سبب الاستحقاق وتم وصف المستحق واقتصر على قدر المستحق الرابع ما يؤخذ تراضيا بمعاوضة وذلك حلال اذا روعي شرط العوضين وشرط العاقدين وشرط اللفظين اعني الايجاب والقبول مع ما تعبد الشرع به من اجتناب الشروط المفسدة الخامس ما يؤخذ بالرضى من غير عوض كما في الهبة والوصية والصدقة اذا روعي شرط المعقود عليه وشرط العاقدين وشرط العقد ولم يؤد الى ضرر وارث او غيره السادس ما يحصل بغير اختياره كالميراث وهو حلال اذا كان المورث قد اكتسب المال من بعض الجهات الخمس على وجه حلال ثم كان ذلك بعد قضاء الدين وتنفيذ الوصايا وتعديل القسمة بين الورثة واخراج الزكوة والحج والكفارة ان كانت واجبة فهذه مجامع مداخل الحلال وكتب الفقه مشتملة على تفاصيلها فكل ما كان كذلك كان مالا حلالا وكل ما كان بخلافه كان حراما اذا عرفت هذا فنقول المال اما ان يكون لغيره او له فان كان لغيره كانت حرمته لاجل الوجوه الستة المذكورة وان كان له فاكله بالحرام وان يصرف الى شرب الخمور او الزنا واللواطة او القمار او الى السرف المحرم وكل هذه الاقسام داخلة تحت قوله ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل واعلم انه سبحانه نهى بهذا النهي في مواضع من كتابه فقال يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين ثم قال فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله ثم قال فان تبتم فلكم رؤس اموالكم ثم قال ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فجعل آكل الربا في اول الامر مؤذنا بمحاربة الله وفي آخره متعرضا للنار المسئلة الثانية قوله لا تأكلوا ليس المراد منه الاكل خاصة لان غير الاكل من التصرفات كالاكل في هذا الباب لكنه لما كان المقصود الاعظم من المال انما هو الاكل وقع التعارف فيمن ينفق ماله ان يقال اكله فلهذا السبب عبر الله عنه بالاكل المسئلة الثالثة الباطل في اللغة الزائل الذاهب يقال بطل الشيء بطولا فهو باطل وجمع الباطل بواطل واباطيل جمع ابطولة ويقال بطل الاجير يبطل بطالة اذا تعطل واتبع اللهو اما قوله تعالى وتدلوا بها الى الحكام ففي الادلاء مأخوذ من ادلاء الدلو وهو ارسالك اياها في البئر للاستقاء يقول ادليت دلوي ادليها ثم جعل كل القاء لقول او فعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها ليصل الى مراده كادلاء المستقي الدلو ليصل الى مطلوبه من الماء وفلان يدلي الى الميت بقرابة او رحم اذا كان منتسبا اليه فيطلب الميراث بتلك النسبة طلب المستقي الماء بالدلو اذا عرفت هذا فنقول انه داخل تحت النهي والتقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل ولا تدلوا بها الى الحكام اي لا ترشوا بها الحكام لتأكلوا طائفة من اموال الناس بالباطل وفي تشبيه الرشوة بالادلاء وجهان احدهما ان الرشوة رشاء الحاجة فكما ان الدلو المملوء من الماء يصل من البعيد الى القريب بواسطة الرشاء فالمقصود البعيد يصير قريبا بسبب الرشوة والثاني ان الحاكم بسبب اخذ الرشوة يمضي في ذلك الحكم من غير تثبت كمضي الدلو في الرشاء ثم المفسرون ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس والحسن وقتادة المراد منه الودائع وما لا تقوم عليه بينة وثانيها ان المراد هو مال اليتيم في يد الاوصياء يدفعون بعضه الى الحاكم ليبقى عليهم بعضه وثالثها ان المراد من الحاكم شهادة الزور وهو قول الكلبي ورابعها قال الحسن المراد هو ان يحلف ليذهب حقه وخامسها هو ان يدفع الى الحاكم رشوة وهذا اقرب الى الظاهر ولا يبعد ايضا حمل اللفظ على الكل لانها باسرها اكل بالباطل اما قوله تعالى وانتم تعلمون فالمعنى وانتم تعلمون انكم مبطلون ولا شك ان الاقدام على القبيح مع العلم بقبحه اقبح وصاحبه بالتوبيخ احق روي عن ابي هريرة انه قال اختصم رجلان الى النبي صلى الله عليه وسلم عالم بالخصومة وجاهل بها فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم للعالم فقال من قضيت عليه

يا رسول الله والذي لا اله الا هو ان حقي لحق فقال ان شئت فعاوده فعاوده فقضى للعالم فقال المقضي عليه مثل ما قال اولا ثم عاوده ثالثا ثم قال النبي صلى الله عليه وسلم من اقتطع حق امرء مسلم بخصومته فانما اقتطع قطعة من النار فقال العالم المقضي له يا رسول الله ان الحق حقه فقال النبي صلى الله عليه وسلم من اقتطع بخصومته وجدله حق غيره فليتبوأ مقعده من النار

يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من ابوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون

الحكم التاسع

وفي الآية مسائل المسئلة الاولى نقل عن ابن عباس انه قال ما كان قوم اقل سؤالا من امة محمد صلى الله عليه وسلم سألوه عن اربعة عشر حرفا فاجيبوا فاول ثمانية منها في سورة البقرة اولها واذا سألك عبادي عني فاني قريب وثانيها هذه الآية والستة الباقية بعد في سورة البقرة فالمجموع ثمانية في هذه السورة والتاسعة قوله تعالى في سورة المائدة يسئلونك ماذا احل لهم والعاشر في الانفال يسئلونك عن الانفال والحادي عشر في بني اسرائيل ويسئلونك عن الروح والثاني عشر في الكهف ويسئلونك عن ذي القرنين والثالث عشر في طه ويسئلونك عن الجبال والرابع عشر في النازعات يسئلونك عن الساعة ولهذه الاسئلة ترتيب عجيب اثنان منها في الاول في شرح المبدأ فالاول قوله واذا سألك عبادي عني فانه سؤال عن الذات والثاني قوله ويسئلونك عن الاهلة وهذا سؤال عن صفة الخلاقية والحكمة في جعل الهلال على هذا الوجه واثنان منها في الآخر في شرح المعاد احدهما قوله ويسئلونك عن الجبال والثاني يسئلونك عن الساعة ايان مرسيها ونظير هذا انه ورد في القرآن سورتان اولهما يا ايها الناس احديهما في النصف الاول وهو السورة الرابعة من سور النصف الاول فان اولها الفاتحة وثانيها البقرة وثالثها آل عمران ورابعها النساء وثانيهما في النصف الثاني من القرآن وهو ايضا السورة الرابعة من سور النصف الثاني اولها مريم وثانيها طه وثالثها الانبياء ورابعها الحج ثم يا ايها الناس الذي في النصف الاول مشتمل على شرح المبدأ فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة ويا ايها الناس الذي في النصف الثاني مشتمل على شرح المعاد فقال يا ايها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة شيء عظيم فسبحان من له في هذا القرآن اسرار خفية وحكم مطوية لا يعرفها الا الخواص من عباده المسئلة الثانية روي ان معاذ بن جبل وثعلبة بن غنم وكل واحد منهما كان من الانصار قالا يا رسول الله ما بال الهلال يبدو دقيقا مثل الخيط ثم يزيد حتى يمتلي ويستوي ثم لا يزال ينقص حتى يعود كما بدأ لا يكون على حالة واحدة كالشمس فنزلت هذه الآية ويروى ايضا عن معاذ ان اليهود سألوا عن الاهلة واعلم ان قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة ليس فيه بيان انهم عن اي شيء سألوا لكن الجواب كالدال على موضع السؤال لان قوله قل هي مواقيت للناس والحج يدل على ان سؤالهم كان على وجه الفائدة والحكمة في تغير حال الاهلة في النقصان والزيادة فصار القرآن والخبر متطابقين في ان السؤال كان عن هذا المعنى المسئلة الثالثة الاهلة جمع هلال وهو اول حال القمر يقال له هلال لليلتين من اول الشهر ولليلتين من آخر الشهر وتسمى ما بين ذلك قمرا قال الزجاج فعال لجمع في اقل العدد على افعلة نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة وفي اكثر العدد يجمع على فعل مثل حمر لانهم كرهوا في التضعيف فعل نحو حلل وخلل فاقتصروا على جمع ادنى العدد اما قوله تعالى قل هي مواقيت للناس والحج ففيه مسائل المسئلة الاولى المواقيت جمع الميقات والميقات الموقت كالميعاد بمعنى الموعد وقال بعضهم الميقات منتهى الوقت قال الله تعالى فتم ميقات ربه والهلال ميقات الشهر ومواضع الاحرام مواقيت الحج لانها مواضع ينتهي اليها ولا ينصرف موقت لانه غاية الجموع فصار كان الجمع مكرر فيها فان قيل فلم صرفت قواريرا قيل لانها فصلة وقعت في رأس آية فنونت ليجري على طريقة الآيات كما تنون القوافي مثل قوله اقلي اللوم عاذل والعتابا المسئلة الثانية اعلم انه سبحانه وتعالى جعل الزمان مقدرا من اربعة اوجه السنة والشهر واليوم والساعة اما السنة فهي عبارة عن الزمان الحاصل من حركة الشمس من نقطة معينة من الفلك بحركتها الخاصة على خلاف حركة الفلك الى ان تعود الى تلك النقطة بعينها الا ان القوم اصطلحوا على جعل تلك النقطة نقطة الاعتدال الربيعي وهو اول الحمل واما الشهر فهو عبارة عن حركة القمر عن نقطة معينة من فلكه الخاص الى ان يعود الى تلك النقطة ولما كان اشهر احوال القمر وضعه مع الشمس واشهر اوضاعه من الشمس هو الهلال الجزئي مع ان القمر في هذا الوقت اشبه بالموجود بعد العدم والمولود الخارج من الظلم لا جرم جعلوا هذا الوقت منتهى للشهر واما اليوم بليلته فهو عبارة عن مفارقة نقطة من دائرة معدل النهار نقطة من دائرة الافق او نقطة من دائرة نصف النهار وعودها اليها فالزمان المقدر بهذا المقدار عبارة عن اليوم بليلته ثم المنجمون اصطلحوا على تعيين نصف النهار مبدأ لليوم بليلته اما اكثر الامم فانهم جعلوا مبادي الايام بلياليها من مفارقة الشمس افق المشرق وعودها اليه من الغداة واحتج من نصر مذهبهم بان الشمس عند طلوعها كالموجود بعد العدم فجعله اولا اولى فزمان النهار عبارة عن مدة كون الشمس فوق الارض وزمان الليل عبارة عن كونها تحت الارض وفي شريعة الاسلام يعتبرون النهار من اول وقت طلوع الفجر في وجوب الصلوة والصوم وغيرهما من الاحكام وعند المنجمين مدة الصوم في الشرع هي زمان النهار مع زيادة من زمان الليل معلومة المقدار محدودة المبدأ واما الساعة فهي على قسمين مستوية ومعوجة فالمستوية جزء من اربعة وعشرين من يوم وليلة والمعوجة جزء من اثني عشر جزءا من يوم وجزء من اثني عشر جزءا من ليلة فهذا الكلام مختصر في تعريف السنة والشهر واليوم والساعة فنقول اما السنة فهي عبارة عن دورة الشمس فيحدث بسببها الفصول الاربعة وذلك لان الشمس اذا حصلت في الحمل فاذا تحركت من هذا الموضع الى جانب الشمال اخذ الهواء في جانب الشمال شيئا من السخونة لقربها من مسامتة الرؤس ولتواتر الاشعة الى ان تصل الى اول السرطان وتشتد الحرارة وتزداد شدة الحر ما دامت في السرطان والاسد لقربها من سمت الرؤس وتواتر الاشعة ثم تنكسر الى ان تصل الى الميزان وحينئذ يطيب الهواء ويعتدل ثم يأخذ الحر في النقصان والبرد في الزيادة ولا يزال يزداد البرد الى ان تصل الشمس الى اول الجدي وحينئذ يشتد البرد حينئذ لبعدها عن سمت الرؤس ولتواتر البرد ثم ان الشمس تأخذ في الصعود الى ناحية الشمال وما دامت في الجدي فالبرد والدلو اشد ما يكون الى ان ينتهي الى الحمل فحينئذ يطيب الهواء ويعتدل وعادت الشمس الى المبدأ في حركتها وانتهى زمان السنة نهاية وحصلت الفصول الاربعة التي هي الربيع والصيف والخريف والشتاء ومنافع الفصول الاربعة وتعاقبها ظاهرة مشهورة في الكتب واما الشهر فهو عبارة عن دورة القمر في فلكه الخاص وزعم ان نوره مستفاد من الشمس وابدا يكون احد نصفيه مضيئا بالتمام الا انه عند الاجتماع يكون النصف المضيء هو النصف الفوقاني فلا جرم نحن لا نرى من نوره شيئا وعند الاستقبال يكون نصفه المضيء مواجها لنا فلا جرم نراه مستنيرا بالتمام وكلما كان القمر اقرب الى الشمس كان ما نرى من نصفه المضيء اقل وكلما كان ابعد كان ما نرى من نصفه المضيء اكثر ثم انه من وقت الاجتماع الى وقت الانفصال يكون في كل ليلة ابعد من الشمس فلا جرم يرى كل ليلة ضوءه اكثر ومن وقت الاستقبال الى وقت الاجتماع يكون كل ليلة اقرب الى الشمس فلا جرم كل ليلة ضوءه اقل فلا يزال

يقل ويقل حتى عاد كالعرجون القديم فهذا ما قاله أصحاب الطبائع وأما الذي يقوله الأصوليون فهو أن القمر جسم والشمس جسم والأجسام كلها متساوية في الجسمية والأجسام المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم وهذه مقدمة يقينية فإذاً حصول الضوء في جرم الشمس والقمر أمر جائز أن يحصل وأن لا يحصل وما كان كذلك امتنع رجحان وجوده على عدمه إلا بسبب الفاعل المختار وكلما كان فعلاً للفاعل المختار فإن ذلك يكون قادراً على إيجاده وعلى إعدامه وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى إسناد هذه الاختلافات في نور القمر إلى قربها وبعدها من الشمس بل عندنا أن حصول النور في جرم الشمس إنما كان بسبب إيجاد القادر المختار وكذا في جرم القمر بقي ها هنا أن يقال الفاعل المختار لم خص القمر دون الشمس بهذا الاختلاف فنقول لحكماء الإسلام في هذا المقام جوابان أحدهما أن يقال إن فعله تعالى لا يمكن تعليلها بغرض ومصلحة ويدل عليه وجوه أحدها أن من فعل فعلاً لغرض فإن قدر على تحصيل ذلك الغرض بدون تلك الواسطة فحينئذ يكون فعل تلك الواسطة عبثاً وإن لم يقدر فهو عاجز وثانيها أن كل من فعل فعلاً لغرض فإن كان وجود ذلك الغرض أولى له من لا وجوده فهو ناقص بذاته مستكمل بغيره وإن لم يكن أولى له لم يكن غرضاً وثالثها أنه لو كان فعله معللاً بغرض فذلك الغرض إن كان محدثاً افتقر إحداثه إلى غرض آخر وإن كان قديماً لزم من قدمه قدم الفعل وهو محال فلا جرم قالوا كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يجوز تعليل أفعاله وأحكامه البتة فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون والجواب الثاني قول من قال لا بد في أفعال الله وأحكامه من رعاية المصالح والحكم والقائلون بهذا المذهب سلموا أن العقول البشرية قاصرة في أكثر المواضع عن الوصول إلى أسرار حكم الله تعالى في ملكه وملكوته وقد دللنا على أن القوم إنما سألوا عن الحكمة في اختلاف أحوال القمر فالله سبحانه وتعالى ذكر وجه الحكمة فيه وهو قوله قل هي مواقيت للناس والحج وذكر هذا المعنى في آية أخرى وهي قوله وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في آية ثالثة فمحونا آية الليل وجعلنا آية النهار مبصرة لتبتغوا فضلاً من ربكم ولتعلموا عدد السنين والحساب وتفصيل القول فيه أن تقدير الزمان بالشهور فيه منافع بعضها يتصل بالدين وبعضها بالدنيا وأما ما يتصل منها بالدين فكثيرة منها الصوم قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن وثانيها الحج قال تعالى الحج أشهر معلومات وثالثها عدة المتوفى عنها زوجها قال الله تعالى يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً ورابعها النذور التي تتعلق بالأوقات ولفضائل الصوم في أيام لا تعلم إلا بالأهلة وأما ما يتصل بالدنيا فهو كالمداينات والإجارات والمواعيد ولمدة الحمل والرضاع كما قال وحمله وفصاله ثلاثون شهراً وغيرها وكل ذلك مما لا يسهل ضبط أوقاتها إلا عند وقوع الاختلاف في شكل القمر فإن قيل لا نسلم أن الحاجة في تقدير الأزمنة إلى حصول الشهر وذلك لأنه يمكن تقديرها بالسنة التي هي عبارة عن دورة الشمس وبأجزائها مثل أن يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في أول السنة أو في سدسها أو ثلثها أو نصفها وهكذا سائر الأجزاء ويمكن تقديرها بالأيام مثل أن يقول كلفتكم بالطاعة الفلانية في اليوم الأول من السنة أو بعد خمسين يوماً من أول السنة وأيضاً بتقدير أن نساعد على أنه لا بد من تقدير الزمان بالسنة وباليوم وبالشهر ولكن الشهر عبارة عن دورة من اجتماعه مع الشمس إلى أن يجتمع معها مرة أخرى وهذا التقدير حاصل سواء حصل الاختلاف في أشكال نوره أو لم يحصل ألا ترى أن تقدير السنة بحركة الشمس وإن لم يحصل في نور الشمس اختلاف فلم لا يمكن تقدير الشهر بحركة القمر وإن لم يحصل في نور القمر اختلاف وإذا لم يكن لكون القمر مختلف الحال أثر في هذا الباب لم يجز تعليله به والجواب عن السؤال الأول أن ما ذكرتم وإن كان ممكناً إلا أن إحصاء الأهلة أيسر من إحصاء الأيام لأن الأهلة اثنا عشر شهراً والأيام كثيرة ومن المعلوم أن تقسيم جملة الزمان إلى السنين ثم تقسيم كل سنة إلى الشهور ثم تقسيم الشهور إلى الأيام ثم تقسيم كل يوم إلى الساعات ثم تقسيم كل ساعة إلى الأنفاس أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخبط ولهذا قال سبحانه وتعالى إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً وهذا كما أن المصنف يراعي حسن الترتيب فيقسم تصنيفه إلى الكتب ثم كل كتاب إلى الأبواب ثم كل باب إلى الفصول ثم كل فصل إلى المسائل فكذا ها هنا والجواب عنه وأما السؤال الثاني فجوابه أن ما ذكرتم كذلك إلا أنه متى كان القمر مختلف الشكل كان معرفة أوائل الشهور وأنصافها وأواخرها أسهل مما إذا لم يكن كذلك فجل جلاله أنه دبر الأهلة بهذا التقدير العجيب لمنافع عباده في قوام دنياهم مع ما يستدلون بهذه الأحوال المختلفة على وحدانية الله سبحانه وكمال قدرته كما قال إن في خلق السموات والأرض إلى قوله لآيات لأولي الألباب وقال تبارك وتعالى تبارك الذي جعل في السماء بروجاً وجعل فيها سراجاً وقمراً منيراً وأيضاً لو لم يقع في جرم القمر هذا الاختلاف لتأكدت شبهة الفلاسفة لعنهم الله في قولهم إن الأجرام الفلكية لا يمكن تطرق التغير إلى أحوالها فهو سبحانه بحكمته القاهرة أبقى الشمس على حال واحدة وأظهر الاختلاف في أحوال القمر ليظهر للعاقل أن بقاء الشمس على أحوالها ليس إلا بإبقاء الله تعالى وتغير القمر في أشكاله ليس إلا بتغيير الله تعالى فيصير الكل بهذا الطريق شاهدة على افتقارها إلى مدبر حكيم قادر قاهر كما قال وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إذا عرفت هذه الحكمة فنقول إنه لما ظهر أن اختلاف أحوال القمر معونة عظيمة في تعيين الأوقات من الجهات التي ذكرناها نبه تعالى بقوله قل هي مواقيت للناس على جميع هذه المنافع لأن تعديد جميع هذه الأمور يفضي إلى الإطناب والاقتصار على البعض دون البعض ترجيح من غير مرجح فلم يبق إلا الاقتصار على كونه ميقاتاً فكان هذا الاقتصار دليلاً على الفصاحة العظيمة أما قوله تعالى والحج ففيه سؤال وهو أن تقديره وللحج لقوله تعالى وإن أردتم أن تسترضعوا أولادكم أي لأولادكم وعلم أنا بينا أن الأهلة مواقيت لكثير من العبادات فإفراد الحج بالذكر لا بد فيه من فائدة ولا يمكن أن يقال تلك الفائدة هي أن مواقيت الحج لا تعرف إلا بالأهلة قال الله تعالى شهر رمضان الذي أنزل فيه القرآن وقال صلى الله عليه وسلم صوموا لرؤيته وأفطروا لرؤيته وأحسن الوجوه فيه ما ذكره القفال رحمه الله وهو أن إفراد الحج بالذكر إنما كان لبيان أن الحج مقصور على الأشهر التي عينها الله تعالى لفرض الحج وأنه لا يجوز نقل الحج من تلك الأشهر إلى أشهر أخر كما كانت العرب تفعل ذلك في النسيء أما قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ففيه مسائل المسألة الأولى ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوهاً أحدها قال الحسن والأصم كان الرجل في الجاهلية إذا هم بشيء فتعسر عليه مطلوبه لم يدخل بيته من بابه بل يأتيه من خلفه ويبقى على هذه الحالة حولاً كاملاً فنهاهم الله تعالى عن ذلك لأنهم كانوا يفعلونه تطيراً وعلى هذا تأويل الآية ليس البر أن تأتوا البيوت من ظهورها على وجه التطير ولكن البر من اتقى الله ولم يتق غيره ولم يخف شيئاً مما يتطير به بل توكل على الله تعالى واتقاه وحده ثم قال واتقوا الله لعلكم تفلحون أي لتفوزوا بالخير في الدين والدنيا كقوله ومن يتق الله يجعل له مخرجاً ويرزقه من حيث لا يحتسب ومن يتق الله يجعل له من أمره يسراً وتمام التحقيق في الآية أن من رجع خائباً يقال ما أفلح وما أنجح فيجوز أن يكون الفلاح المذكور في الآية هو الواجب عليكم أن تتقوا الله

حتى

حتى يصير مفلحين منجحين وقد وردت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عن التطير وقال لا عدوى ولا طيرة وقال من رده عن سفره تطير فقد أشرك أو كما قال وإنه كان يكره الطيرة ويحب الفأل وقد عاب الله تعالى قوماً تطيروا بصالح ومن معه وقالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله الوجه الثاني في سبب نزول هذه الآية روي أن في أول الإسلام كان إذا أحرم الرجل منهم إن كان من أهل المدر نقب نقباً في ظهر بيته منه يدخل ويخرج أو يتخذ سلماً يصعد منه سطح داره ثم ينحدر وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء فقيل لهم ليس البر بتحرجكم من دخول الباب ولكن البر من اتقى الوجه الثالث أن أهل الجاهلية كانوا إذا أحرموا نقبوا خلف بيته أو خيمته نقباً منه يدخل ويخرج إلا الحمس وهم قريش وكنانة وخزاعة وثقيف وخثعم وبنو عامر بن صعصعة وبنو نضر بن معاوية وهؤلاء سموا حمساً لتشددهم في دينهم والحماسة الشدة وهؤلاء متى أحرموا لم يدخلوا بيوتهم البتة ولا يستظلون الوبر ولا يأكلون السمن والأقط ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان محرماً ورجل آخر كان محرماً فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونه محرماً من باب بستان قد خرب فأبصره ذلك الرجل الذي كان محرماً فاتبعه فقال النبي صلى الله عليه وسلم تنح عني قال ولم يا رسول الله قال دخلت الباب وأنت محرم فوقف ذلك الرجل وقال إني رضيت بسنتك وهديك وقد رأيتك دخلت فدخلت فأنزل الله تعالى هذه الآية وأعلمهم أن تشديدهم في أمر الإحرام ليس بالبر ولكن البر من اتقى مخالفة الله وأمرهم بترك سنة الجاهلية فقال وأتوا البيوت من أبوابها فهذا ما قيل في سبب نزول هذه الآية المسألة الثانية ذكروا في تفسير الآية ثلاثة أوجه الأول وهو قول أكثر المفسرين حمل الآية على هذه الأحوال التي رويناها في سبب النزول إلا أن على هذا التقدير يصعب الكلام في نظم الآية فإن القوم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الحكمة في تغير نور القمر فذكر الله تعالى الحكمة في ذلك وهي قوله قل هي مواقيت للناس والحج فأي تعلق بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر وبين هذه القصة ثم القائلون بهذا القول أجابوا عن هذا السؤال من وجوه أحدها أن الله تعالى لما ذكر أن الحكمة في اختلاف أحوال الأهلة جعلها مواقيت للناس والحج وكان هذا الأمر من الأشياء التي اعتبروها في الحج لا جرم تكلم الله تعالى فيه وثانيها أنه تعالى إنما وصل قوله وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها بقوله يسألونك عن الأهلة لأنه اتفق وقوع القضيتين في وقت واحد فنزلت الآية فيهما معاً في وقت واحد ووصل أحد الأمرين بالآخر وثالثها كأنهم لما سألوا عن الحكمة في اختلاف حال الأهلة قيل لهم اتركوا السؤال عن هذا الأمر الذي لا يعنيكم وارجعوا إلى ما البحث عنه أهم لكم فإنكم تظنون أن إتيان البيوت من ظهورها بر وليس الأمر كذلك القول الثاني في تفسير الآية أن قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها مثل ضربه الله تعالى لهم وليس المراد ظاهره وتفسيره أن الطريق المستقيم المعلوم هو أن يستدل بالمعلوم على المظنون فأما أن يستدل بالمظنون على المعلوم فذلك عكس الواجب وضد الحق وإذا عرف هذا فنقول إنه قد ثبت بالدلائل أن للعالم صانعاً مختاراً حكيماً وثبت أن الحكيم لا يفعل إلا الصواب البريء عن العبث والسفه فمتى عرفنا ذلك وعرفنا أن اختلاف أحوال القمر في النور من فعله علمنا أن فيه حكمة ومصلحة وذلك لأن علمنا بأن هذا الحكيم الذي لا يفعل إلا الحكمة يفيدنا القطع بأن فيه حكمة لأنه استدلال بالمعلوم على المجهول فأما أن يستدل بعدم علمنا بما فيه من الحكمة أن فاعله ليس بحكيم فهذا استدلال باطل لأنه استدلال بالمجهول على القدح في المعلوم إذا عرفت هذا فالمراد من قوله تعالى وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها يعني أنكم لما لم تعلموا حكمة في اختلاف نور القمر صرتم شاكين في حكمة الخالق فقد أتيتم الشيء من غير طريقه وليس ذلك من التقوى ولا من كمال العقل إنما البر أن تأتوا البيوت من أبوابها فتستدلوا بالمعلوم المتيقن وهو حكمة خالقها على هذا المجهول فتقطعوا بأن فيه حكمة بالغة وإن كنتم لا تعلمونها فجعل إتيان البيوت من ظهورها كناية عن العدول عن الطريق الصحيح وإتيانها من أبوابها كناية عن التمسك بالطريق المستقيم وهذا طريق مشهور في الكناية فإن من أرشد غيره إلى الوجه الصواب يقول له ينبغي أن تأتي الأمر من بابه وفي ضده يقال إنه ذهب إلى الشيء من غير بابه قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم وقال فاتخذتموه وراءكم ظهرياً فلما كان هذا طريقاً مشهوراً معتاداً في الكنايات ذكره الله تعالى ها هنا وهذا تأويل المتكلمين ولا يصح تفسير هذه الآية فإن تفسيرها بالوجه الأول يتطرق إلى الآية سوء الترتيب وكلام الله تعالى منزه عنه القول الثالث في تفسير الآية ما ذكره أبو مسلم أن المراد من هذه الآية ما كانوا يعملونه من النسيء فإنهم كانوا يخرجون الحج عن وقته الذي عينه الله تعالى له فيحرمون الحلال ويحلون الحرام فذكر إتيان البيوت من ظهورها مثلاً لمخالفة الواجب في الحج وشهوره المسألة الثالثة قوله تعالى ولكن البر من اتقى تقديره ولكن البر بر من اتقى وهو كقوله ولكن البر من آمن بالله وقد تقدم تقريره المسألة الرابعة قرأ حمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم وقالون عن نافع البيوت بكسر الباء لأنهم استثقلوا الخروج من ضمة باء إلى ياء والباقون بالضم على الأصل والقراءتان في نظائرها كالجيوب والغيوب وجيوب مذاهب واختلافات يقول نقيضها أما قوله واتقوا الله فقد بينا دخول كل واجب واجتناب كل محرم تحته لعلكم تفلحون لكي تفلحوا والفلاح هو الظفر بالبغية قالت المعتزلة هذا يدل على إرادته تعالى الفلاح من جميعهم لأنه لم يخص في الآية

النوع العاشر

ما يتعلق بالقتال وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين وفي الآية مسائل المسألة الأولى أنه تعالى أمر بالاستقامة في الآية المتقدمة بالتقوى في طريق معرفة الله تعالى فقال وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها وأمر بالتقوى في طريق طاعة الله وهو عبارة عن ترك المحظورات وفعل الواجبات فالاستقامة علم والتقوى عمل وليس التكليف إلا في هذين ثم لما أمر بالتقوى أمر في هذه الآية بأشد أقسام التقوى وأشقها على النفس وهو قتل أعداء الله تعالى فقال وقاتلوا في سبيل الله المسألة الثانية في سبب النزول قولان الأول قال الربيع وابن زيد هذه أول آية نزلت في القتال فلما نزلت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عن قتال من تركه وبقي على هذه الحالة إلى أن نزل قوله تعالى اقتلوا المشركين والقول الثاني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج بأصحابه لإرادة الحج فنزل الحديبية وهو موضع كثير الشجر والماء فصدهم المشركون عن دخول البيت فأقام شهراً لا يقدر على ذلك ثم صالحوه على أن يرجع ذلك العام ويعود إليهم في العام القابل ويتركوا له مكة ثلاثة أيام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل ما شاء فرضي رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك وصالحهم عليه وعاد إلى المدينة وتجهز في السنة القابلة ثم خاف أصحابه من قريش أن لا يفوا بالوعد ويصدوهم عن المسجد الحرام وأن يقاتلوهم وكانوا كارهين لقتالهم في الشهر الحرام وفي الحرم فأنزل الله تعالى هذه الآيات وبين لهم كيفية المقاتلة إن احتاجوا إليها فقال وقاتلوا في سبيل الله المسألة الثالثة وقاتلوا في سبيل الله أي في طاعته وطلب رضوانه روى أبو موسى أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله فقال من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ولا يقاتل رياء ولا سمعة المسألة الرابعة

[illegible]

وعلى جميع هذه التقديرات لا يكون الآية منسوخة فان قيل هب انه لا يصح في الآية ولكن ما السبب في انه امر اولا بقتالهم ثم قال بعد ذلك الامر اذن في قتالهم سواء قاتلوا او لم يقاتلوا

قلنا لانه في اول الامر كان المسلمون قليلين وكان الصلاح استعمال الرفق واللين والمجاملة فلما قوي الاسلام وكثر الجمع واقام من اقام منهم على الشرك بعد ظهور المعجزات وتكررها

عليهم حالا بعد حال حصل اليأس من اسلامهم فلاجرم امر الله تعالى بقتالهم على الاطلاق المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا بقوله تعالى ان الله لا يحب المعتدين قالوا

لو كان الاعتداء بارادة الله تعالى وبتخليقه لما صح هذا الكلام وجوابه تقدم والله الموفق بالصواب

وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ فَإِنِ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ فيه مسائل

المسئلة الاولى الثقف وجود على وجه الاخذ والغلبة ومنه رجل ثقف سريع الاخذ لاقرانه قال فاما تثقفوني فاقتلوني فمن اثقف فليس الى خلود ثم نقول قوله تعالى اقتلوهم

[illegible]

[illegible]

وصواب قلنا كان ذلك القتل جزاء العدوان فصح اطلاق اسم العدوان عليه كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وقوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى

عليكم ومكروا ومكر الله فيسخرون منهم سخر الله منهم [illegible] قوله تعالى الشهر الحرام

بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

اعلم ان الله تعالى لما اباح القتال وكان ذلك مستنكرا فيما بينهم ذكر في هذه الآية ما يزيل ذلك فقال الشهر الحرام وفيه وجوه احدها روي عن ابن عباس ومجاهد والضحاك ان رسول الله صلى

الله عليه وسلم خرج عام الحديبية للعمرة وكان ذلك في ذي القعدة سنة ست من الهجرة فصده اهل مكة عن ذلك ثم صالحوه على ان ينصرف ويعود في العام القابل حتى يتركوا له مكة ثلاثة

ايام فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم في العام القابل وهو في ذي القعدة سنة سبع ودخل مكة واعتمر فانزل الله تعالى هذه الآية يعني انك دخلت الحرم في الشهر الحرام والقوم كانوا

[illegible]

بالحرمات الشهر الحرام والبلد الحرام وحرمة الاحرام فقوله والحرمات قصاص معناه انهم لما اضاعوا هذه الحرمة في سنة ست فقد وفقتم حتى قضيتموها على رغمهم في سنة سبع واما على الوجه الثاني
فهو ان المراد ان اقدموا على مقاتلتكم فقاتلوهم انتم ايضا قال الزجاج اعلم الله تعالى بهذه الآية انه ليس للمسلمين ان ينتهكوا هذه الحرمات على سبيل الابتداء بل على سبيل القصاص
وهذا القول اشبه بما قبل هذه الآية وهو قوله ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه وبما بعدها وهو قوله فمن اعتدى عليكم اما على القول الثالث فقوله والحرمات قصاص يعني
ان كل واحد من الشهرين الحرام الآخر فهما مثلان والقصاص هو المثل فلما لم تمنعكم حرمة الشهر من الكفر والفتنة والقتال فكيف تمنعنا عن القتال والله اعلم اما قوله تعالى
فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فالمراد منه الامر بما يقابل الاعتداء من الجزاء والتقدير فمن اعتدى عليكم فقاتلوه والسبب في تسميته اعتداء قد تقدم ثم قال
واتقوا الله وقد تقدم معنى التقوى ثم قال واعلموا ان الله مع المتقين بالمعونة والنصرة والحفظ والعلم وهذا من اقوى الدلائل انه ليس بجسم ولا في مكان اذ لو كان جسما
لكان في مكان معين فكان اما ان لا يكون مع احد منهم او ان كان مع احد منهم لم يكن مع الآخر او يكون مع كل واحد من المؤمنين جزء من اجزائه وبعض من ابعاضه تعالى عنه علوا كبيرا
وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واحسنوا ان الله يحب المحسنين اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها من وجهين احدهما انه تعالى لما امر بالقتال
والاشتغال بالقتال لا يتيسر الا بالآلات والادوات يحتاج فيها الى المال وربما كان ذو المال عاجزا عن القتال وكان الشجاع القادر على القتال فقيرا عديم المال فلهذا امر الله تعالى
الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء الذين يقدرون على القتال والثاني يروى انه لما نزل قوله تعالى الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص قال رجل من الحاضرين والله يا رسول الله
ما لنا زاد وليس احد يطعمنا فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينفقوا في سبيل الله وان يتصدقوا وان لا يكفوا ايديهم عن الصدقة ولو بشق تمرة تحمل في سبيل الله فيهلكوا
فنزلت هذه الآية على وفق مراد رسول الله صلى الله عليه وسلم واعلم ان الانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح فلذلك لا يقال في المضيع انه منفق فاذا قيد بالانفاق بذكر
سبيل الله فالمراد به في طريق الدين لان السبيل هو الطريق وسبيل الله هو دينه وكل ما امر الله تعالى به في دينه من الانفاق فهو داخل في الآية سواء كان انفاقا في حج او عمرة او كان
جهادا بالنفس او تجهيزا للغير او كان انفاقا في صلة الرحم او على العيال او في الصدقات او في الزكوات والكفارات او في عمارة السبيل وغير ذلك الا ان الاقرب في هذه الآية
وقد تقدم ذكر الجهاد انه يراد به الانفاق في الجهاد بل انما قال وانفقوا في سبيل الله لوجهين الاول ان هذا كالتنبيه على العلة في وجوب هذا الانفاق وذلك لان المال مال الله فيجب انفاقه
في سبيل الله ولان المؤمن اذا سمع ذكر الله تعالى اهتز ونشط فيسهل عليه انفاق المال الثاني ان هذه الآيات انما نزلت وقت ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مكة لقضاء
العمرة وكانت تلك العمرة لا بد وان تفضي الى القتال ان منعهم المشركون وكانت عمرة وجهادا واجتمع فيه المعنيان فلما كان الامر كذلك لا جرم قال الله تعالى وانفقوا في سبيل الله
ولم يقل وانفقوا في الجهاد والعمرة اما قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ففيه مسائل المسألة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج التهلكة والهلاك واحد يقال هلك
يهلك هلاكا وهلكا وتهلكة قال الخارزنجي لا اعلم في كلام العرب مصدرا على تفعلة بضم العين الا هذا قال ابو علي وقد حكى سيبويه التضرة والتسرة وقد جاء هذا المثال اسما غير مصدر
حكى سيبويه التنضبة والتتفلة قال والخليل جاء صفة قال صاحب الكشاف ويجوز ان يقال اصلها التهلكة كالتجربة والتبصرة على انها مصدر هلك فابدلت من الكسرة ضمة كما
جاء الجوار بالجوار واقول ان العجب كل العجب من تكلفات هؤلاء النحويين في امثال هذه المواضع وذلك انهم لو وجدوا شعرا مجهولا يشهد بما ارادوه فرحوا به واتخذوه حجة قوية فورود
هذا اللفظ في كلام الله تعالى المشهود له من المخالف والموافق بالفصاحة اولى بان يدل على صحة هذه اللفظة واستقامتها المسألة الثانية اتفقوا على ان الباء في قوله بايديكم الى التهلكة
يقتضي اما زيادة او نقصانا فقال قوم الباء زائدة والتقدير ولا تلقوا ايديكم الى التهلكة وهو كقولهم جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم فهما لغتان مستعملتان
مشهورتان والمراد بالايدي النفس كقوله بما قدمت يداك وبما كسبت ايديكم فالتقدير ولا تلقوا انفسكم الى التهلكة وقال الآخرون بل هاهنا حذف والتقدير ولا تلقوا انفسكم بايديكم
الى التهلكة المسألة الثالثة قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اختلف المفسرون فيه فمنهم من قال انه راجع الى نفس النفقة ومنهم من قال انه راجع الى غيرها اما الاولون فذكروا فيه وجهين الاول ان لا تنفقوا في مهمات
الجهاد اموالكم فيستولي العدو عليكم ويهلككم وكانه قيل ان كنت من رجال الدين فانفق مالك في سبيل الله وفي طلب مرضاته وان كنت من رجال الدنيا فانفق مالك في دفع الهلاك
والضرر عن نفسك الوجه الثاني انه تعالى لما امره بالانفاق نهاه عن ان ينفق كل ماله فان انفاق كل المال يفضي الى التهلكة عند الحاجة الشديدة الى المأكول والمشروب والملبوس
وكان المراد منه ما ذكره في قوله والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وفي قوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط واما الذين قالوا المراد
منه غير النفقة فذكروا فيه وجوها احدها ان تخلوا بالجهاد فتتعرضوا للهلاك الذي هو عذاب النار فحثهم بذلك على التمسك بالجهاد وهو كقوله ليهلك من هلك عن بينة وثانيها ان المراد
من قوله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اي لا تقتحموا في الحرب بحيث لا ترجون النفع ولا يكون لكم فيه الا قتل انفسكم فان ذلك لا يحل وانما يجب ان يقتحم اذا طمع في النكاية وان خاف
القتل فاما اذا كان آيسا من النكاية وكان الاغلب انه مقتول فليس له ان يقدم عليه وهذا الوجه منقول عن البراء بن عازب ونقل عن ابي هريرة انه قال في هذه الآية هو الرجل يستقل
بين الصفين ومن الناس من طعن في هذا التأويل وقال هذا القتل غير محرم واحتج عليه بوجوه الاول روي ان رجلا من المهاجرين حمل على صف العدو فصاح به الناس القى بيده الى
التهلكة فقال ابو ايوب الانصاري نحن اعلم بهذه الآية وانما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونصرناه وشهدنا معه المشاهد فلما قوي الاسلام وكثر اهله رجعنا الى اهالينا
واموالنا نصلحها فكانت التهلكة الاقامة في الاهل والمال وترك الجهاد والثاني روى الشافعي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ذكر الجنة فقال له رجل من الانصار ارأيت يا رسول الله
ان قتلت صابرا محتسبا قال صلى الله عليه وسلم لك الجنة فانغمس في جماعة العدو فقتلوه وان رجلا من الانصار القى درعا كان عليه حين ذكر النبي صلى الله عليه وسلم الجنة ثم
انغمس في العدو فقتلوه بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم الثالث روي ان رجلا من الانصار تخلف عن بني معونة فرأى الطير عكوفا على من قتل من اصحابه فقال لبعض من
معه اتقدم الى العدو فيقتلونني ولا اتخلف عن مشهد قتل فيه اصحابي ففعل ذلك فذكروا ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال فيه قولا حسنا الرابع روي ان قوما حاصروا حصنا فقاتل

رجل

رجل حتى قتل فقيل القى بيده الى التهلكة فبلغ عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذلك فقال كذبوا اليس الله يقول ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله ولمن نصر ذلك التأويل ان يجيب
عن هذه الوجوه فيقول انا انما حرمنا القاء النفس في صف العدو اذا لم يتوقع ايقاع نكاية فيهم فاما اذا توقع فنحن نجوز ذلك فلم قلتم انه لم يوجد هذا المعنى في هذه
الوقائع الوجه الثالث في تأويل الآية ان يكون هذا متصلا بقوله الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص اي ان قاتلوكم في الشهر الحرام فقاتلوهم فان الحرمات قصاص فجازوا
اعتداءهم عليكم ولا تحملنكم حرمة الشهر على ان تستسلموا لمن قاتلكم فتهلكوا بترككم القتال فانكم بذلك تكونون ملقين بايديكم الى التهلكة الوجه الرابع في التأويل ان يكون
المعنى انفقوا في سبيل الله ولا تقولوا انا نخاف الفقر ان انفقنا فنهلك فلا يبقى معنا شيء فنهوا ان يجعلوا انفسهم هالكين بالانفاق والمراد من هذا الجعل والالقاء الحكم
بذلك كما يقال جعل فلان فلانا هالكا والقاه في الهلاك اذا حكم عليه بذلك الوجه الخامس ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة هو الرجل يصيب الذنب الذي يرى انه لا ينفعه
معه عمل فذاك هو القاء النفس الى التهلكة فالحاصل ان معناه النهي عن القنوط عن رحمة الله تعالى لان ذلك يحمل الانسان على ترك العبودية والاصرار على الذنب الوجه
السادس يحتمل ان يكون المراد وانفقوا في سبيل الله ولا تلقوا ذلك الانفاق في التهلكة والاحباط وذلك بان يفعلوا بعد ذلك الانفاق فعلا يحبط ثوابه اما بذكر المنة
او بذكر وجوه الرياء والسمعة ونظيره قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم اما قوله واحسنوا ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان المحسن مشتق مماذا وفيه وجوه الاول انه مشتق من فعل الحسن
وانما كثر استعماله فيمن نفع غيره بنفع حسن من حيث ان الاحسان حسن في نفسه وعلى هذا التقدير فالضرب والقتل اذا حسنا كان فاعلهما محسنا الثاني انه مشتق من الاحسان
ففاعل الحسن لا يوصف بكونه محسنا الا اذا كان فعله حسنا واحسانا معا فالاشتقاق انما يحصل من مجموع الامرين المسألة الثانية قوله واحسنوا فيه وجوه الاول قال الاصم
احسنوا في فرائض الله والثاني واحسنوا في الانفاق على من تلزمكم مؤنته ونفقته والمقصود منه ان يكون ذلك الانفاق كما قال لم يسرفوا ولم يقتروا وهذا هو الاقرب لاتصاله بما قبله
ويمكن حمل الآية على جميع الوجوه اما قوله ان الله يحب المحسنين فهو ظاهر وقد تقدم تفسيره مرارا واتموا الحج والعمرة لله فان احصرتم فما استيسر من الهدي
ولا تحلقوا رؤسكم حتى يبلغ الهدي محله فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية من صيام او صدقة او نسك
فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام واتقوا الله واعلموا ان الله شديد العقاب في الآية مسائل المسألة الاولى الحج في اللغة عبارة
عن القصد وانما يقال حج فلان الشيء اذا قصده مرة بعد اخرى وادام الاختلاف اليه والحجة بكسر الحاء السنة وانما قيل لها حجة لان الناس يحجون في كل سنة واما في الشرع فهو اسم لافعال
مخصوصة منها اركان ومنها ابعاض ومنها هيئات فالاركان ما لا يحصل التحلل حتى يأتي به والابعاض هي الواجبات التي اذا ترك منها شيئا يجبر بالدم والهيئات ما لا يجب الدم على تاركها
والاركان عندنا خمسة الاحرام والوقوف بعرفة والطواف بالبيت والسعي بين الصفا والمروة وفي حلق الرأس وتقصيره قولان اصحهما انه نسك لا يحصل التحلل الا به واما
الابعاض فهي الاحرام من الميقات والمقام بعرفات الى الغروب في قول والبيتوتة بمزدلفة ليلة النحر في قول ورمي جمرة العقبة والبيتوتة بمنى ليالي التشريق في قول ورمي ايامها
واما سائر اعمال الحج فهي سنة واما اركان العمرة فاربعة الاحرام والطواف والسعي وفي الحلق قولان ثم المعتمر بعدما فرغ من السعي فان كان معه هدي ذبحه ثم حلق او قصر
ولا يتوقف التحلل على ذبح الهدي المسألة الثانية قوله تعالى واتموا امر بالاتمام وهل هذا الامر مطلق او مشروط ذهب اصحابنا الى انه مطلق والمعنى افعلوا الحج والعمرة على نعت
الكمال والتمام والقول الثاني وهو قول ابي حنيفة ان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فيه فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول في الشيء واجبا الا انه بعد الدخول فيه يكون اتمامه واجبا
وفائدة هذا الخلاف ان العمرة واجبة عند اصحابنا وغير واجبة عند ابي حنيفة حجة اصحابنا من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى واتموا الحج والعمرة وجه الاستدلال به ان
الاتمام قد يراد به فعل الشيء كاملا تاما واذا ثبت الاحتمال وجب ان يكون المراد من هذا اللفظ هو ذلك اما بيان الاحتمال فيدل عليه قوله تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن اي
فعلهن على سبيل التمام والكمال وقوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل اي فافعلوا الصيام تاما الى الليل وحمل هذا اللفظ على هذا اولى من قول من يقول المراد فاشرعوا في الصيام ثم
اتموه لان على هذا التقدير يحتاج الى الاضمار وعلى التقدير الذي ذكرناه لا يحتاج اليه فثبت ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يحتمل ان يكون المراد منه الاتيان به على نعت التمام
والكمال فوجب حمله عليه لانه يقتضي ما في الباب انه يحتمل ايضا ان يكون المراد منه انكم اذا شرعتم فيه فاتموه الا ان حمل اللفظ على الوجه الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان حمل اللفظ
على الوجه الثاني يقتضي ان يكون هذا الامر مشروطا ويكون التقدير واتموا الحج والعمرة ان شرعتم فيهما وعلى التأويل الاول الذي نصرناه لا يحتاج فيه الى اضمار هذا الشرط فكان ذلك
اولى الثاني ان اهل التفسير ذكروا ان هذه الآية اول آية نزلت في الحج فحملها على ايجاب الحج اولى من حملها على الاتمام بشرط الشروع الثالث قرأ بعضهم واقيموا الحج والعمرة وهذه
وان كانت قراءة شاذة جارية مجرى خبر الواحد لكنه بالاتفاق صالح للترجيح تأويل على تأويل الرابع ان الوجه الذي نصرناه يفيد وجوب الحج والعمرة ويفيد وجوب اتمامهما بعد
الشروع فيهما والتأويل الذي ذكرتم لا يفيد اصل الوجوب فكان الذي نصرناه اولى الخامس ان الباب باب العبادة فكان الاحتياط فيه اولى والقول بايجاب الحج والعمرة معا
اقرب الى الاحتياط فوجب حمل اللفظ عليه الحجة الثانية هب انا لا نحمل اللفظ على وجوب الاتمام لكنا نقول اللفظ دل على وجوب الاتمام جزما وظاهر الامر للوجوب فكان الاتمام
واجبا جزما والاتمام مسبوق بالشروع وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فيلزم ان يكون الشروع واجبا في الحج والعمرة السابع روي عن ابن عباس
انه قال والذي نفسي بيده انها لقرينتها في كتاب الله اي ان العمرة لقرينة الحج في الامر بهما في كتاب الله يعني في هذه الآية فكان كقوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فهذا تمام تقرير
هذه الحجة فان قيل قرأ علي وابن مسعود والشعبي والعمرة لله بالرفع وهذا يدل على انهم قصدوا افراد العمرة عن حكم الحج في الوجوب قلنا هذا مدفوع من وجوه الاول ان هذه قراءة
شاذة فلا تعارض القراءة المتواترة الثاني ان فيها ضعفا في العربية لانها تقتضي عطف الجملة الاسمية على الجملة الفعلية الثالث ان قوله ان العمرة عبادة الله لا ينافي وجوبها

والا وقع التعارض بين مدلول القراءتين وهو غير جائز الرابع انه لما كان قوله والعمرة لله معناه والعمرة عبادة الله وجب ان يكون العمرة مامورا بها لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله
والامر للوجوب وحينئذ يحصل المقصود الحجة الثانية في وجوب العمرة ان قوله تعالى يوم الحج الاكبر يدل على وجود حج اصغر على ما عليه حقيقة افعل وما ذاك الا العمرة بالاتفاق واذا ثبت
ان العمرة حج وجب ان يكون واجبة لقوله تعالى واتموا الحج ولقوله ولله على الناس حج البيت الحجة الثالثة في المسئلة الاحاديث منها ما اورده الجوزقي في المتفق بين الصحيحين
ان جبريل سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن الاسلام فقال ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وان تقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان
وتحج وتعتمر وروى النعمان بن سالم عن عمرو بن اوس عن ابي رزين انه صلى الله عليه وسلم سئل فقال السائل ان ابي شيخ كبير ادرك الاسلام ولا يستطيع الحج والعمرة ولا الظعن فقال
صلى الله عليه وسلم حج عن ابيك واعتمر امرهما والامر للوجوب ومنها ما روى ابن سيرين عن زيد بن ثابت انه صلى الله عليه وسلم قال ان الحج والعمرة فريضتان لا يضرك بايهما
بدأت ومنها ما روت عائشة بنت طلحة عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها قالت قلت يا رسول الله هل على النساء جهاد فقال صلى الله عليه وسلم عليهن جهاد لا قتال
فيه الحج والعمرة الحجة الرابعة في وجوب العمرة قال الشافعي رضي الله عنه واعتمر النبي صلى الله عليه وسلم قبل الحج ولو لم تكن العمرة واجبة لكان الاشبه ان يبادر الى الحج الذي
هو واجب حجة من قال العمرة ليست واجبة وجوه الحجة الاولى قصة الاعرابي الذي سأل الرسول صلى الله عليه وسلم عن اركان الاسلام فعلمه الصلوة والزكوة والصوم و
الحج فقال هل علي غيرها فقال لا الا ان تطوع فقال الاعرابي لا ازيد على هذا ولا انقص فقال صلى الله عليه وسلم افلح الاعرابي ان صدق وقال صلى الله عليه وسلم بني الاسلام
على خمس شهادة ان لا اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة وصوم رمضان وحج البيت وقال صلى الله عليه وسلم صلوا خمسكم وزكوا اموالكم وحجوا بيتكم تدخلوا جنة
ربكم فهذه اخبار مشهورة كالمتواترة فلا يجوز الزيادة عليها ولا يرد بها وعن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سئل عن العمرة اواجبة هي ام لا فقال لا
وان تعتمر خير لك وعن معوية الضرير عن ابي صالح الحنفي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم الحج جهاد والعمرة تطوع والجواب من وجوه احدها ان ما ذكرتم اخبار احاد
فلا يعارض نص القرآن وثانيها لعل العمرة ما كانت واجبة عندما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم تلك الاحاديث ثم نزل بعدها قوله واتموا الحج والعمرة لله وهذا هو
الاقرب لان هذه الاية نزلت في السنة السابعة من الهجرة وثالثها ان قصة الاعرابي مشتملة على ذكر الحج وليس فيها بيان تفصيل الحج وقد بينا ان العمرة حج لانها هي الحج
الاصغر فلا يكون هي منافية لوجوب العمرة واما حديث محمد بن المنكدر فقال راويه حجاج بن ارطاة وهو ضعيف المسئلة الثالثة اعلم ان الحج على ثلثة اقسام الافراد والقران [margin: والتمتع]
والافراد ان يحج ثم بعد الفراغ منه يعتمر من ادنى الحل او يعتمر قبل اشهر الحج ثم يحج في تلك السنة والقران ان يحرم بالحج والعمرة معا في اشهر الحج بان ينويهما بقلبه ولذلك لو اهل
بالعمرة في اشهر الحج ثم قبل الطواف ادخل عليها الحج يصير قارنا والتمتع هو ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج ويأتي باعمالها ثم يحج في هذه السنة وانما سمي تمتعا لانه يستمتع بمحظورات
الاحرام بعد التحلل عن العمرة قبل ان يحرم بالحج اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الافضل من هذه الثلثة فقال الشافعي رضي الله عنه افضلها الافراد ثم التمتع ثم
القران وقال في اختلاف الحديث التمتع افضل من الافراد وبه قال مالك رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه القران افضل ثم الافراد ثم التمتع وهو قول المزني و
ابي اسحق المروزي من اصحابنا وقال ابو يوسف ومحمد القران افضل ثم التمتع ثم الافراد حجة الشافعي في ان الافراد افضل من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى واتموا الحج
والعمرة لله والاستدلال به من ثلثة اوجه الاول التمسك بقوله ان الاية اقتضت عطف العمرة على الحج والعطف يستدعي المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه والمغايرة
لا تحصل الا عند الافراد فاما عند القران فالموجود شيء واحد وهو حج وعمرة وذلك مانع من صحة العطف الثاني ان قوله واتموا الحج والعمرة لله يقتضي الافراد بدليل انه تعالى قال فان احصرتم
فما استيسر من الهدي والقارن يلزمه هديان عندهم وايضا انه تعالى اوجب عن الحلق عند الاذى فدية واحدة والقارن يلزمه فديتان عندهم الثالث ان هذه الاية تدل
على وجوب الاتمام والاتمام لا يحصل الا عند الافراد ويدل عليه وجهان الاول ان السفر مقصود في الحج بدليل ان من اوصى بان يحج عنه فانه يحج عن وطنه ولولا ان السفر مقصود والا
لكان يحج عنه من ادنى المواقيت ويدل عليه ايضا انهم قالوا لو نذر ان يحج ماشيا فحج راكبا يلزمه دم فثبت ان السفر مقصود والقران يقتضي تقليل السفر لان بسببه يقتصر
السفران سفرا واحدا فثبت ان الاتمام لا يحصل الا بالافراد والثاني ان الحج لا معنى له الا زيارة بقاع مكرمة ومشاهد مشرفة والحاج زائر الله تعالى ومزوره ولا شك انه
كلما كانت الزيارة والخدمة اكثر كان موقعها عند المخدوم اعظم وعند القران تنقلب الزيارتان زيارة واحدة بل الحق ان جملة انواع الطاعات المعتبرة في الحج وفي العمرة تتكرر
عند الافراد وتصير واحدة عند القران فثبت ان الافراد اقرب الى التمام فكان الافراد ان لم يكن واجبا بحكم هذه الاية فلا اقل من كونه افضل الحجة الثانية في بيان ان الافراد
افضل ان الافراد يقتضي كونه آتيا بالحج مرة ثم بالعمرة بعد ذلك فلكون الاعمال التي في الافراد اكثر فوجب ان يكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الاعمال احمزها
اي اشقها الحجة الثالثة انه صلى الله عليه وسلم كان منفردا فوجب ان يكون الافراد افضل اما قولنا انه كان منفردا فاعلم ان الصحابة اختلف رواياتهم في هذا المعنى فروى
مسلم في صحيحه عن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم افرد الحج وروى جابر وابن عمر انه افرد واما انس فقد روي عنه انه قال كنت واقفا عند جران ناقة
رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان لعابها يسيل على كتفي فسمعته يقول لبيك بحجة وعمرة ثم ان الشافعي رجح رواية عائشة وجابر وابن عمر على رواية انس من وجوه احدها
بحال الرواة اما عائشة رضي الله عنها فانها كانت عالمة ورعة وعلمها كانت اشد الناس التصاقا برسول الله صلى الله عليه وسلم واشد الناس وقوفا على احواله واما جابر فانه كان
اقدم صحبة للنبي صلى الله عليه وسلم من انس وان انسا كان صغيرا في ذلك الوقت قليل العلم واما ابن عمر فانه كان مع فقهه اقرب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من غيره لان
اخته حفصة كانت زوجة النبي صلى الله عليه وسلم والثاني ان عدم القران متأكد بالاستصحاب والثالث ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان
الحاق الافراد بالنبي صلى الله عليه وسلم اولى واذا ثبت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مفردا وجب ان يكون الافراد افضل لانه صلى الله عليه وسلم كان يختار الافضل لنفسه ولانه قال

خذوا عني مناسككم اي تعلموا مني الحجة الرابعة ان الافراد يقتضي تكثير العبادة والقران يقتضي تقليلها فكان الاول اولى لان المقصود من خلق الجن والانس هو العبادة وكلما كان فيه تكثير
العبادة كان افضل حجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى التمسك بقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا اللفظ يحتمل ان يكون المراد منه ايجاب كل واحد منهما او يكون المراد منه ايجاب الجمع بينهما
على سبيل التمام فلو حملناه على الاول لا يفيد الثاني ولو حملناه على الثاني افاد الاول فكان الثاني اكثر فائدة الحجة الثانية ان القران جمع بين النسكين فوجب ان يكون افضل من الاتيان بنسك واحد
الحجة الثالثة في القران مسارعة الى النسكين وفي الافراد ترك مسارعة الى احد النسكين فوجب ان يكون القران افضل لقوله وسارعوا والجواب عن الاول انا بينا ان هذه الاية تدل من ثلثة
اوجه دلالة ما هو اكثر فائدة على الافراد وما ذكرتموه مجرد حسن الظن حيث قلتم حمل اللفظ على ما هو اكثر فائدة اولى واذا كان كذلك كان الترجيح لقولنا والجواب عن الثاني والثالث ان
كل ما يفعله المفرد ايضا الا ان القران كانه حيلة في اسقاط الطاعة فينتهي الامر فيه ان يكون مرخصا فيه فاما ان يكون افضل فلا وبالجملة فالشافعي رضي الله عنه لا يقول ان
الحجة المفردة بلا عمرة افضل من الحجة المقرونة لكنه يقول من اتى بالحج في وقته ثم بالعمرة في وقتها فالمجموع هذين الامرين افضل من الاتيان بالحجة المقرونة المسئلة الرابعة في تفسير الاتمام
في قوله واتموا الحج والعمرة لله وفيه وجوه احدها ما روي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما ان اتمامهما ان تحرم من دويرة اهلك وثانيها قال ابو مسلم المعنى ان من نوى الحجة والعمرة
لله وجب عليه الاتمام قال ويدل على صحة هذا التأويل ان هذه الاية انما نزلت بعد ان منع الكفار النبي صلى الله عليه وسلم في السنة الماضية عن الحج والعمرة فامر الله تعالى رسوله
في هذه الاية بان لا يرجع حتى يتم هذا الغرض ويحصل من هذا التأويل فائدة فقهية وهي ان تطوع الحج والعمرة كفرضهما في وجوب الاتمام وثالثها قال الاصم ان الله تعالى فرض الحج والعمرة
ثم امر عباده ان يتموا الاداب المعتبرة وذكر الشيخ الامام ابو حامد الغزالي رحمه الله في كتاب الاحياء ما يتعلق بهذا الباب فقال الامور المعتبرة في سنن الحج والعمرة ثمانية الاول في [margin: في سنن الخروج الى الاحرام صح]
المال فينبغي ان يبدأ بالتوبة ورد المظالم وقضاء الديون واعداد النفقة لكل من تلزمه نفقته الى وقت الرجوع ويرد ما عنده من الودائع ويستصحب من المال الطيب الحلال
ما يكفيه لذهابه وايابه من غير تقتير بل على وجه يمكنه معه التوسع في الزاد والرفق بالفقراء ويتصدق بشيء قبل خروجه ويشتري لنفسه دابة قوية على الحمل او يكتريها فان اكتراها فليظهر للمكاري
كل ما يحمله ليحصل رضاه فيه الثاني في الرفيق ان يلتمس رفيقا صالحا محبا للخير معينا عليه ان نسي ذكره وان ذكر اعانه وان جبن شجعه وان عجز قواه وان ضاق صدره صبره
واما الاخوان والرفقاء المقيمون فيودعهم ويلتمس دعاءهم فان الله تعالى جعل في دعائهم خيرا والسنة في الوداع ان يقول استودع الله دينك وامانتك وخواتيم عملك
الثالثة في الخروج من الدار فاذا هم بالخروج صلى ركعتين يقرأ في الاولى بعد الفاتحة قل يا ايها الكافرون وفي الثانية سورة الاخلاص وبعد الفراغ يتضرع الى الله بالاخلاص الرابعة اذا
حصل على باب الدار قال بسم الله توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله وكلما كانت الدعوات ازيد كان اولى الخامسة في الركوب فاذا ركب الراحلة قال بسم الله وبالله والله اكبر
توكلت على الله لا حول ولا قوة الا بالله العلي العظيم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن سبحان الذي سخر لنا هذا وما كنا له مقرنين وانا الى ربنا لمنقلبون السادسة في النزول و
ان يكون اكثر سيره بالليل ولا ينزل حتى يحمى النهار واذا نزل صلى ركعتين ودعا الله كثيرا السابعة ان قصده عدو او سبع في ليل او نهار فليقرأ آية الكرسي وشهد الله والاخلاص
والمعوذتين ويقول تحصنت بالله العظيم واستعنت بالحي الذي لا يموت الثامنة مهما علا نشزا من الارض في الطريق فيستحب ان يكبر ثلثا التاسعة ان لا يكون هذا السفر
مشوبا بشيء من الاغراض العاجلة كالتجارة وغيرها العاشرة ان يصون الانسان لسانه عن الرفث والفسوق والفجور والجدال ثم بعد الاتيان بهذه المقدمات يأتي بجميع اركان
الحج على الوجه الاصح الاقرب الى موافقة الكتاب والسنة ويكون غرضه في هذه الامور ابتغاء مرضات الله تعالى فقوله واتموا الحج والعمرة لله كلمة شاملة جامعة لهذه المعاني فاذا
اتى العبد بالحج على هذا الوجه كان متشبها بابراهيم حيث قال تعالى واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن الوجه الرابع في تفسير قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله ان المراد افراد كل واحد منهما بسفره
تأويل من قال بالافراد وقد بيناه بالدليل وهذا التأويل مروي عن امير المؤمنين علي كرم الله وجهه وقد يروى مرفوعا عن ابي هريرة فكان عمر رضي الله عنه يترك القران والمتعة ويذكر ان
ذلك اتم للحج والعمرة وان يعتمر في غير شهور الحج فان الله تعالى يقول الحج اشهر معلومات وروى نافع عن ابن عمر انه قال فرقوا بين حجكم وعمرتكم المسئلة الخامسة قرأ نافع وابن عامر وابن
كثير وابو عمرو وابو بكر عن عاصم الحج بفتح الحاء في كل القرآن وهي لغة الحجاز وقرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم بالكسر في آل عمران قال الكسائي وهما لغتان بمعنى واحد كرطل ورطل وقيل
بالفتح المصدر وبالكسر الاسم قوله تعالى فان احصرتم قال احمد بن يحيى اصل الحصر والاحصار الحبس ومنه يقال للذي لا يبوح بسره حصر لانه حبس نفسه عن البوح والحصر احتباس الغائط
والحصير الملك لانه كالمحبوس في الحجاب وهو في شعر لبيد جن لدى باب الحصير قيام والحصير معروف سمي به لانضمام بعض اجزائه الى بعض تشبيها باحتباس الشيء مع غيره اذا عرفت هذا
فنقول اتفقوا على لفظ الحصر انه مخصوص بمنع العدو اذا منعه عن مراده وضيق عليه اما لفظ الاحصار فقد اختلفوا فيه على ثلثة اقوال الاول وهو اختيار ابي عبيدة وابن السكيت
والزجاج وابن قتيبة واكثر اهل اللغة انه مختص بالمرض قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وقال ثعلب في فصيح الكلام احصر بالمرض وحصر بالعدو والقول الثاني
ان لفظ الاحصار يفيد الحبس والمنع سواء كان بسبب العدو او بسبب المرض وهو قول الفراء والقول الثالث انه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو وهو قول الشافعي رضي الله عنه وفائدة هذا البحث تظهر في
مسئلة فقهية وهي انهم اتفقوا على ان حكم الاحصار عند حبس العدو ثابت وهل يثبت بسبب المرض وسائر الموانع قال ابو حنيفة رضي الله عنه يثبت وقال الشافعي لا يثبت حجة
ابي حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة رجلان احدهما الذين قالوا الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض او بسبب العدو وعلى هذا القول حجة ابي حنيفة يكون ظاهرة جدا [margin: بسبب المرض فقط وعلى هذا المذهب يكون هذه الاية نصا صريحا في ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والثاني الذين قالوا الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان صح]
لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون الحكم ثابتا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض واما على القول الثالث وهو ان الاحصار اسم للمنع الحاصل بالعدو فهذا
القول باطل باتفاق اهل اللغة وبتقدير ثبوته فنحن نقيس المرض على العدو بجامع دفع الحرج وهذا قياس جلي ظاهر فهذا تقرير قول ابي حنيفة وهو ظاهر قوي واما تقرير مذهب الشافعي فهو انا ندعي
ان المراد بالاحصار في هذه الاية منع العدو فقط والروايات المنقولة عن اهل اللغة معارضة بالروايات المنقولة عن ابن عباس وابن عمر وذلك ان قولهما اولى لتقدمهما على الادباء
في معرفة اللغة وفي معرفة تفسير القرآن ثم انا بعد ذلك نذكر هذه الوجوه من الدليل الحجة الاولى ان الاحصار مشتق من الحصر والافعال تارة تجيء بمعنى التعدية كذهب زيد واذهبته وتارة بمعنى صار كذا

نحو اغد البعير اي صار ذا غدة واجرب الرجل اذا صار ذا ابل جربى ويجيء ايضا بمعنى وجدته بصفة كذا نحو احمدت الرجل وجدته محمودا والاحصار لا يمكن ان يكون للتعدية فوجب حمله على الصيرورة او على الوجدان والمعنى انهم صاروا محصورين او وجدوا محصورين ثم ان اهل اللغة اتفقوا على ان المحصور هو الممنوع بالعدو لا بالمرض فوجب ان يكون معنى الاحصار هو انهم صاروا ممنوعين بالعدو او وجدوا ممنوعين بالعدو وذلك يؤكد مذهبنا الحجة الثانية ان الحصر عبارة عن المنع وانما يقال للانسان انه ممنوع من فعله ومحبوس عن مراده اذا كان قادرا على ذلك الفعل متمكنا منه ثم انه منعه مانع عنه والقدرة عبارة عن الكيفية الحاصلة بسبب اعتدال المزاج وسلامة الاعضاء وذلك مفقود في حق المريض فهو غير قادر البتة على الفعل فيستحيل الحكم عليه بانه ممنوع لان احالة الحكم على المانع تستدعي حصول المقتضي اما اذا كان ممنوعا بالعدو فهاهنا القدرة على الفعل حاصلة الا انه تعذر الفعل لاجل مدافعة العدو فصح هاهنا ان يقال انه ممنوع من الفعل فثبت ان اطلاق لفظ الاحصار حقيقة في العدو ولا يمكن ان يكون حقيقة في المرض الحجة الثالثة ان معنى قوله احصرتم اي حبستم ومنعتم والحبس والمنع لا بد له من حابس ومانع ووصف المرض بكونه حابسا مانعا لان الحبس والمنع فعل واضافة الفعل الى المرض محال عقلا لان المرض عرض لا يبقى زمانين فكيف يكون فاعلا وحابسا ومانعا اما وصف العدو بانه حابس ومانع وصف حقيقي وحمل الكلام على حقيقته اولى من حمله على مجازه الحجة الرابعة ان الاحصار مشتق من الحصر ولفظ الحصر لا اشعار فيه بالمرض فلفظ الاحصار وجب ان يكون خاليا عن الاشعار بالمرض قياسا على جميع الالفاظ المشتقة الحجة الخامسة انه تعالى قال بعد هذه الاية فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه فعطف عليه المريض فلو كان المحصر هو المريض او من يكون المريض داخلا فيه لكان هذا عطفا للشيء على نفسه فان قيل انه خص هذا المريض بالذكر لان له حكما خاصا وهو حلق الرأس فصار تقدير الاية ان منعتم بمرض تحللتم بدم وان تأذى رأسكم بمرض حلقتم وكفرتم قلنا هذا وان كان حسنا لهذا الغرض الا انه مع ذلك يلزم عطف الشيء على نفسه اما اذا لم يكن المحصر مفسرا بالمرض لم يلزم عطف الشيء على نفسه فكان حمل المحصر على غير المريض يوجب خلو الكلام عن هذا الاستدراك فكان ذلك اولى الحجة السادسة قال تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج ولفظ الامن انما يستعمل في الخوف من العدو لا في المرض فانه يقال في المرض شفي وعوفي ولا يقال امن فان قيل لا نسلم ان لفظ الامن لا يستعمل الا في الخوف فانه يقال امن المريض من الهلاك وايضا خصوص اخر الاية لا يقدح في عموم اولها قلنا لفظ الامن اذا كان مطلقا غير مقيد فانه لا يفيد الا الامن من العدو وقوله خصوص اخر الاية لا يمنع من عموم اولها بل يوجب لان قوله فاذا امنتم ليس فيه بيان انه حصل الامن عماذا فلا بد وان يكون المراد حصول الامن عن شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الاحصار فيصير التقدير فاذا امنتم من ذلك الاحصار ولما ثبت ان لفظ الامن لا يطلق الا في العدو وجب ان يكون المراد من هذا الاحصار منع العدو فثبت بهذه الدلائل ان الاحصار المذكور في الاية هو منع العدو فقط اما قول من قال انه منع المرض خاصة فهو باطل بهذه الدلائل بل وفيه دليل اخر وهو ان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار احصروا النبي صلى الله عليه وسلم بالحديبية والناس وان اختلفوا في ان الاية النازلة في سبب هل تتناول غير ذلك السبب الا انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ذلك السبب خارجا عنه فلو كان الاحصار اسما لمنع المرض لكان سبب نزول الاية خارجا عنها وذلك باطل بالاجماع فثبت بما ذكرنا ان الاحصار في هذه الاية عبارة عن منع العدو واذا ثبت هذا فنقول لا يمكن قياس منع المرض عليه بيانه من وجهين الاول ان كلمة ان شرط عند اهل اللغة وحكم الشرط انتفاء المشروط عند انتفائه ظاهرا فهذا يقتضي ان لا يثبت الحكم الا في الاحصار الذي دلت الاية عليه فلو اثبتنا هذا الحكم في غيره قياسا كان ذلك نسخا للنص بالقياس وهو غير جائز الوجه الثاني ان الاحرام شرع لازما لا يحتمل الفسخ قصدا الا ترى انه اذا جامع امرأته حتى فسد حجه لم يخرج من احرامه وكذلك لو فاته الحج حتى لزمه القضاء والمرض ليس كالعدو لان المريض لا يستفيد بتحلله رجوعه الى الامن من مرضه اما المحصر بالعدو فانه خائف من القتل ان اقام فاذا رجع فقد تخلص من خوف القتل فهذا ما عندي في هذه المسألة على ما يليق بالتفسير اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل المسألة الاولى قال القفال في الاية اضمار والتقدير فحللتم فما استيسر وهو كقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة اي فافطر فعدة وفيها اضمار اخر وذلك لان قوله فما استيسر من الهدي كلام غير تام لا بد فيه من اضمار ثم فيه احتمالان احدهما ان يكون محل ما رفعا والتقدير فواجب عليكم ما استيسر والثاني قال الفراء لو نصبت على معنى اهدوا ما تيسر كان صوابا واكثر ما جاء في القران من اشباهه مرفوع المسألة الثانية استيسر بمعنى تيسر ومثله استعظم اي تعظم واستكبر اي تكبر واستصعب اي صعب المسألة الثالثة الهدي جمع هدية كما يقال تمر وتمرة وقال احمد بن يحيى اهل الحجاز يخففون الهدي وتميم يثقله فيقولون هدية وهدي ومطية ومطي قال الشاعر حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ومعنى الهدي ما يهدى الى بيت الله تعالى تقربا اليه بمنزلة الهدية يهديها الانسان الى غيره تقربا اليه ثم قال علي وابن عباس والحسن وقتادة الهدي اعلاه بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس المسألة الرابعة المحصر اذا كان عادما للهدي هل له بدل ينتقل اليه للشافعي فيه قولان احدهما لا بدل له ويكون الهدي في ذمته ابدا وبه قال ابو حنيفة والحجة فيه انه تعالى اوجب على المحصر الهدي على التعيين وما اثبت له بدلا والثاني له بدل ينتقل اليه وهو قول احمد فاذا قلنا بالقول الاول هل له ان يتحلل في الحال او يقيم على احرامه فيه قولان احدهما انه يقيم على احرامه حتى يجده وهو قول ابي حنيفة ويدل عليه ظاهر الاية والثاني له ان يتحلل في الحال للمشقة وهو الاصح واذا قلنا بالقول الثاني ففيه اختلافات كثيرة واقربها ان يقال يقوم الهدي بالدراهم ويشترى بها الطعام ويؤدى وانما قلنا ذلك لانه اقرب الى الهدي المسألة الخامسة المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوي التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل الذبح المسألة السادسة اختلفوا في العمرة فاكثر الفقهاء قالوا حكمها في الاحصار حكم الحج وعن ابن سيرين انه لا احصار فيها لانها غير موقتة وهذا باطل لان قوله تعالى فان احصرتم مذكور عقيب الحج والعمرة فكان عائدا اليهما اما قوله تعالى ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدي محله ففيه مسائل المسألة الاولى في الاية حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدي محله بل لا يحصل التحلل الا بالنحر فتقدير الاية حتى يبلغ الهدي محله وينحر فاذا نحر فاحلقوا المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجوز اراقة دم الاحصار لا في الحرم بل حيث حبس وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز ذلك الا في الحرم ومنشأ الخلاف البحث في تفسير هذه الاية فقال الشافعي المحل في هذه الاية اسم للزمان الذي يحصل فيه التحلل وقال ابو حنيفة انه اسم للمكان حجة الشافعي من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية ونحر بها والحديبية ليست من الحرم قال اصحاب ابي حنيفة انه صلى الله عليه وسلم انما احصر في طرف الحديبية الذي هو اسفل مكة وهو من الحرم قال الواقدي الحديبية على طرف الحرم على تسعة اميال من مكة اجاب القفال في تفسيره عن هذا السؤال فقال الدليل على ان نحر ذلك الهدي ما وقع في الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم عن المسجد الحرام والهدي معكوفا ان يبلغ محله فبين تعالى ان الكفار منعوا النبي صلى الله عليه وسلم عن ابلاغ الهدي محله الذي يريده فدل هذا على انهم نحروا ذلك الهدي في غير الحرم الحجة الثانية ان المحصر سواء كان في الحل او في الحرم فهو مأمور بنحر الهدي فوجب ان يتمكن في الحل والحرم من نحر الهدي بيان المقام الاول قوله فان احصرتم يتناول كل من كان محصرا في الحل او في الحرم وقوله بعد ذلك فما استيسر من الهدي معناه

سواء كان

فما استيسر من الهدي وعلى التقديرين ثبت ان هذه الاية دالة على انه يجب على المحصر نحر الهدي سواء كان حصره في الحل او الحرم واذا ثبت هذا وجب ان يكون له نحر الهدي في الحل والحرم لان المكلف بالشيء اول درجاته ان يكون له فعل المأمور به واذا كان كذلك وجب ان يكون المحصر قادرا على اراقة الدم حيث احصر الحجة الثالثة ان الله سبحانه انما مكن المحصر من التحلل بالذبح ليتمكن من تخليص النفس عن خوف العدو في الحال فلو لم يجز النحر الا في الحرم وما لم يحصل النحر لا يحصل التحلل بدلالة الاية فعلى هذا التقدير وجب ان لا يحصل التحلل في الحال وذلك يناقض ما هو المقصود من شرع هذا الحكم ولان الموصل للنحر الى الحرم ان كان هو فقد بقي الخوف فكيف يؤمر بهذا الفعل مع قيام الخوف وان كان غيره فقد لا يجد ذلك الغير فما ذا يفعل حجة ابي حنيفة من وجوه الاول ان المحل بكسر الحاء الفعل عبارة عن المكان كالمسجد والمجلس فقوله حتى يبلغ الهدي محله يدل على انه غير بالغ في الحال الى مكان الحل وهو عندكم بالغ محله في الحال جوابه المحل عبارة عن الزمان وان من المشهور محل الدين الثاني ان لفظ المحل يحتمل المكان والزمان الا ان الله تعالى ازال هذا الاحتمال بقوله ثم محلها الى البيت العتيق وفي قوله هديا بالغ الكعبة ولا شك ان المراد منه الحرم فان البيت عينه لا تراق فيه الدماء جوابه قال الشافعي كل ما وجب على المحرم في ماله من بدنة وجزاء هدي فلا يجزي الا في الحرم لمساكين اهله الا في موضعين احدهما من ساق هديا فعطب في طريقه ذبحه وخلى بينه وبين المساكين والثاني دم المحصر بالعدو فانه ينحر حيث حبس فالايات التي ذكرتموها في سائر الدماء فلم قلتم انها تتناول هذه الصورة الثالث ان الهدي انما سمي هديا لانه جار مجرى الهدية التي يبعثها العبد الى ربه والهدية لا تكون هدية الا اذا بعثها المهدي الى دار المهدى اليه وهذا المعنى لا يتصور الا بجعل موضع الهدي هو الحرم جوابه هذا تمسك بالاسم وهو محمول على الاعم عند القدرة الرابع ان سائر دماء الحج كلها قربة كانت او كفارة لا تصح الا في الحرم فكذا هذا جوابه ان هذا الدم انما وجب لازالة الخوف وزوال الخوف انما يحصل اذا قدر عليه حيث احصر اما لو وجب ارساله الى الحرم لا يحصل هذا المقصود وهذا المعنى غير موجود في سائر الدماء فظهر الفرق المسألة الثالثة هذه الاية دالة على انه لا ينبغي لهم ان يحلوا فيحلقوا رءوسهم الا بعد تقديم ما استيسر من الهدي كما انه امرهم ان لا يناجوا الرسول صلى الله عليه وسلم الا بعد تقديم الصدقة اما قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الاية في كعب بن عجرة قال كعب مر بي رسول الله صلى الله عليه وسلم زمن الحديبية وكان في شعر راسي كثير من القمل والصئبان وهو يتناثر على وجهي فقال النبي صلى الله عليه وسلم اتؤذيك هوام راسك فقلت نعم يا رسول الله قال احلق راسك فانزل الله تعالى هذه الاية والمقصود منها ان المحرم اذا تأذى بالمرض او بهوام راسه ابيح له المداواة والحلق بشرط الفدية المسألة الثانية قوله ففدية رفع لانه خبر مبتدأ محذوف والتقدير فعليه فدية وايضا ففيه اضمار اخر والتقدير فحلق فعليه فدية المسألة الثالثة قال بعضهم هذه الاية مختصة بالمحصر وذلك لانه قبل بلوغ الهدي محله ربما لحقه مرض او اذى في راسه ان صبر فالله تعالى اذن له في ازالة ذلك المؤذي بشرط بذل الفدية وقال الاخرون بل الكلام مستانف في كل محرم لحقه المرض في بدنه فاحتاج الى علاج او لحقه اذى في راسه فاحتاج الى الحلق فبين الله تعالى ان له ذلك وبين ما يجب عليه من الفدية اذا عرفت هذا فنقول المرض قد يحوج الى اللباس فتكون الرخصة في اللباس كالرخصة في الحلق وقد يكون ذلك بغير المرض من شدة البرد وما شاكله فابيح له بشرط الفدية وقد يحتاج ايضا الى استعمال الطيب في كثير من الامراض فيكون الحكم فيه ذلك واما من يكون به اذى من راسه فقد يكون ذلك بسبب القمل والصئبان وقد يكون بسبب الصداع وقد يكون عند الخوف من حدوث مرض او الم وبالجملة فهذا الحكم عام في جميع محظورات الحج المسألة الرابعة اختلفوا في انه هل يقدم الفدية ثم يترخص او يؤخر الفدية عن الترخص والذي يقتضيه الظاهر انه يؤخر الفدية عن الترخص لان الاقدام على الترخص كالعلة في وجوب الفدية فكان متقدما عليه وايضا قد بينا ان تقدير الاية فحلق فعليه الفدية اما قوله تعالى من صيام او صدقة او نسك فالمراد ان تلك الفدية احد هذه الامور الثلاثة وفي الاية مسائل المسألة الاولى النسك العبادة قال ابن الاعرابي النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة ثم قيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث هذا اصل معنى النسك ثم قيل للذبيحة نسك لانها من اشرف العبادات التي يتقرب بها الى الله المسألة الثانية اتفقوا في النسك على ان اقله شاة لان النسك لا يتأدى الا باحد الامور الثلاثة الجمل والبقر والشاة ولما كان اقلها الشاة لا جرم اقل الواجب في النسك هو الشاة اما الصيام والاطعام فليس في الاية ما يدل على كميتهما وكيفيتهما وبماذا يحصل بيانه فيه قولان احدهما انه حصل عن كعب بن عجرة وهو ما روى ابو داود في سننه انه صلى الله عليه وسلم مر بكعب فراى كثرة الهوام في راسه فقال له احلق ثم اذبح شاة نسكا او صم ثلاثة ايام او اطعم ثلاثة اصع من تمر على ستة مساكين والقول الثاني ما يروى عن ابن عباس والحسن انهما قالا الصيام للمتمتع عشرة ايام والاطعام كذلك في العدد وحجتهما ان الصيام والاطعام لما كانا مجملين في هذا الموضع وجب حملهما على المفسر فيما جاء بعد ذلك وهو الذي يلزم المتمتع اذا لم يجد الهدي والقول الاول عليه اكثر الفقهاء المسألة الثالثة الاية دلت على حكم من اقدم على شيء من محظورات الحج لعذر اما من حلق راسه عامدا لغير عذر فعند الشافعي وابي حنيفة رضي الله عنهما الواجب عليه الدم وقال مالك حكمه حكم من فعل ذلك لعذر والاية حجة عليه لان قوله فمن كان منكم مريضا او به اذى من راسه ففدية من صيام يدل على اشتراط هذا الحكم بهذه الاعذار والمشروط بالشيء عدم عند عدم الشرط اما قوله تعالى فاذا امنتم فاعلم ان تقديره فاذا امنتم من الاحصار وقوله فمن تمتع بالعمرة الى الحج ففيه مسائل المسألة الاولى معنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشيء اذا تلذذ به والمتاع كل شيء يتمتع به واصله من قولهم حبل ماتع اي طويل وكل من طالت صحبته مع الشيء فهو متمتع به والتمتع بالعمرة الى الحج هو ان يقدم مكة فيعتمر في اشهر الحج ثم يقيم بمكة حلالا حتى ينشئ منها الحج فيحج من عامه ذلك وانما سمي متمتعا لانه يكون مستمتعا بمحظورات الاحرام فيما بين تحلله من العمرة الى احرامه بالحج والتمتع على هذا الوجه صحيح لا كراهية فيه وههنا نوع اخر من التمتع مكروه وهو الذي خطب به عمر رضي الله عنه وقال متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما متعة النساء ومتعة الحج والمراد من هذه المتعة ان يجمع بين الاحرامين ثم يفسخ الحج الى العمرة ويتمتع بها الى الحج وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن لاصحابه في ذلك ثم نسخ روي عن ابي ذر انه قال ما كانت متعة الحج الا لي خاصة فكان السبب فيه انهم كانوا لا يرون العمرة في اشهر الحج ويعدونها من افجر الفجور فلما اراد النبي صلى الله عليه وسلم ابطال ذلك الاعتقاد عليهم بالغ فيه بان نقلهم في اشهر الحج من الحج الى العمرة وهذا سبب لا يشاركهم فيه غيرهم فلهذا المعنى كان فسخ الحج خاصا بهم المسألة الثانية قوله فمن تمتع بالعمرة اي من يتمتع بسبب العمرة فكانه لا يتمتع بالعمرة ولكنه يتمتع بمحظورات الاحرام بسبب اتيانه بالعمرة وهذا هو معنى التمتع بالعمرة الى الحج اما قوله تعالى فما استيسر من الهدي ففيه مسائل المسألة الاولى قال اصحابنا لوجوب دم التمتع خمس شرائط احدها ان يقدم العمرة على الحج والثاني ان يحرم بالعمرة في اشهر الحج فان احرم بها قبل اشهر الحج واتى بشيء من الطواف وان كان شوطا واحدا ثم اكمل باقيه في اشهر

الحج في هذه السنة لم يلزمه الدم لانه لم يجمع بين النسكين في اشهر الحج وان لو احرم بالعمرة قبل اشهر الحج واتى باعمالها في اشهر الحج ففيه قولان قال الشافعي في الام وهو الاصح لا يلزمه دم التمتع لانه اتى بركن من اركان
العمرة قبل اشهر الحج كما لو طاف قبله وقال في القديم والاملاء يلزمه ذلك وتحصل استدامة الاحرام في اشهر الحج كابتدائه وقال ابو حنيفة اذا اتى ببعض الطواف قبل اشهر الحج فهو متمتع اذا لم يات
بالاكثر الشرط الثالث ان يحج في هذه السنة فان حج في سنة اخرى لا يلزمه الدم لانه لم يوجد منه جمع الحج والعمرة في عام واحد الشرط الرابع ان لا يكون من حاضري المسجد الحرام لقوله تعالى
ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام وحاضر المسجد الحرام من كان اهله على اقل من مسافة القصر فان كان على مسافة القصر فليس من الحاضرين وهذه المسافة تعتبر من مكة او من الحرم فيه وجهان الشرط
الخامس ان يحرم بالحج من جوف مكة بعد الفراغ من العمرة فاذا عاد الى الميقات فاحرم بالحج لم يلزمه دم التمتع لان لزوم الدم لترك الاحرام من الميقات ولم يوجد فهذه هي الشرائط المعتبرة في لزوم دم التمتع
المسئلة الثانية قال الشافعي دم التمتع دم جبران كالاساءة فلا يجوز له ان ياكل منه وقال ابو حنيفة دم نسك ويأكل منه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان التمتع حصل فيه خلل فوجب ان يكون الدم
دم الجبران بيان حصول الخلل فيه من وجوه ثلثة الاول روي ان عثمان رضي الله عنه كان ينهى عن المتعة فقال له علي رضي الله عنه عمدت الى رخصة بسبب الحاجة والغربة وذلك يدل على حصول نقص فيه
الثاني انه تعالى سماه تمتعا والتمتع عبارة عن التلذذ والارتفاق ومبنى العبادة على المشقة فدل على انه حصل في كونه عبادة نوع خلل الثالث وهو بيان الخلل على سبيل التفصيل ان في التمتع
صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج فان الحج الاكبر هو الحج وايضا حصل الترفه وقت الاحلال بينهما وذلك خلل وايضا كان من حقه جعل الميقات للحج فانه اعظم فلما جعل الميقات للعمرة
كان ذلك نوع خلل واذا ثبت كون الخلل في هذا الحج وجب جعل الدم دم جبران لا دم نسك الحجة الثانية ان الدم ليس نسكا اصليا من مناسك الحج او العمرة كما لو افردهما وكما في حج المكي والجمع
بين العبادتين لا يوجب الدم ايضا بدليل ان من جمع بين الصلوة والصوم والاعتكاف لا يلزمه الدم فثبت بهذا ان هذا الدم ليس دم نسك فلا بد وان يكون دم جبران الحجة الثالثة ان
الله تعالى اوجب الهدي على المتمتع بلا توقيت وكونه غير موقت دليل على انه دم جبران لان المناسك كلها موقتة الحجة الرابعة ان للصوم فيه مدخلا ودم النسك لا يبدل بالصوم اذا
عرفت صحة ما ذكرنا فنقول ان الله تعالى الزم المكلف تمام الحج في قوله واتموا الحج والعمرة لله ودل على ان حج التمتع غير تام فلهذا قال تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر من الهدي وذلك
لانه تمتعكم بوقوع نقصان في حجكم فاجبروه بالهدي ليكمل به حجكم فهذا معنى حسن مفهوم من سياق الاية وهو لا يتقرر الا على مذهب الشافعي المسئلة الثالثة الدم الواجب بالتمتع دم
جذعة من الضأن او ثنية من المعز او سبع من بدنة او بقرة ووقت وجوبه بعد الاحرام بالحج لان الفاء في قوله فما استيسر من الهدي تدل على انه وجب عقيب التمتع ويستحب يوم
النحر فلو ذبح بعد الاحرام بالحج جاز لان التمتع قد تحقق وعند ابي حنيفة لا يجوز واصل هذا ان دم التمتع عندنا دم جبران كسائر دماء الجبرانات وعنده دم نسك كدم الاضحية فيختص بيوم النحر
اما قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام فالمعنى ان المتمتع ان وجد الهدي فلا كلام وان لم يجده فقد بين الله تعالى بدله من الصيام وهل الهدي افضل ام الصيام الظاهر ان يكون المبدل الذي
هو الاصل افضل لكنه تعالى بين ان هذا البدل تام في الكمال والثواب كالهدي وهو قوله تلك عشرة كاملة وفي الاية مسائل المسئلة الاولى الاية نص فيما اذا لم يجد الهدي ولم يجد ثمنه او كان له
غائبا او يباع بثمن غال فههنا ايضا يعدل الى الصوم المسئلة الثانية قوله فصيام ثلثة ايام في الحج اي فصيام ثلثة ايام وقت اشتغاله بالحج ويتفرع عليه مسئلة فقهية وهي ان المتمتع
اذا لم يجد الهدي لا يصح صومه بعد احرام العمرة قبل احرام الحج وقال ابو حنيفة يصح حجة الشافعي وجوه الاول انه صيام قبل وقته فلا يجوز كمن صام رمضان قبله وكما اذا صام السبعة قبل الرجوع وانما
قلنا انه صام قبل وقته لان الله تعالى قال فصيام ثلثة ايام في الحج واراد به احرام الحج لان سائر افعال الحج لا يصلح ظرفا للصوم والاحرام يصلح فوجب حمله عليه الثاني انه قبل الاحرام بالحج ليس بوقت
للهدي الذي هو الاصل فلا يكون وقتا للصوم الذي هو بدله اعتبارا بسائر الاصول والابدال حجة ابي حنيفة ان البدل حال عدم الاصل يقوم مقامه فيصير في الحكم كانه الاصل فلا يجوز ان يحصل في وقت لو وجد
الاصل لم يجز اذا عرفت هذا فنقول اتفقوا على انه يجوز بعد الشروع في الحج الى يوم النحر والاصح انه لا يجوز يوم النحر ولا ايام التشريق لقوله صلى الله عليه وسلم لا تصوموا في هذه الايام والمستحب ان يصوم
في ايام الحج بحيث يكون يوم عرفة مفطرا المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد من الرجوع في قوله اذا رجعتم فقال الشافعي رضي الله عنه في الجديد هو الرجوع الى الاهل والوطن وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
المراد من الرجوع الفراغ من اعمال الحج والاخذ في الرجوع ويتفرع عليه انه اذا صام الايام السبعة بعد الرجوع عن الحج وقبل الوصول الى بيته لا يجزيه عند الشافعي ويجزي عند ابي حنيفة حجة الشافعي
وجوه الاول قوله تعالى اذا رجعتم معناه الى الوطن فانه تعالى جعل الرجوع الى الوطن شرطا وما لم يوجد الشرط لم يوجد المشروط والرجوع الى الوطن لا يحصل الا عند الانتهاء الى الوطن فقبله لم يوجد
الشرط فوجب ان لا يوجد المشروط ويتاكد ما ذكرنا بانه لو مات قبل الوصول الى الوطن لم يكن عليه شيء الحجة الثانية ما روى ابن عباس قال لما قدمنا مكة قال النبي صلى الله عليه وسلم اجعلوا اهلالكم
بالحج عمرة الا من قلد الهدي فطفنا بالبيت وبالصفا والمروة واتينا النساء ولبسنا الثياب ثم امرنا عشية التروية ان نهل بالحج فلما فرغنا قال عليكم الهدي فان لم تجدوا فصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم الى امصاركم الحجة الثالثة ان الله تعالى اسقط الصوم عن المسافر في رمضان فصوم التمتع اخف شانا منه المسئلة الرابعة قرا ابن ابي عبلة سبعة بالنصب عطفا
على محل ثلثة ايام كانه قيل فصيام ثلثة ايام كقوله او اطعام في يوم ذي مسغبة يتيما اما قوله تعالى تلك عشرة كاملة ففيه طعن الملحدين خذلهم الله وذلك من وجهين احدهما ان من المعلوم بالضرورة ان
الثلثة والسبعة عشرة فذكره ايضاح للواضح والثاني ان قوله كاملة يوهم وجود عشرة غير كاملة في كونها عشرة وذلك محال والعلماء ذكروا انواعا من الفوائد في هذا الكلام الاول ان الواو في قوله
وسبعة اذا رجعتم ليس نصا قاطعا في الجمع بل قد يكون بمعنى او كما في قوله مثنى وثلث ورباع وكما في قولك جالس الحسن وابن سيرين اي جالس هذا او هذا فالله تعالى ذكر قوله عشرة كاملة ازالة لهذا الوهم الثاني ان المعتاد ان يكون
البدل اضعف حالا من المبدل كما في التيمم مع الماء فالله تعالى بين ان هذا البدل ليس كذلك بل هو كامل في كونه قائما مقام المبدل فليكن الفاقد للهدي المتحمل لكلفة الصوم ساكن النفس الى حصول الاجر الكامل من عند الله
وذكر العشرة انما هو لصحة التوصل الى قوله كاملة لانه لو قال تلك كاملة جوز ان يراد به الثلثة المفردة عن السبعة او السبعة المفردة عن الثلثة فلا بد من ذكر العشرة ثم قوله كاملة يحتمل بيان الكمال من ثلثة اوجه
احدها انها كاملة في البدل عن الهدي قائمة مقامه وثانيها انها كاملة في ان ثواب صاحبها كامل مثل ثواب من يأتي بالهدي من القادرين عليه وثالثها انها كاملة في ان حج المتمتع اذا اتى بهذا الصيام يكون كاملا مثل حج
من لم يات بهذا التمتع الوجه الثالث ان الله تعالى اذا قال اوجبت عليكم صيام عشرة ايام لم يبعد ان يكون هناك دليل يقتضي خروج بعض هذه الايام عن هذا اللفظ فان تخصيص العام كثير في الشرع والعرف
فلو قال ثلثة في الحج وسبعة اذا رجعتم بقي احتمال ان يكون ذلك مخصوصا بحسب بعض الدلائل المخصصة فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة فهذا يكون تنصيصا على ان هذا المخصص لم يوجد البتة فتكون دلالته اقوى واحتماله

او هذا

للتخصيص

للتخصيص البعيد الوجه الرابع ان مراتب الاعداد اربعة آحاد وعشرات ومئات والوف وما وراء ذلك فاما ان يكون مركبا او مكسورا وكون العشرة عددا موصوفا بالكمال بهذا التفسير محتاج الى التعريف
فصار تقدير الكلام انما اوجبت هذا العدد لكونه موصوفا بصفة الكمال خاليا عن الكسر والتركيب الوجه الخامس ان التوكيد طريقة مشهورة في كلام العرب كقوله ولكن تعمى القلوب التي في الصدور وقوله ولا طائر
يطير بجناحيه والفائدة فيه ان الكلام الذي يعبر عنه بالعبارات الكثيرة ويعرف بالصفات الكثيرة ابعد عن السهو والنسيان من الكلام الذي يعبر عنه بالعبارة الواحدة فالتعبير عنه بالعبارات الكثيرة يدل على انه
في نفسه مشتمل على هذه الحكمة كما ذكره في هذا الموضع دالا على ان رعاية هذا العدد في هذا الموضع من المهمات التي لا يجوز اهمالها البتة الوجه السادس في بيان فائدة هذا الكلام ان هذا الخطاب مع العرب ولم يكونوا اهل حساب
فبين الله تعالى ذلك بيانا قاطعا للشك والريب وهذا كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال في الشهر هكذا وهكذا وهكذا ثم اشار بيديه ثلثا وقبض ابهامه في الثالثة منبها بالاشارة الاولى على ثلثين
وبالثانية على تسعة وعشرين الوجه السابع ان هذا الكلام يزيل الابهام المتولد من تصحيف الخط وذلك لان سبعة وتسعة متشابهان في الخط فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاشتباه الوجه الثامن ان قوله فصيام
ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم يحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع ان يكمل صيام سبعة ايام على ان يحتسب من هذه السبعة تلك الثلثة المتقدمة حتى يكون الباقي عليه بعد الرجوع من الحج اربعة سوى تلك الثلثة المتقدمة
ويحتمل ان يكون المراد منه ان يكون الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلثة المتقدمة فهذا الكلام محتمل لهذين الوجهين فاذا قال بعده تلك عشرة كاملة زال هذا الاحتمال وبين ان الواجب بعد الرجوع سبعة سوى تلك الثلثة المتقدمة
الوجه التاسع ان اللفظ وان كان خبرا لكن المعنى امر والتقدير فلتكن تلك الصيامات صيامات كاملة لان الحج المامور به حج تام على ما قال واتموا الحج والعمرة لله وهذه الصيامات جبرانات للخلل الواقع في ذلك الحج فلتكن هذه
الصيامات صيامات كاملة حتى يكون جابرا للخلل الواقع في ذلك الحج الذي يجب ان يكون تاما كاملا والمراد بكون هذه الصيامات كاملة ما ذكرنا في بيان كون الحج تاما وانما عدل عن لفظ الامر الى لفظ الخبر لان التكليف بالشيء
اذا كان متاكدا جدا فالظاهر دخول المكلف به في الوجود فلهذا السبب جاز ان يجعل الاخبار عن الشيء بالوقوع كناية عن تاكد الامر به ومبالغة الشرع في ايجابه الوجه العاشر انه سبحانه وتعالى لما امر بصيام ثلثة ايام
في الحج وسبعة بعد الرجوع من الحج فليس في هذا القدر بيان انه طاعة عظيمة عند الله تعالى كاملة فلما قال بعده تلك عشرة كاملة دل ذلك على ان هذه الطاعة طاعة في غاية الكمال وذلك لان الصوم مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص
على ما قال تعالى الصوم لي والحج ايضا مضاف الى الله تعالى بلام الاختصاص على ما قال تعالى واتموا الحج والعمرة لله وكما دل النص على مزيد اختصاص هاتين العبادتين بالله تعالى فالعقل دل ايضا على ذلك اما في حق الصوم فلانه
عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق على النفس جدا فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله والحج ايضا عبادة لا يطلع العقل البتة على وجه الحكمة فيها وهو مع ذلك شاق جدا لانه يوجب مفارقة
الاهل والوطن ويوجب التباعد عن اكثر اللذات فلا جرم لا يؤتى به الا لمحض مرضاة الله ثم ان صوم هذه الايام العشرة بعضه واقع في زمان الحج فيكون جمعا بين شيئين شاقين جدا وبعضه واقع بعد الفراغ من الحج وهو انتقال من شاق
الى شاق ومعلوم ان ذلك سبب لكثرة الثواب وعلو الدرجة فلا جرم لما اوجب الله تعالى صيام هذه الايام العشرة شهد سبحانه وتعالى على انها عبادة في غاية الكمال والعلو فقال تلك عشرة كاملة وان كانت كاملة فقد ظهر
بهذه الوجوه العشرة اشتمال هذه الكلمة على هذه الفوائد النفيسة وسقط بهذا البيان طعن الملحدين خذلهم الله عن هذه الاية بحمد الله تعالى اما قوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ففيه مسائل المسئلة الاولى
قوله ذلك اشارة الى امر تقدم ذكره والاقرب الى هذه الاشارة المذكورة ذكر ما يلزم المتمتع من الهدي وبدله والابعد منه ذكر تمتعهم فلهذا السبب اختلفوا فقال الشافعي انه راجع الى الاقرب وهو لزوم الهدي وبدله على المتمتع وانما يكون اذا لم يكن
المتمتع من حاضري المسجد الحرام فاما اذا كان من اهل الحرم فانه لا يلزمه الهدي ولا بدله وذلك لان عند الشافعي هذا الهدي انما لزم الآفاقي لانه كان من الواجب عليه ان يحرم عن الحج في الميقات فلما احرم من الميقات عن العمرة ثم
احرم عن الحج لا عن الميقات فقد حصل هناك الخلل فجعل مجبورا بهذا الدم والمكي لا يجب عليه ان يحرم من الميقات فاقدامه على التمتع لا يوقع خللا في حجه فلا جرم لا يجب عليه الهدي ولا بدله وقال ابو حنيفة ان قوله ذلك
اشارة الى الابعد وهو ذكر التمتع وعنده لا متعة ولا قران لحاضري المسجد الحرام ومن تمتع او قرن كان عليه دم وهو دم جناية لا ياكل منه حجة الشافعي رضي الله عنه من وجوه الاول قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى
الحج عام يدخل فيه الحرمي الحجة الثانية ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى المذكور الاقرب وهو وجوب الهدي واذا خص ايجاب الهدي على المتمتع الذي يكون آفاقيا لزم القطع بان غير الآفاقي قد يكون ايضا متمتعا
الحجة الثالثة ان الله تعالى شرع القران والمتعة ابانة لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية في تحريمهم العمرة في اشهر الحج والنسخ يثبت في حق الناس كافة الحجة الرابعة ان من كان من اهل الافاق ... قياسا على المكي
الا ان المتمتع المكي لا دم عليه لما ذكرناه حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان قوله ذلك كناية فوجب عودها الى كل ما تقدم لانه ليس البعض اولى من البعض وجوابه انه لم لا يجوز ان يقال عوده الى الاقرب اولى لان القرب سبب للرجحان الا ترى
ان الاستثناء المذكور عقيب الجمل مختص بالجملة الاخيرة وانما عرف تلك الجملة على تلك الجمل بسبب القرب فكذا ههنا المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بحاضري المسجد الحرام فقال مالك هم اهل مكة واهل ذي
طوى قال فلو ان اهل منى لو اعتمروا بالعمرة من حيث يجوز لهم ثم اقاموا بمكة حتى حجوا كانوا متمتعين وسبيل ذلك على اهل الحرم ان يجب عليهم ما يجب على المتمتع قال نعم وليسوا مثل اهل مكة قيل له فاهل منى قال
لا ارى ذلك الا لاهل مكة خاصة وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام هم اهل الحرم وقال الشافعي هم الذين يكونون على اقل من مسافة القصر من مكة فان كانوا على مسافة القصر فليسوا من الحاضرين وقال ابو حنيفة حاضروا
المسجد الحرام اهل المواقيت وهي ذو الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع او من اهل ما وراءها الى مكة فهو من حاضري المسجد الحرام هذا هو تفصيل مذاهب الناس
ولفظ الاية موافق لمذهب مالك لان اهل مكة هم الذين يشاهدون المسجد الحرام ويحضرونه فلفظ الاية لا يدل الا عليهم الا ان الشافعي قال كثيرا ما ذكر الله المسجد الحرام والمراد منه الحرم قال تعالى سبحان
الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام ورسول الله صلى الله عليه وسلم انما اسري به من الحرم لا من المسجد الحرام وقال ثم محلها الى البيت العتيق والمراد الحرم لان الدماء لا تراق في البيت والمسجد اذا ثبت هذا فنقول
المراد من المسجد الحرام ههنا ما ذكرناه ويدل عليه وجهان الاول ان الحاضر ضد المسافر فكل من لم يكن مسافرا كان حاضرا ولما كان حكم السفر انما يثبت في مسافة القصر فكل من كان دون مسافة القصر
لم يكن مسافرا وكان حاضرا الثاني ان العرب يسمي اهل القرى حاضرة وحاضرين واهل البر بادية وبادين ومشهور كلام الناس اهل البدو والحضر يراد به اهل الوبر والمدر المسئلة الثالثة قال
الفراء اللام في قوله لمن بمعنى على اي ذلك الفرض الذي هو الدم او الصوم لازم على من لم يكن من اهل مكة لقوله صلى الله عليه وسلم اشترطي لهم الولاء اي عليهم المسئلة الرابعة ان الله تعالى ذكر حضور الاهل والمراد
حضور المحرم لا حضور الاهل لان الغالب على الرجل انه يسكن حيث اهله ساكنون المسئلة الخامسة المسجد الحرام انما وصف بهذا الوصف لان اصل الحرم المنع والمحروم الممنوع عن المكاسب
والشيء المنهي عنه حرام لانه منع من اتيانه والمسجد الحرام الممنوع من ان يفعل فيه ما منع من فعله قال الفراء ويقال حرام وحرم مثل زمان وزمن اما قوله تعالى واتقوا الله قال ابن عباس يريد فيما فرضه
واعلموا ان الله شديد العقاب لمن تهاون بحدوده وقال ابو مسلم العقاب والمعاقبة سيان وهو مجازاة المسيء على اساءته وهو مشتق من العاقبة كانه يراد عاقبة فعل المسيء كقول القائل لتذوقن عاقبة فعلك
الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وما تفعلوا من خير يعلمه الله وتزودوا فان خير الزاد التقوى واتقون يا اولي

الالباب

على مصالح كثيرة ولا يجوز الاخلال بها اذا ادرجت عن عبارة واحدة فانه لا يعلم شيء كونه مصلحة منها لا يجوز الاخلال بها واذا كان ... التوكيد تحصيلا صح

في مسائل المسئلة الاولى من المعلوم بالضرورة ان الحج ليس نفس الاشهر فلا بد ههنا من تاويل وفيه وجوه احدها التقدير اشهر الحج اشهر معلومات فحذف المضاف وهو كقوله البرد شهران اي وقت البرد شهران والثاني التقدير الحج
حج اشهر معلومات اي لا حج الا في هذه الاشهر ولا يجوز في غيرها كما كان اهل الجاهلية يستجيزونها في غيرها من الاشهر فحذف المصدر المضاف الى الاشهر والثالث يمكن تصحيح الآية من غير اضمار وهو انه جعل الاشهر نفس
الحج لما كان الحج فيها كقولهم ليل قائم ونهار صائم المسئلة الثانية اجمع المفسرون على ان شوال وذا القعدة من اشهر الحج واختلفوا في ذي الحجة فقال عروة بن الزبير انها بكمالها من اشهر الحج وهو قول
مالك رضي الله عنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه العشر الاول من ذي الحجة من اشهر الحج وهو قول ابن عباس وابن عمر والنخعي والشعبي ومجاهد والحسن وقال الشافعي التسعة الاولى من ذي الحجة مع ليلة النحر من
اشهر الحج حجة مالك من وجوه الاول ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلثة الحجة الثانية ان ايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج وهو رمي الجمار والمرأة اذا حاضت فقد تؤخر الطواف
الذي لا بد منه الى انقضاء ايام بعد العشر ومذهب عروة جواز تاخير طواف الزيارة الى آخر الشهر والجواب عن الاول من وجهين الاول ان لفظ الجمع يشترك فيه ما وراء الواحد قوله فقد صغت قلوبكما
والثاني انه نزل بعض الشهر منزلة كله كما يقال رايتك سنة كذا وانما رآه في ساعة منها والجواب عن الثاني ان رمي الجمار يفعله الانسان وقد حل بالحلق والطواف والنحر من احرامه فكانه ليس من اعمال الحج
والحائض اذا طافت بعده فكانه في حكم القضاء لا في حكم الاداء واما الذين قالوا ان عشرة ايام من اول ذي الحجة هي من اشهر الحج فقد تمسكوا فيه بوجهين الاول ان من مذهبهم ان يوم الحج الاكبر
يوم النحر والثاني ان يوم النحر وقت ركن من اركان الحج وهو طواف الزيارة واما الشافعي فهو قد احتج على قوله بان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تكون فائتة مع بقاء وقتها فهذه تقرير هذه المذاهب
واحتج اصحاب مالك بالآية الاولى وهي قوله تعالى من قبل يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل كل الاهلة مواقيت للحج الثاني انه اشتهر عن كبار الصحابة انهم قالوا من اتمام الحج ان تحرم له من دويرة
اهلك ومن بعد داره البعد الشديد لا يجوز ان يحرم من دويرة اهله بالحج الا قبل اشهر الحج وهذا يدل على ان اشهر الحج غير مقيدة بزمان مخصوص والجواب عن الاول ان تلك الآية عامة وهذه الآية وهي قوله
الحج اشهر معلومات خاصة والخاص مقدم على العام وعن الثاني ان النص لا يعارضه الاثر المروي عن الصحابة المسئلة الثالثة قوله معلومات فيه وجوه الاول ان الحج انما يكون في السنة مرة واحدة في
اشهر معلومات من شهورها ليس كالعمرة التي يؤتى بها في السنة مرارا واعلمهم بمعرفة تلك الاشهر على ما كانوا علموه قبل نزول هذا الشرع لم يأت على خلاف ما عرفوا وانما جاء مقررا له الثاني المراد انها معلومات
ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث المراد بها انها موقتة في اوقات معينة لا يجوز تقديمها ولا تاخيرها لا كما يفعله الذين انزل فيهم انما النسيء زيادة في الكفر المسئلة الرابعة قال الشافعي لا يجوز لاحد
ان يهل بالحج قبل اشهر الحج وبه قال احمد واسحق وقال مالك والثوري وابو حنيفة رضي الله عنهم يجوز في جميع السنة حجة الشافعي قوله الحج اشهر معلومات واشهر جمع قلة على سبيل التنكير فلا يتناول الكل
وانما الكثرة الى العشرة وادناها ثلثة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان اشهر الحج ثلثة والمفسرون اتفقوا على ان تلك الثلثة شوال وذو القعدة وبعض من ذي الحجة واذا ثبت هذا فنقول
وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت ويدل عليه ثلثة اوجه الاول ان الاحرام بالعبادة قبل وقت الاداء لا يصح قياسا على الصلوة الثاني ان الخطبة في صلوة الجمعة لا تجوز قبل الوقت لانها
اقيمت مقام ركعتين من الظهر حكما فلان لا يصح الاحرام وهو شروع في العبادة اولى الثالث ان الاحرام لا يبقى صحيحا لاداء الحج اذا ذهب وقت الحج قبل الاداء فلان لا ينعقد
صحيحا لاداء الحج قبل الوقت اولى لان البقاء اسهل من الابتداء حجة ابي حنيفة وجهان الاول قوله تعالى يسئلونك عن الاهلة قل هي مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت
للحج وهي ليست بمواقيت للحج اذا فثبت انها مواقيت لصحة الاحرام ويجوز ان يسمى الاحرام حجا مجازا كما سمي الوقوف حجا في قوله الحج اشهر معلومات بل هذا اولى لان الاحرام الى الحج اقرب
من الوقوف الحجة الثانية ان الاحرام التزام للحج فجاز تقدمه على الوقت كالنذر والجواب عن الاول ان الآية التي ذكرناها اخص من الآية التي تمسكتم بها وعن الثاني ان الفرق بين النذر وبين
الاحرام ان الوقت معتبر للاداء ولا اتصال للنذر بالاداء بدليل ان الاداء لا يتصور الا بعقد مبتدا اما الاحرام فانه مع كونه التزاما فهو ايضا شروع في الاداء وعقد عليه فلا جرم افتقر
الى الوقت اما قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج ففيه مسائل المسئلة الاولى معنى فرض في اللغة الزم واوجب يقال فرضت عليك كذا اي اوجبته واصل معنى الفرض في اللغة الحز والقطع قال ابن
الاعرابي الفرض الحز في القدح وفي الزند وغيره وفرضة القوس الحز الذي يقع فيه الوتر وفرضة الزند الحز الذي فيه ومنه فرض الصلوة وغيرها لانها لازمة للعبد كلزوم الحز للقدح ففرض
ايضا بمعنى اوجب وقد جاء في القرآن فرض بمعنى ابان وهو قوله سورة انزلناها وفرضناها بالتخفيف وقوله قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم وهذا ايضا راجع الى معنى القطع لان من قطع شيئا فقد
ابانه من غيره والله تعالى اذا فرض شيئا ابانه عن غيره ففرض بمعنى اوجب وفرض بمعنى ابان كلاهما يرجع الى اصل واحد المسئلة الثانية اعلم ان في هذه الآية حذفا والتقدير فمن الزم نفسه
فيهن الحج والمراد بهذا الفرض ما به يصير المحرم محرما اذ لا خلاف انه لا يصير حاجا ومحرما الا بفعل يفعله فيخرج عن ان يكون حلالا ويحرم عليه الصيد والطيب والنساء والتقبيل والتغطية للرأس الى
غير ذلك والاصل تحرم هذه الامور عليه يسمى محرما لانه فعل ما حرم به هذه الاشياء على نفسه ولهذا السبب ايضا سميت البقعة حرما لانه يحرم بالكون فيها ما لولاه كان لا يحرم فقوله تعالى فمن فرض فيهن
الحج يدل على انه لا بد للمحرم من فعل يفعله لاجله يصير حاجا ومحرما ثم اختلف الفقهاء في ان ذلك الفعل ما هو قال الشافعي رضي الله عنه انه ينعقد الاحرام بمجرد النية من غير حاجة الى التلبية وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه لا يصح الشروع في الاحرام بمجرد النية حتى ينضم اليها التلبية او سوق الهدي قال القفال في تفسيره ويروى عن جماعة من العلماء ان من اشعر بدنته او قلده فقد احرم وروى نافع عن ابن عمر انه
قال اذا قلد واشعر فقد احرم وعن ابن عباس اذا قلد الهدي وصاحبه يريد العمرة والحج فقد احرم حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج وفرض
الحج لا يمكن ان يكون عبارة عن التلبية او سوق الهدي فان هذه الاشياء اعني التلبية والتلبية يكون محرما لا بحقيقته ولا بمجازه فلم يبق الا ان يكون فرض الحج عبارة عن النية وفرض الحج موجب لانعقاد الحج بدليل قوله تعالى فلا رفث ولا
فوجب ان يكون النية كافية في انعقاد الحج الحجة الثانية ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم لكل امرئ ما نوى الحجة الثالثة القياس وهو ان الحج الكف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بالنية كالصوم حجة ابي
حنيفة وجهان الاول ما روى ابو منصور الماتريدي في تفسيره عن عائشة رضي الله عنها انها قالت لا احرام الا لمن احل ولبى الثاني ان الحج عبادة لها تحليل وتحريم فلا يشرع فيه بنفس النية كالصلوة اما قوله تعالى فلا رفث
ولا فسوق ولا جدال في الحج ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو فلا رفث ولا فسوق بالرفع والتنوين ولا جدال بالنصب والباقون قرؤا الكل بالنصب واعلم ان الكلام في الفرق بين القراءتين في
المعنى يجب ان يكون مسبوقا بمقدمتين المقدمة الاولى ان كل شيء له اسم فجوهر الاسم دليل على جوهر المسمى وحركات الاسم وسائر احوال المسمى فقولك رجل يفيد الماهية المخصوصة وحركات هذه اللفظة
اعني كونها منصوبة ومرفوعة ومجرورة دالة على احوال تلك الماهية وهي المفعولية والفاعلية والمضافية وهذا هو الترتيب العقلي حتى يكون الاصل بازاء الاصل والصفة بازاء الصفة

فعلى هذا الاسماء الدالة على الماهيات ينبغي ان يتلفظ بها ساكنة الاواخر فيقال رجل جدار حجر وذلك لان تلك الحركات لما وضعت لتعريف احوال مختلفة في ذات الماهية وجب ان يكون
تعريف المسمى من غير التفات الى تعريف شيء من احواله وجب جعل اللفظ خاليا عن الحركات فان اريد في بعض الاوقات تحريكه وجب ان يقال بالنصب لانه اخف الحركات واقربها الى السكون
المقدمة الثانية اذا قلت لا رجل بالنصب فقد نفيت الماهية وانتفاء الماهية يوجب انتفاء جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت رجلا منكرا مبهما
وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فثبت ان قولك لا رجل بالنصب ادل على عموم النفي من قولك لا رجل بالرفع والتنوين اذا عرفنا هاتين
المقدمتين فلنرجع الى الفرق بين القراءتين فنقول اما الذين قرؤا الثلثة بالنصب فلا اشكال واما الذين قرؤا الاوليين بالرفع والثالث بالنصب فذلك يدل على ان
الاهتمام بنفي الجدال اشد من الاهتمام بنفي الرفث والفسوق وذلك لان الرفث عبارة عن قضاء الشهوة والجدال مشتمل على ذلك لان المجادل يشتهي تمشية قوله و
الفسوق عبارة عن مخالفة امر الله والمجادل لا ينقاد للحق وكثيرا ما يقدم عليه الايذاء والايحاش المؤدي الى العداوة والبغضاء فلما كان الجدال مشتملا على جميع انواع القبح
لا جرم خصه الله تعالى في هذه القراءة بمزيد الزجر والمبالغة في النفي اما المفسرون فانهم قالوا من قرأ الاوليين بالرفع والثالث بالنصب فقد حمل الاوليين على معنى النهي كانه قيل
فلا يكونن رفث ولا فسوق وحمل الثالث على الاخبار بانتفاء الجدال هذا ما قالوه الا انه ليس فيه بيان انه لم خص الاولان بالنهي وخص الثالث بالنفي المسئلة الثانية اما الرفث
فقد فسرناه في قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم والمراد الجماع وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان ذكر المجامعة وما يتعلق بها والرفث باليد اللمس والغمز و
الرفث بالفرج الجماع وهؤلاء قالوا التلفظ به في غيبة النساء لا يكون رفثا واحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول وهن يمشين بنا هميسا ان تصدق الطير ننك لميسا
فقال له ابو العالية اترفث وانت محرم قال انما الرفث ما قيل عند النساء وقال آخرون الرفث هو قول الخناء والفحش ويحتج هؤلاء بالخبر واللغة اما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم
اذا كان يوم صوم احدكم فلا يرفث ولا يجهل فان امرؤ شاتمه فليقل اني صائم ومعلوم ان الرفث ههنا لا يحتمل الا قول الخناء والفحش واما اللغة فهو انه روي عن ابي عبيدة انه قال الرفث
الافحاش في المنطق يقال ارفث الرجل ارفاثا وقال ابو عبيدة الرفث اللغو من الكلام اما الفسوق فاعلم ان الفسق والفسوق واحد وهما مصدران لفسق يفسق وقد ذكرنا
فيما قبل ان الفسق هو الخروج عن الطاعة واختلف المفسرون فاكثر المحققين حملوه على كل المعاصي قالوا لان اللفظ صالح للكل ومتناول له والنهي عن الشيء يوجب الانتهاء عن جميع انواعه
فحمل اللفظ على بعض انواع الفسق تحكم من غير دليل وهذا متاكد بقوله تعالى ففسق عن امر ربه وبقوله وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وذهب بعضهم الى ان المراد منه بعض الانواع ثم ذكروا وجوها
الاول المراد منه السباب واحتجوا عليه بالقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق
وقتاله كفر والثاني المراد منه الايذاء والافحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم والثالث قال ابن زيد هو الذبح للاصنام فانهم كانوا في حجهم يذبحون
لاجل الحج ولاجل الاصنام وقال تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وقوله او فسقا اهل لغير الله به والرابع قال ابن عمر انه المعاصي في قتل الصيد وغيره مما يمنع الاحرام
منه والخامس ان الرفث هو الجماع ومقدماته على سبيل الزنا والسادس قال محمد بن جرير الطبري الفسوق هو العزم على الحج اذا لم يعزم على ترك محظوراته واما الجدال فهو فعال من المجادلة
التي هي الفتل يقال زمام مجدول وجديل اي مفتول والجديل اسم للزمام لانه لا يكون الا مفتولا وسميت المخاصمة مجادلة لان كل واحد من الخصمين يروم ان يفتل صاحبه عن رايه
وذكر المفسرون وجوها في هذا الجدال فالاول قال الحسن هو الجدال الذي يخاف منه الخروج الى السباب والتكذيب والتجهيل الثاني قال محمد بن كعب القرظي ان قريشا كانوا اذا اجتمعوا
بمنى قال بعضهم حجنا اتم وقال آخرون بل حجنا اتم فنهاهم الله تعالى عن ذلك والثالث قال مالك في الموطأ الجدال في الحج ان قريشا كانوا يقفون عند المشعر الحرام في المزدلفة بقزح
وكان غيرهم يقفون بعرفات وكانوا يتجادلون يقول هؤلاء نحن اصوب ويقول هؤلاء نحن اصوب فقال الله تعالى لكل امة جعلنا منسكا هم ناسكوه فلا ينازعنك في الامر وادع الى ربك
انك لعلى هدى مستقيم وان جادلوك فقل الله اعلم بما تعملون قال مالك هذا هو الجدال فيما نرى والله اعلم الرابع قال القسم بن محمد الجدال في الحج ان يقول بعضهم الحج اليوم وآخرون يقولون بل
غدا وذلك انهم امروا بان يجعلوا حساب الشهور على رؤية الاهلة وآخرون كانوا يجعلونه على العدد فلهذا السبب كانوا يختلفون فبعضهم يقولون هذا اليوم يوم العيد وبعضهم
يقول بل غدا فالله تعالى نهاهم عن ذلك كانه قيل لهم قد بينا لكم ان الاهلة مواقيت للناس والحج فاستقيموا على ذلك ولا تجادلوا فيه من غير هذه الحجة الخامس قال القفال يدخل
في هذا النهي ما جادلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم حين امرهم بفسخ الحج الى العمرة فشق عليهم ذلك وقالوا نروح الى منى ومذاكيرنا تقطر منيا فقال صلى الله عليه وسلم لو استقبلت
من امري ما استدبرت ما سقت الهدي ولجعلتها عمرة وتركوا الجدال حينئذ السادس قال عبد الرحمن بن زيد جدالهم في الحج بسبب اختلافهم في ان ايهم المصيب لموقف ابرهيم عليه السلام
السابع انهم كانوا مختلفين في النسيء فقيل لهم لا جدال في الحج فان الزمان استدار وعاد الى ما كان عليه الحج في وقت ابرهيم عليه السلام وهو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع
الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض فهذا مجموع ما قاله المفسرون في هذا الباب وذكر القاضي كلاما حسنا في هذا الموضع فقال قوله تعالى لا رفث ولا فسوق
ولا جدال في الحج يحتمل ان يكون خبرا وان يكون نهيا كقوله لا ريب فيه اي لا ترتابوا فيه وظاهر اللفظ للخبر فاذا حملناه على الخبر كان معناه ان الحجة لا تثبت مع واحد من هذه الخلال بل تفسد لانه
كالضد لها مانعة من صحته وعلى هذا الوجه لا يستقيم المعنى الا ان يراد بالرفث الجماع المفسد للحج ويحمل الفسوق على الزنا لانه يفسد الحج ويحمل الجدال على الشك في الحج ووجوبه لان ذلك
يكون كفرا فلا يصح معه الحج وانما حملنا هذه الالفاظ الثلثة على هذه المعاني حتى يصح خبر الله بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج فان قيل اليس ان مع هذه الاشياء يصير الحج فاسدا ويجب على صاحبه
المضي فيه واذا كان الحج باقيا معها لم يصدق الخبر بان هذه الاشياء لا توجد مع الحج قلنا المراد من الآية حصول المضادة بين هذه الاشياء وبين الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء وتلك الحجة
الصحيحة لا تبقى مع هذه الاشياء بدليل انه يجب قضاؤها والحجة الفاسدة التي يجب عليه المضي فيها شيء آخر سوى تلك الحجة التي امر الله تعالى بها ابتداء واما الجدال الحاصل بسبب الشك
في وجوب الحج فظاهر لانه لا يبقى معه عمل الحج لان ذلك كفر وعمل الحج مشروط بالاسلام فثبت انا اذا حملنا اللفظ على الخبر وجب حمل الرفث والفسوق والجدال على ما ذكرناه اما اذا حملناه على النهي

وهو في الحقيقة عدول عن ظاهر اللفظ فقد يصح ان يراد بالرفث الجماع ومقدماته وقول الفحش وان يراد بالفسوق جميع انواعه وبالجدال جميع انواعه لان اللفظ مطلق ومتناول لجميع هذه الاقسام
فيكون النهي عنها نهيا عن جميع اقسامها وعلى هذا الوجه تكون هذه الآية كالبعث على الاخلاق الحميدة والتمسك بالآداب الحسنة والاحتراز عما يحبط ثواب الطاعات المسألة الثالثة الحكمة في انه
تعالى ذكر هذه الالفاظ الثلاثة لا ازيد ولا انقص وهو قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج هي انه قد ثبت في العلوم العقلية ان الانسان فيه قوى اربعة شهوانية بهيمية وقوة غضبية سبعية
وقوة وهمية شيطانية وقوة عقلية ملكية والمقصود من جميع العبادات قهر القوى الثلاث اعني الشهوانية والغضبية والوهمية فقوله فلا رفث اشارة الى قهر القوة الشهوانية وقوله ولا فسوق
اشارة الى قهر القوة الغضبية التي توجب الغضب والتمرد وقوله ولا جدال اشارة الى القوة الوهمية التي تحمل الانسان على الجدال في ذات الله وصفاته وافعاله واحكامه واسمائه وهي الباعثة
للانسان على منازعة الناس ومماراتهم والمخاصمة معهم في كل شيء فلما كان منشأ الشر محصورا في هذه الامور الثلاثة لا جرم قال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج اي فمن قصد معرفة الله ومحبته
والاطلاع على نوره وجلاله والانخراط في سلك الخواص من عباده فهذه اسرار نفيسة هي المقصد الاقصى من هذه الآيات فلا ينبغي ان يكون العاقل غافلا عنها ومن الله التوفيق في كل الامور
المسألة الرابعة من الناس من عاب الاستدلال والبحث والنظر والجدال واحتج بوجوه احدها انه قال تعالى ولا جدال في الحج وهذا يقتضي نفي جميع انواع الجدال ولو كان الجدال في الدين طاعة و
سبيلا الى معرفة الله تعالى لما نهى عنه في الحج بل على ذلك التقدير كان الاشتغال بالجدال في الحج ضم طاعة الى طاعة فكان اولى بالترغيب فيه وثانيها قوله تعالى ما ضربوه لك الا جدلا بل هم قوم خصمون
عابهم بكونهم من اهل الجدال وذلك يدل على ان الجدل مذموم وثالثها قوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم نهى عن المنازعة واما جمهور المتكلمين فانهم قالوا الجدل في الدين طاعة عظيمة
واحتجوا عليه بقوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن وبقوله تعالى حكاية عن الكفار انهم قالوا لنوح عليه السلام يا نوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا
ومعلوم انه ما كان ذلك الجدال الا لتقرير اصول الدين اذا ثبت هذا فنقول لا بد من التوفيق بين هذه النصوص فنحمل الجدل المذموم على الجدل في تقرير الباطل وطلب المال والجاه والجدل
الممدوح على الجدل في تقرير الحق ودعوة الخلق الى سبيل الله تعالى اما قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله اعلم ان الله تعالى قبل هذه الآية امر بفعل ما هو خير وطاعة فقال واتموا الحج والعمرة لله وقال
فمن فرض فيهن الحج ونهى عما هو شر ومعصية فقال فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ثم عقب الكل بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقد كان الاولى في الظاهر وما تفعلوا يعلمه الله
حتى يتناول كل ما تقدم من الخير والشر الا انه تعالى خص الخير بانه يعلمه الله لفوائد ولطائف احدها اذا علمت منك الخير ذكرته وشهرته واذا علمت منك الشر سترته واخفيته لتعلم انه
اذا كانت رحمتي بك في الدنيا هكذا فكيف في العقبى وثانيها ان المفسرين قالوا في تفسير قوله ان الساعة آتية اكاد اخفيها معناه لو امكنني ان اخفيها عن نفسي لفعلت فكذا هذه الآية كأنه قيل
للعبد ما تفعله من خير علمته واما الذي تفعله من الشر فلو امكنني ان اخفيه عن نفسي لفعلت ذلك وثالثها ان السلطان العظيم اذا قال لعبده المطيع كل ما تحمله من انواع المشقة والخدمة في حقي
فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم ولو قال ذلك لعبده المذنب المتمرد كان توعدا بالعقاب الشديد ولما كان الحق سبحانه اكرم الاكرمين لا جرم ذكر ما يدل على الوعد
بالثواب ولم يذكر ما يدل على الوعيد بالعقاب ورابعها ان جبريل عليه السلام لما قال ما الاحسان فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك
فهاهنا نبه العبد انه يراه ويعلم جميع ما يفعله من الخيرات ليكون طاعة العبد للرب من الاحسان الذي هو اعلى درجات العبادة فان الخادم متى علم ان مخدومه مطلع عليه ليس بغافل عن
احواله كان الحرص على العمل والالتذاذ به اكثر والنفرة عنه اقل وخامسها ان الخادم اذا علم اطلاع المخدوم على جميع ما يفعله كان جده واجتهاده في اداء الطاعات وفي الاحتراز عن المحظورات
اشد مما اذا لم يكن كذلك فلهذه الوجوه اتبع تعالى الامر بالحج والنهي عن الرفث والفسوق والجدال بقوله وما تفعلوا من خير يعلمه الله اما قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى ففيه قولان
احدهما ان المراد وتزودوا من التقوى والدليل عليه قوله بعد ذلك فان خير الزاد التقوى وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر في الدنيا وسفر من الدنيا فالسفر في الدنيا لا بد له
من زاد وهو الطعام والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لا بد فيه ايضا من زاد وهو معرفة الله ومحبته والاعراض عما سواه وهذا الزاد خير من الزاد الاول لوجوه الاول ان
زاد الدنيا يخلصك عن عذاب موهوم وزاد الآخرة يخلصك من عذاب متيقن وثانيها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد الآخرة يخلصك من عذاب دائم
وثالثها ان زاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالآلام والاسقام والبليات وزاد الآخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب المضرة آمنة من الانقطاع والزوال ورابعها ان زاد
الدنيا يوصلك الى الدنيا وهي كل ساعة في الادبار والانقضاء وزاد الآخرة يوصلك الى الآخرة وهي كل ساعة في الاقبال والقرب والوصول وخامسها ان زاد الدنيا يوصلك
الى منصة الشهوة والنفس وزاد الآخرة يوصلك الى عتبة الجلال والقدس فثبت بمجموع ما ذكرنا ان خير الزاد التقوى اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الآية فكأنه تعالى قال لما ثبت ان خير
الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواي يا اولي الالباب يعني ان كنتم من ارباب الالباب الذين يعلمون حقائق الامور وجب عليكم بحكم عقلكم ولبكم ان تشتغلوا بتحصيل هذا الزاد لما فيه من كثرة
المنافع وقال الاعشى في تقرير هذا المعنى : اذا انت لم ترحل بزاد من التقى ولاقيت بعد الموت من قد تزودا * ندمت على ان لا تكون كمثله وانك لم ترصد كما كان ارصدا *
والقول الثاني ان هذه الآية نزلت في ناس من اهل اليمن كانوا يحجون بغير زاد ويقولون انا متوكلون ثم كانوا يسألون الناس وربما ظلموا الناس وغصبوهم فامرهم الله تعالى ان يتزودوا
فقال وتزودوا ما تتبلغون به فان خير الزاد ما تكفون به وجوهكم عن السؤال وانفسكم عن الظلم وعن ابن زيد ان قبائل من العرب كانوا يحرمون الزاد في الحج والعمرة فنزلت وروى
محمد بن جرير الطبري عن ابن عمر قال كانوا اذا احرموا ومعهم ازودة رموا بها فنهوا عن ذلك بهذه الآية قال القاضي وهذا بعيد لان قوله فان خير الزاد التقوى في عرف الشرع
هو ان يحترز عن فعل الواجبات وترك المحظورات فان فرضنا صحة هذا القول ففيه وجهان احدهما ان القادر على ان يستصحب الزاد في السفر اذا لم يستصحبه عصى الله في ذلك
فعلى هذا الطريق يصح دخوله تحت الآية والثاني ان يكون في الكلام حذف ويكون المراد وتزودوا لعاجل سفركم وللآجل فان خير الزاد التقوى اما قوله تعالى واتقون ففيه مسئلتان المسألة
الاولى ان قوله واتقون فيه تنبيه على كمال عظمة الله وجلاله وهو كقول الشاعر انا ابو النجم وشعري شعري المسألة الثانية اثبت ابو عمرو الياء في قوله واتقوني على الاصل وحذف الآخرون
للتخفيف ودلالة الكسر عليه اما قوله تعالى يا اولي الالباب فاعلم ان لب الشيء ولبابه هو الخالص منه ثم اختلفوا بعد ذلك فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما في الانسان والذي يميز به الانسان

عن البهائم

عن البهائم وقرب من درجة الملائكة واستعد به للتمييز بين خير الخيرين وشر الشرين وقال آخرون انه في الاصل اسم للقلب الذي هو محل العقل والقلب قد يجعل كناية عن العقل فقوله يا اولي الالباب
معناه يا اولي العقول واطلاق اسم المحل على الحال مجاز مشهور فانه يقال لمن له غيرة وحمية فلان له نفس ولمن ليست له حمية فلان لا نفس له فكذا هاهنا فان قيل اذا كان لا يصح الا خطاب العقلاء
فما الفائدة في قوله يا اولي الالباب قلنا معناه انكم لما كنتم من اولي الالباب كنتم متمكنين من معرفة هذه الاشياء والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم عنها اقبح ولهذا قال الشاعر
ولم ار في عيوب الناس شيئا كنقص القادرين على التمام ولهذا قال تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل يعني الانعام معذورة بسبب العجز اما هؤلاء فقادرون فكان اعراضهم افحش فلا جرم
كانوا اضل ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم وان كنتم
من قبله لمن الضالين فيه مسائل المسألة الاولى في الآية حذف والتقدير ليس عليكم جناح في ان تبتغوا المسألة الثانية اعلم ان الشبهة كانت حاصلة في حرمة التجارة
في الحج من وجوه احدها انه تعالى منع عن الجدال فيما قبل هذه الآية والتجارة كثيرة الافضاء الى المنازعة بسبب المنازعة في قلة القيمة وكثرتها فوجب ان تكون التجارة محرمة وثانيها ان التجارة
كانت محرمة وقت الحج في دين اهل الجاهلية فظاهر ذلك مستحسن لان المشتغل بالحج مشتغل بخدمة الله تعالى فوجب ان لا يتلطخ هذا العمل منه بالاطماع الدنيوية وثالثها ان المسلمين لما
علموا انه صار كثير من المباحات محرمة عليهم في وقت الحج كاللبس والطيب والاصطياد والمباشرة مع الاهل غلب على ظنهم ان الحج لما صار سببا لحرمة اللبس مع مساس الحاجة اليه فبان يصير
سببا لحرمة التجارة مع قلة الحاجة اليها كان اولى ورابعها انه عند الاشتغال بالصلوة يحرم الاشتغال بسائر الطاعات فضلا عن المباحات فوجب ان يكون الامر كذلك في الحج فهذه الوجوه
تقتضي ان يصير شبهة في تحريم الاشتغال بالتجارة عند الاشتغال بالحج فلهذا السبب بين الله تعالى هاهنا ان التجارة جائزة غير محرمة فاذا عرفت هذا فنقول المفسرون ذكروا في تفسير
قوله ان تبتغوا فضلا من ربكم ثم الذي يدل على صحة هذا التفسير وجهان الاول ما روى عطاء عن ابن مسعود وابن الزبير انهما قرءا ان تبتغوا فضلا من ربكم في مواسم الحج والثاني الروايات
المذكورة في سبب النزول فالرواية الاولى قال ابن عباس كان ناس من العرب يحترزون من التجارة في ايام الحج واذا دخل العشر بالغوا في ترك البيع والشرى بالكلية وكانوا يسمون
التاجر في الحج الداج ويقولون هؤلاء الداج وليسوا بالحاج ومعنى الداج المكتسب الملتقط وهو مشتق من الدجاجة وبالغوا في الاحتراز عن الاعمال الى ان امتنعوا عن اغاثة الملهوف
واغاثة الضعيف واطعام الجائع فازال الله تعالى هذا الوهم وبين تعالى انه لا جناح في التجارة ثم انه لما كان ما قبل هذه الآية في احكام الحج وما بعدها ايضا في الحج وهو قوله فاذا افضتم
من عرفات دل ذلك على ان هذا الحكم واقع في زمان الحج فلهذا السبب استغني عن ذكره والرواية الثانية ما روي عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكري وان قوما يزعمون انه لا حج
لنا فقال الم تسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما سألت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح فدعاه وقال انتم حجاج وبالجملة فهذه الآية نزلت ردا على من يقول لا حج للتاجر
والاجير والجمال والرواية الثالثة ان عكاظ ومجنة وذا المجاز كانوا يتجرون في ايام الموسم وكانت معايشهم منها فلما جاء الاسلام كرهوا ان يتجروا في الحج بغير اذن فسألوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية والرواية الرابعة قال مجاهد انهم كانوا لا يتبايعون في الجاهلية بعرفة ولا منى فنزلت هذه الآية اذا ثبت صحة هذا القول فنقول اكثر الذاهبين الى هذا القول
حملوا الآية على التجارة في ايام الحج واما ابو مسلم فانه حمل الآية على ما بعد الحج قال والتقدير فاتقون في كل افعال الحج وبعد ذلك ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم ونظيره قوله تعالى فاذا
قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله واعلم ان هذا القول ضعيف من وجوه احدها ان الفاء في قوله فاذا افضتم من عرفات يدل على ان هذه الافاضة حصلت عقيب ابتغاء
الفضل وذلك يدل على وقوع التجارة في زمان الحج وثانيها ان حمل الآية على موضع الشبهة اولى من حملها على موضع لا شبهة ومعلوم ان محل الشبهة هو التجارة في زمان الحج فاما بعد الفراغ من
الحج فكل احد يعلم حل التجارة وثالثها ان ما ذكره ابو مسلم من قياس الحج على الصلوة فجوابه ان الصلوة اعمالها متصلة فلا يصح في اثنائها الاشتغال بغيرها واما اعمال الحج فهي متفرقة بعضها عن بعض
ففي خلالها يبقى المحرم على الحكم الاول حيث لم يكن حاجا لا يقال بل حكم الحج باق في كل تلك الاوقات بدليل ان حرمة الطيب واللبس وامثالهما باقية لانا نقول هذا قياس في مقابلة النص
فيكون ساقطا القول الثاني ان المراد بقوله تعالى ان تبتغوا فضلا من ربكم هو ان يبتغي الانسان حال كونه حاجا اعمالا اخرى تكون موجبة لاستحقاق فضل الله ورحمته مثل اعانة الضعيف
واغاثة الملهوف واطعام الجائع وهذا القول منسوب الى ابي جعفر محمد بن علي الباقر رضوان الله عليهما اعترض القاضي عليه بان هذا واجب او مندوب ولا يقال في مثله لا جناح فيه انما
يذكر هذا اللفظ في المباحات والجواب لا نسلم ان هذا اللفظ لا يذكر الا في المباحات والدليل عليه قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة والقصر بالاتفاق من المندوبات
وقال تعالى فلا جناح عليه ان يطوف بهما وايضا فاهل الجاهلية يعتقدون ان ضم سائر الطاعات الى الحج يوقع خللا في الحج ونقصانا فيه فبين الله تعالى ان الامر ليس كذلك بقوله
لا جناح عليكم المسألة الثالثة اتفقوا على ان التجارة ان اوقعت نقصانا في الطاعة لم تكن مباحة اما ان لم توقع نقصانا البتة فهي من المباحات التي الاولى تركها
لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والاخلاص ان لا يكون له حامل على الفعل سوى كونه عبادة وقال النبي صلى الله عليه وسلم حكاية عن الله تعالى انا اغنى الاغنياء
عن الشرك من عمل عملا اشرك فيه غيري تركته وشركه والحاصل ان الاذن في هذه التجارة جار مجرى الرخص قوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وفي الآية مسائل
المسألة الاولى الافاضة الاندفاع في السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها والقاها منبثة وكذلك افاضة القداح في الميسر ومعناه جمعها ثم القاؤها متفرقة
وافاضة الماء من هذا لانه اذا صب تفرق والافاضة في الحديث انما هي الاندفاع فيه بالاكثار والتصرف في وجوهه ومنه قوله تعالى اذ تفيضون فيه ومنه يقال للناس فوضى ويقال
افاضت العين دمعها فاصل هذه الكلمة الدفع للشيء حتى يتفرق فقوله تعالى افضتم اي دفعتم بكثرة واصله افضتم انفسكم فترك ذكر المفعول كما ترك في قولهم دفعوا من موضع
كذا وصبوا وفي حديث ابي بكر رضي الله عنه صب في وادي دوان وهو كحديث عبيرة المجنة المسألة الثانية عرفات جمع عرفة سميت بها بقعة واحدة كقولهم ثوب اخلاق وبرمة
اعشار وارض سباسب والتقدير كان كل قطعة من تلك الارض عرفة فسمي مجموع تلك القطع بعرفات فان قيل هلا منعت الصرف وفيها السببان التعريف والتأنيث قلنا هذه
اللفظة في الاصل اسم القطع الكثيرة من الارض كل واحد منها مسمى بعرفة وعلى هذا التقدير لم تكن علما ثم جعلت علما لمجموع تلك القطع فتركوها بعد ذلك على اصلها في عدم الصرف المسألة الثالثة

وجهين الاول ان المراد هو التجارة ونظيره من القرآن قوله تعالى وآخرون يضربون في الارض يبتغون من فضل الله وقوله فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله صح

اعلم ان اليوم الثامن من ذي الحجة يسمى يوم التروية واليوم التاسع منه يسمى يوم عرفة وذلك الموضع المخصوص مسمى بعرفات وذكروا في تعليل هذه الاسماء وجوها اما يوم التروية ففيه قولان احدهما انه من روى يروي تروية اذا تفكر واعمل فكره وروية والثاني من روى من الماء يروي تروية اذا استقاه من عطش اما الاول ففيه ثلثة اقوال احدها ان ادم عليه السلم امر ببناء البيت فلما بناه تفكر فقال رب ان لكل عامل اجرا فما اجري على هذا العمل قال اذا طفت به غفرت لك ذنوبك باول شوط من طوافك قال رب زدني قال اغفر لاولادك اذا طافوا به قال زدني قال اغفر لكل من استغفر له الطائفون من موحدي اولادك قال حسبي يا رب حسبي وثانيها ان ابرهيم عليه السلم رأى في منامه ليلة التروية كانه يذبح ابنه فاصبح متفكرا فقال عرفت يا رب انه من عندك وثالثها ان اهل مكة يخرجون يوم التروية الى منى فيروون في الادعية التي يريدون ان يذكروها في غدهم بعرفات واما القول الثاني وهو اشتقاقه من رواية الماء ففيه ثلثة اقوال احدها ان اهل مكة كانوا يجلبون الماء للحجاج الذين يقصدونهم من الافاق وكان الحاج يستريحون في هذا اليوم من مشاق السفر ويتسعون في الماء ويروون بهائمهم بعد مقاساتهم قلة الماء في الطريق وثانيها انهم يتزودون الماء الى عرفة وثالثها ان المذنبين كالعطاش الذين وردوا بحار رحمة الله تعالى فشربوا منها حتى رووا واما فضل هذا اليوم فقد دل عليه قوله تعالى والشفع والوتر عن ابن عباس قال الشفع التروية وعرفة والوتر يوم النحر وعن عبادة انه صلى الله عليه وسلم قال صيام عشر الاضحى كل يوم منها كالشهر وله بصوم يوم التروية سنة وبصوم يوم عرفة سنتان وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوم التروية اعطاه الله مثل ثواب ايوب على بلائه ومن صام يوم عرفة اعطاه الله مثل ثواب عيسى بن مريم واما يوم عرفة فله عشرة اسماء خمسة منها مختصة به وخمسة مشتركة بينه وبين غيره اما الخمسة الاولى فاحدها عرفة وفي اشتقاقه ثلثة اقوال احدها انه من المعرفة وفيه ثمانية اقوال الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ادم وحواء عليهما السلم التقيا بعرفة فعرف احدهما صاحبه فسمي اليوم عرفة والموضع عرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع ادم بسرنديب وحواء بجدة وابليس ببيسان والحية باصفهان فلما امر الله تعالى ادم عليه السلم بالحج لقي حواء بعرفات فتعارفا وثانيها ان ادم عليه السلم علمه جبريل عليه السلم مناسك الحج فلما وقف بعرفات قال له اعرفت قال نعم فسمي عرفات وثالثها قول علي وابن عباس رضي الله عنهم وعطاء والسدي سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه السلم عرفها حين رآها بما تقدم من النعت والصفة ورابعها ان جبريل عليه السلم كان علم ابرهيم عليه السلم المناسك واوصله الى عرفات فقال له اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم وخامسها ان ابرهيم عليه السلم وضع ابنه اسمعيل عليه السلم وامه هاجر بمكة ورجع الى الشام ولم يلتقيا سنين ثم التقيا يوم عرفة بعرفات وسادسها ما ذكرنا من امر ابرهيم عليه السلم في منامه وسابعها ان الحاج يتعارفون فيه بعرفات اذا وقفوا وثامنها انه تعالى يتعرف فيه الى الحاج بالمغفرة والرحمة القول الثاني في اشتقاق عرفة انه من الاعتراف لان الحاج اذا وقفوا في عرفات اعترفوا للحق بالربوبية والجلال والصمدية والاستغناء ولانفسهم بالفقر والذلة والمسكنة والحاجة ويقال ان ادم وحوا عليهما السلم لما وقفا بعرفات قالا ربنا ظلمنا انفسنا قال الله سبحانه الان عرفتما انفسكما القول الثالث انه من العرف وهو الرائحة الطيبة قال تعالى ويدخلهم الجنة عرفها لهم اي طيبها لهم ومعنى ذلك ان المذنبين لما تابوا في عرفات فقد تخلصوا عن نجاسات الذنوب ويكتسبون عند الله رائحة طيبة قال النبي صلى الله عليه وسلم خلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك اما الثاني يوم ايس الكفار من دين الاسلام والثالث يوم اكمال الدين والرابع يوم اتمام النعمة والخامس يوم الرضوان وقد جمع الله هذه الاشياء في اربعة في قوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم الاية قال عمر وابن عباس رضوان الله عليهم نزلت هذه الاية عشية عرفة وكان يوم الجمعة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة في موقف ابرهيم عليه السلم وذلك في حجة الوداع وقد اضمحل الكفر وهدم منار الجاهلية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لو يعلم الناس ما لهم في هذه الاية لقرت اعينهم فقال يهودي لعمر رضي الله عنه لو ان هذه الاية نزلت علينا لاتخذنا ذلك اليوم عيدا فقال عمر رضي الله عنه اما نحن فجعلناه عيدين كان ذلك يوم عرفة ويوم جمعة فاما معنى ياس الكفار فهو انهم يئسوا من قوم محمد صلى الله عليه وسلم ان يرتدوا راجعين الى دينهم واما معنى اكمال الدين فهو انه ما نزل بعد ذلك بشيء من الشرائع واما اتمام النعمة فاعظم النعم نعمة الدين لان بها يستحق الفوز بالجنة والخلاص من النار وقد تمت في ذلك اليوم ولذلك قال في اية الوضوء وليتم نعمته عليكم ولعلكم تشكرون ولما قدم البشير على يعقوب عليه السلم قال على اي دين تركت يوسف قال على الاسلام قال الان تمت النعمة واما معنى الرضوان فهو انه تعالى رضي بدينهم الذي تمسكوا به وهو الاسلام فهو بشارة بسترهم في ذلك اليوم فلا يوم اكمل من اليوم الذي بشرهم فيه باكمال الدين وقيل هذا اليوم يوم صلة الواصلين اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ويوم قطيعة القاطعين ان الله بريء من المشركين ورسوله ويوم اقالة عثرة الغاوين وقبول توبة التائبين ربنا ظلمنا انفسنا فكما تاب وحجت على ادم فيه فكذلك يتوب على اولاده وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهو ايضا يوم وفد الوافدين واذن في الناس بالحج يأتوك رجالا وفي الخبر الحاج وفد الله والحاج زوار الله وحق على المزور الكريم ان يكرم زائره واما الاسماء الخمسة الاخرى ليوم عرفة فاحدها يوم الحج الاكبر قال الله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وهذا الاسم مشترك بين عرفة والنحر واختلف فيه الاول من الصحابة والتابعين فمنهم من قال انه عرفة وسمي بذلك لانه يحصل فيه الوقوف بعرفات والحج عرفة اذ لو ادركه وفاته سائر مناسك الحج لعوض عنها الدم فلهذا السبب سمي بالحج الاكبر قال الحسن سمي به لانه اجتمع فيه الكفار والمسلمون ونادى علي رضي الله عنه ان لا يحج بعده مشرك وقال ابن سيرين انما سمي به لانه اجتمع فيه اعياد اهل الملل كلها من اليهود والنصارى وحج المسلمين ولم يجتمع قبله ولا بعده ومنهم من قال انه يوم النحر لانه يقع فيه اكثر مناسك الحج فاما الوقوف فلا يجب في اليوم بل يجزي في الليل وروي القولان جميعا عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن علي وابن عباس رضوان الله عليهم وثانيها الشفع وثالثها الوتر ورابعها الشاهد وخامسها المشهود في قوله وشاهد ومشهود وهذه الاسماء قد ذكرناها في هذه الاية واعلم انه تعالى خص يوم عرفة من بين سائر الايام العشر بفضائل منها انه تعالى خص صومه بكثرة الثواب قال النبي صلى الله عليه وسلم صوم يوم التروية كفارة سنة وصوم يوم عرفة كفارة سنتين وعن انس كان يقال في ايام العشر كل يوم بالف يوم ويوم عرفة بعشرة الاف بل المستحب للحاج الواقف بعرفات ان يفطر حتى يكون وقت الدعاء قوي القلب حاضر النفس المسألة الرابعة اعلم انه لا بد من اشارة خفيفة الى ترتيب اعمال الحج حتى يسهل الوقوف على معنى الاية فمن دخل مكة محرما في ذي الحجة او قبله فان كان مفردا او قارنا طاف طواف القدوم واقام على احرامه حتى يخرج الى عرفات وان كان متمتعا طاف وسعى وحلق وحل من عمرته واقام الى وقت خروجه الى عرفات وحينئذ يحرم من جوف مكة بالحج ويخرج وكذلك من اراد الحج من اهل مكة والسنة للامام ان يخطب بمكة يوم السابع من ذي الحجة بعد صلاة الظهر خطبة واحدة يامر الناس فيها بالذهاب غدا بعد ما يصلون الصبح الى منى ويعلمهم تلك الاعمال ثم ان القوم يذهبون يوم التروية الى منى بحيث يوافون الظهر بمنى ويصلون بها مع الامام الظهر والعصر والمغرب والعشاء والصبح من يوم عرفة ثم اذا طلعت الشمس على ثبير يتوجهون الى عرفات فاذا دنوا منها

فالسنة ان لا يدخلوها بل تضرب قبة الامام بنمرة وهي قريبة من عرفة فينزلون هناك حتى تزول الشمس فيخطب الامام خطبتين يبين لهم مناسك الحج ويحرضهم على اكثار الدعاء والتهليل بالموقف ثم اذا فرغ من الخطبة الاولى جلس ثم قام وافتتح الخطبة الثانية والمؤذنون ياخذون في الاذان معه ويخفف بحيث يكون فراغه منها مع فراغ المؤذنين من الاذان ثم ينزل فيقيم المؤذنون فيصلي بهم الظهر ثم يقيمون في الحال فيصلي بهم العصر وهذا الجمع متفق عليه ثم بعد الفراغ من الصلوة يتوجهون الى عرفات فيقفون عند الصخرات لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف هناك واذا وقفوا استقبلوا القبلة يذكرون الله تعالى ويدعونه الى غروب الشمس واعلم ان الوقوف ركن لا يدرك الحج الا به فمن فاته الوقوف في وقته وموضعه فقد فاته الحج ووقت الوقوف يدخل بزوال الشمس يوم عرفة ويمتد الى طلوع الفجر من يوم النحر وذلك نصف يوم وليلة كاملة واذا حضر الحاج هناك في هذا الوقت لحظة واحدة من ليل او نهار فقد كفى وقال احمد وقت الوقوف من طلوع الفجر يوم عرفة الى طلوع الفجر يوم النحر اذا غربت الشمس دفع الامام من عرفات واخر صلوة المغرب حتى يجمع بينها وبين العشاء بالمزدلفة وفي تسميتها مزدلفة اقوال احدها انهم يقربون فيها من منى والازدلاف القرب والثاني ان الناس يجتمعون بها والازدلاف الاجتماع والثالث انهم يزدلفون الى الله اي يتقربون بالوقوف ويقال للمزدلفة جمع لانه يجمع فيها بين صلوة العشاء والمغرب وهذا قول قتادة وقيل لان ادم عليه السلم اجتمع فيها مع حواء وازدلف اليها اي دنا منها ثم اذا اتى الامام المزدلفة جمع المغرب والعشاء باقامتين ثم يبيتون بها فان لم يبت بها فعليه دم شاة فاذا طلع الفجر صلوا الصبح بغلس والتغليس بالفجر هنا اشد استحبابا منه في غيرها وهو متفق عليه فاذا صلوا الصبح اخذوا منها الحصا للرمي ياخذ كل انسان سبعين حصاة ثم يذهبون الى المشعر الحرام وهو جبل يقال له قزح وهو المراد من قوله فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وهذا الجبل قصي المزدلفة ثم انه مسافر في وقوفه ان امكنه او وقف بالقرب منه ان لم يمكنه ويحمد الله ويهلله ويكبره ولا يزال كذلك حتى يسفر جدا ثم يدفع قبل طلوع الشمس ويكفي المرور كما في عرفة ثم يذهبون منه الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر يستحب لمن كان راكبا ان يحرك دابته ومن كان ماشيا ان يسعى سعيا شديدا قدر رمية فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية اذا ابتدأ الرمي ثم بعد رمي جمرة العقبة يذبح الهدي ان كان معه هدي وذلك سنة لو تركه لا شيء عليه لانه ربما لا يكون معه هدي ثم بعد ذبح الهدي يحلق رأسه او يقصر والتقصير ان يقطع اطراف شعره ثم بعد الحلق يأتي مكة ويطوف بالبيت طواف الافاضة ويصلي ركعتي الطواف ويسعى بين الصفا والمروة ثم بعد ذلك يعودون الى منى في بقية يوم النحر وعليهم البيتوتة بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي واتفقوا على انه متى حصل الرمي والحلق والطواف فقد حصل التحلل والمراد من التحلل حل اللبس والتقليم والجماع فهذا هو الكلام في اعمال الحج المسألة الخامسة اعلم ان اهل الجاهلية كانوا قد غيروا مناسك الحج عن سنة ابرهيم عليه السلم وذلك ان قريشا وقوما اخرين سموا انفسهم بالحمس وهم اهل الشدة في دينهم والحماسة الشدة يقال رجل احمس وقوم حمس ثم ان هؤلاء كانوا لا يقفون بعرفة في عرفات ويقولون لا نخرج من الحرم ولا نتركه في وقت الطاعة وكان غيرهم يقفون بعرفة والذين كانوا يقفون بعرفة يفيضون قبل ان تغرب الشمس والذين يقفون بمزدلفة يفيضون قبل ان طلعت الشمس ويقولون اشرق ثبير كيما نغير ومعناه اشرق يا ثبير بالشمس كيما ندفع من مزدلفة فندخل في غور الارض وهو المنخفض منها وذلك انهم اذا جاوزوا المزدلفة صاروا في غور من الارض فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بمخالفة القوم في الدفعتين فامره بان يفيض من عرفة بعد غروب الشمس وبان يفيض من المزدلفة قبل طلوع الشمس والاية لا دلالة فيها على ذلك بل السنة دلت على هذه الاحكام المسألة السادسة الصحيح ان الاية تدل على ان الحصول بعرفة واجب في الحج وذلك ان الاية دالة على وجوب ذكر الله عند المشعر الحرام عند الافاضة من عرفات والافاضة من عرفات مشروط بالحصول في عرفات وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب فثبت ان الاية دالة على ان الحصول في عرفات واجب في الحج فاذا لم يات به فلم يكن اتيا بالحج المامور به فوجب ان لا يخرج من العهدة وهذا يقتضي ان يكون الوقوف بعرفة شرطا اقصى ما في الباب ان الحج يحصل عند ترك بعض المامورات الا ان الاصل ما ذكرناه وانما يعدل عنه بدليل منفصل وذهب كثير من العلماء الى ان الاية لا دلالة فيها على ان الوقوف شرط ونقل عن الحسن ان الوقوف بعرفة واجب الا انه ان فاته ذلك قام الوقوف بجمع مقامه وسائر الفقهاء انكروا ذلك واتفقوا على ان الحج لا يحصل الا بالوقوف بعرفة المسألة السابعة ظاهر قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الحصول عند المشعر الحرام واجب ويكفي فيه المرور به كما في عرفة فاما الوقوف هناك فمسنون وروي عن علقمة والنخعي انهما قالا الوقوف بمزدلفة ركن بمنزلة الوقوف بعرفة واحتجا بقوله تعالى فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام وذلك لان الوقوف بعرفة لا ذكر له صريحا في الكتاب وانما وجب بالاشارة في الاية او بالسنة والمشعر الحرام فيه امر جازم وقال جمهور الفقهاء انه ليس بركن واحتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة فمن وقف بعرفة فقد تم حجه وبقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك عرفة فقد ادرك الحج ومن فاته عرفة فقد فاته الحج قالوا وفي الاية اشارة الى ما قلنا لان الله تعالى قال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر لا بالوقوف فعلم ان الوقوف بالمشعر الحرام تبع وليس باصل وانما الوقوف بعرفة هو الاصل لانه قال فاذا افضتم من عرفات ولم يقل عن الذكر بعرفات المسألة الثامنة المشعر المعلم واصله من قولك شعرت بالشيء اذا علمته وليت شعري ما فعل فلان اي ليت علمي بلغه واحاط وشعار الشيء اعلامه فسمى الله تعالى ذلك الموضع بالمشعر الحرام لانه معلم من معالم الحج ثم اختلفوا فقال قوم المشعر الحرام هو المزدلفة وسماها الله بذلك لان الصلوة والمقام والمبيت والدعاء عنده هذا قاله الواحدي في البسيط وقال صاحب الكشاف الاصح انه قزح وهو آخر حد المزدلفة والاول اقرب لان الفاء في قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام يدل على ان الذكر عند المشعر الحرام يحصل عقيب الافاضة من عرفات وما ذاك الا بالبيتوتة بالمزدلفة المسألة التاسعة اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم المراد منه الجمع بين صلوتي المغرب والعشاء هناك والصلوة تسمى ذكرا قال تعالى اقم الصلوة لذكري والدليل عليه ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر وهو للوجوب ولا ذكر هناك يجب الا هذا واما الجمهور فقالوا المراد منه ذكر الله بالتسبيح والتحميد والتهليل وعن ابن عباس انه نظر الى الناس في هذه الليلة وقال كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون قوله تعالى واذكروه كما هداكم فيه سؤالان السؤال الاول اليس قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام فلم قال مرة اخرى واذكروه وما الفائدة في هذا التكرار والجواب من وجوه احدها ان مذهبنا ان اسماء الله توقيفية لا قياسية فقوله اولا اذكروا الله امر بالذكر وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر لنا بان نذكر الله سبحانه وتعالى بالاسماء والصفات التي بينها لنا وامرنا ان نذكره بها لا بالاسماء التي نذكرها بحسب الراي والقياس وثانيها انه تعالى امر بالذكر اولا ثم قال ثانيا واذكروه كما هديكم اي وافعلوا ما امرتكم به من الذكر كما هديكم الله لدين الاسلام فكانه قال انما امرتكم بهذا الذكر لتكونوا شاكرين لتلك النعمة ونظيره ما امرهم به من التكبير اذا اكملوا شهر

رمضان لتعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله على ما هداكم وقال في الاضاحي كذلك سخرناها لكم لتكبروا الله على ما هداكم وثالثها ان قوله اولا فاذكروا الله عند المشعر الحرام امر بالذكر باللسان وقوله ثانيا واذكروه كما هداكم امر بالذكر بالقلب وتقريره ان الذكر في كلام العرب ضربان احدهما ذكر هو ضد النسيان والثاني الذكر بالقول ما هو خلاف النسيان كقوله وما انسانيه الا الشيطان واما الذكر الذي هو بالقول فهو كقوله فاذكروا الله كذكركم اباءكم واذكروا الله في ايام معدودات فثبت ان الذكر وارد بالمعنيين فالاول محمول على الذكر باللسان والثاني على الذكر بالقلب فان بهما يحصل تمام العبودية ورابعها قال ابن الانباري معنى قوله واذكروه كما هداكم يعني اذكروه بتوحيده كما ذكركم بهدايته وخامسها يحتمل ان يكون المراد من الذكر مواصلة الذكر كانه قيل لهم اذكروا الله واذكروه ذكرا بعد ذكر كما هداكم هداية بعد هداية ويرجع حاصله الى قوله يا ايها الذين امنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا وسادسها انه تعالى امر بالذكر عند المشعر الحرام وذلك اشارة الى القيام بوظائف الشريعة ثم قال بعده واذكروه كما هداكم والمعنى ان توقيف الذكر على المشعر الحرام انما هو لوظائف الشريعة اذا عرفت ذلك فاقرب الى مراتب الحقيقة وهو ان ينقطع قلبك عن المشعر الحرام بل عن كل ما سواه فيصير مستغرقا في نور جلاله وصمديته وتذكره لانه هو ولانه يستحق الذكر ولان هذا الذكر يعطيك نسبة شريفة اليه بكونك ذاكرا له ومشتغلا بالثناء عليه وانما بدا بالاول وثنى بالثاني لان العبد في هذه الحالة يكون في مقام العروج فيصعد من الادنى الى الاعلى وهذا مقام شريف لا يشرحه المقال ولا يعبر عنه الخيال ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون السامعين للاثر وسابعها ان يكون المراد بالاول هو ذكر اسماء الله تعالى وصفاته الحسنى والمراد بالذكر الثاني الاشتغال بشكر نعمائه والشكر مشتمل ايضا على الذكر فصح ان يسمى الشكر ذكرا والدليل على ان الذكر الثاني هو الشكر انه علقه بالهداية فقال كما هداكم والذكر المرتب على النعمة ليس الا الشكر وثامنها انه تعالى لما قال فاذكروا الله عند المشعر الحرام جاز ان يظن ان الذكر مختص بهذه البقعة وبهذه العبادة اعني الحج فازال الله تعالى هذه الشبهة فقال واذكروه كما هداكم يعني اذكروه على كل حال وفي كل مكان لان هذا الذكر انما وجب شكرا على هدايته فلما كانت نعمة الله متواصلة غير منقطعة فكذلك الشكر يجب ان يكون مستمرا غير منقطع وتاسعها ان قوله فاذكروا الله عند المشعر الحرام المراد منه الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء هناك ثم قوله واذكروه كما هداكم المراد منه التهليل والتسبيح السؤال الثاني ما المراد من الهداية في قوله كما هداكم الجواب منهم من قال انها خاصة والمراد كما هداكم بان ردكم من مناسك حجكم الى سنة ابرهيم عليه السلام ومنهم من قال بل هي عامة متناولة لكل انواع الهدايات في معرفة الله تعالى ومعرفة ملائكته وكتبه ورسله وشرائعه السؤال الثالث الضمير في قوله من قبله الى ماذا يعود الجواب يحتمل ان يكون راجعا الى الهدى والتقدير وان كنتم من قبل ان هداكم لمن الضالين وقال بعضهم انه راجع الى القران والتقدير واذكروه كما هداكم بكتابه الذي بين لكم معالم دينه وان كنتم من قبل انزاله ذلك عليكم من الضالين اما قوله تعالى وان كنتم من قبله لمن الضالين قال القفال فيه وجهان احدهما وما كنتم من قبله الا الضالين والثاني قد كنتم قبله من الضالين وهو كقوله ان كل نفس لما عليها حافظ وقوله تعالى وان نظنك لمن الكاذبين ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ثم افيضوا من حيث افاض الناس فيه قولان الاول المراد به الافاضة من عرفات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فالاكثرون منهم ذهبوا الى ان هذه الاية امر لقريش وحلفائها وهم الحمس وذلك انهم كانوا لا يجاوزون المزدلفة ويحتجون بوجوه احدها ان الحرم اشرف من غيره فوجب ان يكون الوقوف به اولى وثانيها انهم كانوا يترفعون على الناس ويقولون نحن اهل الله فلا نحل حرم الله وثالثها انهم كانوا لو سلموا ان الموقف هو عرفات لا الحرم لكان ذلك يوجب نقصانا في الحرم ثم ذلك النقص كان يعود اليهم فلهذه الامور كان الحمس لا يقفون الا في المزدلفة فامر الله تعالى بهذه الاية ان يقفوا بعرفات وان يفيضوا منها كما يفعله سائر الناس وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما جعل ابا بكر رضي الله عنه اميرا في الحج امره باخراج الناس الى عرفات فلما ذهب مر على الحمس وتركهم فقالوا الى اين وهذا مقام ابائك وقومك فلا تذهب فلم يلتفت اليهم ومضى بامر الله الى عرفات ووقف بها وامر سائر الناس بالوقوف بها وعلى هذا التاويل فقوله من حيث افاض الناس يعني ثم افيضوا من حيث افاض سائر الناس الذين هم واقفون بعرفات ومن القائلين بان المراد بهذه الاية الافاضة من عرفات من يقول قوله ثم افيضوا امر عام لكل الناس وقوله من حيث افاض الناس المراد ابرهيم واسمعيل عليهما السلام فانه كانت سنتهما الافاضة من عرفات وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقف في الجاهلية بعرفة كما يقف الناس ويخالف الحمس وايقاع اسم الجمع على الواحد جائز اذا كان رئيسا يقتدى به وهو كقوله تعالى الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود ان الناس يعني ابا سفيان وايقاع اسم الجمع على الواحد المعظم مجاز مشهور ومنه قوله انا انزلناه في ليلة القدر وفي الاية وجه ثالث ذكره القفال رحمه الله وهو ان يكون قوله من حيث افاض الناس عبارة عن تقادم الافاضة من عرفة وانه هو الامر القديم وما سواه مبتدع محدث كما يقال هذا مما فعله الناس قديما فهذه جملة الوجوه في تقرير مذهب من قال المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات القول الثاني وهو اختيار الضحاك ان المراد من هذه الاية الافاضة من المزدلفة الى منى يوم النحر قبل طلوع الشمس للرمي والنحر وقوله من حيث افاض الناس المراد بالناس ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وذلك انه كانت طريقتهم الافاضة من المزدلفة قبل طلوع الشمس على ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم والعرب الذين كانوا يقفون بالمزدلفة كانوا يفيضون منها بعد طلوع الشمس فامر الله تعالى ان يكون افاضتهم من المزدلفة من الوقت الذي كان يحصل فيه افاضة ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واعلم ان على كل واحد من القولين اشكالا اما الاشكال على الاول فهو ان قوله تعالى ثم افيضوا يقتضي ظاهره ان هذه الافاضة غير ما دل عليه قوله فاذا افضتم من عرفات لمكان العطف وكلمة ثم فانها توجب الترتيب ولو كان المراد من هذه الاية الافاضة من عرفات مع انه معطوف على قوله فاذا افضتم من عرفات كان هذا عطفا للشيء على نفسه وانه غير جائز ولانه يصير تقدير الاية فاذا افضتم من عرفات فافيضوا من عرفات وانه غير جائز فان قيل لم لا يجوز ان تكون هذه الاية متقدمة على ما قبلها والتقدير فاتقون يا اولي الالباب ثم افيضوا من حيث افاض الناس واستغفروا الله ان الله غفور رحيم ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام ثم على هذا الترتيب يصح في هذه الاية ان تكون ثم للترتيب بعينها قلنا هذا وان كان محتملا الا ان الاصل عدمه واذا امكن حمل الكلام على القول الثاني من غير التزام ما ذكرتم فاي حاجة بنا الى التزامه واما الاشكال على القول الثاني فهو ان هذا القول لا يتمشى الا اذا حملنا لفظة من حيث في قوله من حيث افاض الناس على الزمان وذلك غير جائز فانه مختص بالمكان لا بالزمان اجاب القائلون بالقول الاول عن ذلك السؤال بان ثم ههنا على مثال ما في قوله تعالى وما ادراك ما العقبة فك رقبة الى قوله ثم كان من الذين امنوا اي كان مع هذا من المؤمنين ويقول الرجل لغيره قد اعطيتك اليوم كذا ثم قد اعطيتك امس كذا وفائدة كلمة ثم ههنا تاخر احد الخبرين على الاخر لا تاخر المخبر عنه عن ذلك المخبر عنه واجاب القائلون بالقول الثاني ان التوقيف الزماني والمكاني متشابهان

جدا

جدا فلا يبعد جعل اللفظ المستعمل في احدهما مستعملا في الاخر على سبيل المجاز اما قوله من حيث افاض الناس فقد ذكرنا ان المراد من الناس اما الواقفون بعرفات واما ابرهيم واسمعيل عليهما السلام واتباعهما وفيه قول ثالث وهو قول الزهري ان المراد من الناس في هذه الاية ادم عليه السلام واحتج بقراءة سعيد بن جبير ثم افيضوا من حيث افاض الناسي وقال هو ادم نسي ما عهد اليه ويروى انه قرا الناس بكسر السين اكتفاء من الياء بالكسرة والمعنى ان الافاضة من عرفات شرع قديم فلا تتركوه اما قوله تعالى واستغفروا الله فالمراد منه الاستغفار باللسان مع التوبة بالقلب وهي ان يندم على كل تقصير منه في طاعة الله ويعزم ان لا يقصر فيما بعد ويكون غرضه في ذلك تحصيل مرضاة الله تعالى لا لمنافع العاجلة كما ان ذكر الشهادتين لا ينفع الا والقلب مستحضر على معانيهما فاما الاستغفار باللسان من غير حصول التوبة بالقلب فهو الى الضرر اقرب فان قيل كيف امر بالاستغفار مطلقا وربما كان فيهم من لم يذنب فحينئذ لا يحتاج الى الاستغفار والجواب انه ان كان مذنبا فالاستغفار واجب وان لم يذنب الا انه يجوز من نفسه انه قد صدر عنه تقصير في اداء الواجبات والاحتراز عن المحظورات وجب عليه الاستغفار ايضا تداركا لذلك الخلل المجوز وان قطع بانه لم يصدر عنه البتة خلل في شيء من الطاعات فهذا كالممتنع في حق البشر فمن اين يمكنه هذا القطع في عمل واحد فكيف في اعمال كل العمر الا ان بتقدير الامكان فالاستغفار ايضا واجب وذلك لان طاعة المخلوق لا تليق بحضرة الخالق ولهذا قالت الملائكة سبحانك ما عبدناك حق عبادتك فكان الاستغفار لازما من هذه الجهة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في اليوم والليلة سبعين مرة اما قوله تعالى ان الله غفور رحيم قد علمت ان غفور يفيد المبالغة وكذا الرحيم ثم في الاية مسئلتان المسئلة الاولى هذه الاية تدل على انه تعالى يقبل التوبة من التائب لانه تعالى لما امر المذنب بالاستغفار ثم وصف نفسه بانه كثير الغفران كثير الرحمة فهذا يدل قطعا على انه تعالى يغفر لذلك المستغفر ويرحم ذلك الذي تمسك بحبل رحمته وكرمه المسئلة الثانية اختلف اهل العلم في المغفرة الموعودة في هذه الاية فقال قوم انها عند الدفع من عرفات الى جمع وقال اخرون انها عند الدفع من جمع الى منى وهذا الاختلاف مفرع على ما ذكرنا ان قوله ثم افيضوا على اي الامرين يحمل قال القفال ويتاكد القول الثاني بما روى نافع عن ابن عمر قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال يا ايها الناس ان الله تطاول عليكم في مقامكم هذا فقبل من محسنكم ووهب مسيئكم لمحسنكم والتبعات عوضها من عنده افيضوا على اسم الله فقال اصحابه يا رسول الله افضت بنا بالامس كئيبا حزينا وافضت بنا اليوم فرحا مسرورا فقال صلى الله عليه وسلم اني سالت ربي عز وجل بالامس شيئا لم يجد لي به سالته التبعات فابى علي فلما كان اليوم اتاني جبريل فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول لك التبعات ضمنت عوضها من عندي اللهم اجعلنا من اهله بفضلك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا فَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ أُولَئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِمَّا كَسَبُوا وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله فيه مسائل المسئلة الاولى روى ابن عباس ان العرب كانوا عند الفراغ من حجهم بعد ايام التشريق يقفون بين مسجد منى وبين الجبل يذكر كل واحد منهم فضائل ابائه في السماحة والحماسة وصلة الرحم ويتناشدون فيها الاشعار ويتكلمون بالمنثور من الكلام ويريد كل واحد منهم من ذلك الفعل حصول الشهرة والترفع بماثر سلفه فلما انعم الله عليهم بالاسلام امرهم ان يكون ذكرهم لربهم لا لابائهم وروى القفال في تفسيره عن ابن عمر قال طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم على راحلته القصوى يوم الفتح يستلم الركن بمحجنه ثم حمد الله تعالى واثنى عليه ثم قال اما بعد ايها الناس ان الله قد اذهب عنكم عبية الجاهلية وتفاخرها يا ايها الناس انما الناس رجلان بر تقي كريم على الله او فاجر شقي هين على الله ثم تلا يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى الاية اقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم وعن السدي ان العرب بمنى بعد الفراغ من الحج كان احدهم يقول اللهم ان ابي كان عظيم الجفنة عظيم القدر كثير المال فاعطني مثل ما اعطيته فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية اعلم ان القضاء اذا علق بفعل النفس فالمراد به الاتمام والفراغ واذا علق الى فعل الغير فالمراد به الالزام ونظير الاول قوله تعالى فقضاهن سبع سموات فاذا قضيت الصلوة وقال النبي صلى الله عليه وسلم في الصلوة وما فاتكم فاقضوا ويقال للحاكم عند فصل الحكومة قضى بينهما ونظير الثاني قوله وقضى ربك واذا استعمل في الاعلام فالمراد ايضا ذلك كقوله وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب يعني اعلمناهم اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم لا يحتمل الا الفراغ من جميعه خصوصا وذكر اكثر منه قد تقدم من قبل وقال بعضهم يحتمل ان يكون المراد اذا ذكرتم الله تعالى عند المناسك ويكون المراد من هذا الذكر ما امروا به من الدعاء بعرفات والمشعر الحرام والطواف والسعي ويكون قوله فاذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كقول القائل اذا حججت فطف وقف بعرفة ولا يعني به الفراغ من الحج بل الدخول فيه وهذا القول ضعيف لانا بينا ان قوله فاذا قضيتم مشعر بالفراغ والاتمام من الكل وهذا مقارب لقول القائل اذا حججت فقف بعرفات لان مراده هناك الدخول في الحج لا الفراغ واما هذه الاية فلا يجوز ان يكون المراد منها الا الفراغ من الحج المسئلة الثالثة المناسك جمع منسك الذي هو المصدر بمنزلة النسك اي اذا قضيتم عباداتكم التي امرتم بها في الحج وان جعلتها جمع منسك الذي هو موضع العبادة كان التقدير فاذا قضيتم اعمال مناسككم فيكون من باب حذف المضاف اذا عرفت هذا فنقول قال بعض المفسرين المراد من المناسك ههنا ما امر الله تعالى به الناس في الحج من العبادات وعن مجاهد ان قضاء المناسك هو اراقة الدماء المسئلة الرابعة الفاء في قوله تعالى فاذكروا الله يدل على ان الفراغ من المناسك يوجب هذا الذكر فلهذا اختلفوا في ان هذا الذكر اي ذكر هو فمنهم من حمله على الذكر على الذبيحة ومنهم من حمله على الذكر الذي هو التكبيرات بعد الصلوات في يوم النحر وايام التشريق على حسب اختلافهم في وقته اولا واخرا لان بعد الفراغ من الحج لا ذكر مخصوص الا هذه التكبيرات ومنهم من قال بل المراد تحويل القوم عما اعتادوه بعد الحج من ذكر التفاخر باحوال الاباء لانه تعالى لو لم ينبه على ذلك بانزال هذه الاية لم يكونوا ليبتعدوا عن هذه الطريقة الذميمة فكانه تعالى قال فاذا قضيتم وفرغتم من واجبات الحج وحللتم فتوفروا على ذكر الله دون ذكر الاباء ومنهم من قال بل المراد منه ان الفراغ من الحج يوجب الاقبال على الدعاء والاستغفار وذلك لان من تحمل مفارقة الاهل والوطن وانفاق الاموال والتزام المشاق في سفر الحج فحقيق به بعد الفراغ منه ان يقبل على الدعاء والتضرع وكثرة الاستغفار والانقطاع الى الله تعالى وعلى هذا جرت السنة بعد الفراغ من الصلوات بالدعوات الكثيرة وفيه وجه خامس وهو ان المقصود من الاشتغال بهذه الدعوات قهر النفس ومحو اثار النفس والطبيعة ثم هذا العدم ليس مقصودا بالذات بل المقصود منه ان تزول النقوش الباطلة عن لوح الروح حتى يتجلى فيه نور جلال الله فالتقدير فاذا قضيتم مناسككم وازلتم اثار البشرية وامطتم الاذى عن طريق السلوك فاشتغلوا بعد ذلك بتنوير القلب بذكر الله فالاول نفي والثاني اثبات والاول ازالة ما دون الحق عن النفس من الاثار والثاني استنارة القلب بذكر الملك الجبار اما قوله تعالى كذكركم اباءكم ففيه وجوه احدها

وهو قول جمهور المفسرين انما ذكر ان القوم كانوا بعد الفراغ من الحج يبالغون في الثناء على آبائهم في ذكر مناقبهم وفضائلهم فقال الله تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم يعني توفرون على ذكر الآباء وابذلوا جهدكم
في الثناء على الله وشرح آلائه ونعمائه كما بذلتم جهدكم في الثناء على آبائكم لان هذا اولى واقرب الى العقل من الثناء على الآباء فان ذكر مفاخر الآباء ان كان كذبا فذاك يوجب الدناءة في الدنيا
والعقوبة في العقبى وان كان صدقا فذاك يوجب العجب والكبر وكثرة الغرور وكل ذلك امهات المهلكات فثبت ان اشتغالكم بذكر الله تعالى اولى من اشتغالكم بمفاخر آبائكم فان لم تحصل
الاولوية فلا اقل من التساوي وثانيها قال الضحاك والربيع اذكروا الله كذكركم آباءكم وامهاتكم واكتفى بالآباء عن الامهات كقوله سرابيل تقيكم الحر قالوا وهذا قول الصبي اول ما يفصح الكلام ابه
ابه امه امه اي كونوا مواظبين على ذكر الله كما يكون الصبي في صغره مواظبا على ذكر ابيه وامه وثالثها قال ابو مسلم جرى ذكر الآباء مثلا لدوام الذكر والمعنى ان الرجل كما لا ينسى ذكر ابيه فكذلك
يجب ان لا يغفل عن ذكر الله ورابعها قال ابن الانباري في هذه الآية ان العرب كان اكثر اقسامها في الجاهلية بالآباء كقولهم وابي وابيكم وجدكم فقال الله تعالى عظموا الله كتعظيمكم
آباءكم وخامسها قال بعض المذكرين المعنى اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية فان الواحد منهم لو نسب الى والدين لتاذى واستنكف منه ثم كان يبالغ في الحمية
فقيل لهم اذكروا الله بالوحدانية كذكركم آباءكم بالوحدانية بل المبالغة في التوحيد ههنا اولى من هناك وهذا هو المراد بقوله واشد ذكرا وسادسها كان الطفل يرجع الى ابيه في
طلب جميع المهمات ويكون ذاكرا له بالتعظيم فكونوا انتم في ذكر الله كذلك وسابعها يحتمل انهم كانوا يذكرون آباءهم ليتوسلوا بهم الى اجابة الدعاء من عند الله فوعظهم الله تعالى
ان آباءهم ليسوا في هذه الدرجة اذ كانت افعالهم الحسنة صارت غير معتبرة بسبب شركهم وامروا ان يجعلوا عوض ذلك تعديد آلاء الله ونعمائه وتكثير الثناء عليه ليكون ذلك وسيلة
الى تواتر النعم في الزمان المستقبل وقد نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ان يحلفوا بآبائهم وقال من كان حالفا فليحلف بالله او فليصمت اذ كل ما سوى الله فانما هو بالله ولله فالاولى تعظيم
الله جل وعز ولا اله غيره وثامنها روي عن ابن عباس قال في تفسير هذه الآية هو ان تغضب لله اذا عصي اشد من غضبك لوالدك اذا ذكر بسوء واعلم ان هذه الوجوه وان كانت محتملة
الا ان الوجه الاول متعين والجميع الوجوه مشتركة في شيء واحد وهو انه يجب على العبد ان يكون دائم الذكر لربه دائم التعظيم له دائم الرجوع اليه في طلب مهماته دائم الانقطاع عمن سواه اللهم
اجعلنا بهذه الصفة يا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى او اشد ذكرا ففيه مسائل المسألة الاولى عامل الاعراب في اشد قيل الكاف فيكون موضعه جرا وقيل اذكروا فيكون موضعه نصبا والتقدير
اذكروا الله مثل ذكركم آباءكم واذكروه اشد ذكرا من آبائكم المسألة الثانية قوله او اشد ذكرا معناه بل اشد ذكرا وذلك لان مفاخر آبائهم كانت قليلة اما صفات الكمال لله غير متناهية
فيجب ان يكون اشتغالهم بذكر صفات الله تعالى اشد من اشتغالهم بذكر مفاخر آبائهم قال القفال رحمه الله ومجاز اللغة في مثل هذا معروف يقول الرجل لغيره افعل كذا الى شهر او اسرع منه
لا يريد به التشكيك انما يريد به النقل عن الاول الى ما هو اقرب منه اما قوله تعالى فمن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا الى آخر الآيتين ففيها مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى بين اولا
تفصيل مناسك الحج ثم امر بعدها بالذكر فقال فاذا افضتم من عرفات فاذكروا الله عند المشعر الحرام واذكروه كما هداكم ثم بين ان الاولى ان يترك ذكر غيره وان يقتصر على ذكره فقال فاذكروا الله
كذكركم آباءكم او اشد ذكرا ثم بين بعد الذكر كيفية الدعاء فقال فمن الناس من يقول ربنا آتنا وما احسن هذا الترتيب فانه لا بد من تقديم العبادة لكسر النفس وازالة الظلمات ثم
بعد العبادة لا بد من الاشتغال بذكر الله لتنوير القلب وتجلي نور جلاله ثم بعد الذكر يشتغل المرء بالدعاء فان الدعاء انما يكمل اذا كان مسبوقا بالذكر كما حكى عن ابراهيم عليه السلام انه قدم
الذكر فقال الذي خلقني فهو يهدين ثم قال رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فقدم الذكر على الدعاء اذا عرفت هذا فنقول بين تعالى ان الذين يدعون الله فريقان احدهما ان يكون دعاؤهم
مقصورا على طلب الدنيا والثاني الذين يجمعون في الدعاء بين طلب الدنيا وطلب الآخرة وقد كان في التقسيم قسم ثالث وهو من يكون دعاؤه مقصورا على طلب الآخرة واختلفوا في
ان هذا القسم هل هو مشروع ام لا والاكثرون على انه غير مشروع وذلك لان الانسان خلق محتاجا ضعيفا لا طاقة له بآلام الدنيا ولا بمشاق الآخرة فالاولى له ان يستعيذ بربه من كل
شرور الدنيا والآخرة روى القفال في تفسيره عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل على رجل يعوده وقد انهكه المرض فقال ما كنت تدعو الله به قال كنت اقول اللهم ما كنت تعاقبني به في الآخرة
فعجله لي في الدنيا فقال صلى الله عليه وسلم سبحان الله انك لا تطيق ذلك الا قلت ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قال فدعا له رسول الله صلى الله عليه وسلم
فشفي واعلم انه سبحانه وتعالى لو سلط الالم على عرق واحد في البدن او على منبت شعرة واحدة لتشوش الامر على الانسان وصار بسببه محروما عن طاعة الله تعالى والاشتغال بذكره فمن الذي
يستغني عن امداد رحمة الله تعالى في الدنيا والآخرة فثبت ان الاقتصار في الدعاء على طلب الآخرة غير جائز وفي الآية اشارة اليه حيث ذكر القسمين الاولين واهمل هذا القسم الثالث
المسألة الثانية اختلفوا في الذين حكى الله عنهم انهم يقتصرون في الدعاء على طلب الدنيا من هم فقال قوم هم الكفار روي عن ابن عباس ان المشركين كانوا يقولون اذا وقفوا اللهم
ارزقنا ابلا وغنما وبقرا وعبيدا واماء وما كانوا يطلبون التوبة والمغفرة وذلك لانهم كانوا منكرين للبعث والمعاد وعن انس كانوا يقولون اسقنا المطر وانصرنا على عدونا
الظفر فاخبر الله تعالى ان من كان من هذا الفريق فلا خلاق له في الآخرة اي لا نصيب له فيها ولا ارادة ولا نعيم ولا ثواب نقل عن الشيخ ابي علي الدقاق رحمه الله انه قال اهل النار يستغيثون ثم يقولون
افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله في الدنيا طلب الماكول والمشروب وفي النار طلب الماكول والمشروب فعلمنا انهم شهواتهم انغمسوا في الدنيا والآخرة وقال آخرون هؤلاء قد يكونون
مؤمنين ولكنهم يسألون الله لدنياهم لا لآخرتهم ويكون ذلك من جملة الذنوب حيث سألوا الله في اعظم المواقف واشرف المشاهد حطام الدنيا وعرضها الفاني معرضين عن سؤال
النعيم الدائم في الآخرة وقد يقال لمن فعل ذلك لا خلاق له في الآخرة وان كان مسلما كما روي في قوله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اولئك لا خلاق لهم
في الآخرة انه نزل فيمن اخذ مالا بيمين فاجرة وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله يؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم في الآخرة ثم معنى ذلك على وجوه احدها انه لا خلاق لهم
في الآخرة الا ان يتوب الى الله الثاني لا خلاق لهم في الآخرة الا ان يعفو الله الثالث لا خلاق له في الآخرة خلاف ما سأل الله للآخرة والذلك لا خلاق لمن اخذ مالا بيمين
فاجرة فلا خلاق له الا ان يتوب من ذلك المسألة الثالثة قوله ربنا آتنا في الدنيا حذف مفعول آتنا من الكلام لانه كالمعلوم واعلم ان مراتب السعادات ثلاثة روحانية وبدنية وخارجية
اما الروحانية فاثنتان تكميل القوة النظرية بالعلم وتكميل القوة العملية بالاخلاق الفاضلة واما البدنية فاثنتان الصحة والجمال واما الخارجية فاثنتان المال والجاه فقوله تعالى ربنا

آتنا في الدنيا

آتنا في الدنيا يتناول كل هذه الاقسام فان العلم اذا كان يراد به التزين في الدنيا والترفع على الاقران كان في الدنيا والاخلاق الفاضلة اذا كان يراد بها الرياسة في الدنيا وضبط مصالحها
كانت في الدنيا وكل من لا يؤمن بالبعث والمعاد فانه لا يطلب فضيلة لا روحانية ولا جسمانية الا لاجل الدنيا ثم قال تعالى في حق هذا الفريق وما له في الآخرة من خلاق اي ليس له
نصيب من نعيم الآخرة ونظير هذه الآية قوله من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب ثم انه تعالى لم يذكر في هذه
ان الذي طلبه في الدنيا هل اجيب اليه ام لا قال بعضهم ان مثل هذا الانسان ليس باهل للاجابة لان كون الانسان مجاب الدعوة صفة مدح فلا يثبت الا لمن كان وليا لله تعالى مستحقا
للكرامة لكنه وان لم يجب فانه ما دام مكلفا حيا فالله تعالى يعطيه رزقه على ما قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها وقال آخرون ان مثل هذا الانسان قد يكون مجابا لكن يكون ذلك الاجابة
تكون مكرا واستدراجا اما قوله تعالى ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فالمفسرون ذكروا فيه وجوها احدها ان الحسنة في الدنيا عبارة عن الصحة
والامن والكفاية والولد الصالح والزوجة الصالحة والنصرة على الاعداء وقد سمى الله تعالى الخصب والسعة في الرزق وما اشبه ذلك حسنة فقال ان تصبك حسنة تسؤهم وقيل في قوله قل هل
تربصون بنا الا احدى الحسنيين انهما الظفر والنصرة واما الحسنة في الآخرة فهو الفوز بالثواب والخلاص من العقاب وبالجملة فقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة كلمة
جامعة لجميع مطالب الدنيا والآخرة روى حماد بن سلمة عن ثابت انهم قالوا لانس ادع لنا فقال اللهم آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار قالوا زدنا فاعادها قالوا
زدنا قال ما تريدون قد سألت لكم خير الدنيا والآخرة ولقد صدق انس فانه ليس للعبد دار سوى الدنيا والآخرة فاذا سأل حسنة الدنيا وحسنة الآخرة لم يبق شيء سواه وثانيها
ان المراد بالحسنة في الدنيا العمل النافع وهو الايمان والطاعة والحسنة في الآخرة اللذة الدائمة والتعظيم والتنعم بذكر الله وبالانس به وبمحبته وبرؤيته روى الضحاك عن ابن عباس ان رجلا دعا
ربه فقال في دعائه ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما اعلم ان هذا الرجل سأل الله شيئا من امر الدنيا فقال بعض الصحابة بلى
يا رسول الله انه قال آتنا في الدنيا حسنة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه يقول آتنا في الدنيا عملا صالحا وهذا متاكد بقوله تعالى والذين يقولون ربنا هب لنا من ازواجنا وذرياتنا قرة اعين
وتلك القرة هي ان يشاهدوا اولادهم مطيعين مؤمنين مواظبين على العبودية وثالثها قال قتادة الحسنة في الدنيا والآخرة طلب العافية في الدارين وعن الحسن الحسنة في الدنيا فهم كتاب الله
تعالى وفي الآخرة الجنة واعلم ان منشأ البحث في الآية انه لو قيل آتنا في الدنيا الحسنة وفي الآخرة الحسنة لكان ذلك متناولا لكل الحسنات ولكنه قال آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
حسنة وهذا في محل الاثبات فلا يتناول الا حسنة واحدة فلذلك اختلف المفسرون فكل واحد منهم حمل اللفظ على ذكر انواع الحسنة فانه بسبيل البدل انه لو قيل آتنا الحسنة في الدنيا
والحسنة في الآخرة لكان ذلك متناولا لكل الاقسام فلم ترك ذلك وذكر على سبيل التنكير قلنا الذي اظنه في هذا الموضع والعلم عند الله انا بينا فيما تقدم انه ليس للداعي ان يقول اللهم
اعطني كذا وكذا بل يجب ان يقول اللهم ان كان كذا وكذا مصلحة لي موافقا لقضائك وقدرك فاعطني ذلك فلو قال اللهم اعطني الحسنة في الدنيا وفي الآخرة لكان ذلك
جزما وقد بينا انه غير جائز فلما ذكر على سبيل التنكير فقال اعطني في الدنيا حسنة كان المراد منه حسنة واحدة وهي الحسنة التي تكون موافقة لقضائه وقدره ورضائه وحكمه
فكان ذلك اقرب الى رعاية الادب والمحافظة على اصول الدين اما قوله تعالى اولئك لهم نصيب مما كسبوا ففيه مسائل المسألة الاولى اولئك فيه قولان احدهما انه اشارة
الى الفريق الثاني فقط الذين سألوا الدنيا والآخرة والدليل عليه انه تعالى ذكر حكم الفريق الاول حيث قال وما له في الآخرة من خلاق والقول الثاني انه راجع الى الفريقين لكل
من هؤلاء نصيب من عمله على قدر ما نواه فمن انكر البعث وحج التماسا لثواب الدنيا فذلك منه كفر وشرك والله مجازيه او يكون المراد منه ان من عمل للدنيا اعطي نصيب مثله في الدنيا كما قال تعالى
من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له في الآخرة من نصيب اما قوله تعالى لهم نصيب مما كسبوا ففيه سؤالات الاول قوله
نصيب مما كسبوا يجري مجرى التحقير والتقليل فما المراد منه الجواب لهم نصيب من الدنيا ومن الآخرة بسبب كسبهم وعملهم وقوله من في قوله مما كسبوا لابتداء الغاية لا للتبعيض السؤال
الثاني هل يدل هذه الآية على الجزاء على العمل الجواب نعم ولكن بحسب الوعد لا بحسب الاستحقاق الذاتي السؤال الثالث ما الكسب الجواب الكسب يطلق على ما يناله المرء بعمله فيكون كسبه
ومكتسبه بشرط ان يكون ذلك جر منفعة او دفع مضرة وعلى هذا الوجه يقال في الارباح انها كسب فلان وانه كثير الكسب او قليل الكسب لا يراد الا الربح فاما الذي يقوله الاصحاب من ان
الكسب واسطة بين الجبر والخلق فهو مذكور في الكتب العقلية من الكلام اما قوله تعالى والله سريع الحساب ففيه مسائل المسألة الاولى سريع فاعل من السرعة قال ابن السكيت سرع يسرع
سرعا وسرعة فهو سريع والحساب مصدر كالمحاسبة ومعنى الحساب في اللغة العد يقال حسب يحسب حسابا وحسبة وحسبانا اذا عد ذكره الليث وابن السكيت والحسب ما عد وهو
الرجل وما يعد من مآثره ومفاخره والاحتساب الاعتداد بالشيء وقال الزجاج الحساب في اللغة مأخوذ من قولهم حسبك كذا اي كفاك فسمي الحساب في المعاملات حسابا لانه
يعلم به ما فيه كفاية وليس فيه زيادة على المقدار ولا نقصان المسألة الثانية اختلف الناس في معنى كون الله محاسبا لخلقه على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وعليهم بمعنى
انه تعالى يخلق العلوم الضرورية في قلوبهم بمقادير اعمالهم وكمياتها وكيفياتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه هذا المجاز ان الحساب سبب لحصول علم الانسان بما له وعليه
فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب وهذا مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله تعالى
ويعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت عنها ثم يعطون حسناتهم ويقال هذه حسناتكم قد ضعفتها والقول الثاني ان المحاسبة عبارة
عن المجازاة قال تعالى وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله فحاسبناها حسابا شديدا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب الاخذ والعطاء واطلاق اسم السبب على المسبب
جائز فحسن اطلاق لفظ الحساب على المجازاة والقول الثالث انه تعالى يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها من الثواب والعقاب فمن قال ان كلامه ليس بحرف ولا بصوت قال انه تعالى
يخلق في اذن المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينيه رؤية يرى بها ذاته القديمة ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما بان يخلق ذلك
الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان يمنع الغير من فهم ما كلف به فهذا هو المراد من كونه تعالى محاسبا لخلقه المسألة الثالثة ذكروا

صوابه الاعطاء

في معنى كونه تعالى سريع الحساب وجوهاً أحدها أن المحاسبة ترجع إما إلى أنه يخلق علوماً ضرورية في قلب كل مكلف بمقادير أعماله ومقادير ثوابه وعقابه أو إلى أنه يوصل إلى كل مكلف ما هو حقه
من الثواب أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف إدراكاً يسمع به الكلام القديم أو إلى أنه يخلق في أذن كل مكلف صوتاً دالاً على مقادير الثواب والعقاب وعلى الوجوه الأربعة فيرجع
حاصل كونه تعالى محاسباً إلى أنه تعالى يخلق شيئاً ولما كان قدرة الله تعالى متعلقة بجميع الممكنات فلا يتوقف تخليقه وإحداثه على سبق مادة ولا مدة ولا آلة ولا يشغله شأن عن شأن لا جرم
كان قادراً على أن يخلق جميع الخلق في أقل من لمحة البصر وهذا كلام ظاهر ولذلك ورد في الخبر أن الله تعالى يحاسب في قدر حلب ناقة وثانيها أن معنى كونه تعالى سريع الحساب أنه سريع
القبول لدعاء عباده والإجابة لهم وذلك لأنه تعالى في الوقت الواحد يسأله السائلون كل واحد منهم أشياء مختلفة من أمور الدنيا والآخرة فيعطي كل واحد مطلوبه
من غير أن يشتبه عليه شيء من ذلك ولو كان الأمر مع واحد من المخلوقين لطال العد واتصل الحساب فأعلم الله تعالى أنه سريع الحساب أي هو عالم بجملة سؤالات السائلين لأنه سبحانه
لا يحتاج إلى عقد يد ولا إلى فكرة وروية وهذا معنى الدعاء المأثور يا من لا يشغله سمع عن سمع وحاصل الكلام في هذا القول أن معنى كونه تعالى سريع الحساب كونه تعالى عالماً بجميع
أحوال الخلق وأعمالهم ووجه المجاز فيه أن المحاسب إنما يحاسب ليحصل له العلم بذلك الشيء فالحساب سبب لحصول العلم فأطلق اسم السبب على المسبب وثالثها أن
محاسبة الله سريعة بمعنى أنها آتية لا محالة كما قال تعالى إنما توعدون لصادق وإن الدين لواقع وكل ما هو آت فكأنه قيل إن الساعة التي فيها الجزاء والحساب قريبة

وَاذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ تَعَجَّلَ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ لِمَنِ اتَّقَى وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ

اعلم أنه تعالى ذكر المشعر الحرام ولم يذكر الرمي لوجهين أحدهما أن ذلك كان أمراً مشهوراً فيما بينهم فكانوا منكرين لذلك إلا أنه تعالى ذكر ما فيه من ذكر الله لأنهم كانوا لا يفعلونه والثاني
لعله إنما لم يذكر الرمي لأن في الأمر بذكر الله في هذه الأيام دليلاً عليه إذ كان من سنته التكبير على كل حصاة منها ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات وفيه مسائل المسألة الأولى أنه
تعالى ذكر في مناسك الحج الأيام المعدودات والأيام المعلومات فقال واذكروا الله في أيام معدودات وقال في سورة الحج ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله في أيام معلومات فمذهب الشافعي
رضي الله عنه أن المعلومات هي العشر الأول من ذي الحجة آخرها يوم النحر وأما المعدودات فثلاثة أيام بعد يوم النحر وهي أيام التشريق والدليل على أن المعدودات هي أيام التشريق قوله تعالى
ذكر الأيام المعدودات والأيام لفظ جمع فيكون أقلها ثلاثة ثم قال بعده فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه وهذا يقتضي أن يكون المراد فمن تعجل في يومين من هذه
الأيام المعدودات وأجمعت الأمة على أن هذا الحكم إنما يثبت في أيام منى وهي أيام التشريق فعلمنا أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق والقفال أكد هذا بما روى في تفسيره عن عبد
الرحمن بن يعمر الديلي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر منادياً فنادى الحج عرفة من جاء ليلة جمع قبل طلوع الفجر فقد أدرك الحج وأيام منى ثلاثة أيام فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه
وهذا يدل على أن الأيام المعدودات هي أيام التشريق قال الواحدي أيام التشريق هي ثلاثة بعد النحر أولها يوم القر وهو اليوم الحادي عشر من ذي الحجة يستقر الناس فيه بمنى والثاني يوم النفر
الأول لأن بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الأيام الثلاثة مع يوم النحر كلها أيام النحر وأيام رمي الجمار وهذه الأيام الأربعة مع يوم عرفة أيام التكبير
أدبار الصلوات والناس أجمعوا على ذلك إلا أنهم اختلفوا في موضع الموضع الأول أجمعت الأمة على أن التكبيرات المقيدة بأدبار الصلوات مختصة بعيد الأضحى ثم في ابتدائها
وانتهائها اختلاف القول الأول أنها من الظهر يوم النحر إلى ما بعد صلاة الظهر من آخر أيام التشريق فيكون التكبيرات على هذا القول في خمسة عشر صلاة وهو قول ابن عباس وابن عمر
وبه قال مالك وأصح قولي الشافعي والحجة فيه أن الأمر بهذه التكبيرات إنما ورد في حق الحاج قال تعالى فاذكروا الله كذكركم آباءكم ثم قال واذكروا الله في أيام معدودات فمن تعجل في يومين
فلا إثم عليه وهذا إنما يحصل في حق الحاج فدل على أن الأمر إنما ورد في حق [illegible] سائر الناس تبع لهم في ذلك ثم إن صلاة الظهر هي أول صلاة يكبر الحاج فيها بمنى فإنهم يلبون
قبل ذلك وآخر صلاة يصلون بمنى هي صلاة الصبح من آخر أيام التشريق [illegible] أن يكون هذه التكبيرات في حق غير الحاج مقيدة بهذا الزمان القول الثاني للشافعي رضي الله عنه
أنه يبتدأ به من صلاة المغرب ليلة النحر إلى صلاة الصبح من آخر أيام التشريق وعلى هذا القول يكون التكبيرات بعد ثماني عشرة صلاة والقول الثالث له في أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر
يوم عرفة وينقطع بعد صلاة العصر من يوم النحر فيكون التكبيرات بعد ثمان صلوات وهو قول علقمة والأسود والنخعي وأبي حنيفة والقول الرابع أنه يبتدأ بها من صلاة الفجر يوم عرفة و
ينقطع بعد صلاة العصر من آخر أيام التشريق فيكبر ثلاثاً وعشرين صلاة وهو قول أكابر الصحابة رضي الله عنهم كعلي وابن عمر وابن مسعود وابن عباس ومن الفقهاء من يقول كالثوري
وأبي يوسف ومحمد وأحمد وإسحق والمزني وابن سريج وعليه عمل الناس بالبلدان ويدل عليه وجوه الأول ما روى جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصبح يوم عرفة ثم أقبل علينا فقال الله أكبر
ومد التكبير إلى العصر من آخر أيام التشريق والثاني أن الذي قاله أبو حنيفة أخذ بالأقل وهذا القول أخذ بالأكثر والتكثير في التكبير أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكراً كثيراً الثالث أن
هذا هو الأحوط لأنه لو زاد في التكبيرات فهو خير من أن ينقص منها الرابع أن هذه التكبيرات تنسب إلى أيام التشريق فوجب أن يؤتى بها إلى آخر أيام التشريق فإن قيل هذه التكبيرات
مضافة إلى الأيام المعدودات وهي أيام التشريق فوجب أن لا يكون مشروعة يوم عرفة قلنا فهذا يقتضي أن لا يكبر يوم النحر وهو باطل بالإجماع وأيضاً لما كان الأغلب في هذه
المدة أيام التشريق صح أن يضاف التكبير إليها الموضع الثاني قال الشافعي المستحب في التكبيرات أن يكون ثلاثة نسقاً متتابعة وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحمد يكبر مرتين حجة الشافعي
ما روى عبد الله بن محمد بن أبي بكر بن عمرو بن حزم قال رأيت الأئمة يكبرون في أيام التشريق بعد الصلاة ثلاثاً ولأنه زيادة في التكبير وكان أولى لقوله تعالى اذكروا الله ذكراً كثيراً
ثم قال الشافعي ويقول بعد الثلاث لا إله إلا الله والله أكبر ولله الحمد وقال وما زاد من ذكر الله فحسن وقال في التلبية وجب أن لا يزيد على تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم والفرق أن
سنة التلبية التكرار فتكرارها أولى من ضم الزيادة إليها وسنة التكبير مرة واحدة فيكون الزيادة أولى من السكوت وأما التكبير على الجمار فقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يكبر مع كل
حصاة فينبغي أن يفعل ذلك أما قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا إثم عليه ومن تأخر فلا إثم عليه لمن اتقى ففيه سؤالات السؤال الأول لم قال فمن تعجل ولم يقل فمن عجل والجواب
قال صاحب الكشاف تعجل واستعجل يجيئان مطاوعين بمعنى عجل يقال تعجل في الأمر واستعجل ومتعديين يقال تعجل الذهاب واستعجله والسؤال الثاني قوله ومن تأخر فلا إثم عليه فيه إشكال

صح

على ما سنذكر مذاهب الناس في المسئلة الثانية المراد من الذكر في هذه الأيام الذكر عند الجمرات فانه يكبر مع كل حصاة والذكر أدبار الصلوات صح

وذلك لأنه إذا كان قد استوفى كل ما يلزم في تمام الحج فما معنى قوله فلا إثم عليه فإن هذا اللفظ إنما يقال في حق المقصر ولا يقال في حق من أتى بتمام العمل والجواب من وجوه أحدها أنه تعالى لما أذن في التعجيل على
سبيل الرخصة احتمل أن يخطر ببال قوم أن من لم يجر على موجب هذه الرخصة فإنه يأثم ألا ترى أن أبا حنيفة يقول القصر عزيمة والإتمام غير جائز فلما كان هذا الاحتمال قائماً لا جرم أزال الله هذه الشبهة
وبين أنه لا إثم في الأمرين عليه فإن شاء استعجل وجرى على موجب الرخصة وإن شاء لم يستعجل ولم يجر على موجب الرخصة ولا إثم عليه في الأمرين وثانيها قال بعض المفسرين إن منهم من كان
يتعجل ومنهم من كان يتأخر ثم كل واحد من الفريقين يعيب على الآخر فعله كان المتأخر يرى أن التعجيل مخالف لسنة الحج فبين الله تعالى أنه لا عيب في كل واحد من القسمين ولا إثم فإن شاء
تعجل وإن شاء لم يتعجل وثالثها أن المعنى في إزالة الإثم عن المتأخر إنما هو لمن زاد على مقام الثلاث فكأنه قيل إن أيام منى التي ينبغي المقام فيها هي ثلاث لمن نقص عنها فتعجل في اليوم
الثاني منها فلا إثم عليه ومن زاد عليها فتأخر عن الثالث إلى الرابع ولم ينفر مع عامة الناس فلا شيء عليه ورابعها أن هذا الكلام إنما ذكر مبالغة في بيان أن الحج سبب لزوال الذنوب
وتكفير الآثام وهذا مثل أن الإنسان إذا تناول الترياق فالطبيب يقول له الآن إن تناولت السم فلا ضرر وإن لم تتناول فلا ضرر ومقصوده من هذا بيان أن الترياق دواء كامل في دفع المضار
لا بيان أن تناول السم وعدم تناوله يجريان مجرى واحد فكذا ههنا المقصود من هذا الكلام بيان المبالغة في كون الحج مكفراً لكل الذنوب لا بيان أن التعجيل وتركه سيان ومما يدل على كون
الحج سبباً قوياً في تكفير الذنوب قول النبي صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه وخامسها أن كثيراً من العلماء قالوا الجوار مكروه لأنه إذا جاور لم
البيت سقط وقعه عن عينه وإذا كان غائباً ازداد شوقه إليه وإذا كان كذلك يحتمل أن يخطر ببال أحد منا على هذا التقدير أن من تعجل في يومين كان أفضل ممن لم يتعجل وأيضاً من تعجل في
يومين فقد انصرف إلى مكة لطواف الزيارة وترك المقام بمنى ومن لم يتعجل فقد اختار المقام بمنى وترك الاستعجال في الطواف فلهذا السبب يبقى في الخاطر تردد في أن التعجيل أفضل
أم التأخير فبين الله تعالى أنه لا إثم ولا حرج في واحد منهما وسادسها قال الواحدي رحمه الله إنما قال ومن تأخر فلا إثم عليه ليكون اللفظ الثاني موافقاً للأول كقوله وجزاء سيئة سيئة
مثلها وقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ونحن نعلم أن جزاء السيئة والعدوان ليس بسيئة ولا بعدوان فإذا حمل على موافقة اللفظ ما لا يصح في المعنى فلأن يحمل
على موافقة اللفظ ما يصح في المعنى أولى لأن المبرور المأجور يصح في المعنى نفي الإثم عنه السؤال الثالث هل في هذه الآية دلالة على وجوب الإقامة بمنى بعد الإفاضة من المزدلفة والجواب
نعم كان قوله فإذا أفضتم من عرفات دليلاً على وقوفهم بها واعلم أن الفقهاء قالوا إنما يجوز التعجيل في اليوم لمن لم يتعجل قبل غروب الشمس من اليومين فأما إذا غابت الشمس من اليوم
الثاني قبل النفر فليس له أن ينفر إلا في اليوم الثالث لأن الشمس إذا غابت فقد ذهب اليوم وإنما جعل له التعجيل في اليومين لا في الثالث هذا مذهب الشافعي وقول كثير من فقهاء التابعين
وقال أبو حنيفة يجوز له أن ينفر ما لم يطلع الفجر لأنه لم يدخل وقت الرمي بعد أما قوله تعالى لمن اتقى ففيه وجهان أحدهما أن الحاج يرجع مغفوراً له بشرط أن يتقي الله فيما بقي من عمره
ولم يرتكب ما يستوجب به العذاب ومعناه التحذير من الاتكال على ما سلف من أعمال الحج فبين أن عليهم مع ذلك ملازمة التقوى ومجانبة الاغترار بالحج السابق وثانيها أن
هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً قبل حجه كما قال تعالى إنما يتقبل الله من المتقين وحقيقته أن المصر على الذنب لا ينفعه حجه وإن كان قد أدى الفرض في الظاهر وثالثها أن
هذه المغفرة إنما تحصل لمن كان متقياً جميع المحظورات حال اشتغاله بالحج كما روي في الخبر عن قوله صلى الله عليه وسلم من حج فلم يرفث ولم يفسق واعلم أن الوجه الأول من هذه الوجوه التي
ذكرناها إشارة إلى اعتباره في الحال والتحقيق أنه لا بد من الكل وقال بعض المفسرين المراد بقوله لمن اتقى ما يلزمه التوقي في الحج عنه من قتل الصيد وغيره لأنه إذا لم يجتنب صار مأثوماً وربما صار
عمله محبطاً وهذا ضعيف من وجهين الأول أنه تقييد للفظ المطلق من غير دليل والثاني أن هذا لا يصح إلا إذا حمل على ما قبل هذه الآية لأنه في يوم النحر إذا رمى وطاف وحلق فقد تحلل
قبل رمي الجمار فلا يلزمه اتقاء الصيد إلا في الحرم ولكن ذلك ليس للإحرام لكن اللفظ مشعر بأن هذا [illegible] في هذه الأيام فسقط هذا الوجه أما قوله تعالى واتقوا الله فهو أمر في المستقبل
وهو مخالف لقوله لمن اتقى الذي أريد به الماضي فليس ذلك بتكرار وقد علمت أن التقوى عبارة عن فعل الواجبات وترك المحرمات أما قوله تعالى واعلموا أنكم إليه تحشرون فهو توكيد
للأمر بالتقوى وبعث على التشدد فيه لأن من تصور أنه لا بد من حشر ومحاسبة ومسائلة وأن بعد الموت لا دار إلا الجنة أو النار صار ذلك من أقوى الدواعي إلى التقوى وأما الحشر فهو اسم
يقع على ابتداء خروجهم من الأجداث إلى انتهاء الموقف لأنه لا يتم كونهم هناك إلا بجميع هذه الأمور والمراد بقوله إليه أنه حيث لا مالك سواه ولا ملجأ إلا إليه ولا يستطيع أحد دفعاً
عن نفسه كما قال تعالى ذكره يوم لا تملك نفس لنفس شيئاً والأمر يومئذ لله

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهِدُ اللَّهَ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ وَإِذَا قِيلَ لَهُ اتَّقِ اللَّهَ أَخَذَتْهُ الْعِزَّةُ بِالْإِثْمِ فَحَسْبُهُ جَهَنَّمُ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ

واعلم أنه تعالى بين أن الذين يشهدون مشاعر الحج فريقان كافر وهو الذي يقول ربنا آتنا في الدنيا ومسلم وهو الذي يقول ربنا آتنا في
الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة بقي المنافق فذكره في هذه الآية وشرح صفاته وأفعاله فهذا ما يتعلق بنظم الآية والغرض بكل ذلك أن يبعث العباد على الطريقة الحسنة فيما يتصل بأفعال
القلوب والجوارح وأن يعلموا أن المعبود لا يمكن إخفاء الأمور عنه ثم اختلف المفسرون على قولين منهم من قال هذه الآية مختصة بأقوام معينين ومنهم من قال إنها عامة في حق كل من كان
موصوفاً بهذه الصفة المذكورة في هذه الآية أما الأولون فقد اختلفوا على وجوه فالرواية الأولى أنها نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي وهو حليف بني زهرة أقبل إلى النبي صلى الله عليه وسلم
وأظهر له الإسلام وزعم أنه يحبه وحلف بالله على ذلك فهذا هو المراد بقوله يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه غير أنه كان منافقاً حسن العلانية خبيث الباطن
ثم خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم فمر بزرع لقوم من المسلمين فأحرق الزرع وقتل الحمر وهو المراد بقوله وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وقال غيره
المراد بقوله يعجبك قوله هو أن الأخنس أشار على بني زهرة بالرجوع يوم بدر وقال لهم إن محمداً ابن أختكم فإن يك كاذباً كفاكموه سائر الناس وإن يك صادقاً كنتم أسعد الناس
فقالوا نعم الرأي ما رأيت قال فإذا نودي في الناس بالرحيل فإني أتخنس بكم فاتبعوني ثم خنس فنفر ثلاثمائة رجل من بني زهرة عن قتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمي بهذا السبب أخنس
وكان اسمه أبي بن شريق فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فأعجبه وعندي أن هذا القول ضعيف وذلك لأنه بهذا الفعل لا يستوجب الذم وقوله تعالى ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا

ويشهد الله على ما في قلبه مذكور في معرض الذم فلا يمكن حمله عليه بل القول الاول وهو الاصح. الرواية الثانية في سبب نزول هذه الآية ما روي عن ابن عباس والضحاك ان كفار قريش بعثوا الى النبي صلى الله عليه وسلم انا قد اسلمنا فابعث الينا نفرا من علماء اصحابك فبعث اليهم جماعة فنزلوا ببطن الرجيع ووصل الخبر الى الكفار فركب منهم سبعون راكبا واحاطوا بهم وقتلوهم وصلبوهم ففيهم نزلت هذه الآية ولذلك عقبه من بعد بذكر من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله منبها بذلك على حال هؤلاء الشهداء. القول الثالث في الآية وهو اختيار اكثر المحققين من المفسرين ان هذه الآية عامة في حق كل من كان موصوفا بهذه الصفات المذكورة فيها ونقل عن محمد بن كعب القرظي انه جرى بينه وبين غيره كلام في هذه الآية فقال انها وان نزلت فيمن ذكر فلا يمتنع ان تنزل الآية في الرجل ثم تكون عامة في كل من كان موصوفا بهذه الصفات والتحقيق في المسئلة ان قوله ومن الناس اشارة الى البعض فيحتمل الواحد ويحتمل الجمع وقوله ويشهد الله يدل على ان المراد به واحد من الناس لجواز ان يرجع ذلك الى اللفظ دون المعنى وهو جمع واما نزوله على السبب الذي حكيناه فلا يمنع من العموم بل نقول فيها ما يدل على العموم وهو من وجوه احدها ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية وذكر الله تعالى ذمهم ووصفهم بصفات توجب استحقاق الذم علمنا ان الموجب لذلك الذم هو تلك الصفات فيلزم ان كل من كان موصوفا بتلك الصفات ان يكون مستوجبا للذم وثانيها ان الحمل على العموم اكثر فائدة وذلك لانه يكون زجرا لكل المكلفين عن تلك الطريقة المذمومة وثالثها ان هذا اقرب الى الاحتياط لانا اذا حملنا الآية على العموم دخل فيه ذلك الشخص واما اذا خصصناه بذلك الشخص لم يثبت الحكم في غيره فثبت بما ذكرنا ان حمل الآية على العموم اولى اذا عرفت هذا فنقول اختلفوا في ان الآية هل تدل على ان الموصوف بهذه الصفات منافق ام لا والصحيح انها لا تدل على ذلك لان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس وشيء منها لا يدل على النفاق فاولها قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا فهذا لا دلالة له فيه على صفة مذمومة الا من جهة الايماء الحاصل بقوله في الحيوة الدنيا لان الانسان اذا قيل انه حلو الكلام فيما يتعلق بالدنيا اوهم نوعا من المذمة وثانيها قوله ويشهد الله على ما في قلبه وهذا لا دلالة له فيه على حالة منكرة فان اضمرنا فيه انه يشهد الله على ما في قلبه مع ان قلبه بخلاف ذلك فالكلام مع هذا الاضمار ما يدل على النفاق لانه ليس في الآية ان الذي يظهره للرسول صلى الله عليه وسلم من الاسلام والتوحيد فانه يضمر خلافه حتى يلزم ان يكون منافقا بل لعل المراد انه يضمر الفساد ويظهر ضده حتى يكون مرائيا وثالثها قوله وهو الد الخصام وهذا ايضا لا يوجب النفاق ورابعها اذا تولى سعى في الارض والمسلم الذي يكون مفسدا قد يكون كذلك وخامسها قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم فهذا ايضا لا يقتضي النفاق فعلمنا ان كل واحد من هذه الصفات المذكورة في الآية لا يختص بالمنافق بل يمكن ثبوتها في المرائي فاذا ليس في الآية دلالة على ان هذا المذكور يجب ان يكون منافقا الا ان المنافق داخل في هذه الآية وذلك لان كل منافق فانه يكون موصوفا بهذه الصفات الخمس فدخل فيه المنافق والمرائي واذا عرفت هذه الجملة فنقول ان الله تعالى وصف هذا المذكور بصفات خمس

الصفة الاولى قوله يعجبك قوله في الحيوة الدنيا والمعنى يروقك ويعظم في قلبك ومنه الشيء العجيب الذي يعظم في النفس اما قوله تعالى في الحيوة الدنيا ففيه وجهان احدهما انه نظير قول القائل يعجبني كلام فلان في هذه المسئلة والمعنى يعجبك قوله وكلامه في الحيوة الدنيا وان كان لا يعجبك قوله وكلامه في الآخرة لانه ما دام في الدنيا يكون جري اللسان حلو الكلام واما في الآخرة فانه تعتريه اللكنة والاحتباس خوفا من هيبة جلال الله وقهر كبريائه

الصفة الثانية قوله ويشهد الله على ما في قلبه فالمعنى انه يقرر صدقه في كلامه ودعواه بالاستشهاد بالله ثم يحتمل ان يكون ذلك الاستشهاد بالحلف واليمين ويحتمل ان يكون ذلك بان يقول الله يشهد بان الامر كما قلت فهذا يكون استشهادا بالله ولا يكون يمينا وعامة القراء يقرءون ويشهد الله بضم الياء اي هذا القائل يشهد الله على ما في ضميره وقرأ ابن محيصن ويشهد الله على ما في قلبه بفتح الياء والمعنى يعلم من قلبه خلاف ما اظهر فالقراءة الاولى تدل على كونه مرائيا وعلى كونه مستشهدا بالله باطلا على نفاقه وريائه واما القراءة الثانية فلا يدل على كونه كاذبا فاما على كونه مستشهدا بالله على سبيل الكذب فلا فعلى هذه القراءة الاولى ادل على الذم

الصفة الثالثة قوله وهو الد الخصام وفيه مسائل المسئلة الاولى الالد الشديد الخصومة يقال رجل الد وقوم لد قال الله تعالى وتنذر به قوما لدا وهو كقوله بل هم قوم خصمون يقال منه لد يلد بفتح اللام في يفعل منه فهو الد اذا كان خصما ولددت الرجل الده بضم اللام اذا غلبته في الخصومة قال الزجاج اشتقاقه من لديدي العنق وهما صفحتاه ولديدا الوادي وهما جانباه وتأويله انه في اي وجه اخذ خصمه من اليمين والشمال في ابواب الخصومة غلب من خاصمه واما الخصام ففيه قولان احدهما انه مصدر والتقدير الد في الخصام والثاني انه جعل الخصام الد على سبيل المبالغة والقول الثاني ان الخصام جمع خصم كصعاب وصعب وضخام وضخم والمعنى وهو اشد الخصوم خصومة وهذا قول الزجاج قال المفسرون هذه الآية نزلت في الاخنس بن شريق على ما شرحناه وفيه نزل ويل لكل همزة لمزة وقوله ولا تطع كل حلاف مهين ثم للمفسرين عبارات في تفسير هذه اللفظة قال مجاهد الد الخصام معناه ظالم لا يستقيم وقال السدي اعوج الخصام وقال قتادة الد الخصام معناه انه جدل بالباطل شديد القسوة في معصية الله عالم اللسان جاهل العمل المسئلة الثانية تمسك المنكرون للنظر والجدل بهذه الآية قالوا انه تعالى ذم ذلك الانسان لكونه شديدا في الجدل ولولا ان هذه الصفة من صفات الذم والا لما جاز ذلك وجوابه ما تقدم في قوله ولا جدال في الحج

الصفة الرابعة قوله تعالى واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد واعلم انه تعالى لما بين من حال ذلك الانسان انه حلو الكلام وانه يقرر صدق قوله بالاستشهاد بالله وانه الد الخصام بين بعد ذلك ان كل ما ذكره باللسان فقلبه منطو على ضده فقال واذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله واذا تولى قولان احدهما معناه واذا انصرف من عندك سعى في الارض بالفساد ثم هذا الفساد يحتمل وجهين احدهما ما كان من اتلاف الاموال بالتخريب والتحريق والنهب وعلى هذا الوجه ذكروا روايات منها ما قدمنا ان الاخنس لما اظهر للرسول صلى الله عليه وسلم انه يحبه وانه على عزم ان يؤمن فلما خرج من عنده مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر ومنها انه لما انصرف من بدر مر ببني زهرة وكان بينه وبين ثقيف خصومة فبيتهم ليلا واهلك مواشيهم واحرق زروعهم والوجه الثاني في تفسير الفساد انه كان بعد الانصراف من حضرة النبي صلى الله عليه وسلم يشتغل بادخال الشبه في قلوب المؤمنين وفي استخراج الحيل في تقوية الكفر وهذا المعنى يسمى فسادا قال تعالى حكاية عن قوم فرعون حيث قالوا اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض اي ليردوا قومك عن دينهم ويفسدوا عليهم شرعتهم وقال ايضا اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا في الارض هذا الوجه وانما سمي هذا المعنى فسادا في الارض لانه يوقع الاختلاف بين الناس ويفرق كلمتهم ويؤدي الى ان يتبرأ بعضهم من بعض فتنقطع الارحام وتسفك الدماء قال الله تعالى فهل عسيتم ان توليتم

ان تفسدوا

ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم فاخبر انهم ان تولوا عن دينه لم يحصلوا الا على الفساد في الارض وقطع الارحام وذلك من حيث قلنا وهو كثير في القرآن واعلم ان حمل الفساد على هذا اولى من حمله على التخريب والنهب لانه تعالى قال ويهلك الحرث والنسل والمعطوف يغاير المعطوف عليه لا محالة القول الثاني في تفسير قوله واذا تولى سعى اي اذا صار واليا فعل ما يفعله الولاة السوء من الفساد في الارض واهلاك الحرث والنسل وقيل يظهر الظلم حتى يمنع الله بشؤم ظلمه القطر فيهلك الحرث والنسل والقول الاول اقرب الى نظم الآية لان المقصود بيان نفاقه وهو انه عند الحضور يقول الكلام الحسن ويظهر المحبة وعند الغيبة يسعى في ايقاع الفتنة والفساد المسئلة الثانية قوله سعى في الارض اي اجتهد في ايقاع الفساد واصل السعي هو المشي بسرعة ولكنه يستعار لايقاع الفتنة والتخريب بين الناس ومنه يقال فلان يسعى بالنميمة قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا ولاوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة المسئلة الثالثة من فسر الفساد بالتخريب قال انه تعالى ذكره اولا على سبيل الاجمال وهو قوله ليفسد فيها ثم ذكره ثانيا على سبيل التفصيل فقال ويهلك الحرث والنسل ومن فسر الفساد بالقاء الشبهة قال كما ان الدين الحق امران اولهما العلم وثانيهما العمل فكذا الدين الباطل امران اولهما الشبهات وثانيهما فعل المنكرات فههنا ذكر تعالى اولا من ذلك الانسان اشتغاله بالشبهات وهو المراد بقوله ليفسد فيها ثم ذكر ثانيا اقدامه على المنكرات وهو المراد بقوله ويهلك الحرث والنسل ولا شك ان هذا التفسير اولى ثم قال سبب نزول هذه الآية ان الاخنس مر بزرع للمسلمين فاحرق الزرع وقتل الحمر قال المراد بالحرث الزرع وبالنسل تلك الحمر والحرث هو ما يكون منه الزرع قال افرأيتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه وهو يقع على كل ما يحرث ويزرع من انواع النبات وقيل ان الحرث هو شق الارض ويقال لما يشق به محرث واما النسل فهو على هذا التفسير نسل الدواب والنسل في اللغة الولد واشتقاقه يحتمل ان يكون من قولهم نسل ينسل اذا خرج فسقط ومنه نسل ريش الطائر ووبر البعير وشعر الحمار اذا خرج فسقط والقطعة منها اذا سقطت نسالة ومنه قوله تعالى الى ربهم ينسلون اي يسرعون لانه اسراع الخروج بحدة والنسل الولد لخروجه عن ظهر الاب وبطن الام وسقوطه والناس نسل آدم واصل الحرث في النسول وهو الخروج واما من قال سبب نزول هذه الآية ان الاخنس بيت على قوم ثقيف وقتل منهم جمعا فالمراد بالحرث اما النسوان لقوله تعالى نساؤكم حرث لكم او الرجال وهو قول قوم من المفسرين الذين فسروا الحرث بشق الارض فان الرجال هم الذين يشقون ارض التوليد اما النسل فالمراد منه الصبيان واعلم ان على جميع الوجوه فالمراد بيان ان ذلك الفساد فساد عظيم لا اعظم منه لان المراد منها على التفسير الاول اهلاك النبات والحيوان وعلى التفسير الثاني اهلاك الحيوان باصله وفرعه وعلى الوجهين فلا فساد اعظم منه فاذا قوله ويهلك الحرث والنسل من الالفاظ الفصيحة جدا الدالة مع اختصارها على المبالغة الكثيرة ونظيره في الاختصار ما قال في صفة الجنة وفيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين وقال اخرج منها ماءها ومرعاها فان قيل افتدل الآية على انه يهلك الحرث والنسل او تدل على انه اراد ذلك قلنا ان قوله سعى في الارض ليفسد فيها دل على ان غرضه ان يسعى في ذلك ثم قوله ويهلك الحرث والنسل ان عطفناه على الاول لم تدل الآية على وقوع ذلك فان تقدير الآية هكذا سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل وان جعلناه كلاما مبتدأ منقطعا عن الاول دل على وقوع ذلك والاول اولى فان الاخبار المذكورة في سبب نزول الآية دلت على ان هذه الاشياء قد وقعت ودخلت في الوجود المسئلة الرابعة قرأ بعضهم ويهلك الحرث والنسل على ان الفعل للحرث والنسل وقرأ الحسن بفتح اللام من يهلك وهي لغة نحو ابى يابى وروي عنه يهلك على البناء للمفعول المسئلة الخامسة استدلت المعتزلة على انه تعالى لا يريد القبائح بقوله والله لا يحب الفساد قالوا والمحبة عبارة عن الارادة والدليل عليه قوله تعالى ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة والمراد بذلك انهم يريدون وايضا نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله احب لكم ثلاثا وكره لكم ثلاثا احب لكم ان تعبدوه ولا تشركوا به شيئا وان تناصحوا ولاة امركم ويكره لكم القيل والقال واضاعة المال وكثرة السؤال فجعل الكراهية ضد المحبة ولولا ان المحبة عبارة عن الارادة والا لما كانت الكراهة ضد المحبة وايضا لو كانت المحبة غير الارادة لصح ان يحب الفعل وان كرهه لان الكراهة على هذا القول انما تضاد الارادة دون المحبة قالوا واذا ثبت ان المحبة نفس الارادة فقوله والله لا يحب الفساد كقوله وما الله يريد ظلما للعباد بل دلالة هذه الآية اقوى لانه تعالى ذكر ما وقع من الفساد من هذا المنافق ثم قال والله لا يحب الفساد اشارة اليه فدل على ان ذلك الواقع وقع لا بارادة الله تعالى واذا ثبت انه تعالى لا يريد الفساد وجب ان لا يكون خالقا له لان الخلق لا يمكن الا مع الارادة فصارت هذه الآية دالة على مسئلة الارادة ومسئلة خلق الافعال والاصحاب اجابوا عنه من وجهين الاول ان المحبة غير الارادة بل المحبة عبارة عن مدح الشيء وذكر تعظيمه والثاني سلمنا ان المحبة نفس الارادة ولكن قوله والله لا يحب الفساد لا يفيد العموم لان الالف واللام الداخلين في اللفظ لا يفيدان العموم ثم الذي يهدم قوة الكلام وجهان الاول ان قدرة العبد وداعيته صالحة للصلاح وللفساد فترجح الفساد على الصلاح ان وقع لا لعلة لزم نفي الصانع وان وقع لمرجح فذلك المرجح لا بد وان يكون من الله والا لزم التسلسل فثبت ان الله سبحانه هو المرجح لجانب الفساد على جانب الصلاح فكيف يعقل ان يقال انه لا يريده والثاني انه عالم بوقوع الفساد فان اراد ان لا يقع الفساد لزم ان يقال انه اراد ان يقلب علم نفسه جهلا وذلك محال

الصفة الخامسة قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي قوله تعالى واذا قيل له اتق الله اخذته العزة معناه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاه الى ترك هذه الافعال فدعاه الكبر والانفة الى الظلم واعلم ان هذا التفسير ضعيف لان قوله واذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالاثم ليس فيه دلالة الا على انه متى قيل له هذا القول اخذته العزة فاما ان هذا القائل من هو فليس في الآية دلالة عليه فان ثبت ذلك برواية وجب المصير اليه وان كنا نعلم ان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعو الكل الى التقوى من غير تخصيص المسئلة الثانية انه تعالى حكى عن هذا المنافق جملة من الافعال المذمومة اولها اشتغاله بالكلام الحسن في طلب الدنيا وثانيها استشهاده بالله كذبا وبهتانا وثالثها لجاجه في ابطال الحق واثبات الباطل ورابعها سعيه في الفساد وخامسها سعيه في اهلاك الحرث والنسل وكل ذلك فعل منكر قبيح فظاهر قوله اتق الله ليس بان ينصرف الى البعض من هذه الامور اولى من البعض فوجب ان يحمل على الكل فكانه قيل اتق الله في اهلاك الحرث والنسل وفي السعي بالفساد وفي اللجاج بالباطل وفي الاستشهاد بالله كذبا وفي الحرص على طلب الدنيا فانه ليس رجوع النهي الى البعض اولى من بعض المسئلة الثالثة قوله اخذته العزة بالاثم فيه وجوه احدها ان هذا مأخوذ من قولهم اخذت فلانا بان يعمل كذا اي الزمته ذلك وحكمت به عليه فتقدير الآية اخذته العزة

بان يعمل الاثم وذلك الاثم هو ترك الالتفات الى هذا الواعظ وعدم الالتفات اليه وثانيها اخذته العزة ان لزمته يقال اخذته الحمى اى لزمته واخذه الكبر اى اعتراه ذلك فمعنى الاية اذا
قيل له اتق الله لزمته العزة الحاصلة بالاثم الذى فى قلبه فان تلك العزة انما حصلت بسبب ما فى قلبه من الكفر والجهل وعدم النظر فى الدلائل ونظيره قوله تعالى بل الذين كفروا فى عزة وشقاق
والباء ههنا بمعنى اللام يقول الرجل فعلت هذا بسببك ولسببك وعاقبته بجنايته ولجنايته اما قوله تعالى فحسبه جهنم قال المفسرون كافيه جهنم جزاء له وعذابا يقال حسبك درهم
اى كفاك وحسبنا الله اى كافينا الله واما جهنم فقال يونس واكثر النحويين هى اسم للنار التى يعذب الله بها فى الآخرة وهى اعجمية وقال آخرون جهنم اسم عربى سميت نار الآخرة لبعد
قعرها حكى عن رؤبة انه قال ركية جهنام يريد بعيدة القعر اما قوله ولبئس المهاد ففيه وجهان الاول ان المهاد والتمهيد التوطئة والتهيئة واصله من المهد قال تعالى والارض
فرشناها فنعم الماهدون اى الموطئون الممكنون اذ جعلناها ساكنة مستقرة لا تميد باهلها ولا تنبو عنهم وقال تعالى فلانفسهم يمهدون اى يفرشون ويمكنون والثانى ان يكون قوله
ولبئس المهاد اى لبئس المستقر كقوله جهنم يصلونها فبئس القرار وقال بعض العلماء المهاد الفراش للنوم فلما كان المعذب فى النار يلقى على نار جهنم جعل ذلك مهادا له وفراشا قوله عز وجل
ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله والله رؤف بالعباد اعلم انه تعالى لما وصف فى الآية المتقدمة حال من يبذل دينه لطلب الدنيا ذكر فى هذه الآية
حال من يبذل دنياه ونفسه وماله لطلب الدين فقال ومن الناس من يشرى نفسه وفى الآية مسائل المسئلة الاولى فى سبب النزول روايات احدها ما روى عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت فى صهيب بن
سنان مولى عبد الله بن جدعان وفى عمار بن ياسر وفى سمية امه وفى ياسر ابيه وفى بلال مولى ابى بكر الصديق وفى خباب بن الارت وفى عابس مولى حويطب رضوان الله عليهم اخذهم المشركون فعذبوهم
فاما صهيب فقال لاهل مكة انى شيخ كبير ولى مال ومتاع ولا يضركم كنت منكم او من عدوكم تكلمت بكلام وانا اكره ان انزل عنه وانا اعطيكم مالى ومتاعى واشترى منكم دينى فرضوا منه بذلك وخلوا
سبيله فانصرف راجعا الى المدينة فنزلت الآية وعند دخول صهيب المدينة لقيه ابو بكر رضى الله عنه فقال له ربح بيعك فقال له صهيب وبيعك فلا تخسر ما ذاك فقال انزل الله تعالى فيك
كذا وقرأ عليه هذه الآية واما خباب فقد فر الى المدينة واما سمية فربطت بين بعيرين ثم قتلت وقتل ياسر واما الباقون فاعطوا بسبب العذاب بعض ما اراد المشركون فتركوهم وفيهم
نزل قوله تعالى والذين هاجروا فى الله من بعد ما ظلموا بتعذيب اهل مكة لنبوئنهم فى الدنيا حسنة بالنصرة والغنيمة ولاجر الآخرة اكبر وفيهم نزل الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان
والرواية الثانية انها نزلت فى رجل امر بمعروف ونهى عن منكر عن عمر وعلى وابن عباس رضى الله عنهم والرواية الثالثة نزلت فى على كرم الله وجهه بات على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم
ليلة توجه الى الغار ويروى انه لما نام على فراشه قام جبريل عند رأسه وميكائيل عند رجليه وجبريل ينادى بخ بخ من مثلك يا ابن ابى طالب يباهى الله بك الملائكة ونزلت الآية
المسئلة الثانية اكثر المفسرين على ان المراد بهذه الشراء البيع قال تعالى وشروه بثمن بخس اى باعوه وتحقيقه ان المكلف باع نفسه بثواب الآخرة وهذا البيع هو انه بذلها فى طاعة الله تعالى
من الصلوة والصيام والحج ثم توصل بذلك الى وجدان ثواب الله تعالى كان ما يبذله من نفسه كالسلعة وصار الباذل كالبائع والله كالمشترى كما قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم
بان لهم الجنة وقد سمى الله تعالى ذلك تجارة فقال يا ايها الذين آمنوا هل ادلكم على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون فى سبيل الله باموالكم وانفسكم وعندى
انه يمكن اجراء لفظ الشراء على ظاهره وذلك لان من اقدم على الكفر والشرك والتوسع فى ملاذ الدنيا والاعراض عن الآخرة وقع فى العذاب الدائم فصار فى التقدير كان نفسه كانت له
فبسبب الكفر والفسق خرجت عن ملكه وصارت حقا للنار والعذاب فاذا ترك الكفر والفسق واقدم على الايمان والطاعة صار كانه اشترى نفسه من النار والعذاب فصار حال المؤمن
كالمكاتب يبذل دراهم معدودة ويشترى بها نفسه وكذلك المؤمن يبذل انفاسا معدودة ويشترى بها نفسه ابدا لكن المكاتب عبد ما بقى عليه درهم لا ينجو من الرق فكذلك المكلف
لا ينجو عن رق العبودية ما دام له نفس واحد فى الدنيا ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصانى بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم واعبد ربك حتى يأتيك اليقين فان قيل
ان الله تعالى جعل نفسه مشتريا حيث قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم وعلى هذا التقدير يكون المؤمن مشتريا قلنا لا منافاة بين الامرين فهو كمن اشترى ثوبا بعبد فكل واحد منهما بائع وكل
واحد منهما مشتر فكذا ههنا وعلى هذا التأويل لا يحتاج الى ترك الظاهر والى حمل لفظ الشرى على البيع اذا عرفت هذا فنقول يدخل تحت هذا كل مشقة يتحملها الانسان فى طلب الدين فيدخل
فيه المجاهد ويدخل فيه الباذل مهجته الصابر على القتل كما فعله ابو عمار وامه ويدخل فيه الآبق من الكفار الى المسلمين ويدخل فيه المشترى نفسه من الكفار بماله كما فعل صهيب ويدخل فيه من يظهر
الدين والحق عند السلطان الجائر روى ان عمر رضى الله عنه بعث جيشا فحاصروا قصرا فتقدم منهم واحد فقاتل حتى قتل فقال بعض القوم القى بيده الى التهلكة فقال عمر رضى الله عنه كذبتم
يرحم الله ابا فلان وقرأ ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله ثم اعلم ان المشقة التى يتحملها الانسان لا بد وان تكون على وفق الشرع حتى يدخل بسببه تحت الآية فاما لو كان على
خلاف الشرع فهو غير داخل فيه بل يعد ذلك من القاء النفس فى التهلكة نحو ما اذا خاف التلف عند الاغتسال من الجنابة ففعل قال قتادة اما والله ما هم باهل حروراء المراق من دين
الله ولكنهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من المهاجرين والانصار قاموا والذين يدعون مع الله الها آخر فقاتلوا على دين الله وشروا انفسهم غضبا لله وجهادا فى سبيله
المسئلة الثالثة يشرى نفسه ابتغاء مرضات الله اى لابتغاء مرضات الله ويشرى بمعنى يشترى اما قوله تعالى والله رؤف بالعباد فمن رأفته انه جعل النعيم الدائم جزاء على العمل القليل
المنقطع ومن رأفته انه جوز كلمة الكفر لهم ابقاء على النفس ومن رأفته انه لا يكلف نفسا الا وسعها ومن رأفته ان المصر على الكفر مائة سنة اذا تاب ولو فى لحظة اسقط ذلك كله
عنه واعطاه الثواب الدائم ومن رأفته ان النفس له والمال ثم انه يشترى ملكه بملكه فضلا منه ورأفة واحسانا قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة
ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافق انه يسعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل امر المسلمين بما يضاد ذلك وهو الموافقة فى الاسلام وفى شرائعه
فقال يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى السلم كافة وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع والكسائى السلم بفتح السين وكذا فى قوله وان جنحوا للسلم فاجنح لها وقوله وتدعوا الى السلم
وقرأ عاصم فى رواية ابى بكر عن ابن عياش كلها بكسر السين وحمزة بكسر السين فى هذه التى فى البقرة وفى قوله وتدعوا الى السلم وفتح فى الانفال وان جنحوا للسلم وقرأ ابو عمرو وابن عامر بكسر السين فى هذه التى
فى البقرة وحدها وبفتح السين فى الانفال وفى سورة محمد فذهب ذاهبون الى انهما لغتان بالفتح والكسر مثل رطل ورطل وجسر وجسر وقرأ الاعمش بفتح السين واللام المسئلة الثانية

الكسائى وقرأ

اصل هذه الكلمة من الانقياد قال تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين والاسلام انما سمى اسلاما لهذا المعنى وغلب اسم السلم على الصلح وترك الحرب وهو ايضا راجع الى هذا المعنى لان عند الصلح
ينقاد كل احد لصاحبه ولا ينازعه فيه قال ابو عبيدة فيه ثلاث لغات السلم والسلم والسلم المسئلة الرابعة فى الآية اشكال وهو ان كثيرا من المفسرين حملوا السلم على الاسلام فيصير تقدير الآية
يا ايها الذين آمنوا ادخلوا فى الاسلام والايمان هو الاسلام ومعلوم ان ذلك غير جائز ولاجل هذا السؤال ذكر المفسرون وجوها احدها ان المراد بالآية المنافقون والتقدير يا ايها الذين آمنوا
بالسنتهم ادخلوا بكليتكم فى الاسلام ولا تتبعوا خطوات الشيطان اى آثار تزيينه وغروره والاقامة على النفاق وممن قال بهذا التأويل احتج على صحته بان هذه الآية انما وردت عقيب مضى
من ذكر المنافقين وهو قوله ومن الناس من يعجبك قوله الآية فلما وصف المنافق بما ذكره دعا فى هذه الآية الى الايمان بالقلب وترك النفاق وثانيها روى ان هذه الآية نزلت فى طائفة
من مسلمى اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه وذلك انهم حين آمنوا بالنبى صلى الله عليه وسلم اقاموا بعده على تعظيم شرائع موسى عليه السلام فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل
والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح فى الاسلام وواجب فى التورية فنحن نتركها احتياطا فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم ان يدخلوا فى السلم كافة اى فى شرائع الاسلام
كافة ولا يتمسكوا بشئ من احكام التورية لانه ثبت انها صارت منسوخة بل يتركوا كل تلك الاحكام اعتقادا وعملا به ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى التمسك باحكام التورية
بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة والقائلون بهذا القول حملوا قوله كافة من صفة السلم كانه قيل ادخلوا فى جميع شرائع الاسلام اعتقادا وعملا وثالثها ان يكون هذا الخطاب واقعا
على اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بالنبى صلى الله عليه وسلم فقوله يا ايها الذين آمنوا اى بالكتاب المتقدم ادخلوا فى السلم كافة اى اكملوا طاعاتكم فى الايمان وذلك ان تؤمنوا بجميع
انبيائه وكتبه فادخلوا بايمانكم بمحمد صلى الله عليه وسلم وبكتابه فى السلم على التمام ولا تتبعوا خطوات الشيطان فى تحسينه عند الاقتصار على دين التورية بسبب انه دين اتفق الكل
على انه حق وبسبب انه جاء فى التورية تمسكوا بالسبت ما دامت السموات والارض وبالجملة المراد من خطوات الشيطان الشبهات التى يتمسكون بها فى بقاء تلك الشريعة ورابعها هذا
الخطاب واقع على المسلمين يا ايها الذين آمنوا بالالسنة ادخلوا فى السلم كافة اى دوموا على الاسلام فيما تستأنفونه من ايامكم ولا تخرجوا منه ولا من شئ من شرائعه ولا تتبعوا خطوات
الشيطان اى ولا تلتفتوا الى الشبهات التى يلقيها اليكم اصحاب الضلالة والغواية ومن قال بهذا التأويل قال ان هذا الوجه متأكد بما قبل هذه الآية وما بعدها اما ما قبل هذه الآية فهو ما ذكره الله تعالى
فى صفة ذلك المنافق فى قوله سعى فى الارض ليفسد فيها واما ما ذكر ههنا ان المراد منه القاء الشبهات الى المسلمين فكانه تعالى قال دوموا على اسلامكم ولا تتبعوا تلك الشبهات
التى يذكرها المنافقون واما ما بعد الآية فهو قوله تعالى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام يعنى هؤلاء الكفار معاندون مصرون على الكفر قد ركبت عليهم
ولا يرعون قبولهم لهذا الدين الحق الا على امور باطلة مثل ان يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة فان قيل المؤمن موصوف بالسين يقال ادم عليه ولكن لا يقال ادخل فيه والمذكور
فى الآية هو قوله ادخلوا قلنا ان الكائن فى الدار اذا علم ان له فى المستقبل خروجا عنها فغير ممتنع ان يؤمر بدخولها فى المستقبل حالا بعد حال وان كان كائنا فيها فى الحال لان حال كونه
فيها غير الحال التى امر ان يدخلها فاذا كان فى الوقت الثانى قد يخرج عنها صح ان يؤمر بدخولها ومعلوم ان المؤمنين قد يخرجون عن خصال الايمان باليوم والشهر وغيرهما من الاحوال
فلا يمتنع ان يأمرهم الله تعالى بالدخول فى المستقبل فى الاسلام وخامسها ان يكون السلم المذكور فى الآية معناه الصلح وترك المحاربة والمنازعة والتقدير يا ايها الذين آمنوا ادخلوا
فى السلم اى كونوا موافقين مجتمعين فى نصرة الدين واحتمال البلوى فيه ولا تتبعوا خطوات الشيطان بان يحملكم على طلب الدنيا والمنازعة مع الناس وهو كقوله ولا تنازعوا فتفشلوا
وتذهب ريحكم وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وقال واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال النبى صلى الله عليه وسلم المؤمن يرضى لاخيه ما يرضى لنفسه فهذه الوجوه من التأويل ذكرها جمهور
من المفسرين وعندى فيه وجوه اخرى احدها ان قوله يا ايها الذين آمنوا اشارة الى المعرفة والتصديق بالقلب وقوله ادخلوا فى السلم كافة اشارة الى ترك الذنوب والمعاصى وذلك
لان المعصية مخالفة لله ولرسوله فصح ان يسمى تركها بالسلم ويكون المراد منه كونوا منقادين الى الايمان بالطاعات وترك المحظورات وذلك لان مذهبنا ان الايمان باق مع المعاصى وثانيها ان يكون المراد من السلم
كون العبد راضيا ولا يضطرب قلبه فيه على ما ورد فى الحديث الرضا بالقضاء باب الله الاعظم وثالثها ان يكون المراد ترك الانتقام كما فى قوله واذا مروا باللغو مروا كراما وفى قوله خذ
العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين فهذا هو الكلام فى وجوه تأويلات هذه الآية المسئلة الرابعة قال القفال قوله كافة يصلح ان يرجع الى المأمورين بالدخول اى ادخلوا باجمعكم
فى السلم ولا تتفرقوا ولا تختلفوا قال قطرب يقول العرب رأيت القوم كافة وكافين ورأيت النسوة كافات ويصلح ان يرجع الى الاسلام كله اى فى كل شرائعه قال ابن الانبارى هذا اليق بظاهر
التفسير لانهم امروا بالقيام بها كلها ومعنى الكافة فى اللغة الحاجزة المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اى منعته ويقال كف القميص لانها تمنع الثوب من الانتشار ويقال لطرف اليد كف لانه
يكف بها عن سائر البدن ورجل مكفوف اى كف بصره من ان ينظر فالكافة معناها المانعة ثم صارت اسما للجملة الجامعة وذلك لان ذلك الاجتماع يمنع من التفرق والشذوذ فقوله
ادخلوا فى السلم كافة اى ادخلوا فى شرائع الاسلام الى حيث تنتهى شرائعه فتكفوا من ان تتركوا شيئا من شرائعه او يكون المعنى ادخلوا كلكم حتى يمتنع واحد منكم ان لا يدخل فيه
اما قوله تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان فالمعنى لا تطيعوه وهو معروف فى الكلام ان يقال فلان يتبع سنة فلان ويقتفى اثره لا فرق بين ذلك وبين قوله اتبعت خطوه
وخطوات جمع خطوة وقد تقدم ذلك اما قوله انه لكم عدو مبين فقال ابو مسلم الاصفهانى المبين من صفات الشيطان بانه مبين مع انا لا نرى ذاته ولا نسمع كلامه قلنا انه تعالى لما بين
عداوته لآدم عليه السلام ونسله صح بان يوصف بانه عدو مبين وان لم ير كما ان من يظهر عداوة رجل فى بلد بعيد فقد يصح ان يقال ان فلانا عدو مبين لك وان
لم تشاهده فى الحال وعندى فيه وجه آخر وهو ان الابانة فى الاصل القطع والبيان انما سمى بيانا لهذا المعنى فانه يقطع بعض الاحتمالات عن بعض فوصف الشيطان بانه مبين معناه انه
يقطع المكلف بوسوسته عن طاعة الله وثوابه ورضوانه فان قيل كون الشيطان عدوا لنا انما يكون بسبب انه يقصد ايصال الآلام والمكاره الينا فى الحال او بسبب انه بوسوسته
يمنعنا عن الدين والثواب والاول باطل اذ لو كان كذلك لوقعنا فى الآلام والامراض والشدائد ومعلوم انه ليس كذلك وان كان الثانى فهو ايضا باطل لان من قبل منه تلك الوسوسة
فانما اتى من قبل نفسه كما قال وما كان لى عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لى اذا ثبت هذا فكيف يقال انه عدو وبين العداوة والحال ما ذكرناه والجواب انه عدو من الوجهين معا اما حيث انه

البليغ الذى ... على صحة هذا ... فلا يصح

يحاول ايصال البلاء الينا فهو كذلك الا ان الله تعالى منعه عن ذلك وليس يلزم من كونه مريداً لايصال الضرر الينا ان يكون قادراً عليه واما انه من حيث الوسوسة فمعلوم ان تزيين المعاصي والقاء الشبهات كل ذلك سبب لوقوع الانسان في الباطل وبه يصير محروماً عن الثواب فكان ذلك من اعظم جهات العداوة فَإِنْ زَلَلْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْكُمُ الْبَيِّنَاتُ فَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابو السمال زَلِلتم بكسر اللام وهما لغتان نحو ضللت وضللت المسألة الثانية يقال زل يزل زلاً وزللاً ومزلاً وزلولاً اذا دحضت قدمه وزل في الطين ويقال لمن زال عن حال كان عليها زلت به النعل ويسمى الذنب زلة يريدون به الزوال عن الواجب فقوله فان زللتم اي اخطأتم الحق وتعديتموه واما سبب نزول هذه الآية فقد اختلفوا في السلم كافة فمن قال في الاول انه في المنافقين فكذا في الثاني ومن قال انه في اهل الكتاب فكذا في الثاني وقس الباقي ويروى عن ابن عباس فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات محمد صلى الله عليه وسلم وشرايعه فاعلموا ان الله عزيز بالنقمة حكيم في كل افعاله فعند هذا قالوا لئن شئت يا رسول الله لنتركن كل كتاب غير كتابك فانزل الله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله المسألة الثالثة قوله فان زللتم فيه سؤال وهو ان الحكم المشروط انما يحسن في حق من لا يكون عالماً بعواقب الامور واجاب قتادة عن ذلك فقال قد علم انهم سيزلون ولكنه تعالى تقدم في ذلك واوعد فيه لكي يكون له الحجة على خلقه المسألة الرابعة قوله تعالى فان زللتم يعني ان انحرفتم عن الطريق الذي امرتم به وعلى هذا التقدير يدخل في هذا الكلام الكبائر والصغائر فان الانحراف كما يحصل بالكثير فقد يحصل ايضاً بالقليل فتوعد تعالى على ذلك زجراً لهم عن الزوال عن المنهاج لكي يجتنب المؤمن قليل ذلك وكثيره لان كل ما كان من جملة الكبائر فلا شك في وجوب الاحتراز عنه وما لم يعلم كونه من الكبائر فانه لا يأمن كون العقاب مستحقاً به وحينئذ يجب الاحتراز عنه المسألة الخامسة قوله تعالى من بعد ما جاءتكم البينات يتناول جميع الدلائل العقلية والسمعية اما الدلائل العقلية فهي الدلائل على الامور التي لا تثبت نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الا بعد ثبوتها كالعلم بحدوث العالم وافتقاره الى الصانع وكون الصانع عالماً بالمعلومات كلها قادراً على الممكنات كلها غنياً عن الحاجات كلها ومثل العلم بالفرق بين المعجزة والسحر والعلم بدلالة المعجزة على الصدق وكل ذلك من البينات العقلية واما البينات السمعية فهي البيان الحاصل بالقرآن والبيان الحاصل بالسنة فكل هذه البينات داخلة في الآية من حيث ان عذر المكلف لا يزول الا عند حصول هذه البينات المسألة السادسة قال القاضي دلت الآية على ان المؤاخذة بالذنب لا تحصل الا بعد البيان وازاحة العلة فاذا علق الوعيد بشرط مجيء البينات وحصولها فبان لا يجوز ان يحصل الوعيد لمن لا قدرة له على الفعل اصلاً اولى لان الادلة لا ينتفع بها لولا القدرة وقد ينتفع بها مع فقد الدلالة وقال ايضاً دلت الآية على ان المعتبر حصول البينات لا حصول التبيين من المكلف فمن هذا الوجه دلت الآية على ان المتمكن من النظر والاستدلال يلحقه الوعيد كالعارف فبطل بذلك قول من يزعم ان لا حجة لله الا على من يعلم ويعرف اما قوله تعالى فاعلموا ان الله عزيز حكيم ففيه مسائل المسألة الاولى لقائل ان يقول ان قوله تعالى فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات اشارة الى ذنبهم وجرمهم فكيف يليق قوله فان الله عزيز حكيم على الزجر والتهديد والجواب ان العزيز من لا يمنع عن مراده وذلك انما يحصل بكمال القدرة وقد ثبت انه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات فكان عزيزاً على الاطلاق فصار تقدير الآية فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز مقتدر عليكم لا يمنعه مانع منكم فلا يعجزه ما يريده منكم وهذا نهاية في الوعيد لانه يجمع من ضروب الخوف ما لا يجمعه الوعيد بذكر العقاب وربما قال الوالد لولده ان عصيتني فانت عارف بي وانت تعلم قدرتي عليك وشدة سطوتي فيكون هذا الكلام في الزجر ابلغ من ذكر الضرب وغيره فان قيل فهل الآية مشتملة على الوعد كما انها مشتملة على الوعيد قلنا نعم من حيث انه اتبعه بقوله حكيم فان اللائق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم ايصال العذاب الى المسيء فكذلك يحسن ايصال الثواب الى المحسن بل هذا اليق بالحكمة واقرب الى الرحمة المسألة الثانية احتج من قال بانه لا وجوب لشيء قبل الشرع بهذه الآية قال لانه تعالى انما اثبت التهديد والوعيد بشرط مجيء البينات ولفظ البينات لفظ جمع فيتناول الكل فهذا يدل على ان الوعيد مشروط بمجيء كل البينات وقبل الشرع لم تحصل كل البينات فوجب ان لا يحصل الوعيد فوجب ان لا يتقرر الوجوب قبل الشرع المسألة الثالثة قال ابو علي الجبائي لو كان الامر كما يقوله المجبرة بانه تعالى يريد من السفهاء والكفار السفاهة والكفر لما جاز ان يوصف بانه حكيم لان من فعل السفه كان سفيهاً والسفيه لا يكون حكيماً اجاب الاصحاب بان الحكيم هو العالم بعواقب الامور فيرجع معنى كونه تعالى حكيماً الى انه عالم بجميع المعلومات وذلك لا ينافي كونه خالقاً لكل الاشياء ومن هذا القائل يوجب ذلك لما بينا انه لو اراد ما علم عدمه فقد اراد تجهيل نفسه قلنا هذا انما يلزم ان لو كان الامر بالشيء [illegible] الآية وهذا عندنا ممنوع فان قيل لو لم يكن كذلك لزم تكليف ما لا يطاق قلنا وهذا عندنا جائز المسألة الرابعة يحكى ان قارئاً قرأ غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره فقال ان كان هذا كلام الله فلا يقول الحكيم مثل هذا عند الزلل لانه اغراء عليه

هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى الكلام المستقصى في لفظ النظر مذكور في تفسير قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة واجمعوا على انه بمعنى الانتظار قال تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون والمراد من قوله تعالى هل ينظرون هل ينتظرون المسألة الثانية اجمع المعتبرون من العقلاء على انه سبحانه وتعالى منزه عن المجيء والذهاب ويدل عليه وجوه احدها ما ثبت في علم الاصول ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم ان كل ما يصح عليه المجيء والذهاب وجب ان يكون محدثاً مخلوقاً فالاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وثانيها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فاما ان يكون في الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزى وذلك باطل باتفاق كل العقلاء واما ان لا يكون كذلك بل يكون شيئاً كبيراً فيكون احد جانبيه مغايراً للآخر فيكون مركباً من الاجزاء والابعاض وكل ما كان مركباً فان ذلك المركب مفتقر في تحققه الى تحقق كل واحد من اجزائه وكل واحد من اجزائه غيره فكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى غيره فهو ممكن لذاته فهو محتاج في وجوده الى المرجح والموجد فكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق مسبوق بالعدم فالاله القديم يمتنع ان يكون كذلك وثالثها ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود ومتناه فيكون مختصاً بمقدار معين مع انه كان يجوز في العقل وقوعه على مقدار ازيد منه او انقص منه فاختصاصه بذلك القدر المعين لا بد وان يكون لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلاً لفاعل مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالاله القديم الازلي يمتنع ان يكون كذلك ورابعها انه متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه المجيء والذهاب ان يكون الهاً قديماً ازلياً فحينئذ لا يمكننا ان نحكم بنفي الالهية عن الشمس والقمر وكان بعض الاذكياء ممن اجاب بما يقول لا اب

في الشمس يمنع من القول بالهيتها الا انها جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز المجيء والذهاب على الاله فلم لا يحكم بالالهية للشمس وما الذي اوجب عليه الحكم باثبات موجود يزعم انه اله وخامسها ان الله تعالى حكى عن الخليل عليه السلام انه طعن في الهية الكوكب والقمر والشمس بقوله لا احب الآفلين ولا معنى للافول الا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى في تصديق الخليل في ذلك وسادسها ان فرعون لما سأل موسى عليه السلام فقال وما رب العالمين وطلب منه الماهية والجنس والجوهر فلو كان تعالى جسماً موصوفاً بالاشكال والمقادير لكان الجواب عن هذا السؤال ليس الا بذكر الصورة والقدر والشكل فكان جواب موسى عليه السلام رب السموات والارض ورب آبائكم الاولين رب المشرق والمغرب خطأ وباطلاً وهذا يقتضي تخطئة موسى عليه السلام فيما ذكر من الجواب وتصويب فرعون في قوله ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون ولما كان كل ذلك باطلاً علمنا انه تعالى منزه عن ان يكون جسماً او يكون في مكان ومنزه عن ان يصح عليه المجيء والذهاب وسابعها انه تعالى قال قل هو الله احد والاحد هو الكامل في الوحدانية وكل جسم فهو منقسم بحسب الفرض والاشارة الى جزئين فلما كان تعالى احداً امتنع ان يكون جسماً او متحيزاً امتنع عليه المجيء والذهاب وايضاً قال تعالى هل تعلم له سمياً اي شبيهاً ولو كان جسماً لكان شبيهاً للاجسام في الجسمية انما الاختلاف يحصل فيما وراء الجسمية وذلك اما بالعظم او بالصفات والكيفيات وذلك لا يقدح في حصول المشابهة في الذات وايضاً قال تعالى ليس كمثله شيء ولو كان جسماً لكان مثلاً للاجسام وثامنها لو كان جسماً ومتحيزاً لكان مشاركاً لسائر الاجسام في عموم الجسمية فبعد ذلك لا يخلو اما ان يكون مخالفاً لها في خصوص ذاته المخصوصة واما ان لا يكون فان كان الاول فما به المشاركة غير ما به الممايزة فعموم كونه جسماً مغاير لخصوص ذاته المخصوصة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الصفات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسماً كنا قد جعلنا الجسم صفة وهذا محال لانا ان وصفنا تلك الذات المخصوصة بالمفهوم من كونه جسماً غير موصوف بكونه جسماً فحينئذ يكون ذات الله سبحانه وتعالى شيئاً مغايراً للمفهوم من الجسم وغير موصوف وذلك ينفي كونه تعالى جسماً واما الثاني وهو ان ذاته تعالى بعد ان كان جسماً لا تخالف سائر الاجسام في خصوصيته فحينئذ يكون مثلاً لها مطلقاً وكل ما صح عليها فقد صح عليه فاذا كانت هذه الاجسام محدثة وجب في ذاته ان يكون كذلك وكل ذلك محال فثبت انه سبحانه وتعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح المجيء والذهاب عليه اذا عرف هذا فنقول اختلف اهل الكلام في قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله وذكروا فيه وجوهاً الوجه الاول وهو مذهب السلف الصالح رضوان الله عليهم انه لما ثبت بالدلائل القاطعة ان المجيء والذهاب على الله تعالى محال علمنا قطعاً انه ليس مراد الله من هذه الآية هو المجيء والذهاب وان مراده بعد ذلك شيء آخر فان عينا ذلك المراد لم نأمن الخطأ فالاولى السكوت عن التأويل وتفويض معنى هذه الآية على سبيل التفصيل الى الله تعالى وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس انه قال نزل القرآن على اربعة اوجه وجه لا يعذر احد بجهالته ووجه تعرفه العلماء ويفسرونه ووجه نعرفه من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله وهذا القول قد استقصينا القول فيه في قوله تعالى الم والوجه الثاني وهو قول جمهور المتكلمين انه لا بد من التأويل على سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوهاً الاول هل ينظرون الا ان يأتيهم آيات الله فجعل مجيء الآيات مجيئاً له على التفخيم لشأن الآيات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والذي يدل على صحة هذا التأويل انه تعالى قال في الآية المتقدمة فان زللتم من بعد ما جاءتكم البينات فاعلموا ان الله عزيز حكيم فذكر ذلك في معرض الزجر والتهديد ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله ومعلوم انا بتقدير ان يصح المجيء على الله تعالى لم يكن مجرد حضوره سبباً للتهديد والزجر لانه عند الحضور كما يزجر الكفار ويعاقبهم فهو يثيب المؤمنين ويخصهم بالتقريب فثبت ان مجرد الحضور لا يكون سبباً للتهديد والوعيد فلما كان المقصود من الآية انما هو الوعيد والتهديد وجب ان يضمر في الآية مجيء الهيبة والقهر والتهديد ومتى اضمرنا ذلك زالت الشبهة بالكلية وهذا تأويل حسن موافق لنظم الآية الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد هل ينظرون الا ان يأتيهم امر الله ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلاً واضافه الى شيء فان كان ذلك محالاً فالواجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله ان الذين يحادون والمراد يحادون اولياءه وقال واسأل القرية والمراد واسأل اهل القرية فكذا قوله يأتيهم الله المراد يأتي امر الله وقوله وجاء ربك اي وجاء امر ربك وليس فيه الا حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهذا مجاز مشهور يقال ضرب الامير فلاناً وصلبه واعطاه والمراد انه امر بذلك لا انه تولى ذلك العمل بنفسه ثم الذي يؤكد القول بصحة هذا التأويل وجهان الاول قوله ههنا يأتيهم الله وقوله وجاء ربك اخبار عن حال القيامة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي امر ربك فصار هذا المحكم مفسراً لذلك المتشابه لان هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على البعض والثاني انه تعالى قال بعده وقضي الامر ولا شك ان الالف واللام للمعهود السابق فلا بد وان يكون قد جرى ذكر امر قبل ذلك حتى يكون الالف واللام اشارة اليه وما ذاك الا الذي اضمرناه من ان قوله يأتيهم امر الله فان قيل امر الله عندكم صفة قديمة فالاتيان عليها محال وعند المعتزلة انه اصوات فيكون اعراضاً فالاتيان عليها ايضاً محال قلنا الامر في اللغة له معنيان احدهما الفعل والشأن والطريق قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما جدع قصير انفه لامر ما يسود من يسود فنحمل الامر ههنا على الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الآيات المهيبة وهذا هو التأويل الاول الذي ذكرناه واما ان حملنا الامر على الامر الذي هو ضد النهي ففيه وجهان احدهما ان يكون التقدير ان منادياً ينادي يوم القيامة الا ان الله يأمركم بكذا وكذا فذاك هو اتيان الامر وقوله في ظلل من الغمام اي مع ظلل والتقدير ان سماع ذلك النداء ووصول تلك الظلل يكون في زمان واحد الثاني ان يكون المراد من اتيان امر الله في ظلل من الغمام حصول اصوات مقطعة مخصوصة في تلك الغمامات تدل على حكم الله تعالى على كل احد بما يليق به من السعادة والشقاوة او يكون المراد منه انه تعالى خلق نقوشاً منظومة في ظلل من الغمام لشدة بياضها وسواد تلك الكتابة يعرف بها حال اهل الموقف في الوعد والوعيد وغيرهما ويكون فائدة الظلل من الغمام انه تعالى جعله امارة لما يريد انزاله بالقوم فعنده يعلمون ان الامر قد حضر وقرب الوجه الثالث في التأويل ان المعنى هل ينظرون الا ان يأتيهم الله بما وعد من العذاب والحساب فحذف ما يأتي به تهويلاً عليهم اذ لو ذكر ما يأتي به كان اسهل عليهم في باب الوعيد واذا لم يذكر كان ابلغ لانقسام خواطرهم وذهاب فكرهم في كل وجه ومثله قوله تعالى فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف في قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدي المؤمنين والمعنى اتاهم الله بخذلانه اياهم من حيث لم يحتسبوا وكذلك قوله فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم واتاهم العذاب فالمعنى فأتى الله بنيانهم من القواعد ويقال في العرف اذا سمع الوعيد

سَلْ بَنِي إِسْرَائِيلَ كَمْ آتَيْنَاهُمْ مِنْ آيَةٍ بَيِّنَةٍ وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَيَسْخَرُونَ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ اتَّقَوْا فَوْقَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَاللَّهُ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ

المزين ادى ذلك الى انه لا يوثق منه تعالى بقول ولا خبر وهذا ايضا كفر قال فصح ان المراد من الآية ان المزين هو الشيطان هذا تمام كلام ابي علي الجبائي في تفسيره واقول هذا ضعيف لان قوله زين للذين
كفروا يتناول جميع الكفار فهذا يقتضي ان يكون لجميع الكفار مزين والمزين لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم الا انه يقال ان كل احد منهم يزين للآخر وحينئذ يصير دورا
فثبت ان المزين للكفر لجميع الكفار لا بد وان يكون مغايرا لهم فبطل قوله ان المزين غواة الجن والانس وذلك لان هؤلاء الغواة داخلون في الكفار ايضا وقد بينا ان المزين
لا بد وان يكون غيرهم فثبت ان هذا التأويل ضعيف واما قوله المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فهذا ممنوع بل المزين للشيء يجعل الشيء موصوفا بالزينة وهي صفة قائمة بالشيء
باعتبارها يكون الشيء مزينا وعلى هذا التقدير سقط كلامه ثم لئن سلمنا ان المزين للشيء هو المخبر عن حسنه فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى اخبر عن حسنه والمراد منه اخبر عما فيها من اللذات
والطيبات والراحات والاخبار عن ذلك ليس بكذب والتصديق به ليس بكفر فسقط كلام ابي علي في هذا الباب بالكلية التأويل الثاني قال ابو مسلم يحتمل في زين للذين كفروا انهم زينوا
لانفسهم والعرب يقول لمن يبعد فهمه اين يذهب بك لا يريد ان ذاهبا ذهب به وهو معنى قوله تعالى في آي كثيرة انى يؤفكون انى يصرفون الى غير ذلك والكره بقوله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تلهكم اموالكم ولا اولادكم فاضاف ذلك اليها لما كانا كالسبب ولما كان الشيطان لا يملك ان يحمل الانسان على الفعل قهرا فالانسان في الحقيقة هو الذي زين
لنفسه واعلم ان هذا ضعيف وذلك لان قوله زين يقتضي ان مزينا زينه والعدول عن الحقيقة الى المجاز غير ممكن التأويل الثالث ان هذا المزين هو الله تعالى ويدل على صحة هذا التأويل
وجهان احدهما قراءة من قرأ زين للذين كفروا الحيوة الدنيا على البناء للفاعل الثاني قوله تعالى انا جعلنا ما على الارض زينة لها لنبلوهم ايهم احسن عملا ثم القائلون بهذا التأويل وجوها
[margin: ذكروا]
الاول يحتمل ان يكون تعالى هو المزين لهم بما اظهره في الدنيا من الزهرة والنضارة والطيب واللذة في الدنيا وانما فعل ذلك ابتلاء لعباده ونظيره قوله تعالى زين للناس حب
الشهوات الى قوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الانهار وقال ايضا المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا
وخير املا قالوا فهذه الآيات متوافقة والمعنى في الكل ان الله جل جلاله جعل الدنيا دار ابتلاء وامتحان فركب في الطباع الميل الى اللذات وحب الشهوات لا على سبيل الاجبار الذي لا يمكن تركه بل على
سبيل التحبيب الذي تميل اليه النفس مع امكان ردها عنه ليتم بذلك الامتحان وليجاهد المؤمن هواه فيقصر نفسه على المباح ويكفها عن الحرام الثاني ان المراد من التزيين انه تعالى امهلهم في
الدنيا ولم يمنعهم عن الاقبال عليها والحرص الشديد في طلبها فهذا الامهال هو المسمى بالتزيين واعلم ان جملة هذه الوجوه التي نقلناها عن المعتزلة يتوجه عليها سؤال واحد وهو ان حصول هذه الزينة
في قلوب الكفار لا بد له من محدث والا فقد وقع المحدث لا عن مؤثر وهو محال ثم هذا التزيين الحاصل في قلوب الكفار هل رجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة او ما رجح
فان لم يرجح البتة بل الانسان مع حصول هذه الزينة في قلبه كهو لا مع حصولها في قلبه فهذا يمنع من كونه تزيينا في قلبه والنص دل على انه حصل هذا التزيين وان قلنا بان حصول هذا التزيين
في قلبه يرجح جانب الكفر والمعصية على جانب الايمان والطاعة فقد زال الاختيار لان حال الاستواء لما امتنع حصول الرجحان فحال صيرورة احد الطرفين مرجوحا كان اولى بامتناع
الوقوع واذا صار المرجوح ممتنع الوقوع صار الراجح واجب الوقوع ضرورة انه لا خروج عن النقيضين فهذا توجيه السؤال ومعلوم انه لا يندفع بالوجوه التي ذكرها هؤلاء المعتزلة الوجه
الثالث في تقرير هذا التأويل ان المراد ان الله تعالى زين من الحيوة الدنيا ما كان من المباحات دون المحظورات وعلى هذا سقط الاشكال وهذا ايضا ضعيف وذلك لان الله تعالى خص
بهذا التزيين الكفار وتزيين المباحات لا يختص بالكفار فيمتنع ان يكون المراد بهذا التزيين تزيين المباحات وايضا فان المؤمن اذا تمتع بالمباحات من طيبات الدنيا يكون تمتعه بها مع الخوف
والوجل من الحساب في الآخرة فهو وان كثر ماله وجاهه فعيشه مكدر منغص واكثر غرضه امر الآخرة وانما يعد الدنيا كالوسيلة اليها وليس كذلك الكافر فانه وان قلت ذات يده فسروره
بها غالب على قلبه لاعتقاده انها الكمال المقصود دون غيرها واذا كان هذا حاله صح انه ليس المراد من الآية تزيين المباحات وايضا انه تعالى اتبع تلك الآية بقوله ويسخرون من الذين آمنوا وذلك
مشعر بانهم كانوا يسخرون منهم في تركهم اللذات المحظورة وتحملهم المشاق فدل على ان ذلك التزيين ما وقع في المباحات بل في المحظورات واما اصحابنا فانهم حملوا التزيين على انه تعالى
خلق في قلبه ارادة تلك الاشياء بل خلق تلك الافعال والاقوال وهذا بناء على ان الخالق لافعال العبد ليس الا الله سبحانه وتعالى وعلى هذا الوجه ظهر المراد من الآية اما قوله تعالى ويسخرون
من الذين آمنوا فقد روينا في كيفية تلك السخرية وجوها من الروايات قال الواحدي رحمه الله ويسخرون مستأنف غير معطوف على زين ولا يبعد استيناف المستقبل بعد الماضي وذلك
ان الله تعالى اخبر عنهم بزين وهو ماض ثم اخبر عنهم بفعل يديمونه فقال ويسخرون من الذين آمنوا ومعنى هذه السخرية انهم كانوا يقولون هؤلاء المساكين تركوا طيبات الدنيا ولذاتها
وشهواتها ويتحملون المشاق والمتاعب لطلب الآخرة مع ان القول بالآخرة قول باطل ولا شك انه لو بطل القول بالمعاد لكانت هذه السخرية لازمة اما لما ثبت القول بصحة المعاد كانت السخرية منقلبة
عليهم لان من اعرض عن الملك الابدي بسبب لذة حقيرة في ايام معدودة لم يجد في الخلق احدا اولى بالسخرية بل قال بعض المحققين الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة
هو الحزم على جميع التقديرات فانه والعياذ بالله ان بطل القول بالآخرة فلم يكن الفائت الا لذات حقيرة في ايام معدودة وان صح القول بالآخرة كان الاعراض عن الدنيا والاقبال على الآخرة امرا متعينا
فثبت ان تلك السخرية كانت باطلة وان عود السخرية اليهم اولى اما قوله تعالى والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة ففيه سؤالات الاول لم قال من الذين آمنوا ثم قال والذين اتقوا الجواب ليظهر به
ان السعادة الكبرى لا تحصل الا للمؤمن المتقي وليكون بعثا للمؤمنين على التقوى السؤال الثاني ما المراد من هذه الفوقية الجواب فيه وجوه احدها انه يكون المراد الفوقية بالمكان لان المؤمنين يكونون
في عليين من السماء والكافرون يكونون في سجين من الارض وثانيها يحتمل ان يكون المراد الفوقية بالكرامة والدرجة فان قيل انما يقال فلان فوق فلان في الكرامة اذا كان كل واحد منهما في الكرامة
ويكون احدهما ازيد حالا من الآخر في تلك الكرامة والكافر ليس له شيء من الكرامة فكيف يقال المؤمن فوقه في الكرامة قلنا المراد انهم كانوا فوقهم في سعادات الدنيا ثم في الآخرة ينقلب الامر
فالله تعالى يعطي المؤمن من سعادات الآخرة ما يكون فوق السعادات الدنيوية التي كانت حاصلة للكافرين وثالثها انه يكون المراد انهم فوقهم في الحجة يوم القيامة وذلك لان شبهات
الكفار ربما كانت تقع في قلوب المؤمنين ثم انهم كانوا يردونها عن قلوبهم بمدد توفيق الله تعالى واما يوم القيامة فلا يبقى شيء من ذلك بل تزول الشبهات ولا تؤثر
وساوس الشياطين كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين آمنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين آمنوا من الكفار يضحكون ورابعها ان سخرية المؤمنين بالكافرين يوم القيامة فوق سخرية

الكافرين من المؤمنين في الدنيا لان سخرية الكافر بالمؤمن باطلة وهي مع بطلانها منقضية وسخرية المؤمن بالكافر في الآخرة حقة ومع حقيتها فهي دائمة باقية السؤال الثالث هل تدل الآية على
القطع بوعيد الفساق فان لقائل ان يقول انه تعالى خص الذين اتقوا بهذه الفوقية فالذين لا يكونون موصوفين بالتقوى وجب ان لا تحصل لهم هذه الفوقية واذا لم تحصل
هذه الفوقية كانوا من اهل النار الجواب هذا تمسك بالمفهوم فلا يكون اقوى من الدلالة في العمومات التي بينا انها مخصوصة بدلائل العفو اما قوله تعالى والله يرزق من يشاء بغير حساب
فيحتمل ان يكون المراد منه ما يعطي الله المتقين في الآخرة من الثواب ويحتمل ان يكون المراد ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين فاذا حملناه على رزق الآخرة احتمل
وجوها احدها انه يرزق من يشاء في الآخرة وهم المؤمنون بغير حساب اي رزقا واسعا رغدا لا فناء له ولا انقطاع وهو كقوله فاولئك يدخلون الجنة يرزقون فيها بغير حساب فان
كل ما دخل تحت الحساب والحصر والتقدير فهو متناهي فما لا يكون متناهيا كان خارجا لا محالة عن الحساب وثانيها ان المنافع الواصلة اليهم في الجنة بعضها ثواب وبعضها تفضل كما قال فيوفيهم اجورهم
ويزيدهم من فضله فالفضل بلا حساب وثالثها انه لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج منه لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي وما يبقى فلا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف
به والله لا يحتاج الى الحساب لانه عالم غني لا نهاية لمقدوراته ورابعها انه اراد بهذا رزق اهل الجنة وذلك لان الحساب انما يحتاج اليه اذا كان بحيث اذا اعطى شيئا انتقص قدر الواجب
مما كان والثواب ليس كذلك فانه بعد انقضاء الادوار والاعصار يكون الثواب المستحق بحكم الوعد والفضل باقيا فعلى هذا لا يتطرق الحساب البتة الى الثواب وخامسها اراد ان الذي
يعطي لا نسبة له الى ما في الخزانة لان الذي في الخزانة في كل وقت يكون متناهيا لا محالة والذي في خزانة قدرة الله تعالى غير متناه والمتناهي لا نسبة له الى غير المتناهي فهذا هو المراد بقوله بغير حساب
وهو اشارة الى انه لا نهاية لمقدورات الله تعالى وسادسها بغير حساب اي بغير استحقاق يقال لفلان على فلان حساب اذا كان له عليه حق وهذا يدل على انه لا يستحق عليه احد شيئا وليس لاحد معه
حساب بل كل ما اعطاه فقد اعطاه بمجرد الفضل والاحسان لا بسبب الاستحقاق وسابعها بغير حساب اي يزيد على قدر الكفاية يقال فلان ينفق بالحساب اذا كان لا يزيد على الكفاية فاما اذا زاد
عليه فانه يقال ينفق بغير حساب وثامنها بغير حساب اي يعطي كثيرا لان ما دخله الحساب فهو قليل واعلم ان هذه الوجوه كلها محتملة وعطايا الله لها هذه الصفات كلها فيجوز ان يكون المراد كلها اما
اذا حملنا الآية على ما يعطي في الدنيا اصناف عباده من المؤمنين والكافرين ففيه وجوه احدها وهو الاليق بنظم الآية ان الكفار انما كانوا يسخرون من فقراء المسلمين لانهم كانوا يستدلون
بحصول السعادات الدنيوية على انهم على الحق وبعدم حصولها لفقراء المسلمين على انهم على الباطل فالله تعالى ابطل هذه المقدمة بقوله والله يرزق من يشاء بغير حساب يعني يعطي في الدنيا
من يشاء من غير ان يكون ذلك منبئا على كون المعطى محقا او مبطلا او محسنا او مسيئا بل ذلك متعلق بمحض المشيئة فقد وسع الدنيا على قارون وضيقها على ايوب عليه السلام فلا يجوز
لكم ايها الكفار ان تستدلوا بحصول متاع الدنيا لكم وعدم حصولها لفقراء المسلمين على كونكم محقين وكونهم مبطلين بل الكافر قد يوسع عليه زيادة في الاستدراج والمؤمن قد يضيق
عليه زيادة في الابتلاء والامتحان ولهذا قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وثانيها ان المعنى ان الله يرزق من يشاء في الدنيا
من كافر ومؤمن بغير حساب يكون لاحد عليه ولا مطالبة ولا تبعة ولا سؤال سائل والمقصود منه ان لا يقول الكافر لو كان المؤمن على الحق فلم لم يوسع عليه في الدنيا وان لا يقول المؤمن
لو كان الكافر مبطلا فلم وسع عليه في الدنيا بل الاعتراض ساقط والامر امره والحكم حكمه لا يسئل عما يفعل وثالثها قوله بغير حساب اي من حيث لا يحتسب كما يقول الرجل اذا جاءه
ما لم يكن في تقديره لم يكن هذا في حسابي فعلى هذا الوجه يكون معنى الآية ان هؤلاء الكفار وان كانوا يسخرون من الذين آمنوا لفقرهم فالله تعالى قد يرزق من يشاء من حيث لا يحتسب فلعله
يفعل ذلك بالمؤمن قال القفال رحمه الله وقد فعل ذلك بهم فاغناهم بما افاء عليهم من اموال صناديد قريش ورؤساء اليهود وبما فتح على رسوله صلى الله عليه وسلم بعد وفاته على ايدي
اصحابه حتى ملكوا كنوز كسرى وقيصر فان قيل قد قال الله تعالى في صفة المتقين وما يصل اليهم عطاء حسابا اوليس ذلك كالمناقض لما في هذه الآية قلنا اما من حمل قوله بغير حساب على
التفضل وحمل قوله عطاء حسابا على المستحق بحسب الوعد على ما هو قولنا او بحسب الاستحقاق على ما هو قول المعتزلة فالسؤال ساقط واما من حمل قوله بغير حساب على سائر الوجوه
فله ان يقول ان ذلك العطاء اذا كان يتشابه في الاوقات ويتماثل صح من هذا الوجه ان يوصف بكونه عطاء حسابا ولا ينقضه ما ذكرناه في معنى قوله بغير حساب

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ
مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

اعلم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان سبب اصرار هؤلاء الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الآية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان بل كان هذا حاصلا في الازمنة المتقادمة
لان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في طلب الدنيا فهذا هو الكلام في ترتيب النظم وفي الآية مسائل المسئلة
الاولى قال القفال رحمه الله الامة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الائتمام المسئلة الثانية دلت الآية على ان الناس كانوا امة واحدة ولكنها ما دلت على
انهم كانوا امة واحدة في الحق ام في الباطل واختلف المفسرون فيه على ثلاثة اقوال القول الاول انهم كانوا على دين واحد وهو الايمان والحق وهذا قول اكثر المحققين ويدل عليه وجوه الاول
[margin: حواره / ثلاثة اقوال]
ما ذكره القفال فقال الدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فهذا يدل على ان الانبياء عليهم السلام
انما بعثوا حين الاختلاف ويتاكد هذا بقوله وما كان الناس الا امة واحدة فاختلفوا ويتاكد ايضا بما نقل عن ابن مسعود انه قرأ كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله
النبيين الى قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه اذا عرفت هذا فنقول الفاء في قوله فبعث الله النبيين تقتضي ان يكون بعثهم بعد الاختلاف ولو كانوا قبل ذلك امة واحدة
في الكفر لكانت بعثة الرسل قبل هذا الاختلاف اولى لانهم لما بعثوا عند ما كان بعضهم محقا وبعضهم مبطلا فلان يبعثوا حين كان الكل مبطلين مصرين على الكفر كان اولى وهذا الوجه
الذي ذكره القفال حسن في هذا الموضع وثانيها انه تعالى حكم بان الناس كانوا امة واحدة ثم ادخل فيه فاختلفوا بحسب دلالة الدليل عليه وبحسب قراءة ابن مسعود ثم قال وما
[margin: صوابه حكم]
اختلف فيه الا الذين اوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم والظاهر ان المراد من هذا الاختلاف هو الاختلاف الحاصل بعد ذلك الاتفاق المشار اليه بقوله كان الناس

امة واحدة ثم حكم على هذا الاختلاف بانه انما حصل بسبب البغي وهذا الوصف لا يليق الا بالمذاهب الباطلة فدلت الآية على ان حصول المذاهب الباطلة انما حصلت بسبب البغي وهذا يدل
على ان الاتفاق الذي كان حاصلا قبل حصول الاختلاف انما كان في الحق لا في الباطل فثبت ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الحق لا في الدين الباطل وثانيها ان آدم عليه السلم
لما بعثه الله تعالى رسولا الى اولاده فالكل كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل هابيل بسبب الحسد والبغي وهذا المعنى ثابت بالنقل
المتواتر والآية منطبقة عليه لان الناس هم آدم واولاده من الذكور والاناث كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا بسبب البغي كما حكى الله تعالى عن ابني آدم اذ قربا قربانا فتقبل
من احدهما ولم يتقبل من الآخر فلم يكن ذلك القتل والكفر بالله الا بسبب البغي والحسد ورابعها انه لما غرقت الارض في زمن الطوفان لم يبق الا اهل السفينة فكلهم على الحق و
الدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك وهذه القصة مما عرف ثبوتها بالدلائل القاطعة والنقل المتواتر ثم انهم اختلفوا بعد ذلك فثبت ان الناس كانوا امة واحدة على الحق ثم
اختلفوا بعد ذلك ولم يثبت البتة بشيء من الدلايل انهم كانوا مطبقين على الباطل والكفر واذا كان كذلك وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء
من الدلايل وخامسها ان الدين الحق لا سبيل اليه الا بالنظر والنظر لا معنى له الا ترتيب المقدمات ليتوصل بها الى النتايج وتلك المقدمات ان كانت نظرية افتقرت الى مقدمات
اخر ولزم الدور او التسلسل وهما باطلان فوجب انتهاء النظر بالآخرة الى الضروريات وكما ان المقدمات يجب انتهاؤها الى الضروريات فترتيب المقدمات يجب انتهاؤه ايضا الى ترتيب يعلم صحته
بضرورة العقل واذا كانت النظريات مستندة الى مقدمات يعلم صحتها بضرورة العقل والى ترتيب يعلم صحتها بضرورة العقل وجب القطع بان العقل السليم لا يغلط لو لم يحصل له سبب
من خارج فاما اذا عرض له سبب خارجي فهناك يحصل الغلط فثبت ان ما في بالذات هو الصواب وما بالعرض هو الخطأ وما بالذات اقدم مما بالعرض بحسب الاستحقاق وبحسب الزمان ايضا
هذا هو الاظهر فثبت ان الاولى ان يقال كان الناس امة واحدة في الدين الحق ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب خارجية وهي البغي والحسد فهذا دليل معقول ولفظ القرآن مطابق له فوجب
المصير اليه فان قيل وما المراد من قوله ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم قلنا المعنى ولاجل ان رحمهم خلقهم وسادسها قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد
على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه دل الحديث ان المولود لو ترك مع فطرته الاصلية لما كان على شيء من الاديان الباطلة وانه انما يقدم على الدين الباطل لاسباب خارجية وهي سعي
الابوين في ذلك وحصول الاغراض الفاسدة من البغي والحسد وسابعها ان الله تعالى لما قال الست بربكم قالوا بلى فذلك اليوم كانوا امة واحدة على الدين الحق وهذا القول مروي عن
ابي بن كعب وجماعة من المفسرين الآخر للمتكلمين في هذه القصة ابحاثا كثيرة ولا حاجة بنا في تقرير هذا القول بعد تلك الوجوه الستة التي ذكرناها الى هذا الوجه فهذا جملة الكلام
في تقرير هذا القول اما القول الثاني وهو ان الناس كانوا امة واحدة في الدين الباطل فهذا قول طائفة من المفسرين كالحسن وعطاء وابن عباس واحتجوا بالآية والخبر اما الآية فقوله تعالى
فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وهو لا يليق الا بذلك واما الخبر فما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى نظر الى اهل الارض عربهم وعجمهم فمقتهم الا بقايا من اهل
الكتاب والجواب انا بينا ان هذا الالصق وذلك ان عند الاختلاف لما وجبت البعثة فلو كان الاتفاق السابق اتفاقا على الكفر لكانت البعثة في ذلك الوقت اولى
وحيث لم تحصل البعثة هناك علمنا ان ذلك الاتفاق كان اتفاقا على الحق لا على الباطل ثم اختلف القائلون بهذا القول انه متى كان الناس متفقين على الكفر فقيل من
وفاة آدم عليه السلم الى زمن نوح عليه السلم كانوا كفارا ثم سألوا انفسهم سؤالا وقالوا اليس فيهم من كان مسلما كهابيل وشيث وادريس واجابوا بان الغالب كان هو الكفر فالحكم للغالب ولا يعتد
بالقليل في الكثير كما لا يعتد بالشعير القليل في البر الكثير وقد يقال دار الاسلام وان كان فيها غير المسلمين ودار الحرب وان كان فيها مسلمون القول الثالث وهو اختيار ابو مسلم والقاضي ان
الناس كانوا امة واحدة في التمسك بالشرائع العقلية وهو الاعتراف بوجود الصانع وصفاته والاشتغال بخدمته وشكر نعمه والاجتناب عن القبايح العقلية كالظلم والكذب والجهل
والعبث وامثالها واحتج القاضي على صحة قوله بان لفظ النبيين يفيد العموم والاستغراق وحرف الفاء يفيد التراخي في قوله فبعث الله النبيين يفيد ان بعثة جميع الانبياء
كان متأخرة عن كون الناس امة واحدة فتلك الوحدة المتقدمة على بعثة جميع الشرايع لا بد وان يكون وحدة في شريعة مستفادة من الانبياء فوجب ان يكون في شريعة
مستفادة من العقل وذلك ما بيناه وايضا فالعلم بحسن شكر المنعم وطاعة الخالق والاحسان الى الخلق والعدل مشترك فيه بين الكل والعلم بقبح الكذب والظلم والجهل والعبث مشترك
فيه بين الكل فالاظهر ان الناس كانوا في اول الامر على ذلك ثم اختلفوا بعد ذلك لاسباب منفصلة ثم سأل نفسه فقال اليس اول الناس آدم عليه السلم وانه كان نبيا فكيف
يصح اثبات الناس مكلفين قبل بعثة الرسل اجاب بان آدم عليه السلم مع اولاده كانوا مجتمعين على التمسك بالشرايع العقلية اولا ثم ان الله تعالى بعد ذلك بعثه الى اولاده وحمل
ان بعد ذلك صارت شرعه مندرسة فالناس رجعوا الى التمسك بالشرايع العقلية واعلم ان هذا القول لا يصح الا مع اثبات تحسين العقل وتقبيحه والكلام فيه مشهور في علم الاصول
القول الرابع ان الآية دلت على ان الناس كانوا امة واحدة وليس فيها انهم كانوا على الايمان او الكفر فهو موقوف على الدليل القول الخامس ان المراد من الناس هاهنا اهل الكتاب
ممن آمن بموسى عليه السلم وذلك لانا بينا ان هذه الآية متعلقة بما تقدم من قوله يا ايها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة وذكرنا ان كثيرا من المفسرين زعموا ان تلك الآية نازلة
في اليهود فقوله تعالى كان الناس امة واحدة اي كان الذين آمنوا بموسى امة واحدة على دين واحد ومذهب واحد ثم اختلفوا بسبب البغي والحسد فبعث الله النبيين وهم الذين
جاؤا بعد موسى عليه السلم وانزل معهم الكتب كما بعث الزبور الى داود والانجيل الى عيسى والفرقان الى محمد صلوات الله عليه وعليهم لتكون تلك الكتب حاكمة في تلك الاشياء التي
اختلفوا فيها وهذا القول مطابق لنظم الآية وموافق لما قبلها وما بعدها وليس فيه اشكال الا ان تخصيص لفظ الناس في قوله كان الناس بقوم معينين خلاف الظاهر الا انك
تعلم ان الالف واللام كما يكون للاستغراق فقد يكون ايضا للعهد فهذا ما يتعلق بهذه الآية اما قوله تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين فاعلم انا ذكرنا انه لا بد هاهنا من اضمار
والتقدير كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين واعلم انه تعالى وصف النبيين بصفات ثلاث الاولى كونهم مبشرين والثانية كونهم منذرين ونظيره قوله تعالى رسلا مبشرين
ومنذرين وانما قدم البشارة على الانذار لان البشارة تجري مجرى حفظ الصحة والانذار يجري مجرى ازالة المرض ولا شك ان المقصود بالذات هو الاول دون الثاني فلا جرم وجب تقديمه في الذكر

بسبب خارجية

الصفة

الصفة الثالثة قوله وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل انزال الكتاب يكون قبل وصول الامر والنهي اليهم فيكون قبل التبشير والانذار فلم قدم التبشير والانذار على انزال الكتب اجاب القاضي عنه
فقال لان الوعد والوعيد منهم قبل بيان الشرع ممكن فيما يتصل بالعقليات من المعرفة بالله وترك الظلم وغيرهما وعندي فيه وجه آخر وهو ان المكلف انما يتحمل النظر في دلالة المعجز على الصدق وفي
الفرق بين المعجز والسحر اذا خاف انه لو لم ينظر فربما ترك الحق فيصير مستحقا للعقاب والخوف انما يقوى ويكمل عند التبشير والانذار فلا جرم تقديم البشارة والنذارة على انزال
الكتاب في الذكر ثم قال القاضي ظاهر هذه الآية يدل على انه لا نبي الا ومعه كتاب منزل فيه بيان الحق طال ذلك الكتاب ام قصر ودون ذلك الكتاب او لم يدون وكان ذلك الكتاب معجزا او لم
يكن كذلك لان كون الكتاب منزلا معهم لا يقتضي شيئا من ذلك اما قوله تعالى ليحكم بين الناس فاعلم ان قوله ليحكم فعل ولا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره وقد تقدم ذكر امور ثلاثة
فاقربها الى هذا اللفظ الكتاب ثم النبيون ثم الله فلا جرم كل واحد منها صحيح فيكون المعنى ليحكم الله او النبي المنزل عليه الكتاب او الكتاب ثم ان كل واحد من هذه الاحتمالات يخص بوجه
ترجيح اما الكتاب فلانه اقرب المذكورات واما الله فلانه سبحانه وتعالى هو الحاكم في الحقيقة لا الكتاب واما النبي فلانه هو المظهر فلا يبعد ان يقال حمله على الكتاب اولى اقصى ما في الباب
ان يقال الحاكم هو الله فاسناد الحكم الى الكتاب مجاز الا انا نقول هذا المجاز يحسن تحمله لوجهين الاول انه مجاز مشهور يقال حكم الكتاب بكذا وقضى كتاب الله بكذا ورضينا بكتاب الله واذا
جاز ان يكون هدى وشفاء جاز ان يكون حاكما قال الله تعالى ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم ويبشر المؤمنين والثاني انه يفيد تفخيم شان القرآن اما قوله تعالى فيما اختلفوا فيه فاعلم ان الهاء
في قوله فيه يجب ان يكون راجعا اما الى الكتاب واما الى الحق لان ذكرهما جميعا قد تقدم لكن رجوعه الى الحق اولى لان الآية دلت على انه تعالى انما انزل الكتاب ليكون حاكما على ما اختلفوا فيه
فالكتاب حاكم والمختلف فيه محكوم والحاكم يجب ان يكون مغايرا للمحكوم عليه اما قوله تعالى وما اختلف فيه الا الذين اوتوه فالهاء الاولى راجعة الى الحق والثانية الى الكتاب والتقدير وما اختلف
في الحق الا الذين اوتوا الكتاب ثم قال كثير من المفسرين المراد بها اليهود والنصارى والله تعالى كثيرا ما ذكرهم في القرآن بهذا اللفظ كقوله وطعام الذين اوتوا الكتاب قل يا اهل الكتاب
تعالوا الى كلمة سواء ثم المراد باختلافهم يحتمل ان يكون هو تكفير بعضهم بعضا كقوله وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء ويحتمل ان يكون
اختلافهم تحريفهم وتبديلهم فقوله وما اختلف فيه الا الذين اوتوه اي وما اختلف في الحق الا الذين اوتوا الكتاب مع انه كان المقصود من انزال الكتاب ان لا يختلفوا وان يرفعوا المنازعة
في الدين واعلم ان هذا يدل على ان الاختلاف في الحق لم يوجد الا بعد بعثة الانبياء وانزال الكتاب وذلك يوجب ان قبل بعثتهم ما كان الاختلاف في الحق حاصلا بل كان الاتفاق في
الحق حاصلا وهو يدل على ان قوله تعالى كان الناس امة واحدة معناه امة واحدة في الدين الحق اما قوله تعالى من بعد ما جاءتهم البينات فهو يقتضي ان يكون ايتاء الله تعالى اياهم الكتاب
كان بعد مجيء البينات فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلايل العقلية التي نصبها الله تعالى على اثبات الاصول التي لا يمكن القول
بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك ان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بعد ثبوته فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور بل لا بد من اثباتها بالدلائل العقلية فهذه الدلايل
هي البينات المتقدمة على ايتاء الله الكتب اياهم اما قوله تعالى بغيا بينهم يعني ان الدلايل اما سمعية واما عقلية اما السمعية فقد حصلت بايتاء الكتاب واما العقلية فقد حصلت
بالبينات المتقدمة على ايتاء الكتاب فعند ذلك قد تمت البينات ولم يبق في العدول عذر ولا علة فلو حصل الاعراض والعدول لم يكن ذلك الا بسبب البغي والحسد والحرص على طلب
الدنيا ونظير هذه الآية قوله تعالى فما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم وقال وما تفرق الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة اما قوله تعالى فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا
فيه فاعلم انه تعالى لما وصف حال اهل الكتاب وانهم بعد كمال البينات اصروا على الكفر والجهل بسبب البغي والحسد وبين ان حال هذه الامة بخلاف ذلك فان الله عصمهم عن الزلل وهداهم الى الحق
في الاشياء التي اختلف فيها اهل الكتاب يروى ان النبي صلى الله عليه وسلم قال نحن الآخرون السابقون يوم القيامة ونحن اول الناس دخولا الجنة بيد انهم اوتوا الكتاب من قبلنا و
اوتيناه من بعدهم فهدانا الله لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فهذا اليوم الذي هدانا الله له والناس لنا تبع وغدا لليهود وبعد غد للنصارى قال ابن زيد اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى
المقدس والنصارى الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في الصيام فهدانا الله لشهر رمضان واختلفوا في ابرهيم عليه السلم فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا
فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى عليه السلام فاليهود فرطوا والنصارى افرطوا وقلنا القول العدل وبقي في الآية مسائل المسألة الاولى من الاصحاب من تمسك بهذه الآية على
ان الايمان مخلوق لله تعالى قال لان الهداية هي العلم والمعرفة وقوله فهدى الله نص في ان الهداية حصلت بفعل الله تعالى فدل ذلك على ان الايمان مخلوق لله تعالى واعلم ان هذا الوجه ضعيف
فانا بينا ان الهداية غير الاهتداء والذي يدل هاهنا على ان الهداية لا يمكن ان يكون عبارة عن الايمان وجهان الاول ان الهداية الى الايمان غير الايمان كما ان التوفيق الى الايمان غير الايمان
والثاني انه تعالى قال في آخر الآية باذنه ولا يمكن صرف هذا الاذن الى قوله فهدى الله اذ لا جائز ان باذن لنفسه فلا بد هاهنا من اضمار ليصرف الاذن اليه والتقدير فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا
فيه من الحق فاهتدوا باذنه واذا كان كذلك كانت الهداية مغايرة للاهتداء المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الله تعالى قد يخص المؤمن بهدايات لا يفعلها في حق الكافر
والمعتزلة اجابوا عنه من وجوه احدها انهم اختصوا بالاهتداء فجعل هداية لهم خاصة كقوله هدى للمتقين ثم قال هدى للناس وثانيها ان المراد بهذه الهداية الى الثواب وطريق
الجنة وثالثها هداهم الى الحق بالالطاف المسألة الثالثة قوله لما اختلفوا فيه كقوله تعالى يعودون لما قالوا اي الى ما قالوا ويقال هديته الى الطريق وللطريق فان قيل لم قال هداهم لما اختلفوا فيه
من الحق ولم يقل هداهم للحق فيما اختلفوا فيه فقدم الاختلاف لهم بذاته ثم فسره لمن هداه الثاني قال الفراء هذا من المقلوب اي هداهم للحق فيما اختلفوا فيه المسألة الرابعة قوله
الحق باذنه فيه وجوه احدها قال الزجاج بعلمه الثاني هداهم بامره اي حصلت الهداية بسبب امره كما يقال قطعت بالسكين وذلك لان الحق لم يكن متميزا عن الباطل
وبالامر حصلت التمييز فحصلت الهداية بسبب اذنه الثالث قال بعضهم لا بد فيه من اضمار والتقدير هداهم فاهتدوا باذنه اما قوله تعالى والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم فاستدلال
الاصحاب به معلوم والمعتزلة اجابوا من ثلاثة اوجه احدها المراد بالهداية البيان فالله تعالى خص المكلفين بذلك والثاني المراد بالهداية الى طريق الجنة الثالث
المراد اللطف فيكون خاصا بمن يعلم انه يصلح وهو قول ابي بكر الرازي رحمه الله عليه ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من

صوابه الاول

قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله الا ان نصر الله قريب في النظم وجهان الاول
انه تعالى قال في الآية السابقة والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم والمراد انه يهدي من يشاء الى الحق وطلب الجنة فبين في هذه الآية ان ذلك الطلب لا يتم ولا يكمل الا باحتمال الشدائد في
التكليف فقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا الآية الثاني انه تعالى في الآية الاولى لما بين انه هداهم لما اختلفوا فيه باذنه بين في هذه الآية انهم بعد تلك الهداية احتملوا
الشدائد في اقامة الحق وصبروا على البلوى فكذا انتم يا امة محمد لا تستحقون الفضيلة في الدين الا بتحمل هذه المحن وفي الآية مسائل المسألة الاولى استقصاء الكلام في لفظة ام في تفسير
قوله تعالى ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت والذي نزيده ههنا ان نقول ام استفهام متوسط كما ان هل استفهام سابق فيجوز ان يقول هل عندك رجل ام عندك رجل ولا يجوز
ان يقول ابتداء ام عندك رجل فاما اذا كان متوسطا جاز سواء كان مسبوقا باستفهام آخر او لا يكون اما اذا كان مسبوقا باستفهام آخر فكقولك انت رجل لا تنصف افعن جهل تفعل
هذا ام سفه واما الذي لا يكون مسبوقا بالاستفهام فهو كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه وهذا القسم يكون في تقدير العقل والتقدير انهم يؤمنون
بهذا ام يقولون افتراه فلذا تقدير هذه الآية فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق باذنه فصبروا على استهزاء قومهم بهم افتسلكون سبيلهم ام تحسبون ان تدخلوا الجنة من غير
سلوك سبيلهم هذا ملخص كلام القفال المسألة الثانية قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا اي ولم يأتكم مثل الذين خلوا وذكر الكوفيون من اهل النحو ان لما انما هي لم وما زائدة وقال سيبويه ما ليست بزائدة
لان لما تقع في مواضع لا تقع فيها لم يقول الرجل لصاحبه اقدم فلان فتقول لما ولا تقول لم مفردة قال المبرد اذا قال القائل لم يأتني زيد فهو نفي لقولك اتاك زيد واذا قال لما يأتني فمعناه انه لم
يأتني بعد وانا اتوقعه قال النابغة ازف الترحل غير ان ركابنا لما تزل برحالنا وكأن قد فعلى هذا قوله ولما يأتكم مثل الذين خلوا يدل على ان اتيان ذلك متوقع منتظر المسألة الثالثة
قال ابن عباس لما دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة اشتد الضر عليهم لانهم خرجوا بلا مال وتركوا ديارهم واموالهم في ايدي المشركين واظهرت اليهود العداوة لرسول
الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى تطييبا لقلوبهم ام حسبتم وقال قتادة والسدي نزلت في غزوة الخندق حين اصاب المسلمين ما اصابهم من الجهد والحزن وكان كما قال وبلغت القلوب
الحناجر وقيل نزلت في حرب احد لما قال عبد الله بن ابي لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الى متى تقتلون انفسكم وترجون الباطل لو كان محمد نبيا ما سلط الله عليه الاسر والقتل فانزل الله
تعالى هذه الآية ام حسبتم ايها المؤمنون ان تدخلوا الجنة بمجرد الايمان وتصديق رسولي دون ان تعبدوا الله بكل ما تعبدكم به وابتلاكم بالصبر عليه وان ينالكم من اذى الكفار ومن احتمال الفقر والفاقة
ومكابدة الضر والبؤس في المعيشة ومقاساة الاهوال في مجاهدة العدو كما نال ذلك من قبلكم من المؤمنين وهو المراد من قوله ولما يأتكم مثل الذين من قبلكم اما قوله مثل الذين فالمثل
هو المثل وهو الشبه وهما لغتان مثل ومثل كشبه وشبه الا ان المثل يستعار للحال الغريبة او القصة العجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفة التي لها شان عظيم واعلم
ان في الكلام حذفا تقديره مثل محنة الذين خلوا من قبلكم وقوله تعالى مستهم بيان للمثل وهو استئناف كان قائلا قال كيف ذلك المثل فقال مستهم البأساء والضراء وزلزلوا اما البأساء
فهو اسم من البؤس بمعنى الشدة وهو الفقر والمسكنة ومنه يقال فلان في بؤس وشدة واما الضراء فالاقرب فيه انه ورود المضار عليه من الآلام والاوجاع وضروب الخوف وعندي ان البأساء
عبارة عن تضييق جهات الخير والمنفعة والضراء عبارة عن انفتاح جهات الشر والآفة والالم عليه اما قوله تعالى وزلزلوا اي حركوا بانواع البلايا والرزايا قال الزجاج اصل الزلزلة في
اللغة من زل الشيء عن مكانه فاذا قلت زلزلته فتأويله انك كررت تلك الازالة فضوعف لفظه لمضاعفة معناه وكلما كان فيه تكرير كررت فيه فاء الفعل نحو صر وصرصر وصل
وصلصل وكف وكفكف واقل الشيء ورفعه من موضعه فاذا كرر قيل قلقل وقال بعضهم زلزلوا اي خوفوا وحقيقته غير ما ذكرناه وذلك لان الخائف لا يستقر بل يضطرب قلبه ولهذا
لا يقال ذلك الا في الخوف المقيم المقعد لانه يذهب السكون فيجوز ان يكون زلزلوا اصابهم ذلك واما خوفوا ويجوز ان يكونوا مضطربين لا يستقرون لما في قلوبهم من الجزع والخوف
ثم انه تعالى بعد ذكر هذه الاشياء ذكر شيئا آخر وهو النهاية في الدلالة على كمال الضر والبؤس والمحنة فقال حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله وذلك لان الرسل عليهم السلام
يكونون في غاية الثبات والصبر وضبط النفس عند نزول البلاء فاذا لم يبق لهم صبر حتى ضجوا كان ذلك هو الغاية القصوى في الشدة فلما بلغت بهم الشدة الى هذه الدرجة العظيمة
قيل لهم الا ان نصر الله قريب اجابة لهم الى طلبهم فتقدير الآية هكذا كانت حالتهم الى ان اتاهم نصر الله ولم يغيرهم طول البلاء عن دينهم وانتم يا معشر المسلمين كونوا كذلك وتحملوا الاذى والمشقة في طلب
الحق فان نصر الله قريب لانه آت وكل ما هو آت قريب وهذه الآية مثل قوله الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم وقال ام حسبتم ان تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين والمقصود من هذه الآية ما ذكرنا ان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كان ينالهم الاذى العظيم من البأساء والضراء من المشركين والمنافقين
واليهود وما اذن في القتال لحقهم من الجوع وذهاب الاموال والتعوش ما لا يخفى فوعدهم الله تعالى في ذلك وبين ان حال من قبلهم في طلب الدين كان كذلك والمحبة اذا عظمت طلبت
وذكر الله تعالى من قصة ابراهيم عليه السلام والقائه في النار وايوب عليه السلام وما ابتلاه به وسائر الانبياء عليهم السلام في مصابرتهم على انواع البلاء ما صار ذلك سلوة للمؤمنين
روى قيس بن ابي حازم عن خباب بن الارت قال شكونا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نلقى من المشركين فقال ان من كان قبلكم من الامم كانوا يعذبون بانواع البلاء فلم يصرفهم ذلك عن دينهم حتى ان الرجل
يوضع على رأسه المنشار فيشق فلقتين ويمشط الرجل بامشاط الحديد فيما دون العظم من لحم وعصب وما يصرفه ذلك عن دينه وايم الله ليتمن الله تعالى هذا الامر حتى يسير الراكب ما بين صنعاء
الى حضرموت لا يخشى الا الله والذئب على غنمه ولكنكم تعجلون المسألة الرابعة قرأ نافع حتى يقول برفع اللام والباقون بالنصب ووجهه ان حتى اذا نصبت المضارع يكون على ضربين
احدهما ان يكون بمعنى الى وفي هذا الضرب يكون الفعل الذي حصل قبلها والذي حصل بعدها قد وجدا ومضيا تقول سرت حتى ادخلها فالسير والدخول قد وجدا وعليه النصب في هذه
الآية لان التقدير وزلزلوا الى ان يقول الرسول والزلزلة والقول قد وجدا والثاني ان يكون بمعنى كي كقولك اطعت الله حتى ادخل الجنة اي كي ادخل الجنة فالطاعة قد وجدت
والدخول لم يوجد ونصب الآية لا يمكن ان يكون على هذا الوجه واما الرفع فاعلم ان الفعل الواقع بعد حتى لا بد وان يكون على سبيل الحال المحكية التي وجدت كما حكيت الحال في قوله هذا من
شيعته وهذا من عدوه وفي قوله وكلبهم باسط ذراعيه لان هذا لا يصح الا على سبيل ان في ذلك الوقت كان يقال هذا الكلام ويقال شربت الابل حتى يجيء البعير يجر بطنه والمعنى شربت حتى

ان من حضر هناك يقول يجيء البعير يجر بطنه ثم انه قد يصدق عند انفصال السبب وحده دون المسبب كقولك سرت حتى ادخلها بمعنى ان السير والدخول قد وجدا وحصلا وحكيت الحال
قد وجد السير والدخول بعد لم يوجد فهذا هو الكلام في تقرير وجه النصب ووجه الرفع واعلم ان الاكثرين اختاروا النصب لان قراءة الرفع لا تصح الا اذا جعلنا الكلام حكاية عمن يخبر عنها
حال وقوعها وقراءة النصب لا تحتاج الى هذا الفرض فلا جرم كانت قراءة النصب اولى المسألة الخامسة في الآية اشكال وهو انه كيف يليق بالرسول القاطع بصحة وعد الله تعالى ووعيده ان
يقول على سبيل الاستبعاد متى نصر الله والجواب عنه من وجوه احدها ان كونه رسولا لا يمنع من ان يتأذى من كيد الاعداء قال تعالى ولقد نعلم انك يضيق صدرك بما يقولون وقال تعالى لعلك
باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال تعالى حتى اذا استيأس الرسل وظنوا انهم قد كذبوا جاءهم نصرنا وعلى هذا فاذا ضاق قلبه وقلت حيلته وكان قد سمع من الله تعالى انه ينصره الا انه
ما عين له الوقت في ذلك قال عند ضيق قلبه متى نصر الله حتى انه ان علم قرب الوقت زال غمه وطاب قلبه والذي يدل على صحة ذلك انه قال في الجواب الا ان نصر الله قريب فلما كان الجواب
بذكر القرب دل على ان السؤال كان واقعا عن القرب ولو كان السؤال وقع عن انه هل يوجد النصر ام لا لما كان هذا الجواب مطابقا لذلك السؤال وهذا هو الجواب المعتمد والجواب
الثاني انه تعالى اخبر عن الرسول والذين آمنوا انهم قالوا متى ثم ذكر كلامين احدهما قوله متى نصر الله والثاني قوله الا ان نصر الله قريب فوجب اسناد كل واحد من هذين الكلامين الى واحد
من ذينك المذكورين فالذين آمنوا قالوا متى نصر الله والرسول قال الا ان نصر الله قريب قالوا ولهذا نظير من القرآن ومن الشعر اما القرآن فقوله تعالى ومن رحمته جعل لكم الليل والنهار لتسكنوا
فيه ولتبتغوا من فضله ولعلكم تشكرون والمعنى لتسكنوا في الليل ولتبتغوا من فضله في النهار واما الشعر فقول امرئ القيس كأن قلوب الطير رطبا ويابسا لدى وكرها العناب والحشف
البالي والتشبيه للعناب بالرطب وبالحشف البالي باليابس فهذا جواب ذكره قوم وهو متكلف جدا المسألة السادسة قوله الا ان نصر الله قريب يحتمل ان يكون جوابا من الله تعالى
لهم اذ قالوا متى نصر الله فيكون كلامهم قد انتهى عند قوله متى نصر الله ثم قال الله تعالى عند ذلك الا ان نصر الله قريب ويحتمل ان يكون ذلك قولا لقوم منهم كانهم لما قالوا متى نصر الله رجعوا
الى انفسهم فعلموا ان الله تعالى لا يعلي عدوه عليهم فقالوا الا ان نصر الله قريب فنحن قد صبرنا يا ربنا ثقة بوعدك فان قيل قوله ان نصر الله قريب يوجب في حق كل من لحقه شدة
ان يعلم انه سيظفر بزوالها وذلك غير ثابت قلنا لا يمتنع ان يكون من خواص الانبياء عليهم السلام وان كان ذلك عاما في حق الكل لان من كان في بلاء فانه لا بد له من احد امرين
اما ان يتخلص عنه واما ان يموت واذا مات فقد وصل الى من لا يهمل امره ولا يضيع حقه وذلك من اعظم النصرة وانما جعله قريبا لان الموت قريب يسألونك ماذا
ينفقون قل ما انفقتم من خير فللوالدين والاقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اعلم انه تعالى
لما بالغ في بيان انه يجب على كل مكلف ان يكون معرضا عن طلب العاجل وان يكون مشتغلا بطلب الآجل وان يكون بحيث يبذل النفس والمال في ذلك شرع بعد ذلك في بيان الاحكام
وهو من هذه الآية الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القرآن المجيد ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصيحة وبيان الاحكام مختلطا بعضها ببعض ليكون كل واحد
منها مقويا للآخر ومؤكدا له [illegible] هو هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قال عطاء عن ابن عباس نزلت الآية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ان لي
دينارا فقال انفقه على نفسك قال ان لي دينارين فقال انفقهما على اهلك فقال ان لي ثلاثة فقال انفقها على خادمك قال ان لي اربعة قال انفقها على والديك قال ان لي خمسة قال انفقها على
قرابتك قال ان لي ستة قال انفقها في سبيل الله تعالى وهو احسنها روى الكلبي عن ابن عباس قال ان الآية نزلت في عمرو بن الجموح وهو الذي قتل يوم احد وكان شيخا كبيرا هرما وعنده
مال عظيم فقال ماذا ننفق من اموالنا واين نضعها فنزلت هذه الآية المسألة الثانية للنحويين في ماذا قولان احدهما ان تجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد ويكون الموضع نصبا بينفقون
والدليل عليه ان العرب تقول عماذا تسأل باثبات الالف فلولا ان ما مع ذا بمنزلة اسم واحد لقالوا عم ذا تسأل بحذف الالف كما حذفوها من قوله عم يتساءلون وقوله
فيم انت من ذكراها فلما لم يحذفوا الالف من آخر ما علمت انه مع ذا بمنزلة اسم واحد فلم يحذف الالف منه لما لم يكن آخر الاسم والحذف يلحقها اذا كان آخر الاسم يكون في شعر كقوله
على ما قام يشتمني لئيم كخنزير تمرغ في دمان والقول الثاني ان يجعل ذا بمعنى الذي فيكون ما رفعا بالابتداء وذا خبرها والعرب قد يستعملون ذا بمعنى الذي فيقول من ذا يقول ذاك
اي من الذي يقول ذاك فعلى هذا يكون تقدير الآية يسألونك ما الذي ينفقون المسألة الثالثة في الآية سؤال وهو ان القوم سألوا عما ينفقون لا عمن تصرف النفقة
اليهم فكيف اجابهم بهذا والجواب عنه من وجوه احدها انه حصل في الآية ما يكون جوابا عن السؤال وضم اليه زيادة بها يكمل ذلك المقصود وذلك لان قوله ما انفقتم من خير جواب
عن السؤال ثم ان ذلك الانفاق لا يكمل الا اذا كان مصروفا الى جهة الاستحقاق فلهذا لما ذكر الله الجواب اردفه بذكر المصرف ليكون تكميلا للبيان وثانيها قال القفال انه وان كان السؤال
واردا بلفظ ما الا ان المقصود السؤال عن الكيفية لانهم كانوا عالمين ان الذي امروا بانفاقه مال يخرج قربة الى الله تعالى واذا كان هذا معلوما لم ينصرف الوهم الى ان ذلك المال اي شيء
هو واذا خرج ذلك عن ان يكون مرادا تعين ان المطلوب بالسؤال ان مصرفه اين وحينئذ يكون الجواب مطابقا للسؤال ونظيره قوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ان
البقر تشابه علينا فقال انه يقول انها بقرة لا ذلول تثير الارض وانما كان هذا الجواب موافقا لذلك السؤال لانه كان من المعلوم ان البقرة هي البهيمة التي شأنها وصفتها كذا فقوله ما هي
لا يمكن حمله على طلب الماهية فتعين ان يكون المراد منه طلب الصفة التي بها تتميز تلك البقرة عن غيرها فبهذا الطريق قلنا ان ذلك الجواب مطابق لذلك السؤال فكذا ههنا لما علمنا
انهم كانوا عالمين بان ذلك الذي امروا بانفاقه ما هو وجب ان نقطع بان مرادهم من قولهم ماذا ينفقون ليس طلب الماهية بل طلب المصرف فلهذا حسن هذا الجواب وثالثها
يحتمل ان يكون المراد انهم سألوا هذا السؤال فكأنه قيل لهم هذا السؤال فاسد انفقوا اي شيء كان ولكن بشرط ان يكون حلالا وبشرط ان يكون مصروفا الى المصرف وهذا مثل ما اذا كان
الانسان صحيح المزاج لا يضره اكل اي طعام كان فقال للطبيب ماذا آكل فيقول الطبيب كل في اليوم مرتين كان المعنى كل ما شئت لكن بهذا الشرط كذا ههنا المعنى انفق اي شيء اردت
بشرط ان يكون المصرف ذلك المسألة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر الترتيب في الانفاق فقدم الوالدين وذلك لانهما كالمخرج له من العدم الى الوجود ثم ربياه في الحال الذي كان في غاية
الضعف فكان انعامهما على الابن اعظم من انعام غيرهما عليه ولذلك قال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وفي الآية اشارة الى انه ليس بعد رعاية حق الله تعالى

بني اوجب من رعاية حق الوالدين لان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من العدم الى الوجود في الحقيقة والوالدان هما اللذان اخرجاه الى الوجود في عالم الاسباب الظاهرة فثبت ان حقهما اعظم من حق غيرهما فلهذا اوجب تقديمهما على غيرهما في رعاية الحقوق ثم ذكر تعالى بعد الوالدين الاقربين والسبب فيه ان الانسان لا يمكنه ان يقوم بمصالح جميع الفقراء بل لا بد وان يرجح البعض على البعض والترجيح لا بد له من مرجح والقرابة تصلح ان تكون سببا للترجيح من وجوه احدها ان القرابة مظنة المخالطة والمخالطة سبب لاطلاع كل واحد منهم على حال الاخر فاذا كان احدهما غنيا والاخر فقيرا كان اطلاع الغني على الفقير اتم وذلك من اقوى الحوامل على الانفاق وثانيها انه لو لم يراع جانب الفقير الى الرجوع الى غيره وذلك عار وشين في حقه فالاولى ان يتكفل بمصالحهم دفعا للضرر عن النفس وثالثها ان قريب الانسان جار مجرى الجزء منه والانفاق على النفس اولى من الانفاق على الغير فلهذا السبب كان الانفاق على القريب اولى من الانفاق على البعيد ثم ان الله تعالى ذكر بعد الاقربين اليتامى وذلك لانهم لصغرهم لا يقدرون على الاكتساب ولكونهم يتامى ليس لهم احد يكتسب لهم فالطفل الذي مات ابوه قد عدم الكسب والكاسب واشرف على الضياع ثم ذكر تعالى بعدهم المساكين وحاجة هؤلاء اقل من حاجة اليتامى لان قدرتهم على التحصيل اكثر من قدرة اليتامى ثم ذكر تعالى بعدهم ابن السبيل فانه بسبب انقطاعه عن بلده قد يقع في الاحتياج والفقر فهذا هو الترتيب الصحيح الذي رتبه الله تعالى في كيفية الانفاق ثم لما فصل هذا التفصيل الحسن الكامل اردفه بعد ذلك بالاجمال فقال وما تفعلوا من خير فان الله به عليم اي كل ما فعلتموه من خير اما مع هؤلاء المذكورين واما مع غيرهم حسبة لله تعالى وطلبا لجزيل ثوابه وهربا من اليم عقابه فان الله به عليم والعليم مبالغة في كونه عالما يعني لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فيجازيكم احسن الجزاء عليها كما قال اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى وقال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره المسألة الخامسة المراد من الخير هو المال لقوله تعالى وانه لحب الخير لشديد وقال ان ترك خيرا الوصية للوالدين فالمعنى وما تفعلوا من انفاق شيء من المال قل ام كثر وفيه قول اخر وهو ان يكون قوله وما تفعلوا من خير متناولا لهذا الانفاق وسائر وجوه البر والطاعة وهو اولى المسألة السادسة قال بعضهم هذه الاية منسوخة باية المواريث وهذا ضعيف لانه يحتمل حمل هذه الاية على وجوه لا يتطرق النسخ اليها احدها قال ابو مسلم الانفاق على الوالدين واجب عند قصورهما عن الكسب والملك والمراد بالاقربين الولد وولد الولد وقد يلزم نفقتهم عند فقد الملك واذا حملنا الاية على هذا الوجه فقول من قال انها منسوخة باية المواريث لا وجه له لان هذه النفقة تلزم في حال الحياة والميراث يصل بعد الموت وايضا فما يصل بعد الموت لا يوصف بانه نفقة وثانيها ان يكون المراد من احب التقرب الى الله تعالى في باب النفقة فالاولى له ان ينفقه في هذه الجهات فيقدم الاولى فالاولى فيكون المراد به التطوع وثالثها ان يكون المراد الوجوب فيما يتصل بالوالدين والاقربين من حيث الكفاية وفيما يتصل باليتامى والمساكين بما يكون زكوة ورابعها يحتمل ان يكون الترغيب في الانفاق على الوالدين والاقربين مما يكون بعثا على صلة الرحم وفيما يصرفه الى اليتامى والمساكين مما يجب من الصدقة وظاهر الاية محتمل لكل هذه الوجوه من غير نسخ

كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم والله يعلم وانتم لا تعلمون وفيه مسائل

المسألة الاولى اعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان غير مأذون في القتال مدة اقامته بمكة فلما هاجر اذن له في قتال من يقاتله من المشركين ثم اذن له في قتال المشركين عامة ثم فرض الله الجهاد واختلف العلماء في هذه الاية فقال قوم انها تقتضي وجوب القتال على الكل وعن مكحول انه كان يحلف عند البيت بالله ان الغزو واجب ونقل عن ابن عمر وعطاء ان هذه الاية تقتضي وجوب القتال على اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك الوقت فقط حجة الاولين ان قوله كتب يقتضي الوجوب وقوله عليكم يقتضيه ايضا والخطاب بالكاف في قوله عليكم لا يمنع من الوجوب على الموجودين وعلى من سيوجد بعد ذلك كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام فان قيل ظاهر الاية هل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان او على الكفاية قلنا بل يقتضي ان يكون واجبا على الاعيان لان قوله عليكم اي على كل واحد من احادكم كما في قوله تعالى كتب عليكم القصاص حجة عطاء ان قوله كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام يقتضي الايجاب ويكفي في العمل به مرة واحدة وقوله عليكم يقتضي تخصيص هذا الخطاب بالموجودين في ذلك الوقت الا انا قلنا كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام حال الموجودين فيه كحال من سيوجد بعد ذلك بدلالة منفصلة وهي الاجماع وتلك الدلالة مفقودة ههنا فوجب ان يبقى على الوضع الاصلي قالوا ومما يدل على صحة هذا القول قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان القاعد مضيعا فرضا لما كان موعودا بالحسنى اللهم الا ان يقال الفرض كان ثابتا ثم نسخ الا ان التزام القول بالنسخ من غير ان يدل عليه دليل غير جائز ويدل عليه ايضا قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة والقول بالنسخ غير جائز على ما بيناه والاجماع اليوم منعقد على انه من فروض الكفايات الا ان يدخل المشركون ديار المسلمين فانه يتعين الجهاد حينئذ على الكل المسألة الثانية قوله وهو كره لكم فيه اشكال وهو ان قوله كتب عليكم هذا الخطاب مع المؤمنين والعقل يدل عليه ايضا لان الكافر لا يؤمر بقتال الكافر وان كان كذلك فكيف قال وهو كره لكم فان هذا يشعر بكون المؤمنين كارهين لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله تعالى وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويتمسك به ويعلم ان ذلك صلاحه وفي تركه فساده والجواب من وجهين الاول ان المراد من الكره كونه شاقا على النفس والمكلف وان علم ان ما امر الله به فهو صلاحه لكن لا يخرج بذلك عن كونه ثقيلا شاقا على النفس بل التكليف عبارة عن الزام ما في فعله كلفة ومشقة ومن المعلوم ان اعظم ما يميل اليه الطبع الحيوة فلذلك اشق الاشياء على النفس القتال الثاني ان يكون المراد كراهتهم للقتال قبل ان فرض لما فيه من الخوف ولكثرة الاعداء فبين تعالى ان الذي يكرهونه من القتال خير لكم من تركه لئلا يكرهوه بعد ان فرض عليهم المسألة الثالثة الكره بضم الكاف هو الكراهة بدليل قوله وعسى ان تكرهوا شيئا ثم فيه وجهان احدهما ان يكون بمعنى وضع المصدر موضع الوصف مبالغة كقولها فانما هي اقبال وادبار كانه في نفسه كراهة لفرط كراهتهم له والثاني ان يكون فعلا بمعنى مفعول كالخبز بمعنى المخبوز اي وهو مكروه لكم وقرأ السلمي بالفتح وهما لغتان كالضعف والضعف ويجوز ان يكون بمعنى الاكراه على سبيل المجاز كانهم اكرهوا عليه لشدة كراهتهم له ومشقته عليهم ومنه قوله تعالى حملته امه كرها ووضعته كرها وقال بعضهم الكره بالضم ما كرهته مما لم تكره عليه واذا كان بالاكراه فبالفتح اما قوله تعالى وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم ففيه مسائل المسألة الاولى عسى فعل ذهب مضارعه وبقي ماضيه فيقال عسيا عسوا عسيتم قال تعالى فهل عسيتم وقد تقع الاسم بعده كما يقع بعد الفعل فيقول عسى زيد كما تقول قام زيد ومعناه قرب قال تعالى عسى ان يكون ردف لكم اي قرب فقولك عسى زيد ان يقوم تقديره عسى قيام زيد اي قرب قيام زيد المسألة الثانية معنى الاية انه ربما كان الشيء شاقا عليكم في الحال وهو سبب للمنافع الجليلة في المستقبل وبالضد ولاجله حسن شرب الدواء المر في الحال توقع

حصول الصحة في المستقبل وحسن تحمل المشاق الكبيرة في طلب العلم للفوز بالسعادة العظيمة في الدنيا وفي العقبى وههنا كذلك لان ترك الجهاد وان كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل وصون المال عن الانفاق ولكن فيه انواع من المضار منها ان العدو اذا علم ميلكم الى الدعة والسكون قصد بلادكم وحاول قتلكم فاما ان يأخذكم ويستبيح دماءكم واموالكم واما ان تحتاجوا الى قتالهم من غير اعداد آلة وسلاح وهذا يكون كترك مداواة المرض في اول ظهوره بسبب نفرة النفس عن تحمل مرارة الدواء ثم في آخر الامر يصير المرء مضطرا الى تحمل اضعاف تلك النفرة والمشقة والحاصل ان القتال سبب لحصول الامن وذلك خير من الانتفاع بسلامة الوقت ومنها وجدان الغنيمة ومنها السرور العظيم بالاستيلاء على الاعداء واما ما يتعلق بالدين فكثير منها ما يحصل للمجاهد من الثواب العظيم اذا فعل الجهاد تقربا وعبادة وسلك طريقة الاستقامة فلم يفسد ما فعله ومنها انه متى علم عدوكم انكم تقتلونه فلا يصبرون على المحنة فيرتدون عن الدين ومنها ان عدوكم اذا رأى جدكم في دينكم وبذلكم انفسكم واموالكم في طلبه مال بسبب ذلك الى دينكم فاذا اسلم على ايديكم صرتم بسبب ذلك مستحقين للاجر العظيم عند الله ومنها ان من اقدم على القتال طلبا لمرضاة الله تعالى كان قد تحمل الم القتل بسبب رضوان الله وما لم يصل الرجل متيقنا بفضل الله وبرحمته وانه لا يضيع اجر المحسنين وبان لذات الدنيا امور باطلة لا يرضى بالقتل ومتى كان كذلك فارق الانسان الدنيا على حب الله تعالى وبغض الدنيا وذلك من اعظم السعادات للانسان فثبت بما ذكرنا ان الطبع وان كان يكره القتال مع اعداء الله تعالى ففيه خير كثير وبالضد ومعلوم ان الامرين متى تعارضا فالاكثر منفعة هو الراجح فهذا هو المراد من قوله عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم المسألة الثالثة الشر السوء واصله من شررت الشيء اذا بسطته يقال شررت اللحم والثوب اذا بسطته للجفاف ومنه قوله وحتى اشررت بالاكف المصاحف والشرر اللهب لانبساطه فعلى هذا الشر انبساط الاشياء الضارة المسألة الرابعة عسى توهم الشك مثل لعل وهي من الله تعالى يقين ومنهم من قال انها كلمة مطمعة فهي لا تدل على حصول الشك للقائل الا انها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج الى التأويل اما ان قلنا انها بمعنى لعل فالتأويل فيه هو الوجوه المذكورة في قوله تعالى لعلكم تتقون قال الخليل عسى من الله واجب في القرآن قال فعسى الله ان يأتي بالفتح وقد وجد وعسى الله ان يأتيني بهم جميعا وقد حصل اما قوله تعالى فالله يعلم وانتم لا تعلمون فالمقصود منه الترغيب العظيم في الجهاد وذلك لان الانسان اذا اعتقد قصور علم نفسه وكمال علم الله تعالى ثم علم انه سبحانه وتعالى لا يأمر العبد الا بما فيه خيره ومصلحته علم قطعا ان الذي امره الله تعالى به وجب امتثاله سواء كان مكروها للطبع او لم يكن فكانه تعالى قال يا ايها العبد فاعلم ان علمي اكمل من علمك فكن مشتغلا بطاعتي ولا تلتفت الى مقتضى طبعك فهذه الاية في هذا المقام تجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة اني اعلم ما لا تعلمون

يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله والفتنة اكبر من القتل ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والاخرة واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون

وفي الاية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان هذا السائل كان من المسلمين او من الكافرين فالقائلون بانه من المسلمين فريقان الاول الذين قالوا انه تعالى لما كتب عليهم القتال وكان عندهم العلم بالشهر الحرام والمسجد الحرام اعظم الحرمة في المنع من القتال لم يبعد عندهم ان يكون الامر بالقتال مقيدا بان يكون في غير هذا الزمان وفي غير هذا المكان فدعاهم ذلك الى ان سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم فقالوا اتحل لنا قتالهم في هذا الشهر وفي هذا الموضع فنزلت الاية فعلى هذا الوجه الظاهر ان هذا السؤال كان من المسلمين الفريق الثاني وهم اكثر المفسرين رووا عن ابن عباس انه قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عبد الله بن جحش الاسدي وهو ابن عمته قبل قتال بدر بشهرين وبعد سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة في ثمانية رهط وكتب له كتابا وعهدا ودفعه اليه وامره ان يفتحه بعد منزلين ويقرأه على اصحابه ويعمل بما فيه فاذا فيه اما بعد فسر على بركة الله بمن اتبعك حتى تنزل بطن نخل فترصد بها عير قريش لعلك ان تأتينا منه بخير فقال عبد الله سمعا وطاعة لامره فقال لاصحابه من احب منكم الشهادة فلينطلق معي فاني ماض لامره ومن احب التخلف فليتخلف فمضى حتى بلغ بطن نخل بين مكة والطائف فمر عليهم عمرو بن الحضرمي وثلثة معه فلما رأوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم حلقوا رأس واحد منهم واوهموا بذلك انهم قوم عمار ثم ان واقد بن عبد الله الحنظلي وهو احد من كان مع عبد الله بن جحش رمى عمرو بن الحضرمي فقتله واسروا اثنين وساقوا العير بما فيه حتى قدموا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فضجت قريش وقالوا قد استحل محمد الشهر الحرام شهرا يأمن فيه الخائف فيسفك فيه الدماء والمسلمون ايضا قد استبعدوا ذلك وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اني ما امرتكم بالقتال في الشهر الحرام وقال عبد الله بن جحش انا قتلنا ابن الحضرمي ثم امسينا فنظرنا الى هلال رجب فلا ندري افي رجب اصبناه ام في جمادى فوقف رسول الله صلى الله عليه وسلم العير والاسارى فنزلت هذه الاية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنيمة وعلى هذا التقدير فالظاهر ان هذا السؤال انما صدر عن المسلمين لوجوه احدها ان اكثر الحاضرين عند رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مسلمين وثانيها ان ما قبل هذه الاية وما بعدها خطاب مع المسلمين اما ما قبل هذه الاية فقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة خطاب مع المسلمين وقوله ويسئلونك ماذا ينفقون حكاية عنهم ايضا وما بعد الاية فكذلك وهو قوله ويسئلونك عن الخمر والميسر ويسئلونك عن اليتامى وثالثها روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال ما رأيت قوما كانوا خيرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ما سألوه الا عن ثلث عشرة مسألة حتى قبض كلهن في القرآن منها يسئلونك عن الشهر الحرام والقول الثاني ان هذا السؤال كان من الكفار قالوا سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن القتال في الشهر الحرام حتى لو اخبرهم انه حلال فتكوا به واستحلوا قتاله فيه فانزل الله تعالى يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه قل قتال فيه كبير ولكن الصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام والكفر به اكبر من ذلك القتال ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم فبين تعالى ان غرضهم من هذا السؤال ان يقاتلوا المسلمين ثم انزل الله تعالى بعده الشهر الحرام بالشهر الحرام والحرمات قصاص فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم فصرح في هذه الاية بان القتال على سبيل الدفع جائز المسألة الثانية قوله تعالى قتال فيه خفض على البدل من الشهر وهذا يسمى بدل الاشتمال كقولك اعجبني زيد علمه ونفعني زيد كلامه وسرق زيد ماله وسلب زيد ثوبه قال تعالى قتل اصحاب الاخدود النار ذات الوقود وقال بعضهم الخفض في قتال على تكرير العامل والتقدير يسئلونك عن الشهر الحرام عن قتال فيه وهكذا هو في قراءة ابن مسعود والربيع ونظيره قوله تعالى للذين استضعفوا لمن آمن منهم وقرأ عكرمة قتل فيه اما قوله تعالى قل قتال فيه كبير ففيه مسائل المسألة الاولى قتال فيه مبتدأ وكبير خبره وقوله قتال وان كان نكرة الا انه تخصص بقوله فيه فحسن جعله مبتدأ والمراد من قوله كبير اي عظيم مستنكر كما يسمى الذنب العظيم كبيرة قال تعالى كبرت

كلمة تخرج من افواههم فان قيل لم نكر القتال في قوله قتال فيه ومن حق النكرة اذا تكررت ان تجيء باللام حتى يكون المذكور الثاني هو الاول لانه لو لم يكن كذلك يكون المراد بالثاني غير الاول كما في قوله تعالى ان مع العسر
يسرا ان مع العسر يسرا قلنا نعم ما ذكرتم ان اللفظ اذا تكرر وكانا نكرتين كان المراد بالثاني غير الاول والقوم ارادوا بقولهم يسئلونك عن الشهر الحرام قتال فيه ذلك القتال المعين
الذي اقدم عليه عبد الله بن جحش فقال تعالى قل قتال فيه كبير وفيه تنبيه على ان القتال الذي يكون كبيرا ليس هو هذا القتال الذي سألتم عنه بل هو قتال آخر لان هذا القتال كان الغرض به نصرة الاسلام
واذلال الكفر فكيف يكون من الكبائر انما القتال الكبير الذي يكون الغرض فيه هدم الاسلام وتقوية الكفر فكان اختيار التنكير في اللفظين لاجل هذه الدقيقة الا انه تعالى ما صرح بهذا الكلام
لئلا تضيق قلوبهم بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون موافقا للحق وهذا انما حصل بان ذكر هذين اللفظين على سبيل التنكير ولو انه وقع التعبير
عنهما او عن احدهما بلفظ التعريف لبطلت هذه الفائدة الجليلة فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات هذا الكتاب سر لطيف لا يهتدي اليه الا ارباب الالباب المسئلة الثانية
اتفق الجمهور على ان حكم هذه الآية حرمة القتال في الشهر الحرام ثم اختلفوا في ان ذلك الحكم هل بقي او نسخ فنقل عن ابن جريج انه قال حلف لي بالله عطاء انه لا يحل للناس ان يغزوا في الحرم
ولا في الشهر الحرام الا على سبيل الدفع وروى جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله عليه وسلم يغزو في الشهر الحرام الا ان يغزى وسئل سعيد بن المسيب هل يصلح للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في
الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيد والناس بالثغور اليوم جميعا على هذا القول يرون الغزو مباحا في الشهور كلها ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم وكذلك احسب قول اهل الحجاز و
الحجة في اباحته قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذه الآية ناسخة للتحريم والذي عندي ان قوله تعالى قل قتال فيه كبير هذا نكرة في سياق الاثبات فيتناول فردا واحدا ولا يتناول
كل الافراد فهذه الآية لا دلالة فيها على تحريم القتال مطلقا في الشهر الحرام فلا حاجة الى تقدير النسخ فيه اما قوله تعالى وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله منه اكبر عند الله ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى للنحويين في هذه الآية وجوه الاول قول البصريين وهو الذي اختاره الزجاج ان قوله وصد عن سبيل الله وكفر به والمسجد الحرام واخراج اهله كلها مرفوع
بالابتداء وخبرها قوله اكبر عند الله والمعنى ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء اكبر منه فاذا لم تمتنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على
ذلك القتال مع ان له فيه عذرا ظاهرا فانه كان يجوز ان يكون ذلك القتل واقعا في جمادى الآخرة ونظيره قوله تعالى لبني اسرائيل اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا
تفعلون وهذا ظاهر الا انهم اختلفوا في الجر في قوله والمسجد الحرام وذكروا فيه وجهين احدهما انه عطف على الهاء في به والثاني وهو قول الاكثرين انه عطف على سبيل الله قالوا وهو متاكد بقوله
تعالى ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام واعترضوا على الوجه الاول بانه لا يجوز العطف على الضمير فانه لا يقال مررت به وعمرو والثاني ان على هذا الوجه يكون تقدير
الآية وصد عن سبيل الله وعن المسجد الحرام فقوله عن المسجد الحرام صلة للصد والصلة والموصول في حكم الشيء الواحد فايقاع الاجنبي بينهما لا يكون جائزا اجيب عن الاول بان الكوفيين يجوزون
اضمار حرف الجر فيه حتى يكون التقدير وكفر به وبالمسجد والاضمار في كلام الله تعالى ليس بغريب ثم يتأكد هذا بقراءة حمزة تساءلون به والارحام على سبيل الخفض ولو ان حمزة
روى هذه اللغة لكان مقبولا بالاتفاق فاذا رواه في كتاب الله كان اولى ان يكون مقبولا واما الاكثرون الذين اختاروا القول الثاني فقالوا الاشكال انه يقتضي وقوع الاجنبي بين الصلة والموصول
والاصل انه لا يجوز الا انا تحملناه ههنا لوجهين الاول ان الصد عن سبيل الله والكفر به كالشيء الواحد في المعنى فكانه لا فصل والثاني ان موضع قوله وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه
قدم عليه لفرط العناية كقوله تعالى ولم يكن له كفوا احد كان من حق الكلام ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا ان فرط العناية اوجب تقديمه فكذا ههنا الوجه الثاني في هذه الآية وهو اختيار
الفراء وابي مسلم الاصفهاني ان قوله تعالى والمسجد الحرام عطف بالواو على الشهر الحرام والتقدير يسألونك عن قتال في الشهر الحرام والمسجد الحرام ثم لهما بعد هذا طريقان احدهما ان قوله قتال فيه مبتدأ
وقوله كبير وصد عن سبيل الله وكفر به خبر بعد خبر والتقدير ان القتال المحكوم عليه بانه كبير وبانه صد عن سبيل الله وبانه كفر بالله والطريق الثاني ان يكون قوله قتال فيه كبير جملة مبتدأة وخبرا واما قوله
وصد عن سبيل الله فهو مرفوع بالابتداء وكذا قوله وكفر به والخبر محذوف لدلالة ما تقدم عليه والتقدير قل قتال فيه كبير وكفر به كبير ونظيره قولك زيد منطلق وعمرو وتقديره وعمرو منطلق طعن البصريون
في هذا الجواب فقالوا اما قولكم تقدير الآية يسألونك عن قتال في الشهر الحرام وفي المسجد الحرام فهو ضعيف لان السؤال كان واقعا عن القتال في الشهر الحرام لا عن القتال في المسجد الحرام وطعنوا في
الوجه الاول بانه يقتضي ان يكون القتال في الشهر الحرام كفرا بالله وهو خطأ بالاجماع وطعنوا في الوجه الثاني بانه لما قال بعد ذلك واخراج اهله منه اكبر اي اكبر من كل ما تقدم فيلزم ان يكون
اخراج اهل المسجد من المسجد اكبر عند الله من الكفر وهو خطأ بالاجماع واقول للفراء ان يجيب عن الاول بان من الذي اخبركم انه ما وقع السؤال عن القتال في المسجد الحرام بل الظاهر انه وقع لان
القوم كانوا مستعظمين للقتال في الشهر الحرام وفي البلد الحرام وكان احدهما مثل الآخر في القبح عند القوم فالظاهر انهم جمعوهما في السؤال قولهم على الوجه الاول يلزم ان يكون القتال
في الشهر الحرام كفرا قلنا يلزم ان يكون قتال في الشهر الحرام كفرا ونحن نقول به لان النكرة في الاثبات لا تفيد العموم وعندنا ان قتالا واحدا في المسجد الحرام كفر ولا يلزم ان يكون كل قتال كذلك
قولهم على الوجه الثاني يلزم ان يكون اخراج اهل المسجد الحرام منه اكبر من الكفر قلنا المراد من اهل المسجد هم رسول الله صلى الله عليه وسلم من المسجد على سبيل الاذلال لا شك انه كفر وهو مع كونه
كفرا فهو ظلم لانه ايذاء للانسان من غير جرم سابق وغرض لاحق ولا شك ان الذي يكون ظلما وكفرا معا اكبر واقبح عند الله مما يكون كفرا وحده فهذا جملة القول في تقرير قول الفراء والقول
الثالث في الآية قل قتال فيه كبير وصد عن سبيل الله وكفر به وجهه ظاهر وهو ان قتالا فيه موصوف بهذه الصفات واما الخفض في قوله والمسجد الحرام فهو واو القسم الا ان الجمهور ما قالوا
بهذا القول المسئلة الثانية واما الصد عن سبيل الله ففيه وجوه احدها انه صد عن الايمان بالله وبمحمد صلى الله عليه وسلم وثانيها صد المسلمين عن ان يهاجروا الى الرسول صلى
الله عليه وسلم وثالثها صد المسلمين عام الحديبية عن عمرة البيت ولقائل ان يقول الرواية دلت ان هذه الآية نزلت قبل غزوة بدر في قصة عبد الله بن جحش وقصة الحديبية كانت
بعد غزوة بدر بمدة طويلة ويمكن ان يجاب بانه كان في معلوم الله انه كان سيقع فجاء به اما قوله وكفر به فهو الكفر بالله بكونه مرسلا للرسل مستحقا للعبادة قادرا على البعث اما قوله والمسجد
الحرام ان عطفناه على الضمير في به كان المعنى وكفر بالمسجد الحرام ومعنى الكفر بالمسجد الحرام هو منع الناس عن الصلاة فيه والطواف به فقد كفروا بما هو السبب في فضيلته التي بها يتميز عن سائر
البقاع ومن قال انه معطوف على سبيل الله كان المعنى وصد عن المسجد الحرام وذلك لانهم صدوا عن المسجد الحرام الطائفين والعاكفين والركع السجود اما قوله تعالى واخراج اهله منه فالمراد انهم اخرجوا

المسلمين

المسلمين من المسجد بل من مكة وانما جعلهم اهلا له اذ كانوا هم القائمين بحقوق البيت كما قال تعالى والزمهم كلمة التقوى وكانوا احق بها واهلها وقال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا
اولياءه ان اولياؤه الا المتقون فاخبر تعالى ان المشركين خرجوا بالشرك عن ان يكونوا اولياء المسجد ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الاشياء حكم عليها بانها اكبر اي كل واحد منها اكبر من قتال في الشهر الحرام
وهذا تفريع على قول الزجاج وانما قلنا ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام لوجهين احدهما ان كل واحد من هذه الاشياء كفر والكفر اعظم من القتل والثاني انا ندعي
ان كل واحد من هذه الاشياء اكبر من قتال في الشهر الحرام وهو القتال الذي صدر عن عبد الله بن جحش وهو ما كان قاطعا بوقوع ذلك القتال في الشهر الحرام وهؤلاء الكفار قاطعون
بوقوع هذه الاشياء منهم في الشهر الحرام فيلزم ان يكون وقوع هذه الاشياء اكبر اما قوله تعالى والفتنة اكبر من القتل فقد ذكروا في الفتنة قولين احدهما هي الكفر وهذا القول عليه اكثر المفسرين
وهو عندي ضعيف لان على قول الزجاج قد تقدم ذكر ذلك فانه تعالى قال وكفر به اكبر فحمل الفتنة على الكفر يكون تكرارا بل هذا التاويل يستقيم على قول الفراء والقول الثاني ان الفتنة ما كانوا يفتنون
المسلمين عن دينهم تارة بالقاء الشبهات في قلوبهم وتارة بالتعذيب كفعلهم ببلال وعمار وصهيب وهذا قول محمد بن اسحق وقد ذكرنا ان الفتنة عبارة عن الامتحان يقال فتنت
الذهب بالنار اذا ادخلته فيها لتزيل الغش عنه ومنه قوله تعالى انما اموالكم واولادكم فتنة اي امتحان لكم لانه اذا لزمه انفاق المال في سبيل الله تفكر في ولده فصار ذلك مانعا عن
الانفاق وقال تعالى الم احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا آمنا وهم لا يفتنون اي لا يمتحنون في دينهم بانواع البلاء وقال وفتناك فتونا انما هو الامتحان والبلوى وقال ومن الناس من يقول آمنا
بالله فاذا اوذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله والمراد به المحنة التي تصيبه من جهة الدين من الكفار وقال تعالى ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات والمراد انهم اذوهم وعرضوهم
على العذاب ليمتحنوا ثباتهم على دينهم وقال تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقال ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم وقال فيتبعون ما تشابه
منه ابتغاء الفتنة اي المحنة في الدين وقال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين وقال ربنا لا تجعلنا فتنة للذين كفروا والمعنى ان
يفتنوا بها عن دينهم فيتزين في اعينهم ما هم فيه من الكفر والظلم وقال فستبصر ويبصرون بايكم المفتون قيل المفتون المجنون والجنون فتنة اذ هو محنة وعدول عن سبيل اهل السلامة في
العقول فثبت بهذه الآية ان الفتنة هي الامتحان وانما قلنا ان الفتنة اكبر من القتل لان الفتنة عن الدين تفضي الى القتل الكثير في الدنيا والى استحقاق العذاب الدائم في الآخرة
فصح ان الفتنة اكبر من القتل فضلا عن ذلك القتل الذي وقع السؤال عنه وهو قتل ابن الحضرمي ويروى انه لما نزلت هذه الآية كتب عبد الله بن جحش صاحب هذه السرية
الى مؤمني مكة اذا عيركم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر واخراج الرسول صلى الله عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين عن البيت الحرام ثم قال تعالى ولا يزالون يقاتلونكم
حتى يردوكم عن دينكم ان استطاعوا فالمعنى ظاهر ونظيره قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود ولا النصارى حتى تتبع ملتهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ما زال يفعل كذا ولا يزال يفعل
كذا قال الواحدي هذا فعل لا مصدر له ولا مضارع وكذلك ذروا ابقى وهلم وهاك وهات وتعالوا ومعنى لا يزالون اي لا يدومون على الفعل لان الزوال يفيد العدم فاذا دخلت عليه
ما كان ذلك نفيا للنفي فيكون دليلا على الثبوت الدائم المسئلة الثانية قوله حتى يردوكم اي الى ان يردوكم وقيل المعنى ليردوكم المسئلة الثالثة قال ان استطاعوا استبعادا لاستطاعتهم
كقول الرجل لعدوه ان ظفرت بي فلا تبق علي وهو واثق بانه لا يظفر به اما قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي ومن يرتدد اظهر
التضعيف مع الجزم لسكون الحرف الثاني وهو اكثر في اللغة من الادغام وقوله فيمت وهو كافر جزم بالعطف على يرتدد وجوابها فاولئك حبطت اعمالهم المسئلة الثانية لما
بين تعالى ان غرضهم من تلك المقاتلة هو ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فقد حبط عمله في الدنيا والآخرة واستوجب
العذاب الدائم في النار المسئلة الثالثة ظاهر الآية يقتضي ان الارتداد انما تتفرع عليه الاحكام المذكورة اذا مات المرتد على الكفر اما اذا اسلم بعد الردة لم يثبت شيء من هذه الاحكام
وقد تفرع على هذه النكتة بحث اصولي وبحث فروعي اما البحث الاصولي فهو ان جماعة من المتكلمين زعموا ان شرط صحة الايمان والكفر حصول الموافاة فالايمان لا يكون ايمانا الا اذا مات المؤمن
عليه والكفر لا يكون كفرا الا اذا مات الكافر عليه قالوا لان من كان مؤمنا ثم ارتد والعياذ بالله فلو كان ذلك الايمان الظاهر ايمانا في الحقيقة لكان قد استحق عليه الثواب الابدي
ثم بعد كفره يستحق العقاب الابدي فاما ان يبقى الاستحقاقان وهو محال واما ان يقال ان الطارئ يزيل السابق وهو محال لوجوه احدها ان المنافاة حاصلة من الجانبين فليس كون الطارئ
مزيلا للسابق اولى من كون السابق دافعا للطارئ بل هذا اولى لان الدفع اسهل من الرفع وثانيها ان المنافاة اذا كانت حاصلة من الجانبين كان شرط طريان الطارئ زوال السابق فلو عللنا زوال
السابق بطريان الطارئ لزم الدور وهو محال وثالثها ان ثواب الايمان وعقاب الكفر الطارئ اما ان يكونا متساويين او يكون احدهما ازيد من الآخر فان تساويا وجب تحابط
كل واحد منهما بالآخر فحينئذ يبقى المكلف لا من اهل الثواب ولا من اهل العقاب وهو باطل بالاجماع وان ازداد احدهما على الآخر فلنفرض ان السابق ازيد فعند طريان الطارئ لا يزول الا بما
يساويه فحينئذ يزول بعض الاستحقاقات دون البعض مع كونها متساوية في الماهية فيكون ذلك ترجيحا من غير مرجح وهو محال ولنفرض ان السابق اقل فحينئذ اما ان يكون الطارئ الزائد
يكون جملة اجزائه مؤثرة في ازالة السابق فحينئذ يجتمع على الاثر الواحد مؤثرات مستقلة وهو محال واما ان يكون المؤثر في ازالة السابق بعض اجزاء الطارئ دون البعض وحينئذ
يكون تخصيص ذلك البعض بالمؤثرية ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فثبت بما ذكرنا انه اذا كان مؤمنا ثم كفر بعد ذلك فالايمان السابق وان كنا نظنه ايمانا الا انه تبين انه ما كان
عند الله ايمانا فظهر ان الموافاة شرط لكون الايمان ايمانا والكفر كفرا وهذا هو الذي دلت الآية عليه فانها دلت على ان شرط كون الردة موجبة لتلك الاحكام ان يموت المرتد على
تلك الردة اما البحث الفروعي فهو ان المسلم اذا صلى ثم ارتد ثم اسلم في الوقت قال الشافعي رضي الله عنه لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يلزمه قضاء ما ادى وكذلك الحج حجة الشافعي
قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم شرط في حبوط العمل ان يموت وهو كافر وهذا الشخص لم يوجد في حقه هذا الشرط فوجب ان لا يصير عمله محبطا
فان قيل ان هذا معارض بقوله تعالى ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله لا يقال حمل المطلق على المقيد واجب لانا نقول ليس هذا من باب المطلق والمقيد
فانهم اجمعوا على ان من علق حكما بشرطين وعلقه بشرط ان الحكم ينزل عند ايهما وجد كمن قال لعبده انت حر اذا جاء يوم الخميس ثم قال انت حر اذا جاء يوم الخميس والجمعة لا يبطل واحد منهما بل اذا جاء

يوم الخميس عتق ولو كان باعه في يوم الخميس ولم يكن في ملكه ثم اشتراه يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الأول. السؤال الثاني على التمسك بهذه الآية تدل على أن الموت على الردة شرط لمجموع الأحكام
المذكورة في هذه الآية ونحن نقول به فإن من جملة هذه الأحكام الخلود في النار وذلك لا يثبت إلا مع هذا الشرط وإنما الخلاف في حبط الأعمال وليس في الآية دلالة على أن الموت على الردة
شرط فيه والجواب أن هذا من باب المطلق والمقيد لا من باب التعليق بشرط واحد وبشرطين لأن التعليق بشرط واحد وبشرطين إنما يصح لو لم يكن تعليقه بكل واحد منهما ... تعليقه بالمجموع
وفي مسألتنا لو جعلنا مجرد الردة مؤثرا في الحبوط لم يبق للموت على الردة أثر في الحبوط أصلا في شيء من الأوقات فعلمنا أن هذا ليس من باب التعليق بشرط وبشرطين بل من باب المطلق والمقيد
وأما السؤال الثاني فجوابه أن الآية دلت على أن الردة إنما توجب الحبوط بشرط الموت على الردة وإنما يوجب الخلود في النار بشرط الموت على الردة وعلى هذا التقدير فذلك السؤال ساقط
أما قوله تعالى فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ففيه مسائل المسألة الأولى قال أهل اللغة أصل الحبط أن تأكل الإبل شيئا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وفي الحديث وإن مما ينبت
الربيع ما يقتل حبطا أو يلم سمي بطلان الأعمال بهذا لأنه كفساد الشيء بسبب ورود المفسد عليه المسألة الثانية المراد من إحباط العمل ليس هو إبطال نفس العمل لأن العمل شيء كما وجد
فني وزال وإعدام المعدوم محال ثم اختلف المتكلمون فيه فقال المثبتون للإحباط والتكفير المراد منه أن عقاب الردة الحادثة يزيل ثواب الإيمان السابق إما بشرط الموازنة على ما هو مذهب
أبي هاشم وجمهور المتأخرين من المعتزلة أو لا بشرط الموازنة على ما هو مذهب أبي علي وقال المنكرون للإحباط بهذا المعنى إن المراد من الإحباط الوارد في كتاب الله تعالى هو أن المرتد إذا
أتى بالردة فتلك الردة عمل محبط لأن الآتي بالردة كان يمكنه أن يأتي بدلها بعمل يستحق به ثوابا فإذا لم يأت بذلك العمل الجيد وأتى بدله بهذا العمل الذي لا يستفيد منه نفعا
بل يستفيد منه أعظم المضار يقال إنه أحبط عمله أي أتى بعمل باطل ليس فيه فائدة بل فيه مضرة ثم قال المنكرون للإحباط هذا الذي ذكرناه في تفسير الإحباط إما أن يكون حقيقة في لفظ
الإحباط وإما أن لا يكون فإن كان حقيقة فيه وجب المصير إليه وإن كان مجازا وجب المصير إليه لأنا ذكرنا الدلائل القاطعة في مسألة أن الموافاة شرط في صحة الإيمان على أن القول بأن
الفعل الحادث يزيل الفعل السابق محال المسألة الثالثة أما حبوط الأعمال في الدنيا فهو أنه يقتل عند الظفر به ويقاتل إلى أن يظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرا
ولا ثناء حسنا وتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين ويجوز أن يكون المعنى في قوله حبطت أعمالهم في الدنيا أن ما يريدونه بعد الردة من الإضرار بالمسلمين ومكايدتهم بالانتقال
عن دينهم يبطل كله فلا يحصلون منه على شيء لإعزاز الله الإسلام بأنصاره فيكون الأعمال على هذا التأويل ما يعملونه بعد الردة وأما حبوط أعمالهم في الآخرة فعند القائلين بالإحباط معناه
أن هذه الردة تبطل استحقاقهم للثواب الذي استحقوه بأعمالهم السالفة وعند المنكرين لذلك معناه أنهم لا يستفيدون من تلك الردة ثوابا ونفعا في الآخرة بل يستفيدون
منه أعظم المضار ثم بين كيفية تلك المضرة فقال أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ﴿إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله أولئك يرجون
رحمة الله والله غفور رحيم﴾ وفي الآية مسائل المسألة الأولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الأول أن عبد الله بن جحش قال يا رسول الله هب أنه لا عقاب علينا فيما فعلنا
فهل نطمع منه أجرا أو ثوابا فنزلت هذه الآية لأن عبد الله كان مؤمنا وكان مهاجرا وكان بسبب هذه المقاتلة مجاهدا والثاني أنه تعالى لما أوجب الجهاد من قبل بقوله كتب عليكم القتال
وهو كره لكم وبين أن تركه سبب للوعيد أتبع ذلك بذكر من يقوم به فقال إن الذين آمنوا والذين هاجروا وجاهدوا في سبيل الله ولا يكاد يوجد وعيد إلا ويعقبه وعد المسألة الثانية
هاجروا أي فارقوا أوطانهم وعشائرهم وأصله من الهجر الذي هو ضد الوصل ومنه قيل للكلام القبيح الهجر لأنه مما ينبغي أن يهجر والهاجرة وقت يهجر فيه العمل والمهاجرة مفاعلة من الهجرة
وجاز أن يكون المراد منه أن الأحباب والأقارب هجروه بسبب هذا الدين وهو أيضا هجرهم بهذا السبب فكان ذلك مهاجرة وأما المجاهدة فأصلها من الجهد الذي هو المشقة
ويجوز أن يكون المراد منه بذل الجهد في قتال العدو وعند فعل العدو مثل ذلك فيصير مفاعلة ثم قال أولئك يرجون رحمة الله وفيه قولان الأول أن المراد منه الرجاء وهو عبارة عن ظن
المنافع التي يتوقعها وأراد تعالى في هذا الموضع أنهم يطمعون في ثواب الله وذلك لأن عبد الله بن جحش ما كان قاطعا بالفوز والثواب في عمله بل كان يتوقعه ويرجوه فإن قيل لم جعل
الوعد معلقا بالرجاء ولم يقطع به كما في سائر الآيات قلنا الجواب من وجوه أحدها أن مذهبنا أن الثواب على الإيمان والعمل غير واجب عقلا بل بحكم الوعد فلذلك علقه بالرجاء
وثانيها هب أنه واجب عقلا ولكنه معلق بأن لا يكفر وهذا الشرط مشكوك لا متيقن فلا جرم كان الحاصل هو الرجاء لا القطع وثالثها أن المذكور هاهنا هو الإيمان والهجرة والجهاد في
سبيل الله ولا بد لمن يعد ذلك من سائر الأعمال وهو يرجو أن يوفقه الله تعالى لها كما وفقه لهذه الثلاثة فلا جرم علقه على الرجاء ورابعها ليس المراد من الآية أن الله تعالى شكك العبد
في هذه المغفرة بل المراد وصفهم بأنهم يفارقون الدنيا مع الهجرة والجهاد مستقصرين أنفسهم في حق الله تعالى يرون أنهم لم يعبدوه حق عبادته ولم يقضوا ما يلزمهم في نصرة دينه
فيقدمون على الله مع الخوف والرجاء كما قال والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون القول الثاني أن المراد من الرجاء القطع في أصل الثواب والظن إنما دخل
في كميته وفي وقته وفيه وجوه قررناها في تفسير قوله تعالى الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ثم قال والله غفور رحيم أي أن الله تعالى يحقق لهم رجاءهم إذا ماتوا على الإيمان والعمل الصالح وإنه
غفور رحيم غفر لعبد الله بن جحش وأصحابه ما لم يعلموا ورحمهم ﴿يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وإثمهما أكبر من نفعهما﴾ و
ليس فيه بيان أنهم عن أي شيء سألوا فإنه يحتمل أنهم سألوا عن حقيقته وماهيته ويحتمل أنهم سألوا عن حل الانتفاع به وحرمته ويحتمل أنهم سألوا
عن حل شربه وحرمته إلا أنه لما أجاب بذكر الحرمة دل تخصيص الجواب على أن ذلك السؤال كان واقعا عن الحل والحرمة وفي الآية مسائل المسألة الأولى قالوا نزلت في الخمر أربع
آيات بمكة قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا وكان المسلمون يشربونها وهي لهم حلال ثم إن عمر ومعاذا ونفرا من الصحابة قالوا يا رسول الله أفتنا في الخمر فإنها مذهبة
للعقل مسلبة للمال فنزل قوله تعالى قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس فشربها قوم وتركها آخرون ثم دعا عبد الرحمن بن عوف ناسا منهم فشربوا منه وسكروا فقام بعضهم فقرأ قل
يا أيها الكافرون أعبد ما تعبدون فنزلت لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فقل من يشربها ثم اجتمع قوم من الأنصار منهم سعد بن أبي وقاص فلما سكروا افتخروا وتناشدوا حتى أنشد
سعد شعرا فيه هجاء للأنصار فضربه أنصاري بلحي بعير فشجه موضحة فشكى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عمر اللهم بين لنا في الخمر بيانا شافيا فنزلت يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر إلى

فهل أنتم منتهون فقال عمر رضي الله عنه انتهينا يا رب قال القفال والحكمة في وقوع التحريم على هذا الترتيب أن الله تعالى علم أن القوم كانوا قد ألفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بذلك كثيرا فعلم أنه لو منعهم
دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم استعمل في التحريم هذا التدريج وهذا الرفق ومن الناس من قال إن الله تعالى حرم الخمر والميسر بهذه الآية ثم نزل قوله ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فاقتضى
ذلك تحريم شرب الخمر لأن من شرب لا يمكنه أن يصلي إلا مع ترك السكر فكان المنع من ذلك منعا من الشرب ضمنا ثم نزلت آية المائدة فكان في غاية القوة في التحريم وعن الربيع بن أنس
أن هذه الآية نزلت بعد تحريم الخمر المسألة الثانية اعلم أن عندنا أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر فنفتقر هاهنا إلى بيان أن الخمر ما هو ثم إلى بيان أن هذه الآية دالة على تحريم الخمر أما المقام
الأول في بيان أن الخمر ما هو قال الشافعي رضي الله عنه كل شراب مسكر فهو خمر وقال أبو حنيفة رضي الله عنه الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذي قذف بالزبد حجة الشافعي على قوله وجوه
أحدها ما روى أبو داود في سننه عن الشعبي عن ابن عمر عن عمر رضي الله عنهم قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهي من خمسة من العنب والتمر والحنطة والشعير والذرة والخمر ما خامر العقل
وجه الاستدلال به من ثلاثة أوجه أحدها أن عمر رضي الله عنه أخبر أن الخمر حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من الحنطة والشعير كما أنها كانت تتخذ من العنب والتمر وهذا يدل على أنهم كانوا
يسمونها كلها خمرا وثانيها أنه قال حرمت يوم حرمت وهي تتخذ من هذه الأشياء الخمسة وهذا كالتصريح بأن تحريم الخمر يتناول تحريم هذه الأنواع الخمسة وثالثها أن عمر رضي الله عنه
ألحق بها كل ما خامر العقل من شراب ولا شك أن عمر كان عالما باللغة وروايته أن الخمر اسم لكل ما خامر العقل حجة مقبولة الحجة الثانية روى أبو داود عن النعمان بن بشير قال
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن من العنب خمرا وإن من التمر خمرا وإن من العسل خمرا وإن من البر خمرا وإن من الشعير خمرا والاستدلال به من وجهين أحدهما أن هذا صريح في أن هذه
الأشياء داخلة تحت اسم الخمر فيكون داخلة تحت الآية الدالة على تحريم الخمر والثاني أنه ليس مقصود الشارع تعليم اللغات فوجب أن يكون مراده من ذلك بيان أن الحكم الثابت في
الخمر ثابت فيها والحكم المشهور الذي اختص به الخمر هو حرمة الشرب فوجب أن يكون ثابتا في هذه الأشربة قال الخطابي وتخصيص الخمر بهذه الأشياء الخمسة ليس لأجل أن الخمر لا تكون
إلا من هذه الخمسة بأعيانها وإنما جرى ذكرها خصوصا لكونها معهودة في ذلك الزمان وكل ما في معناها من ذرة أو سلت أو عصارة شجرة فحكمها حكم هذه الخمسة كما أن تخصيص الأشياء الستة بالذكر في
خبر الربا لا يمنع من ثبوت حكم الربا في غيرها الحجة الثالثة روى أبو داود أيضا عن نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كل مسكر خمر وكل مسكر حرام قال الخطابي كل مسكر خمر يكون
على وجهين أحدهما أن الخمر اسم لكل ما يوجد منه السكر من الأشربة كلها والمقصود منه أن الآية لما دلت على تحريم الخمر وكان مسمى الخمر مجهولا للقوم حسن من الشارع أن يقول مراد الله تعالى
من هذه اللفظة هذا على سبيل الإحداث كما في الصلاة والصوم وغيرهما والوجه الآخر أن يكون معناه أنه كالخمر في الحرمة وذلك لأن قوله هذا خمر فحقيقة هذا اللفظ يفيد أنه نفس كونه خمرا فإن قام
دليل على أن ذلك ممتنع وجب حمله مجازا على المشابهة في الحكم الذي هو خاصية ذلك الشيء الحجة الرابعة روى أبو داود عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت سئل رسول الله صلى الله عليه
وسلم عن البتع فقال كل شراب ... يتخذ من العسل وفيه إبطال كل تأويل يذكره أصحاب تحليل الأنبذة وإفساد لقول من قال إن القليل من المسكر مباح لأنه صلى الله عليه وسلم سئل عن نوع واحد من
الأنبذة فأجاب عنه بتحريم الجنس فيدخل فيه القليل والكثير منها ولو كان هناك تفصيل في شيء من أنواعه ومقاديره لذكره ولم يهمله الحجة الخامسة روى أبو داود عن جابر بن عبد الله قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أسكر كثيره فقليله حرام الحجة السادسة روى أيضا عن القاسم عن عائشة رضي الله عنها قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل مسكر حرام
وما أسكر منه الفرق فملء الكف منه حرام قال الخطابي الفرق مكيلة تسع ستة عشر رطلا وفيه أبين البيان أن الحرمة شاملة لجميع أجزاء الشراب الحجة السابعة روى أيضا أبو داود عن شهر بن حوشب
عن أم سلمة قالت نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل مسكر ومفتر قال الخطابي المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر في الأعضاء وهذا لا شك أنه متناول لجميع الأشربة فهذه الأحاديث
كلها دالة على أن كل مسكر فهو خمر وهو حرام النوع الثاني من الدلائل على أن كل مسكر خمر التمسك بالاشتقاقات قال أهل اللغة أصل هذا الحرف التغطية سمي الخمار خمارا لأنه يغطي رأس المرأة
والخمر ما واراك من شجر وغيره من وهدة وأكمة وخمرت رأس الإناء أي غطيته والخامر الذي يكتم شهادته قال ابن الأنباري سميت خمرا لأنها تخامر العقل أي تخالطه يقال خامره الداء إذا خالطه وأنشد لكثير هنيئا
مريئا غير داء مخامر ويقال خامر السقام كبده وهذا الذي ذكره راجع إلى الأول لأن الشيء إذا خالط صار بمنزلة الساتر فهذه الاشتقاقات دالة على أن الخمر ما يكون ساترا للعقل كما سميت مسكرا
لأنها تسكر العقل أي تحجزه وكأنها سميت بالمصدر من خمره خمرا إذا ستره للمبالغة ويرجع حاصله إلى أن الخمر هو المسكر فكيف إذا انضاف إليها الأحاديث الكثيرة لا يقال هذا إثبات اللغة بالقياس
وهو غير جائز لأنا نقول ليس هذا إثباتا للغة بالقياس بل هو تعيين المسمى بواسطة هذه الاشتقاقات كما أن أصحاب أبي حنيفة يقولون إن مسمى النكاح هو الوطء ويثبتونه بالاشتقاق
ومسمى الصوم هو الإمساك ويثبتونه بالاشتقاق النوع الثالث من الدلائل على أن الخمر هو المسكر أن الأمة مجمعة على أن الآيات الواردة في الخمر ثلاث آيات منها موضعان وردا
بلفظ الخمر أحدهما هذه الآية والثانية آية المائدة والثالثة وردت في المسكر وهو قوله لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى وهذا يدل على أن المراد من الخمر هو المسكر النوع الرابع من الحجة أن
سبب تحريم الخمر هو أن عمر ومعاذا رضي الله عنهما قالا يا رسول الله إن الخمر مسلبة للعقل مذهبة للمال فبين لنا فيه فهم إنما طلبوا الفتوى من الله ورسوله بسبب كون الخمر مذهبا للعقل فوجب
أن يكون كل ما كان مساويا للخمر في هذا المعنى إما أن يكون خمرا وإما أن يكون مساويا للخمر في هذا الحكم النوع الخامس من الحجة أن الله تعالى علل تحريم الخمر بقوله إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة
والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ولا شك أن هذه الأفعال معللة بالسكر وهذا التعليل يقيني فعلى هذا يكون هذا نصا في أن حرمة الخمر معللة بكونها مسكرة فإذا
يجب القطع بأن كل مسكر خمر وإن لم يكن كذلك فلا بد من ثبوت هذا الحكم في كل مسكر وكل من أنصف وترك العناد علم أن هذه الوجوه ظاهرة جلية في إثبات هذا المطلوب حجة أبي
حنيفة رضي الله عنه وجوه أحدها قوله تعالى ومن ثمرات النخيل والأعناب تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا من الله تعالى باتخاذ السكر والرزق الحسن وما يمن فيه بالمسكر ورزق حسن فوجب
أن يكون مباحا لأن المنة لا تكون إلا بالمباح الحجة الثانية ما روى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى السقاية عام حجة الوداع فاستند إليها وقال اسقوني فقال العباس ألا نسقيك
مما ننبذه في بيوتنا فقال ما يسقي الناس فجاءه بقدح من نبيذ فشمه فقطب وجهه ورده فقال العباس يا رسول الله أفسدت على أهل مكة شرابهم فقال ردوا علي القدح فردوه عليه فدعا
بماء من ماء زمزم وصب فيه وشرب وقال إذا اغتلمت عليكم هذه الأشربة فاقطعوا متونها بالماء وجه الاستدلال به أن التقطيب لا يكون إلا من النبيذ الشديد ولأن المزج بالماء إنما كان للقطع

الشدة بالنص ولان اعلام الشراب شدته كاعلام البعير سكره الحجة الثالثة التمسك بآثار الصحابة والجواب عن الاول ان قوله تعالى تتخذون منه سكرا ورزقا حسنا نكرة في الاثبات فلم قلتم ان ذلك السكر والرزق الحسن هو هذا النبيذ ثم اجمع المفسرون على ان تلك الآية كانت نازلة قبل هذه الآيات الثلاثة الدالة على تحريم الخمر فكانت هذه الآيات الثلاث اما ناسخة او مخصصة لها واما الحديث فلعل ذلك النبيذ كان ماء نبذت فيه تمرات لتجذب الملوحة فتغير طعم الماء فيه قليلا الى الحموضة وطبعه صلى الله عليه وسلم كان في غاية اللطافة فلم يحتمل طبعه الكريم صلوات الله عليه ذلك الطعم فلذلك قطب وجهه وايضا كان المراد بصب الماء فيه ازالة ذلك القدر من الحموضة او الرائحة وبالجملة فكل عاقل يعلم ان الاعراض عن تلك الدلايل التي ذكرناها بهذا القدر من الاستدلال الضعيف غير جايز واما آثار الصحابة فهي متعارضة متدافعة فوجب تركها والرجوع الى ظاهر كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم فهذا هو الكلام في حقيقة الخمر المقام الثاني في بيان ان هذه الآية دالة على تحريم الخمر وبيانه من وجوه الاول ان هذه الآية دالة على ان الخمر مشتمل على الاثم والاثم حرام لقوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي فكان مجموع هاتين الآيتين دليلا على تحريم الخمر الثاني ان الاثم قد يراد به العقاب وقد يراد به ما يستحق به العقاب من الذنوب وايهما كان فلا يصح ان يوصف به الا المحرم الثالث انه تعالى قال واثمهما اكبر من نفعهما صرح برجحان الاثم والعقاب وذلك يوجب التحريم فان قيل الآية لا تدل على ان شرب الخمر اثم بل تدل على ان فيه اثما وهب ان ذلك الاثم حرام فلم قلتم ان شرب الخمر لما حصل فيه ذلك الاثم وجب ان يكون حراما قلنا لان السؤال كان واقعا عن مطلق الخمر فلما بين تعالى ان فيه اثما كان المراد ان ذلك الاثم لازم له على جميع التقديرات وكان شرب الخمر مستلزما لهذه الملازمة المحرمة ومستلزم المحرم محرم فوجب ان يكون الشرب محرما ومنهم من قال ان هذه الآية لا تدل على حرمة الخمر واحتج عليه بوجوه احدها انه تعالى اثبت فيها منافع للناس والمحرم لا يكون فيه منفعة والثاني لو دلت هذه الآية على حرمتها فلم لم يقنعوا بها حتى نزلت آية المائدة وآية تحريم الصلوة الثالث انه تعالى اخبر ان فيها اثما كبيرا فمقتضاه ان ذلك الاثم الكبير يكون حاصلا ما دامت موجودة فلو كان ذلك الاثم الكبير سببا لحرمتها لوجب القول بثبوت حرمتها في ساير الشرايع والجواب عن الاول ان حصول النفع فيه في الدنيا لا يمنع كونه محرما ومتى كان كذلك لم يكن حصول النفع فيها مانعا من حرمتها لان صدق الخاص يوجب صدق العام والجواب عن الثاني انا روينا عن ابن عباس انها نزلت في تحريم الخمر والتوقف الذي ذكروه غير مروي عنهم وقد يجوز ان يطلب الكبار من الصحابة ما هو آكد من هذه الآية في التحريم كما التمس الخليل عليه السلم مشاهدة احياء الموتى ليزداد سكونا وطمانينة والجواب عن الثالث ان قوله فيهما اثم كبير خبر عن الحال لا عن الماضي وعندنا ان الله تعالى علم ان شرب الخمر مفسدة لهم في ذلك الزمان وعلم انه ما كان مفسدة للذين كانوا قبل هذه الامة فهذا تمام الكلام في هذا الباب المسئلة الثالثة في حقيقة الميسر فنقول الميسر القمار مصدر من يسر كالموعد والمرجع من فعلهما يقال يسرته اذا قمرته واختلفوا في اشتقاقه على وجوه احدها قال مقاتل اشتقاقه من اليسر لانه اخذ لمال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب كانوا يقولون يسرونا ثمن الجزور من اليسار لانه سبب يساره وعن ابن عباس كان الرجل يخاطر في الجاهلية على اهله وماله وثانيها قال ابن قتيبة الميسر من التجزئة والاقتسام يقال يسروا الشيء اي اقتسموه فالجزور نفسه يسمى ميسرا لانه يجزأ اجزاء فكانه موضع التجزئة والياسر الجازر لانه يجزئ لحم الجزور وثالثها قال الواحدي انه من قولهم يسر لي هذا الشيء ييسر يسرا وميسرا اذا وجب والياسر الواجب بسبب القداح هذا هو الكلام في اشتقاق هذه اللفظة واما صفة الميسر قال صاحب الكشاف كانت لهم عشرة اقداح وهي الازلام والاقلام الفذ والتوأم والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والمسبل والمعلى والنافس والمنيح والسفيح والوغد لكل واحد منها نصيب معلوم من جزور ينحرونها ويجزئونها عشرة اجزاء وقيل ثمانية وعشرين الا الثلثة وهي المنيح والسفيح والوغد ولبعضهم في الدنيا سهام ليس فيهن ربح فاسماؤهن وغد وسفيح ومنيح فللفذ سهم وللتوأم سهمان وللرقيب ثلثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة يجعلونها في الربابة وهي الخريطة ويضعونها على يدي عدل ثم يجلجلها ويدخل يده فيخرج باسم رجل رجل قدحا منها فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له قدح لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله وكانوا يدفعون تلك الانصباء الى الفقراء ولا ياكلون منها شيئا ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم المسئلة الرابعة اختلفوا في ان الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او هو اسم لجميع انواع القمار روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اياكم وهاتين الكعبتين الموسومتين فانهما ميسر العجم وعن ابن سيرين ومجاهد وعطاء كل شيء فيه خطر فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز واما الشطرنج فروي عن علي كرم الله وجهه انه قال النرد والشطرنج من الميسر وقال الشافعي رضي الله عنه اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلوة عن النسيان لم يكن حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع مال او اخذ مال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا اما السبق في النصل والخف والحافر فبالاتفاق ليس من الميسر وشرحه مذكور في كتاب السبق والرمي من كتب الفقه المسئلة الخامسة الاثم الكبير فيه امور احدها ان عقل الانسان اشرف صفاته والخمر عدو العقل وكل ما كان عدو الاشرف فهو اخس فيلزم ان يكون شرب الخمر اخس الامور وتقريره ان العقل انما سمي عقلا لانه يجري مجرى عقال الناقة فان الانسان اذا دعاه طبعه الى فعل قبيح كان عقله مانعا له من الاقدام عليه فاذا شرب الخمر بقي الطبع الداعي الى فعل القبايح خاليا عن العقل المانع منها والتقرير بعد ذلك معلوم ذكر ابن ابي الدنيا انه مر على سكران وهو يبول في يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضي ويقول الحمد لله الذي جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له في الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد في جراتك فقال ما انا باخذ جهلي بيدي فادخله جوفي ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسي سفيههم وثانيها ما ذكره الله تعالى من ايقاع العداوة والبغضاء والصد عن ذكر الله وعن الصلوة وثالثها ان هذه المعصية من خواصها ان الانسان كلما كان اشتغاله بها اكثر ومواظبته عليها اتم كان الميل اليها اكثر وقوة النفس عليها اقوى بخلاف ساير المعاصي مثل الزاني اذا فعل مرة واحدة فترت رغبته في ذلك العمل وكلما كان فعله لذلك العمل اكثر كان فتوره اكثر ونفرته اتم بخلاف الشرب فانه كلما كان اقدامه عليه اكثر كان نشاطه اكثر ورغبته فيه اتم فاذا واظب الانسان عليه صار غارقا في اللذات البدنية معرضا عن تذكر الآخرة والمعاد حتى يصير من الذين نسوا الله فانساهم انفسهم وبالجملة فالخمر يزيل العقل واذا زال العقل حصلت القبايح باسرها ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الخمر ام الخبايث واما الميسر فالاثم فيه ان يفضي الى العداوة والبغضاء وما يجري بينهم من الشتم والمنازعة وانه اكل مال بالباطل وذلك ايضا يورث العداوة

لان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وهو ايضا يشغل عن ذكر الله وعن الصلوة واما المنافع المذكورة في قوله ومنافع للناس فمنافع الخمر انهم كانوا يتغالون بها اذا جلبوها من النواحي وكان المشتري اذا ترك المماكسة في الثمن كانوا يعدون ذلك فضيلة ومكرمة وكان تكثر ارباحهم بذلك السبب ومنها ايضا انها تقوي الضعيف وتهضم الطعام وتعين على الباه وتسلي المحزون وتشجع الجبان وتسخي البخيل وتصفي اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد في الهمة والاستعلاء ومن منافع الميسر التوسعة على ذوي الحاجة لان من قمر لم ياكل من الجزور وانما كان يفرقه في المحتاجين وذكر الواقدي ان الواحد منهم كان ربما قمر في المجلس الواحد مائة بعير فيحصل له مال من غير كد وتعب ثم يصرفه الى المحتاجين فيكتسب الثناء والمدح المسئلة السادسة قرا حمزة والكسائي كثير بالثاء المنقطة من فوق والباقون بالباء المنقطة من تحت حجة حمزة ان الله تعالى وصف انواعا كثيرة من الاثم في الخمر والميسر وهو قوله انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر فذكر اعدادا من الذنوب فيهما ولان الاثم في هذه الآية كالمضاد للمنافع لانه قال فيهما اثم كبير ومنافع كان المنافع اعدادا كثيرة فكذا الاثم فصار التقدير كانه قال فيهما مضار كثيرة ومنافع كثيرة وحجة الباقين ان المبالغة في تعظيم الذنب انما يكون بالكبر لا بالكثرة يدل عليه كباير الاثم وكبائر ما تنهون عنه انه كان حوبا كبيرا وايضا اتفقوا على قوله واثمهما اكبر بالباء المنقطة من تحت وذلك يرجح ما قلناه ويسئلونك ماذا ينفقون قل العفو كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة

الحكم الرابع

اعلم ان هذا السؤال قد تقدم ذكره فاجيب عنه بذكر المصرف واعيد هنا فاجيب بذكر الكمية قال القفال قد يقول الرجل لآخر يسأله عن مذهب رجل وخلقه ما فلان هذا فيقول هو رجل من مذهبه كذا ومن خلقه كذا اذا عرفت هذا فنقول كان الناس لما رأوا الله ورسوله يحضان على الانفاق ويدلان على عظيم ثوابه سألوا عن مقدار ما كلفوا به هل هو كل المال او بعضه فاعلمهم الله تعالى ان العفو مقبول وفي هذه الآية مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي اصل العفو في اللغة الزيادة وقال تعالى خذ العفو اي الزيادة وقال الضحاك عفوا اي زادوا على ما كان عليه من العدد قال القفال رحمه الله العفو ما تيسر وتسهل مما يكون فضلا من الكفاية يقال خذ ما عفا اي ما تيسر ويشبه ان يكون العفو من الذنب راجعا الى التيسير والتسهيل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق فهاتوا عشور اموالكم معناه التخفيف باسقاط زكوة الخيل والرقيق ويقال اعفى فلان فلانا بحقه اذا اوصله اليه من غير الحاح في المطالبة وهذا راجع الى التخفيف ويقال اعطاه كذا عفوا صفوا اذا لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفى لك اي ما تيسر ومنه قوله تعالى خذ العفو واذا كان العفو هو التيسير فالغالب ان ذلك انما يكون فيما يفضل عن حاجة الانسان في نفسه وعياله ومن يلزمه مؤنتهم فقول من قال العفو هو الزيادة راجع الى التفسير الذي ذكرناه وجملة التاويل ان الله تعالى ادب الناس في الانفاق فقال لنبيه صلى الله عليه وسلم فآت ذا القربى حقه والمسكين وابن السبيل ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط وقال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا كان عند احدكم شيئا فليبدا بنفسه ثم بمن يعول وهكذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم خير الصدقة ما ابقت غنى ولا تلام على كفاف وعن جابر بن عبد الله قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاءه رجل بمثل البيضة من ذهب فقال يا رسول الله خذها صدقة فوالله لا املك غيرها فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتاه من بين يديه فقال هاتها مغضبا فاخذها منه ثم حذفه بها بحيث لو اصابه لاوجعه ثم قال ياتيني احدكم بماله لا يملك غيره ثم يجلس يتكفف الناس انما الصدقة عن ظهر غنى خذها فلا حاجة لنا فيها وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه كان يحبس لاهله قوت سنة وقال الحكماء الفضيلة بين طرفي الافراط والتفريط فالانفاق الكثير هو التبذير والقليل جدا هو التقتير والعدل هو الفضيلة وهو المراد بقوله العفو ومدار شرع محمد صلوات الله عليه وسلامه على رعاية هذه الدقيقة فشرع اليهود مبناه على الخشونة وشرع النصارى على المسامحة التامة وشرع محمد صلى الله عليه وسلم متوسط في كل هذه الامور فلذلك كان اكمل من الكل المسئلة الثانية قرا ابو عمرو العفو بضم الواو والباقون بالنصب فمن رفع جعل ذا بمعنى الذي وينفقون صلته كانه قال ما الذي ينفقون فقال هو العفو ومن نصب كان التقدير ما ينفقون وجوابه ينفقون العفو المسئلة الثالثة اختلفوا في ان المراد بهذا الانفاق الواجب او التطوع اما القايلون بانه الانفاق الواجب فلهم قولان الاول قول ابي مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوات فجاء ذكرها ههنا على سبيل الاجمال واما تفاصيلها فمذكورة في السنة الثاني ان هذا كان قبل نزول آية الصدقات فالناس كانوا مامورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم في عامهم ثم ينفقون الباقي ثم صار هذا منسوخا بآية الزكوة فعلى هذا التقدير يكون الآية منسوخة القول الثاني ان المراد من هذا الانفاق هو الانفاق على سبيل التطوع وهو الصدقة وحجة هذا القايل بانه لو كان مفروضا لبين الله مقداره فلما لم يبينه وفوضه الى راي المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب عنه بانه لا يبعد ان يوجب الله تعالى شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق آخر اما قوله تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات فمعناه انه بينت لكم الامر فيما سالتم عنه من وجوه الانفاق ومصارفه فكذا ابين لكم في مستانف امركم جميع ما تحتاجون اليه وقوله تعالى لعلكم تتفكرون في الدنيا والآخرة فيه وجوه الاول قال الحسن فيه تقديم وتاخير والتقدير كذلك يبين الله لكم الآيات في الخمر والميسر فيهما منافع في الدنيا ومضار في الآخرة فاذا تفكرتم في احوال الدنيا والآخرة علمتم انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا الثالث لتعلموا ان انفاق المال في وجوه الخير لاجل الآخرة وامساكه لاجل الدنيا فتتفكرون في امر الدنيا والآخرة وتعلمون انه لا بد من ترجيح الآخرة على الدنيا واعلم انه لما امكن اجراء الكلام على ظاهره كما قررناه في هذين الوجهين فرض التقديم والتاخير على ما قاله الحسن يكون عدولا عن الظاهر لا لدليل وانه لا يجوز ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم ان الله عزيز حكيم

الحكم الخامس

في الآية مسائل المسئلة الاولى ان اهل الجاهلية كانوا قد اعتادوا الانتفاع باموال اليتيم وربما تزوجوا باليتيمة طمعا في مالها او زوجها من ابن لهم لئلا يخرج مالها من يده ثم ان الله تعالى انزل قوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وانزل في الآيات وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن وترغبون ان تنكحوهن والمستضعفين من الولدان وان تقوموا لليتامى بالقسط وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما وقوله ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن

فمنذ ذلك ترك القوم مخالطة اليتامى والمقاربة من اموالهم والقيام باموره فعند ذلك اختلت مصالح اليتامى وساءت معيشتهم فثقل ذلك على الناس وبقوا متحيرين ان خالطوهم وتولوا
امر اموالهم استحقوا الوعيد الشديد وان تركوهم واعرضوا عنهم اختلت معيشة اليتامى فتحير القوم عند ذلك ثم ان هذا يحتمل انهم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن هذه الواقعة ويحتمل
ان السؤال كان في قلوبهم وانهم تمنوا ان يبين الله لهم كيفية الحال في هذا الباب فانزل الله تعالى هذه الآية وروي انه لما نزلت تلك الآيات اعتزلوا اموال اليتامى واجتنبوا مخالطتهم في كل شيء حتى
كان يوضع لليتيم طعام فيفضل منه شيء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة المسلمين فقال عبد الله بن رواحة
يا رسول الله ما لكلنا منازل يسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الآية المسألة الثانية قوله قل اصلاح لهم خير فيه وجوه احدها قال القاضي هذا الكلام يجمع
النظر في صلاح اليتيم بالتقويم والتأديب وغيرهما لكي ينشأ على علم وادب وفضل لان هذا الصنع اعظم تاثيرا فيه من اصلاح حاله بالتجارة ويدخل فيه ايضا قوله تعالى واتوا اليتامى
اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ومعنى قوله يتناول حال المتكفل اي هذا العمل خير له من ان يكون مقصرا في حق اليتيم ويتناول حال اليتيم ايضا لان هذا العمل خير لليتيم من حيث انه يتضمن
صلاح نفسه وصلاح ماله فهذه الكلمة جامعة لجميع مصالح اليتيم والولي فان قيل ظاهر قوله قل اصلاح لهم خير لا يتناول الا ما يرجع اليهم دون مالهم قلنا ليس كذلك لان ما يؤدي الى اصلاح ماله
بالتنمية والزيادة يكون اصلاحا له فلا يمتنع دخوله تحت الظاهر وهذا القول احسن الاقوال المذكورة في هذا الموضع وثانيها قول من قال الخير عائد الى الولي يعني اصلاح اموالهم من غير عوض ولا اجرة
خير للولي واعظم اجرا له وثالثها ان يكون الخير عائدا الى اليتيم والمعنى ان مخالطتهم بالاصلاح خير لهم من التفرد عنهم والاعراض عن مخالطتهم والقول الاول اولى لان اللفظ مطلق فتخصيصه
ببعض الجوانب دون البعض ترجيح من غير مرجح وهو غير جائز فوجب حمله على الخيرات العائدة الى الولي والى اليتيم في اصلاح النفس واصلاح المال وبالجملة فالمراد من الآية ان جهات المصالح
مختلفة غير مضبوطة فينبغي ان يكون عين المتكفل لمصالح اليتيم على تحصيل الخير في الدنيا والآخرة لنفسه ولليتيم في ماله وفي نفسه فهذه كلمة جامعة لهذه الجهات بالكلية اما قوله تعالى وان تخالطوهم
فاخوانكم ففيه مسائل المسألة الاولى المخالطة جمع يتعذر فيه التمييز ومنه يقال للجماع الخلاط ويقال خولط الرجل اذا جن والخلاط الجنون لاختلاط الامور على صاحبها بزوال عقله المسألة الثانية
في تفسير الآية وجوه احدها المراد وان تخالطوهم في الطعام والشراب والمسكن والخدم فاخوانكم والمعنى ان القوم ميزوا طعامهم عن طعام انفسهم وشرابهم عن شراب انفسهم ومسكنهم عن مسكن
انفسهم فالله تعالى اباح لهم خلط الطعامين والشرابين والاجتماع في المسكن الواحد كما يفعله المرء بمال ولده فان هذا ادخل في حسن العشرة والمؤالفة والمعنى وان تخالطوهم بما لا يتضمن
افساد اموالهم فذلك جائز وثانيها ان يكون المراد بهذه المخالطة ان ينتفعوا باموالهم بقدر ما يكون اجرة مثل ذلك العمل والقائلون بهذا القول منهم من جوز ذلك سواء كان القيم
غنيا او فقيرا ومنهم من قال اذا كان القيم غنيا لم ياكل من ماله لان ذلك فرض عليه وطلب الاجرة على العمل الواجب لا يجوز واحتجوا عليه بقوله تعالى ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا
فلياكل بالمعروف واما ان كان القيم فقيرا فقالوا انه ياكل بقدر الحاجة ويرده اذا ايسر فان لم يوسر تحلله من اليتيم وروي عن عمر رضي الله عنه انه قال انزلت نفسي من مال الله بمنزلة مال اليتيم
ان استغنيت استعففت وان افتقرت اكلت قرضا بالمعروف ثم قضيت وعن مجاهد انه اذا كان فقيرا واكل بالمعروف فلا قضاء عليه القول الثالث ان يكون معنى الآية
ان تخالطوا اموال اليتامى باموال انفسكم على سبيل الشركة بشرط رعاية جهات المصلحة والغبطة للصبي والقول الرابع وهو اختيار ابي مسلم ان المراد بالخلط المصاهرة في النكاح كقوله
وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا وقوله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء قال وهذا القول راجح على غيره من وجوه احدها
ان هذا القول خلط لليتيم نفسه والشركة خلط لماله وثانيها ان الشركة داخلة في قوله قل اصلاح لهم خير والخلط من جهة النكاح وتزويج البنات منهم لم يدخل في ذلك
فحمل الكلام على هذا الخلط اقرب وثالثها ان قوله تعالى فاخوانكم يدل على ان المراد بالخلط هو هذا النوع من الخلط لان اليتيم لو لم يكن من اولاد المسلمين لوجب ان يتحرى صلاح امواله كما
يتحراه اذا كان مسلما فوجب ان يكون الاشارة بقوله فاخوانكم الى نوع آخر من المخالطة ورابعها انه تعالى قال بعد هذه الآية ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن فكان المعنى ان المخالطة المندوب
اليها هي في اليتامى الذين هم لكم اخوان بالاسلام فهم الذين ينبغي ان تناكحوهم لتأكيد الالفة فان كان اليتيم من المشركات فلا تفعلوا ذلك المسألة الثالثة قوله فاخوانكم اي فهم
اخوانكم قال الفراء ولو نصبته كان صوابا والمعنى فاخوانكم تخالطون اما قوله تعالى والله يعلم المفسد من المصلح فقيل المفسد لاموالهم من المصلح لها وقيل يعلم ضمائر من اراد الافساد والطمع
في مالهم بالنكاح من المصلح يعني انكم اذا اظهرتم من انفسكم ارادة الاصلاح فاذا لم تريدوا ذلك في قلوبكم بل كان مرادكم منه غرضا آخر فالله تعالى مطلع على ضمائركم عالم بما في قلوبكم وهذا
تهديد عظيم والسبب ان اليتيم لا يمكنه رعاية الغبطة لنفسه وليس له احد يراعيها فكانه تعالى قال لما لم يكن له احد يتكفل بمصالحه فانا ذلك المتكفل وانا المطالب لوليه وقيل
والله يعلم المصلح الذي يلي من امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله ويعلم المفسد الذي لا يلي من امر اليتيم ما يجوز له بسببه الانتفاع بماله فاتقوا ان تتناولوا من مال اليتيم شيئا من غير
اصلاح منكم لمالهم اما قوله تعالى ولو شاء الله لاعنتكم ففيه مسائل المسألة الاولى الاعنات الحمل على مشقة لا تطاق يقال اعنت فلان فلانا اذا اوقعه فيما لا يستطيع الخروج منه
وتعنته تعنتا اذا لبس عليه في سؤاله وعنت العظم المجبور اذا انكسر بعد الجبر واصل الحرف من المشقة واكمة عنوت اذا كانت شاقة كؤودا ومنه قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم
حريص عليكم اي شديد عليه ما شق عليكم ويقال اعنتني في السؤال اي شدد علي وطلب عنتي وهو الاضرار واما المفسرون فقال ابن عباس لو شاء الله لجعل ما اصبتم من اموال اليتامى موبقا
وقال عطاء ولو شاء الله لادخل عليكم المشقة كما ادخلتم على انفسكم ولضيق الامر عليكم في مخالطتهم وقال الزجاج ولو شاء الله لكلفكم ما يشتد عليكم المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الآية
فقال انها دالة على انه تعالى لم يكلف العبد ما لا يقدر عليه لان قوله ولو شاء الله لاعنتكم يدل على انه لم يفعل الاعنات ولا ضيق في التكليف ولو كان كلف ما لا يقدر العبد عليه كان
قد جاوز حد الاعنات وحد التضييق واعلم ان وجه هذا الاستدلال ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره ثم سلموا انفسهم ان هذه الآية وردت في حق اليتيم واجابوا عنه
بان الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب وايضا فولي هذا اليتيم قد لا يفعل الله تعالى فيه قدرة الاصلاح لان هذا هو قولهم فيمن يختار خلاف الاصلاح واذا كان كذلك
فكيف يجوز ان يقول الله تعالى فيه خاصة ولو شاء الله لاعنتكم مع انه كلف ما لا يقدر عليه ولا سبيل له الى فعله وايضا فالاعنات لا يصح الا فيمن يمكن من الشيء فيشق عليه ويضيق فاما

لا يمكن البتة فذلك لا يصح فيه وعند الخصم الولي اذا اختار الصلاح فانه لا يمكنه فعل الفساد واذا لم يقدر على الفساد لم يصح ان يقال فيه ولو شاء الله لاعنتكم والجواب المعارضة بمسألة
العلم والداعي المسألة الثالثة احتج الكعبي بهذه الآية على انه تعالى قادر على خلاف العدل لانه لو امتنع وصفه بالقدرة على الاعنات لما جاز ان يقول ولو شاء الله لاعنتكم وللنظام
ان يجيب بان هذا معلق على مشيئة الاعنات فلم قلتم بان هذه المشيئة ممكنة الثبوت في حقه تعالى

الحكم السادس

ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو اعجبكم اولئك يدعون
الى النار والله يدعو الى الجنة والمغفرة باذنه ويبين آياته للناس لعلهم يتذكرون اعلم ان هذه الآية نظير قوله ولا تمسكوا بعصم الكوافر وقرئ بضم
التاء اي لا تزوجوهن وعلى هذه القراءة ولا تتزوجوهن واعلم ان المفسرين اختلفوا في هذه الآية هل هي ابتداء حكم وشرع او هو متعلق بما تقدم فالاكثرون على انه ابتداء شرع في بيان
ما يحل ويحرم وقال ابو مسلم بل هو متعلق بقصة اليتامى فانه تعالى لما قال وان تخالطوهم فاخوانكم واراد مخالطة النكاح عطف عليه بما يبعث على الرغبة في اليتامى وان ذلك اولى مما كانوا
يتعاطونه من الرغبة في المشركات وبين ان امة مؤمنة خير من مشركة وان بلغت النهاية فيما يقتضي الرغبة فيها ليدل بذلك على ما يبعث على التزوج باليتامى وعلى تزويج الايتام عند
البلوغ ليكون ذلك داعيا لما امر به من النظر في صلاحهم وصلاح اموالهم وعلى الوجهين فحكم الآية لا يختلف ثم في الآية مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعث مرثد بن ابي حليفا لبني هاشم الى مكة ليخرج ناسا من المسلمين بها اسرا فعند قدومه جاءته امراة يقال لها عناق خليلة له في الجاهلية اعرضت عنه عند الاسلام
فالتمست الخلوة فعرفها ان الاسلام يمنع من ذلك ووعدها ان يستأذن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يتزوج بها فلما انصرف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفه ما جرى في امر عناق وسأله هل
تحل له التزوج بها فانزل الله تعالى هذه الآية المسألة الثانية اختلف الناس في لفظ النكاح فقال اكثر اصحاب الشافعي رحمهم الله انه حقيقة في العقد واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله صلى الله
عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشهود وقف النكاح على الولي والشهود والمتوقف على الولي والشهود هو العقد لا الوطء وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح
دل الحديث على ان النكاح كالمقابل للسفاح ومعلوم ان السفاح مشتمل على الوطء فلو كان النكاح اسما للوطء لامتنع كون النكاح مقابلا للسفاح وثالثها قوله تعالى وانكحوا الايامى منكم
والصالحين من عبادكم وامائكم ولا شك ان لفظ الانكاح لا يمكن حمله الا على العقد ورابعها قول الاعشى انشده الواحدي في البسيط ولا تقربن جارة ان سرها عليك حرام فانكحن
او تأبدا وقوله انكحن لا يحتمل الا الامر بالعقد لانه قال لا تقرب جارة يعني مقاربتها على الطريق الذي يحرم فاعقد وتزوج والا فتأبد اي تجنب النساء وقال جمهور اصحاب ابي حنيفة
رحمهم الله هو حقيقة في الوطء واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره نفى الحل ممتدا الى غاية النكاح والنكاح الذي ينتهي به هذه الحرمة
ليس هو العقد بدليل قول النبي صلى الله عليه وسلم لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك فوجب ان يكون المراد منه هو الوطء وثانيها قوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد
ملعون وناكح البهيمة ملعون اثبت النكاح مع عدم العقد وثالثها ان النكاح في اللغة عبارة عن الضم والوطء يقال نكح المطر الارض اذا وصل اليها ونكح النعاس عينه وفي المثل
انكحنا الفرا فسنرى وقال الشاعر التاركين على طهر نساءهم والناكحين بشاطي دجلة البقرا وقال ايضا انكحت صم حصاها خف يعملة تغشمرت بي اليك السهل والجبلا
ومعلوم ان معنى الضم والوطء في المباشرة اتم منه في العقد فوجب حمله عليه ومن الناس من قال النكاح عبارة عن الضم ومعنى الضم حاصل في العقد والوطء فيحسن استعمال
هذا اللفظ فيهما جميعا وقال ابن جني سألت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب فرقا لطيفا حتى لا يحصل الالتباس فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه تزوجها وعقد
عليها واذا قالوا نكح امراته وزوجته لم يريدوا غير المجامعة لانه اذا ذكر امراته او زوجته فقد استغنى عن ذكر العقد فلم يحتمل الكلمة غير المجامعة فهذا تمام ما في هذا اللفظ من البحث والجمهور
المفسرون على ان المراد من قوله ولا تنكحوا في هذه الآية اي لا تعقدوا عليهن عقد النكاح المسألة الثالثة في ان لفظ المشرك هل يتناول الكفار من اهل الكتاب فانكر بعضهم ذلك
والاكثرون من العلماء على ان لفظ المشرك يندرج فيه الكفار من اهل الكتاب وهو المختار ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله
ثم قال في آخر الآية سبحانه عما يشركون وهذه صريحة في ان اليهودي والنصراني مشرك وثانيها قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دلت هذه الآية على ان
ما سوى الشرك قد يغفره الله تعالى في الجملة فلو كان كفر اليهودي والنصراني ليس بشرك لوجب بمقتضى هذه الآية ان يغفره الله تعالى في الجملة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان
كفرهما شرك وثالثها قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة فهذا التثليث اما ان يكون لاعتقادهم وجود صفات ثلاثة او لاعتقادهم وجود ذوات ثلاثة والاول
باطل لان المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه تعالى قادرا ومن كونه تعالى حيا وان كانت هذه المفهومات الثلاثة لا بد من الاعتراف بها كان القول باثبات صفات ثلاثة من ضرورات
دين الاسلام فكيف يمكن تكفير النصارى بسبب ذلك ولما بطل ذلك علمنا انه تعالى انما كفرهم لانهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة مستقلة ولذلك فانهم جوزوا في اقنوم الكلمة ان يحل
في عيسى وجوزوا في اقنوم الحياة ان يحل في مريم ولولا ان هذه الاشياء المسماة عندهم بالاقانيم ذوات قائمة بانفسها لما جوزوا عليها الانتقال من ذات الى ذات فثبت انهم
قائلون باثبات ذوات قائمة بالنفس قديمة ازلية وهذا شرك وقول باثبات الآلهة فكانوا مشركين واذا ثبت دخولهم تحت اسم المشرك وجب ان يكون اليهودي كذلك
ضرورة انه لا قائل بالفرق ورابعها ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر اميرا وقال اذا لقيت عدوا من المشركين فادعهم الى الاسلام فان اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم وان ابوا فادعهم
الى الجزية وعقد الذمة فان هم اجابوك فاقبل منهم وكف عنهم سمى من يقبل منه الجزية وعقد الذمة بالمشرك وخامسها ما احتج به ابو بكر الاصم فقال كل من جحد رسالته صلى الله عليه وسلم فهو مشرك
من حيث ان تلك المعجزات التي ظهرت على يده كانت خارجة عن قدرة البشر وهم كانوا منكرين صدورها عن الله تعالى بل كانوا يضيفونها الى الجن والشياطين لانهم كانوا يقولون
فيها انها سحر وحصلت من الجن والشياطين فالقوم قد اثبتوا شريكا لله تعالى في خلق هذه الاشياء الخارجة عن قدرة البشر فوجب القطع بكونهم مشركين لانه لا معنى للاله الا من كان
قادرا على خلق هذه الاشياء وحكي عن القاضي فقال هذا انما يلزم لو سلم اليهودي ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من الامور خارجة عن قدرة البشر فعند ذلك اذا اضافه الى غير الله كان مشركا

اما او اشرك ذلك وزعم ان ما ظهر على يد محمد صلى الله عليه وسلم من جنس ما يقدر العبد عليه لم يلزم ان يكون مشركا بسبب اضافة ذلك الى غير الله والجواب ان لا اعتبار بايراده ان تلك المعجزات
خارجة عن مقدور البشر ام لا انما الاعتبار بالدليل فاذا ثبت بالدليل ان ذلك المعجز خارج عن قدرة البشر فمن اضافه الى غير الله تعالى كان مشركا كما ان من قال ان خلق الجسم والحيوة
من جنس مقدور البشر ثم اسند خلق الحيوان والنبات الى الافلاك والكواكب كان مشركا فكذا ههنا فهذا المجموع ما يدل على ان اليهودي والنصراني يدخلان تحت اسم المشرك وانه تعالى
فصل بقوله تعالى ان الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين اشركوا وقال ايضا ما يود الذين كفروا من اهل الكتاب ولا المشركين ففي هذه الآيات فصل بين القسمين

قوله ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله تعالى وما هم بمؤمنين كذبا وثانيها قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا ولو كان الايمان عبارة عن مجرد الاقرار لكان قوله وما هم بمؤمنين كذبا ثم اجابوا عن تمسكهم بهذه الآية بان التصديق الذي في القلب لا يمكن الاطلاع عليه فاقيم اللسان
مقام التصديق المسئلة الخامسة نقل عن الحسن انه قال هذه الآية ناسخة لما كانوا عليه من تزويج المشركات قال القاضي كونهم قبل نزول هذه الآية مقدمين على نكاح المشركات ان كان على
سبيل العادة لا من قبل الشرع امتنع وصف هذه الآية بانها ناسخة لانه ثبت في الاصول ان الناسخ والمنسوخ يجب ان يكونا حكمين شرعيين اما ان كان تزويج نكاح المشركة قبل نزول

هدية من لبن مما ارسل النبي صلى الله عليه وسلم اليها فسقاها فعلم انه لم يجب عليها المسألة الثالثة اصل المحيض في اللغة السيل يقال حاض السيل وفاض قال الازهري ومنه قيل للحوض حوض لان الماء
يحيض اليه اي يسيل والعرب تدخل الواو على الياء والياء على الواو لانهما من جنس واحد اذا عرفت هذا فنقول ان هذا البناء قد يجيء للموضع كالمبيت والمقيل والمغيب وقد يجيء ايضا بمعنى
المصدر يقال حاضت محيضا وجاءت مجيئا وباتت مبيتا وحكى الواحدي في البسيط عن ابن السكيت اذا كان الفعل من ذوات الثلاثة نحو كال يكيل وحاض يحيض واشباهه فان الاسم
منه مكسور والمصدر مفتوح من ذلك مال مالا وهذا المبلا يذهب بالكسر الى الاسم وبالفتح الى المصدر ولو فتحتهما جميعا او كسرتهما في المصدر والاسم لجاز تقول العرب المعاش والمعيش والمعاب والمعيب
والمسار والمسير فثبت ان لفظ المحيض حقيقة في موضع الحيض وهو ايضا اسم لنفس الحيض واذا ثبت هذا فاعلم ان اكثر المفسرين من الادباء زعموا ان المراد ههنا بالمحيض الحيض وعندي انه
ليس كذلك اذ لو كان المراد بالمحيض ههنا الحيض لكان قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض معناه فاعتزلوا النساء في الحيض ويكون المراد فاعتزلوا النساء في زمن الحيض فيكون ظاهره
مانعا من الاستمتاع بها فيما فوق السرة ودون الركبة ولما كان هذا المنع غير ثابت لزم القول بتطرق النسخ او التخصيص الى الآية ومعلوم ان ذلك خلاف الاصل اما اذا حملنا المحيض على
موضع الحيض كان معنى الآية فاعتزلوا النساء في موضع الحيض من النساء وعلى هذا التقدير لا يتطرق الى الآية نسخ ولا تخصيص ومن المعلوم ان اللفظ اذا كان مشتركا بين معنيين وكان
حمله على احدهما يوجب محذورا وعلى الآخر لا يوجب ذلك المحذور فان حمل اللفظ على المعنى الذي لا يوجب المحذور اولى اذا سلمنا ان لفظ المحيض مشترك بين الموضع وبين المصدر مع
انا نعلم ان استعمال هذا اللفظ في الموضع اكثر واشهر منه في المصدر فان قيل الدليل على ان المراد من المحيض الحيض انه قال قل هو اذى ولو كان المراد من المحيض الموضع لما صح هذا الوصف قلنا
بتقدير ان يكون المحيض عبارة عن الحيض فالحيض في نفسه ليس باذى لان الحيض عبارة عن الدم المخصوص والاذى كيفية مخصوصة وهو عرض والجسم لا يكون نفس العرض فلا بد وان تقولوا
ان المراد منه ان ذلك الموضع ذا اذى وايضا فلم لا يجوز ان يكون المحيض الاول هو الحيض والمحيض الثاني موضع الحيض وعلى هذا التقدير يزول ما ذكرتم من الاشكال فهذا ما عندي في هذا الموضع
اما قوله تعالى قل هو اذى فقال عطاء وقتادة والسدي اي قذر واعلم ان الاذى في اللغة ما يكره من كل شيء وقوله فاعتزلوا النساء في المحيض الاعتزال التنحي عن الشيء واعلم انه تعالى ذكر العلة
وهو الاذى ثم رتب الحكم عليه وهو وجوب الاعتزال فان قيل ليس الاذى الا الدم وهو حاصل في وقت الاستحاضة مع ان اعتزال المرأة في وقت الاستحاضة غير واجب فقد انتقضت
هذه العلة قلنا العلة غير منتقضة لان دم الحيض دم فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المرأة من طريق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المرأة فذلك الدم جار مجرى
البول والغائط فكان اذى وقذرا واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عروق تنفجر في عمق الرحم فلا يكون اذى هذا ما عندي في هذا الباب وهو قاعدة
طيبة وبها يتخلص ظاهر القرآن من الطعن المسألة الرابعة اعلم ان دم الحيض موصوف بصفات حقيقية ويتفرع عليه احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فامور احدها المنبع
فدم الحيض دم يخرج من الرحم قال الله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن قيل في تفسيره المراد منه الحيض والحبل واما دم الاستحاضة فانه لا يخرج من الرحم لكن من عروق تنقطع
في فم الرحم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة دم الاستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا الكلام يؤيد ما ذكرناه في دفع الطعن عن تعليل القرآن والنوع الثاني من صفات دم الحيض الصفات
التي وصف رسول الله صلى الله عليه وسلم دم الحيض بها فاحدها انه اسود والثاني انه ثخين والثالث انه محتدم وهو المحرق من شدة حرارته والرابعة انه يخرج برفق ولا يسيل
سيلانا والخامسة ان له رائحة كريهة بخلاف سائر الدماء وذلك لانه من الفضلات التي تدفعها الطبيعة والسادسة انه بحراني وهو الشديد الحمرة وقد يحصل من كدورة تشبيها
بماء البحر فهذه الصفات هي الصفات الحقيقية ثم من الناس من قال دم الحيض يتميز عن دم الاستحاضة فكل دم كان موصوفا بهذه الصفات فهو دم حيض وما لا يكون كذلك لا يكون دم
الحيض وما اشتبه الامر فيه فالاصل بقاء التكاليف وزوالها انما يكون لعارض الحيض فاذا كان غير معلوم الوجود بقيت التكاليف التي كانت واجبة على ما كان ومن الناس من قال هذه
الصفات قد تشتبه على المكلف فايجاب التأمل في تلك الدماء وفي تلك الصفات يقتضي عسرا ومشقة فالشارع قدر وقتا مضبوطا فمتى حصلت الدماء فيه كان حكمها حكم الحيض
كيف كانت تلك الدماء ومتى حصلت خارج ذلك الوقت لم يكن حكمها حكم الحيض كيف كانت صفة تلك الدماء والمقصود من هذا اسقاط العسر والمشقة عن المكلف ثم ان
الاحكام الشرعية للحيض هي المنع من الصلوة والصوم واجتناب دخول المسجد ومس المصحف وقراءة القرآن ويصير المرأة به بالغة والحكم الثابت للحيض بنص القرآن انما هو حظر
الجماع على ما بينا كيفية دلالة الآية عليه المسألة الخامسة اختلف الناس في مدة الحيض فقال الشافعي اقله يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما وهو قول علي كرم الله وجهه وعطاء بن ابي رباح والاوزاعي واحمد واسحق وقال مالك
وابو حنيفة والثوري اقله ثلاثة ايام ولياليهن فان نقص عنه فهو دم فاسد واكثره عشرة ايام قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد كان ابو حنيفة يقول بقول عطاء ان اقل الحيض يوم وليلة واكثره خمسة عشر يوما ثم
تركه وقال مالك لا تقدير لذلك في القلة والكثرة فان وجد ساعة فهو حيض وان وجد اياما فهو كذلك واحتج ابو بكر الرازي في احكام القرآن على فساد قول مالك فقال لو كان المقدار ساقطا في القليل والكثير لوجب
ان يكون الحيض هو الدم الموجود من المرأة ولو كان كذلك لزم ان لا يوجد في الدنيا مستحاضة لان كل ذلك الدم يكون حيضا على هذا المذهب وذلك باطل باجماع الامة ولانه روي ان فاطمة بنت ابي حبيش
قالت للنبي صلى الله عليه وسلم اني استحاض فلا اطهر وايضا روي ان حمنة استحيضت سبع سنين ولم يقل النبي صلى الله عليه وسلم لها ان جميع ذلك حيض بل اخبرها ان منه ما هو حيض ومنه ما هو استحاضة
فبطل هذا القول واعلم ان هذه الحجة ضعيفة لان لقائل ان يقول انا نميز دم الحيض عن دم الاستحاضة بالصفات التي ذكرها رسول الله لدم الحيض فاذا علمنا ثبوتها حكمنا بالحيض واذا علمنا عدمها حكمنا بعدم
الحيض واذا ترددنا في الامرين كان الطريق ان الحيض مجهول وبقاء التكاليف الاصلية معلوم والمشكوك لا يعارض المعلوم فلا جرم نحكم ببقاء التكاليف الاصلية فبهذا الطريق نميز الحيض عن الاستحاضة وان لم نجعل
للحيض زمانا معينا وحجة الشافعي من وجوه الاول ان النبي بين علامة دم الحيض وصفته بقوله دم الحيض هو الاسود المحتدم فمتى كان الدم موصوفا بهذه الصفة كان الحيض حاصلا فيدخل تحت قوله تعالى
فاعتزلوا النساء في المحيض ذكر وصفا وهو الاذى ورتب عليه حكما وهو وجوب الاعتزال وانما كان اذى للكيفية المنكرة فيه واللون الفاسد والحدة القوية التي فيه واذا كان وجوب الاعتزال معللا بهذه المعاني فعند حصول
هذه المعاني وجب الاعتزال عملا بالعلة المذكورة في كتاب الله تعالى على سبيل النص الصريح وعندي ان قول مالك قوي جدا لان ما يحتج على ابي حنيفة بوجهين الاول ان هذا دم الحيض في اليوم والليلة وفي الزائد
على العشرة بدليل ان النبي وصف دم الحيض بانه اسود محتدم فاذا وجد ذلك فقد حصل الحيض فيدخل تحت عموم قوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض تركنا العمل بهذا الدليل في اقل من يوم وليلة وفي الاكثر من خمسة عشر يوما

وتحت قوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت ابي حبيش
اذا اقبلت الحيضة فدعي الصلوة الحجة الثانية
انه تعالى قال في دم الحيض قل هو اذى
فاعتزلوا النساء في المحيض
صلى الله عليه وسلم

بالاتفاق

بالاتفاق بيني وبينك يا ابا حنيفة فوجب ان يبقى معمولا به في هذه المدة الحجة الثانية التمسك في جانب الزيادة بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما وصف النساء بنقصان الدين فبين ذلك بان قال تمكث احداهن شطر عمرها
لا تصلي وهذا يدل على ان الحيض قد يكون خمسة عشر يوما لان بهذا التقدير يكون الطهر ايضا خمسة عشر يوما فيكون الحيض نصف عمرها ولو كان الحيض اقل من ذلك لما وجدت امرأة لا تصلي نصف عمرها اجاب ابو بكر الرازي
عنه من وجهين الاول ان الشطر ليس هو النصف بل البعض والثاني انه لا توجد في الدنيا امرأة يكون حيضها نصف عمرها لان ما مضى من عمرها قبل البلوغ فهو من عمرها والجواب عن الاول ان الشطر هو النصف يقال شطرت
الشيء اي جعلته نصفين ويقال في المثل احلب حلبا لك شطره اي نصفه وعن الثاني ان قوله صلى الله عليه وسلم تمكث احداهن شطر عمرها لا تصلي انما يتناول زمانا هي تصلي فيه وذلك لا يتناول الا زمان البلوغ
واحتج ابو بكر الرازي على قول ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى ما روي عن ابي امامة عن النبي انه قال الحيض ثلاثة ايام واربعة ايام الى عشرة ايام وما زاد فهو استحاضة والاستدلال به من وجهين احدهما ان يقول
اذا ظهر عن الصحابة ولم يخالفه احد كان اجماعا والثاني ان التقدير فيما لا سبيل للعقل اليه متى روي عن الصحابي فالظاهر انه سمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم الحجة الثالثة قوله صلى الله عليه وسلم
لحمنة بنت جحش تحيضي في علم الله ستا او سبعا كما تحيض النساء في كل شهر ووجه الاستدلال به ان قوله صلى الله عليه وسلم كما تحيض النساء في كل شهر مقتضاه ان يكون حيض جميع النساء في
كل شهر هذا القدر خالفنا هذا الظاهر في الثلاثة الى العشرة فيبقى ما عداه على الاصل الحجة الرابعة قوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء ما رأيت من ناقصات عقل ودين اغلب لعقول ذوي الالباب منهن فقيل ما نقصان
دينهن قال تمكث احداهن الليالي والايام لا تصلي هذا الخبر يدل على ان مدة الحيض ما يقع عليه اسم الليالي والايام واقلها ثلاثة واكثرها عشرة لانه لا يقال في الواحد والاثنين لفظ الايام ولا يقال في الزائد
على العشرة ايام بل يقال احد عشر يوما اما الثلاثة الى العشرة فيقال فيها ايام وايضا قال صلى الله عليه وسلم يا فاطمة بنت ابي حبيش دعي الصلوة ايام اقرائك ولفظ الايام مختص بالثلاثة الى العشرة
وفي حديث ام سلمة في المرأة التي سألته انها تهراق الدم فقال لتنظر عدد الليالي والايام التي كانت تحيضهن من الشهر فلتترك الصلوة ذلك القدر من الشهر ثم لتغتسل وتصل فان قيل لعل
حيض تلك المرأة كان مقدرا بذلك المقدار قلنا انه صلى الله عليه وسلم ما سألها عن قدر حيضها بل حكم عليها بهذا الحكم مطلقا فدل على ان الحيض مطلقا مقدر بما ينطلق عليه لفظ الايام
وايضا قال في حديث عدي بن ثابت المستحاضة تدع الصلوة ايام حيضها وذلك عام في جميع النساء الحجة الخامسة وهي الحجة التي ذكرها الجبائي من شيوخ المعتزلة في تفسيره فقال ان فرض الصلوة
والصوم لازم بتعيين العمومات على وجوبها ترك العمل بها في الثلاثة الى العشرة فوجب بقاؤها على الاصل فيما دون الثلاث حصل اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم يجعله حيضا وما زاد على
العشرة ففيه ايضا اختلاف العلماء فاورث شبهة فلم يجعله حيضا فاما من الثلاثة الى العشرة فهو متفق عليه فجعلناه حيضا فهذا خلاصة كلام الفقهاء في هذه المسألة المسألة السادسة
اتفق المسلمون على حرمة الجماع في زمن الحيض واتفقوا على حل الاستمتاع بالمرأة بما فوق السرة ودون الركبة واختلفوا في انه هل يجوز الاستمتاع بما دون السرة وفوق الركبة فنقول
ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما هو اخترناه كانت الآية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراءه بل من يقول ان تخصيص الشيء بالذكر يدل على ان الحكم فيما
عداه بخلافه يقول ان هذه الآية تدل على حل ما سوى الجماع اما من يفسر المحيض بالحيض كان تقدير الآية فاعتزلوا النساء في زمن الحيض ثم نقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق
السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة اما قوله تعالى فلا تقربوهن حتى يطهرن فاذا تطهرن فأتوهن من حيث امركم الله فاعلم ان قوله ولا تقربوهن اي ولا
تجامعوهن يقال قرب الرجل امرأته اذا جامعها وهذا كالتأكيد لقوله تعالى فاعتزلوا النساء في المحيض نهيا عن المباشرة في موضع الدم وقوله ولا تقربوهن يكون نهيا عن الالتذاذ
بما يقرب من ذلك الموضع وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر ويعقوب الحضرمي وابو بكر عن عاصم حتى يطهرن خفيفة من الطهارة
وقرأ حمزة والكسائي يطهرن بالتشديد وكذلك حفص عن عاصم فمن خفف فهو على زوال الدم لان يطهرن من طهرت المرأة من حيضها وذلك اذا انقطع الحيض فالمعنى
لا تقربوهن حتى يزول عنهن الدم ومن قرأ يطهرن بالتشديد فهو على معنى يتطهرن فادغم كقوله تعالى يا ايها المزمل والمدثر المسألة الثانية اكثر
فقهاء الامصار على ان المرأة اذا انقطع حيضها لا تحل للزوج مجامعتها الا بعد ان تغتسل عن الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور عن ابي حنيفة انه
ان رأت الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان رأته لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي من وجهين الاول ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع
فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما وجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهرن بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم
وبالتثقيل عبارة عن التطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب دلالة الآية على وجوب الامرين واذا كان كذلك وجب ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين الحجة
الثانية قوله تعالى فاذا تطهرن فأتوهن علق الاتيان على التطهر بكلمة اذا وكلمة اذا للشرط في اللغة والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط فوجب ان لا يجوز الاتيان عند عدم
التطهر حجة ابي حنيفة قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهي ان يطهرن يعني ينقطع حيضهن فاذا كان انقطاع الحيض غاية للنهي وجب
ان لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض اجاب القاضي عنه بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما اما لما ضم اليه قوله فاذا تطهرن صار المجموع هو الغاية وذلك
بمنزلة ان يقول الرجل لا تكلم فلانا حتى يدخل الدار فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يجب ان يتعلق اباحة كلامه بالامرين جميعا واذا ثبت انه لا بد بعد انقطاع
الحيض من التطهير فقد اختلفوا في ذلك التطهير فقال الشافعي واكثر الفقهاء هو الاغتسال وقال بعضهم غسل الموضع وقال عطاء وطاوس هو ان تغتسل الموضع وتتوضأ والصحيح
هو الاول لوجهين احدهما ان ظاهر قوله فاذا تطهرن حكم عائد الى ذات المرأة فوجب ان يحصل هذا التطهير في كل بدنها لا في بعضها والثاني ان حمل التطهير الذي يختص بالحيض
يوجب به اولى من التطهير الذي يثبت في الاستحاضة كثبوته في الحيض وهذا يوجب ان المراد به الاغتسال اذا امكن وجود الماء وان تعذر ذلك فقد اجمع القائلون بوجوب الاغتسال
ان التيمم يقوم مقامه وانما اثبتنا ان التيمم يقوم مقام هذا الاغتسال بدلالة الاجماع والا فالظاهر يقتضي انه لا يجوز قربانها الا عند الاغتسال بالماء المسألة الثالثة اختلفوا
في المراد بقوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله وفيه وجوه الاول هو قول ابن عباس ومجاهد وابراهيم وقتادة وعكرمة فأتوهن في المأتي فانه هو الذي امر الله به ولا تأتوهن في غير المأتي
وقوله من حيث امركم الله اي من حيث امركم الله كقوله اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة اي في يوم الجمعة الثاني قال الاصم والزجاج اي فأتوهن من حيث يحل لكم غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات

صلى الله عليه وسلم
واكثره عشرة ايام وقال ابو بكر الرازي
فان صح هذا الحديث فلا معدل عنه لاحد
الثانية ما روي عن انس بن مالك وعثمان بن
ابي العاص الثقفي انهما قالا الحيض ثلاثة
ايام صح

وفوق العشرة وذلك لان فيما دون
الثلث صح

ولا متلطخات بالمحرمات الثالث وهو قول محمد بن الحنفية فأتوهن من قبل الحلال دون الفجور والأقرب هو القول الأول لأن لفظ حيث حقيقة في المكان مجاز في غيره اما قوله تعالى ان الله يحب التوابين ويحب المتطهرين فالكلام في تفسيره قد تقدم في تفسير التوبة فقد تقدم فلا نعيده الا انا نقول التواب هو المكثر من فعل ما يسمى توبة وقد يقال هذا في حق الله تعالى من حيث انه يكثر في قبول التوبة فان قيل ظاهر الآية يدل على انه يحب تكثير التوبة مطلقا والعقل يدل على ان التوبة لا تليق الا بالمذنب فمن لم يكن مذنبا وجب ان لا يحسن منه التوبة والجواب من وجهين احدهما ان المكلف لا يأمن البتة من التقصير فيلزمه التوبة دفعا لذلك التقصير المجوز الثاني قال ابو مسلم التوبة في اللغة عبارة عن الرجوع ورجوع العبد الى الله في كل الاحوال محمود اعترض القاضي عليه بان التوبة وان كانت في اصل اللغة هي الرجوع الا انها في عرف الشرع عبارة عن الندم على فعل ما مضى والترك في الحاضر والعزم على ان لا يفعل مثله في المستقبل فوجب حمله على هذا المعنى الشرعي دون المفهوم اللغوي ولأبي مسلم ان يجيب عنه فيقول مرادي من هذا الجواب انه ان امكن حمل اللفظ على التوبة الشرعية فقد صح اللفظ وسلم عن السؤال وان تعذر ذلك حملته على التوبة بحسب اللغة الأصلية لئلا يتوجه الطعن والسؤال اما قوله تعالى ويحب المتطهرين ففيه وجوه احدها المراد منه التنزه عن الذنوب والمعاصي وذلك لان التائب هو الذي فعل ثم ترك والمتطهر هو الذي ما فعله تنزها عنه ولا ثالث لهذين القسمين واللفظ محتمل لذلك لان الذنب كانه نجاسة روحانية ولذلك قال انما المشركون نجس فتركه يكون طهارة روحانية وبهذا المعنى يوصف الله تعالى بانه طاهر مطهر من حيث كونه منزها عن العيوب والقبائح ويقال فلان طاهر الذيل والقول الثاني ان المراد انه لا يأتيها في زمان الحيض وان لا يأتيها في غير المأتى على ما قال فأتوهن من حيث امركم الله ومن قال بهذا القول قال هذا اولى لانه اليق بما قبل هذه الآية ولانه تعالى قال حكاية عن قوم لوط عليه السلام اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فكان قوله ويحب المتطهرين ترك الاتيان في الادبار والقول الثالث انه تعالى لما قال فاذا تطهرن فلا جرم مدح التطهر فقال ويحب المتطهرين والمراد منه التطهر بالماء وقال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين فقيل في التفسير انهم كانوا يستنجون بالماء فاثنى الله عليهم

الحكم الثامن

نساؤكم حرث لكم فأتوا حرثكم انى شئتم وقدموا لأنفسكم واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه وبشر المؤمنين

في الآية مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي ان اليهود قالوا من جامع امرأته في قبلها من دبرها كان ولدها احول وزعموا ان ذلك في التوراة فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كذبت اليهود فنزلت هذه الآية وثانيها روي عن ابن عباس ان عمر رضي الله عنهم جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله هلكت وحكى وقوع ذلك منه فانزل الله تعالى هذه الآية وثالثها كان الانصار ينكرون ان يأتي الرجل المرأة في قبلها من دبرها وكانوا اخذوا ذلك من اليهود وكانت قريش تفعل ذلك فانكرت الانصار ذلك عليهم فنزلت الآية المسألة الثانية حرث لكم اي مزرع ومنبت للولد وهذا على سبيل التشبيه ففرج المرأة كالارض والنطفة كالبذر والولد كالنبات الخارج والحرث مصدر ولهذا وحد الحرث فكان المعنى نساؤكم ذوات حرث لكم فيهن تحرثون الولد فحذف المضاف وايضا قد يسمى موضع الشيء باسم الشيء على سبيل المبالغة كقوله فانما هي اقبال وادبار ويقال هذا امر الله اي مأموره وهذا شهوة فلان اي مشتهاه فلذلك حرث الرجل محرثه المسألة الثالثة ذهب اكثر العلماء الى ان المراد من الآية ان الرجل مخير بين ان يأتيها من قبلها في قبلها وبين ان يأتيها من دبرها في قبلها فقوله انى شئتم محمول على ذلك ونقل نافع عن ابن عمر انه كان يقول المراد من الآية تجويز اتيان النساء في ادبارهن وسائر الناس كذبوا نافعا في هذه الرواية وهو قول مالك واختيار السيد المرتضى من الشيعة والسيد رواه عن جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنهم حجة من قال انه لا يجوز اتيان النساء في ادبارهن وجوه الاول ان الله تعالى قال في آية المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض جعل قيام الاذى علة لحرمة اتيان موضع الاذى ولا معنى للاذى الا ما يتأذى الانسان منه وههنا يتأذى الانسان بنتن ذلك الدم وحصول هذه العلة في محل النزاع اظهر فاذا كانت تلك العلة قائمة ههنا وجب حصول الحرمة الحجة الثانية قوله تعالى فأتوهن من حيث امركم الله وظاهر الامر للوجوب ولا يمكن ان يقال انه يفيد وجوب اتيانهن لان ذلك غير واجب فوجب حمله على ان المراد منه ان من اتى المرأة وجب ان يأتيها في ذلك الموضع الذي امر الله تعالى به ثم هذا غير محمول على الدبر لان ذلك غير واجب بالاجماع فتعين ان يكون محمولا على القبل وذلك هو المطلوب الحجة الثالثة روى خزيمة بن ثابت ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اتيان النساء في ادبارهن فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم حلال فلما ولى الرجل دعاه فقال كيف قلت في اي الخربتين او في اي الخرزتين او في اي الخصفتين امن قبلها في قبلها فنعم اومن دبرها في دبرها فلا ان الله تعالى لا يستحيي من الحق لا تأتوا النساء في ادبارهن واراد بخربتها مسلكيها واصل الخربة عروة المزادة شبه الثقب بها والخرزة هي الثقبة التي يثقبها الخارز وكنى به عن المأتى وكذلك الخصفة من قولهم خصفت الجلد اذا خرزته حجة من قال بالجواز وجوه الاول التمسك بهذه الآية من وجهين الاول انه تعالى جعل الحرث اسما للمرأة فقال نساؤكم حرث لكم فهذا يدل على ان الحرث اسم للمرأة لا للموضع المعين فلما قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم كان المراد فأتوا نساءكم انى شئتم فيكون هذا اطلاقا في اتيانهن على جميع الوجوه فيدخل فيه محل النزاع الوجه الثاني ان كلمة انى معناها اين قال تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله والتقدير من اين لك هذا فصار تقدير الآية فأتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين شئتم تدل على تعدد الامكنة يقال اجلس اين شئت كان هذا تخييرا بين الامكنة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه لا يمكن حمل الآية على الاتيان من قبلها في قبلها او من دبرها في قبلها لان على هذا التقدير المكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان واللفظ اللائق به ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يكن المذكور ههنا لفظة كيف بل المذكور لفظة انى وثبت ان لفظة انى مشعرة بالتخيير بين الامكنة ثبت انه ليس المراد ما ذكرتم بل ما ذكرنا الحجة الثانية لهم التمسك بعموم قوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ترك العمل به في حق الذكور لدلالة الاجماع فوجب ان يبقى معمولا به في حق النسوان الحجة الثالثة توافقنا على انه لو قال للمرأة دبرك علي حرام ونوى الطلاق انه يكون طلاقا وهذا يقتضي كون دبرها حلالا له هذا مجموع كلام القوم في هذا الباب اجاب الاولون فقالوا الذي يدل على انه لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية اتيان النساء في غير المأتى وجوه الاول ان الحرث اسم لموضع الحراثة ومعلوم ان المرأة بجميع اجزائها ليست محلا للحراثة فامتنع اطلاق الحرث على ذات المرأة ومقتضى هذا الدليل ان لا يطلق لفظ الحرث على ذات المرأة الا انا تركنا العمل بهذا الدليل في قوله نساؤكم حرث لكم لان الله تعالى صرح ههنا باطلاق لفظ الحرث على ذات المرأة فحملنا ذلك على المجاز المشهور من تسمية كل الشيء باسم جزئه وهذه الضرورة مفقودة في قوله فأتوا حرثكم انى شئتم فوجب

حمل الحرث ههنا على موضع الحراثة على التعيين فثبت ان هذه الآية لا دلالة فيها على اتيان النساء في غير المأتى الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية لا يمكن ان تكون دالة على ما ذكروه ما بيناه ان ما قبل هذه الآية يدل على منع ما ذكروه احدها قوله قل هو اذى والثاني قوله فأتوهن من حيث امركم الله فلو دلت هذه الآية على الجواز لكان ذلك جمعا بين ما يدل على التحريم وبين ما يدل على التحليل في موضع واحد والاصل ان لا يجوز الثالث الروايات المشهورة في ان سبب نزول هذه الآية هو اختلافهم في انه هل يجوز اتيانها من دبرها في قبلها وسبب نزول الآية يجب ان لا يكون خارجا عن الآية فوجب كون الآية متناولة لهذه الصورة ومتى حملناها على هذه الصورة لم يكن بنا حاجة الى حملها على الصورة الاخرى فثبت بهذه الوجوه ان المراد من الآية ليس ما ذكروه وعند هذا نجيب عن الوجوه التي تمسكوا بها على التفصيل اما الوجه الاول فقد بينا ان قوله فأتوا حرثكم ان معناه فأتوا موضع الحرث واما الثاني فلما كان المراد بالحرث في قوله فأتوا حرثكم ذلك الموضع المعين لم يكن حمل انى شئتم على التخيير في المكان وعند هذا يضمر فيه زيادة وهي ان يكون المراد من انى شئتم من اي جهة شئتم فيضمر لفظة من لا يقال ليس حمل لفظ الحرث على حقيقته والتزام هذا الاضمار اولى من حمله على لفظ الحرث على سبيل المجاز حتى لا يلزمنا على الاضمار لانا نقول بل هذا اولى لان الاصل في الابضاع الحرمة واما الثالث فجوابه ان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم عام ودلائلنا خاصة والخاص مقدم على العام واما الرابع فجوابه ان قوله دبرك علي حرام انما صلح ان يكون كناية عن الطلاق لانه محل لحل الملامسة والمضاجعة فصار ذلك كقوله يدك طالق المسألة الرابعة اختلف المفسرون في تفسير قوله انى شئتم فالمشهور ما ذكرنا انه يجوز للزوج ان يأتيها من قبلها في قبلها ومن دبرها في قبلها والثاني المعنى اي وقت شئتم من اوقات الحل يعني اذا لم تكن اجنبية او محرمة او صائمة او حائضا والثالث انه يجوز للرجل ان ينكحها قائمة او باركة او مضطجعة بعد ان يكون في المأتى الرابع قال ابن عباس المعنى ان شاء عزل وان شاء لم يعزل وهو منقول عن سعيد بن المسيب الخامس متى شئتم من ليل او نهار فان قيل فما المختار من هذه الاقاويل قلنا قد ظهر عن المفسرين ان سبب نزول هذه الآية هو ان اليهود كانوا يقولون من اتى المرأة من دبرها في قبلها جاء الولد احول فانزل الله تعالى هذه الآية لتكذيب قولهم فكان الاولى حمل اللفظ عليه واما الاوقات فلا مدخل لها في هذا الباب لان انى لا يكون بمعنى متى وانما يكون بمعنى كيف واما العزل وخلافه فلا يدخل تحت انى لان حال الجماع لا يختلف بذلك فلا وجه لحمل الكلام الا على ما قلنا اما قوله تعالى وقدموا لانفسكم فمعناه افعلوا ما تستوجبون به الجنة والكرامة ونظيره ان يقول الرجل لغيره قدم لنفسك عملا صالحا وهو كقوله تزودوا فان خير الزاد التقوى ونظير لفظ التقديم ما حكى الله تعالى عن فريق من اهل النار وهو قوله قالوا بل انتم لا مرحبا بكم انتم قدمتموه لنا فبئس القرار فان قيل كيف تعلق هذا الكلام بما قبله قلنا نقل عن ابن عباس انه قال معناه التسمية عند الجماع وهو في غاية البعد والذي عندي فيه ان قوله نساؤكم حرث لكم جار مجرى التنبيه على سبب اباحة الوطء كانه قيل هؤلاء النسوان انما حكم الشرع باباحة وطئهن لكم لاجل انهن حرث لكم اي بسبب انه يتولد الولد منهن ثم قال بعده فأتوا حرثكم انى شئتم لما كان السبب في اباحة وطئها لكم حصول الحرث فأتوا حرثكم ولا تأتوا غير موضع الحرث فكان قوله فأتوا حرثكم دليلا على الاذن في ذلك الموضع والمنع من غير ذلك الموضع فلما اشتملت الآية على الاذن في احد الموضعين والمنع من الموضع الآخر لا جرم قال وقدموا لانفسكم اي لا تكونوا في قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله واتقوا الله ثم اكده ثالثا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات الثلاثة المتوالية لا يليق ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ مشتهى فثبت ان ما قبل هذه الآية دال على تحريم هذا العمل وما بعدها ايضا دال على تحريم فظهر ان المذهب الصحيح في تفسير هذه الآية ما ذهب اليه جمهور المجتهدين اما قوله تعالى واتقوا الله واعلموا انكم ملاقوه فاعلم ان الكلام في التقوى قد تقدم والكلام في تفسير لقاء الله تعالى قد تقدم في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم واعلم انه تعالى ذكر هذه الامور الثلاثة اولها وقدموا لانفسكم والمراد منه فعل الطاعات وثانيها قوله واتقوا الله والمراد منه ترك المحظورات وثالثها قوله واعلموا انكم ملاقوه وفيه اشارة الى انه انما كلفتكم تحمل المشقة في فعل الطاعات وفي ترك المحظورات لاجل يوم البعث والنشور والحساب فلولا ذلك اليوم لكان تحمل المشقة في فعل الطاعات وفي ترك المحظورات عبثا وما احسن هذا الترتيب ثم قال وبشر المؤمنين والمراد رعاية الترتيب المعتبر في القرآن وهو ان يجعل مع كل وعيد وعدا والمعنى وبشر المؤمنين خاصة بالثواب والكرامة فحذف ذكرهما لكونه كالمعلوم فصار كقوله وبشر المؤمنين بان لهم من الله فضلا كبيرا

الحكم التاسع

ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم ان تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم

المفسرون ذكروا في الكلام في هذه الآية وجوها الاول وهو الذي ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو الاحسن ان قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم نهي عن الجرأة على الله تعالى بكثرة الحلف به وذلك لان من اكثر ذكر شيء في معنى من المعاني فقد جعله عرضة له يقول الرجل قد جعلتني عرضة للومك وقال الشاعر ولا تجعلني عرضة للوائم وقد ذم الله تعالى من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تعالى واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت والحكمة في الامر بتقليل الايمان ان من حلف في كل قليل وكثير بالله انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يؤمن اقدامه على الايمان الكاذبة فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تعالى اجل واعلى عنده من ان يستشهد به في غرض من الاغراض الدنيوية واما قوله تعالى بعد ذلك ان تبروا فهو علة لهذا النهي فقوله ان تبروا والمعنى انما نهيتكم عن هذا لما في توقي ذلك من البر والتقوى والاصلاح فتكونوا يا معشر المؤمنين بررة اتقياء مصلحين في الارض غير مفسدين فان قيل وكيف يلزم من ترك الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا لان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله اعظم واجل من ان يستشهد به في مطالب الدنيا وخسيس مطالب الخلق فلا شك ان هذا من اعظم ابواب البر واما معنى التقوى فظاهر لانه اتقى ان يصدر منه ما يخل بتعظيم الله تعالى واما الاصلاح بين الناس فلان الانسان متى عرف فيه كونه معظما لله تعالى الى هذا الحد خرج عن ان يحلف بالله كاذبا فيصير موثوقا عندهم واصدق لهجة وبعده عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله فيحصل الصلح بواسطته التأويل الثاني قالوا العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة انه يقال اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض اي حال دونه ذلك ومعنى منه واشتقاقها الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان وجعل كلامه معارضا لكلام آخر اذا ذكر ما يمنعه من تثبيت كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق فالعرضة فعلة بمعنى المفعول كالقبضة والغرفة فيكون اسما لما يجعل معرضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل اذا عرفت هذا فنقول تقدير الآية ولا تجعلوا ذكر الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا او في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه بسبب ظهوره قالوا وسبب نزول الآية ان الرجل كان يحلف على ترك الخيرات من صلة الرحم او اصلاح بين الناس او احسان الى احد او عبادة ثم يقول اخاف الله ان احنث في يميني فيترك البر ارادة البر في يمينه فقيل لا تجعلوا

ذكر الله تعالى بسبب هذه الايمان عن فعل البر والتقوى فهذا اجود ما ذكره المفسرون وقد طولوا في كلمات اخر ولكن لا فائدة فيها فتركناها ثم قال تعالى في آخر الآية والله سميع عليم اي سميع لايمانكم عليم بان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا
حذرا ان تستشهد باسمه الكريم في اغراض الدنيا فهو عليم عالم بما في قلبكم ونيتكم لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم والله غفور حليم في الآية مسائل المسألة الاولى
اللغو الساقط الذي لا يعتد به سواء كان كلاما او غيره اما ورود هذا اللفظ في الكلام فيدل عليه الآية والخبر والرواية اما الآية فقوله تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه وقوله لا يسمعون فيها لغوا ولا تأثيما وقوله لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه
وقوله لا تسمع فيها لاغية وقوله واذا مروا باللغو مروا كراما فيحتمل ان يكون المراد اذا مروا بالكلام الذي يكون لغوا وان يكون المراد اذا مروا بالفعل الذي يكون لغوا واما الخبر فقوله من قال يوم الجمعة لصاحبه والامام يخطب صه فقد لغا
واما الرواية فيقال لغا الطائر يلغو لغوا اذا صوت ولغو الطائر تصويته واما ورود هذا اللفظ في غير الكلام فهو انه يقال لما لا يعتد به من اولاد الابل لغو قال جرير يعد الناسبون الى تميم بيوت المجد اربعة كبارا ويخرج منهم المرئي لغوا كما
الغيت في الدية الحوارا وقال العجاج ورب اسراب حجيج كظم عن اللغا ورفث التكلم قال الفراء اللغا مصدر لغيت واللغو مصدر لغوت فهذا ما يتعلق باللغة اما المفسرون فقد ذكروا وجوها الاول قال الشافعي انه قول العرب لا والله وبلى والله مما
يؤكدون به كلامهم ولا يخطر ببالهم الحلف ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة والثاني وهو قول ابي حنيفة ان اللغو هو ان يحلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن فهذا هو
اللغو وفائدة هذا الاختلاف ان الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله ويوجبها فيما اذا حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة يحكم بالضد في ذلك فمذهب الشافعي هو قول عائشة والشعبي وعكرمة
وقول ابي حنيفة هو قول ابن عباس والحسن ومجاهد والنخعي والزهري وسليمان بن يسار وقتادة والسدي ومكحول حجة الشافعي على قوله وجوه الاول ما روت عائشة رضي الله عنها عن النبي انه قال لغو اليمين قول الرجل في كلامه كلا والله وبلى والله ولا والله وروي ان
قوما يتناضلون ومعهم رجل من اصحابه فرمى رجل من القوم فقال اصبت والله ثم اخطأ فقال الذي مع النبي حنث الرجل يا رسول الله فقال كلا ايمان الرماة لغو لا كفارة فيها ولا عقوبة وعن عائشة رضي الله عنها انها قالت
ايمان اللغو ما كان في المراء والهزل والمزاحة والحديث الذي لا ينعقد عليه القلب واثر الصحابي في تفسير كلام الله تعالى اولى الحجة الثانية ان قوله لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم هو الذي يقصده
الانسان على سبيل الجد ويربط قلبه به واذا كان كذلك وجب ان يكون اللغو الذي هو كالمقابل له ان يكون معناه ما لا يقصده الانسان بالجد ولا يربط قلبه به وذلك هو قول الناس على سبيل التعود في الكلام
لا والله بلى والله فاما اذا حلف على شيء بالجد انه كان حاصلا ثم ظهر انه لم يكن فقد قصد الانسان بذلك اليمين تصديق قول نفسه وربط قلبه فلم يكن ذلك لغوا البتة بل كان ذلك حاصلا بكسب القلب
الحجة الثالثة انه تعالى ذكر قبل هذه الآية ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم وذكرنا ان معناه كثرة الحلف والمبين هؤلاء الذين يقولون على سبيل الاعتياد لا والله بلى والله لا شك انهم يكثرون الحلف فذكر بعده عقيب قوله
ولا تجعلوا الله عرضة حال هؤلاء الذين يكثرون الحلف على سبيل الاعتياد لا على سبيل القصد الى الحلف وبين انه لا مؤاخذة عليهم ولا كفارة لان ايجاب المؤاخذة والكفارة عليهم يقتضي اما ان يمتنعوا عن الكلام
او يلزمهم في كل لحظة كفارة وكلاهما حرج في الدين فظهر ان تفسير اللغو بما ذكرناه هو مناسب لما قبل الآية وكان تأويل الشافعي اولى حجة ابي حنيفة من وجوه الحجة الاولى قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا
منها فليأت الذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه الحديث دل على وجوب الكفارة على الحانث مطلقا من غير فصل بين الجد والهازل الحجة الثانية ان اليمين معنى لا يلحقه الفسخ فلا يعتبر فيه القصد كالطلاق والعتاق وهاتان الحجتان
توجبان الكفارة في قول الناس لا والله بلى والله اذا حصل الحنث ثم الذي يدل على ان اللغو لا يمكن تفسيره بما قاله الشافعي ويجب تفسيره بما قاله ابو حنيفة ان اليمين في اللغة عبارة عن القوة قال الشاعر اذا ما راية رفعت لمجد
تلقاها عرابة باليمين اي بالقوة والمقصود من اليمين تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب اليمين وهذا انما يعقل في الموضع الذي يكون قابلا للتقوية وهذا انما يكون اذا وقع اليمين على فعل في المستقبل فاما اذا
وقع اليمين على الماضي فذلك لا يقبل التقوية البتة فعلى هذا اليمين على الماضي يكون خالية عن الفائدة المطلوبة منها والخالي عن المطلوب يكون لغوا فثبت ان اللغو هو اليمين على الماضي اما اليمين على المستقبل فانه قابل للتقوية فلم
تكن هذه اليمين خالية عن الغرض المطلوب منها فلا يكون لغوا القول الثالث في تفسير يمين اللغو هو اذا حلف على ترك طاعة او فعل معصية فهذا هو يمين اللغو لان اللغو هو المعصية قال تعالى واذا سمعوا اللغو اعرضوا عنه
فبين تعالى انه لا يؤاخذهم بترك تلك الايمان ثم قال ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم اي باقامتكم على الذي حلفتم عليه من ترك الطاعة وفعل المعصية قالوا وهذا التأويل متأيد بقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها
فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه وهذا التأويل ضعيف من وجهين الاول ان المؤاخذة المذكورة في هذه الآية صارت مفسرة في آية المائدة في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته ولما كان المراد من المؤاخذة
ايجاب الكفارة وهاهنا الكفارة واجبة علمنا ان المراد من الآية ليس هو هذه الصورة الثاني انه تعالى جعل المقابل للغو هو كسب القلب ولا يمكن تفسيره بما ذكرناه من الاصرار على الشيء الذي حلفوا عليه لان كسب القلب
مشعر بالشروع في فعل جديد فاما الاصرار على ما كان فذاك لا يسمى كسب القلب القول الرابع في تفسير يمين اللغو انها اليمين المكفرة سميت لغوا لان الكفارة اسقطت الاثم كانه قيل لا يؤاخذكم الله باللغو اذا كفرتم وهذا
القول الخامس وهو اختيار القاضي ان المراد به ما يقع سهوا غير مقصود اليه البتة والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم بما تعمدتم ومعلوم ان المقابل للعمد هو السهو المسألة الثانية احتج الشافعي
رضي الله عنه بهذه الآية على وجوب الكفارة في اليمين الغموس قال لانه تعالى ذكر هاهنا ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آية المائدة ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان وعقد اليمين محتمل لان يكون المراد منه عقد القلب
ولان يكون المراد به العقد الذي يضاد الحل فلما ذكر هاهنا قوله بما كسبت قلوبكم علمنا ان المراد من ذلك العقد هو عقد القلب وايضا ذكر المؤاخذة هاهنا ولم يبين ان تلك المؤاخذة ما هي وبينها
في آية المائدة بقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المؤاخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين الآيتين مجملة من وجه ومبينة من وجه فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما
ان كل يمين ذكر على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها اما قوله تعالى والله غفور حليم فقد علمت ان الغفور مبالغة في ستر الذنوب وفي اسقاط عقوبتها واما الحليم
فاعلم ان الحلم في كلام العرب الاناءة والسكون يقال ضع الهودج على احلم الجمال اي على اشدها تؤدة في السير ومنه الحلم لانه يرى في حال السكون وحلمة الثدي ومعنى الحليم في صفة الله تعالى الذي لا يعجل بالعقوبة بل يؤخر
عقوبة الكفار والفجار للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فان فاؤوا فان الله غفور رحيم في الآية مسائل المسألة الاولى يقال آلى يؤلي ايلاء وتألى تأليا
وائتلى ائتلاء والاسم منه الية والوة وحكى ابو عمرو الوة والوة والوة ثلاث لغات مخففة وجمعها الالايا والحلف واليمين كلها عبارات عن معنى واحد وفي الحديث حكاية عن الله تعالى اليت
ان افعل خلاف المقدر وقال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه فان بدرت منه الالية برت هذا هو معنى اللفظ بحسب اصل اللغة اما في عرف الشرع فهو اليمين على ترك الوطء كما اذا قال والله
لا اجامعك ولا اباضعك ولا اقربك ومنهم من قال في الآية حذف تقديره للذين يؤلون ان يعتزلوا من وطء نسائهم الا انه حذف ذلك لدلالة الباقي
عليه وانا اقول هذا الاضمار انما يحتاج اليه اذا حملنا لفظ الايلاء على المفهوم اللغوي اما اذا حملناه على المتعارف الشرعي استغنينا عن هذا
الاضمار المسألة الثانية يروى ان الايلاء في الجاهلية كان طلاقا قال سعيد بن المسيب رضي الله تعالى عنه كان الرجل لا يريد

كان الرجل لا يريد المرأة ولا يحب ان يتزوجها غيره فيحلف ان لا يقربها وكان يتركها كذلك لا ايما ولا ذات بعل والغرض منه مضارة المرأة ثم ان اهل الاسلام كانوا يفعلون
ذلك ايضا فازال الله تعالى ذلك وامهل للزوج مدة حتى يتروى ويتأمل فان رأى المصلحة في ترك هذه المضارة فعلها وان رأى المصلحة في المفارقة عن المرأة فارقها
المسألة الثالثة قرأ عبد الله آلوا من نسائهم وقرأ ابن عباس يقسمون من نسائهم اما قوله تعالى من نسائهم ففيه سؤال وهو انه يقال حلف فلان
على كذا وآلى على كذا فلم ابدلت لفظة على هاهنا بلفظة من والجواب من وجهين الاول ان يراد لهم من نسائهم تربص اربعة اشهر كما يقال لي منك كذا والثاني ان يضمن في هذا القسم
معنى البعد فكانه قيل يبعدون من نسائهم مولين او مقسمين اما قوله تعالى تربص اربعة اشهر فاعلم ان التربص التثبت والانتظار يقال تربصت الشيء تربصا ويقال ما لي على هذا
الامر ربصة اي تثبت واضاف التربص الى اربعة اشهر اضافة المصدر الى الظرف كقوله بينهما مسيرة يوم اي مسيرة في يوم ومثله كثير اما قوله تعالى فان فاؤوا فمعناه فان رجعوا
والفيء في اللغة الرجوع وهو رجوع الشيء الى ما كان عليه من قبل ولهذا قيل لما تنسخه الشمس من الظل ثم يعود فيء وفرق اهل العربية بين الفيء والظل فقالوا الفيء ما كان بالعشي لانه الذي
نسخته الشمس وفي الجنة ظل وليس فيها فيء لانه لا شمس فيها قال الله تعالى وظل ممدود وانشدوا فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق وقيل فلان سريع
الفيئة والفيئة وكلتاهما اللغتان عن العرب انه سريع الرجوع عن الغضب الى الحالة المتقدمة وقيل لما رده الله تعالى على المسلمين من مال المشركين فيء كانه كان لهم فرجع اليهم فقوله
فان فاؤوا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها فان الله غفور رحيم للزوج اذا تاب من اضراره بامرأته كما انه غفور رحيم لكل التائبين وان
عزموا الطلاق فان الله سميع عليم فاعلم ان العزم عقد القلب على الشيء يقال عزم على الشيء يعزم عزما وعزيمة وعزمت عليك
لتفعلن اي اقسمت والطلاق مصدر طلقت المرأة تطلق طلاقا وقال الليث طلقت بضم اللام وقال ابن الاعرابي طلقت بضم اللام من الطلاق اجود ومعنى الطلاق
هو حل عقد النكاح بما يكون حلا في الشرع واصله من الانطلاق وهو الذهاب والطلاق عبارة عن اطلاق المرأة فهذا ما يتعلق بتفسير لفظ الآية اما الاحكام فكثيرة ونذكرها هاهنا
بعض ما دلت الآية عليه المسألة الاولى كل زوج يتصور منه الوقاع وكان تصرفه معتبرا في الشرع فانه يصح منه الايلاء وهذا القيد معتبر طردا وعكسا اما الطرد فهو ان كل من كان
كذلك صح ايلاؤه ويتفرع عليه احكام الاول يصح ايلاء الذمي وهو قول ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد لا يصح ايلاؤه بالله تعالى ويصح بالطلاق والعتاق لنا قوله تعالى للذين
يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر وهذا العموم يتناول الكافر والمسلم الحكم الثاني قال الشافعي مدة الايلاء لا تختلف بالرق والحرية فهي اربعة اشهر سواء كان الزوجان
حرين او رقيقين او احدهما كان حرا والآخر رقيقا وعند ابي حنيفة ومالك تتنصف برق المرأة وعند مالك برق الرجل كما قالا في الطلاق لنا ان ظاهر قوله تعالى
للذين يؤلون من نسائهم يتناول الكل والتخصيص خلاف الظاهر ولان تقدير المدة انما كان لاجل معنى يرجع الى الجبلة والطبع وهو قلة الصبر على مفارقة الزوج فيستوي فيه
الحر والرقيق كالحيض ومدة الرضاع ومدة العنة الحكم الثالث يصح الايلاء حال الرضا والغضب وقال مالك لا يصح الا في حال الغضب لنا ظاهر هذه الآية
الحكم الرابع يصح الايلاء عن المرأة سواء كانت في صلب النكاح او كانت مطلقة طلقة رجعية بدليل ان الرجعية يصح وقوع الطلاق عليها انها من نسائه بدليل انه لو قال
نسائي طوالق وقع الطلاق عليها واذا ثبت انها من نسائه دخلت في الآية لظاهر قوله للذين يؤلون من نسائهم اما عكس هذه القضية وهو ان من لا يتصور منه الوقاع
هل يصح ايلاؤه ففيه حكمان الاول ايلاء الخصي يصح لانه يجامع كالفحل انما المفقود في حقه الانزال وذلك لا اثر له ولانه داخل تحت عموم الآية الثاني المجبوب ان بقي منه
ما يمكنه ان يجامع به صح ايلاؤه وان لم يبق ففيه قولان اصحهما انه لا يصح وهو قول ابي حنيفة والثاني يصح لعموم الآية ولانه قصد المضارة باليمين فحصل منه القصد الثاني ان يكون زوجا
فلو قال لاجنبية والله لا اجامعك ثم نكحها لم يكن موليا لان قوله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر يفيد ان هذا الحكم لهم لا لغيرهم كقوله تعالى لكم دينكم
ولي دين اي لكم لا لغيركم المسألة الثانية المحلوف به في الحلف اما ان يكون بالله او بغيره فان كان بالله كان موليا ثم ان جامعها في مدة الايلاء خرج عن الايلاء
وهل تجب عليه كفارة اليمين فيه قولان الجديد وهو الصحيح وهو قول ابي حنيفة انه تجب عليه كفارة اليمين والقديم وهو انه اذا فاء بعد مضي المدة او في خلال المدة فلا كفارة عليه
حجة القول الجديد ان الدلائل الموجبة للكفارة عند الحنث في اليمين بالله تعالى عامة ولا فرق بين ان يقول والله لا اقربك ثم يقربها وبين ان يقول والله لا اكلمك ثم كلمها
وحجة القول القديم قوله فان فاؤوا فان الله غفور رحيم والاستدلال به من وجهين الاول ان الكفارة لو كانت واجبة لذكرها الله تعالى هاهنا لان الحاجة هاهنا اشد
ماسة الى معرفتها وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز والثاني انه تعالى لما لم يذكر وجوب الكفارة نبه على سقوطها بقوله فان الله غفور رحيم والغفران يوجب ترك المؤاخذة
وللاولين ان يجيبوا فيقولوا انما ترك ذكر الكفارة هاهنا لانه تعالى بينها في القرآن وعلى لسان النبي صلى الله عليه وسلم في سائر المواضع اما قوله غفور رحيم فانه يدل على عدم العقاب
لكن عدم العقاب لا ينافي وجوب الفعل كما ان التائب عن الزنا والقتل لا عقاب عليه ومع ذلك يجب عليه الحد والقصاص واما ان كان الحلف في الايلاء بغير الله كما اذا
قال ان وطئتك فعبدي حر وانت طالق او ضرتك طالق او التزم امرا في الذمة فقال ان وطئتك فلله علي عتق رقبة او صدقة او صوم او حج او صلوة فهل يكون
موليا للشافعي فيه قولان قال في القديم لا يكون موليا وبه قال احمد في ظاهر الرواية ودليله ان الايلاء المعهود في الجاهلية في هذا الباب هو الحلف بالله وايضا روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال من حلف فليحلف بالله فمطلق الحلف يفهم منه الحلف بالله وقال في الجديد وهو قول ابي حنيفة ومالك وجماعة العلماء انه يكون موليا لان لفظ الايلاء يتناول الكل
وعلى القولين يمينه منعقدة فان كان قد علق به عتقا او طلاقا فاذا وطئها يقع ذلك المعلق وان كان المعلق به التزام قربة في الذمة فعليه ما في نذر اللجاج وفيه اقوال اصحها ان عليه
كفارة اليمين والثاني ان عليه الوفاء بما سمى والثالث انه يتخير بين كفارة اليمين وبين الوفاء بما سمى وفائدة هذين القولين انا ان قلنا انه يكون موليا فبعد مضي اربعة اشهر يضيق الامر
عليه حتى يفيء او يطلق وان قلنا لا يكون موليا لا يضيق عليه الامر المسألة الثالثة اختلفوا في مقدار مدة الايلاء على اقوال فالاول قول ابن عباس انه لا يكون موليا حتى يحلف انه

لا يطأها ابدا والثاني قول الحسن البصري واسحق ان اي مدة حلف عليها كان موليا وان كان يوما وهذان المذهبان في غاية التباعد والثالث قول ابي حنيفة والثوري انه لا يكون موليا
حتى يحلف ان لا يطأها اربعة اشهر او فيما زاد الرابع قول الشافعي واحمد ومالك رضي الله عنهم انه لا يكون موليا حتى تزيد المدة على اربعة اشهر وفائدة الخلاف بين ابي حنيفة والشافعي
انه اذا آلى منها اكثر من اربعة اشهر اجل اربعة اشهر وفي هذه المدة يكون حق الوطء للزوج فاذا مضت يطالب المرأة الزوج بالفيئة او بالطلاق فان امتنع الزوج منهما طلق الحاكم
عليه وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر يقع الطلاق عنه حجة الشافعي من وجوه الحجة الاولى ان الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله
سميع عليم تقتضي كون هذين الحكمين مشروعين متراخيا عن انقضاء الاربعة اشهر فان قيل ما ذكرتموه ممنوع لان قوله فان فاؤا وان عزموا الطلاق تفصيل لقوله للذين يؤلون
من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول انا ابيتكم هذا الشهر فان اكرمتموني بقيت معكم والا ترحلت عنكم قلنا هذا ضعيف لان قوله للذين يؤلون من نسائهم تربص
اربعة اشهر اشارة الى حكمين احدهما صدور الايلاء عنهم والثاني وجوب تربص هذه المدة على الشرع والفاء في قوله فان فاؤا ورد عقيب ذكرهما معا فلا بد وان يكون هذا
الحكم مشروعا عقيب الامرين اعني عقيب الايلاء وعقيب حصول التربص في هذه المدة بخلاف المثال الذي ذكره وهو قوله انا انزل عندكم فان اكرمتموني بقيت والا ترحلت
لان هناك الفاء صارت مذكورة عقيب شيء واحد وهو النزول فلا جرم لزم كون ما دخل عليه متأخرا عن ذلك النزول اما ههنا الفاء صارت مذكورة عقيب ذكر الايلاء وذكر التربص
فلا بد وان يكون ما دخل الفاء عليه واقعا بعد هذين الامرين وهذا الكلام ظاهر الحجة الثانية للشافعي رضي الله عنه ان قوله وان عزموا الطلاق صريح في ان وقوع الطلاق انما يكون
بايقاع الزوج وعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه يقع الطلاق بمضي المدة لا بالايقاع فان قيل الايلاء طلاق في نفسه فالمراد من قوله وان عزموا الطلاق الايلاء المتقدم قلنا هذا بعيد
لان قوله وان عزموا الطلاق لا بد وان يكون معناه وان عزموا الذين يؤلون من نسائهم الطلاق فجعل المولي عازما وهذا يقتضي ان يكون الايلاء والعزم قد اجتمعا واما الطلاق فهو متعلق
العزم ومتعلق العزم متأخر عن العزم فاذا الطلاق متأخر عن العزم لا محالة والايلاء اما ان يكون مقارنا للعزم او متقدما عليه وهذا يفيد القطع في هذه الاية مغاير لذلك الايلاء
وهذا كلام ظاهر الحجة الثالثة ان قوله وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي ان يصدر من الزوج شيء يكون مسموعا وما ذاك الا ان يقول بتقدير الاية فان عزموا الطلاق
فطلقوا فان الله سميع لكلامهم عليم بما في قلوبهم فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد ان الله سميع لذلك الايلاء قلنا هذا بعيد لان هذا السمع لم يحصل على نفس الايلاء بل انما حصل على شيء
حصل بعد الايلاء فلا بد وان يصدر عن الزوج بعد ذلك الايلاء كلام حتى يكون قوله تعالى فان الله سميع عليم تهديدا عليه الحجة الرابعة ان قوله تعالى فان فاؤا وان عزموا ظاهره
التخيير بين الامرين وذلك يقتضي ان يكون وقت ثبوتهما واحدا وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك الحجة الخامسة ان الايلاء في نفسه ليس بطلاق بل هو حلف على الامتناع
من الجماع مدة مخصوصة الا ان الشرع ضرب لذلك قدرا معلوما من الزمان وذلك لان الرجل قد يترك جماع المرأة مدة من الزمان لا بسبب المضارة وهذا انما يكون اذا كان
الزمان قصيرا فاما ترك الجماع زمانا طويلا فلا يكون الا عند قصد المضارة ولما كان الطول والقصر في هذا الباب امرا غير مضبوط بين تعالى حدا فاصلا بين القصر والطول فعند
حصول هذه المدة تبين قصد المضارة وذلك لا يوجب البينونة ووقوع الطلاق بل الايلاء يحكم الشرع عند ظهور قصد المضارة ان يأمره اما بترك المضارة او تخليصها
من قيد الايذاء وهذا المعنى امر معتبر في الشرع كما قلنا في ضرب الاجل في مدة العنين وغيرها حجة ابي حنيفة رضي الله عنه ان عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قرأ فان فاؤا فيهن
والجواب الصحيح ان القراءة الشاذة مردودة لان كل ما كان قرآنا وجب ان يثبت بالتواتر فحيث لم يثبت بالتواتر قطعنا انه ليس بقرآن واولى بهذا ابو حنيفة فانه بهذا الحرف تمسك في ان التسمية
ليست من القرآن وايضا فقد بينا ان الاية مشتملة على امور ثلثة دلت ان هذه المهلة لا تجوز في نفس المدة فالقراءة الشاذة لما كانت مخالفة لها وجب القطع بفسادها

والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان
كن يؤمن بالله واليوم الاخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا ولهن مثل الذي عليهن
بالمعروف وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح

اعلم انه تعالى ذكر في هذا الموضع احكاما كثيرة للطلاق الحكم الاول للطلاق وجوب العدة واعلم ان المطلقة هي المرأة التي وقع الطلاق عليها وهي اما ان تكون
اجنبية او منكوحة فاذا كانت اجنبية فاذا اوقع الطلاق عليها فهي مطلقة بحسب اللغة لكنها غير مطلقة بحسب عرف الشرع والعدة غير واجبة عليها بالاجماع واما
المنكوحة فهي اما ان تكون مدخولا بها او لا يكون مدخولا بها لم تجب العدة عليها قال الله تعالى فاذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم
عليهن من عدة تعتدونها واما ان تكون مدخولا بها وهي اما ان تكون حاملا او حائلا فان كانت حاملا فعدتها بوضع الحمل لا بالاقراء قال الله تعالى واولات الاحمال
اجلهن ان يضعن حملهن واما ان كانت حائلا فاما ان يكون الحيض ممكنا في حقها او لا يكون فان امتنع الحيض في حقها اما للصغر المفرط او للكبر المفرط كانت عدتها بالاشهر
لا بالاقراء قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض واما اذا كان الحيض في حقها ممكنا فاما ان تكون رقيقة او حرة فان كانت رقيقة كان عدتها بقرئين لا بثلثة اما اذا
كانت المرأة منكوحة وكانت مطلقة بعد الدخول وكانت حائلا وكانت من ذوات الحيض وكانت حرة فعند اجتماع هذه الصفات كانت عدتها بالاقراء الثلثة
على ما بين الله حكمها في هذه الاية وفي الاية سؤالات السؤال الاول العام انما يحسن تخصيصه اذا كان الباقي بعد التخصيص اكثر من حيث انه جرت العادة باطلاق لفظ الكل
على الغالب يقال في الثوب انه اسود اذا كان الغالب عليه السواد وان حصل فيه بياض قليل فاما اذا كان الغالب عليه البياض وكان السواد قليلا كان اطلاق
لفظ السواد عليه كذبا فثبت ان الشرط في كون العام مخصوصا ان يكون الباقي بعد التخصيص اكثر وهذه الاية ليست كذلك فانكم لو اخرجتم عن عمومها خمسة اقسام وتركتم
قسما واحدا فاطلاق لفظ العام في مثل هذا الموضع لا يليق بحكمة الله تعالى والجواب اما الاجنبية فخارجة عن اللفظ فان الاجنبية لا يقال فيها انها مطلقة واما

الآيسة

واما غير المدخول بها فالقرينة تخرجها لان لفظ العدة لبراءة الرحم والحاجة الى البراءة لا تحصل الا بعد سبق الشغل واما الحامل والآيسة فهما خارجتان عن اللفظ لان الحامل
الاعتداد بالاقراء انما يكون حيث تحصل الاقراء وهذان القسمان لم تحصل الاقراء في حقهما واما الرقيقة فنادرة وهي كالشاذ فثبت ان الاعم الاغلب باق تحت هذا العموم
السؤال الثاني قوله يتربصن لا شك انه خبر والمراد منه الامر فما الفائدة في التعبير عن الامر بلفظ الخبر الجواب من وجهين الاول انه تعالى لو ذكره بلفظ الامر
لكان في ذلك يوهم انه لا يحصل المقصود الا اذا شرعت فيها بالقصد والاختيار وعلى هذا التقدير فلو مات الزوج ولم تعلم المرأة ذلك حتى انقضت العدة وجب
ان لا يكون ذلك كافيا في المقصود لانها لما كانت مأمورة بذلك لم تخرج عن العهدة الا اذا قصدت اداء التكليف اما لما ذكر الله تعالى هذا التكليف بلفظ الخبر
زال ذلك الوهم وعرفت انه متى انقضت هذه القروء حصل المقصود سواء كانت علمت ذلك او لم تعلم وسواء شرعت في العدة بالرضا او بالغضب الثاني
قال صاحب الكشاف التعبير عن الامر بصيغة الخبر يفيد تأكيد الامر واشعارا بانه مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكانهن امتثلن الامر بالتربص
فهو يخبر عنه موجودا ونظيره قوله رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كانما وجدت الرحمة فهو يخبر عنها السؤال الثالث لو قال يتربص المطلقات
لكان ذلك جملة من فعل وفاعل فما الحكمة في ترك ذلك وجعل المطلقات مبتدأ ثم قوله يتربصن اسنادا للفعل الى ضمير المطلقات لكان ذلك ثم جعل هذه الجملة
خبرا عن ذلك المبتدأ الجواب قال الشيخ عبد القاهر الجرجاني النحوي في كتاب دلائل الاعجاز انك اذا قدمت الاسم فقلت زيد فعل هذا يفيد من التأكيد والقوة ما لا يفيد
قولك فعل زيد وذلك لان قولك زيد فعل يستعمل في امرين احدهما ان يكون لتخصيص ذلك الفعل بذلك الفاعل كقولك انا كتبت المهم الفلاني الى السلطان والمراد
دعوى الانفراد الثاني ان لا يكون المقصود ذلك بل المقصود ان تقدم ذكر المحدث عنه يحدث تأكيدا لاثبات ذلك الفعل له كقولهم هو يعطي الجزيل فلا يريد الحصر بل ان يحقق
على السامع ان اعطاء الجزيل دأبه ومثله قوله تعالى واتخذوا من دونه آلهة لا يخلقون شيئا وهم يخلقون ليس المراد تخصيص المخلوقية بهم وقوله تعالى واذا جاؤكم قالوا
آمنا وقد دخلوا بالكفر وهم قد خرجوا به وقول الشاعر هما يلبسان المجد احسن لبسة شحيحان ما اسطاعا عليه كلاهما والسبب في حصول هذا المعنى عند
تقديم ذكر المبتدأ انك اذا قلت عبد الله فقد اشعرت انك تريد الاخبار عنه فيحصل في العقل شوق الى معرفة ذلك فاذا ذكرت ذلك الخبر قبله العقل قبول العاشق
لمعشوقه فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة السؤال الرابع هلا قيل يتربصن ثلثة قروء كما قيل تربص اربعة اشهر وما الفائدة في ذكر الانفس الجواب
في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة بعث لان فيه ما يستنكفن منه فيحملهن على ان يتربصن وذلك ان انفس النساء طوامح الى الرجال فاراد ان يقمعن
انفسهن ويغلبنها على الطموح ويجبرنها على التربص السؤال الخامس لفظ الانفس جمع قلة فلم ذكر جمع القلة مع انهن نفوس كثيرة والقروء جمع كثرة مع
ان المراد من هذه القروء ثلثة وهي قليلة والجواب انهم يتسعون في ذلك فيستعملون كل واحد من الجمعين مكان الآخر لاشتراكهما في معنى الجمعية وايضا لعل القروء
كانت اكثر استعمالا في جمع قرء من الاقراء السؤال السادس لم لم يقل ثلث قروء كما يقال ثلث حيض والجواب انه اتبع التذكير في لفظ القروء وهو مذكر فهذا
ما يتعلق بالسؤالات في هذه الاية وبقي من الكلام في هذه الاية مسئلة واحدة في حقيقة القرء فنقول القروء جمع قرء وقرء ولا خلاف في ان القرء يقع
على الحيض والطهر قال ابو عبيدة الاقراء من الاضداد في كلام العرب المشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض معا وقال آخرون انه حقيقة في الحيض
مجاز في الطهر ومنهم من عكس الامر وقال انه موضوع بحسب معنى واحد مشترك بين الحيض والطهر والقائلون بهذا القول اختلفوا على ثلثة اقوال فالاول ان القرء
هو الاجتماع ثم في وقت الحيض يجتمع الدم في الرحم وفي وقت الطهر يجتمع الدم في البدن وهو قول الاصمعي والاخفش والفراء والكسائي والقول الثاني وهو قول
ابي عبيد انه عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة والثالث وهو قول ابي عمرو بن العلاء ان القرء هو الوقت فيقال اقرأت النجوم اذا طلعت واقرأت
اذا افلت ويقال هذا قارئ الرياح لوقت هبوبها وانشد للهذلي اذا هبت لقارئها الرياح واذا ثبت ان القرء هو الوقت دخل فيه الحيض والطهر
لان لكل واحد منهما وقتا معينا واعلم ان الله تعالى امر المطلقة ان تعتد بثلثة اقراء والظاهر يقتضي انها اذا اعتدت بثلثة اشياء تسمى ثلثة اقراء ان تخرج عن عهدة
التكليف الا ان العلماء اجمعوا على انه لا يكفي ذلك بل عليها ان تعتد بثلثة اقراء من احد الجنسين واختلفوا فيه فمذهب الشافعي انها الاطهار روي ذلك
عن ابن عمر وزيد وعائشة والفقهاء السبعة ومالك وربيعة واحمد رضي الله عنهم في رواية وقال علي وعمر وابن مسعود هي الحيض وهو قول ابي حنيفة والاوزاعي
وابن ابي ليلى وابن شبرمة واسحق رضي الله عنهم وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي اقصر وعندهم اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر
قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت
عدتها وعند ابي حنيفة ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كانت الطلاق في حال الطهر او من الحيضة الرابعة ان كان في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال
اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها قبل الغسل وان طهرت لاقل الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء او يمضي عليها وقت صلوة حجة
الشافعي رضي الله عنه وجوه الحجة الاولى قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن ومعناه في وقت عدتهن قال تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة اي في
يوم القيامة لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون زمان العدة غير زمان الحيض اجاب صاحب الكشاف عنه فقال معنى الاية مستقبلات
لعدتهن كما تقول لثلث بقين من الشهر تريد مستقبلا لثلث واقول هذا الكلام يقوي استدلال الشافعي رضي الله عنه لان قول القائل لثلث بقين من الشهر
معناه لزمان يقع الشروع في الثلث عقيبه فكذا ههنا قوله تعالى فطلقوهن لعدتهن معناه طلقوهن بحيث يحصل الشروع في العدة عقيبه ولما كان الاذن

ما صلها التطليق في جميع زمان الطهر وجب ان يكون الطهر الحاصل عقيب زمان التطليق من القرء وذلك هو المطلوب الحجة الثانية ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت
هل تدرون ما الاقراء الاقراء الاطهار ثم قال الشافعي رضي الله عنه والنساء بهذا اعلم لان هذا انما تبتلي به النساء الحجة الثالثة القرء عبارة عن الجمع يقال ما قرأت الناقة سلا
قط اي ما جمعت في رحمها ولدا قط ومنه قول عمرو بن كلثوم هجان اللون لم تقرأ جنينا وقال الاخفش يقال ما قرأت حيضة اي ما ضمت في رحمها حيضة وسمي الحوض المقراة
لانه يجمع فيه الماء واقرأت النجوم اذا اجتمعت للغروب وسمي القرآن قرآنا لاجتماع حروفه وكلماته او لاجتماع العلوم الكثيرة فيه وقراءة القارئ اي جمع الحروف بعضها الى بعض
اذا ثبت هذا فنقول وقت اجتماع الدم هو زمان الطهر لان الدم يجتمع في ذلك الزمان في البدن فان قيل لم لا يجوز ان يقال في زمان الحيض انه اولى بهذا الاسم لان الدم
يجتمع في هذا الزمان في الرحم قلنا انه ما لم يجتمع في الرحم البتة بل ينفصل قطرة قطرة اما وقت الطهر فالكل مجتمع في البدن وكان معنى الاجتماع وقت الطهر اتم ثم تمام التقرير
فيه ان اسم القرء لما دل على الاجتماع فاكثر احوال الرحم اجتماعا واشتمالا على الدم هو آخر الطهر اذ لو لم تمتلئ تلك المغائض لما سالت الى الخارج فمن اول الطهر ناخذ في الاجتماع
والازدياد الى الكثرة والآخر هو حال كمال الاجتماع فكان آخر الطهر هو القرء في الحقيقة وهذا كلام بين الحجة الرابعة الاصل ان لا يكون لاحد على احد من العقلاء المكلفين حق الحبس
والمنع من التصرفات ترك العمل به عند قيام الدليل عليه وهو اقل ما يسمى بالاقراء الثلثة وهي الاطهار لان الاعتداد بالاطهار اقل زمانا من الاعتداد بالحيض فلما كان كذلك
اثبتنا الاقل ضرورة العمل بهذه الآية فطرحنا الاكثر وفاء بالدلائل الدالة على ان الاصل ان لا يكون لاحد على غيره قدرة الحبس والمنع الحجة الخامسة ان ظاهر قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء يقتضي انها اذا احدثت ثلثة اشياء تسمى اقراء ان تخرج عن العهدة وكل واحد من الطهر ومن الحيض تسمى بهذا الاسم فوجب ان تخرج المراة عن العهدة بايهما
كان على سبيل التخيير الا انا بينا ان مدة العدة بالاطهار اقل من مدة العدة بالحيض فعلى هذا يكون المراة مخيرة بين ان تعتد بالمدة الناقصة او بالمدة الزائدة واذا كان
كذلك كانت متمكنة من ان تترك القدر الزائد لا الى بدل وكلما كان كذلك لم يكن واجبا فاذا الاعتداد بالقدر الزائد على مدة الاطهار غير واجب وذلك يقتضي ان لا يكون الاعتداد
بهذه الحيضة واجبا وهو المطلوب حجة ابي حنيفة رضي الله عنه من وجوه الاول ان الاقراء في اللغة وان كانت مشتركة بين الاطهار والحيض الا ان في الشرع غلب استعمالها في الحيض
لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال دعي الصلوة ايام اقرائك واذا ثبت هذا كان صرف الاقراء المذكور في القرآن الى الحيض اولى الحجة الثانية ان القول بانها الحيض يمكنه
مع استيفاء ثلثة اقراء بكمالها لان هذا القائل يقول ان المطلقة يلزمها تربص ثلث حيض وانما تخرج بزوال الحيضة الثالثة ومن قال انه طهر يجعلها خارجة من العدة بقرئين
وبعض الثالث لان عنده المطلقة اذا طلقها في آخر الطهر بعد ذلك قرء فاذا كان في احد القولين يكمل الاقراء الثلثة دون القول الآخر كان القول الاول اليق بالظاهر
اجاب الشافعي عن ذلك بان قال الله تعالى الحج اشهر معلومات والاشهر جمع واقله ثلثة ثم انا حملنا الآية على شهرين وبعض الثالث وذلك هو شوال وذو القعدة وبعض ذي الحجة
فكذا ههنا جاز ان يحمل هذه الثلثة على طهرين وبعض طهر اجاب الجبائي من شيوخ المعتزلة عن هذا الجواب من وجهين الاول انا تركنا الظاهر في تلك الآية لدليل فلم يلزمنا
ان نترك الظاهر في هذه الآية من غير دليل والثاني ان العدة تربص متصل فلا بد من استيفاء الثلثة وليس كذلك اشهر الحج لانه ليس فيها فعل متصل فكانه قيل هذه الاشهر
وقت الحج لا على سبيل الاستغراق واجاب المتاخرون من اصحابنا عن حجة من وجهين الاول ان حمل القرء على الاطهار لا يوجب النقصان عن الثلثة وحمله على الحيض يوجب الزيادة
لانه اذا طلقها في اثناء الطهر كان ما بقي من الطهر غير محسوب من العدة فتحصل الزيادة وعند الخصم ان هذه الزيادة لا بد من تحملها لاجل الضرورة لانه لو جاز الطلاق في الحيض لامكن الطلاق
في آخر الحيض حتى تعتد باطهار كاملة واذا اختص الطلاق بالطهر صارت تلك الزيادة محتملة بالضرورة فنحن ايضا نقول لما صارت الاقراء معتبرة بالاطهار والله تعالى اذن بالطلاق
في الطهر صار تقدير الآية يتربصن بانفسهن ثلثة اطهار طهر الطلاق وطهران آخران ثم لزم من كون الطهر الاول طهرا للطلاق ان يكون ذلك الطهر ناقصا لتحقق وقوع الطلاق
فيه والوجه الثاني في الجواب انا اثبتنا ان القرء اسم للاجتماع وكمال الاجتماع انما يحصل في آخر الطهر فكان في الحقيقة الجزء الاخير من الطهر قرءا تاما وعلى هذا التقدير لم يلزم
دخول النقصان في شيء من القروء الحجة الثالثة لهم انه تعالى نقل الى الشهور عند عدم الحيض فقال واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر
فاقام الاشهر مقام الحيض دون الاطهار وايضا لما كان الاشهر شرعت بدلا عن الاقراء والبدل يعتبر بتمامه فان الاشهر لا بد من تمامها وجب ايضا ان يكون الكمال
معتبرا في المبدل فلا بد وان يكون القرء كاملة والقرء الكاملة هي الحيض اما الاطهار فالواجب قرءان وبعض الثالث الحجة الرابعة لهم قوله صلى الله عليه وسلم
طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان واجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان يكون عدة الحرة هي الحيض الحجة الخامسة انا جمعنا على ان الاستبراء
في شراء الجواري يكون بالحيضة فكذا العدة تكون بالحيضة لان المقصود من الاستبراء والعدة شيء واحد الحجة السادسة ان الغرض الاصلي في العدة استبراء الرحم
والحيض هو الذي تستبرى به الارحام دون الطهر فوجب ان يكون المعتبر هو الحيض دون الطهر الحجة السابعة لهم ان القول بان القرء هو الحيض احتياط
تغليبا لجانب الحرمة لان المطلقة اذا مر عليها بقية الطهر وطعنت في الحيضة الثالثة فان جعلنا القرء هو الحيض فحينئذ يحرم على الغير التزوج بها وان جعلنا
القرء طهرا فحينئذ يحل للغير التزوج بها وجانب التحريم اولى بالرعاية لقول النبي صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا وغلب الحرام الحلال ولان الاصل
في الابضاع الحرمة ولان هذا اقرب الى الاحتياط وكان اولى لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك فهذا جملة الوجوه في هذا الباب واعلم ان عند تعارض هذه الوجوه تضعف
الترجيحات ويكون حكم الله في حق كل احد ما ادى اليه اجتهاده اما قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن فاعلم ان انقضاء العدة لما كان مبنيا على انقضاء القرء في
حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى العلم بذلك للرجال متعذرا جعلت المراة امينة في العدة وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قرئها في مدة يمكن
ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي اثنان وثلثون يوما وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرا فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر

ثم حاضت

ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رات الدم فقد انقضت عدتها لحصول ثلثة اطهار فمتى ادعت هذا او اكثر من هذا قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا فادعت انها
اسقطت كان القول قولها لانها على اصل امانتها واعلم ان للمفسرين في قوله ما خلق الله في ارحامهن ثلثة اقوال الاول انه الحبل والحيض معا وذلك لان المراة لها اغراض كثيرة في كتمانهما اما
كتمان الحبل فان غرضها فيه ان انقضاء عدتها بالقرء اقل زمانا من انقضاء عدتها بوضع الحمل فاذا كتمت الحمل قصرت مدة عدتها فتتزوج بسرعة وربما كرهت مراجعة الزوج وربما احبت التزوج بزوج
آخر واحبت ان يلحق ولدها بالزوج الثاني فلهذه الاغراض تكتم الحمل واما كتمان الحيض فغرضها فيه ان المراة اذا طلقها الزوج وهي من ذوات الاقراء فقد تحب تطويل عدتها لكي يراجعها الزوج
الاول وقد تحب قصر عدتها لتبطل رجعته ولا يتم لها ذلك الا بكتمان بعض الحيض في بعض الاوقات لانها اذا حاضت اولا فكتمته ثم اظهرت عند الحيضة الثانية ان ذلك اول حيضها فقد طولت
العدة واذا كتمت ان الحيضة الثالثة وجدت فكذلك واذا كتمت ان حيضها باق فقد قطعت الرجعة على زوجها فقد ثبت انه كان لها غرض في كتمان الحبل فكذلك في كتمان الحيض فوجب
حمل النهي على مجموع الامرين القول الثاني ان المراد هو النهي عن كتمان الحبل فقط واحتجوا عليه بوجوه احدها قوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وثانيها ان الحيض خارج عن الرحم
لا مخلوق في الرحم وثالثها ان حمل قوله تعالى ما خلق الله في ارحامهن على الولد الذي هو جوهر شريف اولى من حمله على الحيض الذي هو شيء في غاية الخسة والقذارة واعلم ان هذه الوجوه ضعيفة
لانه لما كان المقصود منعها عن اخفاء هذه الاحوال التي لا اطلاع لغيرها عليها وبسببها تختلف احوال الحل والحرمة في النكاح وجب حمل اللفظ على الكل والقول الثالث ان المراد من ذلك هو
النهي عن كتمان الحيض لان هذه الآية وردت عقيب ذكر الاقراء ولم يتقدم ذكر الحمل وهذا ايضا ضعيف لان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كلام مستانف مستقل
بنفسه من غير ان يرد الى ما تقدم فيجب حمله على كل ما يخلق في الرحم اما قوله تعالى ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر فليس المراد ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة بل هذا كما يقول الرجل
للذي يظلم ان كنت مؤمنا فلا تظلم يريد ان كنت مؤمنا فينبغي ان يمنعك ايمانك عن ظلمي ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وهو كما قال في الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه
وقال فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته وليتق الله ربه والآية دالة على ان كل من جعل امينا في شيء فخان فيه فاثمه عند الله شديد اما قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن

الحكم الثاني

فاعلم ان هذا هو الحكم الثاني للطلاق وهو الرجعة وفي البعولة قولان احدهما انه جمع بعل كالفحولة والذكورة والخؤولة والعمومة وهذه الهاء زائدة مؤكدة
لتانيث الجماعة ولا يجوز ادخالها في كل جمع بل فيما رواه اهل اللغة عن العرب فلا يقال في كعب كعوبة ولا في كلب كلابة واعلم ان اسم البعل مما يشترك فيه الزوجان فيقال للمراة
بعلة كما يقال لها زوجة في كثير من اللغات وزوج في افصح اللغات فهما بعلان كما انهما زوجان واصل البعل السيد المالك فكما قيل يقال من بعل هذه الناقة كما يقال من ربها وبعل اسم صنم
كانوا يتخذونه ربا وقد كان النساء يدعون ازواجهن بالسود د والقول الثاني ان البعولة مصدر يقال بعل الرجل يبعل بعولة اذا صار بعلا وباعل الرجل امراته اذا جامعها وفي الحديث
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في ايام التشريق انها ايام اكل وشرب وبعال وامراة حسنة التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها ومنه الحديث اذا احسنتن تبعل ازواجكن
وعلى هذا الوجه كان المعنى واهل بعولتهن واما قوله احق بردهن في ذلك فالمعنى احق برجعتهن في مدة ذلك التربص وههنا سؤالات السؤال الاول ما فائدة قوله احق
مع انه لا حق لغير الزوج في ذلك والجواب من وجهين الاول انه تعالى قال قبل هذه الآية ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن كان تقدير الكلام فانهن ان كتمن لاجل ان يتزوج
بهن زوج آخر فاذا فعلن ذلك كان الزوج الاول احق بردها وذلك يثبت للزوج الثاني حق في الظاهر فبين ان الزوج الاول احق منه وكذا اذا ادعت انقضاء اقرائها
ثم علم خلافه فالزوج الاول احق من الذي تزوج في العدة الثاني اذا كانت معتدة فلها حق في نقض العدة في انقطاع النكاح فلما كان لهن هذا الحق الذي يتضمن ابطال حق الزوج جاز
ان يقول وبعولتهن احق من حيث ان لهن ان يبطلوا بسبب الرجعة ما هن عليه من العدة السؤال الثاني ما معنى الرد الجواب يقال رده اي رجعه قال تعالى في موضع ولئن
رددت الى ربي وفي موضع آخر ولئن رجعت السؤال الثالث ما معنى الرد في المطلقة الرجعية وهي ما دامت في العدة فهي زوجة كما كانت الجواب ان الرد والرجعة يتضمن
ابطال التربص والتحري في العدة وهي ما دامت في العدة كانها كانت جارية الى ابطال حق الزوج وبالرجعة يبطل ذلك لا جرم سميت الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي انه يحرم الاستمتاع
بها الا بعد الرجعة ففي الرد على هذا المذهب معنيان احدهما ردها من التربص الى خلافه والثاني ردها من الحرمة الى الحل السؤال الرابع ما الفائدة في قوله تعالى في ذلك الجواب ان حق الرد
انما يثبت في الوقت الذي هو وقت التربص فاذا انقضى ذلك الوقت فقد بطل حق الرد والرجعة اما قوله تعالى ان ارادوا اصلاحا فالمعنى ان الازواج احق بهذه المراجعة ان ارادوا
الاصلاح وما ارادوا المضارة ونظيره قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد
ظلم نفسه والسبب في هذه الآية ان في الجاهلية كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن ليطلقوهن بعد الرجعة حتى تحتاج المراة ان تعتد عدة حادثة فنهوا
عن ذلك وجعل الشرط في حل المراجعة ارادة الاصلاح وهو قوله ان ارادوا اصلاحا فان قيل كلمة ان للشرط والشرط يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه فيلزم اذا لم توجد ارادة
الاصلاح ان لا يثبت حق الرجعة والجواب ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا عليها فالشرع لم يوقف صحة المراجعة عليها بل جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على هذه
الارادة حتى انه لو راجعها لقصد المضارة استحق الاثم اما قوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف فاعلم انه تعالى لما بين انه يجب ان يكون المقصود من المراجعة اصلاح حالها
لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الآخر واعلم ان المقصود من الزوجية لا يتم الا اذا كان كل واحد منهما مراعيا حق الآخر وتلك الحقوق المشتركة كثيرة
ونحن نشير الى بعضها فاحدها ان الزوج كالامير والراعي والزوجة كالمامور والرعية فيجب على الزوج بسبب كونه اميرا وراعيا ان يقوم بحقها ومصالحها ويجب عليها في مقابلة
ذلك اظهار الانقياد والطاعة للزوج وثانيها روي عن ابن عباس انه قال اني لاتزين لامراتي كما تتزين لي لقوله تعالى ولهن مثل الذي عليهن وثالثها ولهن
على الزوج من ارادة الاصلاح عند المراجعة مثل ما عليهن من ترك الكتمان فيما خلق الله في ارحامهن وهذا اوفق لمقدمة الآية اما قوله تعالى وللرجال عليهن درجة ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى يقال رجل الرجلة اي القوة وهو ارجل الرجلين اي اقواهما وفرس رجيل قوي على المشي والرجل معروف لقوته على المشي وارتجل الكلام اي قوي عليه من غير حاجة

أي فكره ورويته ورجل النهد رقوي ضباره وأما الدرجة فهي المنزلة وأصلها من درجت الشيء أدرجه درجا وأدرجته إدراجا إذا طويته ودرج القوم قرنا بعد قرن أي فنوا ومعناه أنهم
طووا أعمارهم شيئا فشيئا والمدرجة قارعة الطريق لأنها تطوى منزلا بعد منزل والدرجة المنزلة من منازل الطي ومنه الدرجة التي يرتقى فيها المسألة الثانية اعلم أن فضل الرجل على المرأة
أمر معلوم إلا أنا نذكره ههنا على وجهين الأول أن الرجل أزيد في الفضيلة من النساء في أمور أحدها العقل والثاني في الدية والثالث في المواريث والرابع في صلاحية
الإمامة والقضاء والشهادة والخامس أن له أن يتزوج عليها ويتسرى عليها وليس لها أن تفعل ذلك مع الزوج والسادس أن نصيب الزوج في الميراث منها أكثر من نصيبها في الميراث
منه والسابع أن الزوج قادر على أن يطلقها وإذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المرأة أم أبت أما المرأة فلا تقدر على تطليق الزوج وبعد الطلاق لا تقدر على مراجعة الزوج ولا تقدر
أيضا أن تمنع الزوج من المراجعة والثامن أن نصيب الرجل في سهم الغنيمة أكثر من نصيب المرأة وإذا ثبت فضل الرجل على المرأة في هذه الأمور ظهر أن المرأة كالأسير العاجز في يد الرجل
ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم استوصوا بالنساء خيرا فإنهن عوان عندكم وفي خبر آخر اتقوا الله في الضعيفين اليتيم والمرأة فكان معنى الآية أنه لأجل ما جعل الله للرجال من الدرجة
عليهن في الاقتدار كان أمنعهن وبين أن لهن من حقوقهم الكثير فكان ذكر ذلك كالتهديد للرجال في الإقدام على مضارتهن وإيذائهن وذلك لأن كل من كانت نعم الله عليه
أكثر كان صدور الذنب عنه أقبح واستحقاقه للزجر أشد الوجه الثاني أن يكون المراد أن حصول المنافع واللذة مشتركة بين الجانبين لأن المقصود من الزوجية السكن والمودة والألفة
واشتباك الأنساب واستكثار الأعوان والأحباب وحصول اللذة وكل ذلك مشترك بين الجانبين بل يمكن أن يقال إن نصيب المرأة فيها أوفر ثم إن الزوج اختص بأنواع من
الرحمة وهي التزام المهر والنفقة والذب عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الآفات فكان قيام المرأة بخدمة الرجل آكد وجوبا رعاية لهذه الحقوق الزائدة وهذا كما
قال تعالى الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم وعن النبي صلى الله عليه وسلم لو أمرت أحدا بالسجود لغير الله لأمرت المرأة بالسجود
لزوجها ثم قال تعالى والله عزيز حكيم أي غالب لا يمنع مصيب في أحكامه وأفعاله لا يتطرق إليها العبث والسهو والغلط والباطل الطلاق مرتان فإمساك بمعروف أو تسريح
بإحسان ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جناح
عليهما فيما افتدت به تلك حدود الله فلا تعتدوها ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون اعلم أن هذا هو الحكم الثاني من أحكام الطلاق
الذي بينه الله تعالى في هذه الآية وفي الآية مسائل المسألة الأولى كان الرجل في الجاهلية يطلق امرأته ثم يراجعها قبل أن تنقضي عدتها ولو طلقها ألف مرة كانت القدرة على المراجعة ثابتة له فجاءت امرأة
إلى عائشة رضي الله عنها فشكت أن زوجها يطلقها ويراجعها يضارها بذلك فذكرت عائشة ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل الطلاق مرتان المسألة الثانية اختلف
المفسرون في أن هذا الكلام حكم مبتدأ أو هو متعلق بما قبله قال قوم إنه حكم مبتدأ ومعناه أن التطليق الشرعي يجب أن يكون تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع والإرسال دفعة واحدة
وهذا التفسير هو قول من قال الجمع بين الثلاث حرام وزعم أبو زيد الدبوسي في الأسرار أن هذا قول عمر وعثمان وعلي وعبد الله بن عباس وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعمران
بن حصين وأبي موسى الأشعري وأبي الدرداء وحذيفة والقول الثاني في تفسير الآية أن هذا ليس ابتداء كلام بل هو متعلق بما قبله والمعنى أن الطلاق الرجعي مرتان ولا رجعة بعد الثلاث وهذا التفسير هو
قول من جوز الجمع بين الثلاث وهو مذهب الشافعي حجة القائلين بالقول الأول أن لفظ الطلاق يفيد الاستغراق لأن الألف واللام إذا لم يكونا للمعهود أفادا الاستغراق فصار تقدير
الآية كل الطلاق مرتان ومرة ثالثة ولو قال هكذا لأفاد أن الطلاق المشروع متفرق لأن المرات لا تكون إلا بعد تفرق الإيقاع فإن قيل هذه الآية وردت لبيان الطلاق المسنون وعندي
الجمع مباح لا مسنون قلنا ليس في الآية بيان صفة السنة بل كان تفسيرا لأصل الطلاق ثم قال هذا الكلام وإن كان لفظه لفظ الخبر إلا أن معناه هو الأمر أي طلقوا مرتين يعني دفعتين وإنما
وقع العدول عن لفظ الأمر إلى لفظ الخبر لما ذكرنا فيما تقدم أن التعبير عن الأمر بلفظ الخبر يفيد تأكيد معنى الأمر فثبت أن هذه الآية دالة على الأمر بتفريق الطلقات وعلى التشديد في ذلك الأمر
والمبالغة فيه ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على قولين الأول وهو اختيار كثير من علماء أهل البيت أنه لو طلقها اثنتين أو ثلاثا لا يقع إلا الواحدة وهذا القول هو الأقيس لأن النهي يدل
على اشتمال المنهي عنه على مفسدة راجحة والقول بالوقوع سعي في إدخال تلك المفسدة في الوجود وأنه غير جائز فوجب أن يحكم بعدم الوقوع والقول الثاني وهو قول أبي حنيفة وأكثر
[illegible] أنه يقع وهو منه بناء على أن النهي لا يدل على الفساد القول الثاني أن تفسير هذه الآية أن نقول إنها ليست كلاما مبتدأ بل هي متعلقة بما قبلها وذلك لأنه تعالى بين في الآية الأولى
أن حق الرجعة ثابت للزوج ولم يذكر أن ذلك الحق ثابت دائما أو إلى غاية معينة فكان ذلك كالمجمل المفتقر إلى المبين أو كالعام المفتقر إلى المخصص فبين في هذه الآية أن ذلك
الطلاق الذي ثبت فيه للزوج حق الرجعة هو أن يوجد طلقتان فقط وأما بعد الطلقتين فلا يثبت البتة حق الرجعة فالألف واللام في قوله الطلاق للمعهود السابق يعني ذلك
الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة هو أن يوجد مرتين فهذا التفسير حسن مطابق لنظم الآية والذي يدل على أن هذا التفسير أولى وجوه الأول أن قوله وبعولتهن أحق بردهن
إن كان عاما لكل الأحوال فهو مفتقر إلى المخصص وإن لم يكن عاما فهو مجمل لأنه ليس فيه بيان الشرط الذي عنده يثبت حق الرجعة فيكون مفتقرا إلى البيان وإذا جعلنا الآية الثانية متعلقة
بما قبلها كان المخصص حاصلا مع العام المخصوص أو كان البيان حاصلا مع المجمل وذلك أولى من أن لا يكون كذلك لأن تأخير البيان عن وقت الخطاب وإن كان جائزا إلا أن الأرجح
أن لا يتأخر الحجة الثانية إذا جعلنا هذا الكلام مبتدأ كان قوله الطلاق مرتان يقتضي حصر كل الطلاق في المرتين وهو باطل بالإجماع لا يقال إنه تعالى ذكر الطلقة الثالثة وهو قوله
أو تسريح بإحسان فصار تقدير الآية الطلاق مرتان ومرة لأنا نقول إن قوله أو تسريح متعلق بقوله فإمساك بمعروف لا بقوله الطلاق مرتان ولأن لفظ التسريح بالإحسان لا إشعار فيه
بالطلاق ولأنا لو جعلنا التسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فإن طلقها طلقة رابعة وأنه غير جائز الحجة الثالثة ما روينا في سبب نزول هذه الآية أنه لا يكون خارجا عن
عموم الآية فكان تنزيل هذه الآية على هذا المعنى أولى من تنزيلها على حكم آخر أجنبي عنه أما قوله تعالى فإمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ففيه مسألتان المسألة الأولى الإمساك خلاف
الإطلاق والممسك المتمسك ومنه يقال إنه لذو مسكة ومساكة إذا كان بخيلا قال الفراء يقال إنه ليس بمساك غلمانه وفيه مسكة من خير أي قوة وأما التسريح فهو الإرسال والتسريح التسهيل

بعضه

بعضه من بعض وسرح الماشية سرحا إذا أرسلها ترعى المسألة الثانية تقدير الآية ذلك الطلاق الذي حكمنا فيه بثبوت الرجعة للزوج هو أن يوجد مرتين ثم الواجب بعد هاتين المرتين إما
إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان ومعنى الإمساك بالمعروف هو أن يراجعها لا على قصد المضارة بل على قصد الإصلاح والإيقاع وفي معنى الآية وجهان أحدهما أن يوقع عليها الطلقة
الثالثة روي أنه لما نزل قوله تعالى الطلاق مرتان قيل لرسول الله صلى الله عليه وسلم فأين الثالثة فقال صلى الله عليه وسلم هو قوله أو تسريح بإحسان والثاني أن معناه أن يترك المراجعة حتى
تبين بانقضاء العدة وهو مروي عن الضحاك والسدي واعلم أن هذا الوجه هو الأقرب لوجوه أحدها أن الفاء في قوله فإن طلقها تقتضي وقوع هذه الطلقة متأخرة عن ذلك التسريح فلو كان
المراد بالتسريح هو الطلقة الثالثة لكان قوله فإن طلقها طلقة رابعة وأنه لا يجوز وثانيها أنا لو حملنا التسريح على ترك المراجعة كانت الآية متناولة لجميع الأحوال لأنه بعد الطلقة الثانية
إما أن يراجعها وهو المراد بقوله فإمساك بمعروف أو لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي عدتها وتحصل البينونة وهو المراد بقوله فإن طلقها وكانت الآية مشتملة على بيان كل الأقسام أما لو جعلنا
التسريح بالإحسان طلاقا لزم إهمال أحد الأقسام الثلاثة ولزم التكرير في ذكر الطلاق وأنه غير جائز وثالثها أن ظاهر التسريح هو الإرسال والإهمال فحمل اللفظ على ترك المراجعة
أولى من حمله على التطليق ورابعها أنه قال بعد ذكر التسريح ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم أنه لا يصح الخلع بعد أن طلقها الثالثة فهذه الوجوه ظاهرة ولم
يثبت الخبر الذي رويناه في صحة القول الأول فإن صح ذلك الخبر فلا مزيد عليه واعلم أن المراد من الإحسان هو أنه إذا تركها أدى إليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء ولا ينفر
الناس عنها المسألة الثالثة الحكمة في إثبات حق الرجعة أن الإنسان ما دام يكون مع صاحبه لا يدري هل تشق عليه مفارقته أم لا فإذا فارقه بعد ذلك فلو جعل الله
الطلقة الواحدة مانعة من الرجوع لعظمت المشقة على الإنسان بتقدير أن تظهر المحبة بعد المفارقة ثم لما كان كمال التجربة لا يحصل بالمرة الواحدة فلا جرم أثبت تعالى حق المراجعة
بعد المفارقة مرتين وعند ذلك قد جرب الإنسان نفسه في تلك المفارقة وعرف أحوال قلبه في ذلك الباب فإن كان الأصلح إمساكها راجعها وأمسكها بالمعروف وإن كان الأصلح له تسريحها
سرحها على أحسن الوجوه وهذا التدريج والترتيب يدل على كمال رحمته ورأفته بعبده قوله تعالى ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا الآية اعلم أن هذا هو الحكم الرابع من أحكام الطلاق
وهو بيان الخلع واعلم أنه تعالى لما أمر أن يكون التسريح مقرونا بالإحسان بين في هذه الآية أن من جملة الإحسان أنه إذا طلقها لا يأخذ منها شيئا من الذي أعطاها من المهر والثياب
وسائر ما تفضل به عليها وذلك لأنه ملك بضعها واستمتع بها في مقابلة ما أعطاها فلا يجوز أن يأخذ منها شيئا ويدخل في هذا النهي أن يضيق عليها ليلجئها إلى الافتداء كما في سورة
النساء ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وقوله ولا يحل لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئا كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض
ما آتيتموهن فقوله ههنا إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله هو كقوله هناك إلا أن يأتين بفاحشة مبينة إلا أن الإتيان بالفاحشة المبينة قد يكون بالبذاء وسوء الخلق
نظيره قوله تعالى ولا يخرجن من بيوتهن ولا يخرجن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فقيل المراد من الفاحشة المبينة البذاء على أحمائها وقال أيضا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه
بهتانا وإثما مبينا فعظم ذلك في أخذ شيء من ذلك بعد الإفضاء فإن قيل لمن الخطاب في قوله ولا يحل لكم أن تأخذوا فإن كان للأزواج لم يطابقه قوله فإن خفتم ألا
يقيما حدود الله وإن قلت للأئمة والحكام فهؤلاء لا يأخذون منهن شيئا قلنا الأمران جائزان فيجوز أن يكون أول الآية خطابا للأزواج وآخرها خطابا للأئمة والحكام
وذلك غير غريب في القرآن ويجوز أن يكون الخطاب كله للأئمة والحكام لأنهم هم الذين يأمرون بالأخذ والإيتاء عند الترافع إليهم فكأنهم الآخذون والمؤتون
قوله تعالى إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله فاعلم أنه تعالى لما منع أن يأخذ من امرأته عند الطلاق شيئا استثنى هذه الصورة وهي مسألة الخلع وفي الآية مسائل المسألة الأولى
روي أن هذه الآية نزلت في جميلة بنت عبد الله بن أبي أوفى وزوجها ثابت بن قيس بن شماس وكانت تبغضه أشد البغض وكان يحبها أشد الحب فأتت رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقالت فرق بيني وبينه فإني أبغضه ولقد رفعت طرف الخباء فرأيته يجيء في أقوام فكان أقصرهم قامة وأقبحهم وجها وأشدهم سوادا وإني أكره الكفر بعد
الإسلام فقال ثابت مرها يا رسول الله فلترد علي الحديقة التي أعطيتها فقال لها ما تقولين قالت نعم وأزيده فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ
منها ما أعطيتها وخل سبيلها ففعل فكان ذلك أول خلع في الإسلام وفي سنن أبي داود أن المرأة كانت حبيبة بنت سهل الأنصارية والله أعلم المسألة الثانية
اختلفوا في أن قوله تعالى إلا أن يخافا هو استثناء متصل أو منقطع وفائدة هذا الخلاف تظهر في مسألة فقهية وهي أن أكثر المجتهدين قالوا يجوز الخلع في غير حالة الخوف والغضب
وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع إلا عند الغضب والخوف من أن لا يقيما حدود الله فإن وقع الخلع في غير هذه الحالة فالخلع فاسد وحجتهم أن هذه الآية صريحة في أنه
لا يجوز للزوج أن يأخذ من المرأة عند طلاقها شيئا ثم استثنى الله تعالى حالة مخصوصة فقال إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله وكانت الآية صريحة في أنه لا يجوز الأخذ في غير حالة الخوف
وأما جمهور المجتهدين فقالوا الخلع جائز في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف والدليل عليه قوله تعالى فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فإذا جاز لها أن تهب مهرها
من غير أن تحصل لنفسها شيئا بإزاء ما بذلت كان ذلك في الخلع الذي تصير بسببه مالكة لنفسها أولى وأما كلمة إلا فهي محمولة على الاستثناء المنقطع كما في قوله تعالى وما كان لمؤمن
أن يقتل مؤمنا إلا خطأ أي لكن إن كان خطأ فدية مسلمة إلى أهله المسألة الثالثة الخوف المذكور في هذه الآية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الإشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله
على الظن وذلك لأن الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن أنه سيحدث مكروه في المستقبل وإطلاق اسم المعلول على العلة مجاز مشهور فلا جرم جاز إطلاق لفظ
الظن اسم الخوف وهو مجاز مشهور فقد يقول الرجل لغيره قد خرج غلامك بغير إذنك فيقول قد خفت ذلك على معنى ظننته وتوهمته وأنشد الفراء إذا مت فادفني إلى جنب
كرمة تروي عظامي بعد موتي عروقها ولا تدفنني في الفلاة فإنني أخاف إذا ما مت أن لا أذوقها ثم الذي يؤكد هذا التأويل قوله تعالى فيما بعد هذه الآية فإن طلقها
فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله المسألة الرابعة اعلم أن ظاهر هذه الآية يدل على أن شرط حصول الخوف للرجل والمرأة ولا بد ههنا من تفصيل
فنقول الأقسام الممكنة في هذا الباب أربعة لأنه إما أن يكون هذا الخوف حاصلا من قبل المرأة فقط أو من قبل الزوج فقط أو لا يحصل الخوف من قبل واحد منهما أو يكون الخوف حاصلا من قبلهما معا

اما القسم الاول وهو ان يكون هذا الخوف من قبل المراة وذلك بان يكون المراة ناشزة مبغضة للزوج فهاهنا تحل للزوج اخذ المال منها والدليل عليه ما رويناه من حديث جميلة مع
ثابت لانها اظهرت البغض فجوز رسول الله صلى الله عليه وسلم لها الخلع وللثابت الاخذ فان قيل فقد شرط الله تعالى في هذه الاية خوفهما معا فكيف قلتم انه يكفي حصول الخوف منها فقط قلنا سبب
هذا الخوف وان كان اوله من جهة المراة الا انه قد يترتب عليه الخوف الحاصل من قبل الزوج لان المراة تخاف على نفسها من عصيان الله في امر الزوج والزوج يخاف انها اذا لم تطعه فانه يضربها
ويشتمها وربما زاد على قدر الواجب فكان الخوف حاصلا لهما جميعا وقد يكون ذلك السبب من الاجر متعلق بالزوج يجوز ان تكره المراة مصاحبة ذلك الزوج للفقر او القبح وجهه
او المرض منه وعلى هذا التقدير يكون المراة خائفة من معصية الله في ان لا تطيع الزوج ويكون الزوج خائفا من معصية الله من ان يقع منه تقصير في بعض حقوقها القسم الثاني
ان يكون الخوف من قبل الزوج فقط بان يضربها ويؤذيها حتى يلتزم الفدية فهذا المال حرام بدليل اول هذه الاية وبدليل سائر الايات كقوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الى
قوله وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احديهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وهذا مبالغة عظيمة في تحريم اخذ ذلك المال القسم الثالث
ان لا يكون هذا الخوف حاصلا من قبل الزوج ولا من قبل الزوجة وقد ذكرنا ان قول اكثر المجتهدين ان هذا الخلع جائز والمال الماخوذ به حلال وقال قوم انه حرام القسم الرابع ان يكون
الخوف حاصلا من قبلهما معا فهذا المال حرام ايضا لان الايات التي تلوناها تدل على حرمة اخذ ذلك المال اذا كان السبب حاصلا من قبل الزوج وليس فيه تقييد بقيد ان يكون من جانب المراة
سبب لذلك ام لا ولان الله تعالى اورد لهذا القسم اية اخرى وهي قوله وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ولم يذكر فيه تعالى حل اخذ المال فهذا شرح هذه الاقسام
الاربعة واعلم ان هذا الذي قلناه من هذه الاقسام انما هو فيما بين المكلفين وبين الله تعالى فاما في الظاهر فهو جائز هذا قول الفقهاء المسألة الخامسة قرأ حمزة يخافا بضم الياء
والباقون بفتحها قال صاحب الكشاف وجه قراءة حمزة ابدال ان لا يقيما من الف الضمير وهو من بدل الاشتمال كقولك خيف زيد تركه اقامة حدود الله وهذا المعنى يتوكد بقراءة عبد الله
الا ان يخافوا وبقوله تعالى فان خفتم ولم يقل خافا فجعل الخوف لغيرهما ووجه القراءة العامة اضافة الخوف اليهما على ما بينا ان المراة تخاف الفتنة على نفسها والزوج يخاف انها ان لم
تطعه يتعدى عليها المسألة السادسة اختلفوا في قدر ما يجوز الخلع به فقال الشعبي والزهري والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز ان ياخذ اكثر مما اعطاها وهو قول علي بن ابي طالب
رضي الله عنه وقال سعيد بن المسيب بل ما دون ما اعطاها حتى يكون الفضل له واما سائر الفقهاء فانهم جوزوا المخالعة بالازيد والاقل والمساوي وحجة الاولين بالقرآن والخبر والقياس
اما القرآن فقوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا ثم قال بعد ذلك فلا جناح عليهما فيما افتدت به فوجب ان يكون هذا راجعا الى ما آتاها واذا كان كذلك لم تدخل فيها
اباحة الله تعالى الا قدر ما آتاها من المهر واما الخبر فما روينا ان ثابتا لما طلب من جميلة ان ترد عليه حديقته فقالت جميلة وازيد فقال صلى الله عليه وسلم لا حديقته فقط ولو كان الخلع
بالزيد جائزا لما منع النبي صلى الله عليه وسلم ان يمنعها منه واما القياس فهو انه استباح بضعها فلو اخذ منها ازيد مما دفع اليها لكان ذلك اجحافا بجانب المراة والحاقا للضرر بها وانه غير جائز
واما سائر الفقهاء فانهم قالوا الخلع عقد معاوضة فوجب ان لا يتقدر بمقدار معين فكما ان المراة ان لا ترضى عند النكاح الا بالصداق الكثير فكذا الزوج لا يرضى عند المخالعة
الا بالبذل الكثير لا سيما وقد اظهرت الاستخفاف بالزوج حيث اظهرت بغضه وكراهته ويتاكد هذا بما روي ان عمر رضي الله عنه رفعت اليه امراة ناشزة امر بها فاخذها عمر وحبسها
في بيت الزبل ليلتين ثم قال كيف حالك فقالت ما بت الا هاتين الليلتين فقال عمر اخلعها من قرطها والمراد خلعها حتى من قرطها وعن ابن عمر انه جاءته امراة قد اختلعت من زوجها
بكل شيء لها وبكل ثوب عليها الا درعها فلم ينكر عليها المسألة السابعة الخلع تطليقة بائنة وهو قول علي وعثمان وابن مسعود والحسن والشعبي والنخعي وعطاء وابن المسيب وشريح
ومجاهد ومكحول والزهري وهو قول ابي حنيفة وسفيان وهو احد قولي الشافعي وقال ابن عباس وطاوس وعكرمة رضي الله عنهم اجمعين انه فسخ للعقد وهذا القول الثاني للشافعي وبه قال
احمد واسحق وابو ثور حجة من قال انه طلاق ان الامة مجمعة على انه فسخ او طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت كونه طلاقا وانما قلنا انه ليس بفسخ لانه لو كان فسخا لما صح بالزيادة على المهر
المسمى كالاقالة في البيع وايضا لو كان الخلع فسخا فاذا خالعها ولم يذكر المهر وجب ان يجب عليها المهر كالاقالة فان الثمن يجب رده وان لم يذكراه ولما لم يكن كذلك ثبت ان
الخلع ليس بفسخ واذا بطل ذلك ثبت انه طلاق حجة الشافعي ومن قال ليس بطلاق وجوه الاول انه تعالى قال فان خفتم الا يقيما حدود الله فلا جناح عليهما فيما افتدت به ثم ذكر الطلاق فقال
فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فلو كان الخلع طلاقا لكان الطلاق اربعا وهذا الاستدلال نقله الخطابي في كتاب معالم السنن عن ابن عباس الحجة الثانية وهو ان
النبي صلى الله عليه وسلم اذن لثابت بن قيس في مخالعة امراته مع ان الطلاق في زمن الحيض وفي طهر حصل الجماع فيه حرام فلو كان الخلع طلاقا لكان يجب على النبي صلى الله عليه وسلم
ان يستكشف الحال في ذلك فلما لم يستكشف بل امره بالخلع مطلقا دل على ان الخلع ليس بطلاق الحجة الثالثة روى ابو داود في سننه عن عكرمة عن ابن عباس ان امراة ثابت بن قيس
لما اختلعت منه جعل النبي صلى الله عليه وسلم عدتها حيضة قال الخطابي وهذا ادل شيء على ان الخلع فسخ وليس بطلاق لان الله تعالى قال والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فلو كانت هذه
مطلقة لم يقتصر بها على قرء واحد اما قوله تعالى تلك حدود الله فالمعنى ان ما تقدم ذكره في احكام الطلاق والرجعة والخلع فلا تعتدوها اي فلا تجاوزوا عنها ثم اتبع هذا النهي المؤكد باتبعه
بالوعيد فقال ومن يتعد حدود الله فاولئك هم الظالمون وفيه وجوه احدها انه تعالى ذكر في سائر الايات اللعنة على الظالمين فذكر الظلم هاهنا تنبيها على حصول اللعن
وثانيها ان الظلم اسم ذم وتحقير فوقوع هذا الاسم يكون جاريا مجرى الوعيد وثالثها انه اطلق لفظ الظلم تنبيها على انه ظلم من الانسان على نفسه حيث اقدم على المعصية
وظلم ايضا للغير بتقدير ان لا تتم المراة عدتها او كتمت شيئا مما خلق في رحمها او الرجل ترك الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان او اخذ من جملة ما آتاها شيئا
لا بسبب نشوز من جهة المراة ففي كل هذه المواضع يكون ظالما للغير فاطلاق لفظ الظالم ادل على كونه ظالما لنفسه وظالما لغيره وفيه اعظم التهديدات

فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون

اعلم ان هذا الحكم ايضا من احكام الطلاق وهو بيان ان الطلقة الثالثة قاطعة لحق الرجعة وفيه مسائل المسألة الاولى الذين

قالوا ان قوله او تسريح باحسان اشارة الى الطلقة الثالثة قالوا ان قوله فان طلقها تفسير لقوله او تسريح باحسان وهذا قول مجاهد الا ان الاولى ان لا يكون المراد من قوله او تسريح باحسان
الطلقة الثالثة وذلك لان الزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوال ثلثة احدها ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف وثانيها ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة
ويحصل البينونة وهو المراد بقوله او تسريح باحسان والثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فاذا كانت الاقسام ثلثة والله تعالى ذكر الفاظا ثلثة وجب
تنزيل كل واحد من الالفاظ الثلثة على معنى من المعاني الثلثة فاما ان جعلنا قوله او تسريح باحسان عبارة عن الطلقة الثالثة كنا قد صرفنا لفظين الى معنى واحد على سبيل التكرار واهملنا القسم الثالث
ومعلوم ان الاول اولى واعلم انه وقع اية الخلع فيما بين هاتين الآيتين كالشيء الاجنبي ونظم الاية الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره
فان قيل فاذا كان النظم الصحيح هو هذا فما السبب في ايقاع اية الخلع فيما بين هاتين الآيتين قلنا السبب ان الرجعة والخلع لا يصحان الا قبل الطلقة الثالثة فاما بعد الطلقة الثالثة
فلا يبقى شيء من ذلك فلهذا السبب ذكر الله حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانها كالخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب المسألة الثانية مذهب
جمهور المجتهدين ان المطلقة الثلث لا تحل لذلك الزوج الا بخمس شرائط تعتد منه وتعقد للثاني ويطاها ثم يطلقها ثم تعتد منه وقال سعيد بن جبير وسعيد بن المسيب تحل بمجرد
العقد واختلف العلماء في ان شرط الوطي بالسنة وقال ابو مسلم الاصفهاني الامران معلومان بالكتاب وهذا هو المختار وقبل الخوض في الدليل لا بد من التنبيه على مقدمة قال عثمان بن جني
سألت ابا علي عن قولهم نكح المراة فقال فرقت العرب بالاستعمال فاذا قالوا نكح فلان فلانة ارادوا انه عقد عليها واذا قالوا نكح امراته او زوجته ارادوا به المجامعة واقول
هذا الذي قاله ابو علي كلام محقق بحسب القوانين الاصلية لان الاضافة الحاصلة بين الشيئين مغايرة لذات كل واحد من المضافين فاذا قيل نكح فلان زوجته فهذا النكاح حاصل
بينه وبين زوجته فهذا النكاح مغاير له ولزوجته ثم الزوجة ليست هي نفس ذات المراة بحسب ذاتها بل اسم لتلك الذات بشرط كونها موصوفة بالزوجية فالزوجة مركبة
من الذات ومن الزوجية والمفرد متقدم لا محالة على المركب فاذا ثبت هذا فنقول اذا قال نكح فلان زوجته فالنكاح متاخر عن المفهوم من الزوجية والزوجية متقدمة على الزوجة
من حيث انها زوجة تقدم المفرد على المركب واذا كان كذلك لزم القطع بان ذلك النكاح غير الزوجية اذا ثبت هذا كان قوله حتى تنكح زوجا غيره يقتضي ان يكون ذلك النكاح غير الزوجية
وكل من قال بذلك قال انه الوطي فثبت ان الاية دالة على انه لا بد من الوطي فقوله تنكح يدل على الوطي وقوله زوجا يدل على العقد واما قول من يقول الاية غير دالة على الوطي وانما ثبت الوطي
بالسنة فضعيف لان الاية تقتضي نفي الحل ممدودا الى غاية وهو قوله حتى تنكح وما كان غاية للشيء يجب انتهاء الحكم عند ثبوته فيلزم انتهاء الحرمة عند حصول النكاح فلو كان النكاح
عبارة عن العقد لكانت الاية دالة على وجوب انتهاء الحرمة عند حصول العقد وكان رفعها بالخبر نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز اما اذا حملنا النكاح على الوطي وحملنا قوله
زوجا على العقد لم يلزم هذا الاشكال واما الخبر المشهور في المسألة فما روي ان تميمة بنت عبد الرحمن القرظي كانت تحت رفاعة بن وهب بن عتيك القرظي ابن عمها فطلقها ثلثا فتزوجت
عبد الرحمن بن الزبير النضري فاتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت كنت عند رفاعة فطلقني فبت طلاقي فتزوجت بعده بعبد الرحمن بن الزبير وانما معه مثل هدبة الثوب
وانه طلقني قبل ان يمسني فارجع الى ابن عمي فتبسم رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع
شبه اللذة بالعسل فلبثت ما شاء الله ثم عادت الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كذبت في الاول فلن اصدقك في الآخر فلبثت
حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر رضي الله عنه واستاذنت فقال لا ترجعي اليه فلبثت حتى مضى لسبيله فاتت عمر رضي الله عنه فاستاذنت فقال ان رجعت
اليه لارجمنك وفي قصة رفاعة نزل قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اما القياس فلان المقصود من توقف حصول الحل على هذا الشرط زجر الزوج عن الطلاق
لان الغالب ان الزوج يستنكر ان يستفرش زوجته رجل آخر ولهذا المعنى قال بعض اهل العلم انما حرم الله تعالى على النبي ان تنكح غيره لما فيه من الفضيحة ومعلوم ان هذا الزجر
انما يحصل بتوقف الحل على الدخول فاما مجرد العقد فليس فيه زيادة نفرة فلا يصلح جعله مانعا وزاجرا المسألة الثالثة قال الشافعي اذا طلق زوجته واحدة او ثنتين ثم نكحت زوجا
آخر واصابها ثم عادت الى الاول بنكاح جديد لم يكن له عليها الا طلقة واحدة وهي التي بقيت له من الطلقات الاول وقال ابو حنيفة بل يملك عليها ثلثا كما لو نكحت زوجا بعد الثلث
حجة الشافعي ان هذه طلقة ثالثة فوجب ان يحصل الحرمة الغليظة انما قلنا انها طلقة ثالثة لانها طلقة وجدت بعد الطلقتين والطلقة الثالثة موجبة للحرمة الغليظة لقوله تعالى
فان طلقها فلا تحل له من بعد وقوله فان طلقها اعم من ان يطلقها الطلقة الثالثة مسبوقا بنكاح غيره او غير مسبوق بنكاح غيره فان الكل داخل فيه المسألة الرابعة
الشافعي انه اذا تزوج بالمطلقة ثلثا للغير على انه اذا احلها للاول بان اصابها فلا نكاح بينهما فهذا النكاح متعة باجل مجهول وهو باطل ولو تزوجها بشرط ان يطلقها اذا احلها
للاول ففيه قولان اصحهما انه لا يصح والثاني يصح ويبطل الشرط وبه قال ابو حنيفة ولو تزوجها مطلقا معتقدا انه اذا احلها طلقها فالنكاح صحيح ويكره ذلك ويأثم به وقال مالك والثوري
واحمد هذا النكاح باطل دليلنا ان الاية دلت على ان الحرمة تنتهي بوطي مسبوق بعقد وقد وجد فوجب القول بانتهاء الحرمة وحيث حكمنا بفساد العقد فوطئها هل يفيد التحليل
قولان والاصح انه لا يفيده التحليل اما قوله تعالى فان طلقها فالمعنى ان طلقها الزوج الثاني الذي تزوجها بعد الطلقة الثالثة لانه تعالى قد ذكره بقوله حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح
عليهما اي على المراة المطلقة والزوج الاول ان يتراجعا بنكاح جديد فذكر لفظ النكاح بلفظ التراجع لان الزوجية كانت حاصلة بينهما قبل ذلك فاذا تناكحا فقد تراجعا الى ما كانا
عليه من النكاح فهذا تراجع لغوي ثم في الاية سؤالان المسألة الاولى ظاهر الاية يقتضي انه متى طلقها الزوج الثاني تحل المراجعة للزوج الاول الا ان الاية مخصوصة بقوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء لان المقصود من العدة براءة الرحم وهذا المعنى حاصل هاهنا وهذا هو الذي عول عليه سعيد بن المسيب في ان التحليل يحصل بمجرد العقد لان الوطي لو
كان معتبرا لكانت العدة واجبة وهذه الاية تدل على سقوط العدة لان الفاء في قوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا تدل على ان حل المراجعة حاصل عقيب طلاق الزوج الثاني الا ان الجواب ما ذكرنا
المسألة الثانية قال الخليل والكسائي موضع ان يتراجعا خفض باضمار الخافض تقديره بان يتراجعا وقال الفراء موضعه نصب بنزع الخافض اما قوله تعالى ان ظنا ان يقيما حدود الله ففيه سؤالان

قال كثير من المفسرين ان ظنا ان علما وايقنا انهما يقيما حدود الله وهذا القول ضعيف من وجوه احدها انك لا تقول علمت ان يقوم زيد ولكن علمت انه يقوم زيد والثاني ان الانسان لا يعلم
ما في الغد وانما يظنه والثالث انه بمنزلة قوله وبعولتهن احق بردهن في ذلك ان ارادوا اصلاحا فان المعتبر هناك الظن فكذا ههنا واذا ابطل هذا القول فالمراد منه نفس الظن اي
حصل هذا الظن وحصل لهما العزم على اقامة حدود الله تعالى حسنت هذه المراجعة ومتى لم يحصل هذا الظن وخافا عند المراجعة من نشوز منها او اضرار منه فالمراجعة تحرم المسألة الثانية
كلمة ان في اللغة للشرط والمعلق بالشرط عدم عند عدم الشرط وظاهر الآية يقتضي انه متى لم يحصل هذا الظن لم يحصل جواز المراجعة لكنه ليس الامر كذلك فان جواز المراجعة ثابت
سواء حصل هذا الظن او لم يحصل الا انا نقول ليس المراد ان هذا شرط لصحة المراجعة بل المراد منه انه يلزمهم عند المراجعة بالنكاح الجديد رعاية حقوق الله تعالى وقصد الاقامة لحدود الله
ثم قال بعد ذلك وتلك حدود الله يبينها لقوم يعلمون وفيه مسائل المسألة الاولى قوله وتلك حدود الله اشارة الى ما بينها من التكاليف وقوله يبينها اشارة الى الاستقبال والجمع بينهما
متناقض وعندي ان المراد ان هذه النصوص التي تقدمت اكثرها عامة يتطرق اليها تخصيصات كثيرة واكثر تلك المخصصات انما عرفت بالسنة فكان المراد والله اعلم ان هذه الاحكام
التي تقدمت هي حدود الله وسيبينها الله تعالى كمال البيان على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم المسألة الثانية قرأ عاصم في رواية
ابان والمفضل نبينها بالنون وهي نون التعظيم والباقون بالياء على انه يرجع على اسم الله تعالى المسألة الثالثة انما خص العلماء بهذا البيان لوجوه احدها انهم هم الذين
ينتفعون بالآيات فصار غيرهم بمنزلة من لا يعتد بهم وهو كقوله هدى للمتقين الثاني انه خصهم بالذكر كقوله وملائكته وجبريل وميكال والثالث يعني به العرب لعلمهم باللسان والرابع
يريد به من له علم وعقل كقوله وما يعقلها الا العالمون والخامس ان المقصود انه لا يكلف الا عاقلا عالما بما يكلفه لانه متى كان كذلك فقد ازيح عذر التكليف والسادس ان قوله
وتلك حدود الله يعني ما تقدم من ذكر الاحكام يبينها لمن يعلم ان الله انزل الكتاب وبعث الرسول ليعلموا فيعملوا بامره وينتهوا عما نهوا عنه واذا طلقتم النساء فبلغن
اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا
آيات الله هزوا واذكروا نعمت الله عليكم وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا ان الله بكل شيء عليم
اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى ما يجب تقديمه في هذه الآية ان لقائل ان يقول لا فرق بين هذه الآية وبين قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فتكون اعادة
هذه الآية بعد ذكر تلك الآية تكريرا للكلام في موضع واحد من غير فائدة وانه لا يجوز والجواب اما اصحاب ابي حنيفة وهم الذين حملوا قوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان
على ان الجمع بين الطلقات غير مشروع وانما المشروع هو التفريق فهذا السؤال ساقط عنهم لان تلك الآية في بيان كيفية الجمع والتفريق وهذه الآية في بيان كيفية الرجعة واما اصحاب الشافعي
وهم الذين حملوا تلك الآية على كيفية تلك الرجعة فهذا السؤال وارد عليهم ولهم ان يقولوا ان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم في بعض تلك الصور اهم
لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله الطلاق مرتان
فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد في مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الآية ففيه بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين
عند مشارفة زوال العدة اولى بالوجوب من سائر الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان اعظم انواع الاضرار ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند آخر الاجل حتى تبقى في العدة
تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يبعد ان يعيد الله حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة واولاها بان يحترز المكلف
عنها المسألة الثانية قوله فامسكوهن بمعروف اشارة الى المراجعة واختلف العلماء في كيفية الرجعة فقال الشافعي لما لم يكن نكاح ولا طلاق الا بكلام لم تكن الرجعة ايضا الا بكلام
وقال ابو حنيفة والثوري تصح الرجعة بالوطء وقال مالك ان نوى الرجعة بالوطء كانت رجعة والا فلا حجة الشافعي ما روي ان ابن عمر رضي الله عنهما لما طلق زوجته وهي حائض سأل عمر
رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك فقال صلى الله عليه وسلم مره فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر امره النبي صلى الله عليه وسلم بالمراجعة مطلقا واقل درجات الامر
الجواز فنقول انه كان مأذونا بالمراجعة في زمان الحيض وما كان مأذونا بالوطء في زمان الحيض فيلزم ان لا يكون الوطء رجعة وحجة ابي حنيفة انه تعالى قال فامسكوهن بمعروف والمجرد
الامساك واذا وطئها فقد امسكها فوجب ان يكون ذلك كافيا اما الشافعي فانه لما قال انه لا بد من الكلام فظاهر مذهبه ان الاشهاد على الرجعة مستحب ولا يجب وبه
قال مالك وابو حنيفة وقال في الاملاء هو واجب وهو اختيار محمد بن جرير الطبري والحجة فيه قوله تعالى فامسكوهن بمعروف ولا يكون معروفا الا اذا عرفه الغير واجمعنا على انه لا يجب
عرفان غير الشهود فوجب ان يكون عرفان الشاهد فاجاب الاولون عنه بان المراد بالمعروف المراعاة وايصال الخير لا ما ذكرتم المسألة الثالثة لقائل ان يقول انه تعالى
اثبت عند بلوغ الاجل حق المراجعة وبلوغ الاجل عبارة عن انقضاء العدة وعند انقضاء العدة لا يثبت حق المراجعة والجواب من وجهين احدهما ان المراد ببلوغ الاجل
مشارفة البلوغ وهو كقول الرجل اذا قارب البلد قد بلغنا ويقول الرجل لصاحبه اذا بلغت مكة فاغتسل بذي طوى انما يريد به مشارفة البلوغ لا نفس البلوغ وهذا
من باب المجاز الذي يطلق اسم الكل على الاكثر الثاني ان الاجل اسم للزمان فنحمله على الزمان الذي هو آخر زمان يمكن ايقاع الرجعة فيه بحيث اذا فات لا يبقى بعده مكنة
الرجعة وعلى هذا التأويل فلا حاجة بنا الى المجاز اما قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا ففيه مسائل المسألة الاولى لقائل ان يقول لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف
وبين قوله ولا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفائدة في التكرار والجواب ان الامر لا يفيد الا مرة واحدة فلا يتناول كل الاوقات اما النهي فانه يتناول كل الاوقات
فلعله يمسكها بمعروف في الحال ولكن في قلبه ان يضارها في الزمان المستقبل فلما قال تعالى ولا تمسكوهن ضرارا اندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات المسألة الثانية قال
القفال الضرار هو المضارة قال الله تعالى والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا اي اتخذوا المسجد ليضاروا المؤمنين ومعناه راجع الى اثارة العداوة وازالة الالفة وايقاع الوحشة
وموجبات النفرة وذكر المفسرون في تفسير هذا الضرار وجوها احدها روي ان الرجل كان يطلق المرأة ثم يدعها فاذا قارب انقضاء العدة راجعها ثم بعد ذلك طلقها ثم راجعها وبهذا الفعل يجعلها حتى تبقى في

العدة

العدة تسعة اشهر او اكثر والثاني في تفسير الضرار سوء العشرة والثالث تضييق النفقة واعلم انهم كانوا يفعلون في الجاهلية اكثر هذه الاعمال رجاء ان تختلع المرأة منه بمالها اما قوله تعالى
لتعتدوا ففيه وجهان الاول المراد لا تضاروهن فتكونوا معتدين يعني فتكون عاقبة امركم ذلك وهو كقوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا اي فكان لهم هي لام
العاقبة والثاني ان يكون المعنى لا تضاروهن على قصد الاعتداء عليهن فحينئذ تصيرون عصاة لله تعالى وتكونون متعمدين لتلك المعصية ولا شك ان هذا اعظم انواع المعاصي
اما قوله تعالى ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ففيه وجوه احدها ظلم نفسه بتعريضها لعذاب الله وثانيها ظلم نفسه بان فوت عليها منافع الدنيا والدين اما منافع الدنيا فانه
اذا اشتهر فيما بين الناس بهذه المعاملة القبيحة لا يرغب في التزوج به ولا في معاملته احد واما منافع الدين فالثواب الحاصل على حسن العشرة مع الاهل والثواب الحاصل على الانقياد
لاحكام الله تعالى وتكاليفه اما قوله تعالى ولا تتخذوا آيات الله هزوا ففيه وجوه الاول ان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب من يطيع ذلك الامر يقال انه استهزأ
بهذا الامر وتلعب به فعلى هذا كل امر وجب عليه طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف التي تقدم ذكرها في العدة والرجعة والخلع وترك المضارة فلم يتمسك بها كان
كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلوة وثانيها المراد ولا تتسامحوا في تكاليف الله تعالى ولا تتهاونوا بها كانها ان فيها يكون من باب الهزؤ والعبث والثالث
قال ابو الدرداء كان الرجل يطلق امرأته في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال
من طلق او حرر او نكح وزعم انه لاعب فهو جد والرابع قال عطاء المعنى ان المستغفر من الذنب اذا كان مصرا عليه او على مثله كان مستهزئا بآيات الله والاقرب هو الوجه
الاول لان قوله ولا تتخذوا آيات الله هزوا تهديد والتهديد انما ذكر بعد ذكر التكاليف كان ذلك التهديد تهديدا على تركها لا على شيء آخر غيرها واعلم انه تعالى لما رغبهم في اداء التكاليف
بما ذكر من التهديد رغبهم ايضا في ادائها بان ذكرهم انواع نعمه فبدأ اولا بذكرها على سبيل الاجمال فقال واذكروا نعمت الله عليكم وهذا يتناول كل نعم الله تعالى على العبد في الدنيا وفي الدين
ثم انه بعد ذكر نعم الدين وانما خصها بالذكر لانها اجل من نعم الدنيا فقال وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به والمعنى انه انما انزل الكتاب والحكمة ليعظهم به ثم قال
واتقوا الله اي في اوامره كلها ولا تخالفوه في نواهيه واعلموا ان الله بكل شيء عليم واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن ان ينكحن ازواجهن
اذا تراضوا بينهم بالمعروف ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر ذلكم ازكى لكم واطهر والله يعلم وانتم لا تعلمون
اعلم ان هذا هو الحكم السادس من احكام الطلاق وهو حكم المرأة المطلقة بعد انقضاء العدة وفي الآية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول الآية وجهان الاول روي ان معقل بن
يسار زوج اخته جميل بن عبد الله بن عاصم فطلقها ثم تركها حتى انقضت عدتها ثم ندم فجاء يخطبها فرضيت المرأة بذلك فقال معقل انه طلقك ثم تريد ان تراجعيه
وجهي من وجهك حرام ان راجعته فانزل الله تعالى هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم معقل بن يسار وتلا عليه هذه الآية فقال معقل رغم انفي لامر ربي اللهم رضيت وسلمت لامرك
وانكح اخته زوجها والثاني روي عن مجاهد والسدي ان جابر بن عبد الله كانت له بنت عم فطلقها زوجها واراد رجعتها بعد العدة فابى جابر فانزل الله تعالى هذه الآية وكان جابر يقول
فيّ نزلت هذه الآية المسألة الثانية العضل المنع يقال عضل فلان ايمه اذا منعها من التزوج فهو يعضلها بضم الضاد وكسرها وانشد الاخفش وان قصائدي لك فاصطنعني
كرائم قد عضلن عن النكاح واصل العضل في اللغة الضيق يقال عضلت المرأة اذا نشب الولد في بطنها وكذلك عضلت الشاة وعضلت الارض بالجيش اذا ضاقت بهم
لكثرتهم قال اوس بن حجر ترى الارض منا بالفضاء مريضة معضلة منا بجيش عرمرم وعضل الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال داء عضال وامر عضال وسميت العضلة عضلة
لان العضو بالحركة يضيق بها ومنها عضل الامر اذا اشتد ومنه قول اوس وليس اخوك الدائم العهد بالذي يذمك ان ولى ويرضيك مقبلا ولكنه النائي اذا كنت آمنا
وصاحبك الادنى اذا الامر اعضلا المسألة الثالثة اختلف المفسرون في ان قوله فلا تعضلوهن خطاب لمن فقال الاكثرون انه خطاب للاولياء وقال بعضهم انه خطاب للازواج
وهذا هو المختار والذي يدل عليه ان قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن فلا تعضلوهن جملة واحدة مركبة من شرط وجزاء فالشرط قوله واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن
والجزاء قوله فلا تعضلوهن ولا شك ان الشرط وهو قوله واذا طلقتم النساء خطاب مع الازواج فوجب ان يكون الجزاء وهو قوله فلا تعضلوهن خطابا معهم ايضا اذ لو لم يكن
كذلك لصار تقدير الآية اذا طلقتم النساء ايها الازواج فلا تعضلوهن ايها الاولياء وحينئذ لا يكون بين الشرط والجزاء مناسبة اصلا وذلك يوجب تفكك نظم الكلام و
تنزيه كلام الله تعالى عن مثله واجب فهذا كلام قوي متين في تقرير هذا القول ثم انه يتأكد بوجهين آخرين الاول ان من اول آية الطلاق الى هذا الموضع كان الخطاب كله مع الازواج
والبتة ما جرى للاولياء ذكر فكان صرف هذا الخطاب الى الاولياء على خلاف النظم الثاني ان ما قبل هذه الآية خطاب مع الازواج في كيفية معاملتهم مع النساء قبل انقضاء العدة
فاذا كان هذا الترتيب حسن اللطيف فكان صرف الخطاب الى الازواج اولى حجة من قال هذه الآية خطاب للاولياء وجوه الاول وهو عمدتهم الكبرى ان الروايات المشهورة في سبب نزول
هذه الآية دالة على ان هذه الآية خطاب مع الاولياء لا مع الازواج ويمكن ان يجاب عنه انه لما وقع التعارض بين هذه الحجج كانت الحجة التي ذكرناها اولى بالرعاية لان المحافظة على نظم
كلام الله تعالى اولى من المحافظة على خبر الواحد وايضا فان الروايات متعارضة فروي عن معقل انه كان يقول فيّ نزلت هذه الآية وجابر كان يقول فيّ نزلت واذا تعارضت الروايا
ت فيبقى ما ذكرناه من التمسك بنظم كلام الله تعالى سليما عن المعارض الحجة الثانية لهم وهو ان هذه الآية لو كانت خطابا مع الازواج لكانت اما ان تكون خطابا
معهم قبل انقضاء العدة او بعد انقضائها والاول باطل لان ذلك مستفاد من الآية الاولى فلو حملنا هذه الآية على ذلك المعنى كان تكرارا من غير فائدة وايضا فقد قال تعالى فلا تعضلوهن
ان ينكحن ازواجهن اذا تراضوا بينهم بالمعروف فنهى عن العضل حال حصول التراضي ولا يحصل التراضي بالنكاح الا بعد التصريح بالخطبة ولا يجوز التصريح بالخطبة الا بعد انقضاء العدة
وقال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله والثاني ايضا باطل لان بعد انقضاء العدة ليس للزوج قدرة على عضل المرأة فكيف يصرف هذا النهي اليه ويمكن ان يجاب
بان الرجل يمكن ان يكون بحيث يشتد ندمه على مفارقة المرأة بعد انقضاء عدتها وتلحقه الغيرة اذا رأى من ينكحها وحينئذ يعضلها عن ان ينكحها غيره اما بان يجحد الطلاق او يدعي انه كان

راجعها في العدة او يدس اليها من يخطبها بالتهديد والوعيد او بسيء القول فيها وذلك بان ينسبها الى امور تنفر الرجال عن الرغبة فيها فاذا نهى الله تعالى الازواج عن هذه الافعال وعرفهم ان ترك هذه الافعال ازكى واطهر من دنس الآثام الحجة الثالثة لهم قالوا قوله ان ينكحن ازواجهن معناه ولا تمنعوهن من ان ينكحن الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك وهذا الكلام لا ينتظم الا اذا جعلنا الآية خطابا للاولياء لانهم كانوا يمنعونهن من العود الى اولئك الذين كانوا ازواجا لهن قبل ذلك فاما اذا جعلنا الآية خطابا للازواج فهذا الكلام لا ينتظم ويمكن ان يجاب عنه بان معنى قوله ان ينكحن ازواجهن اي ينكحن من يريدون ان يتزوجنه فيكون ازواجا لهن والعرب قد تسمي الشيء باسم ما يؤول اليه فهذا جملة الكلام في هذا الباب المسألة الرابعة تمسك الشافعي رضي الله عنه بهذه الآية في بيان ان النكاح بغير ولي لا يجوز وبنى ذلك الاستدلال على ان الخطاب في هذه الآية مع الاولياء قال واذا ثبت هذا وجب ان يكون التزويج الى الاولياء لا الى النساء لانه لو كان للمرأة ان تزوج نفسها او توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يقدر الولي على هذا العضل لما نهاه الله تعالى عن العضل وحيث نهاه عن العضل كان قادرا على العضل واذا كان الولي قادرا على العضل وجب ان لا يكون المرأة متمكنة من النكاح واعلم ان هذا الاستدلال بناء على ان الخطاب مع الاولياء وقد تقدم ما فيه من المباحث ثم لئن سلمنا هذه المقدمة لكن لم لا يجوز ان يكون المراد بعضلهم فلا تعضلوهن ان يخليها ورأيها في ذلك وذلك لان الغالب في النساء الايامى ان يرجعن الى رأي الاولياء في باب النكاح وان كان الاستبداد الشرعي حاصلا لهن وان لم يكن تحت رأيهم وتدبيرهم وحينئذ يكونون متمكنين من منعهن تمكينهم في تخليتهن فيكون النهي محمولا على هذا الوجه وهذا الوجه منقول عن ابن عباس في تفسير الآية وايضا فثبوت العضل في حق الولي ممتنع لانه مهما عضل الولي واذا النزاع لا يبقى لعضله اثر وعلى هذا الوجه لا يتصور صدور العضل عنه وتمسك ابو حنيفة رضي الله عنه بقوله ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جائز وقال انه تعالى اضاف الفعل الى العاقلة والتصرف الى مباشرته ونهى الولي عن منعها من ذلك ولو كان ذلك التصرف فاسدا لما نهى الولي عن منعها منه قالوا وهذا النص متأكد بقوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وبقوله فاذا بلغن اجلهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن بالمعروف وتزويجها نفسها من الكفو فعل بالمعروف فوجب ان يصح حقيقة هذه الاضافات على المباشرة دون الطلب وايضا قال تعالى وامرأة مؤمنة ان وهبت نفسها للنبي ان اراد النبي ان يستنكحها دليل وصح معه انه لم يحضر هناك ولي البتة واجاب اصحابنا بان الفعل كما يضاف الى المباشر قد يضاف الى المتسبب يقال بنى الامير دارا وضرب دينارا وهذا وان كان مجازا الا انه وجب المصير اليه لدلالة الاحاديث على بطلان هذا النكاح المسألة الخامسة قوله تعالى فبلغن اجلهن محمول في هذه الآية على انقضاء العدة قال الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين ومعنى هذا الكلام انه تعالى قال في الآية السابقة فبلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولو كانت عدتها قد انقضت لما قال فامسكوهن بمعروف لان امساكها بعد انقضاء العدة لا يجوز ولما قال او سرحوهن بمعروف لانها بعد انقضاء العدة يكون مسرحة فلا حاجة الى تسريحها واما هذه الآية التي نحن فيها فانه تعالى نهى عن عضلهن عن التزوج بالازواج وهذا النهي انما يحسن في الوقت الذي يمكنها ان تتزوج فيه بالازواج وذلك انما يكون بعد انقضاء العدة فهذا هو المراد من قول الشافعي دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين اما قوله تعالى اذا تراضوا بينهم بالمعروف ففيه مسائل المسألة الاولى في التراضي وجهان احدهما ما وافق الشرع من عقد حلال ومهر جائز وشهود عدول وثانيهما ان المراد منه ما يضاد ما ذكره في قوله تعالى ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا فيكون معنى الآية ان يرضى كل واحد منهما ما لزمه في هذا العقد لصاحبه حتى تحصل الصحبة الجميلة وتدوم الالفة المسألة الثانية قال بعضهم التراضي بالمعروف هو مهر المثل وفرعوا عليه مسألة فقهية انها اذا زوجت نفسها ونقصت عن مهر مثلها نقصانا فاحشا فالنكاح صحيح عند ابي حنيفة وللولي ان يعترض عليها بسبب النقصان عن المهر وقال ابو يوسف ومحمد ليس للولي ذلك حجة ابي حنيفة هذه الآية وهو قوله ان تراضوا بينهم بالمعروف وايضا انها بهذا النقصان ارادت الحاق الشين بالاولياء لان الاولياء يتعيرون بذلك لانهم يتعيرون بقلة المهور ويتفاخرون بكثرتها ولهذا يكتمون المهر القليل حياء ويظهرون المهر الكثير رياء وايضا فان نساء العشيرة يتضررون بذلك لانه ربما وقعت الحاجة الى ايجاب مهر المثل لبعضهن فيعتبرون ذلك بهذا المهر القليل فلا جرم للاولياء ان يمنعوها عن ذلك وينوبوا عن نساء العشيرة ثم انه تعالى لما بين هذه التكاليف قرنه بالتهديد فقال ذلك يوعظ به من كان منكم يؤمن بالله واليوم الآخر وذلك لان من حق الوعظ ان يتضمن التحذير من المخالفة كما يتضمن الترغيب في الموافقة فكانت الآية تهديدا من هذا الوجه وفي الآية سؤالان السؤال الاول لم وحد الكاف في قوله ذلك مع انه يخاطب جماعة والجواب هذا جائز في اللغة والتثنية والجمع والتأنيث ايضا جائز والقرآن نزل باللغتين جميعا قال تعالى ذلكما مما علمني ربي وقال فذلكن الذي لمتنني فيه وقال ذلكم توعظون به وقال الم انهكما عن تلكما الشجرة السؤال الثاني لم خصص هذا الوعظ بالمؤمنين دون غيرهم الجواب من وجوه احدها لما كان المؤمن هو المنتفع به حسن تخصيصه به كقوله هدى للمتقين وهو هدى للكل كما قال هدى للناس وقال انما انت منذر من يخشاها انما تنذر من اتبع الذكر مع انه كان منذرا للكل كما قال ليكون للعالمين نذيرا وثانيها احتج بعضهم بهذه الآية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الاسلام قالوا والدليل عليه ان قوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من بيان الاحكام فلما خص ذلك بالمؤمنين دل على ان التكليف بفروع الشرائع غير حاصل الا في حق المؤمنين وهذا ضعيف لانه ثبت ان ذلك التكليف عام قال تعالى ولله على الناس حج البيت وثالثها ان بيان الاحكام وان كان عاما في حق المكلفين الا ان كون ذلك البيان وعظا يختص بالمؤمنين لان هذه التكاليف انما توجه على الكفار على سبيل اثباتها بالدليل القاهر الملزم للمنع اما المؤمن الذي يعترف بحقيقتها فانها انما تذكر له وتشرح له على سبيل العظة والتحذير ثم قال تعالى ذلكم ازكى لكم واطهر يقال زكى الزرع اذا نما فقوله ازكى لكم اشارة الى استحقاق الثواب الدائم وقوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب والمعاصي التي تكون حصولها سببا لحصول العقاب ثم قال تعالى والله يعلم وانتم لا تعلمون فالمعنى ان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح في هذه التكاليف على سبيل الجملة الا ان التفصيل في هذه الامور غير معلوم والله تعالى عالم في كل ما امر ونهى بالكمية والكيفية بحسب الواقع وبحسب التقدير لانه تعالى عالم بما لا نهاية له من المعلومات فلما كان كذلك صح ان يقول والله يعلم وانتم لا تعلمون ويجوز ان يراد به والله يعلم من يعمل على وفق هذه التكاليف ومن لا يعمل بها وعلى جميع الوجوه فالمقصود من الآية تقرير طريقة الوعيد والوعد

[illegible]

والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين لمن اراد ان يتم الرضاعة وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلف نفس الا وسعها لا تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده وعلى الوارث مثل ذلك فان ارادا

فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير اعلم ان في قوله تعالى والوالدات ثلاثة اقوال الاول ان المراد منه ما اشعر ظاهر اللفظ به وهو جميع الوالدات سواء كن مطلقات او مزوجات والدليل عليه ان اللفظ عام وما قام دليل التخصيص فوجب تركه على عمومه والقول الثاني المراد منه الوالدات المطلقات قالوا والذي يدل على ان المراد ذلك وجهان احدهما ان الله تعالى ذكر هذه الآية عقيب آية الطلاق فكانت هذه الآية تتمة تلك الآيات ظاهرا وسبب التعلق بين هذه الآية وبين ما قبلها انه اذا حصلت الفرقة حصل التباغض والتعادي وذلك يحمل المرأة على ايذاء الولد من وجهين احدهما ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق والثاني انها ربما رغبت في التزوج بزوج آخر وذلك يقتضي اقدامها على اهمال امر الطفل فلما كان هذا احتمالا قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشأنهم فقال والوالدات يرضعن اولادهن والمراد المطلقات الحجة الثانية لهم ما ذكره السدي قال المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الآية وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الارضاع واعلم انه يمكن الجواب عن الحجة الاولى ان هذه الآية مشتملة على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الحجة الثانية انه لا يبعد ان تستحق المرأة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا آخر لمكان الرضاع فانه لا منافاة بين الامرين القول الثالث قال الواحدي في البسيط الاولى ان يحمل على الزوجات في حال بقاء النكاح لان المطلقة لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهي مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد او لم ترضعه فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة يجبان في مقابلة التمكين فاذا اشتغلت بالحضانة والارضاع لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقط بالخلل الواقع في خدمة الزوج فقطع الله تعالى ذلك الوهم بايجاب الرزق والكسوة وان اشتغلت المرأة بالارضاع هذا كله كلام الواحدي اما قوله تعالى يرضعن اولادهن ففيه مسألتان المسألة الاولى هذا الكلام وان كان في اللفظ خبرا الا انه في المعنى امر وانما جاز ذلك لوجهين الاول تقدير الآية والوالدات يرضعن اولادهن في حكم الله الذي اوجبه الا انه حذف لدلالة الكلام عليه والثاني ان يكون معنى يرضعن ليرضعن الا انه حذف ذلك للتصرف في الكلام مع زوال الابهام المسألة الثانية هذا الامر ليس امر ايجاب ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ولو وجب عليها الارضاع لما استحقت الاجرة الثاني انه تعالى قال بعد ذلك وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا نص صريح ومنهم من تمسك في نفي الوجوب عليها بقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن والوالدة قد تكون مطلقة فلم يكن وجوب رزقها على الولد الا بسبب الارضاع فلو كان الارضاع واجبا عليها لما وجب ذلك وفيه البحث الذي قدمناه اذا ثبت ان الارضاع غير واجب على الام فهذا الامر محمول على الندب من حيث ان تربية الطفل بلبن الام اصلح له من سائر الالبان ومن حيث ان شفقة الام عليه اكثر من شفقة غيرها هذا اذا لم يبلغ الحال في الولد الى حد الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فوجب عند ذلك ان ترضعه كما يجب على كل احد مواساة المضطر في الطعام اما قوله تعالى حولين كاملين ففيه مسائل المسألة الاولى اصل الحول من حال الشيء يحول اذا انقلب فالحول منقلب من الوقت الاول الى الثاني وانما ذكر الكمال لرفع التوهم من انه على مثل قولهم اقام فلان بمكان كذا حولين او شهرين وانما اقام حولا وبعض الآخر ويقولون اليوم يومان منذ لم اره وانما يعنون يوما وبعض يوم آخر ومثله قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومعلوم انه يتعجل في يوم وبعض اليوم الثاني المسألة الثانية اعلم انه ليس التحديد بالحولين تحديد ايجاب ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال بعد ذلك لمن اراد ان يتم الرضاعة فلما علق هذا الاتمام بارادتنا ثبت ان هذا الاتمام غير واجب الثاني انه تعالى قال فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما فثبت ان المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب هذا المقدار بل وجوه الاول وهو الاصح ان المقصود منه قطع التنازع بين الزوجين اذا تنازعا في مدة الرضاع فقدر الله تعالى ذلك بالحولين حتى يرجعا اليه عند وقوع التنازع بينهما فان اراد الاب ان يفطمه قبل الحولين ولم ترض الام لم يكن له ذلك وكذلك لو كان على العكس هذا اما اذا اجتمعا على ان يفطما الولد قبل تمام الحولين فلهما ذلك الوجه الثاني في المقصود من هذا التحديد انه هو ان للرضاع حكما خاصا في الشريعة وهو قوله صلى الله عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فالمقصود من ذكر هذا التحديد بيان ان الارتضاع ما لم يقع في هذا الزمان لا يفيد هذا الحكم هذا هو مذهب الشافعي وهو قول علي وابن عباس وابن مسعود وابن عمر وعلقمة والشعبي والزهري رضي الله عنهم وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلاثون شهرا حجة الشافعي وجوه الحجة الاولى انه ليس المقصود من قوله لمن اراد ان يتم الرضاعة هو التمام بحسب حاجة الصبي الى ذلك اذ من المعلوم ان الصبي كما يستغني عن اللبن قبل تمام الحول فقد يحتاج اليه بعد الحولين لضعف في تركيبه لان الاطفال يتفاوتون في ذلك واذا لم يجز ان يكون المراد بالتمام هذا المعنى وجب ان يكون المراد هو الحكم المخصوص المتعلق بالرضاع وعلى هذا التقدير يصير الآية دالة على ان حكم الرضاع لا يثبت الا عند حصول الارتضاع في هذه المدة الحجة الثانية روى علي رضي الله عنه انه قال صلى الله عليه وسلم لا رضاع بعد فصال وقال وفصاله في عامين الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لا يحرم من الرضاع الا ما كان في الحولين الوجه الثالث في المقصود من هذا التحديد ما روي عن ابن عباس انه قال للتي تضع لستة اشهر انها ترضع حولين كاملين فان وضعت لسبعة اشهر ارضعت ثلاثة وعشرين شهرا ثم كذلك وقال آخرون الحولان هو الحد في الرضاع لكل مولود وحجة ابن عباس انه تعالى قال وحمله وفصاله ثلاثون شهرا دلت هذه الآية على ان زمان ما بين الحالتين هو هذا القدر من الزمان فكلما ازداد في مدة احدى الحالتين انتقص عن مدة الحالة الاخرى المسألة الثالثة روي ان رجلا جاء الى امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه فقال اني تزوجت جارية بكرا وما رأيت بها ريبة ثم ولدت لستة اشهر فقال علي عليه الرحمة قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين فالحمل ستة اشهر الولد ولدك وعن عمر رضوان الله عليه انه جيء بامرأة وضعت لستة اشهر فشاور في رجمها فقال ابن عباس ان خاصمتكم بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الآيتين واستخرج منهما ان اقل الحمل ستة اشهر اما قوله تعالى لمن اراد ان يتم الرضاعة ففيه مسألتان المسألة الاولى قرأ ابن عباس رضي الله عنهما لمن اراد ان يكمل الرضاعة المسألة الثانية في كيفية اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان تقدير الآية هذا الحكم لمن اراد اتمام الرضاعة وعن قتادة انزل الله تعالى حولين كاملين ثم انزل التيسير والتخفيف فقال لمن اراد ان يتم الرضاعة والمعنى انه تعالى جوز النقصان بذكر هذه الآية والثاني ان اللام متعلقة بقوله يرضعن

كما تقول ارضعت فلانة لفلان ولده اي يرضعن حولين لمن اراد ان يتم الرضاعة من الآباء لان الاب يجب عليه ارضاع الولد دون الام لما بيناه اما قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
ففيه مسائل المسألة الاولى المولود له هو الوالد وانما عبر عنه بهذا الاسم لوجوه الاول قال صاحب الكشاف السبب فيه ان يعلم ان الوالدات انما ولدن الاولاد للآباء ولذلك ينسبون اليهم لا الى
الامهات وانشد للمأمون بن الرشيد انما امهات الناس اوعية مستودعات وللآباء ابناء الثاني ان هذا تنبيه على ان الولد انما يلتحق بالوالد لكونه مولودا على فراشه على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم
الولد للفراش فكانه قال اذا ولدت المرأة الولد لاجل الرجل وعلى فراشه وجب عليه رعاية مصالحه فهذا تنبيه على ان سبب النسب والالتحاق مجرد هذا القدر الثالث انه قيل في تفسير
قوله تعالى يا ابن ام ان المراد منه ان الام مشفقة على الولد وكان الغرض من ذكر الام ذكر الشفقة فكذا هاهنا ذكر الوالد بلفظ المولود له تنبيها على ان هذا الولد انما ولد لاجل الاب فكان نقصه
عائدا اليه ورعاية مصالحه لازمة له كما قيل كلهم لك وكلهم عليك المسألة الثانية انه تعالى كما وصى الام برعاية جانب الطفل في قوله والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب
برعاية جانب الام حتى تكون قادرة على رعاية مصلحة الطفل فامره برزقها وكسوتها بالمعروف والمعروف في هذا الباب قد يكون محدودا بشرط وعقد وقد يكون غير محدود الا من جهة العرف
لانه اذا قام بما يكفيها في طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فانه اذا كان ذلك اقل من قدر الكفاية لحقها من الضرر من الجوع والعري وضررها يتعدى الى الولد المسألة الثالثة
انه تعالى وصى الام برعاية الطفل اولا ثم وصى الاب برعايته ثانيا وهذا يدل على ان احتياج الطفل الى رعاية الام اشد من احتياجه الى رعاية الاب لانه ليس بين الطفل وبين رعاية الام
واسطة البتة اما رعاية الاب فانه انما يصل الى الطفل بواسطة فانه يستأجر المرأة على ارضاعه وحضانته بالنفقة والكسوة وذلك يدل على ان حق الام اكثر من حق الاب والاخبار
المطابقة لهذا المعنى كثيرة مشهورة ثم قال تعالى لا تكلف نفس الا وسعها وفيه مسائل المسألة الاولى التكليف الالزام يقال كلفه الامر فتكلف وقيل ان اصله من الكلف وهو الاثر على
الوجه من السواد فمعنى تكلف الامر اجتهد ان يبين فيه اثره وكلفه الزمه ما يظهر فيه اثره والوسع ما يسع الانسان فيطيقه اخذ من سعة المسلك الى الغرض ولو ضاق لعجز عنه فالسعة
بمنزلة القدرة فلهذا قيل الوسع فوق الطاقة المسألة الثانية المراد ان ابا هذا الصبي لا يكلف من الانفاق عليه وعلى امه الا ما تتسع به مقدرته لان الوسع في اللغة ما تتسع به القدرة
ولا يبلغ استغراق القدرة وبين انه لا يلزم الاب الا ذلك وهو نظير قوله تعالى في سورة الطلاق فان ارضعن لكم فآتوهن اجورهن ثم قال وان تعاسرتم فسترضع له اخرى ثم بين في
النفقة انها على قدر امكان الرجل بقوله لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله لا يكلف الله نفسا الا ما آتاها المسألة الثالثة المعتزلة تمسكوا بهذه الآية على
ان الله تعالى لا يكلف العبد الا ما يقدرون عليه لانه اخبر انه لا يكلف احدا الا ما يتسع له قدرته والوسع فوق الطاقة فاذا لم يكلفه الله تعالى ما لا يتسع له قدرته فبان لا يكلفه الله تعالى
ما لا قدرة له عليه اولى ثم قال تعالى لا تضار والدة بولدها وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو وقتيبة عن الكسائي لا تضار بالرفع والباقون بالفتح اما الرفع فقال الكسائي والفراء
انه نسق على قوله لا تكلف نفس قال علي بن عيسى هذا غلط لان النسق انما هو لاخراج الثاني مما دخل فيه الاول نحو ضربت زيدا لا عمرا فاما ان يقال يقوم زيد لا يقعد عمرو فهو غير جائز على
النسق بل الصواب انه مرفوع بالاستئناف على النهي كما يقال لا تضرب زيدا لا تقتل عمرا واما النصب فعلى النهي والاصل لا تضارر فادغمت الراء الاولى في الثانية وفتحت الثانية
لالتقاء الساكنين يقال ضار يا رجل زيدا وذلك لان اصل الكلمة التضعيف فادغمت احدى الراءين في الاخرى فصار لا تضار كما يقال لا ترد لا ترد بالفتح قال تعالى يا ايها
الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه وقرأ الحسن لا تضار بالكسر وهو جائز في اللغة وقرأ ابان عن عاصم لا تضارر مظهرة الراء مكسورة على ان الفعل لها المسألة الثانية
قوله لا تضار يحتمل وجهين كلاهما جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين لحال الادغام الواقع في تضار احدهما ان يكون اصله لا تضارر بكسر الراء الاولى وعلى هذا الوجه يكون المرأة هي
الفاعلة للضرار والثاني ان يكون اصله لا تضارر بفتح الراء الاولى فتكون الوالدة هي المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل الام الضرار بالاب بسبب ايصال
الضرر الى الولد وذلك بان تمتنع المرأة من ارضاعه مع ان الاب ما قصر في النفقة من الرزق والكسوة فتلقي الولد عليه ثم قال ولا مولود له بولده اي ولا تفعل الاب الضرار
بان ينزع الولد منها مع رغبتها في امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثاني معناه لا تضارر اي لا تفعل الاب الضرار بالام فينزع الولد منها ولا مولود له بولده اي ولا تفعل الام الضرار بالاب
بان تلقي الولد عليه والمعنيان يرجعان الى شيء واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قال لا تضار والفعل لواحد قلنا فيه وجوه احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك
اقوى من ايذاء من لا يؤذيك والثاني لا تضار الام والاب بان لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعه منها والثالث ان المقصود بكل وجه من الوجهين اضرار الولد فكان ذلك في الحقيقة
مضارة المسألة الثالثة قوله لا تضار والدة بولدها وان كان خبرا في الظاهر لكن المراد منه النهي وهو يتناول اساءتها الى الولد بترك الرضاع وترك التعهد والحفظ وقوله ولا مولود له
بولده يتناول كل المضار وذلك بان يمنع الوالدة ان ترضعه وهي به ارأف وقد يكون بان يضيق عليها النفقة والكسوة او بان يسيء العشرة فيحملها ذلك على اضرارها بالولد وكل
ذلك داخل في هذا النهي اما قوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك فاعلم انه لما تقدم ذكر الوالد وذكر الوارث احتمل في الوارث ان يكون مضافا الى كل واحد منهما والعلماء لم يدعوا وجها يمكن
القول به الا قال به بعضهم فالاول وهو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما ان المراد وارث الاب لان قوله وعلى الوارث مثل ذلك معطوف على قوله وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن
بالمعروف وما بينهما اعتراض لبيان المعروف والمعنى المولود له ان مات فعلى وارثه مثل ما وجب عليه من الرزق والكسوة اي ان مات المولود له لزم من يرثه ان يقوم مقامه في ان يرزقها
ويكسوها بالشرط المذكور وهو رعاية المعروف وتجنب الضرار قال ابو مسلم الاصفهاني هذا القول ضعيف لانا اذا حملنا اللفظ على وارث الوالد والولد ايضا وارثه ادى ذلك الى وجوب نفقته
على غيره حال ما له مال ينفق منه وان هذا غير جائز ويمكن ان يجاب عنه بان الصبي اذا ورث من ابيه مالا فانه يحتاج الى من يقوم بتعهده وينفق ذلك المال عليه بالمعروف ويدفع عنه الضرر وهذه
الاشياء يمكن ايجابها على وارث الاب القول الثاني ان المراد منه وارث الولد يجب عليه عند موت الاب كل ما كان واجبا على الاب وهذا قول الحسن وقتادة وابي مسلم والقاضي ثم
القائلون بهذا القول اختلفوا في انه اي وارث هو فقيل هو العصبات دون الام والاخوة من الام وهو قول عمر والحسن ومجاهد وعطاء وسفيان وابراهيم وقيل هو وارث الصبي من الرجال والنساء
على قدر النصيب من الميراث وهو قول قتادة وابن ابي ليلى قالوا النفقة على قدر الميراث وقيل على الوارث ممن كان ذا رحم محرم دون غيرهم من ابن العم والمولى وهو قول ابي حنيفة واصحابه اعلم ان

الكلام يقتضي ان لا فصل بين وارث ووارث لانه تعالى اطلق اللفظ فغير ذي الرحم بمنزلة ذي الرحم كما ان البعيد كالقريب والنساء كالرجال ولولا ان الام خرجت من ذلك من حيث انه ذكرها
بايجاب الحق لها فصح دخولها ايضا تحت الكلام لانها قد تكون وارث الصبي كغيرها القول الثالث المراد من الوارث الباقي من الابوين وجاء في الدعاء واجعله الوارث منا اي الباقي وهو قول سفيان
وجماعة والقول الرابع ارادوا بالوارث الصبي نفسه الذي هو وارث ابيه المتوفى فانه اذا كان له مال وجب اجرة الرضاعة في ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبي
الا الوالدان وهو قول مالك والشافعي اما قوله تعالى مثل ذلك فقيل من النفقة والكسوة عن ابراهيم وقيل من ترك الضرار عن الشعبي والزهري والضحاك وقيل منهما عن اكثر اهل العلم اما قوله تعالى
فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا جناح عليهما ففي الآية مسائل المسألة الاولى في الفصال قولان الاول الفطام لقوله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وسمي الفطام بالفصال لان الولد
ينفصل عن الاغتذاء بثدي امه الى غيره من الاقوات قال المبرد يقال فصل الولد عن امه فصالا وفصلا وقرئ بهما في قوله وحمله وفصاله والفصال احسن لانه اذا انفصل من امه فقد انفصلت منه فبينهما
فصال نحو القتال والضراب وسمي الفصيل فصيلا لانه مفصول عن امه ويقال فصل من البلد اذا خرج عنه وفارقه قال الله تعالى فلما فصل طالوت بالجنود واعلم ان حمل الفصال ها هنا على الفطام هو قول
اكثر المفسرين واعلم انه تعالى لما بين ان الحولين الكاملين هما تمام مدة الرضاع وجب حمل هذه الآية على غير ذلك حتى لا يلزم التكرار ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد من هذه الآية ان الفطام قبل الحولين
جائز وبعده ايضا جائز وهذا القول مروي عن ابن عباس حجة القول الاول ان ما قبل الآية لما دل على جواز الفطام عند تمام الحولين كان دليلا على جواز الزيادة على الحولين واذا كان كذلك فيجب
هذه الآية دالة على جواز الفطام قبل تمام الحولين فقط وحجة القول الثاني ان الولد قد يكون ضعيفا فيحتاج الى الرضاع ويضره قطعه كما يضره ذلك قبل الحولين واجاب الاولون ان حصول الضرر
في الفطام بعد الحولين نادر وحمل الكلام على المعهود هو الواجب القول الثاني في تفسير الفصال وهو ان ابا مسلم لما ذكر القول الاول قال ويحتمل معنى آخر وهو ان يكون المراد من الفصال ايقاع المفاصلة
بين الولد والام اذا حصل التراضي والتشاور في ذلك ولم يرجع بسبب ذلك ضرر الى الولد المسألة الثانية التشاور في اللغة استخراج الرأي وكذلك المشاورة والمشورة مفعلة
منه كالمعونة وشرت العسل اذا استخرجته قال ابو زيد شرت الدابة وشورتها اجريتها لاستخراج جريها والشوار متاع البيت لانه يظهر للناظر وقالوا شورته فتشور اي خجلته والشارة
هيئة الرجل لانه ما يظهر من زيه ويبدو من زينته والاشارة اخراج ما في نفسك واظهاره للمخاطب بالنطق وبغيره المسألة الثالثة دلت الآية على ان الفطام في اقل من الحولين
لا يجوز الا عند رضى الوالدين وعند المشاورة مع ارباب التجارب وذلك لان الام قد تمل من الارضاع فتحاول الفطام دفعا لذلك لكنهما قلما يتوافقان على الاضرار بالولد لغرض
النفس ثم بتقدير توافقهما اعتبر المشاورة مع غيرهما وعند ذلك يبعد ان تحصل موافقة الكل على ما يكون فيه اضرار بالولد فعند اتفاق الكل يدل على ان الفطام قبل الحولين
لا يضره البتة فانظر الى احسان الله تعالى بهذا الطفل الصغير كم شرط في جواز فطامه من الشرائط دفعا للمضار عنه ثم عند اجتماع كل هذه الشرائط لم يصرح بالاذن بل قال فلا جناح
عليكم وهذا يدل على ان الانسان كلما كان اكثر ضعفا كانت رحمة الله معه اكثر وعنايته به اشد اما قوله تعالى وان اردتم ان تسترضعوا اولادكم فلا جناح عليكم فاعلم انه تعالى لما
بين حكم الام وانها احق بالرضاع بين انه يجوز العدول في هذا الباب عن الام الى غيرها وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف استرضع منقول من ارضع يقال
ارضعت المرأة الصبي واسترضعها الصبي متعديا الى مفعولين كما تقول انجح الحاجة واستنجحته الحاجة والمعنى ان تسترضعوا المراضع اولادكم فحذف احد المفعولين للاستغناء
عنه كما تقول استنجحت الحاجة ولا تذكر من استنجحته وكذلك حكم كل مفعولين لم يكن احدهما عبارة عن الاول وقال الواحدي ان تسترضعوا اولادكم اي لاولادكم وحذف اللام اجتزاء بدلالة الاسترضاع
لانه لا يكون الاسترضاع الا للاولاد ولا يجوز دعوت زيدا وانت تريد لزيد لانه يلتبس ها هنا بخلاف ما قلنا في الاسترضاع ونظير حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون اي كالوا لهم او وزنوا
لهم يخسرون المسألة الثانية اعلم انا قد بينا ان الام احق بالرضاع فاما اذا حصل مانع عن ذلك فقد يجوز العدول عنها الى غيرها منها اذا تزوجت بزوج آخر فقيامها بحق ذلك الزوج
يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج آخر ومنها ان تأبى المرأة قبول ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض
او ينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجد مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها فاما اذا لم يجد مرضعة اخرى او وجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا
الارضاع واجب على الام اما قوله تعالى اذا سلمتم ما آتيتم بالمعروف ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وحده ما اتيتم مقصورة الالف والباقون ما آتيتم ممدودة الالف اما
المد فتقديره ما آتيتموه المرأة اي اردتم ايتاءه واما القصر فتقديره ما اتيتم به فحذف المفعول في الاول وحذف لفظة به في الثاني لحصول العلم بذلك وروى شيبان عن عاصم ما أوتيتم اي ما آتاكم
الله واقدركم عليه من الاجرة ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه المسألة الثانية ليس التسليم شرطا للجواز والصحة وانما هو ندب الى الاولى والمقصود منه ان يسلم الاجرة
الى المرضعة يدا بيد حتى تكون طيبة النفس راضية فيكون ذلك سببا لصلاح حال الصبي والاحتياط في مصالحه ثم انه تعالى ختم الآية بالتحذير فقال واتقوا الله واعلموا ان الله بما تعملون بصير

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ
فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ والذين يتوفون منكم فيه مسائل المسألة الاولى يتوفون معناه يموتون ويقبضون
قال الله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفي اخذ الشيء وافيا كاملا فمن مات فقد وجد عمره وافيا كاملا ويقال توفي فلان وتوفى اذا مات فمن قال توفي كان معناه قبض واخذ
ومن قال توفى كان معناه توفى اجله واستوفى اجله وعمره وعليه قراءة علي رضوان الله عليه يتوفون بفتح الياء واما قوله ويذرون فمعناه ويتركون ولا يستعمل منه الماضي ولا المصدر
استغنوا عنه بترك تركا ومثله يدع في رفض مصدره وماضيه فهذان الفعلان الغابر والامر منهما موجودان يقال فلان يدع كذا ويذر كذا ويقال دعه وذره اما الماضي والمصدر فغير موجودين
منهما والازواج ههنا النساء والعرب تسمي الرجل زوجا والمرأة زوجا وربما الحقوا بها الهاء المسألة الثانية قوله والذين يتوفون مبتدأ ولا بد له من خبر واختلفوا في خبره على
اقوال الاول ان المضاف محذوف والتقدير وازواج الذين يتوفون منكم يتربصن والثاني وهو قول الاخفش التقدير يتربصن بعدهم الا انه اسقط لظهوره كقوله السمن منوان
بدرهم وقوله تعالى ولمن صبر وغفر ان ذلك لمن عزم الامور الثالث وهو قول المبرد والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا ازواجهم يتربصن قال واضمار المبتدأ ليس بغريب قال تعالى قل افأنبئكم

بشر من ذلكم النار يعني هو النار وقوله فصبر جميل فان قيل انتم اضمرتم مبتدأ مضافا وذلك ليس بشيء قلنا كما ورد اضمار المبتدأ المنون فقد ورد ايضا اضمار المبتدأ المضاف قال تعالى
لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل والمعنى تقلبهم متاع قليل الرابع وهو قول الكسائي والفراء ان قوله تعالى والذين يتوفون منكم مبتدأ الا ان الغرض غير متعلق به انما بيان
حكم عائد اليهم اي بيان حكم عائد الى ازواجهم فلا جرم لم يذكر لذلك المبتدأ خبرا وانكره المبرد والزجاج وذلك لانه لا يجيء المبتدأ بدون الخبر محال المسألة الثالثة قد بينا فيما تقدم معنى التربص وبينا
الفائدة في قوله بانفسهن وبينا ان هذا وان كان خبرا الا ان المقصود منه هو الامر وبينا الفائدة في العدول عن لفظ الامر الى لفظ الخبر المسألة الرابعة قوله وعشرا مذكور بلفظ التأنيث
مع ان المراد عشرة ايام وذكروا في العذر عنه وجوها الاول تغليب الليالي على الايام وذلك لان ابتداء الشهر يكون من الليل فلما كانت الليالي هي الاوائل غلبت لان الاوائل اقوى من الثواني قال ابن
السكيت يقولون صمنا خمسا من الشهر فيغلبون الليالي على الايام اذا لم يذكروا الايام فاذا اظهروا الايام الثاني ان هذه الايام ايام الحزن والمكروه ومثل هذه الايام تسمى بالليالي على سبيل
الاستعارة كقولهم خرجنا ليالي الفتنة وجئنا ليالي امارة الحجاج والثالث ذكره المبرد وهو انه انما انث العشر لان المراد به المدة معناه وعشر مدد وتلك المدة كل مدة
منها يوم وليلة الرابع ذهب بعض الفقهاء الى ظاهر الآية فقال اذا انقضى لها اربعة اشهر وعشر ليال حلت للازواج فتتناول العشر الليالي وذهب اليه الاوزاعي وابو بكر الاصم المسألة
الخامسة روي عن ابي العالية ان الله سبحانه وتعالى انما حد العدة بهذا القدر لان الولد ينفخ فيه الروح في العشر بعد الاربعة وهو ايضا منقول عن الحسن البصري المسألة السادسة
اعلم ان هذه العدة واجبة في كل امرأة مات عنها زوجها الا في صورتين احداهما ان تكون امة فانها تعتد عند اكثر الفقهاء بنصف عدة الحرة وقال ابو بكر الاصم عدتها عدة الحرة وتمسك
بظاهر هذه الآية وايضا ان الله تعالى جعل وضع الحمل في حق الحامل بدلا عن هذه المدة فيجب ان يشتركا فيه سائر الفقهاء قالوا التنصيف في هذه المدة ممكن وفي وضع الحمل غير ممكن فظهر الفرق والصورة
الثانية ان تكون المرأة حاملا فان عدتها تنقضي بوضع الحمل فاذا وضعت الحمل حلت وان كانت بعد وفاة الزوج بساعة وعن امير المؤمنين علي رضي الله عنه انها تتربص ابعد الاجلين والدليل
عليه القرآن والسنة اما القرآن فقوله تعالى واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن ومن الناس من جعل هذه الآية مخصصة لعموم قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وعلي
رضي الله عنه لم يفعل ذلك بل قال بالتخيير الاول ان كل واحدة من هاتين الآيتين اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه آخر لان الحامل قد يتوفى عنها زوجها وقد لا يتوفى كما ان التي توفي عنها زوجها
قد تكون حاملا وقد لا تكون ولما كان الامر كذلك امتنع جعل احدى الآيتين مخصصة للاخرى والثاني ان قوله واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن انما ورد عقيب الطلاق فربما يقول قائل
انها في المطلقة لا في المتوفى عنها زوجها فلهذين السببين لم يعول الشافعي في هذا الباب على القرآن وانما عول على السنة وهي ما روى ابو داود باسناده الى سبيعة بنت الحارث
الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة فتوفي عنها زوجها في حجة الوداع وهي حامل فولدت بعد وفاة زوجها بنصف شهر فلما طهرت من دمها تجملت للخطاب فقال لها ابو السنابل ما انت
بناكح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة فسألت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فافتاني باني قد حللت حين وضعت حملي فامرني بالتزويج ان بدا لي اذا عرفت هذا
الاصل فههنا تفاريع الاول لا فرق في عدة الوفاة بين الصغيرة والكبيرة وقال ابن عباس لا عدة عليها قبل الدخول وهذا قول متروك لان الآية عامة في حق الكل الحكم الثاني اذا تمت اربعة
اشهر وعشر انقضت عدتها اذا لم تر عادتها من الحيض وقال مالك لا تنقضي عدتها اذا لم تر عادتها من الحيض في تلك الايام مثلا ان كانت عادتها ان تحيض في كل شهر فعليها في عدة الوفاة
اربع حيض وان كانت عادتها ان تحيض في كل شهرين مرة فعليها حيضتان وان كانت عادتها ان تحيض في كل اربعة اشهر مرة فههنا يكفيها الشهور حجة الشافعي ان هذه الآية
دلت على انه تعالى اوجب على المتوفى عنها زوجها هذه المدة ولم يزد عليها فوجب ان يكون هذا القدر كافيا ثم قال الشافعي انها ان ارتابت استبرأت نفسها من الريبة كما ان ذات الاقراء لو
ارتابت لوجب عليها ان تحتاط الحكم الثالث اذا مات الزوج فان كان بقي من شهر الوفاة اكثر من عشرة ايام كان الشهر الثاني والثالث والرابع تؤخذ بالاهلة سواء خرجت ناقصة او كاملة
تكمل الشهر الاول بالخامس ثلثين يوما ثم تضم اليها عشرة ايام وان مات وقد بقي من الشهر اقل من عشرة ايام اعتبر اربعة اشهر بعد ذلك بالاهلة وكمل العشر من الشهر السادس المسألة السابعة
اجمع الفقهاء على ان هذه الآية ناسخة لما بعدها من الاعتداد بالحول وان كانت متقدمة في التلاوة غير ابي مسلم الاصفهاني فانه ابى نسخها وسنذكر كلامه من بعد ان شاء الله تعالى
والتقديم في التلاوة لا يمنع التأخير في النزول اذ ليس ترتيب المصحف على ترتيب النزول وانما ترتيب التلاوة والمصحف هو ترتيب جبريل عليه السلام بامر الله تعالى المسألة
اختلفوا في ان هذه المدة سببها الوفاة او العلم بالوفاة فقال بعضهم ما لم تعلم بوفاة زوجها لا تعتد بانقضاء الايام في العدة واحتجوا بانه تعالى قال يتربصن بانفسهن والتربص
بانفسهن لا يحصل الا اذا قصدت بذلك التربص والقصد الى التربص لا يحصل الا مع العلم بذلك والاكثرون قالوا السبب هو الموت فلو انقضت المدة او اكثرها ثم بلغها خبر وفاة
الزوج وجب ان تعتد بما انقضى قالوا والدليل عليه ان الصغيرة التي لا علم لها يكفي في انقضاء عدتها انقضاء هذه المدة المسألة الثامنة المراد من تربصها بنفسها الامتناع عن
النكاح والامتناع عن الخروج من المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شيء الا انا نقول الامتناع عن النكاح مجمع
عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة والحاجة واما ترك التزين فهو واجب لما روي عن عائشة وحفصة امي المؤمنين رضي الله عنهما ان رسول الله صلى
الله عليه وسلم قال لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ان تحد على ميت فوق ثلاثة ايام الا على زوج اربعة اشهر وعشرا وقال الحسن والشعبي هو غير واجب لان الحديث يقتضي حل الاحداد لا
وجوبه واحتجوا بما روي عن اسماء بنت عميس قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تسلبي ثلاثا ثم اصنعي ما شئت المسألة التاسعة احتج من قال ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع
الشرائع بقوله تعالى والذين يتوفون منكم فقوله منكم خطاب مع المؤمنين فدل على ان الخطاب بهذه الفروع مختص بالمؤمنين فقط وجوابه ان المؤمنين لما كانوا هم العاملين بذلك
خصهم بالذكر كقوله انما انت منذر من يخشاها مع انه كان منذرا للكل لقوله تعالى ليكون للعالمين نذيرا اما قوله تعالى فاذا بلغن اجلهن فالمعنى اذا انقضت هذه المدة التي هي اجل العدة
فلا جناح عليكم قيل الخطاب مع الاولياء لانهم الذين يتولون العقد وقيل خطاب للحكام وصلحاء المسلمين وذلك لانها ان تزوجت في مدة العدة وجب على كل احد منعها عن ذلك
ان قدر على منعها فان عجز وجب عليه ان يستعين بالسلطان وذلك لان المقصود من هذه العدة انه لا يؤمن اشتمال رحمها على ولد زوجها الاول وفي الآية وجه ثالث وهو انه لا جناح عليكم

تقديره

تقديره لا جناح عليهن وعليكم ثم قال فيما فعلن في انفسهن بالمعروف اي بالحسن عقلا وشرعا لانه ضد المنكر الذي لا يحسن وذلك هو الحلال من التزوج اذا كان مستجمعا لشرائط الصحة ثم ختم الآية
بالتهديد فقال والله بما تعملون خبير وفي الآية مسائل المسألة الاولى تمسك بعضهم في وجوب الاحداد على المرأة بقوله تعالى فيما فعلن في انفسهن فان ظاهره يقتضي ان يكون المراد منه ما تنفرد
المرأة بفعله والنكاح ليس كذلك فانه لا يتم الا مع الغير فوجب ان يحمل ذلك على ما يتم بالمرأة وحدها من التزين والتطيب وغيرهما المسألة الثانية تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية
في جواز النكاح بغير ولي قالوا انها اذا زوجت نفسها وجب ان يكون ذلك جائزا لقوله تعالى فلا جناح عليكم فيما فعلن واضافة الفعل الى الفاعل محمول على المباشرة لان هذا هو الحقيقة
في اللفظ وتمسك اصحاب الشافعي رحمهم الله في ان هذا النكاح لا يصح الا من الولي والا لما صار الولي مخاطبا بقوله لا جناح عليكم والله اعلم

ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء او اكننتم في انفسكم علم الله انكم ستذكرونهن ولكن لا تواعدوهن سرا الا ان تقولوا
قولا معروفا ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله واعلموا ان الله يعلم ما في انفسكم فاحذروه واعلموا ان الله غفور حليم

وفيه مسائل المسألة الاولى التعريض في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير مقصوده الا ان اشعاره بجانب المقصود
اتم وارجح واصله من عرض الشيء وهو جانبه كانه يحوم به حوله ولا يظهره ونظيره ان يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك ولانظر الى وجهك الكريم ولذلك قالوا وحسبك
بالتسليم مني تقاضيا والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده والفرق بين الكناية والتعريض ان الكناية ان تذكر الشيء بذكر لوازمه كقولك فلان طويل النجاد كثير الرماد والتعريض
ان تذكر كلاما يحتمل مقصودك ويحتمل غير مقصودك الا ان قرائن احوالك تؤكد حمله على مقصودك واما الخطبة فقال الفراء الخطبة مصدر بمنزلة الخطب والخطب وهو مثل قولك
انه لحسن القعدة والجلسة يريد القعود والجلوس وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب هو الامر والشأن يقال ما خطبك اي ما شأنك فقولهم خطب فلان فلانة اي سألها امرا
وشأنا في نفسها والثاني ان اصل الخطبة من الخطاب الذي هو الكلام يقال خطب المرأة خطبة لانه خاطب في عقد النكاح وخطب خطبة اي خاطب بالزجر والوعظ والخطب الامر العظيم لانه
يحتاج فيه الى خطاب كثير المسألة الثانية النساء في حكم الخطبة على ثلاثة اقسام احدها التي تجوز خطبتها تعريضا وتصريحا وهي التي تكون خالية عن الازواج والعدد لانه لما جاز
نكاحها في هذه الحالة فكيف لا تجوز خطبتها بل تستثنى عنه صورة واحدة وهي ما روى الشافعي عن مالك عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يخطبن احدكم على خطبة اخيه ثم
هذا الحديث وان ورد مطلقا لكن فيه ثلاثة احوال الحالة الاولى اذا خطب امرأة فاجيب اليه صريحا فههنا لا يحل لغيره ان يخطبها لهذا الحديث الحالة الثانية اذا وجد صريح الاباء
عن الاجابة فههنا يحل لغيره ان يخطبها الحالة الثالثة اذا لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد للشافعي ههنا قولان احدهما يجوز للغير خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضا والثاني
وهو القديم وهو قول مالك ان السكوت وان لم يدل على الرضا لكنه لا يدل ايضا على الكراهة وربما كانت الرغبة حاصلة من بعض الوجوه فتصير هذه الخطبة الثانية مزيلة لذلك القدر من
الرغبة القسم الثاني التي لا تجوز خطبتها لا تصريحا ولا تعريضا وهي ما اذا كانت منكوحة الغير لان خطبته اياها ربما صار سببا لتشويش الامر على زوجها من حيث انها اذا علمت رغبة
الخاطب فربما حملها ذلك على الامتناع من تأدية حقوق الزوج والتسبب الى هذا حرام وكذا الرجعية فانها في حكم المنكوحة بدليل انه يصح طلاقها وظهارها ولعانها وتعتد منه عدة الوفاة
ويتوارثان القسم الثالث ان يفصل في حقها بين التعريض والتصريح وهي المعتدة غير الرجعية وهي ايضا على ثلاثة اقسام القسم الاول التي تكون في عدة الوفاة فيجوز خطبتها تعريضا
لا تصريحا اما جواز التعريض فلقوله تعالى لا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء وظاهره انها المتوفى عنها زوجها لان هذه الآية مذكورة عقيب تلك الآية واما انه لا يجوز التصريح
فقال الشافعي رحمه الله لما خصص التعريض بعدم الجناح وجب ان يكون التصريح بخلافه ثم ان المعنى يؤكد ذلك وهو ان التصريح لا يحتمل غير النكاح فلا يؤمن ان يحملها الحرص على النكاح
على الاخبار عن انقضاء العدة قبل اوانها بخلاف التعريض فانه يحتمل ان يكون غير ذلك فلا يدعوها ذلك الى الكذب القسم الثاني المعتدة عن الطلقات الثلث قال الشافعي في
الام ولا احب التعريض لخطبتها وقال في الاملاء والقديم يجوز لانها ليست في النكاح فاشبهت المعتدة عن الوفاة ووجه المنع ان المعتدة عن الوفاة يؤمن عليها بسبب الخيانة من
الخيانة في امر العدة فان عدتها تنقضي بالاشهر اما ههنا تنقضي عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الخيانة بسبب رغبتها في هذا الخاطب وكيفية الخيانة هي ان تخبر بانقضاء عدتها قبل ان
تنقضي عدتها القسم الثالث البائن التي يجوز لزوجها نكاحها في عدتها وهي المختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فههنا لزوجها التصريح والتعريض لانه
لما كان له نكاحها في عدتها فالتصريح اولى واما غير الزوج فلا شك في انه لا يحل التصريح وفي التعريض قولان احدهما يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلثا والثاني وهو الاصح انه لا يحل لان المعتدة
يحل للزوج ان يستنكحها في عدتها فلم يحل التعريض لها كالرجعية المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه التعريض هو قوله رب راغب فيك او من يجد مثلك او لست بايم او اذا حللت
فآذنيني وذكر سائر المفسرين من الفاظ التعريض انك لجميلة او انك لصالحة وانك لنافعة وان من غرضي ان اتزوج واني فيك لراغب اما قوله تعالى او اكننتم في انفسكم فالمعنى
ان الاكنان الاخفاء والستر قال الفراء للعرب في اكننت الشيء اي سترته لغتان كننته واكننته في الكن وفي النفس بمعنى ومنه ما تكن صدورهم وبيض مكنون وفرق قوم بينهما
فقالوا كننت الشيء اذا صنته حتى لا تصيبه آفة وان لم يكن مستورا يقال در مكنون وبيض مكنون مصون عن الكسر واما اكننت فمعناه اضمرت ويستعمل ذلك في الشيء
الذي يخفيه الانسان ويستره عن غيره وهو ضد اعلنت واظهرت والمقصود من الآية انه لا حرج في التعريض للمرأة في عدة الوفاة ولا فيما يضمره الرجل من الرغبة فيها فان قيل ان التعريض
بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها ولا يذكر شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا ليس المراد ما ذكرتم
بل المراد انه اباح التعريض وحرم التصريح في الحال ثم قال او اكننتم في انفسكم والمراد ان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك في المستقبل فالآية الاولى اباحة للتعريض في الحال وتحريم للتصريح في الحال والآية
الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه سيصرح بذلك بعد انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس
اذا حصلت في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر كالشيء الشاق اسقط عنه هذا الحرج واباح له ذلك ثم قال تعالى ولكن لا تواعدوهن سرا

سؤالان السؤال الاول این المستدرک بقوله ولکن لا تواعدوهن الجواب هو محذوف لدلالة ستذکرونهن علیه تقدیره وعلم الله انکم ستذکرونهن فاذکروهن ولکن لا تواعدوهن
السؤال الثانی ما معنی السر الجواب انه السر ضد الجهر والاعلان فیحتمل ان یکون السر ههنا صفة للمواعدة علی معنی ولا تواعدوهن مواعدة سریة ویحتمل ان یکون صفة للموعود به علی معنی ولا
تواعدوهن بالشیء الذی یکون موصوفا بالصفة کونه سرا اما علی التقدیر الاول وهو اظهر التقدیرین فالمواعدة الواقعة بین الرجل والمراة علی وجه السر لا تنفک ظاهرا عن ان تکون
مواعدة بشیء من المنکرات وههنا احتمالات الاول ان یواعدها فی السر بالنکاح فیکون المعنی ان اول الآیة اذن فی التعریض بالخطبة وآخر الآیة منع عن التصریح بالخطبة الثانی ان یواعدها
بذکر الجماع والرفث لان ذلک بین الاجنبی والاجنبیة غیر جائز قال تعالی لازواج النبی صلی الله علیه وسلم فلا تخضعن بالقول ای لا یقلن من امر الرفث شیئا فیطمع الذی فی قلبه مرض الثالث
قال الحسن ولا تواعدوهن سرا ای زنا طعن القاضی فی هذا الوجه وقال ان المواعدة علی الزنا محرمة علی الاطلاق فحمل الکلام علی ما یخص العدة اولی والجواب روی الحسن انه کان الرجل
یدخل علی المراة وهو یعرض بالنکاح فیقول دعینی اجامعک فاذا اتممت عدتک اظهرت نکاحک فالله تعالی نهی عن ذلک الرابع ان یکون ذلک نهیا عن ان یسار الرجل
المراة الاجنبیة لان ذلک یورث نوع ریبة فیها والخامس ان یعاهدها بان لا یتزوج احدا سواها اما اذا حملنا السر علی الموعود به ففیه وجوه الاول الجماع قال امرؤ القیس الا لا
[illegible] السر امثالی وقال الفرزدق موانع للاسرار الا من اهلها ویخلفن ما ظن الغیور المشفشف ای الذی شفه الغیرة یعنی انهن عفائف یمنعن الجماع الا من ازواجهن قال
ابن عباس رضی الله عنهما السر لا یصف نفسه لها فیقول آتیک الاربعة والخمسة الثانی ان یکون المراد من السر النکاح وذلک لان الوطء یسمی سرا والنکاح سببه فتسمیة الشیء
باسم سببه جائز اما قوله تعالی الا ان تقولوا قولا معروفا ففیه سؤال وهو انه تعالی بای شیء یتعلق هذا الاستثناء وجوابه انه تعالی لما اذن فی اول الآیة بالتعریض ثم نهی عن
المسارة معها دفعا للریبة استثنی عنه ان یسارها بالقول المعروف وذلک ان یعدها فی السر بالاحسان الیها والاهتمام بشانها والتکفل بمصالحها حتی یصیر ذکر هذه الاشیاء الجمیلة
مؤکدا لذلک التعریض قوله تعالی ولا تعزموا عقدة النکاح اعلم ان فی لفظ العزم وجوها الاول انه عبارة عن عقد القلب علی فعل من الافعال قال فاذا عزمت فتوکل علی الله واعلم
ان العزم انما یکون عزما علی الفعل فلا بد فی هذه الآیة من اضمار فعل وهذا اللفظ انما یتعدی الی الفعل بحرف علی فیقال فلان عزم علی کذا اذا ثبت هذا کان تقدیره ولا تعزموا علی عقدة النکاح
قال سیبویه والحذف فی هذه الاشیاء لا یقاس فعلی هذا تقدیر الآیة ولا تعزموا علی عقدة النکاح ان تعقدوها حتی یبلغ الکتاب اجله والمقصود منه المبالغة فی النهی عن النکاح
فی زمان العدة فان العزم متقدم علی المعزوم علیه فاذا ورد النهی عن العزم فلان یکون النهی مؤکدا عن الاقدام علی المعزوم علیه کان اولی القول الثانی ان یکون العزم عبارة عن الایجاب
یقال عزمت علیک ویقال هذا من باب العزائم لا من باب الرخص وقال النبی صلی الله علیه وسلم عزمة من عزمات ربنا وقال ان الله یحب ان یؤتی رخصه کما یحب ان یؤتی عزائمه ولذلک فان
العزم بهذا المعنی جائز علی الله تعالی وبالاول لا یجوز اذا عرفت هذا فنقول الایجاب سبب الوجود ظاهرا فلا یبعد ان یستعار لفظ العزم فی الوجود وعلی هذا فقوله ولا تعزموا
عقدة النکاح ای لا تحققوا ذلک ولا تثبتوه ولا یکن منکم فعله حتی یبلغ الکتاب اجله وهذا القول هو اختیار اکثر المحققین القول الثالث قال القفال انما لم یقل ولا تعزموا علی عقدة
النکاح لان المعنی لا تعزموا علیهن ان یعقدن النکاح کما تقول عزمت علیک ان تفعل کذا اما قوله تعالی عقدة النکاح فاصل العقدة الشد والعهود والانکحة تسمی عقودا لانها
تعقد کعقد الحبل فی التوثیق اما قوله تعالی حتی یبلغ الکتاب اجله ففی الکتاب وجهان الاول المراد منه المکتوب والمعنی حتی تبلغ العدة المفروضة آخرها وصارت منقضیة
والثانی ان یکون الکتاب نفسه فی معنی الفرض کقوله کتب علیکم الصیام فیکون المعنی حتی یبلغ هذا التکلیف آخره ونهایته وانما حسن ان یعبر عن معنی فرض بلفظ کتب لان ما
یکتب یقع فی النفوس انه اثبت وآکد وقوله حتی هو غایة فلا بد من ان یفید ارتفاع الحظر المتقدم لان من حق الغایة ان ذلک ضربت للحظر ان تقتضی زواله ثم انه تعالی ختم
الآیة بالتهدید فقال واعلموا ان الله یعلم ما فی انفسکم فاحذروه وهو تنبیه علی ان الله تعالی لما کان عالما بالسر والعلانیة وجب الحذر فی کل ما یفعله الانسان فی السر والعلانیة
ثم ذکر بعد الوعید الوعد فقال واعلموا ان الله غفور حلیم

الحکم الثالث عشر حکم المطلقة قبل الدخول

لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضة ومتعوهن علی الموسع قدره وعلی المقتر قدره متاعا بالمعروف حقا علی المحسنین اعلم ان اقسام
المطلقات اربعة احدها المطلقة التی تکون مفروضا لها ومدخولا بها وقد ذکر الله تعالی فیما تقدم احکام هذا القسم وهو انه لا یؤخذ منهن علی الفراق شیء علی سبیل الظلم ثم اخبر
ان لهن کمال المهر وان عدتهن ثلاثة قروء القسم الثانی من المطلقات ما لا یکون مفروضا لها ولا مدخولا بها وهو الذی ذکره الله تعالی فی هذه الآیة وذکر ان لیس لها مهر وان لها المتعة
بالمعروف والقسم الثالث من المطلقات التی یکون مفروضا لها ولکن لا یکون مدخولا بها وهی المذکورة فی الآیة التی بعد هذه الآیة وهی قوله سبحانه وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
وقد فرضتم لهن فریضة فنصف ما فرضتم واعلم انه تعالی بین حکم عدة غیر المدخول بها فی سورة الاحزاب انه لا عدة علیها فقال یا ایها الذین آمنوا اذا نکحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن
فما لکم علیهن من عدة تعتدونها القسم الرابع من المطلقات التی تکون مدخولا بها ولکن لا تکون مفروضا لها وحکم هذا القسم مذکور فی قوله تعالی فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن
والقیاس ایضا یدل علیه وذلک لان الامة مجمعة علی ان الموطوءة بشبهة لها مهر المثل فالموطوءة بنکاح صحیح اولی بهذا الحکم فهذا القسم من العبارة لغوی فنقول ان عقد
النکاح یوجب بدلا علی کل حال ثم ذلک البدل اما ان یکون مذکورا او غیر مذکور فان کان البدل مذکورا فان حصل الدخول استقر کله وهذا هو حکم المطلقات اللاتی ذکرهن الله تعالی قبل هذه
الآیة وان لم یحصل الدخول سقط نصف المذکور بالطلاق وهذا هو حکم المطلقات اللاتی ذکرهن الله تعالی فی الآیة التی تجیء بعد هذه الآیة واما ان لم یکن البدل مذکورا فان لم یحصل الدخول
فهو هذه المطلقة التی ذکر الله حکمها فی هذه الآیة وحکمها انه لا مهر لها ولا عدة علیها وتجب لها المتعة وان حصل الدخول فحکمها غیر مذکور فی هذه الآیة الا انهم اتفقوا علی ان الواجب فیها
مهر المثل ولما نبهنا علی هذا التقسیم فلنرجع الی التفسیر فنقول قوله لا جناح علیکم ان طلقتم النساء فهذا نص فی ان الطلاق جائز واعلم ان اکثر اصحابنا یتمسکون بهذه الآیة فی بیان
ان الجمع بین الثلاث لیس بحرام قالوا لان قوله لا جناح علیکم ان طلقتم النساء یتناول جمیع انواع التطلیقات بدلیل انه یصح استثناء الثلاث منها فیقال لا جناح علیکم ان طلقتم النساء

الا اذا

الا اذا طلقتموهن ثلث تطلیقات فان هناک یثبت الجناح قالوا وحکم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله تعالی لا جناح علیکم ان طلقتم النساء یتناول جمیع انواع التطلیقات
اعنی حال الافراد وحال الجمع وهذا الاستدلال عندی ضعیف وذلک لان الآیة دالة علی الاذن فی تحصیل هذه الماهیة فی الوجود ویکفی فی العمل به ادخاله فی الوجود مرة واحدة ولهذا قلنا ان الامر
المطلق لا یفید التکرار ولهذا قلنا انه اذا قال لامراته ان دخلت الدار فانت طالق انحلت الیمین علی مرة الواحدة فقط فثبت ان هذا اللفظ لا یتناول حالة الجمع واما الاستثناء الذی ذکروه فنقول
تشکل هذا بالامر فانه لا یفید التکرار بالاتفاق من المحققین مع انه یصح ان یقال صل الا فی الوقت الفلانی وصم الا فی الوقت الفلانی اما قوله تعالی ما لم تمسوهن ففیه مسائل المسالة الاولی قرا حمزة
والکسائی تماسوهن بالالف علی المفاعلة وکذلک فی الاحزاب والباقون بغیر الالف حجة حمزة والکسائی ان بدن کل واحد یمس بدن صاحبه فیتماسان جمیعا وایضا یدل علیه قوله تعالی من قبل ان یتماسا
وفیه اجماع حجة الباقین اجماعهم علی قوله ولم یمسسنی بشر ولان اکثر الالفاظ فی هذا المعنی جاء علی فعل دون فاعل کقوله لم یطمثهن وقوله فانکحوهن باذن اهلهن وایضا المراد من هذا المس الغشیان
فاما ما جاء فی الظهار من قوله تعالی من قبل ان یتماسا فالمراد به المماسة التی هی غیر الجماع وهی حرام فی الظهار وبعض من قرا تماسوهن قالوا انه بمعنی تمسوهن لان فاعل قد یراد به فعل کطارقت النعل
وعاقبت اللص وهو کثیر المسالة الثانیة لقائل ان یقول ظاهر الآیة مشعر بان نفی الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسیس ولیس کذلک فانه لا جناح علیه بعد المسیس وجوابه من وجوه
الاول ان الآیة دالة علی اباحة الطلاق قبل المسیس مطلقا وهذا الاطلاق غیر ثابت بعد المسیس فانه لا یحل الطلاق بعد المسیس فی زمان الحیض ولا فی الطهر الذی جامعها فیه فلما کان المذکور فی الآیة
حل الطلاق علی الاطلاق وحل الطلاق علی الاطلاق لا یثبت الا بشرط عدم المسیس صح ظاهر اللفظ الوجه الثانی فی الجواب قال بعضهم ان ما فی قوله ما لم تمسوهن بمعنی الذی والتقدیر
لا جناح علیکم ان طلقتم النساء اللاتی لا تمسوهن الا ان ما اسم جامد لا یتصرف ولم یتبین فیه الاعراب ولا العدد وعلی هذا التقدیر لا یکون لفظ ما شرطا فزال السؤال الوجه الثالث
فی الجواب ما ذکره القفال وحاصله یرجع الی قول وهو ان المراد من الجناح فی هذه الآیة لزوم المهر فتقدیر الآیة لا مهر علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضة یعنی لا یجب المهر

(في الهامش: الا باحد هذین الامرین فاذا انتفیا جمیعا انتفی المهر صح)

وهذا الکلام ظاهر الا انا نحتاج الی بیان ان قوله لا جناح معناه لا مهر فنقول اطلاق لفظ الجناح علی المهر محتمل والدلیل دل علیه فوجب المصیر الیه اما بیان الاحتمال فهو ان اصل الجناح فی اللغة الثقل
یقال جنحت السفینة اذا مالت لثقلها والذنب یسمی جناحا لما فیه من الثقل قال تعالی ولیحملن اثقالهم واثقالا مع اثقالهم اذا ثبت ان الجناح هو الثقل ولزوم اداء المال ثقل فکان جناحا
فثبت ان اللفظ محتمل له وانما قلنا ان الدلیل دل علی انه هو المراد لوجهین الاول انه تعالی قال لا جناح علیکم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فریضة نفی الجناح محدودا الی غایة وهی اما
المسیس او الفرض والتقدیر فوجب ان یثبت ذلک الجناح عند حصول احد هذین الامرین وهو لزوم المهر الثانی ان تطلیق النساء قبل المسیس علی قسمین احدهما الذی یکون قبل
المسیس وقبل تقدیر المهر وهو المذکور فی هذه الآیة والثانی الذی یکون قبل المسیس وبعد المهر وهو الذی بعد هذه الآیة وهو قوله وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فریضة
ثم انه فی هذا القسم اوجب نصف المفروض وهذا القسم کالمقابل لذلک القسم فیلزم ان یکون الجناح المنفی هناک هو المثبت ههنا فلما کان المثبت ههنا لزوم المهر وجب
ان یکون الجناح المنفی هناک هو لزوم المهر واعلم انا قد ذکرنا فی اول تفسیر هذه الآیة ان اقسام المطلقات اربعة وهذه الآیة تکون مشتملة علی بیان حکم ثلاثة اقسام منها لانه
لما صار تقدیر الآیة لا مهر الا عند المسیس او عند التقدیر عرف منه ان التی لا تکون ممسوسة ولا مفروضا لها لا یجب لها المهر وعرف ان التی تکون ممسوسة ولا تکون مفروضا لها والتی تکون
مفروضا لها ولا تکون ممسوسة یجب لکل واحدة منها المهر فتکون هذه الآیة مشتملة علی بیان حکم هذه الاقسام الثلاثة واما القسم الرابع وهی التی تکون ممسوسة ومدخولا بها فبیان حکمها
مذکور فی الآیات المتقدمة وعلی هذا التقدیر یکون هذه الآیات مشتملة علی بیان حکم هذه الاقسام الاربعة بالتمام وهذا من لطائف الکلمات والحمد لله علی ذلک المسالة الثالثة قال ابو
بکر الاصم والزجاج هذه الآیة تدل علی ان عقد النکاح بغیر المهر جائز وقال القاضی انها لا تدل علی الجواز لکنها تدل علی الصحة اما بیان دلالتها علی الصحة فانه لو لم یکن صحیحا لم یکن الطلاق مشروعا
ولم تکن المتعة لازمة واما انها لا تدل علی الجواز فلانه لا یلزم من الصحة الجواز بدلیل ان الطلاق فی زمان الحیض حرام ومع ذلک فهو واقع وصحیح المسالة الرابعة اتفقوا علی ان المراد بالمسیس
من هذه الآیة الدخول قال ابو مسلم وانما کنی تعالی بقوله تمسوهن عن المجامعة تادیبا للعباد فی اختیار احسن الالفاظ فیما یتخاطبون به اما قوله او تفرضوا لهن فریضة فالمعنی تقدروا لها
مقدارا من المهر توجبه علی نفسه لان الفرض فی اللغة هو التقدیر وذکر کثیر من المفسرین ان او ههنا بمعنی الواو یرید ما لم تمسوهن ولم تفرضوا لهن فریضة کقوله او یزیدون وانت
اذا تاملت فیما لخصناه علمت ان هذا التاویل متکلف بل خطاء قطعا اما قوله تعالی ومتعوهن فاعلم انه تعالی لما بین انه لا مهر عند عدم المسیس والتقدیر بین ان المتعة لها واجبة
وتفسیر لفظ المتعة تقدم فی قوله فمن تمتع بالعمرة الی الحج وفی الآیة مسائل المسالة الاولی المطلقات قسمان مطلقة قبل الدخول ومطلقة بعد الدخول اما المطلقة قبل الدخول
فینظر ان لم یکن قد فرض لها فلها المتعة لهذه الآیة التی نحن فیها وان کان فرض لها فلا متعة لان الله تعالی اوجب فی حقها نصف المهر ولم یذکر المتعة ولو کانت واجبة لذکرها وقال
ابن عمر لکل مطلقة متعة الا التی فرض لها ولم یدخل بها فحسبها نصف المهر واما المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم یفرض فهل یستحق المتعة فیه قولان قال فی القدیم وبه قال ابو حنیفة لا متعة
لها لانها استحقت المهر کالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وقال فی الجدید یستحق لها المتعة وهو قول علی رضی الله عنه والحسن البصری وابن عمر رضی الله عنهم والدلیل علیه قوله تعالی وللمطلقات متاع بالمعروف وقال
تعالی فتعالین امتعکن وکان ذلک فی نساء دخل بهن النبی صلی الله علیه وسلم ولیس کالمطلقة بعد الفرض قبل المسیس لانها استحقت لا بمقابلة عوض فلم یستحق المتعة والمطلقة بعد الدخول
استحقت الصداق بمقابلة استباحة البضع فیجب لها المتعة للایحاش بالفراق المسالة الثانیة مذهب الشافعی وابو حنیفة رضی الله عنهما ان المتعة واجبة وهو قول شریح والشعبی والزهری
وروی عن الفقهاء السبعة من اهل المدینة انهم کانوا لا یرونها واجبة وهو قول مالک لنا قوله تعالی ومتعوهن وظاهر الامر للایجاب وقال وللمطلقات متاع فجعله ملکا لهن او فی معنی الملک
وحجة مالک انه تعالی قال فی هذه الآیة حقا علی المحسنین فجعل هذا من باب الاحسان وانما یقال هذا الفعل احسان اذا لم یکن واجبا فان من وجب علیه اداء دین فاداه لا یقال انه احسن الیه وایضا
قال تعالی ما علی المحسنین من سبیل وهذا یدل علی عدم الوجوب والجواب عنه ان الآیة التی ذکرتموها تدل علی قولنا لانه تعالی قال حقا علی المحسنین فذکر بکلمة علی وهی للوجوب ولانه اذا قیل هذا حق علی فلان
لم یفهم منه الندب بل الوجوب المسالة الثالثة اصل المتعة والمتاع ما ینتفع به انتفاعا غیر باق بل ینقضی عن قریب ولهذا یقال الدنیا متاع وتسمی التلذذ تمتعا لانقطاعه بسرعة وقلة لبثه او لم

تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره ففيه مسائل المسألة الاولى الموسع الذي يكون في سعة من غناه يقال اوسع الرجل اذا كثر ماله واتسعت حاله ويقال اوسعه كذا اي وسعه عليه ومنه قوله تعالى وانا لموسعون وقوله قدره اي قدر امكانه وطاقته فحذف المضاف والمقتر الذي في ضيق من فقره وهو المقل والفقير واقتر اذا افتقر المسألة الثانية قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابو بكر عن عاصم قدره بسكون الدال والباقون قدره بفتح الدال وهما لغتان في جميع معاني القدر يقال قدر القوم امرهم يقدرونه قدرا وهذا قدر هذا واحمل على رأسك قدر ما تطيق وقدر الله الرزق يقدره قدرا وقدرت الشيء بالشيء اقدره قدرا وقدرت على الامر اقدر عليه قدرة كل هذا يجوز فيه التحريك والتسكين يقال هم يختصمون في القدر والقدر وخدمته بقدر كذا وبقدر كذا قال الله تعالى فسالت اودية بقدرها وقال وما قدروا الله حق قدره ولو حرك كان جائزا وكذلك انا كل شيء خلقناه بقدر ولو خفف جاز المسألة الثالثة ان قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره يدل على ان تقدير المتعة مفوض الى الاجتهاد ولانها كالنفقة التي اوجبها الله تعالى للزوجات وبين ان الموسع يخالف المقتر وقال الشافعي رحمه الله المستحب على الموسع خادم وعلى المتوسط ثلاثون درهما وعلى المقتر مقنعة وروي عن ابن عباس انه قال اكثر المتعة خادم واقلها مقنعة واي قدر اذي جاز في جانبي الكثرة والقلة وقال ابو حنيفة المتعة لا تزاد على نصف مهر المثل قال لان حال المراة التي تسمى لها المهر احسن من حال التي لم يسم لها ثم لما لم تجب لها زيادة على نصف المسمى اذا طلقها قبل الدخول فلان لا تجب زيادة على نصف مهر المثل اولى اما قوله تعالى متاعا بالمعروف ففيه مسئلتان المسألة الاولى معنى الاية انه يجب ان يكون على قدر حال الزوج في الغنا والفقر ثم اختلفوا فمنهم من يعتبر حالهما وهو قول القاضي ومنهم من يعتبر حال الزوج فقط فقال ابو بكر الرازي في المتعة يعتبر حال الرجل وفي مهر المثل حالها وكذلك في النفقة واحتج ابو بكر بقوله على الموسع قدره واحتج القاضي بقوله بالمعروف فان ذلك يدل على حالها لانه ليس من المعروف ان يسوى بين الشريفة والوضيعة المسألة الثانية متاعا تاكيد لمتعوهن يعني متعوهن تمتيعا بالمعروف وحقا صفة لمتاعا اي متاعا واجبا عليهم او حق ذلك حقا على المحسنين وقيل نصب على الحال من قدره لانه معرفة والعامل فيه الظرف وقيل نصب على القطع اما قوله على المحسنين ففي سبب تخصيصهم بالذكر وجوه احدها ان المحسن هو الذي ينتفع بهذا البيان كقوله انما انت منذر من يخشاها والثاني قال ابو مسلم المعنى ان من اراد ان يكون من المحسنين فهذا شانه وطريقه والمحسن هو المؤمن فيكون المعنى ان العمل بما ذكرت هو طريق المؤمنين الثالث حقا على المحسنين الى انفسهم في المسارعة الى طاعة الله تعالى

وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وان تعفوا اقرب للتقوى ولا تنسوا الفضل بينكم ان الله بما تعملون بصير

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المطلقة غير الممسوسة اذا لم يفرض لها مهر تكلم في المطلقة غير الممسوسة اذا كان قد فرض لها مهر وفي الاية مسائل المسألة الاولى مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الخلوة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر ومعنى الخلوة الصحيحة ان يخلو بها وليس هناك مانع حسي ولا شرعي فالحسي نحو الرتق والقرن والمرض او يكون معهما ثالث وان كان نائما والشرعي نحو الحيض والنفاس وصوم الفرض وصلوة الفرض والاحرام المطلق سواء كان فرضا او نفلا حجة الشافعي ان الطلاق قبل المسيس يوجب سقوط نصف المهر وقد وجد بيان المقدمة الاولى قوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم فقوله فنصف ما فرضتم ليس كلاما تاما بل لا بد من اضمار شيء آخر ليتم الكلام فاما ان يضمر فنصف ما فرضتم ساقط او يضمر فنصف ما فرضتم ثابت والاول هو المقصود والثاني مرجوح لوجوه احدها ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء ظاهرا فلو حملناه على الوجوب تركنا العمل بقضية التعليق لانه غير منتف قبله اما لو حملناه على السقوط عملنا بقضية التعليق لانه منتف قبله وثانيها ان قوله تعالى وقد فرضتم لهن فريضة يقتضي وجوب كل المهر عليه لانه لما التزم كل المهر لزمه الكل لقوله تعالى اوفوا بالعقود فلم يكن الحاجة الى بيان ثبوت النصف انما المحتاج اليه بيان سقوط النصف في هذا المقام وهو المحتاج الى البيان فكان حمل الاية على بيان السقوط اولى من حملها على بيان الوجوب وثالثها ان الاية الدالة على وجوب ايتاء كل المهر قد تقدمت كقوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما آتيتموهن شيئا فحمل الاية على سقوط النصف اولى من حملها على وجوب النصف ورابعها ان المذكور في الاية هو الطلاق قبل المسيس وكون الطلاق واقعا قبل المسيس يناسب سقوط نصف المهر ولا يناسب وجوب شيء فلما كان المذكور في الاية ما يناسب السقوط لا ما يناسب الوجوب كان اضمار السقوط اولى وانما استقصينا هذه الوجوه لان منهم من قال معنى الاية فنصف ما فرضتم واجب وتخصيص النصف بالوجوب لا يدل على سقوط النصف الآخر الا من حيث دليل الخطاب وهو عند ابي حنيفة ليس بحجة وكان غرضنا من هذا الاستقصاء دفع هذا السؤال بيان المقدمة الثانية وهي قوله ان ههنا وجد الطلاق قبل المسيس هو ان المراد بالمسيس اما حقيقة المس باليد او جعل كناية عن الوقاع وايهما كان فقد وجد الطلاق قبله حجة ابي حنيفة قوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا الى قوله وقد افضى بعضكم الى بعض وجه التمسك به من وجهين الاول انه تعالى نهى عن اخذ المهر ولم يفصل بين الطلاق وعدم الطلاق الا انا توافقنا على انه خص الطلاق قبل الخلوة فمن ادعى التخصيص ههنا فعليه البيان والثاني ان الله تعالى نهى عن اخذ المهر وعلل بعلة الافضاء وهي الخلوة والافضاء مشتق من الفضاء وهو المكان الخالي فعلمنا ان الخلوة تقرر المهر وجوابنا عن ذلك ان الاية التي تمسكوا بها عامة والاية التي تمسكنا بها خاصة والخاص مقدم على العام المسألة الثانية قوله وقد فرضتم لهن فريضة حال من مفعول طلقتموهن والتقدير طلقتموهن حال ما فرضتم لهن فريضة اما قوله تعالى الا ان يعفون ففيه مسئلتان المسألة الاولى انما لم تسقط النون من يعفون وان دخلت عليه ان الناصبة للافعال لان يعفون فعل النساء ويستوي فيه الرفع والنصب والجزم والنون في يعفون اذا كان الفعل مسندا الى النساء ضمير جمع المؤنث واذا كان الفعل مسندا الى الرجال فالنون علامة الرفع فلذلك لم تسقط النون التي هي ضمير جمع المؤنث كما لم تسقط الواو التي هي ضمير جمع المذكر والاسقاط في يعفون اذا كان الفعل للرجال الواو التي هي لام الفعل في يعفون لا الواو التي هي ضمير الجمع المسألة الثانية المعنى الا ان يعفو المطلقات عن ازواجهن فلا يطالبنهم بنصف المهر وتقول المراة ما رآني ولا خدمته ولا استمتع بي فكيف آخذ منه شيئا اما قوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح ففيه مسئلتان المسألة الاولى في الاية قولان القول الاول انه الزوج وهو قول امير المؤمنين علي رضي الله عنه وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول ابي حنيفة والقول الثاني انه الولي وهو قول الحسن ومجاهد وعلقمة وهو قول اصحاب الشافعي حجة القول الاول وجوه الاول انه ليس للولي ان يهب مهر وليته صغيرة كانت او كبيرة فلا يمكن حمل هذه الاية على الولي الثاني ان الذي بيد الولي هو عقد النكاح فاذا عقد حصلت العقدة لان بناء الفعلة يدل على المفعول كالاكلة

واللقمة واما المصدر فالعقد كالاكل ثم من المعلوم ان العقدة الحاصلة بعد العقد في يد الزوج لا في يد الولي والثالث ان قوله تعالى الذي بيده عقدة النكاح معناه الذي بيده عقدة النكاح ثابت له لا لغيره كما ان قوله ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي الماوى اي نهى النفس عن الهوى الثابت له لا لغيره فكانت الجنة ثابتة له وكون ماوية والرابع روي عن جبير بن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج حجة من قال المراد هو الولي وجوه الاول ان الصادر من الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا اجاب الاولون عن هذا من وجوه احدها انه كان الغالب عندهم ان يسوق المهر اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها فترك المطالبة فقد عفى عنها وثانيها سماه عفوا على طريق المشاكلة وثالثها ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا صفوا وقد بينا وجه هذا القول في تفسير قوله تعالى فمن عفي له من اخيه شيء وعلى هذا عفو الرجل على ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة اجاب القائلون بان المراد هو الولي عن السؤال الاول بان صدور العفو عن الزوج على ذلك الوجه لا يحصل الا على خلاف الاصل واجابوا عن السؤال الثاني ان العفو الصادر عن المراة هو الابراء وهذا عفو في الحقيقة اما الصادر عن الرجل محض الهبة فكيف يسمى عفوا واجابوا عن السؤال الثالث بانه لو كان العفو هو التسهيل لكان كل من سهل على انسان شيئا يقال انه عفا عنه ومعلوم انه ليس كذلك الحجة الثانية بان المراد هو الولي وهو ان ذكر الزوج قد تقدم بقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فلو كان المراد بقوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح هو الزوج لقال او تعفوا على سبيل المخاطبة فلما لم يقل ذلك بل عبر عنه بلفظ المغايبة علمنا انه المراد منه غير الازواج واجاب الاولون بان سبب العدول عن الخطاب الى الغيبة التنبيه على المعنى الذي لاجله يرغب الزوج في العفو والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذي حبسها زمانا وملك عقد نكاحها عن الازواج ثم لم يكن منها سبب في الفراق وانما فارقها الزوج فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها ويكمل لها صداقها الحجة الثالثة للقائلين بانه الولي ان الزوج ليس بيده البتة عقدة النكاح وذلك لانه قبل النكاح كان الزوج اجنبيا عن المراة ولا قدرة له على التصرف فيها بوجه من الوجوه فلا يكون له قدرة على انكاحها البتة واما بعد النكاح فقد حصل النكاح ولا قدرة على ايجاد الموجود بل له قدرة على ازالة النكاح والله تعالى اثبت العفو لمن في يده وفي قدرته عقدة النكاح واذا ثبت ان الزوج ليس له يد ولا قدرة على عقدة النكاح ثبت انه ليس المراد هو الزوج اما الولي فله قدرة على انكاحها فكان المراد من الاية هو الولي لا الزوج ثم ان القائلين بهذا القول اجابوا عن دلائل من قال المراد هو الزوج اما الحجة الاولى فان الفعل قد يضاف الى الفاعل تارة عند المباشرة واخرى عند التسبب يقال بنى دارا وضرب دينارا وظاهر ان المراة ترجع الى الولي في معرفة مصالح النكاح الى اقوال الاولياء والظاهر ان كل ما يتعلق بامر التزوج فان المراة لا تخوض فيه بل تفوضه بالكلية الى رأي الولي وعلى هذا التقدير يكون حصول العفو باختيار الولي وبسعيه فلهذا السبب اضيف العفو الى الاولياء اما الحجة الثانية وهو قولهم الذي بيد الولي عقد النكاح لا عقدة النكاح سلمنا ان العقدة هي المعقودة لكن تلك المعقودة انما حصلت في الوجود بواسطة العقد فكان عقد النكاح في يد الولي ابتداء وكانت عقدة النكاح في يد الولي ايضا بواسطة كونها من نتائج العقد ومن آثاره واما الحجة الثالثة وهي قولهم ان المراد من الاية الذي بيده عقدة النكاح لنفسه فجوابه ان هذا التقييد لا يقتضيه اللفظ لانه اذا قيل فلان في يده الامر والنهي والرفع والخفض فليس المراد انه في يده امر نفسه ونهي نفسه بل المراد ان في يده امر غيره ونهي غيره فكذا ههنا المسألة الثانية للشافعي ان يتمسك بهذه الاية في بيان انه لا يجوز النكاح الا بولي وذلك لان جمهور المفسرين اجمعوا ان المراد من قوله او يعفو الذي بيده عقدة النكاح اما الزوج واما الولي وبطل حمله على الزوج لما بينا ان الزوج لا قدرة له البتة على عقدة النكاح فوجب حمله على الولي واذا ثبت هذا فنقول قوله بيده عقدة النكاح يفيد الحصر لانه اذا قيل بيده الامر والنهي معناه انه بيده لا بيد غيره وقال تعالى لكم دينكم اي لكم لا لغيركم فكذا ههنا بيد الولي عقدة النكاح لا بيد غيره واذا كان كذلك وجب ان لا يكون بيد المراة عقدة النكاح وذلك هو المطلوب ثم قال تعالى وان تعفوا اقرب للتقوى وفيه مسائل المسألة الاولى هذا خطاب للرجال والنساء جميعا الا ان الغلبة للذكور اذا اجتمعوا مع الاناث وسبب التغليب ان الذكورة اصل والتانيث فرع في اللفظ وفي المعنى اما في اللفظ فلانك تقول قائم ثم تريد التانيث فتقول قائمة فاللفظ الدال على المذكر هو الاصل والدال على المؤنث فرع عليه واما في المعنى فلان الكمال للذكور والنقصان للاناث فلهذا السبب متى اجتمع التذكير والتانيث كان جانب التذكير مغلبا المسألة الثانية موضع ان رفع بالابتداء والتقدير والعفو اقرب للتقوى واللام بمعنى الى المسألة الثالثة معنى الاية ان عفو بعضكم عن بعض اقرب الى حصول معنى التقوى وانما كان الامر كذلك لوجهين الاول ان من سمح بترك حقه فهو محسن ومن كان محسنا فقد استحق الثواب ومن استحق الثواب نفى بذلك الثواب ما هو دونه من العقاب والثاني ان هذا الصنع يدعوه الى ترك الظلم الذي هو التقوى في الحقيقة لان من سمح بحقه وهو له مرضاة تقربا الى ربه كان ابعد من ان يظلم غيره باخذ ما ليس له بحق ثم قال تعالى ولا تنسوا الفضل بينكم وليس المراد منه النهي عن النسيان لان ذلك ليس في الوسع بل المراد منه الترك فقال تعالى ولا تتركوا الافضال فيما بينكم وذلك لان الرجل اذا تزوج بالمراة فقد تعلق قلبها به فاذا طلقها قبل المسيس صار ذلك سببا لتاذيها عنه وايضا اذا كلف الرجل ان يبذل لها مهرا من غير ان ينتفع بها البتة صار ذلك سببا لتاذيه عنها فندب تعالى كل واحد منهما الى فعل يزيل ذلك التاذي عن قلب الآخر فندب الزوج الى تطييب قلبها بان يسلم المهر لها بالكلية وندب المراة الى ان تترك المهر بالكلية ثم انه سبحانه وتعالى ختم الآية بما يجري مجرى التهديد على العادة المعلومة فقال ان الله بما تعملون بصير

حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا لله قانتين

اعلم انه سبحانه وتعالى لما بين للمكلفين ما بين من معالم دينه واوضح لهم من شعائر شرعه امرهم بعد ذلك بالمحافظة على الصلوات وذلك لوجوه احدها ان الصلوة لما فيها من القراءة والقيام والركوع والسجود والخضوع والخشوع يفيد انكسار القلب من هيبة الله تعالى والانتهاء عن مناهيه كما قال ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر والثاني ان الصلوة تذكر العبد جلالة الربوبية وذلة العبودية وامر الثواب والعقاب فعند ذلك يسهل عليه الانقياد للطاعة ولذلك قال واستعينوا بالصبر والصلوة والثالث ان كل ما تقدم من بيان النكاح والطلاق والعدة اشتغال بمصالح الدنيا فاتبع ذلك بذكر الصلوة التي هي من مصالح الآخرة وفي الآية مسائل المسألة الاولى اجمع المسلمون على ان الصلوات المفروضة خمس وهذه الآية التي نحن في تفسيرها دالة على ذلك لان قوله حافظوا على الصلوات يدل على الثلاثة من حيث ان اقل الجمع ثلاثة ثم قال والصلوة الوسطى يدل على شيء ازيد من الثلاثة

والا لزم التكرار والاصل عدمه ثم قال الامر يمتنع ان يكون اربعة والا فليس لها وسطى فلابد وان ينضم الى تلك الاربعة عدد آخر يحصل للمجموع واسطة واقل ذلك ان يكون خمسة فهذه الآية
على وجوب الصلوات الخمس بهذا الطريق واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم اذا بينا ان المراد من الوسطى ما يكون وسطى في العدد لا ما يكون وسطى من حيث الفضيلة وسنبين ذلك
ان شاء الله تعالى بالدليل الا انه هذه الآية وان دلت على وجوب الصلوة الخمس لكنها لا تدل على اوقاتها والآيات الدالة على تفصيل الاوقات اربع الاولى قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون
هذه الآية ابين آية في المواقيت فقوله سبحان الله اي سبحوا الله معناه صلوا لله حين تمسون اراد به صلوة المغرب والعشاء وحين تصبحون اراد به صلوة الصبح وعشيا اراد به صلوة العصر
وحين تظهرون اراد به صلوة الظهر الآية الثانية قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل اراد بالدلوك زوالها فدخل فيه صلوة الظهر والعصر والمغرب والعشاء ثم قال وقرآن
الفجر اراد صلوة الصبح الآية الثالثة قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح واطراف النهار فمن الناس من قال هذه الآية تدل على الصلوات الخمس لان
الزمان اما ان يكون قبل طلوع الشمس او قبل غروبها فالليل والنهار داخلان في ما بين اللفظين الآية الرابعة قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فالمراد بطرفي النهار الصبح والظهر
والعصر وبقوله وزلفا من الليل المغرب والعشاء وكان بعضهم يتمسك به في وجوب الوتر لان لفظ زلفا جمع فاقله ثلثة المسألة الثانية اعلم ان الامر بالمحافظة على الصلوة
امر بالمحافظة على جميع شرائطها اعني طهارة البدن والثوب والمكان والمحافظة على ستر العورة واستقبال القبلة والمحافظة على جميع اركان الصلوة والمحافظة على الاحتراز عن جميع المبطلات
للصلوة سواء كان ذلك من اعمال القلوب او من اعمال اللسان او من اعمال الجوارح واهم الامور في الصلوة رعاية النية فانها هي المقصود الاصلي من الصلوة قال تعالى اقم الصلوة لذكري فمن رعى على
هذا الوجه كان محافظا على الصلوات والا فلا فان قيل المحافظة لا تكون الا بين اثنين كالمعاملة والمخاصمة فكيف المعنى ههنا الجواب من وجهين احدهما ان المحافظة تكون بين العبد وبين
الرب كانه قيل له احفظ الصلوة ليحفظك الاله الذي امرك بالصلوة وهذا كقوله تعالى فاذكروني اذكركم وفي الحديث احفظ الله يحفظك الثاني ان يكون المحافظة بين المصلي والصلوة فكانه
قيل احفظ الصلوة حتى تحفظك الصلوة واعلم ان حفظ الصلوة للمصلي على ثلثة اوجه الاول ان الصلوة تحفظ عن المعاصي قال تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فمن حفظ الصلوة
حفظته الصلوة عن الفحشاء ومن لم يحفظ الصلوة لم يحفظه الصلوة عن الفحشاء الثاني ان الصلوة تحفظ من البلايا والمحن قال تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة وقال تعالى وقال الله اني معكم
لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة ومعناه اني معكم بالنصرة والحفظ ان كنتم اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة الثالث ان الصلوة تحفظ صاحبها وتشفع لمصليها قال تعالى واقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ولان الصلوة فيها القرآن والقرآن يشفع لقارئه وهو شافع مشفع وفي الخبر تجيء البقرة وآل عمران كانهما غمامتان او غيايتان
فيشهدان ويشفعان وفي الخبر ان سورة الملك تصرف عن المتهجد عذاب القبر وتجادل عنه في الحشر وتقف في الصراط عند قدميه وتقول للنار لا سبيل لك عليه صدق المسألة
الثالثة اختلفوا في الصلوة الوسطى على سبعة مذاهب الاول ان الله تعالى امرنا بالمحافظة عليها ولم يبين لنا انها اي الصلوة وانما قلنا انه لم يبين لانه لو بين ذلك اما ان بينها
بطريق قطعي او بطريق ظني والاول باطل لان بيانه اما ان يكون بهذه الآية او بطريق آخر قطعي اما آية او خبر متواتر ولا يمكن ان يكون البيان حاصلا في هذه الآية وذلك لان عدد
الصلوات على خمسة وليس في الآية ذكر اولها وآخرها واذا كان كذلك امكن في كل واحدة من تلك الصلوات ان يقال انها هي الوسطى واما ان يقال ان بيانه حصل في آية اخرى او في خبر متواتر
وذلك مفقود واما بيانه بالطريق الظني وهو خبر الواحد والقياس فغير جائز لان الطريق المفيد للظن معتبر في العمليات وهذه المسألة ليست كذلك فعلم ان الله تعالى لم يبين ان
الصلوة الوسطى ما هي ثم قالوا والحكمة فيه انه تعالى لما خصها بمزيد التوكيد مع انه تعالى ما بينها جوز في كل صلوة يؤديها انها هي الوسطى فيصير ذلك داعيا الى اداء الكل على نعت الكمال والتمام ولهذا
السبب اخفى الله تعالى ليلة القدر في رمضان واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة واخفى اسمه الاعظم في جميع الاسماء واخفى وقت الموت ليكون المكلف خائفا من الموت في كل الاوقات
فيكون آتيا بالتوبة في كل الاوقات وهذا القول اختاره جمع من العلماء قال محمد بن سيرين ان رجلا سأل زيد بن ثابت عن الصلوة الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع بن خثيم ان سائلا
واحدا عنها فقال يا ابن اخي الوسطى واحدة منهن فحافظ على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع أرأيت لو علمتها بعينها اكنت محافظا عليها ومضيعا سائرهن قال لا فقال الربيع فان حافظت
عليهن فقد حافظت على الوسطى القول الثاني ان الوسطى هي مجموع الصلوات الخمس لان هذه الخمس هي الوسطى من الطاعات وتقريره ان الايمان بضع وسبعون درجة اعلاها شهادة ان لا اله الا
الله وادناها اماطة الاذى فهو واسطة بين الطرفين القول الثالث انها الصلوة الصبح وهذا القول من الصحابة قول علي وابن عباس وابن عمر وجابر بن عبد الله وابي امامة الباهلي ومن التابعين
قول طاوس وعطاء وعكرمة ومجاهد وهو مذهب الشافعي رضوان الله عليهم والذي يدل على صحة هذا القول وجوه الاول ان هذه الصلوة يصلى في الغلس فاولها يقع في الظلام فاشبهت
صلوة الليل وآخرها يقع في الضوء فاشبهت صلوة النهار الثاني ان هذه الصلوة تؤدى قبل طلوع الصبح وقبل طلوع الشمس وهذا القدر من الزمان لا يكون الظلمة فيه تامة ولا يكون الضوء
ايضا تاما فكأنه ليس بليل ولا نهار وكأنه متوسط بينهما الثالث انه حصل في النهار التام صلاتان الظهر والعصر وفي الليل التام صلوتان المغرب والعشاء وصلوة الصبح كالمتوسط
بين صلوتي الليل وصلاتي النهار فان قيل فهذه المعاني حاصلة في صلوة المغرب قلنا انا نرجح صلوة الصبح على صلوة المغرب بكثرة فضائل صلوة الصبح على ما سيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
الرابع ان الظهر والعصر يجمعان بعرفة بالاتفاق وفي السفر عند الشافعي وكذا المغرب والعشاء واما صلوة الصبح فهي منفردة بوقت واحد وكان وقت الظهر والعصر وقتا واحدا ووقت
المغرب والعشاء وقتا واحدا ووقت الفجر متوسط بينهما قال القفال وفي هذا الاحتجاج يرجع الى ان الناس يقولون فلان وسط اذا لم يمل الى احد الخصمين وكان منفردا بنفسه عنهما
الخامس قوله تعالى ان قرآن الفجر كان مشهودا وقد ثبت بالتواتر ان المراد منه صلوة الفجر وانما جعلها مشهودا لانها تؤدى بحضرة ملائكة الليل والنهار اذا عرفت هذا فنقول وجه الاستدلال
بهذه الآية من وجهين احدهما ان الله تعالى افرد صلوة الفجر بالذكر فيدل هذا على مزيد فضلها ثم انه خص الصلوة الوسطى بمزيد التأكيد فيغلب على الظن ان صلوة الفجر لما ثبت انها افضل بتلك
الآية وجب ان يكون هي المراد بالتأكيد المذكور في هذه الآية والثاني ان الملائكة يتعاقبون بالليل والنهار فلا يجتمع ملائكة الليل وملائكة النهار في وقت واحد الا في صلوة الفجر فثبت ان
صلوة الفجر قد اخذت بطرفي النهار من هذا الوجه فكانت كالشيء المتوسط السادس انه تعالى قال بعد ذكر الوسطى وقوموا لله قانتين قرن هذه الصلوة بذكر القنوت وليس في الشرع صلوة

يقنت فيها بالاخبار الصحيحة الا في الصبح فدل على ان المراد بالصلوة الوسطى هي صلوة الصبح السابع لا شك انه تعالى انما افردها بالذكر لاجل التأكيد ولا شك ان صلوة الصبح احوج الصلوات الى التأكيد
اذ ليس في الصلوات اشق منها لانها تجب على الناس في الذ اوقات النوم حتى ان العرب كانوا يسمون نوم الصبح العسيلة للذتها ولا شك ان ترك النوم اللذيذ الطيب في ذلك الوقت
الى استعمال الماء البارد والخروج الى المسجد والتأهب للصلوة شاق صعب على النفس فيجب ان يكون هي المراد بالصلوة الوسطى اذ هي اشد الصلوات حاجة الى التأكيد الثامن ان صلوة الصبح افضل
الصلوات واذا كان كذلك وجب ان يكون هي المراد من الصلوة الوسطى انما قلنا انها افضل الصلوات لوجوه احدها قوله تعالى الصابرين والصادقين الى قوله والمستغفرين بالاسحار فجعل خاتمة
ختم طاعاتهم الشريفة وعباداتهم الكاملة بذكر كونهم مستغفرين بالاسحار ثم يجب ان يكون اعظم انواع الاستغفار هو اداء الفرض لقوله صلى الله عليه وسلم حاكيا عن ربه تعالى لن يتقرب
المتقربون الي بمثل اداء ما افترضت عليهم وذلك يقتضي ان افضل الطاعات بعد الايمان هو صلوة الصبح وثانيها ما روي فيها ان التكبيرة الاولى منها في الجماعة خير من الدنيا وما فيها وثالثها انه ثبت
بالاخبار الصحيحة ان صلوة الصبح مخصوصة بالاذان مرتين مرة قبل طلوع الفجر ومرة اخرى بعده وذلك لان المقصود من المرة الاولى ايقاظ الناس حتى يقوموا ويتشمروا للوضوء و
رابعها ان الله تعالى سماها باسماء فقال في بني اسرائيل وقرآن الفجر وقال في النور من قبل صلوة الفجر وقال في الروم وحين تصبحون وقال عمر رضي الله عنه المراد من قوله وادبار النجوم صلوة الفجر وخامسها انه تعالى اقسم
به فقال والفجر وليال عشر ولا يعارض هذا بقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر فانا اذا سلمنا ان المراد منه القسم بصلوة العصر لكن في صلوة الفجر تأكيد وهو قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار فكان
احدى الطرفين هو الصبح وهو واقع قبل الطلوع فالطرف الآخر هو المغرب لانه هو الواقع بعد الغروب فقد جمع في الفجر القسم مع التأكيد بقوله اقم الصلوة طرفي النهار وقد بينا ان هذا
التأكيد لم يوجد في العصر وسادسها ان التثويب في اذان الصبح معتبر وهو ان يقول بعد الفراغ من الحيعلتين الصلوة خير من النوم مرتين ومثل هذا التأكيد غير حاصل في سائر الصلوات و
سابعها ان الانسان اذا قام من منامه فكأنه كان معدوما ثم صار موجودا او كان ميتا ثم صار حيا بل كان الخلق كلهم في الليل كلهم امواتا فصاروا احياء فاذا قاموا من منامهم وشاهدوا هذا
الاثر العظيم من كمال قدرة الله تعالى ورحمته حيث ازال عنهم ظلمة الليل وظلمة النوم والغفلة وظلمة العجز والحيرة وابدل الكل بالاحسان وملأ العالم من النور والابدان من قوة الحيوة والعقل والفهم
والقوة والمعرفة فلا شك ان هذا الوقت اليق الاوقات بان يشتغل العبد باداء العبودية واظهار الخضوع والذلة والمسكنة فثبت بمجموع هذه البيانات ان صلوة الصبح افضل الصلوات
فكان حمل الصلوة الوسطى عليها اولى التاسع ما روي عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه سئل عن صلوة الوسطى فقال كنا نرى انها الفجر وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه صلى صلوة
ثم قال هذه هي الصلوة الوسطى العاشر ان سنة صلوة الصبح آكد من سائر السنن فوجب ان يكون فرضها اقوى من سائر الفروض فيصرف التأكيد اليه اولى فهذه جملة ما يستدل به على ان الصلوة
الوسطى هي صلوة الصبح القول الرابع قول من قال انها صلوة الظهر وروي هذا القول عن عمر وزيد وابي سعيد الخدري واسامة بن زيد وهو قول ابي حنيفة واصحابه رضي الله عنهم واحتجوا عليه بوجوه
الاول ان الظهر كان شاقا عليهم لوقوعه في وقت القيلولة وشدة الحر فصرف المبالغة اليه اولى وعن زيد بن ثابت ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالهاجرة وكانت اثقل الصلوات
على اصحابه وربما لم يكن وراءه الا الصف والصفان فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد هممت ان احرق على قوم لا يشهدون الصلوة بيوتهم فنزلت هذه الآية الثاني صلوة الظهر تقع في وسط النهار
وليس في المكتوبات صلوة تقع في وسط الليل والنهار غيرها الثالث انها صلوة بين البردين برد الغداة وبرد العشي والخامس قال ابو العالية صليت مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
الظهر فلما فرغوا سألتهم عن الصلوة الوسطى فقالوا التي صليتها السادس روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تقرأ حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى وصلوة العصر وكانت
تقول سمعت ذلك من رسول الله صلى الله عليه وسلم وجه الاستدلال انها عطفت صلوة العصر على الصلوة الوسطى والمعطوف عليه قبل المعطوف والذي قبل العصر هي صلوة الظهر السابع
روي ان قوما كانوا عند زيد بن ثابت فارسلوا الى اسامة بن زيد وسألوه عن الصلوة الوسطى فقال هي صلوة الظهر كانت تقام في الهاجرة والثامن روي في الاحاديث الصحيحة ان اول صلوة صلاها
جبريل عليه السلام كانت صلوة الظهر فدل هذا على انها اشرف الصلوات فكان صرف التأكيد اليه اولى التاسع ان صلوة الجمعة اشرف الصلوات وهي صلوة الظهر فصرف المبالغة اليها اولى
القول الخامس قول من قال انها صلوة العصر وهو من الصحابة يروى عن علي وابن مسعود وابن عباس وابي هريرة رضي الله عنهم ومن الفقهاء النخعي وقتادة والضحاك وهو مروي عن ابي حنيفة واحتجوا
عليه بوجوه الاول روى علي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يوم الخندق شغلونا عن الصلوة الوسطى حتى غابت الشمس ملأ الله بيوتهم او قبورهم نارا وهذا الحديث رواه
البخاري ومسلم وسائر الائمة وهو عظيم الموقع في المسألة وفي صحيح مسلم شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ومن الفقهاء من اجاب عنه فقال العصر وسط لكن ليست هي المذكورة
في القرآن فههنا صلوتان وسطيان الصبح والعصر احدهما ثبت بالقرآن والاخرى بالسنة كما ان الحرم حرم مكة بالقرآن وحرم المدينة بالسنة وهذا الجواب متكلف جدا الثاني
قالوا روي في صلوة العصر من التأكيد ما لم يرو في غيرها قال النبي صلى الله عليه وسلم من فاته صلوة العصر فكأنما وتر اهله وماله وايضا اقسم الله بها فقال والعصر ان الانسان لفي خسر فدل على انها
احب الى الله تعالى الثالث ان العصر بالتأكيد اولى لان المحافظة على سائر الصلوات اخف واسهل من المحافظة على وقت صلوة العصر والسبب فيه امران احدهما ان وقت
صلوة العصر اخفى الاوقات لان دخول صلوة الصبح بطلوع الفجر المستطير ودخول الظهر بظهور الزوال ودخول المغرب بغروب القرص ودخول العشاء بغروب الشفق اما صلوة العصر فلا يظهر
وقتها الا بنظر دقيق وتأمل عظيم في حال الظل فلما كانت معرفته اشق لا جرم كانت الفضيلة فيها اكثر الثاني ان الناس عند العصر يكونون مشتغلين بالمهمات وكان الاقبال على
الصلوات اشق فكان صرف التأكيد الى هذه الصلوة اولى الحجة الرابعة في ان الوسطى هي العصر ان العصر اشبه بالصلوة الوسطى لوجوه احدها انها متوسطة بين صلوة هي شفع وبين
صلوة هي وتر اما الشفع فالظهر واما الوتر فالمغرب الا ان العشاء كذلك لان قبلها المغرب وهي وتر وبعدها الصبح وهي شفع وثانيها ان العصر متوسطة بين صلوة نهارية وهي الظهر
وصلوة ليلية وهي المغرب وثالثها ان العصر بين صلوتين بالليل وصلوتين بالنهار القول السادس انها صلوة المغرب وهو قول ابي عبيدة السلماني وقبيصة بن ذويب والحجة
فيه من وجهين الاول انها بين بياض النهار وسواد الليل وهذا المعنى وان كان في الصبح الا ان للمغرب ترجيحا بوجه آخر وهو انه ازيد من الركعتين كما في الصبح واقل من الاربع كما في
الظهر والعصر والعشاء فهو وسط في الطول والقصر الحجة الثانية ان صلوة الظهر تسمى بالصلوة الاولى ولذلك ابتدأ جبريل عليه السلام بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات كان الوسطى

بين المغرب لا محالة القول السابع انها صلوة العشاء قالوا لانها متوسطة بين صلوتين لا تقصران الصبح والمغرب وعن عثمان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من صلى العشاء
الآخرة في جماعة كان كقيام نصف ليلة فهذا مجموع دلائل الناس في تعيين هذه المسئلة وقد تركت ترجيح بعضها فانه يستدعي تطويلا عظيما المسئلة الرابعة احتج الشافعي في ان
الوتر ليس بواجب قال لان لو كان واجبا لكانت الصلوة الواجبة ستة ولو كان كذلك لما حصل لها وسطى والآية دلت على حصول الوسطى فان قيل السؤال انما يتم اذا كان
المراد بالوسطى في العدد وهذا ممنوع بل المراد من الوسطى الفضيلة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا اي عدلا وقال اوسطهم اي اعدلهم وقد حكينا عن اهل الاشتقاق في تفسير قوله وكذلك
جعلناكم امة وسطا وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى لا في العدد بل في الزمان وهو الظهر ولم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في المقدار كالمغرب فانه ثلث ركعات وهو متوسط
بين الاثنين وبين الاربع وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد الوسطى في الصفة وهو صلوة الصبح فانه يقع في وقت ليس بغاية في الظلمة ولا غاية في الضوء والجواب ان الخلق
الفاضل انما سمي وسطا لا من حيث انه خلق فاضل بل من حيث انه يكون متوسطا بين رذيلتين هما طرفا الافراط والتفريط مثل الشجاعة فانها خلق فاضل وهو متوسط
بين الجبن والتهور فيرجع حاصل الامر الى ان لفظ الاوسط حقيقة فيما يكون وسطا بحسب العدد ومجاز في الخلق الحسن من حيث انه يكون متوسطا بين الطرفين
الذين ذكرناهما وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز اما قوله نحمله على ما يكون وسطا في الزمان وهو الظهر فجوابه ان الظهر ليست بوسطى في الحقيقة فانها تؤدى بعد الزوال وهناك
قد زال الوسط اما قوله نحمله على الصبح لكون وقت وجوبه وسطا بين وقت الظلمة وبين وقت النور او على المغرب لكون عدده متوسطا بين الاثنين والاربع فجوابه ان هذا الحكم ما
ذكرناه نصا لحكم فوجب حمل اللفظ على محل هذا هو وجه الاستدلال في هذه المسئلة بهذه الآية بحسب الامكان اما قوله تعالى وقوموا لله قانتين ففيه وجوه احدها وهو قول ابن عباس
ان القنوت هو الدعاء والذكر واحتج عليه بوجهين الاول ان قوله حافظوا على الصلوات امر بالصلوة ثم عطف فوجب ان يحمل القنوت على شيء في الصلوة من نفس الذكر في
الآية وقوموا لله ذاكرين داعين منقطعين اليه والثاني ان المفهوم من القنوت هو الذكر والدعاء يدل عليه قوله تعالى امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما وهو معنى القنوت
في صلوة الصبح والوتر وهو المفهوم من قوله قنت فلان على فلان لان المراد به الدعاء عليه والقول الثاني قانتين اي مطيعين وهو قول ابن عباس والحسن والشعبي وسعيد بن جبير وطاوس
وقتادة والضحاك ومقاتل والدليل عليه وجهان الاول ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال كل قنوت في القرآن فهو طاعة الثاني قوله تعالى في ازواج الرسول صلى الله عليه وسلم ومن يقنت
منكن لله ورسوله وقال تعالى فالصالحات قانتات فالقنوت عبارة عن اكمال الطاعة واتمامها والاحتراز عن ايقاع الخلل في اركانها وسننها وآدابها وهو زجر لمن لم يبال كيف
صلى فخفف واقتصر على الاجزاء وذهب الى انه لا حاجة بالله الى صلوة العباد ولو كان كما قالوا لوجب ان لا يصلي رأسا لانه تعالى كما لا يحتاج الى الكثير من عبادتنا فكذلك لا يحتاج الى القليل وقد
صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح فاطالوا واظهروا الخشوع والاستكانة وكانوا اعلم بالله من هؤلاء الجهال القول الثالث قانتين ساكتين وهو قول ابن مسعود وزيد
ابن ارقم كنا نتكلم في الصلوة يسلم الرجل فيرد عليه ونسألهم كم صليتم كفعل اهل الكتاب فنزل قوله تعالى وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام القول الرابع
وهو قول مجاهد القنوت عبارة عن الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك الالتفات من هيبة الله تعالى وكان احدهم اذا قام الى الصلوة هاب ربه فلا يلتفت ولا
يقلب الحصا ولا يعبث بشيء من جسده ولا يحدث نفسه بشيء من امور الدنيا حتى ينصرف القول الخامس القنوت هو القيام واحتجوا عليه بحديث جابر قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم
اي الصلوة افضل قال طول القنوت يريد طول القيام وهذا القول عندي ضعيف والا صار تقدير الآية وقوموا لله قائمين اللهم الا ان يقولوا وقوموا لله مديمين لذلك
القيام فحينئذ يصير القنوت مفسرا بالادامة لا بالقيام القول السادس وهو اختيار علي بن عيسى ان القنوت عبارة عن الدوام على الشيء والصبر عليه والملازمة له وهو في الشريعة
صار مختصا بالمداومة على طاعة الله تعالى والمواظبة على خدمته وعلى هذا التقدير يدخل فيه جميع ما قاله المفسرون ويحتمل ان يكون المراد وقوموا لله مديمين على ذلك القيام في اداء
وجوبه والخدمة فان خفتم فرجالا او ركبانا فاذا امنتم فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون اعلم انه تعالى لما اوجب المحافظة على الصلوات والقيام على
ادائها باركانها وشرائطها بين من بعد ان هذه المحافظة على هذا الحد لا تجب الا مع الامن دون الخوف فقال فان خفتم فرجالا او ركبانا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرئ
فرجالا بضم الراء ورجالا بالتشديد ورجلا المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله معنى الآية فان خفتم عدوا فحذف المفعول لاحاطة العلم به وقال صاحب الكشاف فان كان بكم
خوف من عدو او غيره وهذا القول اصح لان هذا الحكم ثابت عند حصول الخوف من العدو او من غيره وفيه قول ثالث وهو ان المعنى فان خفتم فوات الوقت ان اخرتم
الصلوة الى ان تفرغوا من حربكم فصلوا رجالا او ركبانا وعلى هذا التقدير الآية تدل على تاكيد فرض الوقت حتى يترخص لاجل المحافظة عليه بترك القيام والركوع والسجود
المسئلة الثالثة في الرجال قولان احدهما جمع راجل مثل تجار وتاجر وصحاب وصاحب والراجل هو الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا ويقال في جمع راجل رجل ورجالة
ورجال ورجال والقول الثاني ما ذكره القفال رحمه الله وهو انه يجوز ان يكون جمع الجمع لان راجلا يجمع على رجل ثم يجمع رجل على رجال والركبان على راكب مثل
فرسان وفارس قال القفال ويقال انه لا يقال راكب لمن كان على جمل فاما من كان على فرس فانما يقال له فارس المسئلة الرابعة رجالا نصب على الحال والعامل فيه
محذوف والتقدير فصلوا رجالا او ركبانا المسئلة الخامسة صلوة الخوف قسمان احدهما ان يكون في حال القتال وهو المراد بهذه الآية والثاني في غير حال
القتال وهو المذكور في سورة النساء في قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وفي سياق الآيتين بيان اختلاف القولين اذا عرفت هذا
فنقول اذا التحم القتال ولم يمكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعي رحمه الله انهم يصلون ركبانا على دوابهم ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومئون بالركوع والسجود ويجعلون
السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصياح لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يصلي الماشي بل يؤخر والحجة للشافعي هذه الآية من وجهين الاول قال ابن عمر فرجالا
او ركبانا يعني مستقبلي القبلة وغير مستقبليها قال نافع لا ارى ابن عمر ذكر ذلك الا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والوجه الثاني وهو ان الخوف الذي يكون في الصلوة مع الحل

زيد بن ارقم

سو آیکان

ويمشي مع الركوب والركض لا يمكن معه المحافظة على الاستقبال فصار قوله فرجالا او ركبانا دالا على الرخص في ترك التوجه وايضا يدل على الرخص في ترك الركوع والسجود الى الايماء لان مع الخوف
من العدو لا يامن الرجل على نفسه ان وقف في مكانه لا يتمكن من الركوع والسجود فصح بما ذكرنا دلالة قوله فرجالا او ركبانا على جواز ترك السجود والركوع والاكتفاء بالايماء في الركوع والسجود اذا ثبت هذا
فلنتكلم فيما يسقط عنه وفيما لا يسقط فنقول لا شك ان الصلوة انما تتم بمجموع امور ثلثة احدها فعل القلب وهو النية وذلك لا يسقط لانه لا يتبدل حاله الخوف بسبب ذلك والثاني
فعل اللسان وهو القراءة وهي لا تسقط عند الخوف ولا يجوز ايضا ان يتكلم حال الصلوة بكلام اجنبي ويأتي بالصياح لانه لا ضرورة اليها والثالث افعال الجوارح فنقول اما القيام والقعود فيسقطان
عنه لا محالة والاستقبال فساقط على ما بينا واما الركوع والسجود فالايماء قائم مقامهما ويجب ان يجعل الايماء للسجود اخفض من الايماء للركوع لانه بهذا القدر يمكن واما ترك
الطهارة فغير جائز لاجل الخوف فانه يمكنه التطهر بالماء او بالتراب انما الخلاف في انه اذا وجد ماء وقد منع عليه التوضي به فهل يجوز له ان يتيمم بالغبار الذي لا يتمكن منه حال كونه والاصح انه يجوز
لانه اذا كان خوف العطش يرخص التيمم فالخوف على النفس اولى ان يرخص في ذلك فهذا تفصيل قول الشافعي وبالجملة فاعتماده في هذا الباب على قوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء
فاتوا منه ما استطعتم واحتج ابو حنيفة بانه صلى الله عليه وسلم اخر الصلوة يوم الخندق فوجب علينا ايضا ذلك والجواب ان يوم الخندق لم يبلغ الخوف هذا الحد ومع ذلك فانه
صلى الله عليه وسلم اخر الصلوة فعلمنا كون الآية ناسخة لذلك الفعل المسئلة السادسة اختلفوا في الخوف الذي يفيد هذه الرخصة وطريق الضبط ان نقول الخوف اما ان يكون
في القتال او في غير القتال اما الخوف في القتال فاما ان يكون في قتال واجب او محظور او مباح اما القتال الواجب فهو كالقتال مع الكفار وهو الاصل في صلوة الخوف وفيه نزلت
الآية ويلتحق به قتال اهل البغي قال تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء الى امر الله واما القتال المباح فقد قال القاضي ابو المحاسن الطبري في كتاب شرح المختصر ان دفع الانسان عن نفسه مباح
غير واجب بخلاف ما اذا قصده الكافر بالقتل فانه يجب الدفع لئلا يكون اخلالا بحق الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اما القتال في الدفع عن النفس وفي الدفع عن كل حيوان محترم فانه
يجوز فيه صلوة الخوف اما القتال في الدفع عن المال فهل له ان يصلي صلوة شدة الخوف فيه قولان الاصح انه يجوز واحتج الشافعي بقوله صلى الله عليه وسلم من قتل دون ماله فهو شهيد
فدل هذا على ان الدفع عن المال كالدفع عن النفس والثاني لا يجوز لان حرمة الروح اعظم اما القتال المحظور فانه لا يجوز فيه صلوة الخوف لان هذا رخصة والرخصة اعانة والعاصي
لا يستحق الاعانة اما الخوف الحاصل لا في القتال كالهارب من الحرق والغرق والسبع وكذا المطالب بالدين اذا كان معسرا خائفا من الحبس عاجزا عن بينة الاعسار فلهم ان يصلوا هذه
الصلوة لان قوله فان خفتم مطلق يتناول الكل فان قيل قوله فرجالا او ركبانا يدل على ان المراد منه الخوف من العدو حال المقاتلة قلنا هب انه كذلك الا انه لما ثبت هناك
دفعا للضرر وهذا المعنى قائم ههنا فوجب ان يكون ذلك الحكم مشروعا المسئلة السابعة روي عن ابن عباس انه قال فرض الله تعالى على لسان نبيكم الصلوة في الحضر اربعا وفي
السفر ركعتين وفي الخوف ركعة والجمهور على ان الواجب في الحضر اربع وفي السفر ركعتان سواء كان في الخوف او لم يكن وان قول ابن عباس متروك اما قوله تعالى فاذا امنتم
فالمعنى بزوال الخوف الذي هو سبب الرخصة فاذكروا الله كما علمكم وفيه قولان الاول اذكروا الله يعني فافعلوا الصلوة كما علمكم بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى
وقوموا لله قانتين وكما بينه بشروطه واركانه لان سبب الرخصة اذا زال عاد الوجوب فيه كما كان فيه من قبل والصلوة قد تسمى ذكرا لقوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله
والقول الثاني فاذكروا الله اي فاشكروه لاجل انعامه عليكم بالامن طعن القاضي في هذا القول وقال ان هذا الذكر لما كان مشروطا بشرط مخصوص وهو حصول الامن بعد الخوف فلم
يمكن حمله على ذكر يلزم مع الخوف والامن جميعا على حد واحد ومعلوم ان مع الخوف يلزم الشكر كما يلزم مع الامن لان في كلا الحالين نعمه تعالى متصلة والخوف هناك من جهة
الكفار لا من جهته تعالى فالواجب حمل قوله تعالى فاذكروا الله على ذكر يختص بهذه الحالة والقول الثالث انه دخل تحت قوله تعالى فاذكروا الله الصلوة والشكر جميعا لان الامن سبب
للشكر متجدد يلزم فعله مع فعل الصلوة في اوقاتها اما قوله تعالى كما علمكم فبيان ان انعامه علينا بالتعليم والتعريف وان ذلك من نعمه علينا ولولا هدايته لم نصل الى ذلك
ثم ان اصحابنا رحمهم الله فسروا هذا التعليم بخلق العلم والمعتزلة فسروه بوضع الدلائل وفعل الالطاف وقوله ما لم تكونوا تعلمون اشارة الى قبل بعثة محمد صلى الله عليه وسلم
في زمان الجهالة والضلالة والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف والله عزيز حكيم
فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير ونافع والكسائي وابو بكر عن عاصم وصية بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع ففيه اقوال الاول ان قوله وصية مبتدأ وقوله
لازواجهم خبر وحسن الابتداء بالنكرة لانها تخصصت بسبب تخصيص الموضع كما حسن قوله سلام عليكم وخير بين يديك والثاني ان يكون قوله وصية لازواجهم مبتدأ ويضمر له خبر
والتقدير فعليهم وصية لازواجهم ونظيره قوله تعالى فنصف ما فرضتم فدية مسلمة فصيام ثلثة ايام والثالث تقدير الآية الامر وصية او الحكم وعلى هذا الوجه اضمر المبتدأ
والرابع تقدير الآية كتب عليكم وصية والخامس تقديره وليكن منكم وصية والسادس تقدير الآية ووصية الذين يتوفون وصية الى الحول وكل هذه الوجوه جائز حسن
واما قراءة النصب ففيها وجوه الاول تقدير الآية فليوصوا وصية والثاني تقديره ان يوصوا وصية كقولك انما انت سير البريد اي تسير سير البريد والثالث تقديره
الزم الذين يتوفون وصية اما قوله تعالى متاعا ففي وجه النصب وجوه الاول ان يكون على معنى متعوهن متاعا فيكون التقدير فليوصوا لهن وصية وليمتعوهن متاعا الثاني
ان يكون التقدير جعل الله لهن ذلك متاعا لان ما قبل الكلام دل عليه الثالث انه نصب على الحال اما قوله تعالى غير اخراج ففيه قولان الاول انه نصب بوقوعه
موقع الحال كانه قال متعوهن مقيمات غير مخرجات والثاني انتصب بنزع الخافض اراد من غير اخراج المسئلة الثانية في هذه الآية ثلثة اقوال القول الاول وهو اختيار
جمهور المفسرين انها منسوخة قالوا كان الحكم في ابتداء الاسلام انه اذا مات الرجل لم يكن لامرأته من الميراث شيء الا النفقة والسكنى سنة وكان الحول عزيمة عليها
في الصبر عن التزوج ولكنها كانت مخيرة في ان تعتد ان شاءت في بيت الزوج وان شاءت خرجت قبل الحول لكنها متى خرجت سقطت نفقتها هذه جملة حكم هذه الآية
الا انا ان قرأنا وصية بالرفع كان المعنى فعليهم وصية وان قرأناها بالنصب كان المعنى فليوصوا وصية وعلى القرائتين فهذه الوصية واجبة ثم ان هذه الوصية صارت مفسرة

جناح

بأمرين احدهما المتاع والنفقة الى الحول والثاني السكنى الى الحول ثم ذكر تعالى انهن ان خرجن فلا جناح عليكم في ذلك فثبت ان هذه الآية توجب امرين احدهما وجوب النفقة والسكنى
من مال الزوج والثاني وجوب الاعتداد سنة لان وجوب السكنى والنفقة من مال الميت سنة توجب المنع من التزوج بزوج آخر في هذه السنة ثم ان الله تعالى نسخ هذين الحكمين اما الوصية بالنفقة
والسكنى فلان القرآن دل على ثبوت الميراث لها والسنة دلت على انه لا وصية لوارث فصار مجموع القرآن والسنة ناسخا للوصية للزوجة بالنفقة والسكنى في الحول واما وجوب العدة
في الحول فهو منسوخ بقوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وهذا القول هو الذي اتفق عليه اكثر المفسرين من المتقدمين والمتاخرين والقول الثاني وهو قول مجاهد ان الله تعالى
انزل في عدة المتوفى عنها زوجها آيتين احداهما ما تقدم وهو قوله يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا والاخرى هذه الآية فوجب تنزيل هاتين الآيتين على حالتين فنقول
انها ان لم تختر السكنى في دار زوجها ولم تأخذ النفقة من مال زوجها كانت عدتها اربعة اشهر وعشرا وان اختارت السكنى في دار زوجها والاخذ من ماله وتركته فعدتها هي الحول قال وتنزيل الآيتين على هذين التقديرين
اولى لان كل واحد منهما معمول به القول الثالث وهو قول ابي مسلم الاصفهاني ان معنى الآية ان من يتوفى منكم ويذرون ازواجا وقد وصوا وصية لازواجهم بنفقة الحول وسكنى الحول فان
خرجن قبل ذلك وخالفن وصية ازواجهن بعد ان يقمن المدة التي ضربها الله تعالى لهن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف اي نكاح صحيح لان اقامتهن بهذه الوصية
غير لازمة قال والسبب انهم كانوا في زمان الجاهلية يوصون بالنفقة والسكنى حولا كاملا وكان يجب على المرأة الاعتداد بالحول فبين الله تعالى في هذه الآية ان ذلك غير واجب
وبهذا التقدير فالنسخ زائل واحتج على قوله بوجوه احدها ان النسخ خلاف الاصل فوجب المصير الى عدمه بقدر الامكان والثاني ان يكون الناسخ متاخرا عن المنسوخ في النزول
واذا كان متاخرا عنه في النزول كان الاحسن ان يكون متاخرا عنه في التلاوة ايضا وهو وان كان جائزا في الجملة الا انه يعد من سوء الترتيب وتنزيه كلام الله تعالى واجب بقدر الامكان
ولما كانت هذه الآية متاخرة عن تلك في التلاوة كان الاولى ان لا يحكم بانها منسوخة بتلك والوجه الثالث وهو انه ثبت في علم اصول الفقه انه متى وقع التعارض
بين النسخ وبين التخصيص كان التخصيص اولى وههنا ان خصصنا هاتين الآيتين بالحالتين المخصوصتين على ما هو قول مجاهد اندفع النسخ فكان المصير الى قول مجاهد اولى من التزام النسخ
من غير دليل واما على قول ابي مسلم فالكلام اظهر لانكم تقولون تقدير الآية فعليهم وصية لازواجهم او تقديرها فليوصوا وصية فانتم تضيفون هذا الحكم الى الله وابو مسلم يقول
بل تقدير الآية والذين يتوفون منكم ولهم وصية لازواجهم او تقديرها وقد اوصوا وصية لازواجهم فهو يضيف هذا الكلام الى الزوج واذا كان لا بد من الاضمار فليس
اضماركم اولى من اضماره ثم على تقدير ان يكون الاضمار ما ذكرتم يلزم تطرق النسخ الى الآية وعلى تقدير ان يكون الاضمار ما ذكره ابو مسلم لم يلزم تطرق النسخ الى الآية
وعند هذا يشهد كل عقل سليم بان اضمار ابي مسلم اولى وان التزام هذا النسخ التزام له من غير دليل مع ما في القول بهذا النسخ من سوء الترتيب الذي يجب تنزيه كلام الله تعالى
عنه وهذا الكلام واضح واذا عرفت هذا فنقول هذه الآية من اولها الى آخرها تكون جملة واحدة شرطية فالشرط هو قوله والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية
لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج فهذا كله شرط والجزاء هو قوله فان خرجن فلا جناح عليكم فيما فعلن في انفسهن من معروف فهذا تقرير قول ابي مسلم وهو في غاية
الصحة المسئلة الثانية المعتدة عن فرقة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة حاملا كانت او حائلا وروي عن علي وابن عمر رضي الله عنهم ان لها النفقة اذا كانت حاملا
وعن جابر وابن عباس انهما قالا لا نفقة لها حسبها الميراث وهل تستحق السكنى فيه قولان احدهما لا تستحق السكنى وهو قول علي وابن عباس وعائشة
ومذهب ابي حنيفة والمزني رضي الله عنهم والثاني تستحق وهو قول عمر وعثمان وابن عمر وابن مسعود وام سلمة وبه قال مالك والثوري واحمد وبناء القولين على خبر فريعة بنت
مالك اخت ابي سعيد الخدري قتل زوجها قالت فسألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ارجع الى اهلي فان زوجي ما تركني في منزل يملكه فقال صلى الله عليه وسلم نعم فانصرفت
حتى اذا كنت في المسجد او في الحجرة دعاني فقال امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله واختلفوا في تنزيل هذا الحديث فقيل لم يوجب في الابتداء ثم اوجب فصار الاول منسوخا
وقيل امرها بالمكث في بيتها آخرا على سبيل الاستحباب لا على سبيل الوجوب واحتج المزني على انه لا سكنى لها فقال اجمعنا على انه لا نفقة لها لان الملك انقطع بالموت
فكذلك السكنى بدليل انهم اجمعوا على ان من وجبت له نفقة وسكنى من والد وولد على رجل فمات انقطعت نفقتهم وسكناهم لان ماله صار ميراثا للوارث فكذا ههنا
اجاب الاصحاب فقالوا لا يمكن قياس السكنى على النفقة لان المطلقة الثلث تستحق السكنى بكل حال ولا تستحق النفقة لنفسها عند المزني ولان النفقة وجبت في مقابلة
التمكين من الاستمتاع ولا يمكن ههنا واما السكنى فوجبت لتحصين الماء وهو موجود ههنا فافترقا فاذا عرفت هذا فنقول القائلون بان هذه الآية منسوخة لا بد وان
يختلف قولهم بسبب هذه المسئلة وذلك لان هذه الآية على قولهم منسوخة النفقة والسكنى اما وجوب النفقة فقد صار منسوخا واما وجوب السكنى فهل صار منسوخا ام لا
والكلام فيه ما ذكرناه المسئلة الرابعة القائلون بان هذه الوصية كانت واجبة اوردوا على انفسهم سؤالا فقالوا ان الله تعالى ذكر الوفاة ثم امر بالوصية فكيف يوصي المتوفى
والذين يقاربون الوفاة ينبغي ان يفعلوا هذا فالوفاة عبارة عن الاشراف عليها وجواب آخر وهو ان هذه الوصية يجوز ان تكون مضافة الى الله تعالى بمعنى امره وتكليفه
كانه قيل وصية من الله لازواجهم كقوله يوصيكم الله وانما يحسن هذا المعنى على قراءة من قرأ بالرفع اما قوله تعالى فلا جناح عليكم فالمعنى لا جناح عليكم يا اولياء الميت
فيما فعلن في انفسهن من التزين لمن يخطبهن ومن الاقدام على النكاح وفي رفع الجناح وجهان احدهما لا جناح في قطع النفقة عنهن اذا خرجن قبل انقضاء الحول والثاني
لا جناح عليكم في ترك منعهن من الخروج لان مقامها حولا ليس بواجب عليها قوله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف حقا على المتقين روي ان هذه
الآية انما نزلت لان الله تعالى لما انزل قوله ومتعوهن الى قوله حقا على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلت وان لم ارد ذلك فلا فقال الله تعالى وللمطلقات متاع
بالمعروف حقا على المتقين يعني على كل من كان متقيا عن الكفر واعلم ان المراد من هذا المتاع فيه قولان احدهما انها هي المتعة فظاهر هذه الآية يقتضي وجوب هذه المتعة لكل المطلقات
فمن الناس من تمسك بظاهر الآية واوجب المتعة لجميع المطلقات وهو قول سعيد بن جبير وابي العالية والزهري قال الشافعي لكل مطلقة متعة الا المطلقة التي فرض لها مهر ولم

يوجد المسيس وقال ابو حنيفة المتعة لا تجب الا للمطلقة التي لم يفرض لها مهر ولم يوجد في حقها المسيس وهذه المسئلة قد ذكرناها في تفسير قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره
فان قيل لم اعيد ههنا ذكر المتعة مع ان ذكرها تقدم في قوله ومتعوهن على الموسع قدره قلنا هناك ذكر حكم المتعة خاصا وههنا ذكر عاما القول الثاني ان المراد بهذه المتعة النفقة
والنفقة تسمى متاعا واذا حملنا هذا المتاع على النفقة اندفع التكرار فكان ذلك اولى وما ههنا ان الآي الدالة على الاحكام والله تعالى اعلم بالحقيقة كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم
تعقلون الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثر الناس لا يشكرون وقاتلوا في سبيل الله واعلموا ان الله سميع عليم
اعلم ان عادة الله في القرآن ان يذكر بعد بيان الاحكام القصص ليفيد الاعتبار للسامع ويحمله ذلك الاعتبار على ترك التمرد والعناد ومزيد الخضوع
والانقياد فقال الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم الوف اما قوله الم تر ففيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان الرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر وقد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب وذلك راجع
الى العلم قال تعالى وارنا مناسكنا معناه علمنا وقال لتحكم بين الناس بما اراك الله اي علمك ثم ان هذا اللفظ قد يستعمل فيما تقدم للمخاطب العلم به وفيما لا يكون كذلك فقد يقول
الرجل لغيره يريد تعريفه ابتداء الم تر الى ما جرى على فلان فيكون هذا ابتداء تعريف فعلى هذا يجوز ان يكون النبي صلى الله عليه وسلم لم يعرف هذه القصة الا بهذه الآية ويجوز ان
كان يعلم بها سابقا على نزول هذه الآية ثم ان الله تعالى انزل هذه الآية على وفق ذلك العلم المسئلة الثانية هذا الكلام ظاهره خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه لا يبعد ان يكون المراد هو
وامته الا انه وقع الابتداء بالخطاب معه كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن المسئلة الثالثة دخول لفظ الى في قوله الم تر الى الذين يحتمل ان يكون لاجل ان الى عندهم من
الانتهاء كقولك من فلان الى فلان فمن علم بتعليم معلم وكان ذلك المعلم اوصل ذلك المتعلم الى ذلك المعلوم وانهاه اليه فحسن من ذلك الوجه دخول حرف الى فيه ونظيره قوله تعالى الم تر
الى ربك كيف مد الظل اما قوله تعالى الى الذين خرجوا من ديارهم ففيه روايات احداها قال السدي كانت قرية وقع فيها الطاعون فهرب عامة اهلها والذين بقوا مات اكثرهم
وبقي قوم منهم في المرض والبلاء ثم بعد ارتفاع الطاعون رجع الذين هربوا سالمين فقال من بقي من المرضى هؤلاء احرص منا لو صنعنا ما صنعوا لنجونا من الامراض والآفات ولئن وقع الطاعون
ثانيا لنخرجن فوقع الطاعون فهربوا وهم بضعة وثلاثون الفا فلما خرجوا من ذلك الوادي ناداهم ملك من اسفل الوادي وآخر من اعلاه ان موتوا فهلكوا وبليت اجسامهم فمر بهم نبي
يقال له حزقيل فلما رآهم وقف عليهم يتفكر فيهم فاوحى الله تعالى اليه اتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناد ايتها العظام ان الله يامرك ان تجتمعي فجعلت العظام
يطير بعضها الى بعض حتى تمت العظام ثم اوحى الله اليه ناد ايتها العظام ان الله يامرك ان تكتسي لحما ودما فصارت لحما ودما ثم نادى ان الله يامرك ان تقومي فقوموا فلما صاروا احياء
قاموا وكانوا يقولون سبحانك ربنا وبحمدك لا اله الا انت ثم رجعوا الى قومهم بعد حياتهم وكانت امارات انهم ماتوا ظاهرة في وجوههم ثم بقوا الى ان ماتوا بعد ذلك بحسب
آجالهم الرواية الثانية قال ابن عباس رضي الله عنهما ان ملكا من ملوك بني اسرائيل امر عسكره بالقتال فقالوا لملكهم ان الارض التي نذهب اليها فيها الوباء فنحن لا نذهب اليها
حتى يزول ذلك الوباء فاماتهم الله باسرهم وبقوا ثمانية ايام حتى انتفخوا وبلغ بني اسرائيل موتهم فخرجوا لدفنهم فعجزوا لكثرتهم فحظروا عليهم الحظائر فاحياهم الله تعالى بعد الثمانية وبقي
فيهم شيء من ذلك النتن وبقي ذلك في اولادهم الى هذا اليوم واحتج القائلون بهذا القول بقوله تعالى عقيب هذه الآية وقاتلوا في سبيل الله الرواية الثالثة ان حزقيل
النبي عليه السلام ندب قومه الى الجهاد فكرهوا وجبنوا فارسل الله عليهم الموت فلما كثر فيهم الموت خرجوا من ديارهم فرارا من الموت فلما رأى حزقيل ذلك قال اللهم اله يعقوب
واله موسى ترى معصية عبادك فارهم آية في انفسهم تدل على نفاذ قدرتك وانهم لا يخرجون عن قبضتك فارسل الله عليهم الموت ثم انه عليه السلام ضاق قلبه بسبب موتهم فدعا
مرة اخرى فاحياهم الله تعالى اما قوله تعالى وهم الوف ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان العدد واختلفوا في مبلغ عددهم قال الواحدي لم يكونوا دون ثلاثة آلاف ولا فوق
سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ ان يكون عددهم ازيد من عشرة آلاف لان الالوف جمع الكثرة ولا يقال في عشرة فما دونها الوف والقول الثاني ان الالوف
جمع آلف كقعود وقاعد وجلوس وجالس والمعنى انهم كانوا مؤتلفي القلوب قال القاضي الوجه الاول اولى لان ورود الموت عليهم وهم كثرة عظيمة يفيد مزيد اعتبار بحالهم
لان موت جمع عظيم دفعة واحدة لا يتفق وقوعه فيفيد اعتبارا عظيما فاما ورود الموت على قوم بينهم ائتلاف ومحبة كوروده وبينهم اختلاف في ان وجه الاعتبار لا يتغير ولكن
ان يجاب عن هذا السؤال بان المراد كون كل واحد منهم آلفا لحيوته محبا لهذه الدنيا فيرجع حاصله الى ما قال تعالى في صفتهم ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ثم انهم مع غاية حبهم للحيوة
والفهم بها اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم ان حرص الانسان على الحيوة لا يعصمه من الموت فهذا القول على هذا الوجه ليس في غاية البعد اما قوله تعالى حذر الموت فهو منصوب لانه مفعول
له اي لحذر الموت ومعلوم ان كل واحد يحذر الموت فلما خص هذا الموضع بالذكر علم ان سبب الموت كان في تلك الواقعة اكثر اما لاجل غلبة الطاعون او لاجل الامر بالمقاتلة اما قوله
تعالى فقال لهم الله موتوا ففيه وجهان الاول انه جار مجرى قوله انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم انه ليس المراد منه اثبات قول
بل المراد انه تعالى متى اراد ذلك وقع من غير منع وتاخير ومثل هذا عرف مشهور في اللغة ويدل عليه قوله ثم احياهم فاذا صح الاحياء بلا قول فكذا القول في الاماتة والقول
الثاني انه تعالى امر الرسول عليه السلام ان يقول لهم موتوا وان يقول عند الاحياء ما روينا عن السدي ويحتمل ايضا ما رويناه من ان الملك قال ذلك والقول الاول اقرب
الى التحقيق اما قوله تعالى ثم احياهم ففيه مسائل المسئلة الاولى الآية دالة على انه تعالى احياهم بعد ان ماتوا فوجب القطع به وذلك لانه في نفسه جائز والصادق اخبر عن وقوعه فوجب
القطع بوقوعه اما الامكان فلان تركب الاجزاء على الشكل المخصوص ممكن والا لما وجد اولا واتصال تلك الاجزاء بالحيوة ممكن والا لما وجد اولا ومتى ثبت ذلك فقد ثبت الامكان
واما ان الصادق اخبر عنه فلان هذه الآية ومتى اخبر الصادق عن وقوع ما ثبت في العقل امكان وقوعه وجب القطع به المسئلة الثانية قالت المعتزلة احياء الميت
خارق للعادة ومثل هذا لا يجوز من الله تعالى اظهاره الا عند ما يكون معجزة لنبي ليصير ذلك دالا على النبوة واما عند اصحابنا فانه يجوز ظهور خوارق العادات لاكرام الاولياء ولسائر
الاغراض فكان هذه الحجة باطلة ثم قالت المعتزلة وقد روي ان هذا الاحياء انما وقع في زمان حزقيل النبي عليه السلام وببركته ودعائه وهذا يحقق ما ذكرناه ان مثل هذا لا يوجد الا

رؤية

لكون معجزة لنبي وقيل حزقيل هو ذو الكفل وانما سمي بذلك لانه تكفل بشأن سبعين نبيا وانجاهم من القتل وقيل انه عليه السلام مر بهم وهو موتى فجعل يتفكر فيهم متعجبا فاوحى الله اليه
ان اردت ان احييهم وجعلت ذلك الاحياء آية لك فقال لهم قم فاحياهم الله المسألة الثالثة انه قد ثبت بالدليل ان معارف المكلفين تصير ضرورية عند القرب من
الموت وعند معاينة الاهوال والشدائد فهؤلاء الذين اماتهم الله تعالى ثم احياهم لا يخلو اما ان يقال انهم عاينوا الاهوال او الاحوال التي معها صارت معارفهم ضرورية او ماتوا وما شاهدوا
من تلك الاحوال بل اماتهم الله تعالى بغتة كالنوم الذي يحدث من غير مشاهدة هذه الاهوال الشديدة فان كان الحق هو الاول فعند احيائهم يمتنع ان يقال انهم نسوا تلك الاهوال وشاهدوا
ما غير قواتهم بضرورة العقل لان الاحوال العظيمة لا يجوز نسيانها مع كمال العقل وكان يجب ان تبقى تلك المعارف الضرورية معهم بعد الاحياء وبقاء تلك المعارف الضرورية
يمنع من صحة التكليف كما لا يبقى التكليف في الآخرة فاما ان يقال انهم بقوا بعد الاحياء غير مكلفين وليس في الآية ما يمنع منه او يقال ان الله تعالى حين اماتهم ما اراهم شيئا
من الآيات العظيمة التي تصير معارفهم عندها ضرورية وما كان ذلك الموت كموت سائر المكلفين الذين يعاينون الاهوال عند القرب من الموت والله اعلم بحقائق الامور
المسألة الرابعة قال قتادة انما احياهم ليستوفوا بقية آجالهم وهذا القول فيه كلام كثير وبحث طويل اما قوله تعالى ان الله لذو فضل على الناس ففيه وجوه احدها
انه تفضل على اولئك الاقوام الذين اماتهم الله بسبب انه احياهم وذلك لانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فهو تعالى اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي وثانيها ان
العرب الذين كانوا منكرين للمعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تعالى اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد
فالظاهر ان اولئك المنكرين رجعوا من الدين الباطل الذي هو الانكار الى الدين الحق الذي هو الاقرار بالبعث والنشور فيتخلصون من العقاب ويستحقون الثواب فكان ذكر هذه
القصة فضلا من الله تعالى واحسانا في حق هؤلاء المنكرين وثالثها ان هذه القصة تدل على ان الحذر من الموت لا يفيد فهذه القصة تشجع الانسان على الاقدام على
طاعة الله تعالى كيف كان وتزيل عن قلبه الخوف من الموت فكان ذكر هذه القصة سببا لبعد العبد عن المعصية وقربه من الطاعة التي بها يفوز بالثواب العظيم فكان ذكر هذه
القصة فضلا واحسانا من الله تعالى على عبيده ثم قال ولكن اكثر الناس لا يشكرون وهو كقوله فابى اكثر الناس الا كفورا اما قوله تعالى وقاتلوا في سبيل الله ففيه قولان الاول
ان هذا خطاب للذين احيوا قال الضحاك احياهم ثم امرهم بان يذهبوا الى الجهاد لانه تعالى انما اماتهم بسبب انهم كرهوا الجهاد واعلم ان هذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره
وقيل لهم قاتلوا والقول الثاني وهو اختيار جمهور المحققين ان هذا استئناف خطاب للحاضرين يتضمن الامر بالجهاد الا انه سبحانه بلطفه ورحمته قدم على الامر بالقتال ذكر الذين
خرجوا من ديارهم لئلا ينكص عن امر الله بحب الحياة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان ترك القتال لا يغني بالسلامة من الموت كما قال تعالى في قوله قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت
او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فليشجع على القتال الذي به وعد احدى الحسنيين اما في العاجل الظهور على العدو وفي الآجل الفوز بالخلود في النعيم والرضوان الى ما تشتهي الانفس وتلذ
الاعين اما قوله تعالى في سبيل الله فالسبيل هو الطريق وسميت العبادات سبيلا الى الله من حيث ان الانسان يسلكها ويتوسل بها الى الله ومعلوم ان الجهاد تقوية للدين فكان طاعة
فلا جرم كان المجاهد مقاتلا في سبيل الله ثم قال واعلموا ان الله سميع عليم اي هو يسمع كلامكم في ترغيب الغير في الجهاد وفي ترغيب الغير عنه وعليم بما في صدوركم من البواعث والاغراض
ان ذلك للجهاد لنصرة الدين او لعاجل الدنيا

من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة والله يقبض ويبسط واليه ترجعون

في الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما امر بالقتال في سبيل الله ثم اردفه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا اختلف المفسرون فيه على قولين احدهما ان هذه الآية متعلقة بما قبلها
والمراد منه القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض
ويبسط لان من علم ذلك كان اعتماده على فضل الله اكثر من اعتماده على ماله وذلك يدعوه الى انفاق المال في سبيل الله والاحتراز عن البخل بذلك الانفاق والقول الثاني ان هذا الكلام
مبتدأ لا تعلق له بما قبله ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال المراد بهذا القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال لهم ثلاثة اقوال الاول
ان المراد من الآية ما ليس بواجب من الصدقة وهو قول الاصم واحتج عليه بوجهين الاول انه تعالى سماه بالقرض والقرض لا يكون الا تبرعا الحجة الثانية سبب نزول الآية قال ابن
عباس نزلت هذه الآية في ابي الدحداح قال يا رسول الله ان لي حديقتين فان تصدقت باحداهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية
معي قال نعم فتصدق بافضل حديقتيه وكانت تسمى الحنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانوا في الحديقة التي تصدق بها فقام على باب الحديقة وذكر ذلك لامرأته فقالت
ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كم من نخلة تدلى عروقها في الجنة لابي الدحداح اذا عرفت سبب
نزول الآية ظهر ان المراد بهذا القرض ما كان تبرعا لا واجبا والقول الثاني ان المراد من هذا القرض الانفاق الواجب في سبيل الله واحتج هذا القائل على قوله بانه تعالى ذكر في آخر الآية
واليه ترجعون وذلك كالزجر وهو انما يليق بالوجوب القول الثالث وهو الاقرب انه يدخل فيه كلا القسمين كما انه داخل تحت قوله مثل الذين ينفقون
اموالهم في سبيل الله كمثل حبة اما الذين قالوا المراد من هذا القرض شيء سوى انفاق المال قالوا روي عن بعض اصحاب ابن مسعود هو قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر
قال القاضي وهذا بعيد لان لفظ الاقراض لا يقع في عرف اللغة عليه قال ولا يمكن حمل هذا القول على الصحة الا ان يقول الفقير الذي لا يملك شيئا اذا كان في قلبه انه لو كان قادرا
لانفق واعطى فحينئذ تكون تلك النية قائمة مقام الانفاق فقد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من لم يكن عنده ما يتصدق به فليلعن اليهود فانه له صدقة المسألة
الثانية اختلفوا في ان اطلاق لفظ القرض على هذا الانفاق حقيقة او مجاز قال الزجاج انه حقيقة وذلك لان القرض هو ما يفعل ليجازى عليه تقول العرب لك عندي
قرض حسن وسيء والمراد منه الفعل الذي يجازى عليه وقال امية بن ابي الصلت كل امرئ سوف يجزى قرضه حسنا او سيئا ومدينا كالذي دانا ومما يدل على ان القرض في
اللغة اصله القطع ومنه المقراض واقرض القوم اذا هلكوا وذلك لانقطاع اثرهم فاذا اقرض فالمراد قطع له من ماله او عمله قطعة يجازى عليها والقول الثاني

ان لفظ القرض ههنا مجاز وذلك لان القرض هو ان يعطي الانسان شيئا ليرجع اليه مثله وههنا المنفق في سبيل الله تعالى انما ينفق ليرجع اليه بدله الا ان الاختلاف بين هذا الانفاق وبين
القرض من وجوه احدها ان القرض انما يأخذه من يحتاج اليه لفقره وذلك في حق الله تعالى محال وثانيها ان البدل في القرض المعتاد لا يكون الا المثل وفي هذا الانفاق هو الضعف وثالثها
ان المال الذي يأخذه المستقرض لا يكون ملكا له وههنا هذا المال المأخوذ ملك لله تعالى ثم مع حصول هذه الفروق سماه الله تعالى قرضا والحكمة فيه التنبيه على ان ذلك لا يضيع عند الله فكما ان
القرض يجب اداؤه ولا يجوز الاخلال به فكذا الثواب الواجب على هذا الانفاق واصل الى المكلف لا محالة وروي انه لما نزلت هذه الآية قالت اليهود ان الله فقير ونحن اغنياء يطلب منا القرض وهذا
الكلام لا يبعد من جهلهم ومن عقولهم لان الغالب عليهم التشبيه ويقولون ان معبودهم شيخ قال القاضي ومن يقول في معبوده هذا القول فان قيل في قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله ما فائدة مجرى الكلام
على طريق الاستفهام قلنا لان ذلك في الترغيب والدعاء الى الفعل اقرب من ظاهر الامر اما قوله تعالى قرضا حسنا ففيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي رحمه الله القرض في هذه الآية اسم
مصدر ولو كان مصدرا لكان اقراضا المسألة الثانية كون القرض حسنا يحتمل وجوها احدها ان يريد به حلالا صافيا لا يختلط به الحرام لان مع الشبهة يقع الاختلاط وربما قبح الفعل وثانيها
انه لا يتبع ذلك الانفاق منا ولا اذى وثالثها ان يفعله على نية التقرب الى الله سبحانه لان ما يفعل رياء وسمعة لا يستحق به الثواب اما قوله تعالى فيضاعفه له ففيه مسائل المسألة الاولى
في قوله فيضاعفه اربع قراآت احداها قرأ نافع وابو عمرو وحمزة والكسائي فيضاعفه بالالف والرفع وثانيها قرأ عاصم فيضاعفه بالالف والنصب وثالثها قرأ ابن كثير فيضعفه
بالتشديد والرفع بلا الف والرابع قرأ ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب ان يحمل الكلام
على المعنى لا على اللفظ لان المعنى ايكون قرض فيضاعفه والاختيار الرفع لان فيه معنى الجزاء والجواب بالفاء لا يكون الا رفعا المسألة الثانية التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو
الزيادة على اصل الشيء حتى يصير مثلين او اكثر وفي الآية حذف والتقدير فيضاعف ثوابه اما قوله تعالى اضعافا كثيرة فمنهم من ذكر فيه قدرا معينا واجود ما يقال فيه ان القدر المذكور في قوله
تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة فيقال يحمل المجمل على المفسر لان كلتا الآيتين وردتا في الانفاق ويمكن ان يجاب عنه بانه
تعالى لم يقتصر في هذه الآية على التحديد بل قال بعده والله يضاعف لمن يشاء والقول الثاني وهو الاصح واختيار السدي ان هذا التضعيف لا يعلم احد ما هو وكم هو وانما ابهم تعالى ذلك لان ذكر المبهم في باب
الترغيب اقوى من ذكر المحدود اما قوله تعالى والله يقبض ويبسط ففي بيان ان هذا كيف يناسب ما تقدم وجوه احدها انه تعالى لما كان هو القابض والباسط فان كان تقدير هذا الذي
امر بانفاق المال الفقر فلينفق المال في سبيل الله فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الفقر وان كان تقديره الغنى فلينفق فانه سواء انفق او لم ينفق فليس له الا الغنى والسعة وبسط اليد
وعلى كلا التقديرين يكون انفاق المال في سبيل الله اولى وثانيها ان الانسان اذا علم ان القبض والبسط بالله انقطع نظره عن مال الدنيا وبقي اعتماده على الله فحينئذ يسهل عليه انفاق
المال في سبيل رضاه الله تعالى وثالثها وهو انه تعالى يوسع على عباده ويقتر فلا تبخلوا عليه اذا وسع عليكم لئلا يبدل السعة الحاصلة لكم بالضيق ورابعها انه تعالى لما امرهم بالصدقة
وحثهم عليها اخبر انه لا يمكنهم ذلك الا بتوفيقه واعانته فقال والله يقبض ويبسط يعني يقبض بعض القلوب حتى لا تقدم على هذه الطاعة ويبسط بعضها حتى تقدم على هذه الطاعة
ثم قال واليه ترجعون المراد به الى حيث لا حاكم ولا مدبر سواه

ألم تر الى الملأ من بني اسرائيل من بعد موسى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا قالوا وما لنا الا نقاتل في سبيل الله وقد اخرجنا من ديارنا وابنائنا فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا منهم

الملأ الاشراف من الناس وهو اسم جماعة كالرهط والقوم والجيش وجمعه املاء قال الشاعر وقال لها الاملاء من كل معشر وخير اقاويل الرجال سديدها واصله من الملأ الذين يملؤون
العيون هيبة ورواء وقيل هم الذين يملؤون المكان اذا حضروا وقال الزجاج الملأ الرؤساء سموا بذلك لانهم ملاء بما يحتاج اليه من قولهم ملؤ الرجل يملؤ ملاءة فهو مليء اما قوله
تعالى اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا ففي الآية مسائل المسألة الاولى تعلق هذه الآية بما قبلها من حيث انه تعالى لما فرض القتال بقوله وقاتلوا في سبيل الله ثم امر بالانفاق فيه لما له من التأثير في كمال
المراد بالقتال ذكر قصة بني اسرائيل وهي انهم لما امروا بالقتال نكثوا وخالفوا فذمهم الله تعالى ونسبهم الى الظلم والمقصود منه ان لا يقدم المأمورون بالقتال من هذه الامة على ترك القتال
وان يكونوا مستمرين في القتال مع اعداء الله تعالى المسألة الثانية لا شك ان المقصود الذي ذكرناه حاصل سواء علمنا ان ذلك النبي من كان وان اولئك الملأ من كانوا او لم نعلم
شيئا من ذلك لان المقصود هو الترغيب في باب الجهاد وذلك لا يختلف وانما يعلم من ذلك النبي ومن ذلك الملأ بالخبر المتواتر وهو مفقود واما خبر الواحد فانه لا يفيد
الا الظن ومنهم من قال انه يوشع بن نون بن افرائيم بن يوسف عليهم السلام والدليل عليه قوله تعالى من بعد موسى لما يحتمل الاتصال يحتمل الحصول من بعد زمان ومنهم من قال كان اسم ذلك
النبي اشمويل من بني هارون واسمه بالعربية اسمعيل وهذا قول الاكثرين وقال السدي هو شمعون سمته امه بذلك لانها دعت الله تعالى ان يرزقها فاستجاب الله دعاءها فسمته شمعون
يعني دعاءها فيه والسين تصير شينا بالعبرانية وهو من ولد لاوي بن يعقوب عليهم السلام المسألة الثالثة قال وهب والكلبي ان المعاصي كثرت في بني اسرائيل والخطايا عظمت
منهم ثم غلب عليهم عدو لهم فسبوا كثيرا من ذراريهم فسألوا نبيهم ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم ويستقيم حالهم في جهاد عدوهم وقيل تغلب قوم جالوت على
بني اسرائيل فسبوا ذراريهم فسألوا ملكا تنتظم به كلمتهم ويجتمع امرهم في جهاد عدوهم وكان قوام بني اسرائيل بملك يجتمعون عليه يجاهد الاعداء ويجري الاحكام ونبي يقيم امر دينهم ويأتيهم بالخبر
من ربهم اما قوله تعالى نقاتل في سبيل الله فاعلم انه قرئ نقاتل بالنون والجزم على الجواب وبالنون والرفع على انه حال اي ابعثه لنا مقدرين القتال او استئناف كانه قيل لهم ما تفعلون
بالملك فقالوا نقاتل وقرئ بالياء والجزم على الجواب وبالرفع على انه صفة لقوله ملكا اما قوله تعالى قال هل عسيتم ان كتب عليكم القتال الا تقاتلوا ففيه مسائل المسألة الاولى
قرأ نافع وحده عسيتم بكسر السين ههنا وفي سورة محمد صلى الله عليه وسلم واللغة المشهورة فتحها ووجه قراءة نافع ما حكاه ابن الاعرابي انهم يقولون هو عس بكذا مثل حر وشج وقد حكى
ابو عبيدة في هذه القراءة فقال لو جاز ذلك لجاز عسى ربكم اجاب بعض المحققين عنه من وجهين الاول ان الياء اذا سكنت وانفتح ما قبلها حصل في التلفظ بها نوع كلفة ومشقة
وليست الياء في عسيتم كذلك لانها وان كانت في الكتابة ياء الا انها في التلفظ الف وهي خفيفة فلا تحتاج الى خفة اخرى والجواب الثاني ان القياس يقتضي جواز عسيتم

الا انا ذكرنا انهما لغتان فلا بد ان ياخذ باحد اللغتين فيستعمل بهما في موضع والاخرى في موضع آخر المسئلة الثانية خبر عسيتم هو قوله ان لا تقاتلوا والشرط فاصل بينهما والمعنى هل قاربتم ان لا
تقاتلوا بمعنى اتوقع جبنكم عن القتال فادخل هل مستفهما عما هو متوقع عنده ومظنون واراد بالاستفهام التقرير وثبت ان المتوقع كائن وانه صائب في توقعه كقوله تعالى هل اتى على الانسان
معناه التقرير ثم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا ومالنا ان لا نقاتل في سبيل الله وقد ... وهو قولهم وقد اخرجنا من
ديارنا وابنائنا لان من بلغ منه العدو هذا المبلغ فالظاهر من امره الاجتهاد في قمع عدوه ومقاتلته فان قيل المشهور ان يقال مالك تفعل كذا ولا يقال مالك ان تفعل كذا قال الله تعالى مالكم
لا ترجون لله وقارا وقال ومالكم لا تؤمنون بالله والجواب من وجهين الاول وهو قول المبرد ان ما في هذه الآية جحد لا استفهام كانه قال مالنا نترك القتال وعلى هذا الطريق زال السؤال والوجه الثاني
ان سلمنا ان ما هاهنا بمعنى الاستفهام ثم على هذا القول وجوه قال الاخفش ان ما هاهنا زائدة والمعنى ومالنا لا نقاتل وهذا القول ضعيف لان القول بثبوت الزيادة في الكلام خلاف الاصل والثاني
قال الفراء الكلام هاهنا محمول على المعنى لان قولك مالك لا تقاتل معناه ما يمنعك ان تقاتل فلما ذهب الى معنى المنع حسن دخول ان فيه قال تعالى ما منعك ان تسجد وقال مالك الا
تكون مع الساجدين الثالث قال الكسائي المعنى ومالنا في ان لا نقاتل ثم سقطت كلمة في ورجح ابو علي الفارسي قول الكسائي على قول الفراء قال وذلك
لان على قول الفراء لا بد من اضمار حرف الجر والتقدير ما يمنعنا من ان نقاتل واذا كان لا بد من اضمار حرف الجر على القولين ثم قال على قول الكسائي يبقى اللفظ مع هذا الاضمار على ظاهره وعلى
قول الفراء لا يبقى فكان قول الكسائي لا محالة اولى واقوى اما قوله تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا فاعلم ان في الكلام محذوفا وتقديره فسأل الله ذلك فبعث لهم ملكا وكتب عليهم
القتال فتولوا اما قوله الا قليلا منهم فهم الذين عبروا النهر وسيأتي ذكرهم وقيل كان عدد هذا القليل ثلثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر والله عليم بالظالمين اي هو عالم بمن ظلم
نفسه حين خالف ربه ولم يف بما قبل من ربه وهذا هو الذي يدل على تعلق هذه الآية بقوله قبل ذلك وقاتلوا في سبيل الله فكانه تعالى اكد وجوب ذلك بان ذكر قصة بني اسرائيل في
الجهاد وعقب ذلك بان من تقدم وهو ظالم والله عالم بما يستحقه الظالم وهذا يتضمن كونه زجرا عن مثل ذلك في المستقبل وفي كونه بعثا على الجهاد وان يستمر كل مسلم في القيام بذلك
اما قوله وقال لهم نبيهم ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه ولم يؤت سعة من المال قال ان الله اصطفاه
عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم والله يؤتي ملكه من يشاء والله واسع عليم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه تعالى اجابهم الى ما سألوا ثم انهم تولوا بين ان اول ما تولوا الانكار على ملكهم وذلك لانهم طلبوا
من نبيهم ان يطلب من الله ان يعين لهم ملكا فاجابهم بان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قال صاحب الكشاف طالوت اسم اعجمي كجالوت وداود وانما امتنع من الصرف لتعريفه وعجمته وزعموا
انه من الطول لما وصف به من البسطة في الجسم ووزنه ان كان من الطول فعلوت واصله طولوت الا ان امتناع صرفه منع ان يكون منه الا ان يقال اسم عبراني وافق عربيا كما وافق حطة حنطة
وعلى هذا التقدير يكون احد سببيه العجمة لكونه عبرانيا ثم ان الله تعالى لما عينه لان يكون ملكا لهم اظهروا التولي عن طاعة الله تعالى والاعراض عن حكمه وقالوا انى يكون له الملك علينا
واستبعدوا ان يكون هو ملكا عليهم قال المفسرون وسبب هذا الاستبعاد ان النبوة كانت مخصوصة بسبط معين من اسباط بني اسرائيل وهو سبط لاوي بن يعقوب ومنه موسى
وهرون عليهما السلام وسبط المملكة يهوذا ومنه داود وسليمان عليهما السلام وان طالوت ما كان من احد هذين السبطين بل كان من ولد بنيامين فلهذا السبب انكروا كونه
ملكا لهم وزعموا انهم احق بالملك منه ثم انهم اكدوا هذه الشبهة بشبهة اخرى وهي قولهم ولم يؤت سعة من المال وذلك اشارة منهم الى انه فقير واختلفوا فقال وهب كان
دباغا وقال السدي كان مكاريا وقال آخرون كان سقاء فان قيل ما الفرق بين الواوين في قوله ونحن احق بالملك وفي قوله ولم يؤت قلنا الاولى للحال والثانية
لعطف الجملة على الجملة الواقعة حالا والمعنى كيف يتملك علينا والحال انه لا يستحق التملك لوجود من هو احق بالملك وانه فقير ولا بد للملك من مال يعتضد به ثم ان الله تعالى
اجاب عن شبهتهم بوجوه قوله ان الله اصطفاه عليكم وفيه مسائل المسئلة الاولى معنى الآية ان الله خصه بالملك والامرة واعلم ان القوم لما كانوا مقرين بنبوة ذلك النبي كان
اخباره عن الله تعالى انه جعل طالوت ملكا عليهم حجة قاطعة في ثبوت الملك له لان تجويز الكذب على الانبياء عليهم السلام يجب ان يرفع الوثوق عن قولهم وذلك يقدح في ثبوت
نبوتهم ورسالتهم واذا ثبت صدق المخبر ثبت ان الله تعالى خصه بالملك واذا ثبت ذلك كان ملكا واجب الطاعة وكانت الاعتراضات ساقطة المسئلة الثانية قوله
اصطفيه اي اخذ الملك من غيره صافيا له واصطفاه واستصفاه بمعنى الاستخلاص وهو ان ياخذ الشيء خالصا لنفسه وقال الزجاج انه ماخوذ من الصفوة والاصل اصتفى بالتاء فابدل
التاء بالطاء ليسهل النطق بها بعد الصاد وكيف كان الاشتقاق فالمراد ما ذكرناه انه تعالى خصه بهذا الملك والامرة وعلى هذا الوجه وصف تعالى نفسه بانه اصطفى الرسل
ووصفهم بانهم المصطفون الاخيار ووصف الرسول بانه المصطفى المسئلة الثالثة هذه الآية تدل على بطلان قول من يقول ان الامامة موروثة وذلك لان بني اسرائيل انكروا
ان يكون ملكهم من لا يكون من بيت المملكة فاعلمهم الله تعالى ان هذا الشرط ساقط وان المستحق للملك من خصه الله تعالى بذلك وهو نظير قوله تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء
في الجواب عن هذه الشبهة قوله تعالى وزاده بسطة في العلم والجسم وتقرير هذا الجواب انهم طعنوا في استحقاقه للملك بامرين احدهما انه ليس من اهل بيت المملكة والثاني
انه فقير والله تعالى بين انه اهل للملك وقرر ذلك بانه حصل له وصفان احدهما العلم والثاني القدرة وهذان الوصفان اشد مناسبة لاستحقاق الملك من الوصفين الاولين وبيانه
من وجوه احدها ان العلم والقدرة من باب الكمالات الحقيقية والمال والجاه ليس كذلك والثاني ان العلم والقدرة يمكن التوسل بهما الى المال والجاه ولا ينعكس والثالث ان
العلم والقدرة من الكمالات الحاصلة لجوهر نفس الانسان والمال والجاه امران منفصلان عن ذات الانسان والرابع ان العلم والقدرة لا يمكن سلبهما عن الانسان والمال والجاه يمكن سلبهما
عن الانسان والخامس ان العالم بامر الحروب القوي الشديد على المحاربة يكون الانتفاع به في حفظ مصلحة البلد وفي دفع شر الاعداء اتم من الانتفاع بالرجل النسيب الغني اذا لم يكن له
علم بضبط المصالح وقدرة على دفع الاعداء فثبت بما ذكرنا ان اسناد الملك الى العالم القادر اولى من اسناده الى النسيب الغني ثم لما فرغ من بيان المسئلة الاولى احتج اصحابنا
في مسئلة خلق الاعمال بقوله وزاده بسطة في العلم وهذا يدل على ان العلوم الحاصلة للخلق انما حصلت بتخليق الله وايجاده وقالت المعتزلة هذه الاضافة انما كانت لانه تعالى هو الذي

العقل ونصب الدلائل واجاب اصحابنا بان الاصل في الاضافة المباشرة دون التسبب المسئلة الرابعة قال بعضهم المراد من البسطة في الجسم الطول في القامة وكان يفوق الناس برأسه ومنكبه وانما سمي طالوت لطوله
وقيل المراد من البسطة في الجسم الجمال وكان اجمل بني اسرائيل وقيل المراد القوة وهذا القول عندي اصح لان المنتفع به في دفع الاعداء هو القوة والشدة لا الطول والجمال المسئلة الخامسة انه تعالى قدم
البسطة في العلم على البسطة في الجسم وهذا منه تعالى تنبيه على ان الفضائل النفسانية اعلى واشرف واكمل من الفضائل الجسمانية في الجواب الثاني عن الشبهة قوله تعالى والله يؤتي ملكه
من يشاء ولا اعتراض لاحد عليه في الجواب الثالث قوله والله واسع عليم وفيه ثلثة اقوال احدها انه تعالى واسع الفضل والرزق والرحمة وسعت رحمته كل شيء والتقدير انتم طعنتم
في طالوت بكونه فقيرا والله تعالى واسع الفضل والرزق فاذا فوض الملك اليه فاذا علم ان الملك لا يتمشى الا بالمال فهو تعالى يفتح عليه باب الرزق والسعة في المال والقول الثاني انه واسع
بمعنى موسع اي يوسع على من يشاء من نعمه وتعلقه بما قبله على ما ذكرنا والثالث انه واسع بمعنى انه ذو سعة ويجيء فاعل ومعناه ذو كذا كقوله في عيشة راضية اي ذات رضى وهم ناصب اي ذو نصب
ثم بين بقوله عليم انه تعالى مع قدرته على اغناء الفقير عالم بمقادير ما يحتاج اليه في تدبير الملك وعالم بحال ذلك الملك في الحاضر والمستقبل فيختار لعلمه بجميع العواقب ما هو مصلحة في قيام امر الملك
قوله تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون تحمله الملائكة ان في ذلك لآية لكم ان كنتم مؤمنين
اعلم ان ظاهر الآية المتقدمة يدل على ان اولئك الاقوام كانوا مقرين بنبوة النبي الذي كان فيهم لان قوله تعالى حكاية عنهم اذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا كالظاهر في انهم كانوا معترفين بنبوة
ذلك النبي ومقرين بانه مبعوث من عند الله تعالى ثم ان ذلك النبي لما قال ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا كان هذا دليلا قاطعا في كون طالوت ملكا ثم انه تعالى لكمال رحمته بالخلق ضم الى ذلك
الدليل دليلا آخر يدل على كون ذلك النبي صادقا في ذلك الكلام ويدل على ان طالوت نصبه الله تعالى للملك واكثار الدلائل من الله تعالى جائز ولذلك فانه كثر معجزات موسى عليه السلام وعيسى ومحمد
صلوات الله عليهم فلهذا قال تعالى وقال لهم نبيهم ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت وفيه مسائل المسئلة الاولى ان مجيء ذلك التابوت لا بد وان يكون على وجه يكون خارقا للعادة حتى يصح ان يكون آية
من عند الله دالة على صدق تلك الدعوى ثم قال اصحاب الاخبار ان الله تعالى انزل على آدم عليه السلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده فتوارثه اولاد آدم الى ان وصل الى يعقوب عليه السلام ثم بقي
في ايدي بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت
صيحة استيقنوا النصر فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سألوا نبيهم البينة على ملك طالوت قال ذلك النبي ان آية ملكه انكم تجدون التابوت
في داره ثم ان الكفار الذين سلبوا ذلك التابوت كانوا قد جعلوه في موضع البول والغائط فدعا النبي عليه السلام في ذلك الوقت فسلط الله على اولئك الكفار البلاء حتى ان كل من بال عنده
او تغوط ابتلاه الله تعالى بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك لاجل استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله بهما اربعة من الملائكة يسوقونهما حتى اتوا منزل
طالوت ثم ان قوم ذلك النبي رأوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم فذلك هو قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه اتي به ولم يأت هو
فنسب اليه توسعا كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة والرواية الثانية ان التابوت صندوق كان موسى عليه السلام يضع التوراة فيه وكان من خشب وكانوا يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه
بعد ما قبض موسى عليه السلام لسخطه على بني اسرائيل ثم قال نبي ذلك القوم ان آية ملك طالوت ان يأتيكم التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى
الارض والملائكة كانوا يحفظونه والقوم كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس وعلى هذا الاتيان حقيقة في التابوت واضيف الحمل الى الملائكة في القولين جميعا لان
من حفظ شيئا في الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشيء وان لم يحمله كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها في الطريق وان كان الحامل غيره واعلم ان الله تعالى جعل اتيان التابوت
معجزة ثم فيه احتمالان احدهما ان يكون مجيء التابوت معجزا وذلك هو الذي قررناه والثاني ان لا يكون التابوت معجزا بل يكون ما فيه هو المعجز وذلك بان يشاهدوا التابوت خاليا ثم ان ذلك النبي
يضعه بمحضر من القوم في بيت ويغلقون البيت ثم ان النبي يدعي ان الله خلق فيه ما يدل على ما وصفنا فاذا فتحوا باب البيت ونظروا في التابوت رأوا فيه كتابا يدل على ان ملكهم هو طالوت وعلى ان الله
ينصرهم على عدوهم فهذا يكون معجزا قاطعا دالا على انه من عند الله ولفظ القرآن يحتمل هذا لان قوله يأتيكم التابوت فيه سكينة من ربكم يحتمل ان يكون المراد منه انهم يجدون في التابوت هذا المعجز الذي هو
سبب لاستقرار قلبهم واطمئنانها فهذا محتمل المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف وزن التابوت اما ان يكون فعلوتا او فاعولا والثاني مرجوح لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه
ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا يقال تابوت من تبت قياسا على ما يقل واذا فسد هذا تعين الاول وهو انه فعلوت من التوب وهو الرجوع لانه ظرف توضع فيه الاشياء وتودع
فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع فيما يحتاج اليه من مودعاته المسئلة الثالثة قرأ الكل التابوت بالتاء وقرأ ابي وزيد بن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار المسئلة
الرابعة من الناس من قال ان طالوت كان نبيا لان الله تعالى اظهر المعجزة على يده وكل من كان كذلك كان نبيا ولا يقال ان هذا كان من باب كرامات الاولياء لان الفرق بين الكرامة والمعجزة
ان الكرامة لا تكون على سبيل التحدي اوجب ان لا يكون من جنس الكرامات والجواب لا يبعد ان يكون ذلك معجزة لنبي ذلك الزمان ومع كونه معجزة له فانه كان آية قاطعة في ثبوت ملكه اما قوله تعالى
فيه سكينة من ربكم ففيه مسائل المسئلة الاولى السكينة فعيلة من السكون وهو ضد الحركة وهي مصدر وقع موقع الاسم نحو القضية والبقية والعزيمة المسئلة الثانية اختلفوا في السكينة وضبط الاقوال
فيها ان نقول المراد بالسكينة اما ان يقال انه كان شيئا حاصلا في التابوت او ما كان كذلك والقول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم فانه قال معناه ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت
فيه سكينة اي سكون وطمأنينة بمجيئه ويقرون له بالملك ويزول نفرتهم عنه لانه متى جاءهم التابوت من السماء وشاهدوا الملائكة حاملة فلا بد وان تسكن قلوبهم اليه ويزول نفرتهم بالكلية واما من
الاول وهو ان المراد من السكينة شيء كان موضوعا في التابوت وعلى هذا ففيه اقوال الاول وهو قول ابي مسلم انه كان في التابوت بشارات من كتب الله المنزلة على موسى وهرون عليهما السلام ومن بعدهما
من الانبياء عليهم السلام بان الله تعالى ينصر طالوت وجنوده ويزيل خوف العدو عنهم والثاني وهو قول علي رضي الله عنه كان له وجه كوجه الانسان وفيه ريح هفافة والثالث وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما هي
صورة من زبرجد او ياقوت لها رأس كرأس الهر وذنب كذنبه فاذا صاح كصياح الهر ذهب التابوت نحو العدو وهم يمضون معه فاذا وقف وقفوا ونزل النصر والقول الرابع وهو قول عمرو بن عبيد ان السكينة
التي كانت في التابوت شيء لا يعلم واعلم ان السكينة عبارة عن الثبات والامن وهو كقوله تعالى في قصة الغار فانزل الله سكينته عليه وكقوله فانزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين

وكذا قوله تعالى فيه سكينة من ربكم معناه الامن والسكون وهو كقوله تعالى فانزل الله سكينته واحتج القائلون بان حصول التابوت شيء بوجهين الاول ان قوله فيه سكينة من ربكم
يدل على كون التابوت ظرفا للسكينة والثاني انه عطف عليه قوله وبقية مما ترك آل موسى فكما ان التابوت كان ظرفا للبقية وجب ان يكون ظرفا للسكينة والجواب عن الاول ان كلمة في كما تكون
للظرفية فقد تكون للسببية قال النبي صلى الله عليه وسلم في النفس المؤمنة مائة من الابل وقال في خمس من الابل شاة اي بسببه فقوله فيه سكينة اي بسببه تحصل سكينة والجواب عن الثاني لا يبعد ان يكون
المراد وبقية مما ترك آل موسى وآل هرون من الدين والشريعة والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم ما بقي من دينهما وشرعهما واما القائلون بان المراد بالبقية شيء كان موضوعا في التابوت
قالوا البقية هي رضاض الالواح وعصا موسى وثيابه وشيء من التوراة وقفيز من المن الذي كان ينزل عليهم اما قوله تعالى آل موسى ففيه قولان احدهما قال بعض المفسرين يحتمل ان يكون المراد من آل
موسى وآل هرون هو موسى وهارون نفسهما والدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم لابي موسى الاشعري لقد اوتي هذا مزمارا من مزامير آل داود واراد به داود نفسه لانه لم يكن لاحد من آل داود من الصوت
الحسن مثل ما كان لداود والقول الثاني قال القفال انما اضيف ذلك الى موسى وآل هرون لان ذلك التابوت قد تداولته القرون بعدهما الى وقت طالوت وما في التابوت اشياء توارثها
العلماء من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع قال تعالى ادخلوا آل فرعون اشد العذاب واما قوله تعالى تحمله الملائكة فقد تقدم القول فيه واما قوله ان في ذلك لآية لكم
ان كنتم مؤمنين فالمعنى ان هذه الآية معجزة باهرة ان كنتم ممن يؤمن بدلالة المعجزة على صدق المدعي فلما فصل طالوت بالجنود قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم
يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده قال الذين يظنون
انهم ملاقو الله كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله والله مع الصابرين ولما برزوا لجالوت وجنوده قالوا ربنا افرغ علينا صبرا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين
فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان وجه النظم ان الآية تتصل بما قبلها بتقدير محذوف سيدل عليه ما في الكلام والتقدير انهم لما علموا بآية التابوت انه من عند الله اجابوا الى المسير تحت رايته فلما فصل بهم
وفارق حد بلده وانقطع عنه ومعنى الفصل القطع يقال قول فصل اذا كان يقطع بين الحق والباطل وفصلت اللحم عن العظم فصلا وفاصل الرجل شريكه وامرأته فصالا ويقال للفطام
فصال لانه قطع عن الرضاع وفصل عن المكان قطعه بالمجاوزة عنه ومنه قوله ولما فصلت العير قال صاحب الكشاف واصل فصل متعد كقوله فصل نفسه ثم لاجل كثرة الاستعمال حذفوا
المفعول حتى صار في حكم غير المتعدي كما يقال انفصل والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة يقال للجراد الكثير انها جنود الله ومنه قوله صلى الله عليه وسلم الارواح جنود
مجندة المسألة الثانية روي ان طالوت قال لقومه لا ينبغي ان يخرج معي رجل بنى بناء لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا متزوج بامرأة لم يبن عليها ولا ابتغي الا الشاب
النشيط الفارغ فاجتمع اليه مما اختار ثمانون الفا واما قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في هذا القائل من كان فقال الاكثرون انه طالوت وهو
الاظهر لان قوله قال لا بد وان يكون مسندا الى مذكور سابق والمذكور السابق هو طالوت ثم على هذا يحتمل ان يكون القول من طالوت لكونه نقله عن نبي الوقت وعلى هذا التقدير لا يلزم ان
يكون طالوت نبيا ويحتمل ان يكون من قبل نفسه فلا بد من وحي اتاه من ربه وذلك يقتضي انه مع الملك كان نبيا والقول الثاني ان قائل هذا القول النبي المذكور في اول الآية والتقدير
فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر ونبي ذلك الوقت هو اشمويل عليه السلام المسألة الثانية في حكمة هذا الابتلاء وجهان الاول قال القاضي كان
مشهورا في بني اسرائيل انهم يخالفون الانبياء والملوك مع ظهور الآيات الباهرة فاراد الله تعالى اظهار علامة قبل لقاء العدو يتميز بها من يصبر على الحرب ممن لا يصبر لان الرجوع قبل لقاء
العدو لا يؤثر كتأثيره حال لقاء العدو فلما كان هذا هو الصلاح قبل مقاتلة العدو لا جرم قال الله تعالى اني مبتليكم بنهر الثاني انه تعالى ابتلاهم ليتعودوا الصبر على الشدائد المسألة الثالثة في هذا النهر قولان احدهما وهو
قول قتادة والربيع انه نهر بين الاردن وفلسطين والثاني وهو قول ابن عباس والسدي انه نهر فلسطين قال القاضي والتوفيق بين القولين ان النهر الممتد من بلد الى
بلد قد يضاف الى احد البلدين القول الثالث وهو قول رواه صاحب الكشاف ان الوقت كان قيظا فسلكوا مفازة فسألوا ان يجري الله لهم نهرا فقال ان الله مبتليكم بما اقترحتموه
من النهر المسألة الرابعة قوله مبتليكم اي مختبركم امتحان العبد كما قال تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه ولما كان الابتلاء بين الناس انما يكون لظهور الشيء وثبت
ان الله تعالى لا يثيب ولا يعاقب على علمه وانما يفعل ذلك لظهور الافعال من الناس وذلك لا يحصل الا بالتكليف لا جرم سمى التكليف ابتلاء وفيه لغتان بلا يبلو وابتلى يبتلي وقال لقد
بلوتكم وابتليت خليقتي ولقد كفاك مودتي بتأديب فجاء باللغتين المسألة الخامسة نهر ونهر بسكون الهاء وتحريكها لغتان وكل ثلاثي حشوه حرف من حروف الحلق فانه يجيء على
هذين الوجهين كقولهم صخر وصخر وشعر وشعر وبحر وبحر قال الشاعر كانما خلقت كفاه من حجر فليس بين يديه والندى عمل يرى التيمم في بر وفي بحر مخافة ان يرى في كفه بلل
اما قوله تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ففيه مسائل المسألة الاولى قوله ليس مني كان يعني ليس من اهل ديني وطاعتي ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء
بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وقال في المنافقين والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف وايضا نظيره قوله صلى الله عليه وسلم ليس منا
من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا اي ليس على ديننا وهدينا المسألة الثانية قال اهل اللغة لم يطعمه اي لم يذقه وهو من الطعم وهو يقع على الطعام والشراب هذا ما قاله اهل اللغة
وعندي انه اختار هذا اللفظ لوجهين من الفائدة احدهما ان الانسان اذا عطش جدا ثم شرب الماء واراد وصف ذلك الماء بالطيب واللذة قال ان هذا الماء كانه الجلاب وكانه عسل فيصفه
بالطعوم اللذيذة فقوله ومن لم يطعمه معناه وان بلغ به العطش الى حيث يكون الماء في فمه كالموصوف بهذه الطعوم الطيبة فانه يجب عليه الاحتراز عنه وان لا يشربه والثاني ان من
جعل الماء في فمه وتمضمض ثم اخرجه من الفم فانه يصدق عليه انه ذاقه وطعمه ولا يصدق عليه انه شربه فلو قال ومن لم يشربه فانه مني كان المنع مقصورا على الشرب اما لما
قال ومن لم يطعمه كان المنع حاصلا في الشرب وفي المضمضة ومعلوم ان هذا التكليف اشق فان الممنوع من شرب الماء اذا تمضمض وجد نوع خفة وراحة المسألة الثالثة
تعالى قال في اول الآية فمن شرب منه فليس مني ثم قال بعده ومن لم يطعمه فانه مني وكان ينبغي ان يقال ومن لم يشرب منه ليكون آخر الآية مطابقا لاولها الا انه ترك ذلك اللفظ وجعل
هذا المعادة وحكى ان الفقهاء اختلفوا في ان من حلف لا يشرب من هذا النهر كيف يحنث فقال ابو حنيفة لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف بالكوز ماء من ذلك النهر وشربه لم

لا ان الشرب من الشيء هو ان يكون ابتداء شربك متصلا بذلك الشيء وهذا لا يحصل الا بان يشرب من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا
الا انه مجاز معروف مشهور اذا عرفت هذا فنقول ان قوله فمن شرب منه فليس مني ظاهره ان يكون النهي مقصورا على الشرب من النهر حتى لو اخذه بالكوز وشربه لا يكون داخلا تحت النهي
فلما كان هذا الاحتمال قائما في اللفظ الاول ذكر في اللفظ الثاني ما يزيل هذا الابهام فقال ومن لم يطعمه فانه مني فاضاف الطعم والشرب الى الماء لا الى النهر ازالة لذلك الابهام اما قوله تعالى الا من اغترف غرفة
بيده ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو غرفة بفتح الغين وكذلك يعقوب وخلف وقرأ عاصم وابن عامر وحمزة والكسائي بالضم قال اهل اللغة الغرفة بالضم الشيء
القليل يحصل في الكف والغرفة بالفتح الفعل وهو الاغتراف مرة واحدة ومثله الاكلة والاكلة يقال فلان يأكل بالنهار اكلة واحدة وما اكلت عنده الا اكلة بالضم اي شيئا
قليلا كاللقمة ويقول الحزة من اللحم بالضم القطعة اليسيرة منه وحززت اللحم حزة اي قطعته مرة واحدة ونحو الحسوة والحسوة والخطوة والخطوة بالضم مقدار ما بين القدمين والخطوة ان
تخطو مرة واحدة وقال المبرد غرفة بالفتح مصدر يقع على قليل ما في يده وكثيره والغرفة بالضم اسم ملء الكف او ما اغترف به وهذه الجملة في حكم المنفصلة بالاستثناء الا انها قدمت بالذكر
للعناية والله اعلم المسألة الثانية قال ابن عباس رضي الله عنه كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه ويحمل منها والقول في هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما انه كان مأذونا
ان يأخذ من الماء ما شاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث كان المأخوذ في المرة الواحدة يكفيه ولدوابه ولخدمه ولان يحمله مع نفسه والثاني انه كان يأخذ القليل الا ان الله تعالى
كان يجعل البركة فيه حتى يكفي لكل واحد من هؤلاء وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان كما انه تعالى روى الخلق العظيم من الماء القليل في زمان محمد صلى الله عليه وسلم اما قوله فشربوا منه الا
قليلا منهم ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابي والاعمش الا قليل قال صاحب الكشاف وهذا بسبب ميلهم الى المعنى والاعراض عن اللفظ لان قوله فشربوا منه في المعنى فلم يطيعوه الا نفر منهم
حتى كانه قيل فلم يطيعوه الا قليل منهم المسألة الثانية قد ذكرنا ان المقصود من هذا الابتلاء ان يتميز الصديق عن الزنديق والموافق عن المخالف فلما ذكر الله تعالى ان الذين يكونون اهلا
لهذا القتال هم الذين لا يشربون من هذا النهر وان كل من شرب منه فانه لا يكون مأذونا في هذا القتال وكان في قلوبهم نفرة شديدة عن ذلك القتال لا جرم اقدموا على الشرب فتميز الموافق
من المخالف والصديق عن العدو وروي ان اصحاب طالوت لما هجموا على النهر بعد عطش شديد وقع اكثرهم في النهر واكثروا الشرب واطاع قوم قليل منهم امر الله تعالى فاما الذين
شربوا فاسودت شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو والذين اطاعوا امر الله تعالى فقوي قلبهم وصح ايمانهم وعبروا النهر سالمين
المسألة الثالثة القليل الذي لم يشرب قيل انه اربعة الاف والمشهور وهو قول الحسن انهم كانوا على عدد اهل بدر ثلثمائة وبضعة عشر وهم المؤمنون والدليل عليه ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه يوم بدر انتم اليوم على عدد اصحاب طالوت حين عبروا النهر وما جاز معه الا مؤمن قال البراء بن عازب وكنا يومئذ ثلثمائة وثلثة عشر
رجلا اما قوله تعالى فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ففيه مسألتان المسألة الاولى لا خلاف بين المفسرين ان الذين عصوا الله تعالى
وشربوا من النهر رجعوا الى بلدهم ولم يتوجهوا معه الى لقاء العدو وانما اختلفوا في ان رجوعهم كان قبل عبور النهر او بعده وفيه قولان احدهما انه
ما عبر معه الا المطيع واحتج هذا القائل بوجوه الاول انه تعالى قال فلما جاوزه هو والذين آمنوا معه والمراد بقوله آمنوا معه الذين وافقوه في تلك الطاعة فلما ذكر الله تعالى عسكر
ثم خص المطيعين بانهم عبروا النهر علمنا انه ما عبر النهر احد الا المطيعون الحجة الثانية الآية المتقدمة وهي قوله تعالى حكاية عن طالوت فمن شرب منه فليس مني اي ليس
من اصحابي في سفري كالرجل الذي يقول لغيره لست انت منا في هذا الامر قال ومعنى فشربوا منه اي انتسبوا الى الرجوع وذلك لفساد دينهم وقلبهم الحجة الثالثة ان المقصود من
هذا الابتلاء ان يتميز المطيع عن العاصي والمتمرد حتى يصرفهم عن نفسه ويردهم قبل ان يرتدوا عند حضور العدو واذا كان المقصود من هذا الابتلاء ليس الا هذا المعنى كان الاولى
ان صرفهم عن نفسه في ذلك الوقت وما اذن لهم في عبور النهر القول الثاني انه استصحب كل جنوده وكلهم عبروا النهر واعتمدوا في اثبات هذا القول على قوله حكاية عن قوم
طالوت قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ومعلوم ان هذا الكلام لا يليق بالمؤمن المنقاد لامر ربه بل لا يصدر الا عن المنافق او الفاسق وهذه الحجة ضعيفة وبيان ضعفها من وجوه
احدها انه يحتمل ان يقال ان طالوت لما عزم على مجاوزة النهر وتخلف الاكثرون وذكر المتخلفون ان عذرنا في هذا التخلف انه لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فنحن معذورون
في هذا التخلف اقصى ما في الباب ان يقال ان العادة في قوله فلما جاوزه يقتضي ان يكون قولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت انما وقع بعد المجاوزة الا انا نقول يحتمل ان
يقال ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر والقوم تخلفوا وما جاوزوه سألهم عن سبب التخلف فذكروا ذلك وما كان النهر في العظم بحيث يمنع من
المكالمة ويحتمل ان يكون المراد بالمجاوزة قرب حصول المجاوزة وعلى هذا التقدير زال الاشكال بالكلية والجواب الثاني انه يحتمل ان يقال المؤمنون الذين عبروا النهر كانوا
فريقين بعضهم ممن يحب الحياة ويكره الموت وكان الخوف والجزع غالبا على طبعه ومنهم من كان شجاعا قوي القلب لا يبالي بالموت في طاعة الله تعالى فالقسم الاول هم الذين
قالوا لا طاقة لنا اليوم والقسم الثاني هم الذين اجابوا بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة والجواب الثالث يحتمل ان يقال القسم الاول من المؤمنين لما شاهدوا قلة
عسكرهم قالوا لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فلا بد وان نوطن انفسنا على القتل والقسم الثاني قالوا بل نرجو من الله الفتح والظفر وكان غرض الاولين الترغيب في الشهادة
والفوز بالجنة وغرض الفريق الثاني الترغيب في طلب الفتح والنصرة وعلى هذا التقدير لا يكون في واحد من هذين القولين طعن في الثبتة المسألة الثانية الطاقة مصدر بمنزلة الاطاقة
يقال اطقت الشيء اطاقة وطاقة ومثلها اطاع اطاعة وطاعة والاسم الطاعة واغار يغير اغارة والاسم الغارة واجاب يجيب اجابة والاسم الاجابة وفي المثل اساء سمعا فاساء اجابة
اي جوابا اما قوله تعالى قال الذين يظنون انهم ملاقوا الله ففيه سؤال وهو انه تعالى جعلهم ظانين ولم يجعلهم جازمين وجوابه ان السبب فيه امور الاول وهو قول قتادة
ان المراد من لقاء الله تعالى قال النبي صلى الله عليه وسلم من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وهو ان المؤمنين لما وطنوا انفسهم على القتل وغلب على ظنونهم
انهم لا يتخلصون من الموت لا جرم قيل في صفتهم انهم ملاقوا الله الثاني ان الذين يظنون انهم ملاقوا الله اي ملاقوا ثواب الله بسبب هذه الطاعة وذلك لان احدا

جالوت وآتاه الله الملك والحكمة وعلمه مما يشاء ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين

تلك آيات الله نهزموهم بإذن الله يعني أن الله تعالى استجاب دعاءهم فأفرغ الصبر عليهم وثبت أقدامهم ونصرهم على القوم الكافرين جالوت وجنوده وحقق بفضله ورحمته ظن من قال كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن الله وهزموهم بإذن الله وأصل الهزم في اللغة الكسر يقال سقاء منهزم إذا انشق مع جفاف [illegible]

[illegible]

جاحا وطمع طماعا وبقول الغيبة لقاه وقرت قباما على هذا التأويل كان قوله ولولا دفع الله معناه ولولا دفع الله وقوله التأويل الثاني قول من جعل دفاعا من دافع فالمعنى انه سبحانه انما يكف الظلمة والعصاة
عن ظلم المؤمنين على ايدي انبياءه ورسله وائمة دينه وكان يقع بين ذلك المحقين واولئك المبطلين من المقاتلة مكاد حاني الاخبار عنه بلفظ المدافعة كما قال تعالى يحاربون الله ورسوله
ويسعون في الارض فسادا وكما قال يحادون الله ونظايره كثيرة المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر في هذه الآية المدفوع والمدفوع به اما المدفوع عنه فغير مذكور فقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم اشارة
الى المدفوع وقوله ببعض اشارة الى المدفوع به فاما المدفوع عنه فغير مذكور في الآية فيحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين ويحتمل ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدنيا ويحتمل ان
يكون مجموعهما اما القسم الاول وهو ان يكون المدفوع عنه الشرور في الدين فتلك الشرور اما ان يكون المرجع بها الى الكفر او الى الفسق والمعاصي فلنذكر هذه الاحتمالات الاحتمال الاول ان يكون
المعنى ولولا دفع الله بعض الناس عن الكفر بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون هم الانبياء عليهم السلام وائمة الهدى فانهم عن الذين يمنعون الناس عن الوقوع في الكفر باظهار الدلائل والبراهين
والبينات وقال تعالى كتاب انزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور والاحتمال الثاني ان يكون المراد ولولا دفع الله بعض الناس عن المعاصي والمنكرات بسبب البعض وعلى هذا التقدير فالدافعون
هم القائمون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر على ما قال تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ويدخل في هذا الباب الائمة المنصوبون من قبل الله تعالى لاجل اقامة الحدود
واظهار شعاير الاسلام ونظيره قوله تعالى ادفع بالتي هي احسن السيئة وفي موضع آخر ويدرؤن بالحسنة السيئة الاحتمال الثالث ولولا دفع الله بعض الناس عن الهرج والمرج واثارة الفتن في
الدنيا بسبب البعض واعلم ان الدافعين على هذا التقدير هم الانبياء عليهم السلام ثم الائمة والملوك الذابون عن شرايعهم وتقديره ان الانسان الواحد لا يمكنه ان يعيش وحده ما لم يخبز الخبز ولا
يطحن ذلك الطحين ولا يبني هذا ولا ينسج هذا الذي لا تتم مصلحة الانسان وظاهر ان مصلحة الانسان الواحد لا تتم الا عند اجتماع جمع في موضع واحد ولهذا قيل الانسان مدني بالطبع
ثم ان الاجتماع سبب للمنازعة المفضية الى المخاصمة اولا والمقاتلة ثانيا فلا بد في الحكمة الالهية من وضع شريعة بين الخلق لتكون الشريعة قاطعة للخصومات والمنازعات والانبياء عليهم السلام
الذين اتوا من عند الله بهذه الشريعة هم الذين دفع الله بسببهم وبسبب شريعتهم الآفات عن الخلق فانه ما داموا متمسكين بالشرايع لا يقع بينهم خصام ولا نزاع والملوك والائمة متى كانوا
متمسكين بهذه الشرايع كانت الفتن زايلة والمصالح حاصلة فظهر ان الله تعالى يدفع عن المؤمنين انواع شرور الدنيا بسبب بعثة الانبياء عليهم السلام واعلم انه كما لا بد في قطع المنازعات والخصومات
من الشريعة فكذلك لا بد في تنفيذ الشريعة من السلطان ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاسلام والسلطان اخوان توأمان وقال ايضا الاسلام اس والسلطان حارس فما لا اس له فهو
منهدم وما لا حارس له فهو ضايع فالله يدفع عن المؤمنين انواع شرور الدنيا بسبب وضع الشرايع وبسبب نصب الملوك وتقويتهم ومن قال بهذا القول قال في تفسير قوله لفسدت
الارض اي لغلب على اهل الارض القتل والمعاصي وذلك يسمى فسادا قال تعالى ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد وقال اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس ان تريد الا ان تكون
جبارا في الارض وما تريد ان تكون من المصلحين وقال اني اخاف ان يبدل دينكم او ان يظهر في الارض الفساد وقال أتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض وقال ظهر الفساد في البر والبحر
بما كسبت ايدي الناس وهذا التأويل يشهد له قوله في سورة الحج ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد والاحتمال الرابع ولولا دفع الله
بالمؤمنين والابرار عن الكفار والفجار لفسدت وهلكت بمن فيها وتصديق هذا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان الله ليدفع بمن يصلي من امتي عمن لا يصلي وبمن يزكي عمن
لا يزكي وبمن يصوم عمن لا يصوم وبمن يحج عمن لا يحج وبمن يجاهد عمن لا يجاهد ولو اجتمعوا على ترك هذه الاشياء لما انظرهم الله طرفة عين ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الآية
ومما يدل على صحة هذا القول من القرآن قوله تعالى واما الجدار فكان لغلامين يتيمين في المدينة الى قوله وكان ابوهما صالحا وقال تعالى ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات الى قوله لو تزيلوا
لعذبنا الذين كفروا منهم عذابا اليما وقال وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم ومن قال بهذا القول في تفسير قوله لفسدت الارض اي لاهلك الله اهلها لكثرة الكفار والعصاة
والاحتمال الخامس ان يكون اللفظ محمولا على الكل لان بين هذه الاقسام قدرا مشتركا وهو دفع المفسدة فاذا حملنا اللفظ عليه دخلت الاقسام باسرها فيه المسئلة الثالثة قال القاضي
هذه الآية من اقوى ما يدل على بطلان الجبر لانه ان كان الفساد من خلقه فكيف يصح ان يقول تعالى ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض ويجب ان لا يكون على قولهم لو دفع
الناس بعضهم ببعض تأثير في زوال الفساد لان الفساد لا يقع بسبب لا يفعله تعالى ولا يخلقه الا لا يرجع الى الناس والجواب انه تعالى لما كان عالما بوقوع الفساد فاذا صح مع ذلك العلم ان
لا يفعل الفساد كان المعنى من انه يصح من العبد ان يجمع بين عدم الفساد وبين العلم بوجوب الفساد فيلزم ان يكون قادرا على الجمع بين النفي والاثبات وهو محال اما قوله تعالى ولكن
الله ذو فضل على العالمين والمقصود منه بيان ان دفع الفساد بهذا الطريق انعام يعم الناس كلهم واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكل بقضاء الله تعالى فقالوا لو كان
فعل العبد خلقا لله تعالى لم يكن دفع المفسدين شر المبطلين فضلا من الله تعالى على اهل الدنيا لان المتولي لذلك الدفع اذا كان هو العبد من قبل نفسه وباختياره ولم يكن لله تعالى في
ذلك الدفاع اثر اصلا البتة لم يكن لله تعالى على العالمين فضل بسبب ذلك الدفاع لكن قوله تعالى ولكن الله ذو فضل على العالمين عقيب قوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض
يدل على انه تعالى ذو فضل على العالمين بسبب ذلك الدفاع فدل هذا على ان ذلك الدفاع الذي حصل من العبد هو من خلق الله تعالى ومن تقديره فان قالوا انه تعالى لما كان خلق البدن والآلات والأمر
فلهذا كان ذلك قايما في حق الكفار والفجار ولم يحصل منه الدفع فعلمنا ان فضل الله تعالى ونعمه علينا انما كان بسبب نفس ذلك الدفاع وذلك يوجب ما قلناه قوله تعالى تلك آيات الله
نتلوها عليك بالحق وانك لمن المرسلين فيه مسائل قوله تعالى تلك اشارة الى القصص التي ذكرها من حديث الالوف واماتتهم واحيائهم وتمليك طالوت واظهار الآية التي هي نزول التابوت
من السماء وغلبة الجبابرة على يد داود عليه السلام وهو صبي فقير ولا شك ان هذه الاحوال آيات باهرة ودالة على كمال قدرة الله تعالى وحكمته ورحمته فان قيل لم قال تلك ولم يقل
هذه مع ان تلك يشار بها الى غايب قلنا قد بينا في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه ان تلك وذلك يرجع الى معنى هذه وهذا وايضا فهذه القصص لما ذكرت
صارت بعد ذكرها كالشيء الذي انقضى ومضى وكانت في حكم الغايب فلهذا التأويل قال تلك اما قوله تعالى نتلوها يعني نتلوها بجبريل عليه السلام عليك لكنه تعالى جعل تلاوة جبريل عليه السلام تلاوة
نفسه وهذا تشريف عظيم لجبريل عليه السلام وهو كقوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله اما قوله تعالى بالحق ففيه وجوه احدها ان المراد من ذكر هذه القصص ان يعتبر بها

قال بعض

وذكر ان عبادة قوم لعبادة

محمد صلى الله عليه وسلم ويعتبر بها امته في احتمال الشدائد في الجهاد كما احتملها المؤمنون في الامم المتقدمة وثانيها بالحق اي باليقين الذي لا شك فيه اهل الكتاب لانه في كتبهم كذلك من غير
تفاوت اصلا وثالثها انا انزلنا هذه الآيات على وجه يكون دالة على نبوتك بسبب ما فيها من الفصاحة والبلاغة ورابعها تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق اي يجب عليك ان تعلم ان نزول هذه
الآيات عليك من قبل الله تعالى لا بسبب القاء الشياطين ولا بسبب تحريف الكهنة والسحرة ثم قال وانك لمن المرسلين وانما ذكر هذا عقيب ما تقدم لوجوه احدها انك اخبرت عن هذه
القصص من غير تعلم ولا دراسة وذلك يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما ذكرها وعرفها بسبب الوحي من الله تعالى وثانيها انك قد عرفت بهذه الآيات ما جرى على الانبياء عليهم السلام في بني اسرائيل
من الخلاف عليهم والرد لقولهم فلا يعظمن عليك كفر من كفر بك وخلاف من خالفك لانك مثلهم وانما بعث الكل لتأدية الرسالة ولامتثال الامر على سبيل الاختيار والطوع لا على وجه
الاكراه فلا عتب عليك في خلافهم وكفرهم والوبال في ذلك يرجع اليهم فيكون تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يظهر من الكفار والمنافقين ويكون قوله وانك
لمن المرسلين كالتنبيه على ذلك اما قوله سبحانه وتعالى تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات وآتينا عيسى ابن مريم البينات وايدناه بروح
القدس ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر ولو شاء الله ما
اقتتلوا ولكن الله يفعل ما يريد في الآية مسائل المسئلة الاولى تلك مبتدأ وانما قال تلك ولم يقل اولئك الرسل لانه ذهب الى الجماعة كانه قيل تلك الجماعة والرسل
رفع لانه صفة لتلك وخبر الابتداء فضلنا بعضهم على بعض المسئلة الثانية في قوله تلك الرسل اقوال احدها ان المراد منه من تقدم ذكرهم من الانبياء عليهم السلام في القرآن كابراهيم واسمعيل
واسحق ويعقوب وموسى وغيرهم صلوات الله عليهم والثاني ان المراد منه من تقدم ذكرهم في هذه الآية كاشمويل وداود وطالوت على قول من يجعله نبيا والقول الثالث وهو قول الاصم
تلك الرسل الذين ارسلهم الله لدفع الفساد الذين اليهم الاشارة بقوله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الارض المسئلة الثالثة وجه تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابو مسلم
وهو انه تعالى انبأ محمدا صلى الله عليه وسلم من اخبار الانبياء المتقدمين مع قومهم كسؤال قوم موسى عليه السلام ارنا الله جهرة وقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة وكقوم عيسى بعد ان شاهدوا منه احياء الموتى
وابراء الاكمه والابرص باذن الله فكذبوه وراموا قتله ثم اقام فريق على الكفر به وهم اليهود وزعم فريق انهم اولياؤه وادعوا على اليهود من قتله وصلبه ما كذبهم الله تعالى فيه
وكالملأ من بني اسرائيل حسدوا طالوت ودفعوا الملكة بعد المسئلة وكذلك ما جرى من امر النهر فعزى الله رسوله صلى الله عليه وسلم عما رأى من قومه في التكذيب والحسد فقال هؤلاء الرسل
الذين كلمتهم الله بعضهم ورفع الباقين درجات وايد عيسى بروح القدس قد نالهم من قومهم ما ذكرناه لكن مع مشاهدة المعجزات وانت رسول مثلهم فلا تحزن لما ترى من قومك
فلو شاء الله لم تختلفوا انتم واولئك ولكن ما قضى الله فهو كاين وما قدره فهو واقع فالمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ايذاء قومه له المسئلة الرابعة
اجمعت الامة على ان الانبياء بعضهم افضل من بعض وان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من الكل وتدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وما ارسلناك الا رحمة للعالمين فلما كان رحمة
لكل العالمين لزم ان يكون افضل من كل العالمين الحجة الثانية قوله تعالى ورفعنا لك ذكرك فقيل فيه لانه قرن اسم محمد صلى الله عليه وسلم بذكره تعالى في كلمة الشهادة
وفي الاذان وفي التشهد ولم يكن ذكر ساير الانبياء كذلك الحجة الثالثة انه تعالى قرن طاعته بطاعته فقال من يطع الرسول فقد اطاع الله وبيعته ببيعته فقال ان الذين
يبايعونك انما يبايعون الله وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان يرضوه واجابته باجابته فقال يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول
الحجة الرابعة ان الله تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم بان يتحدى بكل سورة من سور القرآن فقال فأتوا بسورة من مثله واقصر السور سورة الكوثر وهي ثلث آيات فكان الله تعالى تحداهم بكل ثلث آيات
من القرآن ولما كان كل القرآن ستة آلاف آية وكذا لزم ان لا يكون القرآن معجزا واحدا بل يكون الفي معجز وازيد واذا ثبت هذا فنقول ان الله سبحانه وتعالى ذكر تشريف موسى عليه السلام بتسع
آيات بينات فلان يحصل التشريف لمحمد صلى الله عليه وسلم بهذه الآيات الكثيرة كان اولى الحجة الخامسة ان معجزة رسولنا افضل من معجزة ساير الانبياء فوجب ان يكون رسولنا افضل من
ساير الانبياء بيان الاول قوله صلى الله عليه وسلم القرآن في الكلام كآدم في الموجودات بيان الثاني ان الخلعة كلما كانت اشرف كان صاحبها اكرم عند الملك الحجة السادسة ان معجزة
رسول الله صلى الله عليه وسلم القرآن وهو من جنس الحروف والاصوات وهي اعراض غير باقية ومعجزات ساير الانبياء من جنس الامور الباقية ثم انه سبحانه وتعالى جعل معجزة محمد صلى الله عليه وسلم باقية الى
آخر الدهر ومعجزات ساير الانبياء فانية منقضية الحجة السابعة انه تعالى بعد ما حكى احوال الانبياء عليهم السلام قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فامر محمدا صلى الله عليه وسلم
بالاقتداء بمن قبله فاما ان يقال انه كان مأمورا بالاقتداء بهم في اصول الدين وهو غير جايز لانه شرعه نسخ ساير الشرايع فلم يبق الا انه يكون المراد محاسن الاخلاق فكانه سبحانه
وتعالى قال انا اطلعتك على احوالهم وسيرهم فاختر انت اجودها واحسنها وكن مقتديا بهم في كلها وهذا يقتضي انه اجتمع فيه من الخصال المرضية ما كان متفرقا فيهم فوجب ان
يكون افضل منهم الحجة الثامنة انه صلى الله عليه وسلم بعث الى كل الخلق وذلك يقتضي ان يكون مشقته اكثر فيجب ان يكون افضل اما انه بعث الى كل الخلق فلقوله تعالى
وما ارسلناك الا كافة للناس واما ان ذلك يقتضي ان يكون مشقته اكثر فلانه صلى الله عليه وسلم كان انسانا فردا من غير مال ولا اعوان ولا انصار فاذا قال لجميع العالمين يا ايها
الكافرون صار الكل اعداء له وجنده بصير جالبا لقتال الكل فكانت المشقة عظيمة ولذلك قال فان موسى عليه السلام لما بعث الى بني اسرائيل فهو ما كان يخاف احدا الا فرعون وقومه
واما محمد صلى الله عليه وسلم فالكل كانوا اعداء له ويبين ذلك ان انسانا لو قيل له هذا البلد لحالي عن الصديق والرفيق فيه رجل واحد ذو قوة وسلاح فاذهب اليه اليوم وبلغ اليه خبرا يوحشه
ويؤذيه فانه قلما ينشرح نفسه بذلك مع انه انسان واحد ولو قيل له اذهب الى برية بعيدة ليس فيها انيس ولا صديق وبلغ الى اصحاب البادية كذا وكذا من الاخبار
الموحشة لشق ذلك على انسان اما النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان مأمورا بان يذهب طول عمره ليله ونهاره الى الجن والانس الذين ما عهدهم بل اعتقادهم انهم اعداء له ويؤذونه
ويستخفون به ثم انه صلى الله عليه وسلم لم يمل في هذه الحالة ولم يتكاسل بل سارع اليه سماعا مطيعا فهذا يقتضي انه تحمل في اظهار دينه اعظم المشاق ولهذا قال تعالى لا يستوي منكم من انفق
من قبل الفتح وقاتل ومعلوم ان من ترك البلاء كان على النبي صلى الله عليه وسلم فاذا عظم فضل الصحابة بسبب تلك الشدة فالحكم بان الرسول صلى الله عليه وسلم اولى بان مشقته اعظم

ثم مشقة عمره وجب ان يكون فضله اعظم فضل عمره لقوله صلى الله عليه وسلم افضل العبادات احمزها الحجة التاسعة ان دين محمد صلى الله عليه وسلم افضل الاديان فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم
افضل الانبياء عليهم السلام بيانه انه ناسخ لسائر الاديان والناسخ يجب ان يكون افضل لقوله صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة فلما كان هذا الدين افضل واكثر
ثوابا كان واضعه اكثر ثوابا من واضعي سائر الاديان فيلزم ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم بيان الاول قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس بيان الثاني ان هذه الامة انما نالت هذه الفضيلة
بمتابعة محمد صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله وفضيلة التابع توجب فضيلة المتبوع وايضا ان ثواب محمد صلى الله عليه وسلم اكثر لانه مبعوث الى الجن والانس

بيان الاول ان الله تعالى جعل الاسلام

افضل من سائر الاديان الحجة العاشرة امة محمد صلى الله عليه وسلم افضل الامم فوجب ان يكون محمد صلى الله عليه وسلم افضل الانبياء عليهم السلام صح

فوجب ان يكون ثوابه اكثر لان لكثرة المستجيب اثرا في علو شان المتبوع الحجة الحادية عشر انه صلى الله عليه وسلم خاتم الانبياء فوجب ان يكون افضل لان نسخ الفاضل بالمفضول قبيح في العقول الحجة
الثانية عشر ان تفضيل الانبياء بعضهم لبعض يكون لاجل امور منها كثرة المعجزات التي هي دالة على صدقهم وموجبة لتشريفهم وقد حصل في حق نبينا صلى الله عليه وسلم ما يفضل عن الف
الالف وهي بالجملة على اقسام منها ما يتعلق بالقدرة كاشباع الخلق الكثير من الطعام القليل وارواءهم من الماء القليل ومنها ما يتعلق بالعلوم كالاخبار عن الغيوب وفصاحة القرآن ومنها
اختصاصه في ذاته صلى الله عليه وسلم بكونه نسيبا من اشراف العرب وايضا كان في غاية الشجاعة كما روي انه قال بعد محاربة علي رضي الله عنه لعمرو بن ود كيف وجدت نفسك
يا علي فقال لو كان اهل المدينة في جانب وانا في جانب لقدرت عليهم فقال تأهب فانه يخرج من هذا الوادي فتى يقاتلك الحديث الى آخره وهو مشهور ومنها في خلقه وحلمه ووفائه
وفصاحته وسخائه صلوات الله عليه وكتب الحديث ناطقة بتفصيل هذه الابواب الحجة الثالثة عشر قوله صلى الله عليه وسلم آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وذلك
يدل على انه افضل من آدم ومن كل اولاده وقال صلى الله عليه وسلم انا سيد ولد آدم ولا فخر وقال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة احد من النبيين حتى ادخلها ولا يدخلها احد من الامم حتى يدخلها امتي
وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قال انا اول الناس خروجا اذا بعثوا وانا خطيبهم اذا وفدوا وانا مبشرهم اذا ايسوا لواء الحمد بيدي وانا اكرم ولد آدم على ربي ولا فخر
وعن ابن عباس قال جلس جماعة من الصحابة رضي الله عنهم يتذاكرون فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثهم فقال بعضهم عجبا ان الله اتخذ ابراهيم خليلا وقال آخر ماذا باعجب
من موسى كلمه الله تكليما وقال آخر عيسى كلمة الله وروحه وقال آخر آدم اصطفاه الله فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سمعت كلامكم وعجبكم ان ابراهيم خليل الله وهو كذلك وموسى
نجي الله وهو كذلك الا وانا حبيب الله ولا فخر وانا حامل لواء الحمد يوم القيمة ولا فخر وانا اول من يحرك حلقة الجنة فيفتح لي فادخلها ومعي فقراء المؤمنين ولا فخر وانا اكرم الاولين والآخرين
ولا فخر الحجة الرابعة عشر روى البيهقي في فضائل الصحابة انه ظهر علي كرم الله وجهه من بعيد فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا سيد العرب فقالت عائشة رضي الله عنها الست انت
سيد العرب فقال انا سيد العالمين وهو سيد العرب وهذا يدل على انه افضل الانبياء الحجة الخامسة عشر روى مجاهد عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا
لم يعطهن احد قبلي ولا فخر بعثت الى الاسود والاحمر وجعلت لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت بالرعب امامي مسيرة شهر واحلت لي الغنائم ولم تحل لاحد قبلي واعطيت
الشفاعة فادخرتها لامتي فهي نائلة ان شاء الله من لا يشرك بالله شيئا ووجه الاستدلال به انه صرح بان الله تعالى فضله بهذه الفضائل على غيره الحجة السادسة
عشر قال محمد بن علي الحكيم الترمذي في تقرير هذا المعنى ان كل امير فانه يكون مؤنته على قدر رعيته فالامير الذي تكون امارته على قرية تكون مؤنته بقدر تلك القرية ومن ملك
المشرق والمغرب احتاج الى اموال وذخائر اكثر من اموال الامير فكذلك كل رسول بعث الى قومه فاعطي من كنوز التوحيد وجواهر المعرفة على قدر ما حمل من الرسالة فالمرسل الى قومه
في طرف مخصوص من الارض انما يعطى من هذه الكنوز الروحانية بقدر ذلك الموضع والمرسل الى كل اهل المشرق والمغرب انسهم وجنهم الى الابد انما يعطى من المعرفة بقدر ما يمكنه
ان يقوم بامور كل اهل المشرق والمغرب واذا كان كذلك كانت نسبة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم الى نبوة سائر الانبياء كنسبة كل المشارق والمغارب الى ملك بعض
البلاد المخصوصة ولما كان كذلك لا جرم اعطي من كنوز العلم والحكمة ما لم يعط احد قبله فلا جرم بلغ في العلم الى الحد الذي لم يبلغه احد من البشر قال تعالى في حقه فاوحى الى عبده ما اوحى وفي …
الى ان قال اوتيت جوامع الكلم فصار كتابه مهيمنا على كل الكتب وصارت امته خير الامم الحجة السابعة عشر روى محمد بن علي الحكيم الترمذي في كتاب النوادر عن ابي هريرة عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اتخذ الله ابراهيم خليلا وموسى نجيا واتخذني حبيبا وقال وعزتي لاوثرن حبيبي على خليلي ونجيي الحجة الثامنة عشر في الصحيحين عن همام بن منبه
عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلي ومثل الانبياء قبلي كمثل رجل ابتنى بيوتا فاحسنها واجملها واكملها الا موضع لبنة من زاوية من زواياها فجعل الناس
يطوفون به ويعجبهم البنيان فيقولون الا وضعت ههنا لبنة فيتم بناؤك فقال صلى الله عليه وسلم كنت انا تلك اللبنة الحجة التاسعة عشر ان الله تعالى كلما نادى
نبيا في القرآن ناداه باسمه يا آدم اسكن ونادى يا ابراهيم يا موسى اني انا ربك واما النبي صلى الله عليه وسلم فانه ناداه الله تعالى بقوله يا ايها النبي يا ايها الرسول وذلك
يفيد الفضل واحتج المخالف بوجوه الاول ان معجزات سائر الانبياء كانت اعظم من معجزاته فان آدم عليه السلام جعل مسجود الملائكة وما كان محمد كذلك وان ابراهيم عليه السلام
القي في النار العظيمة فانقلبت روحا وريحانا عليه وان موسى عليه السلام اوتي تلك المعجزات العظيمة ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان له مثلها وداود عليه السلام لان له الحديد في يده
وسليمان كان الجن والانس والطير والوحش والريح مسخرين له وما كان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام انطقه الله في الطفولية واقدره على احياء الموتى وابراء الاكمه
والابرص وما كان ذلك حاصلا لمحمد عليه السلام الحجة الثانية انه تعالى سمى ابراهيم في كتابه خليلا وقال في موسى وكلم الله موسى تكليما وقال في عيسى ونفخنا فيه من روحنا ولم
يذكر ذلك في حق محمد عليه السلام الحجة الثالثة قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وقال عليه السلام لا تخيروني على الانبياء الحجة الرابعة روي عن ابن عباس قال
كنا في المسجد نتذاكر فضل الانبياء فذكرنا نوحا بطول عبادته وابراهيم بخلته وموسى بتكليم الله تعالى اياه وعيسى برفعه الى السماء وقلنا رسول الله افضل منهم بعث الى
الناس كافة وغفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر وهو خاتم الانبياء فدخل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال فيم انتم فذكرنا له فقال لا ينبغي لاحد ان يكون خيرا من يحيى بن زكريا
وذكر انه لم يعمل سيئة قط ولم يهم بها والجواب عن الاول ان كون آدم عليه السلام مسجود الملائكة لا يوجب ان يكون افضل من محمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله صلى الله عليه وسلم

آدم ومن دونه تحت لوائي يوم القيمة وقال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين ونقل ان جبرئيل عليه السلام اخذ بركاب محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وهذا اعظم من السجود وايضا ان الله تعالى صلى
بنفسه على محمد صلى الله عليه وسلم وامر الملائكة والمؤمنين بالصلوة عليه وذلك افضل من سجود الملائكة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى امر الملائكة بسجود آدم تاديبا وامرهم بالصلوة على محمد
تقريبا والثاني ان الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم دائمة الى يوم القيمة واما سجود الملائكة لآدم عليه السلام ما كان الا مرة واحدة والثالث ان السجود لآدم انما تولاه الملائكة واما
الصلوة على محمد صلى الله عليه وسلم فانما تولاه رب العالمين ثم امر بها الملائكة والمؤمنين والرابع ان الملائكة امروا بالسجود لآدم عليه السلام لاجل ان نور محمد صلى الله عليه وسلم في جبهة آدم فان
قيل انه تعالى خص آدم بالعلم فقال وعلم آدم الاسماء كلها واما محمد صلى الله عليه وسلم فقال في حقه ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان وقال ووجدك ضالا فهدى وايضا فمعلم آدم عليه السلام هو الله
تعالى قال وعلم آدم الاسماء كلها ومحمد معلمه جبرئيل عليه السلام لقوله علمه شديد القوى والجواب انه تعالى قال في علم محمد صلى الله عليه وسلم وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما وقال صلى الله عليه وسلم ادبني ربي فاحسن تاديبي وقال تعالى الرحمن علم القرآن وكان صلى الله عليه وسلم يقول ارنا الاشياء كما هي وقال تعالى وقل رب زدني علما واما الجمع بينه وبين
قوله علمه شديد القوى فذاك بحسب التلقين واما التعليم فمن الله تعالى كما انه تعالى قال قل يتوفاكم ملك الموت ثم قال الله يتوفى الانفس حين موتها فان قيل قال نوح
عليه السلام وما انا بطارد المؤمنين وقال تعالى ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وهذا يدل على ان خلق نوح احسن قلنا انه تعالى قال انا ارسلنا نوحا الى قومه ان انذر
قومك من قبل ان يأتيهم عذاب اليم فكان اول امره العذاب واما محمد صلى الله عليه وسلم فقيل فيه وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لقد جاءكم رسول من انفسكم الى قوله رؤف رحيم
فكانت عاقبة نوح عليه السلام ان قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا وعاقبة محمد صلى الله عليه وسلم الشفاعة عسى ان يبعثك ربك مقاما محمودا واما سائر المعجزات فقد ذكرنا
في كتب دلائل النبوة في مقابلة كل واحدة منها معجزة افضل منها لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا الكتاب لا يحتمل اكثر مما ذكرناه اما قوله تعالى منهم من كلم الله ففيه مسائل المسئلة الاولى المراد منهم من كلمه الله
تحذف كثيرة … قال تعالى فيها ما تشتهي الانفس وتلذ الاعين المسئلة الثانية قرئ كلم الله بالنصب والقراءة الاولى ادل على الفضل لان كل مؤمن فانه يكلم الله على ما قال صلى الله عليه وسلم المصلي يناجي
ربه انما الشرف في ان يكلمه الله وقرأ اليماني كالم الله من المكالمة ويدل عليه قولهم كليم الله بمعنى مكالمه المسئلة الثالثة اختلفوا في ان من كلمه فالمسموع هو الكلام القديم
الازلي الذي ليس بحرف ولا صوت ام غيره فقال الاشعري واتباعه رحمهم الله المسموع هو ذلك فانه لما لم يمتنع رؤية ما ليس بمكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بمكيف
وقال الماتريدي سماع ذلك الكلام محال انما المسموع هو الحرف والصوت المسئلة الرابعة اتفقوا على ان موسى عليه السلام مراد بقوله منهم من كلم الله قالوا وقد سمعه ايضا قوم موسى السبعون
المختارون وهم الذين ارادهم الله بقوله واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وهل سمعه محمد صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج اختلفوا فيه منهم من قال نعم بدليل قوله فاوحى الى
عبده ما اوحى فان قيل ان قوله تعالى منهم من كلم الله المقصود منه بيان غاية منقبة اولئك الانبياء الذين كلمهم الله تعالى وهذا انسب بالغ في تعظيم موسى عليه السلام قال وكلم الله
موسى تكليما ثم جاء في القرآن تكلم بين الله وبين ابليس حيث قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وهذا يدل على مكالمة كثيرة بين الله وبين
ابليس وان كان ذلك يوجب غاية الشرف فكيف حصل لابليس وان لم يوجب شرفا فكيف ذكره في معرض الشرف لموسى عليه السلام حيث قال وكلم الله موسى تكليما والجواب ان قصة
ابليس ليس فيها ما يدل على انه تعالى قال تلك الجوابات معه من غير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة اما قوله تعالى ورفع بعضهم درجات ففيه قولان الاول ان المراد منه بيان ان مراتب الرسل
متفاوتة وذلك انه تعالى اتخذ ابراهيم خليلا ولم يؤت احدا مثله وجمع لداود الملك والنبوة ولم يحصل هذا لغيره وسخر لسليمان الجن والانس والطير والريح ولم يكن هذا حاصلا
لابيه داود عليه السلام ومحمد صلى الله عليه وسلم مبعوث الى الجن والانس وان شرعه لكل الشرائع ناسخ وهذا اذا حملنا الدرجات على المناصب والمراتب واما اذا حملناها على المعجزات ففيه ايضا وجه لان كل واحد
من الانبياء اوتي نوعا آخر من المعجزة لائقا بزمانه فمعجزات موسى عليه السلام هي قلب العصا حية واليد البيضاء وفلق البحر كانت شبيهة بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات
عيسى من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى كانت شبيهة بما كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة محمد صلى الله عليه وسلم وهي القرآن كانت من جنس الفصاحة والبلاغة والخطب
والاشعار وبالجملة فالمعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقاء وعدم البقاء وبالقوة وعدم القوة وفيه وجه ثالث وهو ان يكون المراد بتفاوت الدرجات ما يتعلق بالدنيا وهو
كثرة الامة والصحابة وقوة الدولة واذا تأملت الوجوه الثلاثة علمت ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان مستجمعا للكل فمنصبه اعلى ومعجزته ابقى واقوى وقومه اكثر ودولته اعظم واوفر القول الثاني
ان المراد بهذه الآية محمد صلى الله عليه وسلم لانه هو المفضل على الكل وانما قال ورفع بعضهم درجات على سبيل التنبيه والرمز كمن فعل فعلا عظيما فيقال له من فعل هذا الفعل فيقول احدكم او بعضكم ويريد به
نفسه فيكون ذلك افخم من التصريح وسئل الحطيئة عن اشعر الناس فذكر زهيرا والنابغة ثم قال ولو شئت لذكرت الثالث اراد نفسه ولو قال لو شئت لذكرت نفسي لم يبق فيه فخامة
فان قيل المفهوم من قوله ورفع بعضهم درجات هو المفهوم من قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض فما الفائدة في التكرير وايضا فقوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض كلام كلي وقوله
بعد ذلك ومنهم من كلم الله شروع في تفصيل تلك الجملة وقوله بعد ذلك ورفع بعضهم درجات اعادة لذلك الكلام الكلي ومعلوم ان اعادة الكلام الكلي بعد الشروع في تفصيل جزئياته
يكون مستدركا والجواب ان قوله تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض يدل على اثبات تفضيل البعض على البعض فاما انه يدل على ان ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة او بدرجات قليلة
فليس فيه دلالة عليه فكان قوله ورفع بعضهم درجات فيه فائدة زائدة فلم يكن تكرارا اما قوله تعالى وآتينا عيسى ابن مريم البينات ففيه سؤالات السؤال الاول انه تعالى قال في الآية فضلنا بعضهم
على بعض ثم عدل عن هذا النوع من الكلام الى المغايبة فقال منهم من كلم الله ورفع بعضهم درجات ثم عدل عن المغايبة الى النوع الاول فقال وآتينا عيسى ابن مريم البينات فما الفائدة في
العدول عن المخاطبة الى المغايبة ثم عنها الى المخاطبة مرة اخرى والجواب ان قوله منهم من كلم الله اثبت واكثر وقعا من ان يقال منهم من كلمنا ولذلك قال وكلم الله موسى تكليما فلهذا المقصود
اختار لفظ الغيبة واما قوله وآتينا عيسى ابن مريم البينات فانما اختار لفظ المخاطبة لان الضمير في قوله وآتينا ضمير التعظيم وتعظيم اعطاء المؤتي يدل على عظمة الايتاء السؤال الثاني لم خص موسى و
عيسى من بين الانبياء بالذكر وهل يدل ذلك على انهما افضل من غيرهما والجواب سبب التخصيص ان معجزاتهما ابهر واقوى من معجزات غيرهما وايضا فامتهما موجودون حاضرون في هذا الزمان

وأمم سائر الأنبياء لم يسلموا موجودين تخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أمتهما كأنه قيل هذان الرسولان مع علو درجتهما وكثرة معجزاتهما لم يحصل الانقياد لأمتهما بل نازعوا وخالفوا وعن الواجب
عليهم في طاعتهما أعرضوا. السؤال الثالث: تخصيص عيسى بن مريم بإيتاء البينات يدل أو يوهم أن إيتاء البينات ما حصل في غيره ومعلوم أن ذلك غير جائز فإن قلتم إنما خصهما بالذكر لأن تلك
البينات أقوى فنقول إن بينات موسى عليه السلام كانت أقوى من بينات عيسى فإن لم تكن أقوى فلا أقل من المساواة. الجواب المقصود منه التنبيه على قبح أفعال اليهود حيث أنكروا
نبوة عيسى عليه السلام مع ما ظهر على يديه من البينات اللائحة. السؤال الرابع: البينات جمع قلة وذلك لا يليق بهذا المقام قلنا لا نسلم أنه جمع قلة. أما قوله تعالى وأيدناه بروح القدس ففيه مسائل
المسألة الأولى القدس تثقله أهل الحجاز وتخففه تميم. المسألة الثانية في تفسير روح القدس أقوال الأول قال الحسن القدس هو الله تعالى وروحه جبريل عليه السلام والإضافة للتشريف والمعنى أعانه
جبريل في أول أمره وفي وسطه وفي آخره أما في أول الأمر فلقوله تعالى فنفخنا فيه من روحنا وأما في الوسط فلأن جبريل علمه العلوم وحفظه من الأعداء وأما في آخر الأمر فحين أرادت اليهود قتله
أعانه جبريل ورفعه إلى السماء والذي يدل على أن روح القدس جبريل قوله تعالى قل نزله روح القدس. والقول الثاني وهو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما أن روح القدس هو الاسم الذي
كان يحيي به عيسى عليه السلام الموتى. القول الثالث وهو قول أبي مسلم أن روح القدس الذي أيده به يجوز أن يكون الروح الطاهرة التي نفخها الله تعالى فيه فأبانه بها عن غيره ممن خلق
من اجتماع نطفتي الذكر والأنثى ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتل الذين من بعدهم من بعد ما جاءتهم البينات وفيه مسائل المسألة الأولى تعلق هذه الآية بما قبلها هو أن الرسل
بعد مجيئهم بالبينات ووضوح الدلائل والبراهين اختلفت أقوامهم فمنهم من آمن ومنهم من كفر وبسبب ذلك الاختلاف تقاتلوا وتحاربوا ولو شاء الله أن لا يقتتلوا
لم يقتتلوا. المسألة الثانية احتج الأصحاب بأن كل الحوادث بقضاء الله وقدره بهذه الآية تقرير الآية ولو شاء الله أن لا يقتتلوا والمعنى أن عدم الاقتتال لازم لمشيئة
عدم الاقتتال وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا أن مشيئة عدم الاقتتال مفقودة بل كان الحاصل هو مشيئة الاقتتال ولا شك أن
ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على أن الكفر والإيمان والطاعة والعصيان بقضاء الله وقدره ومشيئته ودل على أن قتل الكفار وقتالهم للمؤمنين بإرادة الله تعالى وأما المعتزلة
فقد أجابوا عن هذا الاستدلال وقالوا المقصود من الآية بيان أن الكفار إذا اقتتلوا فليس ذلك بغلبة منهم لله تعالى وهذا المقصود يحصل بأن يقال إنه تعالى لو شاء لأهلكهم
وأبادهم أو يقال لو شاء لسلب القوى والقدرة منهم أو يقال لو شاء لمنعهم من القتال جبرا وقهرا وإذا كان كذلك فقوله ولو شاء المراد منه هذه الأنواع من المشيئة
وهذا كما يقال لو شاء الإمام لم تعبد المجوس النار في مملكته ولم تشرب النصارى الخمر والمراد منه المشيئة التي ذكرناها فكذا ههنا ثم أكد القاضي هذه الأجوبة وقال إذا كانت
المشيئة تقع على وجوه لم يكن في الظاهر دلالة على الوجه المخصوص لا سيما وهذه الأنواع من المشيئة متباينة متنافية. والجواب أن أنواع المشيئة وإن اختلفت وتباينت
إلا أنها مشتركة في عموم كونها مشيئة والمذكور في الآية في معرض الشرط هو المشيئة من حيث إنها مشيئة لا من حيث إنها مشيئة خاصة وهي أنها مشيئة الهلاك أو مشيئة سلب
القوى والقدرة أو مشيئة القهر والإجبار لأنه تقييد للمطلق وهو غير جائز وكما أن هذا التخصيص على خلاف ظاهر اللفظ فهو على خلاف الدليل القاطع وذلك لأن الله تعالى
إذا كان عالما بوقوع الاقتتال فالعلم بوقوع الاقتتال حال عدم وقوع الاقتتال جمع بين النفي والإثبات وبين السلب والإيجاب فحال حصول العلم بوجود الاقتتال
لو أراد عدم الاقتتال لكان قد أراد الجمع بين النفي والإيجاب وذلك محال فثبت أن ظاهر الآية على ضد قولهم والبرهان القاطع على ضد قولهم ثم قال تعالى ولكن
اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر فقد ذكرنا في أول الآية أن المعنى ولو شاء الله لم يختلفوا وإذا لم يختلفوا لم يقتتلوا ولكن اختلفوا فمنهم من آمن ومنهم من كفر
وإذا اختلفوا فلا جرم اقتتلوا وهذه الآية دالة على أن الفعل لا يقع إلا بعد حصول الداعي لأنه بين أن المخالفة تستلزم التقاتل والمعنى أن اختلافهم في الدين
دعاهم إلى المقاتلة وذلك يدل على أن المقاتلة لا تقع إلا لهذا الداعي وعلى أنه متى حصل هذا الداعي وقعت المقاتلة فمن هذه الوجوه يدل على أن الفعل ممتنع
الوقوع عند عدم الداعي وواجب الحصول عند حصول الداعي ومتى ثبت ذلك ظهر أن الكل بقضاء الله وقدره لأن الدواعي تستند لا محالة إلى داعية
يخلقها الله تعالى في العبد دفعا للتسلسل فكانت الآية دالة من هذا الوجه على صحة مذهبنا ثم قال تعالى ولو شاء الله ما اقتتلوا فإن قيل ما الفائدة في التكرير
قلنا قال الواحدي رحمه الله إنما كرر تأكيدا للكلام وتكذيبا لمن زعم أنهم فعلوا ذلك من عند أنفسهم ولم يجر به قضاء ولا قدر من الله تعالى ثم قال تعالى ولكن الله
يفعل ما يريد فيوفق من يشاء ويخذل من يشاء لا اعتراض عليه في فعله واحتج الأصحاب رحمهم الله بهذه الآية على أنه تعالى هو الخالق لإيمان المؤمنين قالوا لأن الخصم ساعدنا على أنه
تعالى يريد الإيمان من المؤمن ودلت الآية على أنه يفعل كل ما يريد فوجب أن يكون الفاعل لإيمان المؤمن هو الله تعالى وأيضا لما دل على أنه يفعل كل ما يريد الإيمان
فلو كان يريد الإيمان من الكفار لفعل فيهم الإيمان ولكانوا مؤمنين ولما لم يكن كذلك دل على أنه تعالى لا يريد الإيمان منهم فكانت هذه الآية دالة على مسألة
خلق الأعمال وعلى مسألة الكائنات والمعتزلة يقيدون المطلق ويقولون المراد يفعل ما يريد من أفعال نفسه وهذا ضعيف لوجوه أحدها أنه تقييد للمطلق والثاني
أن على هذا التقدير تصير الآية بيانا للواضحات فإنه يصير معنى الآية أنه يفعل ما يفعله والثالث أن كل أحد كذلك فلا يكون في وصف الله تعالى بذلك دليل على كمال
قدرته وعلو رتبته. يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون هم الظالمون. اعلم أن أصعب الأشياء على الإنسان
بذل النفس في القتال وبذل المال في الإنفاق فلما قدم الأمر بالقتال أعقبه بالأمر بالإنفاق وأيضا فيه وجه آخر وهو أنه تعالى أمر بالقتال فيما سبق بقوله وقاتلوا في
سبيل الله ثم أعقبه بقوله من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا والمقصود منه إنفاق المال في الجهاد ثم إنه مرة ثانية أكد الأمر بالقتال وذكر فيه قصة طالوت ثم
أعقبه بالأمر بالإنفاق في الجهاد وهو قوله يا أيها الذين آمنوا أنفقوا إذا عرفت وجه النظم فنقول في الآية مسائل المسألة الأولى المعتزلة احتجوا على أن الرزق
لا يكون إلا حلالا بقوله أنفقوا مما رزقناكم فنقول الله تعالى أمر بالإنفاق من كل ما كان رزقا بالإجماع ولا شيء من الحرام فإنه لا يجوز إنفاقه وهذا يفيد القطع بأن الرزق

لا يكون حراما والأصحاب قالوا ظاهر هذه الآية وإن كان يدل على الأمر بالإنفاق من كل ما كان رزقا إلا أنا نخصص هذا الأمر بالإنفاق مما كان رزقا حلالا. المسألة الثانية
اختلفوا في أن قوله أنفقوا مختص بالإنفاق الواجب كالزكاة أو هو عام في كل الإنفاقات سواء كانت واجبة أو مندوبة قال الحسن هذا الأمر
مختص بالزكاة قال لأن قوله من قبل أن يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة كالوعيد والوعيد لا يتوجه إلا على الواجب وقال الأكثرون هذا الأمر يتناول الواجب
والمندوب وليس في الآية وعيد فكأنه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونون في الدنيا فإنكم إذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها واكتسابها في الآخرة
والقول الثالث أن المراد منه الإنفاق في الجهاد والدليل عليه أنه مذكور بعد الأمر بالجهاد فكان المراد منه الإنفاق في الجهاد وهذا قول الأصم. المسألة الثالثة قرأ
ابن كثير وأبو عمرو لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة بالنصب وفي سورة إبراهيم لا بيع فيه ولا خلال وفي الطور لا لغو فيها ولا تأثيم والباقون جميعا بالرفع
والفرق بين الرفع والنصب قد ذكرناه في قوله لا ريب فيه وفي قوله فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج. المسألة الرابعة المقصود من الآية أن الإنسان يجيء وحده
ولا يكون معه شيء مما حصله في الدنيا قال تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم أول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وقال تعالى ونرثه ما يقول ويأتينا فردا أما
قوله تعالى لا بيع فيه ففيه وجهان الأول أن البيع ههنا بمعنى الفدية كما قال تعالى فاليوم لا يؤخذ منكم فدية وقال ولا يقبل منها عدل وقال وإن تعدل كل عدل
لا يؤخذ منها فكأنه قيل من قبل أن يأتي يوم لا تجارة فيه فتكتسب ما تفتدي به من العذاب والثاني أن يكون المعنى قدموا لأنفسكم من المال الذي هو ملككم قبل أن
يأتي اليوم الذي لا يكون فيه تجارة ولا مبايعة حتى يكتسب بسببه شيء من المال أما قوله تعالى ولا خلة فالمراد المودة ونظيره من الآيات قوله تعالى الأخلاء يومئذ
بعضهم لبعض عدو إلا المتقين وقال وتقطعت بهم الأسباب وقال ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقال حكاية عن الكفار
فما لنا من شافعين ولا صديق حميم وقال وما للظالمين من أنصار أما قوله ولا شفاعة يقتضي نفي كل الشفاعات واعلم أن قوله ولا خلة ولا شفاعة عام في الكل إلا أن
سائر الدلائل دلت على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة بين المؤمنين وقد بيناه في قوله واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس
شيئا ولا يقبل منها شفاعة واعلم أن السبب في عدم الخلة والشفاعة يوم القيامة أمور أحدها أن كل أحد يكون مشغولا بنفسه على ما قال تعالى
لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه والثاني أن الخوف الشديد غالب على كل أحد على ما قال تعالى يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت وتضع كل ذات
حمل حملها وترى الناس سكارى والثالث أنه إذا نزل العذاب بسبب الكفر أو الفسق صار مبغضا لهذين الأمرين وإذا صار مبغضا لهما صار مبغضا لمن
كان موصوفا بهما أما قوله تعالى والكافرون هم الظالمون نقل عن عطاء بن يسار أنه كان يقول الحمد لله الذي قال والكافرون هم الظالمون ولم يقل والظالمون
هم الكافرون ثم ذكروا في تأويل هذه الآية وجوها أحدها أنه تعالى لما قال ولا خلة ولا شفاعة أوهم ذلك نفي الخلة والشفاعة مطلقا فذكر تعالى عقيبه
والكافرون هم الظالمون ليدل على أن ذلك النفي مختص بالكافرين وعلى هذا التقدير تصير الآية دالة على إثبات الشفاعة في حق الفساق قال القاضي هذا التأويل
غير صحيح لأن قوله والكافرون هم الظالمون كلام مبتدأ فلا يجب تعليقه بما تقدم والجواب أنا لو جعلنا هذا الكلام مبتدأ لتطرق الخلف إلى كلام الله تعالى لأن غير
الكافرين يكون ظالما أما إذا علقناه بما تقدم زال الإشكال فوجب المصير إلى تعليقه بما قبل. التأويل الثاني أن الكافرين إذا دخلوا النار وعجزوا عن التخلص
عن ذلك العذاب فالله تعالى قال لم نظلمهم بذلك العذاب بل هم الذين ظلموا أنفسهم حيث اختاروا الكفر والفسق حتى صاروا مستحقين لهذا العذاب ونظير ذلك
قوله تعالى ووجدوا ما عملوا حاضرا ولا يظلم ربك أحدا. والتأويل الثالث أن الكافرين هم الظالمون حيث تركوا تقديم الخيرات ليوم فاقتهم وحاجتهم فأنتم أيها الحاضرون
لا تقتدوا بهم في هذا الاختيار الرديء ولكن قدموا لأنفسكم ما تجعلونه يوم القيامة فدية لأنفسكم. التأويل الرابع الكافرون هم الظالمون لأنفسهم لأنهم وضعوا الأمور في غير مواضعها
لتوقعهم الشفاعة ممن لا يشفع لهم عند الله تعالى فإنهم كانوا يقولون في الأوثان هؤلاء شفعاؤنا وقالوا أيضا ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى فمن عبد
جمادا أو توقع أن يكون شفيعا له يوم القيامة فقد ظلم نفسه حيث توقع الخير ممن لا يجوز له التوقع منه. التأويل الخامس أن المراد من الظلم ترك الإنفاق قال تعالى آتت
أكلها ولم تظلم منه شيئا أي أعطت ولم تمنع فيكون معنى الآية والكافرون هم التاركون للإنفاق في سبيل الله تعالى وأما المسلم فلا بد وأن ينفق شيئا قل أو كثر
والتأويل السادس والكافرون هم الظالمون أي هم الكاملون في الظلم البالغون المبلغ العظيم فيه كما يقال العلماء هم المتكلمون أي هم الكاملون
في العلم فكذا ههنا وأكثر هذه الوجوه قد ذكرها القفال رحمة الله عليه. الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الأرض من
ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والأرض ولا يؤوده حفظهما وهو العلي العظيم
اعلم أن عادته سبحانه وتعالى في هذا الكتاب الكريم أن يمزج هذه الأنواع الثلاثة بعضها ببعض أعني علم التوحيد وعلم الأحكام وعلم القصص والمقصود من ذكر
القصص إما تقرير دلائل التوحيد وإما المبالغة في إلزام الأحكام والتكاليف وهذا الطريق هو الطريق الأحسن لأن بقاء الإنسان في النوع الواحد كأنه يوجب
الملال فأما إذا انتقل من نوع من العلوم إلى نوع آخر فكأنه ينشرح به الصدر ويفرح به القلب وكأنه سافر من بلد إلى بلد آخر وانتقل من بستان إلى بستان آخر
وانتقل من تناول طعام لذيذ إلى تناول نوع آخر ولا شك أنه يكون ألذ وأشهى ولما ذكر فيما تقدم من علم الأحكام ومن علم القصص ما رآه مصلحة ذكر الآن ما يتعلق
بعلم التوحيد فقال الله لا إله إلا هو الحي القيوم وفيه مسائل المسألة الأولى في فضل هذه الآية روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ما قرئت هذه الآية في دار
إلا هجرتها الشياطين ثلاثين يوما ولا يدخلها ساحر ولا ساحرة أربعين ليلة وعن علي كرم الله وجهه قال سمعت نبيكم على أعواد المنبر وهو يقول من قرأ

اية الكرسي في دبر كل صلوة مكتوبة لم يمنعه من دخول الجنة الا الموت ولا يواظب عليها الا صديق او عابد ومن قرأها اذا اخذ مضجعه امنه الله تعالى على نفسه وجاره وجار
جاره والابيات حوله وتذاكر الصحابة افضل ما في القرآن فقال لهم علي رضي الله عنه اين انتم عن اية الكرسي ثم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لي يا علي سيد البشر آدم وسيد
العرب محمد وسيد الكلام القرآن وسيد القرآن البقرة وسيد البقرة اية الكرسي وعن علي رضي الله عنه انه قال لما كان يوم بدر قاتلت ثم جئت الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم انظر ماذا يصنع فاذا هو ساجد يقول يا حي يا قيوم ولا يزيد على ذلك ثم رجعت الى القتال ثم جئت وهو يقول ذلك فلا ازال اذهب
وارجع وانظر اليه وكان لا يزيد على ذلك الى ان فتح الله تعالى له واعلم ان الذكر والعلم يتبعان المذكور والمعلوم فكلما كان المعلوم والمذكور اشرف كان العلم والذكر
اشرف واشرف المعلومات والمذكورات هو الله سبحانه وتعالى بل هو متعال عن ان يقال انه اشرف من غيره لان ذلك يقتضي نوع مجانسة ومشاكلة وهو مقدس
عن مجانسة ما سواه فلهذا السبب كل كلام اشتمل على نعوت جلاله وصفات كبريائه كان ذلك الكلام في نهاية الجلالة والشرف ولما كانت هذه الاية
كذلك لا جرم كانت بالغة في الشرف الى اقصى الغايات وابلغ النهايات المسئلة الثانية اعلم ان تفسير لفظة الله قد تقدم في اول الكتاب وتفسير قوله تعالى لا اله
الا هو قد تقدم في قوله والهكم اله واحد لا اله الا هو الرحمن الرحيم بقي ههنا ان نتكلم في تفسير قوله الحي القيوم وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه كان يقول اعظم اسماء الله
تعالى الحي القيوم وما روينا انه صلى الله عليه وسلم ما كان يزيد على ذكره في السجود يوم بدر يدل على عظمة هذا الاسم والبراهين العقلية القطعية دالة على صحة ذلك
وتقريره وبالله التوفيق انه لا شك في وجود الموجودات فهي اما ان يكون باسرها واجبة واما ان يكون بعضها ممكنا وبعضها واجبا لا جائز ان يكون باسرها
ممكنة لان كل مجموع فهو مفتقر الى كل واحد من اجزائه وهذا المجموع ممكن والمفتقر الى الممكن اولى بالامكان فكان هذا المجموع ممكنا بذاته وكل واحد من اجزائه ممكن وكل ممكن فانه
لا يترجح وجوده على عدمه الا لمرجح مغاير له فهذا المجموع مفتقر بحسب كونه مجموعا وبحسب افتقار كل واحد من اجزائه الى مرجح مغاير له وكل ما كان مغايرا لكل الممكنات
لم يكن ممكنا فقد وجد موجود ليس بممكن فبطل القول بان كل موجود ممكن واما القسم الثاني وهو ان يقال الموجودات باسرها واجبة فهذا ايضا باطل لانه لو حصل
موجودان كل واحد منهما واجب لذاته لكانا مشتركين في الوجوب بالذات ومتغايرين بالتعين وما به المشاركة غير ما به الممايزة فيكون كل واحد منهما مركبا من
الوجوب الذي به المشاركة ومن التعين الذي به الممايزة وكل مركب فهو مفتقر الى كل واحد من جزئيه وجزؤه غيره وكل مركب فهو مفتقر الى غيره وكل مفتقر الى
غيره فهو ممكن لذاته فلو كان واجب الوجود اكثر من واحد لما كان شيء منهما واجب الوجود وذلك محال ولما بطل هذان القسمان ثبت انه حصل في مجموع الموجودات
موجود واحد واجب الوجود لذاته وان كل ما عداه فهو ممكن لذاته موجود بايجاد ذلك الموجود الذي هو واجب لذاته فالواجب لذاته موجود لذاته
ومستغن في وجوده عن كل ما سواه واما كل ما سواه فمفتقر في وجوده وماهيته الى ايجاد الواجب لذاته فالواجب لذاته قائم بذاته وسبب لتقويم كل
ما سواه في ماهيته وفي وجوده فهو القيوم الحق بالنسبة الى كل الموجودات فالقيوم هو المتقوم بذاته والمقوم لكل ما عداه في ماهيته ووجوده ولما كان واجب
الوجود لذاته كان هو القيوم الحق بالنسبة الى الكل ثم انه لما كان المؤثر في الغير اما ان يكون مؤثرا على سبيل العلية والايجاب واما ان يكون مؤثرا على سبيل الفعل
والاختيار لا جرم ازال وهم كونه مؤثرا بالعلية والايجاب بقوله الحي فان الحي هو الدراك الفعال فبقوله الحي دل على كونه عالما قادرا وبقوله القيوم دل على
كونه قائما بذاته ومقوما لكل ما عداه ومن هذين الاصلين تتشعب جميع المسائل المعتبرة في علم التوحيد فاولها ان واجب الوجود واحد بمعنى ان ماهيته غير مركبة من الاجزاء و
برهانه ان كل مركب فهو متقوم بغيره والمتقوم بغيره لا يكون متقوما بذاته فلا يكون قيوما وقد بينا بالبرهان انه قيوم واذا ثبت انه تعالى في ذاته واحد فهذان
الاصلان لازمان احدهما ان واجب الوجود واحد بمعنى انه ليس في الوجود شيئان كل واحد منهما واجب لذاته اذ لو فرض ذلك لاشتركا في الوجوب
ولتباينا في التعين وما به المشاركة غير ما به المباينة فيلزم كون كل واحد منهما في ذاته مركبا من جزئين وقد بان انه محال اللازم الثاني هو انه لما امتنع في
حقيقته ان يكون مركبة من جزئين امتنع كونه متحيزا لان كل متحيز فهو منقسم وقد ثبت ان التركيب عليه ممتنع فاذا ثبت انه ليس بمتحيز امتنع كونه في الجهة
لانه لا معنى للمتحيز الا ما يمكن ان يشار اليه اشارة حسية واذا ثبت انه ليس بمتحيز وليس في الجهة امتنع ان يكون له اعضاء وحركة وسكون وثانيها انه لما كان
قيوما كان قائما بذاته وكونه قائما بذاته يستلزم امورا اللازم الاول انه لا يكون عرضا في موضوع ولا صورة في مادة ولا حالا في محل لان الحال مفتقر الى المحل والمفتقر
الى الغير لا يكون قيوما بذاته واللازم الثاني قال بعض العلماء لا معنى للعلم الا حضور حقيقة المعلوم للعالم فاذا كان قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه لا بغيره كانت حقيقته
حاضرة عند ذاته فاذا كان لا معنى للعلم الا هذا الحضور وجب ان يكون حقيقته معلومة لذاته فاذا ذاته معلومة لذاته وكل ما عداه فانه انما يحصل بتأثيره
لانا بينا انه قيوم بمعنى انه مقوم لغيره وذلك التأثير ان كان بالاختيار فالفاعل المختار لا بد وان يكون له شعور بفعله وان كان بالايجاب لزم ايضا كونه عالما بكل
ما سواه لان ذاته موجبة لكل ما سواه وقد دللنا على انه يلزم من كونه قائم النفس بذاته كونه عالما بذاته والعلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فعلى هذه التقديرات
كلها يلزم من كونه قيوما كونه عالما بجميع المعلومات وثالثها لما كان قيوما لكل ما سواه كان كل ما سواه محدثا لان تأثيره في تقويم ذلك الغير يمتنع ان يكون حال بقاء ذلك
الغير لان تحصيل الحاصل محال فهو اذن اما حال عدمه واما حال حدوثه وعلى التقديرين وجب ان يكون الكل محدثا ورابعها انه لما كان قيوما لكل الممكنات استند كل
الممكنات اليه اما بواسطة او بغير واسطة وعلى التقديرين كان القول بالقضاء والقدر حقا وهذه المعاقد قد فصلناها واوضحناها في هذا الكتاب في تفسير ايات كثيرة
فان ساعدك التوفيق وتأملت في هذه المعاقد التي ذكرناها علمت انه لا سبيل الى الاحاطة بشيء من المسائل المتعلقة بالعلم الالهي الا بواسطة كونه تعالى

بذاته

حيا قيوما فلا جرم لا يبعد ان يكون الاسم الاعظم هو هذا واما سائر الايات الالهية كقوله والهكم اله واحد لا اله الا هو وقوله شهد الله انه لا اله الا هو ففيه بيان التوحيد
بمعنى نفي الضد والند واما قوله قل هو الله احد ففيه بيان التوحيد بمعنى نفي الضد والند وبمعنى ان حقيقته غير مركبة من الاجزاء واما قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات
والارض ففيه بيان صفة الربوبية وليس فيه بيان حقيقة الوحدة اما قوله الحي القيوم فانه يدل على الكل لان كونه قيوما يقتضي ان يكون قائما بذاته وان
يكون مقوما لغيره وكونه قائما بذاته يقتضي الوحدة بمعنى نفي الكثرة في حقيقته وذلك يقتضي الوحدة بمعنى نفي الضد والند ويقتضي نفي التحيز وبواسطته يقتضي نفي
الجهة وايضا كونه قيوما بمعنى كونه مقوما لغيره يقتضي حدوث كل ما سواه جسما كان او روحا عقلا كان او نفسا ويقتضي استناد الكل اليه وانتهاء جملة الاسباب والمسببات
اليه وذلك يوجب القول بالقضاء والقدر فظهر ان هذين اللفظين كالمحيطين بجميع مباحث العلم الالهي فلا جرم بلغت هذه الاية في الشرف الى المقصد الاقصى
واستوجب ان يكون هو الاسم الاعظم من اسماء الله تعالى ثم انه تعالى لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم والمعنى انه لا يفتر عن تدبير الخلق لان القيم
بامر الطفل لو غفل عنه ساعة لاختل امر الطفل فهو سبحانه وتعالى قيم جميع المحدثات وقيوم جميع الممكنات فلا يمكن ان يغفل عن تدبيرهم فقوله لا تأخذه سنة ولا نوم
كالتأكيد لبيان كونه قائما كما يقال لمن ضيع واهمل انك لوسنان نائم ثم انه تعالى لما بين كونه قيوما بمعنى انه قائم بذاته مقوم لغيره رتب عليه حكما وهو قوله له ما في السموات
وما في الارض لانه لما كان كل ما سواه انما تقومت ماهيته وانما حصل وجوده بتكوينه وتقويمه وتخليقه به لزم منه ان يكون كل ما سواه ملكا له وملكا له وهو المراد
من قوله له ما في السموات وما في الارض ثم انه لما ثبت انه هو المالك والمالك لكل ما سواه ثبت ان حكمه في الكل جار وليس لغيره في شيء من الاشياء حكم الا باذنه
وامره وهو المراد بقوله من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه ثم لما بين انه يلزم من كونه مالكا للكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه بين ايضا انه يلزم
من كونه عالما بالكل وكون غيره غير عالم بالكل ان لا يكون لغيره في ملكه تصرف بوجه من الوجوه الا باذنه وهو قوله يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وهو اشارة الى كونه
سبحانه عالما بالكل ثم قال ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء وهو اشارة الى كون غيره غير عالم بجميع المعلومات ثم انه لما بين كمال ملكه وحكمه في السموات وفي
الارض بين ان ملكه فيما وراء السموات والارضين اعظم واجل من ذلك مما لا يصل اليه اوهام المتوهمين وينقطع دون الارتقاء الى ادنى درجة من درجاتها
خيالات المتخيلين فقال وسع كرسيه السموات والارض ثم بين ان نفاذ ملكه وحكمه في الكل على نعت واحد وصورة واحدة فقال ولا يؤده حفظهما ثم لما
بين كونه قيوما بمعنى كونه قائما بنفسه وانه منزه عن الاحتياج الى غيره في امر من الامور فتعالى عن ان يكون متحيزا حتى يحتاج الى مكان او متغيرا حتى يحتاج الى زمان
فقال وهو العلي العظيم والمراد منه العلو والعظمة بمعنى انه لا يحتاج الى غيره في امر من الامور ولا يناسب غيره في صفة من الصفات ولا في نعت من النعوت
فقوله وهو العلي العظيم اشارة الى ما بدأ به في الاية من كونه قيوما بمعنى كونه قائما بذاته مقوما لغيره ومن احاط عقله بما ذكرناه علم انه ليس عند العقول البشرية من
الامور الالهية كلام اكمل ولا برهان اوضح مما اشتملت عليه هذه الاية فاذا عرفت هذه الاسرار فلنرجع الى ظاهر التفسير اما قوله تعالى الله لا اله الا هو ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى الله رفع بالابتداء وما بعده خبره المسئلة الثانية قال بعضهم الاله هو المعبود وهو خطأ لوجهين الاول انه تعالى كان الها في الازل وما
كان معبودا والثاني انه تعالى اثبت معبودا سواه في القرآن بقوله انكم وما تعبدون من دون الله بل الاله هو القادر على ما اذا فعله كان مستحقا للعبادة اما قوله الحي
ففيه مسائل المسئلة الاولى الحي اصله حيي كقولك حذر وطمع فادغمت الياء في الياء عند اجتماعهما وقال ابن الانباري اصله الحيو فلما اجتمعت الياء
والواو وكانت السابقة ساكنة جعلتا ياء مشددة المسئلة الثانية قال المتكلمون الحي كل ذات يصح ان يعلم ويقدر واختلفوا في ان هذا المفهوم صفة موجودة
ام لا فقال بعضهم انه عبارة عن كون الشيء بحيث لا يمتنع ان يعلم ويقدر وعدم الامتناع لا يكون صفة موجودة وقال المحققون لما كانت الحيوة عبارة عن
عدم الامتناع وقد ثبت ان الامتناع امر عدمي اذ لو كان وصفا موجودا لكان الموصوف به موجودا فيكون الممتنع الوجود موجودا وهو محال واذا ثبت
ان الامتناع عدم وثبت ان الحيوة عدم هذا الامتناع وثبت ان عدم العدم وجود لزم ان يكون المفهوم من الحيوة صفة موجودة وهو المطلوب المسئلة الثالثة
لقائل ان يقول لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان يمدح الله نفسه بصفة يشاركه فيها
اخس الحيوانات والذي عندي في هذا الباب ان الحي في اصل اللغة ليس عبارة عن هذه الصفة بل كل شيء كان كاملا في جنسه فانه يسمى حيا الا ترى ان عمارة الارض
الخربة تسمى احياء الموات وقد قال تعالى فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيي الارض بعد موتها وقال الى بلد ميت فاحيينا به والصفة المسماة في عرف المتكلمين
انما سميت بالحيوة لان كمال حال الجسم ان يكون موصوفا بتلك الصفة فلا جرم سميت تلك الصفة حيوة وكمال حال الاشجار ان يكون مورقة خضرة فلا جرم سميت هذه
الحالة حيوة وكمال حال الارض ان تكون معمورة فلا جرم سميت هذه الحالة حيوة فثبت ان المفهوم الاصلي من لفظ الحي كونه واقعا على اكمل حالاته وصفاته واذا كان كذلك
فقد زال الاشكال لان المفهوم من الحي هو الكامل ولما لم يكن ذلك مقيدا بانه كامل في هذا دون ذاك دل على انه كامل على الاطلاق فقوله تعالى الحي يفيد كونه كاملا
على الاطلاق ان لا يكون قابلا للعدم لا في ذاته ولا في صفاته الحقيقية والاضافية ثم عند هذا ان خصصنا القيوم بكونه سببا لتقويم غيره فقد زال الاشكال لان كونه حيا
يدل على كونه متقوما بذاته وكونه قيوما يدل على كونه مقوما لغيره وان جعلنا القيوم اسما يتناول المتقوم بذاته والمقوم لغيره كان لفظ القيوم مفيدا فائدة لفظ
الحي مع زيادة فهذا ما عندي في هذا الباب اما قوله تعالى القيوم ففيه مسائل المسئلة الاولى القيوم في اللغة مبالغة في القائم فلما اجتمعت الياء والواو وكانت السابقة
ساكنة جعلتا ياء مشددة ولا يجوز ان يكون على فعول لانه لو كان كذا لكان قووما وفيه ثلث لغات قيوم وقيام وقيم وروي عن عمر رضي الله عنه انه قرأ الحي القيام

على الاطلاق

ومن الناس من قال هذه اللفظة عبرية لأنهم يقولون حيا قياما وليس الأمر كذلك لأنا بينا أن له وجها صحيحا في اللغة ومثله ما في الدار ديار ودَيّور ودير فقيوم الدوران
لي بما خلق بعده دريني يحيى ويذهب وقال أمية بن أبي الصلت قدرها المهيمن القيوم. المسألة الثانية اختلفت عبارات المفسرين في هذا الباب فقال مجاهد القيوم القائم على كل
شيء وتأويله أنه قائم بتدبير أمر الخلائق في إيجادهم وأرزاقهم ونظيره من الآيات قوله تعالى أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت وقال شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة إلى قوله قائما
بالقسط وقال إن الله يمسك السموات والأرض أن تزولا ولئن زالتا إن أمسكهما من أحد من بعده وأقول هذا القول يرجع حاصله إلى كونه مقوما لغيره وقال الضحاك القيوم
الدائم الموجود الذي يمتنع عليه التغير وأقول هذا القول يرجع معناه إلى كونه قائما بنفسه في ذاته وفي وجوده وقال بعضهم القيوم الذي لا ينام بالسريانية وهذا القول بعيد
لأنه يصير قوله لا تأخذه سنة ولا نوم تكرارا. أما قوله تعالى لا تأخذه سنة ولا نوم ففيه مسائل المسألة الأولى السنة ما يتقدم النوم من الفتور الذي يسمى النعاس
فإن قيل إذا كانت السنة عبارة عن مقدمة النوم فإذا قال لا تأخذه سنة فقد دل على أنه لا تأخذه نوم بطريق الأولى فكان ذكر النوم تكريرا قلنا تقدير الآية لا تأخذه
سنة فضلا عن أن تأخذه نوم. المسألة الثانية الدليل على أن النوم والسهو والغفلة محال على الله تعالى أن هذه الأشياء إما أن تكون عبارات عن عدم العلم أو عن أضداد
العلم وعلى التقديرين فجواز طريانها يقتضي جواز زوال علم الله تعالى فلو كان كذلك لكانت ذاته تعالى بحيث يصح أن لا يكون عالما فحينئذ يفتقر حصول صفة العلم له إلى فاعل
والكلام فيه كما في الأول والتسلسل محال فلا بد وأن ينتهي إلى من يكون علمه صفة واجبة الثبوت ممتنعة الزوال وإذا كان كذلك كان النوم والغفلة والسهو
عليه محالا. المسألة الثالثة يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه حكى عن موسى عليه السلام أنه وقع في نفسه هل ينام الله تعالى فأرسل إليه ملكا فأرقه ثلاثا ثم أعطاه
قارورتين في كل يد واحدة وأمره بالاحتفاظ بهما فكان يتحرز بجهده إلى أن نام في آخر الأمر فاصطفقت يداه وانكسرت القارورتان فضرب الله تعالى ذلك مثلا له في بيان
أنه لو كان ينام لم يقدر على حفظ السموات والأرض. واعلم أن مثل هذا لا يمكن نسبته إلى موسى عليه السلام فإن من جوز النوم على الله تعالى أو كان شاكا في جوازه كان
كافرا فكيف يجوز نسبة هذا إلى موسى عليه السلام بل إن صحت هذه الرواية فالواجب نسبة هذا السؤال إلى جهال قومه. أما قوله تعالى له ما في السموات وما في الأرض فالمراد
من هذه الإضافة إضافة الخلق والملك وتقريره ما ذكرنا أنه لما كان واجب الوجود واحدا كان ما عداه ممكن الوجود لذاته وكل ممكن فله مؤثر وكل ما له مؤثر فهو محدث
بإحداثه مبدع بإبداعه فكانت هذه الإضافة إضافة الملك والإيجاد فإن قيل لم قال له ما في السموات ولم يقل من في السموات قلنا لما كان المراد إضافة كل ما سواه إليه
بالمخلوقية وكان الغالب عليه ما لا يعقل أجرى الغالب مجرى الكل فعبر عنه بلفظ ما وأيضا فهذه الأشياء إنما أسندت إليه من حيث إنها مخلوقة غير عاقلة فعبر عنه بلفظ ما
للتنبيه ~~وأيضا فهذه الأشياء إنما أسندت إليه من حيث إنها مخلوقة~~ وهي من حيث إنها مخلوقة على أن المراد من هذه الإضافة هذه الجهة واعلم أن الأصحاب
قد احتجوا بهذه الآية على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى قالوا لأن قوله له ما في السموات وما في الأرض يتناول كل ما في السموات والأرض وأفعال العباد من جملة ما في السموات
والأرض فوجب أن تكون منتسبة إلى الله تعالى انتساب الملك والخلق وكما أن اللفظ يدل على هذا المعنى فالعقل يؤكده وذلك لأن كل ما سواه فهو ممكن لذاته
والممكن لذاته لا يترجح إلا بتأثير واجب الوجود لذاته وإلا لزم ترجيح الممكن من غير مرجح وهو محال. أما قوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه استفهام معناه الإنكار والنفي أي
لا يشفع أحد عنده إلا بإذنه وذلك لأن المشركين كانوا يزعمون أن الأصنام تشفع لهم وقد أخبر الله عنهم أنهم يقولون ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى وقولهم هؤلاء شفعاؤنا
عند الله ثم بين تعالى أنهم لا يجدون هذا المطلوب فقال ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم فأخبر أنه لا شفاعة عنده إلا ما استثناه الله تعالى بقوله إلا بإذنه ونظيره قوله تعالى يوم يقوم
الروح والملائكة صفا لا يتكلمون إلا من أذن له الرحمن وقال صوابا. المسألة الرابعة قال القفال إنه تعالى لا يأذن في الشفاعة لغير المطيعين إذ كان لا يجوز في حكمته التسوية بين
أهل الطاعة وأهل المعصية وطول في تقريره وأقول إن القفال عظيم الرغبة في الاعتزال حسن الاعتقاد في كلماتهم ومع ذلك فقد كان قليل الإحاطة بأصولهم وذلك لأن
مذهب البصريين منهم أن العفو عن صاحب الكبيرة حسن في العقول إلا أن السمع دل على أن ذلك لا يقع وإذا كان كذلك فالاستدلال العقلي على المنع من الشفاعة في حق
العصاة إنما يصح على قول من ذهب مذهب الكعبي أن العفو عن المعاصي قبيح عقلا فإذا كان القفال على مذهب الكعبي فحينئذ يستقيم هذا الاستدلال إلا أن الجواب عنه بعد ذلك من وجوه
الأول أن العقاب حق الله تعالى وللمستحق أن يسقط حق نفسه بخلاف الثواب فإنه حق العبد فلا يكون للغير أن يسقط وهذا الفرق ذكره البصريون في الجواب عن شبهة
الكعبي. والثاني أن قوله لا يجوز التسوية بين المطيع والعاصي إن أراد به أنه لا يجوز التسوية بينهما في بعض الأمور فهو جهل لأنه تعالى قد سوى بينهما في الخلق والحياة والرزق
وإطعام الطيبات والتمكين من المرادات وإن كان المراد أنه لا يجوز التسوية بينهما في كل الأمور فنحن نقول بموجبه وكيف لا نقول ذلك والمطيع لا يكون له فزع ولا يكون
خائفا من العقاب والمذنب يكون في غاية الخوف وربما دخل النار وتألم مدة ثم يخلصه الله تعالى عن ذلك العذاب بشفاعة الرسول. واعلم أن القفال
رحمه الله كان حسن الكلام في التفسير دقيق النظر في تأويلات الألفاظ إلا أنه كان عظيم المبالغة في تقرير مذهب المعتزلة مع أنه كان قليل الحظ من علم الكلام قليل النصيب
من معرفة كلمات المعتزلة. أما قوله تعالى يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ففيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف الضمير لما في السموات والأرض لأن فيهم العقلاء
أو لما دل عليه من ذا من الملائكة والأنبياء. المسألة الثانية في الآية وجوه أحدها قال مجاهد وعطاء والسدي ما بين أيديهم ما كان قبلهم من أمور الدنيا وما خلفهم ما
كان وما يكون بعدهم من أمر الآخرة. والثاني قال الضحاك والكلبي يعلم ما بين أيديهم يعني الآخرة لأنهم يقدمون عليها وما خلفهم يعني الدنيا لأنهم يخلفونها وراء
ظهورهم. والثالث قال عطاء عن ابن عباس يعلم ما بين أيديهم من السماء إلى الأرض وما خلفهم يريد ما في السموات. والرابع يعلم ما بين أيديهم بعد انقضاء آجالهم وما
خلفهم أي ما كان قبل أن يخلقهم. والخامس ما فعلوا من خير وشر وما يفعلونه بعد ذلك. واعلم أن المقصود من هذا الكلام أنه سبحانه وتعالى عالم بأحوال الشافع والمشفوع

مطلب

له فيما يتعلق باستحقاق الثواب والعقاب لأنه عالم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية والشفعاء لا يعلمون من أنفسهم أن لهم من الطاعة ما يستحقون به هذه المنزلة العظيمة
عند الله ولا يعلمون أن الله تعالى هل أذن لهم في تلك الشفاعة أم لا وبتقدير أن لا يأذن الله تعالى في تلك الشفاعة فإنهم يستحقون المقت والزجر على
ذلك وهذا يدل على أنه ليس لأحد من الخلائق أن يقدم على الشفاعة إلا بإذن الله. المسألة الثالثة هؤلاء المذكورون في هذه الآية يحتمل أن يكونوا هم الملائكة
ويحتمل أن يكونوا الملائكة وسائر من يشفع يوم القيامة من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين. أما قوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء ففيه مسائل المسألة الأولى المراد
بالعلم ههنا المعلوم كما يقال اللهم اغفر علمك فينا والمراد معلومك وإذا ظهرت آية عظيمة قيل هذه قدرة الله أي مقدوره والمعنى أن أحدا لا يحيط بمعلومات الله تعالى. المسألة الثانية
احتج بعض الأصحاب في هذه الآية بإثبات صفة العلم لله تعالى وهو ضعيف لوجوه أحدها أن كلمة من للتبعيض وهي داخلة ههنا على العلم فلو كان المراد من العلم نفس الصفة
لزم دخول التبعيض في صفة الله تعالى وهو محال. والثاني أن قوله إلا بما شاء لا يتأتى في العلم إلا بأن يأتي في المعلوم. والثالث أن الكلام ههنا إنما وقع في المعلوم والمراد أنه تعالى عالم بكل
المعلومات والخلق لا يعلمون كل المعلومات بل لا يعلمون منها إلا القليل. المسألة الثالثة قال الليث يقال لكل من أحرز شيئا أو بلغ علمه أقصاه أحاط به وذلك لأنه
إذا علم أول الشيء وآخره بتمامه صار العلم كالمحيط به. أما قوله إلا بما شاء ففيه قولان أحدهما أنهم لا يعلمون شيئا من معلوماته إلا بما شاء هو أن يعلمهم كما حكى عنهم أنهم
قالوا لا علم لنا إلا ما علمتنا. والثاني أنهم لا يعلمون الغيب إلا عند اطلاع الله بعض أنبيائه على بعض الغيب كما قال عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا إلا من ارتضى من رسول.
أما قوله تعالى وسع كرسيه السموات والأرض فاعلم أنه تعالى يقال وسع فلان الشيء يسعه سعة إذا احتمله وأطاقه وأمكنه القيام به ولا يسعك هذا أي لا تطيقه ولا تحتمله ومنه
قول النبي صلى الله عليه وسلم لو كان موسى حيا ما وسعه إلا اتباعي أي لم يحتمل غير ذلك. وأما الكرسي في اللغة فمن تركب الشيء بعضه على بعض وأكرست الدار إذا كثرت
فيها الأبعار والأبوال وتلبد بعضها فوق بعض وتكارس الشيء إذا تراكب ومنه الكراسة لتركب بعض أوراقها على بعض والكرسي هو هذا الشيء المعروف لتركب خشباتها
بعضها فوق بعض. واختلف المفسرون في تفسيره على أربعة أقوال. القول الأول أنه جسم عظيم يسع السموات والأرض ثم اختلفوا فيه فقال الحسن الكرسي هو نفس
العرش لأن السرير قد يوصف بأنه عرش وبأنه كرسي لكون كل واحد منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال إنه دون العرش
وفوق السماء السابعة وقال آخرون إنه تحت الأرض وهو منقول عن السدي. واعلم أن لفظ الكرسي ورد في هذه الآية وجاء في الأخبار الصحيحة أنه جسم عظيم تحت العرش
وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به. وأما ما روي عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه قال الكرسي موضع القدمين فمن البعيد أن يقول ابن عباس هو موضع قدمي
الله تعالى وتقدس عن الجوارح والأعضاء وقد ذكرنا الدلائل الكثيرة على نفي الجسمية في مواضع كثيرة من هذا الكتاب فوجب رد هذه الرواية أو حملها على أن المراد أن
الكرسي موضع قدمي الروح الأعظم أو ملك آخر عظيم القدر عند الله تعالى. القول الثاني أن المراد من الكرسي السلطان والقدرة والملك ثم تارة يقال الإلهية لا تحصل
إلا بالقدرة والخلق والإيجاد والعرب يسمون أصل كل شيء الكرسي وتارة يقال سمي الملك بالكرسي لأن الملك يجلس على الكرسي فيسمى الملك باسم مكانه
والقول الثالث أن الكرسي هو العلم لأن موضع العالم هو الكرسي فسميت صفة الشيء باسم مكانه على سبيل المجاز ولأن العلم هو الأمر المعتمد عليه والكرسي هو الشيء الذي يعتمد
عليه ومنه يقال للعلماء كراسي لأنهم الذين يعتمد عليهم كما يقال لهم أوتاد الأرض. والقول الرابع ما اختاره القفال رحمه الله وهو أن المقصود من هذا الكلام تصوير عظمة الله
وكبريائه وتقريره أنه تعالى خاطب الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه من ملوكهم وعظمائهم من ذلك أنه جعل الكعبة بيتا له يطوف به الناس كما يطوفون
ببيوت ملوكهم وأمر الناس بزيارته كما يزور الناس بيوت ملوكهم وذكر في الحجر الأسود أنه يمين الله في أرضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس أيدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة
العباد يوم القيامة من حضور الملائكة والنبيين والشهداء ووضع الموازين فعلى هذا القياس أثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم وصف عرشه فقال
وكان عرشه على الماء ثم قال وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ثم قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية وقال الذين يحملون العرش ومن حوله ثم أثبت
لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والأرض. إذا عرفت هذا فنقول كل ما جاء من الألفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها بل أقوى منها في
الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقنا ههنا على أن المقصود تعريف عظمة الله وكبريائه مع القطع بأنه منزه عن أن يكون في الكعبة فكذا الكلام في العرش والكرسي
وهذا جواب مبين إلا أن المعتمد هو الأول لأن ترك الظاهر بغير دليل لا يجوز. أما قوله تعالى ولا يؤوده حفظهما فاعلم أنه يقال آده يؤوده أودا إذا أثقله وأجهده وأود العود
أودا وذلك إذا اعوجت عليه بالثقل حتى أماله والمعنى لا يثقله ولا يشق عليه حفظهما أي حفظ السموات والأرض. ثم قال تعالى وهو العلي العظيم فاعلم أنه لا يجوز أن يكون
المراد منه العلو بالجهة وقد دللنا على ذلك بوجوه كثيرة ونزيد ههنا وجهين آخرين الأول أنه لو كان علوه بسبب المكان لكان لا يخلو إما أن يكون
متناهيا في جهة فوق أو غير متناه في تلك الجهة والأول باطل لأنه إذا كان متناهيا في جهة فوق كان الجزء المفروض فوقه أعلى منه فلا يكون هو عليا من
كل ما عداه بل يكون غيره أعلى منه وإن كان غير متناه فهذا محال لأن القول بإثبات بعد لا نهاية له باطل بالبراهين اليقينية وأيضا فإنا إذا قدرنا بعدا لا نهاية له فرضنا
في ذلك البعد نقطا غير متناهية فلا يخلو إما أن يحصل في تلك النقط نقطة واحدة لا نفرض فوقها نقطة أخرى وإما أن لا يحصل فإن كان الأول كان تلك
النقطة طرفا لذلك البعد فيكون ذلك البعد متناهيا وقد فرضناه غير متناه هذا خلف وإن لم يوجد فيها نقطة إلا وفوقها نقطة أخرى كان كل واحد
من تلك النقط المفروضة في ذلك البعد سفلا ولا يكون فيها ما يكون فوقا على الإطلاق فحينئذ لا يكون لشيء من النقط المفروضة في ذلك البعد علو مطلق البتة
وذلك ينفي حصول صفة العلو به. الحجة الثانية أن العالم كرة ومتى كان الأمر كذلك فكل جانب يفرض علوا بالنسبة إلى أحد وجهي الأرض يكون سفلا بالنسبة

الى الوجه الثاني فينقلب غاية العلو غاية السفل والله اعلم والحجة الثالثة ان كل وصف يكون ثبوته لاحد الامرين بذاته وللآخر بتبعية الاول كان ذلك الحكم في الذاتي اتم واكمل
وفي العرضي اقل واضعف فلو كان علو الله تعالى بسبب المكان لكان علو المكان الذي بسببه حصل هذا العلو لله صفة ذاتية ولكان حصول هذا العلو لله تعالى
حصولا بتبعية حصوله في المكان فكان علو المكان اكمل واتم من علو ذات الله تعالى فيكون علو الله ناقصا وعلو غيره كاملا وذلك محال فهذه الوجوه قاطعة في ان علو
الله تعالى يمتنع ان يكون بالجهة وما احسن ما قال ابو مسلم ابن بحر الاصفهاني رحمة الله عليه في تفسير قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله قال هذا يدل على ان المكان والمكانيات
بأسرها ملك الله وملكوته ثم قال وله ما سكن في الليل والنهار وهذا يدل على ان الزمان والزمانيات بأسرها ملك الله وملكوته فتعالى وتقدس عن ان يكون علوه بسبب
المكان واما عظمته فهو ايضا بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بسبب المقدار والحجم لانه ان كان غير متناه في كل الجهات او في بعض فهو محال لما ثبت
بالبراهين القاطعة اثبات الابعاد غير متناهية وان كان متناهيا من كل الجهات كانت الاحياز المحيطة بذلك المتناهي اعظم منه فلا يكون مثل هذا الشيء عظيما
على الاطلاق فالحق انه سبحانه وتعالى اعلى واعظم من ان يكون من جنس الجواهر والاجسام تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا لا اكراه في الدين قد تبين
الرشد من الغي فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى لا انفصام لها والله سميع عليم الله
فيه مسئلتان المسئلة الاولى اللام في الدين فيه قولان احدهما انه لام العهد والثاني انه بدل من الاضافة كقوله ان الجنة هي المأوى اي مأواه اراد في دين الله
المسئلة الثانية في تأويل الآية وجوه احدها وهو قول ابي مسلم والقفال وهو اللائق باصول المعتزلة معناه انه تعالى ما بنى امر الايمان على الاجبار والقسر وانما بناه على التمكين والاختيار
واحتج القفال على ان هذا هو المراد بانه تعالى لما بين دلائل التوحيد بيانا شافيا قاطعا للعذر قال بعد ذلك انه لم يبق بعد ايضاح هذه الدلائل للكافر عذر في الاقامة على الكفر الا ان
يقسر على الايمان ويجبر عليه وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء اذ في القهر والاكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان ونظير هذا قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء
فليكفر وقال في سورة اخرى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال في سورة الشعراء لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين
ان نشأ ننزل عليهم من السماء آية فظلت اعناقهم لها خاضعين ومما يؤكد هذا القول انه تعالى قال بعد هذه الآية قد تبين الرشد من الغي يعني ظهرت الدلائل ووضحت البينات
ولم يبق بعدها الا طريق القسر والالجاء والاكراه وذلك غير جائز لانه ينافي التكليف فهذا تقرير هذا التأويل القول الثاني في التأويل هو ان الاكراه ان يقول المسلم للكافر ان
آمنت والا قتلتك فقال تعالى لا اكراه في الدين اما في حق اهل الكتاب وفي حق المجوس فلانهم اذا قبلوا الجزية سقط القتل عنهم واما سائر الكفار فاذا تهودوا او تنصروا فقد اختلف
الفقهاء فيهم فقال بعضهم انه يقر عليه وعلى هذا التقدير يسقط عنه القتل اذا قبل الجزية وعلى مذهب هؤلاء كان قوله لا اكراه في الدين عاما في كل الكفار اما من يقول من الفقهاء
بان سائر الكفار اذا تهودوا او تنصروا فانهم لا يقرون عليه فعلى قوله يصح الاكراه في حقهم وكان قوله لا اكراه مخصوصا باهل الكتاب والقول الثالث
لا تقولوا لمن دخل في الدين بعد الحرب انه دخل مكرها لانه اذا رضي بعد الحرب وصح اسلامه فليس بمكره ومعناه لا تنسبوهم الى الاكراه ونظيره قوله تعالى ولا تقولوا
لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا اما قوله تعالى قد تبين الرشد من الغي ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يقال بان الشيء واستبان وتبين اذا ظهر
ووضح ومنه المثل قد تبين الصبح لذي عينين وعندي ان الايضاح والتعريف انما سمي بيانا لانه يوقع الفصل والبينونة بين المقصود وغيره والرشد في اللغة
معناه اصابة الخير وفيه لغتان رشد يرشد رشدا ورشد يرشد رشدا والرشاد مصدر ايضا كالرشد والغي نقيض الرشد يقال غوى يغوي غيا وغواية
اذا سلك خلاف طريق الرشد المسئلة الثانية تبين الرشد من الغي اي تميز الحق من الباطل والايمان من الكفر والهدى من الضلالة بكثرة الحجج والآيات
الدالة قال القاضي ومعنى قد تبين الرشد انه قد اتضح وتجلى بالادلة لا ان كل مكلف تنبه لان المعلوم خلاف ذلك واقول قد ذكرنا ان معنى قد تبين
انفصل وامتاز فكان المراد انه حصلت البينونة بين الرشد والغي بسبب قوة الدلائل وتأكيد البراهين وعلى هذا كان اللفظ مجرى على ظاهره اما قوله
تعالى فمن يكفر بالطاغوت فقد قال النحويون الطاغوت فعلوت نحو جبروت والتاء زائدة فيه وهي مشتقة من طغى وتقديره طغووت الا ان لام الفعل
نقلت الى موضع العين لعادتهم في القلب نحو الصاعقة والصاقعة ثم قلبت الواو الفا لوقوعها في موضع حركة وانفتاح ما قبلها قال المبرد في الطاغوت
الاصوب عندي انه جمع قال ابو علي الفارسي وليس الامر عندي كذلك وذلك لان الطاغوت مصدر كالرغبوت والرهبوت والملكوت فكما ان هذه
الاسماء آحاد كذلك هذا الاسم مفرد وليس بجمع ومما يدل على انه مصدر مفرد قوله اولياؤهم الطاغوت فافرد في موضع الجمع كما يقال هم رضى وهم
عدل قالوا وهذا اللفظ يقع على الواحد والجمع اما في الواحد فكقوله يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به واما في الجمع فكما في قوله تعالى و
الذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم وقالوا الاصل فيه التذكير فاما قوله تعالى والذين اجتنبوا الطاغوت ان يعبدوها فانما انث بارادة الآلهة
اذا عرفت هذا فنقول ذكر المفسرون فيه خمسة اقوال قال عمر رضي الله تعالى عنه ومجاهد وقتادة هو الشيطان الثاني قال سعيد بن جبير
الكاهن الثالث قال ابو العالية هو الساحر الرابع قال بعضهم الاصنام الخامس انه مردة الجن والانس وكل ما يطغى والتحقيق انه لما
حصل الطغيان عند الاتصال بهذه الاشياء جعلت هذه الاشياء اسبابا للطغيان كما في قوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس اما قوله تعالى
ويؤمن بالله ففيه اشارة الى انه لا بد للكافر من ان يتوب اولا من الكفر ثم يؤمن بعد ذلك اما قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى
فاعلم انه يقال استمسك اذا تمسك به والعروة جمعها عرى نحو عروة الدلو والكوز وانما سميت بذلك لان العروة عبارة

بذلك لان العروة عبارة عن الشيء الذي يتعلق به والوثقى تأنيث الاوثق وهذا من باب استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك شيء تعلق بعروته فكذا هاهنا من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدليل
الدال عليه ولما كانت دلائل الاسلام اقوى الدلائل واوضحها لا جرم وصفها بانها العروة الوثقى اما قوله تعالى لا انفصام لها ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الفصم كسر الشيء من غير ابانة والانفصام مطاوع الفصم
فصمته فانفصم والمقصود من هذا اللفظ المبالغة لانه اذا لم يكن لها انفصام فبان لا يكون لها انقطاع اولى المسئلة الثانية قال النحويون نظم الآية بالعروة الوثقى التي لا انفصام لها والعرب تضمر التي والذي
ومن ويكتفي بصلاتها منها قال سلامة بن جندل والعاديات اسابي الدماء بها كان اعناقها انصاب ترجيب يريد والعاديات التي وقال تعالى وما منا الا له مقام معلوم اي من له ثم قال تعالى والله سميع عليم
وفيه قولان الاول انه تعالى يسمع قول من يتكلم بالشهادتين وقول من يتكلم بالكفر ويعلم ما في قلب المؤمن من الاعتقاد الطاهر وما في قلب الكافر من الاعتقاد الخبيث الثاني روى عطاء عن ابن عباس قال
كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب اسلام اهل الكتاب من اليهود الذين كانوا حول المدينة وكان يسأل الله ذلك سرا وعلانية فمعنى قوله والله سميع يريد لدعائك يا محمد عليم بحرصك واجتهادك
الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور الى الظلمات اولئك اصحاب النار هم فيها
خالدون فيه مسئلتان المسئلة الاولى الولي فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولي فلان الشيء يليه ولاية فهو وال وولي واصله من الولي الذي هو القرب قال الهذلي وعدت عواد دون وليك تشعب ومنه يقال
داري تلي دارها اي تقرب منها ومنه يقال للمحب المصادق ولي لانه يقرب منك بالمحبة والنصرة ولا يفارقك ومنه الوالي لانه يلي القوم بالتدبير والامر والنهي ومنه المولى ومن ثم قالوا في خلاف الولاية العداوة من عدا
الشيء اذا جاوزه فلاجل هذا كانت العداوة خلاف الولاية المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الطاف الله تعالى في حق المؤمن فيما يتعلق بالدين اكثر من الطافه في حق الكافر بان دلت الآية
على انه تعالى ولي الذين آمنوا على التعيين ومعلوم ان الولي للشيء هو المتولي لما يكون سببا لصلاحه واستقامة امره في الغرض المطلوب لاجله قال تعالى يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه
الا المتقون فجعل المتقين بعمارة المسجد الحرام ولبيانه ونفى عن الكفار ان يكونوا اولياءه فلما كان معنى الولي المتكفل بالمصالح ثم انه تعالى جعل نفسه وليا للمؤمنين على التخصيص علمنا انه تعالى يتكفل بمصالحهم
فوق ما يتكفل بمصالح الكفار وعند المعتزلة انه تعالى سوى بين الكافر والمؤمن في الهداية والتوفيق والالطاف فكانت هذه الآية مبطلة لهم قالت المعتزلة هذا التخصيص محمول على احد وجوه الاول
ان يحمل على زيادة الالطاف كما ذكره في قوله والذين اهتدوا زادهم هدى تقديره ان حدث العقل ان الخير والطاعة يدعو بعضه الى البعض وذلك لان المؤمن اذا حضر مجلسا يجري فيه الوعظ فانه يخلق في قلبه
خشوع وخضوع وانكسار ويكون حال الكافر بخلاف ذلك حال من عرف قلبه بالكفر والعناد وذلك يدل على انه ينتفع المؤمن من الالطاف بما لا ينتفع به غيره فكان تخصيص المؤمنين بانه تعالى وليهم محمولا على ذلك الوجه الثاني
وهو انه تعالى يثيبهم في الآخرة ويخصهم بالنعيم المقيم والاكرام العظيم فكان التخصيص محمولا عليه الوجه الثالث وهو انه تعالى وان كان وليا للكل بمعنى كونه متكفلا بمصالح الكل على التسوية الا ان المنتفع بتلك الولاية
هو المؤمن فصح تخصيصه بهذه الولاية كما في قوله هدى للمتقين الوجه الرابع انه تعالى ولي المؤمنين بمعنى انه يحبهم والمراد انه يجب تعظيمهم اجاب الاصحاب رحمهم الله عن الاول بان زيادة الالطاف متى امكنت
وجبت عندكم فلا يكون لله تعالى في حق المؤمن الا اداء الواجب وهذا المعنى بتمامه حاصل في حق الكافر بل المؤمن فعل ما لاجله استوجب ذلك المزيد من اللطف واما السؤال الثاني وهو انه
يثيبه في الآخرة فهو ايضا بعيد لان ذلك الثواب وجب على الله تعالى فولي المؤمن هو الذي جعله مستحقا على الله تعالى ذلك الثواب فيكون وليه هو نفسه ولا يكون الله وليا له واما السؤال
الثالث وهو ان المنتفع بولاية الله تعالى هو المؤمن فنقول هذا الامر الذي به امتاز المؤمن عن الكافر في باب الولاية صدر من العبد لا من الله تعالى فكان ولي العبد على هذا القول هو العبد لا غير
واما السؤال الرابع وهو ان الولاية معناها المحبة فالجواب ان المحبة معناها اعطاء الثواب وذلك هو السؤال الثاني وقد اجبنا عنه اما قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور ففيه مسئلتان المسئلة الاولى
اجمع المفسرون على ان المراد هاهنا من الظلمات والنور الكفر والايمان فتكون الآية صريحة في ان الله تعالى هو الذي اخرج الانسان من الكفر وادخله في الايمان فيلزم ان يكون الايمان بخلق الله تعالى لانه لو حصل بخلق
العبد لكان العبد هو الذي اخرج نفسه من الكفر الى الايمان وذلك يناقض صريح الآية اجابت المعتزلة عنه من وجهين الاول ان الاخراج من الظلمات الى النور محمول على نصب الدلائل وارسال الانبياء و
انزال الكتب والترغيب في الايمان بابلغ الوجوه والتحذير عن الكفر باقصى الوجوه قال القاضي وقد نسب الله الاضلال الى الصنم بقوله رب انهن اضللن كثيرا من الناس لما كان الاصنام سببا بوجه ما لضلالهم
فبان يضاف الاخراج من الظلمات الى الله تعالى مع قوة الاسباب التي فعلها بمن يؤمن كان اولى والوجه الثاني ان يحمل الاخراج من الظلمات الى النور على انه تعالى يعدل بهم من النار الى الجنة قال القاضي
وهذا ادخل في الحقيقة لان ما يقع من ذلك في الآخرة يكون بفعله تعالى وكانه فعله والجواب عن الاول من وجهين احدهما ان هذه الاضافة حقيقة في الفعل ومجاز في الحث والترغيب والاصل
حمل اللفظ على الحقيقة والثاني ان هذه الترغيبات ان كانت مؤثرة في ترجيح الداعية صار الراجح واجبا والمرجوح ممتنعا وحينئذ يبطل قول المعتزلة وان لم يكن لها اثر في الترجيح لم يصح تسميتها باخراج
واما السؤال الثاني وهو حمل اللفظ على العدول بهم من النار الى الجنة فهو ايضا مدفوع من وجهين الاول قال الواقدي كل ما في القرآن من الظلمات الى النور فانه تعالى اراد به الكفر والايمان غير قوله تعالى
في سورة الانعام وجعل الظلمات والنور فانه يريد به الليل والنهار قال وجعل الكفر ظلمة لانه كالظلمة في المنع من الادراك وجعل الايمان نورا لانه كالسبب في حصول الادراك والجواب الثاني ان العدول بالمؤمن
من النار الى الجنة امر واجب على الله تعالى عند المعتزلة فلا يجوز حمل اللفظ عليه المسئلة الثانية يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضي انهم كانوا في الكفر ثم اخرجهم الله تعالى من ذلك الكفر الى
الايمان ثم هاهنا قولان الاول ان يجري اللفظ على ظاهره وهو ان هذه الآية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم والقائلون بهذا القول ذكروا في سبب النزول روايات احداها قال مجاهد هذه الآية
نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام وقوم كفروا به فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم آمن به من كفر بعيسى وكفر به من آمن بعيسى وثانيها ان الآية نزلت في قوم آمنوا بعيسى عليه السلام
على طريقة النصارى ثم آمنوا بعده بمحمد صلى الله عليه وسلم فقد كان ايمانهم بعيسى حين آمنوا به كفرا وظلمة لان القول بالاتحاد كفر والله تعالى اخرجهم من تلك الظلمات الى نور الاسلام وثالثها
ان الآية نزلت في كل كافر آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم القول الثاني ان يحمل اللفظ على كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن وتقريره انه لا يبعد ان يقال
يخرجهم من الظلمات الى النور وان لم يكونوا في الظلمات البتة ويدل على جوازه القرآن والخبر والعرف اما القرآن فقوله تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها ومعلوم انهم ما كانوا
قط في النار وقال في قصة يونس فلما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي ولم يكن نزل بهم عذاب البتة وقال في قصة يوسف اني تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وقال ومنكم من يرد الى ارذل
العمر وما كانوا فيه قط واما الخبر فروي ان النبي صلى الله عليه وسلم سمع انسانا يقول اشهد ان لا اله الا الله فقال على الفطرة فلما قال اشهد ان محمدا رسول الله قال خرج من النار ومعلوم انه ما كان فيها

وروي انه صلى الله عليه وسلم اقبل على اصحابه فقال تتهافتون في النار تهافت الجراد وانا آخذ بحجزكم ومعلوم انهم ما كانوا يتهافتون في النار وأما الخوف فهو ان الاب اذا انفق كل ماله فالابن قد يقول له
لو حبستني في مالك اي لم يحصل لي منه شيء لانه كان فيه ثم اخرج منه وتحقيقه ان العبد لو خلي عن توفيق الله تعالى لوقع في الظلمات فصار توفيقه تعالى سببا لدفع تلك الظلمات وبين الدفع وبين الرفع
مشابهة فهذا الطريق يجوز استعمال الاخراج والابعاد في معنى الدفع والمنع اما قوله تعالى والذين كفروا اولياؤهم الطاغوت فاعلم انه قرأ الحسن اولياؤهم الطواغيت واحتج بقوله تعالى يخرجونهم
يخرجونهم الا انه شاذ مخالف للمصحف وايضا فقد بينا في اشتقاق هذا اللفظ انه لفظ مفرد لا جمع اما قوله تعالى يخرجونهم من النور الى الظلمات فقد استدلت المعتزلة بهذه الآية على
ان الكفر ليس من الله تعالى قالوا لانه تعالى اضافه الى الطاغوت لا الى نفسه اجاب اصحابنا عنه بان اسناده الى الطاغوت مجاز بالاتفاق ولان المراد بالطاغوت على اظهر الاقوال هو الصنم
ثبت بقوله تعالى رب انهن اضللن كثيرا من الناس فاضاف الاضلال الى الصنم واذا كانت هذه الاضافة بالاتفاق بيننا وبينكم مجازا خرجت عن ان تكون حجة لكم ثم قال تعالى اولئك اصحاب
النار هم فيها خالدون ويحتمل ذلك ان يرجع الى الكفار فقط ويحتمل ان يرجع الى الكفار والطواغيت معا فيكون زجرا للكل ووعيدا لان لفظ اولئك اذا كان جمعا وصح رجوعه الى كلا المذكورين وجب
رجوعه اليهما معا. ألم تر الى الذي حاج ابراهيم في ربه ان آتاه الله الملك اذ قال ابراهيم ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت قال ابراهيم فان الله
يأتي بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب فبهت الذي كفر والله لا يهدي القوم الظالمين

[illegible]

[illegible]

والوجه الذي ذكرنا فلا يتوجه عليه شيء من هذه الاشكالات لانا نقول لما احتج ابرهيم عليه السلم بالاحياء والاماتة اورد الخصم عليه سؤالا يليق بالعقلاء وهو انك اذا ادعيت الاحياء والاماتة لا بواسطة
فذلك لا تجد الى اثباته سبيلا وان ادعيت حصولهما بواسطة حركات الافلاك فنظيره او ما يقرب منه حاصل للبشر فاجاب ابرهيم عليه السلم بان الاحياء والاماتة وان حصلا بواسطة حركات الافلاك
لكن تلك الحركات حصلت من الله تعالى وذلك لا يقدح في كون الاحياء والاماتة من الله تعالى بخلاف الخلق فانه لا قدرة لهم على تحريكات الافلاك فلا جرم لا يكون الاحياء والاماتة صادرين
منهم ومتى حملنا الكلام على هذا الوجه لم يكن شيء من المحذورات المذكورة لازما عليه والله اعلم بحقيقة كلامه اما قوله تعالى فبهت الذي كفر فالمعنى فبقي مغلوبا لم يجد مقالا ولا للمسئلة جوابا وهو
كقوله بل تأتيهم بغتة فتبهتهم فلا يستطيعون ردها قال الواحدي وفيه ثلث لغات بهت الرجل فهو مبهوت وبهت وبهت قال عروة بن حزام العذري فما هو الا ان اراها فجاءة فابهت
حتى ما اكاد اجيب الى الخبر وسكت ثم قال تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين وتأويله على قولنا ظاهر اما المعتزلة فقال القاضي يحتمل وجوها منها انه لا يهديهم لظلمهم وكفرهم للحجاج وللحق كما يهدي
المؤمن فانه لا يحصل للكافر من ان يعجز وينقطع والقول الاول ضعيف لان قوله لا يهديهم للحجاج انما يصح حيث الحجاج موجود ولا حجاج على الكفر فكيف يصح ان يقال ان الله تعالى لا يهديه اليه قال القاضي
ومنها انه لا يهديهم لزيادات الهدى والالطاف حيث انهم بالكفر والظلم سدوا على انفسهم طريق الانتفاع به واقول وهذا ايضا ضعيف لان تلك الزيادات اذا كانت في حقهم ممتنعة
عقلا لم يصح ان يقال انه تعالى لا يهديهم كما لا يقال انه تعالى لا يجمع بين الضدين ولا يجمع بين الوجود والعدم قال القاضي ومنها انه تعالى لا يهديهم الى الثواب في الآخرة ولا يهديهم الى الجنة واقول
وايضا هذا ضعيف لان المذكور ههنا امر الاستدلال وتحصيل المعرفة ولم يجر للجنة ذكر فيبعد صرف اللفظ الى الجنة بل القول الاليق بسياق الآية انه يقال انه تعالى لما بلغ من الدليل كان قد بلغ
في الظهور والجلاء الى حيث صار المبطل كالمبهوت عند سماعه الا ان الله تعالى لما لم يقدر له الاهتداء لم ينفعه ذلك الدليل الظاهر ونظير هذا الكفر قوله تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملئكة وكلمهم
الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولكن اكثرهم يجهلون

[illegible]

او كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها قال انى يحيي هذه الله بعد موتها فاماته الله مائة عام ثم بعثه قال كم لبثت قال لبثت يوما او بعض يوم
قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه وانظر الى حمارك ولنجعلك آية للناس وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم
نكسوها لحما فلما تبين له قال اعلم ان الله على كل شيء قدير في الآية مسائل المسئلة الاولى اختلف النحويون في ادخال الكاف في قوله او كالذي وذكروا فيه ثلثة اوجه
الاول ان يكون قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم بمعنى ارايت الذي حاج ابرهيم ويكون هذه الآية معطوفة عليه والتقدير ارايت كالذي حاج ابرهيم او كالذي مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى
وهو قول الكسائي والفراء وابي علي الفارسي واكثر النحويين قالوا ونظيره من القرآن قوله تعالى قل لمن الارض ومن فيها ان كنتم تعلمون سيقولون لله ثم قال من رب السموات السبع ورب العرش
العظيم سيقولون لله فهذا عطف على المعنى لان معناه لمن السموات فقيل لله وقال الشاعر معاوي اننا بشر فاسجح فلسنا بالجبال ولا الحديدا فحمل على المعنى وترك اللفظ والقول الثاني وهو
اختيار الاخفش ان الكاف زائدة والتقدير الم تر الى الذي حاج والى الذي مر على قرية والقول الثالث وهو اختيار المبرد انا نضمر في الآية زيادة والتقدير الم تر الى الذي حاج ابرهيم والم تر الى من
كان كالذي مر على قرية المسئلة الثانية اختلفوا في الذي مر بالقرية فقال قوم كان رجلا كافرا شاكا في البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة وقال الباقون انه كان مسلما
ثم قال قتادة وعكرمة والضحاك والسدي هو عزير وقال عطاء عن ابن عباس هو ارميا ثم من هؤلاء من قال ان ارميا هو الخضر عليه السلم وهو رجل من سبط هرون بن عمران وهو قول
محمد بن اسحق وقال وهب بن منبه ان ارميا هو النبي الذي بعثه الله تعالى عندما خرب بخت نصر بيت المقدس واحرق التورية حجة من قال ان هذا المار كان كافرا وجوه الاول انه
حكى عنه انه قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وهذا كلام من يستبعد من الله تعالى الاحياء بعد الاماتة وذلك كفر فان قيل جوزوا ان ذلك وقع منه قبل البلوغ قلنا لو كان كذلك لم يجز
من الله تعالى ان يعجب رسوله منه لان الصبي لا يتعجب من شكه في مثل ذلك وهذه الحجة ضعيفة لاحتمال ان ذلك الاستبعاد ما كان بسبب الشك في قدرة الله تعالى بل كان بسبب اطراد
العادات في ان مثل ذلك الموضع الخراب قلما يصيره الله تعالى معمورا وهذا كما ان الواحد منا يشير الى جبل فيقول متى يقلبه الله ذهبا وياقوتا لا لان مراده منه ان ذلك لا يقع ولا لاجل
في مطرد العادات فكذا ههنا الوجه الثاني قالوا انه تعالى قال في حقه فلما تبين له وهذا يدل على انه قبل ذلك لم يكن ذلك التبين حاصلا له وهذا ايضا ضعيف لان تبين الاحياء
على سبيل المشاهدة ما كان حاصلا له قبل ذلك فاما ان تبين ذلك على سبيل الاستدلال ما كان حاصلا فهو ممنوع الوجه الثالث انه قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وهذا يدل على ان
هذا العلم انما حصل في ذلك الوقت وانه كان خاليا عن مثل ذلك العلم قبل ذلك الوقت وهذا ايضا ضعيف لان تلك المشاهدة لا شك انها افادت نوع تأكيد وطمأنينة ووثوق
وذلك القدر من التأكيد انما حصل في ذلك الوقت وهذا لا يدل على ان اصل العلم ما كان حاصلا قبل ذلك الوجه الرابع انهم قالوا ان هذا المار كان كافرا لانتظامه مع نمرود في سلك واحد وهو
ايضا ضعيف لانه ان كان قبله قصة نمرود ولكن بعده قصة سؤال ابرهيم عليه السلم فوجب ان يكون نبيا من جنس ابرهيم حجة من قال انه كان مؤمنا وكان نبيا وجوه الاول ان قوله انى يحيي
هذه الله بعد موتها يدل على انه كان عالما بالله تعالى وعلى انه تعالى يصح منه الاحياء في الجملة لان تخصيص هذا الشيء باستبعاد الاحياء انما يصح ان لو حصل الاعتراف بالقدرة على الاحياء في الجملة فاما من يعتقد
ان القدرة على الاحياء ممتنعة لم يبق لهذا التخصيص فائدة الحجة الثانية ان قوله كم لبثت لا بد له من قائل والمذكور السابق هو الله تعالى فصار التقدير قال الله تعالى كم لبثت فقال ذلك الانسان لبثت يوما
او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام وهذا يدل على ان قائل هذا القول هو الله تعالى قوله ولنجعلك آية للناس ومن المعلوم ان القادر على جعله آية للناس هو الله تعالى ثم قال وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما ولا شك ان قائل هذا القول هو الله تعالى فثبت ان هذه الآية دالة من هذه الوجوه الكثيرة على انه تعالى تكلم معه ومعلوم ان هذا لا يليق بحال الكافر فان قيل لعله تعالى بعث
اليه رسولا او ملكا حتى قال له هذا القول عن الله تعالى قلنا ظاهر هذا الكلام يدل على ان قائل هذه الاقوال معه هو الله تعالى فصرف اللفظ عن هذا الظاهر الى المجاز من غير دليل موجب غير جائز الحجة
الثالثة ان اعادته حيا وابقاء الطعام والشراب على حالهما واعادة الحمار حيا بعد ما صار رميما مع كونه مشاهدا لاعادة اجزاء الحمار الى التركيب والى الحيوة اكرام عظيم وتشريف كريم و
ذلك لا يليق بحال الكافر فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان كل هذه الاشياء انما ادخلها الله تعالى في الوجود اكراما لنبي كان مبعوثا في ذلك الزمان قلنا لم يجر في هذه الآية ذكر النبي ولم يظهر في هذه القصة

حال نبوته بوجود النبي صلعم فلو كان المقصود من اظهار هذه الاشياء اكرام ذلك النبي وتأييد رسالته بالمعجزة لكان يجب ذكر ذلك النبي اما لما لم يذكر فالغرض الاصلي من الكلام وانه لا يجوز فان قيل لو كان ذلك
الشخص نبيا لكان اما ان يقال انه ادعى النبوة من قبل الاماتة والاحياء او بعدهما والاول باطل لان ارسال النبي من قبل الله تعالى يكون لمصلحة تعود على الامة وذلك لا يتم بعد الاماتة وان ادعى النبوة بعد الاحياء
فالمعجز قد تقدم على الدعوى وذلك غير جائز قلنا اظهار خوارق العادات على يد من يعلم الله تعالى انه سيصير رسولا جائز عندنا وعلى هذا الطريق زال السؤال الحجة الرابعة انه تعالى قال في حق
هذا الشخص ولنجعلك آية للناس وهذا اللفظ انما يستعمل في حق الانبياء والرسل قال تعالى وجعلناها وابنها آية للعالمين فكان هذا وعدا من الله تعالى بانه يجعله نبيا وايضا فهذا الكلام وان لم
يدل على النبوة بصريحه فلا شك انه يفيد التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر وعلى الشك في قدرة الله تعالى فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من جعله آية ان من عرفه من الناس شابا كاملا
اذا شاهده بعد مائة سنة على شبابه وقد شاخوا وهرموا وسمعوا بالخبر انه مات كان منذ زمان وقد عاد شابا صح ان يقال لاجل ذلك انه آية للناس لانهم يعتبرون بذلك ويعرفون قدرة الله
تعالى ونبوة نبي ذلك الزمان والجواب عنه من وجهين الاول ان قوله ولنجعلك آية للناس على امر زائد على هذا الاحياء وانتم تحملونه على نفس هذا الاحياء فكان باطلا والثاني ان وجه التمسك ان قوله ولنجعلك
آية للناس يدل على التشريف العظيم وذلك لا يليق بحال من مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى الحجة الخامسة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزول الآية قال ان بخت نصر غزا
بني اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير وكان من علمائهم فجاء بهم الى بابل فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل تحت ظل شجرة وهو على حمار فربط حماره وطاف في القرية فلم ير فيها احدا فعجب من
ذلك وقال انى يحيي هذه الله بعد موتها لا على سبيل الشك في القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت الاشجار مثمرة فتناول من الفاكهة التين والعنب وشرب من عصير
العنب ونام فاماته الله تعالى في منامه مائة عام وهو شاب ثم اعمى عنه في موته ايضا الانس والسباع والطير ثم احياه الله تعالى بعد المائة ونودي من السماء يا عزير كم لبثت بعد الموت
فقال يوما فابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم فقال الله تعالى بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمهما فنظر فاذا التين والعنب كما شاهدهما
ثم قال وانظر الى حمارك فنظر فاذا هو عظام بيض تلوح وقد تفرقت اوصاله وسمع صوتا ايتها العظام البالية اني جاعل فيك روحا فانضم اجزاء العظام بعضها الى بعض ثم
التصق كل عضو بما يليق به الضلع الى الضلع والذراع الى مكانه ثم جاء الرأس الى مكانه ثم العصب والعروق ثم انبسط اللحم عليه ثم انبسط الجلد عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم
نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شيء قدير ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا آباؤنا ان عزير بن شرخيا مات ببابل وقد
كان بخت نصر قتل ببيت المقدس اربعين الفا من قراء التورية وكان فيهم عزير والقوم ما عرفوا انه يقرأ التورية فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التورية واملاها عليهم عن ظهر قلبه
لم يخرم منها حرفا وكانت التورية قد دفنت في موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا في حرف فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل
على ان ذلك المار كان نبيا المسئلة الثالثة اختلفوا في تلك القرية فقال وهب وقتادة وعكرمة والربيع ايليا وهي بيت المقدس وقال ابن زيد هي القرية التي خرج منها الالوف حذر الموت
اما قوله تعالى وهي خاوية على عروشها قال الاصمعي خوى البيت يخوي خواء ممدودا اذا ما خلا من اهله والخوى خلو البطن من الطعام وفي الحديث كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سجد خوى اي خلا
ما بين عضديه وجنبيه وبطنه وفخذيه وخوى الفرس ما بين قوائمه ثم يقال للبيت اذا انهدم خوى لانه بتهدمه يخلو من اهله وكذلك خوت النجوم واخوت اذا سقطت ولم تمطر لانها خلت
من المطر والعرش سقف البيت والعروش الابنية والسقوف من الخشب يقال عرش الرجل يعرش ويعرش اذا بنى من خشب فقوله وهي خاوية على عروشها اي منهدمة ساقطة خراب
قال ابن عباس رضي الله عنهما وفيه وجوه احدها ان حيطانها كانت قائمة وقد تهدمت سقوفها ثم انقعرت الحيطان من قواعدها فتساقطت على السقوف المهدمة ومعنى الخاوية بمعنى المنقعرة
وهي المنقلعة من اصولها يدل عليه قوله تعالى اعجاز نخل خاوية وفي موضع آخر اعجاز نخل منقعر وهذه الصفة في خراب المنازل من احسن ما يوصف به الثاني ان قوله تعالى خاوية على عروشها اي خاوية عن عروشها
جعل على بمعنى عن كقوله اذا اكتالوا على الناس اي عنهم والثالث ان المراد ان القرية خاوية مع كون اشجارها معرشة وكان التعجب من ذلك اكثر لان الغالب من القرية الخالية الخاوية ان يبطل ما فيها من عروش
الفواكه فلما خربت القرية مع بقاء عروشها كان التعجب اكثر اما قوله تعالى انى يحيي هذه الله بعد موتها فقد ذكرنا ان من قال ان المار كان كافرا حمله على الشك في قدرة الله تعالى ومن قال كان نبيا حمله
على الاستبعاد بحسب مجاري العرف والعادة او كان المقصود منه طلب زيادة الدلائل لاجل التأكيد كما قال ابرهيم عليه السلم ارني كيف تحيي الموتى وقوله انى اي من اين كقوله انى لك هذا والمراد احياء
هذه القرية عمارتها اي من اين يفعل الله تعالى ذلك على معنى انه لا يفعله فاحب الله تعالى ان يريه في نفسه وفي احياء القرية آية فاماته الله تعالى مائة عام وقد ذكرنا القصة فان قيل ما الفائدة في
اماتته مائة عام مع ان الاستدلال بالاحياء بعد يوم او بعد بعض يوم حاصل قلنا لان الاحياء بعد تراخي المدة ابعد في العقول من الاحياء بعد قرب المدة وايضا فلان بعد تراخي المدة ما يشاهده
ويشاهد هو من غيره اعجب اما قوله تعالى ثم بعثه فالمعنى ثم احياه ويوم القيمة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم واصله من بعثت الناقة اذا اقمتها من مكانها وانما قال ثم بعثه ولم يقل
ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد كما كان اولا حيا عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال في المعارف الالهية ولو قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوائد اما قوله تعالى قال كم لبثت
قال لبثت ففيه مسائل المسئلة الاولى فيه وجهان من القراءة قرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي بالادغام والباقون بالاظهار فمن ادغم فلقرب المخرجين ومن اظهر فلتباين المخرجين وان تقاربا المسئلة
الثانية اجمعوا على ان قائل هذا القول هو الله تعالى وانما عرف ان هذا الخطاب من الله تعالى لان ذلك الخطاب كان مقرونا بالمعجز ولانه بعد الاحياء شاهد من احوال حماره وظهور البلى في عظامه ما عرف
ان تلك الخوارق لم تصدر الا من الله تعالى المسئلة الثالثة في الآية اشكال وهو انه تعالى كان عالما بانه كان ميتا وكان عالما بان الميت لا يمكنه بعد ما صار حيا ان يعلم ان مدة موته كانت طويلة ام
قصيرة فمع ذلك لاي حكمة سأله عن مقدار تلك المدة والجواب عنه ان المقصود من هذا السؤال التنبيه على حدوث ما حدث من الخوارق اما قوله تعالى لبثت يوما او بعض يوم ففيه سؤالات السؤال الاول
لم ذكر هذا الترديد والجواب ان الميت طالت مدة موته ام قصرت فالحال واحدة بالنسبة اليه فاجاب باقل ما يمكن ان يكون مشابها لليقين وفي التفسير ان اماتته كانت في اول النهار فقال يوما ثم
لما نظر الى ضوء الشمس باقيا على رؤس الجدران فقال او بعض يوم السؤال الثاني انه لما كان اللبث مائة عام ثم قال لبثت يوما او بعض يوم اليس ان هذا يكون كذبا والجواب انه قال ذلك على حسب الظن
فلا يكون مؤاخذا بهذا الكذب ونظيره انه تعالى حكى عن اصحاب الكهف انهم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم على ما توهموه ووقع عندهم وايضا قال اخوة يوسف عليه السلم ان ابنك سرق وما شهدنا الا بما علمنا

وانما قالوا ذلك بناء على الامارة من لواح الصواع من جهة السؤال كما حصل عندهم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت كان الجواب الاظهر انه علم ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وذلك لان الوجه الاتي في اماتته
ثم احيائه بعد مائة سنة ان يشاهد الاحياء بعد الاماتة وذلك لا يحصل الا اذا عرف ان ذلك اللبث كان بسبب الموت وهو ايضا قد شاهد اما في نفسه واما في حماره احوالا دالة على ان ذلك اللبث
كان بسبب الموت اما قوله تعالى قال بل لبثت مائة عام فالمعنى ظاهر وقيل العام اصله من العوم الذي هو السباحة لان فيه سبحا طويلا لا يمكن من التصرف فيه اما قوله تعالى فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه
ففيه مسائل المسألة الاولى اختلف القراء في اثبات الهاء في الوصل من قوله لم يتسنه واقتده وماليه وسلطانيه وماهيه بعد ان اتفقوا على اثباتها في الوقف فقرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وعلي
وعاصم هذه الحروف كلها باثبات الهاء في الوصل وحذفها حمزة والكسائي من قوله لم يتسنه واقتده واثبتاها في الوصل في الباقي ولم يختلفوا في قوله لم اوت كتابيه ولم ادر ما حسابيه انها بالهاء
في الوصل والوقف اذا عرفت هذا فنقول اما الحذف ففيه وجوه احدها ان اشتقاق قوله لم يتسنه من السنة وزعم كثير من الناس ان اصل السنة سنوة قالوا والدليل عليه انهم يقولون في
الاشتقاق منها اسنت القوم اذا اصابتهم السنة قال الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف ويقولون في جمعها سنوات وفي الفعل منها سانيت الرجل مساناة اذا عاملته سنة
سنة وفي التصغير سنية اذا ثبت هذا كان الهاء في قوله لم يتسنه للسكت لا للوصل وثانيها نقل الواحدي عن الفراء انه قال يجوز ان يكون اصل سنة سنة لانهم قالوا في تصغيرها سنينة
وان كان ذلك قليلا فعلى هذا يجوز ان يكون لم يتسنه اصله لم يتسنن ثم ابدلت النون الاخيرة ثم ادخل عليها هاء السكت عند الوقف عليه كما ان اصل لم يتقض لم يتقضض
ثم ابدلت الضاد الاخيرة ثم ادخل عليها هاء السكت عند الوقف فيقال لم يتقضه وثالثها ان يكون لم يتسنه ماخوذا من قوله تعالى من حما مسنون والمسنون في اللغة المتغير يقال
ابو علي الفارسي فقوله لم يتسنن اي الشراب بقي بحاله لم يتغير وقد اتى عليه مائة عام ثم انه حذفت النون الاخيرة وابدلت بها السكت عند الوقف على ما قررناه في الوجه الثاني
فهذه الوجوه الثلثة لبيان الحذف واما بيان الاثبات فهو ان لم يتسنه ماخوذ من السنة والسنة اصلها سنهة بدليل انه يقال في تصغيرها سنيهة ويقال سانهت النخلة بمعنى عاومت واكريت
الدار مسانهة واذا كان كذلك فالهاء في لم يتسنه لام الفعل فلا جرم لم تحذف البتة لا عند الوصل ولا عند الوقف المسألة الثانية قوله تعالى لم يتسنه اي لم يتغير واصل معنى لم يتسنه
اي لم يات عليه السنون لان مر السنين اذا لم يغيره فكانه لم يات عليه ونقلنا عن ابي علي الفارسي لم يتسنن اي لم يتغير الشراب بقي في الاية سؤلان السؤال الاول انه تعالى لما
قال بل لبثت مائة عام كان في حجة ان يذكر عقيبه ما يدل على ذلك وقوله فانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه لا يدل على انه لبث مائة عام بل يدل ظاهرا على ما قاله من انه لبث يوما او بعض يوم
والجواب كلما كانت الشبهة اقوى مع علم الانسان في الجملة بانها شبهة كان سماع الدليل المزيل لتلك الشبهة اكد ووقوعه في العقل اكمل فكانه تعالى لما قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك
وشرابك لم يتسنه فان هذا مما يؤكد قولك لبثت يوما او بعض يوم فحينئذ يعظم اشتياقك الى الدليل الذي يكشف عن هذه الشبهة ثم قال بعده وانظر الى حمارك فراى الحمار
رميما وعظاما نخرة فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى فان الطعام والشراب يسرع التغير فيهما والحمار ربما بقي دهرا طويلا وزمانا عظيما فراى ما لا يبقى باقيا وهو الطعام والشراب وما يبقى
غير باق وهو العظام فعظم تعجبه من قدرة الله تعالى وتمكن وقوع هذه الحجة في عقله وقلبه السؤال الثاني انه تعالى ذكر الطعام والشراب وقوله لم يتسنه راجع الى الشراب لا الى الطعام
والجواب كما يوصف الشراب بانه لم يتغير كذلك يوصف الطعام بانه لم يتغير لا سيما اذا كان الطعام لطيفا يتسارع الفساد اليه والمروي ان طعامه كان هو التين والعنب وشرابه كان عصير
العنب واللبن وفي قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسنه اما قوله تعالى وانظر الى حمارك فالمعنى انه عرفه طول مدة موته بان شاهد عظام حماره نخرة
رميمة وهذا لخصيصه لا يدل بذاته لانه لما شاهد انقلاب العظام النخرة حيا في الحال علم ان القادر على ذلك قادر على ان يميت الحمار ويجعل عظامه رميمة نخرة في الحال وحينئذ لا يمكن
الاستدلال بعظام الحمار على طول مدة الموت بل انقلاب العظام الى الحيوة معجزة دالة على صدق ما سمع من قوله بل لبثت مائة عام قال الضحاك معنى قوله اية انه لما احيي بعد الموت كان
دليلا على صحة البعث وقال غيره كان اية لان الله تعالى بعثه شابا اسود الرأس وبنو بنيه شيوخ بيض اللحى والرؤس اما قوله تعالى ولنجعلك اية للناس فقد بينا ان المراد منه التشريف
العظيم والوعد بالدرجة العالية في الدين والدنيا وذلك لا يليق بمن مات على الكفر والشك في قدرة الله تعالى فان قيل ما فائدة الواو في قوله ولنجعلك قلنا قال الفراء دخلت الواو
لانه فعل بعدها مضمر لانه لو قال وانظر الى حمارك لنجعلك اية كان النظر الى الحمار شرطا وجعله اية جزاء وهذا المعنى غير مطلوب من هذا الكلام اما لما قال ولنجعلك اية كان المعنى ولنجعلك
اية فعلنا ما فعلنا من الاماتة والاحياء ومثله قوله تعالى وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست والمعنى وليقولوا درست صرفنا الايات وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض
وليكون من الموقنين نريه الملكوت اما قوله تعالى وانظر الى العظام فاكثر المفسرين على ان المراد بالعظام عظام حماره فان اللام فيه بدل على الكناية وقال اخرون اراد به عظام هذا الرجل
نفسه قالوا انه تعالى احيى رأسه وعينيه وكانت بقية بدنه عظاما نخرة فكان ينظر الى اجزاء عظام نفسه فراها تجتمع وينضم البعض الى البعض وكان يرى حماره واقفا كما ربطه حين
كان حيا لم ياكل ولم يشرب مائة عام وتقرير الكلام على هذا الوجه وانظر الى عظامك وهذا قول قتادة والربيع وابن زيد وعندي انه ضعيف لوجوه احدها ان قوله لبثت يوما او بعض يوم
انما يليق بمن لا يرى اثر التغير في نفسه فيظن انه كان نائما في بعض يوم اما من شاهد اجزاء بدنه متفرقة وعظام بدنه رميمة نخرة فلا يليق به ذلك القول وثانيها انه تعالى حكى عنه انه
اجاب فيجب ان يكون المجيب هو الذي اماته الله تعالى فاذا كانت الاماتة راجعة الى كله فالمجيب ايضا الذي بعثه الله تعالى يجب ان يكون جملة الشخص وثالثها ان قوله فاماته ثم بعثه يدل على ان تلك
احياها وبعثها اما قوله تعالى كيف ننشرها فالمراد كيف نحييها يقال انشر الله الميت فنشر قال تعالى ثم اذا شاء انشره وقد وصف الله تعالى العظام بالاحياء في قوله تعالى من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها وقرئ ننشرها بفتح النون وضم الشين قال الفراء كانه ذهب الى النشر بعد الطي وذلك لان بالحيوة يكون الانبساط والتصرف فصار كانه مطوي ما دام ميتا فاذا عاد صار كانه نشر
بعد الطي وقرأ حمزة والكسائي ننشزها بالزاي المنقوطة من فوق والمعنى نرفع بعضها الى بعض وانشاز الشيء رفعه يقال انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ومنه
نشوز المراة وهو ان ترتفع عن حد رضا الزوج ومعنى الاية على هذه القراءة كيف نرفعها من الارض فنردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها على بعض وروي عن النخعي انه كان يقرأ
ننشزها بفتح النون وضم الشين والزاي ذكره ما قال الاخفش انه يقال نشزته وانشزته اي رفعته والمعنى من جميع القراءات انه تعالى ركب العظام بعضها على بعض حتى اتصلت على نظام ثم بسط اللحم

عليها ونشر العروق والاعصاب والجلود عليها ورفع بعضها على جنب البعض فكمل كل الحيوان وانطلق ذلك كله ثم قال تعالى فلما تبين له وهذا راجع الى ما تقدم ذكره من قوله انى يحيي هذه الله بعد موتها والمعنى فلما تبين له وقوع
ما كان يستبعد وقوعه وقال صاحب الكشاف فاعل تبين مضمر وتقديره فلما تبين له ان الله على كل شيء قدير قال اعلم ان الله على كل شيء قدير فحذف الاول لدلالة الثاني عليه
تعسف بل الصحيح انه لما تبين له امر الاماتة والاحياء على سبيل المشاهدة قال اعلم ان الله على كل شيء قدير وتاويله اني قد علمت مشاهدة ما كنت اعلمه قبل ذلك بالاستدلال وقرأ حمزة
والكسائي قال اعلم على لفظ الامر وفيه وجهان احدهما انه عند التبين امر نفسه بذلك قال الاعشى ودع امامة ان الركب قد رحلوا والثاني ان الله تعالى قال اعلم ان الله على كل شيء قدير
على صحة هذه القراءة بقراءة عبد الله والاعمش قيل اعلم ان الله على كل شيء قدير ويؤكده قوله في قصة ابرهيم عليه السلام رب ارني كيف تحيي الموتى ثم قال في اخرها واعلم ان الله عزيز حكيم قال القاضي
القراءة الاولى اولى وذلك لان الامر بالشيء انما يحسن عند عدم المامور به وها هنا العلم حاصل بدليل قوله تعالى فلما تبين له فكان الامر بتحصيل العلم بعد ذلك غير جائز اما الاخبار عن انه حصل كان جائزا

القصة الثالثة ايضا في البعث

واذ قال ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي قال فخذ اربعة من الطير فصرهن اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سعيا واعلم ان الله عزيز حكيم

في الاية مسائل المسألة الاولى العامل في اذ قولان قال الزجاج التقدير اذكر اذ قال ابرهيم وقال غيره انه معطوف على قوله الم تر الى الذي حاج ابرهيم والتقدير الم تر اذ حاج ابرهيم في ربه الم تر اذ قال
ابرهيم رب ارني كيف تحيي الموتى المسألة الثانية انه تعالى لم يسم عزيرا حين قال او كالذي مر على قرية وسمى هاهنا ابرهيم مع ان المقصود من البحث في كلتا القصتين شيء واحد والسبب ان عزيرا
لم يحفظ الادب بل قال انى يحيي هذه الله بعد موتها وابرهيم عليه السلام حفظ الادب فانه اثنى على الله تعالى اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارني وايضا ان ابرهيم عليه السلام لما راعى الادب جعل الاحياء
والاماتة في الطيور وعزير لما لم يراع الادب جعل الاحياء والاماتة في نفسه المسألة الثالثة ذكروا في سبب سؤال ابرهيم عليه السلام وجوها الاول قال الحسن والضحاك وقتادة وعطاء وابن جريج
انه راى جيفة مطروحة في شط البحر فاذا مد البحر اكل منها دواب البحر واذا جزر البحر جاءت السباع واكلت واذا ذهبت السباع جاءت الطيور واكلت وطارت فقال ابرهيم رب ارني كيف تجمع
اجزاء الحيوان من بطون السباع والطيور ودواب البحر فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن المطلوب من السؤال ان يصير العلم الاستدلالي ضروريا الوجه الثاني قال محمد بن اسحق والقاضي سبب السؤال
انه في مناظرته مع نمرود لما قال ربي الذي يحيي ويميت قال انا احيي واميت واطلق محبوسا وقتل رجلا فقال ابرهيم عليه السلام ليس هذا باحياء واماتة وعند ذلك قال رب ارني كيف تحيي الموتى لتنكشف هذه المسألة
عند نمرود واتباعه وروي ان نمرود قال له قل لربك حتى يحيي والا قتلتك فسال الله تعالى ذلك وقوله ليطمئن قلبي بعني ليطمئن قلبي بنجاتي من القتل او ليطمئن قلبي بقوة حجتي وبرهاني وان عدولي
منها الى غيرها ما كان بسبب ضعف تلك الحجة بل كان بسبب جهل المستمع الوجه الثالث قال ابن عباس وسعيد بن جبير والسدي رضي الله عنهم ان الله تعالى اوحى اليه اني متخذ بشرا خليلا فاستعظم
ذلك ابرهيم عليه السلام الخليل ما علامة ذلك فقال علامته انه يحيي الميت بدعائه فلما عظم مقام ابرهيم عليه السلام في درجات العبودية واداء الرسالة خطر بباله اني لعلي انا ذلك الخليل فسال
احياء الموتى فقيل اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني خليل لك الوجه الرابع انه عليه السلام انما سال ذلك لقومه وذلك لان اتباع الانبياء كانوا يطالبونهم باشياء تارة باطلة
وتارة حقة كقولهم لموسى عليه السلام اجعل لنا الها كما لهم الهة فسال ابرهيم ذلك والمقصود ان يشاهده قومه فيزول الانكار عن قلوبهم الوجه الخامس ما خطر ببالي فقلت لا شك ان الامة كما
يحتاجون الى العلم بان الرسول صادق في ادعاء الرسالة الى معجز يظهر عليه فكذلك الرسول عند وصول الملك اليه واخباره اياه بان الله تعالى بعثه رسولا يحتاج الى معجز يظهر على يد ذلك الملك ليعلم
الرسول ان ذلك الواصل ملك كريم لا شيطان رجيم وكذا اذا سمع الملك كلام الله تعالى احتاج الى معجز يدل على ان ذلك الكلام كلام الله تعالى لا كلام غيره واذا كان كذلك فلا يبعد ان يقال انه
لما جاء الملك الى ابرهيم واخبره بان الله تعالى بعثك رسولا الى الخلق طلب المعجز فقال رب ارني كيف تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على ان الاتي ملك كريم لا شيطان رجيم
الوجه السادس وهو على لسان اهل التصوف ان المراد من الموتى القلوب المحجوبة عن انوار المكاشفات والتجلي والاحياء عبارة عن حصول ذلك التجلي والانوار الالهية فقال ارني كيف تحيي الموتى طلب
ذلك التجلي والمكاشفة فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن اطلب حصولها ليطمئن قلبي بسبب حصول ذلك التجلي وعلى قول المتكلمين العلم الاستدلالي مما يتطرق اليه الشبهات والشكوك
فطلب علما ضروريا يستقر القلب معه استقرارا لا يتخالجه شيء من الشكوك والشبهات الوجه السابع لعله طالع في الصحف التي انزلها الله تعالى عليه انه يشرف ولده عيسى عليه السلام بانه يحيي الموتى بدعائه
فطلب ذلك فقيل له اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على اني لست اقل منزلة في حضرتك من ولدي عيسى الوجه الثامن ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح الولد فسارع اليه ثم قال امرتني ان اجعل ذا
روح بلا روح ففعلت فانا اسالك ان تجعل غير ذي روح روحانيا فقال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك اتخذتني خليلا الوجه التاسع نظر ابرهيم في قلبه فراه ميتا بحب ولده فاستحيى من
الله تعالى فقال ارني كيف تحيي الموتى اي القلب اذا مات بسبب الغفلة كيف يكون احياؤه بذكر الله تعالى الوجه العاشر تقدير الاية ان جميع الخلق يشاهدون الحشر يوم القيامة فارني ذلك في الدنيا فقال
اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي على انك خصصتني في الدنيا بمزيد هذا التشريف الوجه الحادي عشر لم يكن قصد ابرهيم عليه السلام احياء الموتى بل كان قصده سماع الكلام بلا واسطة الوجه الثاني عشر
ما قاله قوم من الجهال وهو ان ابرهيم عليه السلام كان شاكا في معرفة المبدأ وفي معرفة المعاد اما شكه في معرفة المبدأ فقوله هذا ربي وقوله لئن لم يهدني ربي لاكونن من القوم الضالين واما شكه
في المعاد فهو في هذه الاية وهذا القول سخيف بل كفر وذلك لان الجاهل بانه تعالى كان ولم يزل قادرا على احياء الموتى جاهل بالله فمن نسب النبي المعصوم الى ذلك فقد كفر النبي المعصوم
فكان هذا بالكفر اولى ومما يدل على فساده وذلك من وجوه احدها قوله اولم تؤمن قال بلى ولو كان شاكا لم يصح ذلك وثانيها قوله ولكن ليطمئن قلبي وذلك كلام عارف طالب لمزيد اليقين وثالثها ان الشك
في قدرة الله تعالى يوجب الشك في النبوة فكيف يعرف نبوة نفسه اما قوله تعالى اولم تؤمن ففيه وجهان احدهما انه استفهام بمعنى التقرير قال الشاعر الستم خير من ركب المطايا واندى العالمين
بطون راح والثاني ان المقصود من هذا السؤال ان يجيب بما اجاب به ليعلم السامعون انه عليه السلام كان مؤمنا بذلك عارفا به وان المقصود من هذا السؤال شيء اخر اما قوله تعالى قال بلى ولكن ليطمئن
قلبي فاعلم ان اللام في ليطمئن متعلق بمحذوف والتقدير سالت ذلك ارادة طمانينة القلب قالوا والمراد منه ان تزول عنه الخواطر التي تعرض للمستدل والا فاليقين حاصل على الحالين
وها هنا بحث عقلي وهو ان هذا التفسير مفرع على ان العلوم يجوز ان يكون بعضها اقوى من بعض وفيه سؤال صعب وهو ان الانسان حال حصول العلم له اما ان يكون مجوزا لنقيضه واما ان لا يكون

فان جوز نقيضه بوجه من الوجوه فذاك ظن قوي لا اعتقاد جازم وان لم يجوز نقيضه بوجه من الوجوه البتة فهو العلم واعلم ان هذا الاشكال انما يتوجه اذا قلنا المطلوب هو حصول الطمانينة في
اعتقاد قدرة الله تعالى على الاحياء اما لو قلنا المقصود شيء اخر زال السؤال اما قوله تعالى فخذ اربعة من الطير فقال ابن عباس رضي الله عنهما اخذ طاووسا ونسرا وغرابا وديكا وفي قول مجاهد وابن جريج
بدل النسر حمامة وههنا ابحاث الاول انه لم خص الطير من جملة الحيوانات بهذه الحالة وذكروا فيه وجهين الاول ان الطير همته الطيران في السماء والارتفاع في الهواء والخليل كانت همته العلو والوصول
الى الملكوت فجعلت معجزته مشاكلة لهمته والوجه الثاني ان الخليل عليه السلام لما ذبح الطيور جعلها قطعة قطعة ووضع على راس كل جبل منها قطعة مختلطة ثم دعاها طار كل جزء الى مشاكله
فقيل له كما طار كل جزء الى مشاكله كذا يوم القيامة يطير كل جزء الى مشاكله حتى تأتلف الابدان وتتصل بها الارواح ونظيره قوله تعالى يخرجون من الاجداث كانهم جراد منتشر البحث الثاني ان المقصود
من الاحياء والاماتة كان حاصلا بحيوان واحد فلم امر باخذ اربع حيوانات فيه وجهان الاول ان المعنى فيه انك سالت واحدا على قدر العبودية وانا اعطي اربعا على قدر الربوبية والثاني ان الطيور
الاربعة اشارة الى الاركان الاربعة التي منها تركيب ابدان الحيوان والنبات والاشارة فيه انك ما لم تفرق بين هذه الطيور الاربعة لم يقدر طير الروح على الارتفاع الى هواء الربوبية وصفاء
عالم القدس البحث الثالث انما خص هذه الحيوانات لان الطاووس اشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والجاه والترفع قال تعالى زين للناس حب الشهوات والنسر اشارة الى شدة الشغف بالاكل
والديك اشارة الى شدة الشغف بقضاء الشهوة من الفرج والغراب اشارة الى شدة الحرص على الجمع والطلب فان من حرص الغراب انه يطير بالليل ويخرج بالنهار في غاية البرد للطلب والاشارة
فيه الى ان الانسان ما لم يسع في قتل شهوة النفس والفرج وفي ابطال الحرص وابطال التزين للخلق لم يجد في قلبه روحا وراحة من روح جلال الله تعالى اما قوله تعالى فصرهن اليك ففيه
مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة فصرهن بكسر الصاد والباقون بضم الصاد اما الضم ففيه قولان الاول انه من صرت الشيء اصوره اذا املته اليك ورجل اصور اذا مال العنق ويقال صار
فلان الى كذا اذا قال به ومال اليه وعلى هذا التفسير يحصل في الكلام محذوف كانه قيل املهن اليك وقطعهن ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا فحذف الجملة التي هي قطعهن لدلالة الكلام عليه كقوله
ان اضرب بعصاك البحر فانفلق على معنى فضرب فانفلق لان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على التقطيع فان قيل ما الفائدة في امره بضمها الى نفسه بعد ان ياخذها قلنا الفائدة ان
يتامل فيها ويعرف اشكالها وحلياتها لئلا تلتبس عليه بعد الاحياء ولا يتوهم انها غير تلك والقول الثاني وهو قول ابن عباس وسعيد بن جبير والحسن ومجاهد صرهن اليك معناه قطعهن يقال
صار الشيء يصوره صورا اذا قطعه قال رؤبة يصف خصما الدصرناه بالحكم اي قطعناه وهذا القول لا يحتاج الى الاضمار واما قراءة حمزة بكسر الصاد فقد فسر هذه الكلمة ايضا تارة بالامالة
وتارة بالتقطيع اما الامالة فقال الفراء هذه لغة هذيل وسليم صاره يصيره اذا اماله وقال الاخفش وغيره صرهن بكسر الصاد قطعهن يقال صاره يصيره اذا قطعه قال الفراء واظن ان
ذلك مقلوب من صرى يصري اذا قطع فقدمت ياؤها كما قالوا عثي وعاث قال المبرد وهذا لا يصح لان كل واحد من اللفظين اصل في نفسه مستقل بذاته فلا يجوز جعل احدهما فرعا على الاخر
المسئلة الثانية اجمع اهل التفسير على ان المراد بالاية قطعهن وان ابراهيم قطع اعضاءها ولحومها وريشها ودماءها وخلط بعضها ببعض غير ابي مسلم فانه انكر ذلك وقال ان ابراهيم عليه السلام
لما طلب احياء الميت من الله تعالى اراه الله تعالى مثالا قرب به الامر عليه والمراد بصرهن اليك الامالة والتمرين على الاجابة اي فعود الطيور الاربعة ان يصير بحيث اذا دعوتها اجابتك
واتتك فاذا صارت كذلك فاجعل على كل جبل واحدا على حال حياته ثم ادعهن ياتينك سعيا والغرض منه ذكر مثال محسوس في عود الارواح الى الاجساد على سبيل السهولة وانكر
القول بان المراد منه فقطعهن واحتج عليه بوجوه الاول ان المشهور في اللغة في قوله فصرهن اي املهن واما التقطيع والذبح فليس في الاية ما يدل عليه فكان ادراجه في الاية الحاقا لزيادة
بالاية لم يدل الدليل عليها وانه لا يجوز الثاني انه لو كان المراد بصرهن قطعهن لم يقل اليك فان ذلك لا يتعدى بهذا الحرف وانما يتعدى به الامالة فان قيل لم لا يجوز ان يقال في الكلام تقديم وتاخير
والتقدير فخذ اليك اربعة من الطير فصرهن قلنا التزام التقديم والتاخير من غير دليل ملجئ الى التزامه خلاف الظاهر والثالث ان الضمير في قوله ثم ادعهن عائد اليها لا الى اجزائها واذا كانت الاجزاء
متفرقة متفاصلة وكان الموضوع على كل جبل بعض تلك الاجزاء يلزم ان يكون الضمير عائدا الى تلك الاجزاء لا اليها وهو خلاف الظاهر وايضا الضمير في قوله ياتينك سعيا عائد اليها
لا الى اجزائها وعلى قولكم اذا سعى بعض الاجزاء الى بعض كان الضمير في ياتينك عائدا الى اجزائها لا اليها واحتج القائلون بالقول المشهور بوجوه الاول ان كل المفسرين الذين كانوا قبل ابي مسلم اجمعوا
على انه حصل ذبح تلك الطيور وتقطيع اجزائها فيكون انكار ذلك انكارا للاجماع والثاني ان ما ذكره غير مختص بابراهيم عليه السلام فلا يكون له فيه مزية على الغير والثالث ان ابراهيم عليه السلام
اراد ان يريه الله تعالى كيف يحيي الموتى وظاهر الاية يدل على انه اجيب الى ذلك وعلى قول ابي مسلم لم تحصل الاجابة في الحقيقة والرابع ان قوله ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا يدل على
ان تلك الطيور جعلت جزءا جزءا قال ابو مسلم في الجواب عن هذا الوجه انه اضاف الجزء الى الاربعة فيجب ان يكون المراد بالجزء هو الواحد من تلك الاربعة والجواب ان ما ذكرتم وان كان محتملا الا ان حمل
الجزء على ما ذكرناه اظهر والتقدير فاجعل على كل جبل من كل واحد منهن جزءا او بعضا اما قوله تعالى ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ففيه مسائل المسئلة الاولى ظاهر قوله على كل جبل جميع
جبال الدنيا فذهب مجاهد والضحاك الى العموم بحسب الامكان كانه قيل فرقها على كل جبل يمكنك التفرقة عليه وقال ابن عباس والحسن وقتادة والربيع اربعة اجبال على حسب الطيور الاربعة
وعلى حسب الجهات الاربع ايضا اعني المشرق والمغرب والشمال والجنوب وقال السدي وابن جريج سبعة من الجبال لان المراد كل جبل يشاهده ابراهيم عليه السلام حتى يصح منه دعاء الطير لان ذلك لا يتم
الا بالمشاهدة لان الجبال التي كان يشاهدها ابراهيم عليه السلام سبعة المسئلة الثانية روي انه عليه السلام امر بذبحها ونتف ريشها وتقطيعها جزءا جزءا وخلط دمائها ولحومها وان
يمسك رؤسها ثم امر بان يجعل اجزاءها على الجبال على كل جبل ربعا من كل طائر ثم يصيح بها تعالين باذن الله فاخذ كل جزء يطير الى الاخر حتى تكاملت الجثث ثم اقبلت كل جثة الى راسها وانضم
كل راس الى جثته وصار الكل احياء باذن الله تعالى المسئلة الثالثة قرا عاصم في رواية ابي بكر عن المفضل جزءا مثقلا مهموزا حيث وقع والباقون مهموزة مخففة وهما لغتان بمعنى واحد
اما قوله تعالى ثم ادعهن ياتينك سعيا فقيل عدوا ومشيا على ارجلهن لان ذلك ابلغ في الحجة وقيل طيرانا وليس يصح لانه لا يقال للطير اذا طار سعى ومنهم من اجاب عنه بان السعي هو الاشتداد
في الحركة فان كانت الحركة طيرانا فالسعي فيها هو الاشتداد في تلك الحركة واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان البنية ليست شرطا في صحة الحياة قال المعتزلة الاية دالة على انه لا بد من البنية من حيث
اوجب التقطيع لبطلان حياتها والجواب انه ضعيف لان حصول المقارنة لا يدل على وجوب المقارنة اما الانفكاك عنه في بعض الاحوال يدل على ان المقارنة حيث حصلت ما كانت واجبة

ولما دلت الاية على حصول الحياة والقدرة على الشيء لتلك الاجزاء حال تفرقها كان دليلا قاطعا على ان البنية ليست شرطا للحياة اما قوله واعلم ان الله عزيز حكيم فالمعنى انه غالب على جميع الممكنات
حكيم اي عالم بعواقب الامور وغايات الاشياء. مثل الذين ينفقون اموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف
لمن يشاء والله واسع عليم. اعلم انه تعالى لما ذكر في بيان اصول العلم بالمبدا والمعاد من دلائل صحتها ما اراد اتبع ذلك ببيان الشرائع والاحكام والتكاليف
في بيان التكاليف المعتبرة في انفاق الاموال وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال القاضي انه تعالى لما اجمل في قوله من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة فصل بعد ذلك في هذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين الادلة على قدرته بالاحياء والاماتة من حيث لولا ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق
لانه لولا وجود الاله المثيب المعاقب لكان الانفاق في سائر الطاعات عبثا فكانه تعالى قال لمن رغبه في الانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت نعمتي عليك بالاحياء والاقدار وقد علمت
قدرتي على المجازاة والاثابة فليكن علمك بهذه الاصول داعيا الى انفاق المال فانه يجازي القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلا وهو ان من بذر حبة اخرجت سبع سنابل في كل
سنبلة مائة حبة فصارت الواحدة سبعمائة الوجه الثاني في بيان النظم ما ذكره الاصم وهو انه تعالى ضرب هذا المثل بعد ان احتج على الكل بما يوجب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ليرغبوا
في المجاهدة بالنفس والمال في نصرته واعلاء شريعته الوجه الثالث لما بين انه تعالى ولي المؤمنين وان الكفار اولياؤهم الطاغوت بين مثل ما ينفق المؤمن في سبيل الله وما ينفق الكافر في سبيل
الطاغوت المسئلة الثانية في الاية اضمار والتقدير مثل صدقات الذين ينفقون اموالهم كمثل حبة وقيل مثل الذين ينفقون كمثل زارع حب المسئلة الثالثة معنى ينفقون اموالهم في سبيل الله
يعني في دينه قيل اراد النفقة في الجهاد خاصة وقيل جميع ابواب البر ويدخل فيه الواجب والنفل من الانفاق في الهجرة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن الانفاق في الجهاد على النفس وعلى الغير ومن
صرف المال الى الصدقات ومن انفاقها في المصالح لان كل ذلك معدود في السبيل الذي هو دين الله وطريقه لان كل ذلك انفاق في سبيل الله فان قيل فهل رايت سنبلة فيها مائة حبة
حتى يضرب المثل بها قلنا الجواب من وجوه الاول ان المقصود من الاية انه لو علم انسان يطلب الزيادة والربح انه اذا بذر حبة واحدة اخرجت له سبعمائة حبة ما كان ينبغي له ترك ذلك ولا التقصير فيه
فكذلك ينبغي لمن طلب الاجر في الاخرة عند الله تعالى ان لا يتركه اذا علم انه يحصل له على الواحد عشرة ومائة وسبعمائة واذا كان هذا المعنى معقولا فسواء وجد في الدنيا سنبلة بهذه الصفة
او لم يوجد كان المعنى حاصلا مستقيما وهذا قول القفال وهو حسن جدا والجواب الثاني انه شوهد ذلك في سنبلة الجاورس وهذا الجواب في غاية الركاكة المسئلة الرابعة ابو عمرو وحمزة والكسائي
يدغمون التاء في السين في قوله انبتت سبع سنابل لانهما حرفان مهموسان والباقون بالاظهار على الاصل ثم قال تعالى والله يضاعف لمن يشاء والمعنى ان تلك المضاعفة لا يتاتى من البشر فان الله تعالى بهذه المضاعفة
بل يجب ان يجوز انه تعالى يضاعف لكل المنفقين ويجوز ان يضاعف لبعضهم من حيث يكون انفاقه ادخل في الاخلاص ولانه تعالى بفضله واحسانه يجعل طاعته موقوفة على مزيد القبول والثواب ثم
قال تعالى والله واسع القدرة على المجازاة وعلى الجود والافضال عليم بمقادير الانفاقات وكيفية ما يستحق عليها ومتى كان الامر كذلك لم يصر عمل العامل ضايعا عند الله تعالى. الذين ينفقون
اموالهم في سبيل الله ثم لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون. قول معروف ومغفرة خير من
صدقة يتبعها اذى والله غني حليم. اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في سبيل الله تعالى اتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب فمنها ترك المن والاذى وفي
الاية مسائل المسئلة الاولى نزلت الاية في عثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف بعير باقتابها والف دينار فرفع رسول الله صلى الله عليه
وسلم يده يقول يا رب عثمان رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف فتصدق بنصف ماله اربعة الاف دينار المسئلة الثانية قال بعض المفسرين ان الاية المتقدمة مختصة بمن انفق على نفسه
وهذه الاية فيمن انفق على غيره وبين تعالى ان الانفاق على الغير انما يوجب الثواب العظيم المذكور في الاية المتقدمة اذا لم يتبعه منا ولا اذى قال القفال رحمه الله وقد يكون هذا الترغيب معتبرا ايضا
فيمن انفق على نفسه وذلك هو من ينفق على نفسه ويجهز للجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين ابتغاء مرضات الله تعالى ولا يمن به على النبي والمؤمنين ولا يؤذي احدا من المؤمنين مثل ان يقول
لو لم احضر لما تم هذا الامر ويقول لغيره انت ضعيف بطال لا منفعة منك في هذا الجهاد المسئلة الثالثة المن في اللغة على وجوه احدها بمعنى الانعام يقال قد من الله تعالى على فلان اذا انعم ولفلان علي
منة اي نعمة وانشد ابن الانباري فمني علينا بالسلام فانما كلامك ياقوت ودر منظم ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم ما احد من الناس امن علينا في صحبته ولا ذات يده من ابن ابي قحافة يريد
اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم والوجه الثاني في تفسير المن النقص من الحق والبخس له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا
لانه ينقص الاعمار ويقطع الاعذار ومن هذا الباب المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قائلهم زاد معروفك عندي عظما انه عندك مستور حقير
تتناساه كان لم تاته وهو في العالم مشهور كبير اذا عرفت هذا فنقول المن هو اظهار الاصطناع اليهم والاذى شكايته عنهم بسبب ما اعطاهم وانما كان المن مذموما لوجوه الاول ان الفقير الاخذ
للصدقة منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد المنفعة وفي حكم
المسيء اليه بعد ان احسن اليه والثاني ان اظهار المن يبعد اهل الحاجة عن الرغبة في صدقته اذا اشتهر من طريقته ذلك والثالث ان المعطي يجب ان يعتقد ان هذه النعمة من الله تعالى عليه وان يعتقد ان
لله عليه نعمة عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف انه هل قرن بهذا الانعام ما يخرجه عن قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يجعله منة على الغير الرابع وهو السر الحقيقي انه ان علم ان ذلك
الاعطاء انما تيسر لان الله تعالى هيأ له اسباب الاعطاء وازال عنه اسباب المنع ومتى كان الامر كذلك كان المعطي هو الله تعالى في الحقيقة لا العبد فالعبد اذا كان في هذه الدرجة كان قلبه مستنيرا بنور الله تعالى
واذا لم يكن كذلك بل كان مشغولا بالمن كان قلبه مشتغلا بالاسباب الجسمانية الظاهرة وكان محروما عن مطالعة الاسباب الربانية الحقيقية فكان في درجة البهائم الذين لا يترقى نظرهم عن المحسوس الى المعقول
وعن الاثار الى المؤثر اما قوله والاذى فقد اختلفوا فيه فمنهم من حمله على الاطلاق في اذى المؤمنين وليس ذلك بالمن بل يجب ان يكون مختصا بما تقدم ذكره وهو مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالالحاح
وفرج الله عني منك وباعد ما بيني وبينك فبين سبحانه وتعالى ان من انفق ماله ثم انه لا يتبعه المن والاذى فله الاجر العظيم والثواب الجزيل فان قيل ظاهر اللفظ انهما بمجموعهما يبطلان الاجر فيلزم
انه لو وجد احدهما دون الثاني لا يبطل الاجر فنقول بل الشرط ان لا يوجد واحد منهما لان قوله لا يتبعون ما انفقوا منا ولا اذى يقتضي ان لا يقع منه لا هذا ولا ذاك المسئلة الثالثة قالت المعتزلة

الآية دالة على أن الكبائر تحبط ثواب فاعلها وذلك لأنه تعالى بين أن هذا الثواب إنما يبقى إذا لم يوجد المن والأذى لأنه لو ثبت مع فقدهما ومع وجودهما لم يكن لهذا الاشتراط فائدة أجاب أصحابنا بأن المراد من
الآية أن حصول المن والأذى يخرجان الإنفاق من أن يكون فيه أجر وثواب أصلا من حيث يدلان على أنه إنما أنفق لكي يمن ولم ينفق لطلب رضوان الله تعالى ولا على وجه القربة والعبادة فلا جرم بطل الأجر
طعن القاضي في هذا الجواب فقال إنه تعالى بين أن هذا الإنفاق قد صح ولذلك قال ثم لا يتبعون ما أنفقوا وكلمة ثم للتراخي وما يكون متأخرا عن الإنفاق لا يجوز أن يكون شرطا في كون الإنفاق موجبا
للثواب لأن شرط الشيء يجب أن يكون حاصلا حال حصول المؤثر لا بعده أجاب أصحابنا عنه من وجوه الأول أن ذكر المن والأذى وإن كان متأخرا عن الإنفاق إلا أن هذا الذكر المتأخر يدل ظاهرا
على أنه حين أنفق ما كان إنفاقه لوجه الله تعالى بل لأجل الترفع على الناس وطلب الرياء والسمعة ومتى كان الأمر كذلك كان إنفاقه غير موجب للثواب والثاني هب أن هذا الشرط متأخر ولكن لم لا يجوز أن
يقال إن تأثير المؤثر يتوقف على أن لا يوجد بعده ما يضاده على ما هو مذهب أصحاب الموافاة وتقريره معلوم في علم الكلام المسألة الرابعة دلت الآية على أن المن والأذى من الكبائر حيث يخرج
الطاعة بسبب كل واحد منهما عن أن تفيد ذلك الثواب الجزيل أما قوله تعالى فلهم أجرهم عند ربهم ففيه مسائل المسألة الأولى احتجت المعتزلة بهذه الآية على أن العمل يوجب الأجر على الله تعالى وأصحابنا
يقولون حصول الأجر بسبب الوعد لا بسبب نفس العمل لأن العمل واجب على العبد وأداء الواجب لا يوجب الأجر المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على نفي الإحباط وذلك لأنها تدل على
أن الأجر حاصل لهم على الإطلاق فوجب أن يكون الأجر حاصلا لهم بعد فعل الكبائر وذلك يبطل القول بالإحباط المسألة الثالثة أجمعت الأمة على أن قوله فلهم أجرهم عند ربهم مشروط بأن لا يوجد
منه الكفر وذلك يدل على أنه يجوز التكلم بالعام لإرادة الخاص ومتى جاز ذلك في الجملة لم يكن دلالة اللفظ العام على الاستغراق دلالة قطعية وذلك يوجب سقوط دلائل المعتزلة في التمسك بالعمومات
على القطع بالوعيد أما قوله تعالى ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه قولان الأول أن إنفاقهم في سبيل الله لا يضيع بل ثوابه موفر عليهم يوم القيامة لا يخافون من أن لا يوجد ولا يحزنون بسبب
أن لا يوجد وهو كقوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظلما ولا هضما والثاني أن يكون المراد أنهم يوم القيامة لا يخافون العذاب البتة كما قال وهم من فزع يومئذ آمنون وقال لا يحزنهم
الفزع الأكبر أما قوله تعالى قول معروف ومغفرة خير أما القول المعروف هو القول الذي تقبله القلوب ولا تنكره والمراد منه ههنا أن يرد السائل بطريق جميل حسن وقال عطاء عدة حسنة
أما المغفرة ففيه وجوه أحدها أن الفقير إذا رد بغير مقصود وشق عليه ذلك فربما حمله ذلك على بذاءة اللسان فأمر بالعفو عن بذاءة الفقير والصفح عن إساءته وثانيها أن يكون المراد ونيل مغفرة
من الله بسبب الرد الجميل وثالثها أن يكون المراد من المغفرة أن يستر حاجة الفقير ولا يهتك ستره والمراد من القول المعروف رده بأحسن الطرق وبالمغفرة أن لا يهتك ستره بأن يذكر
حاله عند من يكره الفقير وقوفه على حاله ورابعها أن قوله قول معروف خطاب مع المسؤول بأن يرد السائل بأحسن الطرق وقوله ومغفرة خطاب مع السائل بأن يعذر المسؤول في ذلك الرد فربما لم يقدر
على ذلك الشيء في تلك الحالة ثم بين تعالى أن فعل الرجل لهذين الأمرين خير له من صدقة يتبعها أذى وسبب هذا الترجيح أنه إذا أعطى ثم أتبع الإعطاء بالإيذاء فهناك جمع بين الإنفاع والإضرار
وربما لم يف ثواب الإنفاع بعقاب الإضرار وأما في القول المعروف ففيه إنفاع من حيث إنه يتضمن إيصال السرور إلى قلب المسلم ولم يقترن به الإضرار فكان هذا خيرا من الأول واعلم أن من الناس
من قال إن الآية واردة في التطوع لأن الواجب لا يحل منعه ولا رد السائل منه وقد يحتمل أن يراد به الواجب وقد يعدل به عن سائل إلى سائل وعن فقير إلى فقير ثم قال تعالى والله غني عن صدقة
العباد وإنما أمركم بها ليثيبكم عليها حليم إذ لم يعجل بالعقوبة على من يمن ويؤذي بصدقته وهذا سخط منه ووعيد له يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كالذي
ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر فمثله كمثل صفوان عليه تراب فأصابه وابل فتركه صلدا لا يقدرون على شيء مما
كسبوا والله لا يهدي القوم الكافرين اعلم أنه تعالى وصف حال هذين النوعين من الإنفاق أحدهما الذي يتبعه المن والأذى والثاني الذي لا يتبعه المن والأذى فشرح حال كل واحد منهما
فقال في القسم الأول الذي يتبعه المن والأذى يا أيها الذين آمنوا لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى وفيه مسائل المسألة الأولى قال القاضي إنه تعالى أكد النهي عن إبطال الصدقة بالمن والأذى
وأزال كل شبهة للمرجئة بأن بين أن المن والأذى يبطلان الصدقة ومعلوم أن الصدقة قد وقعت وتقدمت فلا يصح أن تبطل فالمراد إبطال أجرها وثوابها لأن الأجر لم يحصل بعد وهو مستقبل فيصح إبطاله
بما يأتيه من المن والأذى واعلم أنه تعالى ذكر كيفية إبطال أجر الصدقة بالمن والأذى فمثله أولا بمن ينفق ماله رئاء الناس وهو مع ذلك كافر لا يؤمن بالله واليوم الآخر لأن بطلان أجر نفقة هذا
المرائي الكافر أظهر من بطلان أجر صدقة من يتبعها بالمن والأذى ثم مثله ثانيا بالصفوان الذي وقع عليه تراب وغبار ثم أصابه المطر القوي فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كأنه ما كان عليه غبار
ولا تراب أصلا فالكافر كالصفوان والتراب مثل ذلك الإنفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والأذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق قال فكما أن الوابل أزال التراب الذي
وقع على الصفوان فكذا المن والأذى يجب أن يكونا مبطلين لأجر الإنفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالإحباط والتكفير قال الجبائي وكما دل هذا النص على صحة قولنا فالعقل دل عليه أيضا
وذلك لأن من أطاع وعصى فلو استحق ثواب طاعته وعقاب معصيته لوجب أن يستحق النقيضين لأن شرط الثواب أن يكون منفعة خالصة دائمة مقرونة بالإجلال وشرط العقاب
أن يكون مضرة خالصة دائمة مقرونة بالإهانة فلو لم تقع المحابطة لحصل استحقاق النقيضين وذلك محال ولأنه حين يعاقبه فقد منعه الإثابة ومنع الإثابة ظلم وهذا العقاب عدل فيلزم
أن يكون هذا العقاب عدلا من حيث إنه حقه وأن يكون ظلما من حيث إنه منع الإثابة فيكون ظالما بنفس الفعل الذي هو عادل فيه وذلك محال فصح بهذا قولنا في الإحباط والتكفير بهذا النص وبدلالة العقل
هذا كلام المعتزلة وأما أصحابنا رحمهم الله فإنهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن إزالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد به أن يأتي بهذا العمل باطلا وذلك لأنه إذا قصد به غير وجه الله تعالى فقد
أتى به من الابتداء على نعت البطلان واحتج أصحابنا على بطلان قول المعتزلة بوجوه من الدلائل أولها أن الباقي والطارئ إن لم يكن بينهما منافاة لم يلزم من طريان الطارئ زوال الباقي وإن حصلت بينهما منافاة
لم يكن اندفاع الطارئ أولى من زوال الباقي بل ربما كان هذا أولى لأن الدفع أسهل من الرفع وثانيها أن الطارئ لو أبطل لكان إما أن يبطل ما دخل منه في الوجود في الماضي وهو محال لأن الماضي انقضى
ولم يبق في الحال وإعدام المعدوم محال وإما أن يبطل ما هو موجود في الحال وهو أيضا محال لأن الموجود في الحال لو عدم في الحال لزم الجمع بين العدم والوجود وهو محال وإما أن يبطل ما سيوجد
في المستقبل وهو محال لأن الذي سيوجد في المستقبل معدوم في الحال وإعدام ما لم يوجد بعد محال وثالثها أن شرط طريان الطارئ زوال الباقي فلو جعلنا زوال الباقي معللا بطريان الطارئ لزم الدور
وهو محال ورابعها أن الطارئ إذا طرأ وأعدم الثواب السابق فالثواب السابق إما أن يعدم من هذا الطارئ شيئا أو لا يعدم منه شيئا والأول هو الموازنة وهي قول أبي هاشم وهو باطل وذلك

لأن الموجب لعدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لزم أن يكونا معلولين للوجودين اللذين هما علتان فيلزم أن يكون كل واحد منهما موجودا حال كون كل واحد منهما معدوما وهو محال
وأما الثاني وهو قول أبي علي الجبائي فهو أيضا باطل لأن العقاب الطارئ لما أزال الثواب السابق وذلك الثواب السابق ليس له أثر البتة في إزالة شيء من هذا العقاب الطارئ فحينئذ لا يحصل
من العمل الذي أوجب الثواب السابق فائدة أصلا لا في جلب الثواب ولا في دفع العقاب وذلك على مضادة النص الصريح في قوله فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ولأنه خلاف العدل حيث حمل
العبد مشقة الطاعة ولم يظهر له منها أثر لا في جلب منفعة ولا في دفع مضرة وخامسها وهو أنكم تقولون الصغيرة تحبط بعض أجزاء الثواب دون البعض وذلك محال لأن أجزاء
الاستحقاقات متساوية في الماهية فالصغيرة الطارئة إذا انصرف تأثيرها إلى بعض تلك الاستحقاقات دون البعض مع استواء الكل في الماهية كان ذلك ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال فلم
يبق إلا أن يقال بأن الصغيرة الطارئة تزيل كل تلك الاستحقاقات وهو باطل بالاتفاق أو لا تزيل شيئا منها وهو المطلوب وسادسها وهو أن عقاب الكبيرة إذا كان أكثر من ثواب العمل المتقدم فإما أن
يقال بأن المؤثر في إبطال الثواب بعض أجزاء العقاب الطارئ أو كلها والأول باطل لأن اختصاص بعض تلك الأجزاء بالمؤثرية دون البعض مع استواء كلها في الماهية ترجيح للممكن من غير مرجح
وهو محال والقسم الثاني باطل لأنه حينئذ يجتمع على إبطال الجزء الواحد من الثواب جزءان من العقاب مع أن كل واحد من ذينك الجزأين مستقل بإبطال ذلك الثواب فقد اجتمع على الأثر الواحد
مؤثران مستقلان وذلك محال لأنه يستغني بكل واحد منهما عن كل واحد منهما فيكون غنيا عنهما معا حال كونه محتاجا إليهما معا وهو محال وسابعها وهو أنه لا منافاة بين هذين الاستحقاقين
لأن السيد إذا قال لعبده احفظ المتاع لئلا يسرقه السارق ثم إن في ذلك الوقت جاء العدو وقصد قتل السيد فاشتغل العبد بمحاربة ذلك العدو وقتله فذلك الفعل من العبد يوجب استحقاقه للمدح
والتعظيم حيث دفع القتل عن سيده ويوجب استحقاق الذم حيث عرض ماله للسرقة وكل واحد من الاستحقاقين ثابت والعقلاء يرجعون في مثل هذه الواقعة إلى الترجيح أو إلى المهايأة فأما
أن يحكموا بانتفاء أحد الاستحقاقين وزواله فذلك مدفوع في بداية العقول وثامنها أن الموجب لحصول هذا الاستحقاق هو الفعل المتقدم فهذا الطارئ إما أن يكون له أثر في جهة اقتضاء
ذلك الفعل لذلك الاستحقاق أو لا يكون والأول محال لأن ذلك الفعل إنما كان موجودا في الزمان الماضي فلو كان لهذا الطارئ أثر في ذلك الفعل الماضي لكان هذا إيقاعا للتأثير في
الزمان الماضي وهو محال وإن لم يكن لهذا الطارئ أثر في اقتضاء ذلك الفعل السابق لذلك الاستحقاق وجب أن يبقى ذلك الاقتضاء كما كان وأن لا يزول لا يقال لم لا يجوز أن
يكون هذا الطارئ مانعا من ظهور الأثر عن ذلك السابق لأنا نقول ذلك هذا الطارئ لا يمكنه أن يخل بجهة اقتضاء ذلك السابق أصلا والبتة من حيث إن إيقاع الأثر في الماضي محال
والاندفاع أن هذا الطارئ ممكن في الجملة كان الماضي على هذا التقدير أقوى من هذا الحادث وكان الماضي بدفع هذا الحادث أولى من العكس وتاسعها أن هؤلاء المعتزلة يقولون إن شرب جرعة من الخمر يحبط
ثواب الإيمان وطاعة سبعين سنة على سبيل الإخلاص وذلك محال لأنا نعلم بالضرورة أن ثواب هذه الطاعات أكثر من عقاب هذه المعصية الواحدة والأعظم لا يحبط بالأقل قال
الجبائي إنه لا يمتنع أن يكون الكبيرة الواحدة أعظم من كل طاعة لأن معصية الله تعالى تعظم على قدر كثرة نعمه وإحسانه كما أن استحقاق قيام الرجل بأبيه وقد رباه وملكه وبلغه إلى النهاية
العظيمة أعظم من قيامه بحقه لكثرة نعمه فإذا كانت نعم الله تعالى على عباده بحيث لا تضبط عظما وكثرة لم يمتنع أن يستحق على المعصية الواحدة العقاب العظيم الذي يوفي على ثواب
جملة الطاعات واعلم أن هذا العذر ضعيف لأن الملك إذا عظمت نعمه على عبده ثم إن ذلك العبد قام بحق عبوديته خمسين سنة ثم إنه كسر رأس قلم ذلك الملك قصدا فلو حبط
الملك جميع طاعته بسبب ذلك القدر من الجرم فكل أحد يذمه وينسبه إلى ترك الإنصاف والقسوة ومعلوم أن جميع المعاصي بالنسبة إلى جلال الله تعالى أقل من كسر رأس القلم فظهر أن
ما قالوه على خلاف قياس العقول وعاشرها أن الإيمان ساعة يهدم كفر سبعين سنة فكيف يهدم فسق ساعة هذا مما لا يقبله العقل والله أعلم فهذه جملة الدلائل العقلية على فساد القول
بالمحابطة بقي تمسك المعتزلة بهذه الآية فنقول قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى يحتمل أمرين أحدهما أن لا تأتوا به باطلا وذلك أن ينوي بالصدقة الرياء والسمعة فتكون
هذه الصدقة حين وجدت حصلت باطلة وهذا التأويل لا يضرنا البتة والوجه الثاني أن يكون المراد بالإبطال أن يؤتى بها على وجه يوجب الثواب ثم بعد ذلك إذا أتبعت بالمن
والأذى صار عقاب المن والأذى مزيلا لثواب تلك الصدقة وعلى هذا الوجه ينفعهم التمسك بالآية فلم كان حمل اللفظ على هذا الوجه الثاني أولى من حمله على الوجه الأول وأن الله تعالى
ذكر لذلك مثلين أحدهما يطابق الاحتمال الأول وهو قوله كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله ومن المعلوم أن المراد من كون عمل هذا باطلا أنه دخل في الوجود باطلا لأنه دخل صحيحا
ثم يزول لأن المانع من صحة هذا العمل هو الكفر والكفر مقارن له فيمتنع دخوله صحيحا في الوجود فهذا المثل يشهد لما ذهبنا إليه من التأويل وأما المثل الثاني وهو الصفوان الذي وقع عليه غبار
وتراب ثم أصابه وابل فهذا يشهد لتأويلهم لأنه تعالى جعل الوابل مزيلا لذلك الغبار بعد وقوع الغبار فكذا ههنا يجب أن يكون المن والأذى مزيلين للأجر والثواب بعد حصول استحقاق
الأجر إلا أن لنا أن نقول لا نسلم أن المشبه بوقوع الغبار على الصفوان حصول الأجر بل المشبه بذلك صدور هذا العمل الذي لولا كونه مقرونا بالنية الفاسدة لكان موجبا لحصول الأجر والثواب
فالمشبه بالتراب الواقع على الصفوان هو ذلك العمل الصادر عنه وحمل الكلام على ما ذكرناه أولى لأن الغبار إذا وقع على الصفوان لم يكن ملتصقا به ولا غائصا فيه البتة بل كان ذلك
الاتصال كالانفصال فهو في مرأى العين متصل وفي الحقيقة غير متصل فكذا الإنفاق المقرون بالمن والأذى يرى في الظاهر أنه عمل من أعمال البر وفي الحقيقة ليس كذلك فظهر أن استدلالهم بهذه الآية
ضعيف وأما الحجة العقلية التي تمسكوا بها فقد بينا أنه لا منافاة في الجمع بين الاستحقاقين وأن مقتضى ذلك الجمع إما الترجيح وإما المهايأة المسألة الثانية قال ابن عباس لا تبطلوا صدقاتكم
بالمن على الله تعالى بسبب صدقتكم وبالأذى لذلك السائل وقال الباقون بالمن على الفقير وبالأذى للفقير وقول ابن عباس محتمل لأن الإنسان إذا أنفق متبجحا بفعله ولا يسلك طريقة
التواضع والانقطاع إلى الله تعالى والاعتراف بأن ذلك من فضله وتوفيقه وإحسانه فكأنه كالمان على الله تعالى وإن كان القول الثاني أظهر أما قوله تعالى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ففيه مسائل المسألة
الأولى الكاف في قوله كالذي فيه قولان الأول أنه متعلق بمحذوف والتقدير لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى كإبطال الذي ينفق ماله رئاء الناس وبين تعالى أن المن والأذى يبطلان الصدقة كما أن النفاق
والرياء يبطلانها وتحقيق القول فيه أن المنافق والمرائي يأتيان الصدقة لا لوجه الله تعالى ومن يقرن الصدقة بالمن والأذى فقد أتى بتلك الصدقة لا لوجه الله تعالى أيضا إذ لو كان غرضه من تلك الصدقة
طلب مرضاة الله تعالى لما من على الفقير ولا آذاه فثبت اشتراك الصورتين في كون تلك الصدقة ما أتى بها لوجه الله تعالى وهذا التحقيق ما قلناه أن المقصود من الإبطال الإتيان به باطلا لأن المقصود الإتيان

ثم ان الله وحباطه بسبب المن والاذى والقول الثاني ان يكون الكاف في محل النصب على الحال اي لا تبطلوا صدقاتكم مماثلين الذي ينفق ماله رئاء الناس المسئلة الثانية الرئاء مصدر كالمراءاة يقال راءيته رياء
ومراءاة مثل راعيته مراعاة ورعاء وهو ان ترى بعملك غيرك وتحقيق الكلام في الرياء قد تقدم ثم انه تعالى لما ذكر هذا المثل اتبعه بالمثل الثاني فقال تعالى فمثله وفي هذا الضمير وجهان احدهما انه عائد الى
المنافق فيكون المعنى ان الله تعالى شبه المان المؤذي بالمنافق ثم شبه المنافق بالحجر والثاني انه عائد الى المان المؤذي ويكون المعنى انه تعالى شبهه المان بالمنافق ثم شبهه بهذا الحجر ثم قال تعالى كمثل
صفوان وهو الحجر الاملس وحكى ابو عبيد عن الاصمعي ان الصفوان والصفا والصفوا واحد وكل ذلك مقصور وقال بعضهم الصفوان جمع صفوانة كمرجان ومرجانة وسعدان وسعدانة ثم قال تعالى
فاصابه وابل والوابل المطر الشديد يقال وبلت السماء تبل وبلا وارض موبولة اي اصابها وابل ثم قال تعالى فتركه صلدا الصلد الاملس اليابس يقال حجر صلد وجبل صلد اذا كان براقا املس وارض صلدة
اي لا تنبت شيئا كالحجر الصلد وصلد الزند اذا لم يور نارا واعلم ان هذا المثل ضربه الله تعالى لعمل المان المؤذي ولعمل المنافق فان الناس يرون في الظاهر ان لهؤلاء اعمالا كما يرى التراب على هذا
الصفوان فاذا كان يوم القيامة اضمحل كله وبطل لانه تبين ان تلك الاعمال ما كانت لله تعالى كما ذهب ما كان على الصفوان من التراب واما المعتزلة فقالوا المعنى ان تلك الصدقة اوجبت الاجر والثواب
ثم ان المن والاذى ازالا ذلك الاجر كما يزيل الوابل التراب عن وجه الصفوان واعلم ان في كيفية هذا التشبيه وجهين الاول ما ذكرنا ان العمل الظاهر كالتراب والمان المؤذي والمنافق كالصفوان ويوم
القيامة كالوابل هذا على قولنا واما على قول المعتزلة فالمن والاذى كالوابل الوجه الثاني في التشبيه قال القفال رحمه الله وفيه احتمال آخر وهو ان اعمال العباد ذخائرهم يوم القيامة فمن عمل باخلاص فكأنه
طرح بذرا في ارض فهو يتضاعف له وينمو حتى يحصده في وقته ويجده وقت حاجته والصفوان محل بذر المنافق ومعلوم انه لا ينمو فيه شيء ولا يكون فيه قبول للبذر والمعنى ان عمل المان المؤذي و
المنافق يشبه ما اذا طرح بذرا في صفوان صلد عليه غبار قليل فاذا اصابه مطر جود بقي مستودع بذره خاليا لا شيء فيه الا ترى انه تعالى ضرب مثل المخلص بجنة فوق ربوة والجنة ما يكون فيه اشجار
ونخيل فمن اخلص لله تعالى كان كمن غرس بستانا في ربوة من الارض فهو يجني ثمره في اوقات الحاجة وهي تؤتي اكلها كل حين باذن ربها مضاعفة زائدة واما عمل المان والمؤذي والمنافق
فهو كمن بذر في الصفوان الذي عليه تراب فعند الحاجة الى الزرع لا يجد فيه شيئا ومن الملحدة من طعن في هذا التشبيه فقال ان الوابل اذا اصاب الصفوان جعله طاهرا نقيا نظيفا عن
الغبار والتراب فكيف يجوز ان يشبه عمل المنافق والجواب ان وجه التشبيه ما ذكرناه فلا يعتبر باختلافهما فيما وراءه قال القاضي وايضا فوقوع التراب على الصفوان يفيد منافع من وجوه
احدها انه يصلح في الاستواء عليه وثانيها الانتفاع به في التيمم وثالثها الانتفاع به فيما يتصل بالنبات وهذه الوجوه التي ذكرها القاضي حسن الا ان الاعتماد على الاول اما قوله تعالى لا يقدرون على شيء مما
كسبوا فاعلم ان الضمير في قوله لا يقدرون الى ماذا يرجع فيه قولان احدهما انه عائد الى معلوم غير مذكور اي لا يقدر احد من الخلق على ذلك البذر الملقى في ذلك التراب الذي كان على ذلك الصفوان
لانه زال ذلك التراب وزال ما كان فيه فلم يبق لاحد القدرة على الانتفاع بذلك البذر وهذا يقوي الوجه الثاني في التشبيه الذي ذكره القفال رحمه الله وكذا المان والمؤذي والمنافق لا ينتفع
احد منهم بعمله يوم القيامة والثاني انه عائد الى قوله كالذي ينفق ماله وخرج هذا على المعنى لان قوله كالذي ينفق ماله انما اشير به الى الجنس والجنس في حكم العام قال القفال وفيه وجه ثالث وهو ان
يكون ذلك مردودا على قوله لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فانكم اذا فعلتم ذلك لم تقدروا على شيء مما كسبتم فرجع عن الخطاب الى الغائب كقوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين
بهم ثم قال والله لا يهدي القوم الكافرين ومعناه على قول المعتزلة سلب الايمان ومثل الذين ينفقون اموالهم ابتغاء مرضات الله وتثبيتا من انفسهم كمثل جنة
بربوة اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين فان لم يصبها وابل فطل والله بما تعملون بصير اعلم انه تعالى لما ذكر مثل المنفق الذي يكون مانا ومؤذيا ذكر مثل المنفق
الذي لا يكون كذلك وهو هذه الآية وبين تعالى ان غرض هؤلاء المنفقين من هذا الانفاق امران احدهما طلب مرضاة الله تعالى والابتغاء افتعال من بغيت اي طلبت وسواء قولك بغيت
وابتغيت والغرض الثاني هو تثبيت النفس وفيه وجوه احدها انهم يوطنون انفسهم على حفظ هذه الطاعة وترك ما يفسدها ومن جملته ترك اتباعها بالمن والاذى وهذا قول القاضي وثانيها
وتثبيتا من انفسهم عند المؤمنين انها صادقة في الايمان مخلصة فيه ويعضده قراءة مجاهد وتبيينا من انفسهم وثالثها ان النفس لا ثبات لها في موقف العبودية الا اذا صارت مقهورة بالمجاهدة ومعشوقها امران
الحيوة العاجلة والمال فاذا كلفت انفاق المال فقد صارت مقهورة من بعض الوجوه واذا كلفت بذل الروح فقد صارت مقهورة من جميع الوجوه فلما كان التكليف في هذه الآية ببذل المال صارت النفس
مقهورة من بعض الوجوه فلا جرم حصل بعض التثبيت فلهذا ادخل فيه من التي هي للتبعيض والمعنى ان من بذل ماله لوجه الله تعالى فقد ثبت بعض نفسه ومن بذل ماله وروحه فهو الذي ثبتها كلها وهو المراد
من قوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم وانفسكم وهذا الوجه ذكره صاحب الكشاف وهو كلام حسن وتفسير لطيف ورابعها وهو الذي خطر ببالي وقت كتبة هذا الموضع ان ثبات القلب لا يحصل الا بذكر الله
تعالى على ما قال الا بذكر الله تطمئن القلوب فمن ينفق ماله في سبيل الله لم يحصل له اطمئنان القلب في مقام التجلي الا اذا كان انفاقه لمحض غرض العبودية ولهذا السبب حكى الله تعالى عن علي رضي الله عنه
انه قال في انفاقه انما نطعمكم لوجه الله لا نريد منكم جزاء ولا شكورا ووصف انفاق ابي بكر رضي الله عنه فقال وما لاحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الاعلى ولسوف يرضى فاذا كان انفاق
العبد لاجل عبودية الحق لا لاجل غرض النفس وطلب المصلحة فهناك اطمأن قلبه واستقرت نفسه ولم يحصل لنفسه منازعة مع قلبه فلهذا قال اولا في الانفاق انه لطلب مرضاة الله تعالى ثم اتبع
ذلك بقوله وتثبيتا من انفسهم وخامسها انه ثبت في العلوم العقلية ان تكرير الافعال سبب لحصول الملكات اذا عرفت هذا فنقول ان من يواظب على الانفاق مرة بعد اخرى لابتغاء مرضاة الله تعالى
حصل من تلك المواظبة امران احدهما حصول هذا المعنى والثاني صيرورة هذا الابتغاء ملكة مستقرة في النفس حتى يصير القلب بحيث لو صدر عنه فعل على سبيل الغفلة والاتفاق لرجع القلب الى
جناب القدس وذلك بسبب ان تلك العبادة صارت كالعادة والخلق للروح فاثبات العبد بالطاعة لله ولابتغاء مرضاة الله تعالى يفيد هذه الملكة المستقرة التي وقع التعبير عنها في
القرآن بتثبيت النفس وهو المراد بقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وعند حصول هذا التثبيت تصير الروح في هذا العالم من جوهر الملكية الروحانية والجواهر القدسية فصار العبد كما قاله
بعض المحققين وهو غائب حاضر او ظاعن مقيم وسادسها قال الزجاج المراد من التثبيت انهم ينفقونها جازمين بان الله تعالى لا يضيع عملهم ولا يخيب رجاءهم لانهم موقنون بالثواب والعقاب
والبعث والنشور بخلاف المنافق فاذا انفق عد ذلك الانفاق ضائعا لانه لا يؤمن بالثواب فهذا الجزم هو المراد بالتثبيت وسابعها قال الحسن ومجاهد وعطاء المراد ان المنفق يتثبت
في اعطاء الصدقة فيضعها في اهل الصلاح والعفاف قال الحسن كان الرجل اذا هم بصدقة تثبت فان كان لله مضى وان خالطه ريب امسك قال الواحدي وانما جاز ان يكون التثبيت بمعنى التثبت لانهم

ثبتوا انفسهم تثبيتا في طلب المستحق وصرف المال في وجهه ثم انه تعالى بعد ان شرح ان غرضهم من الانفاق هذان الامران ضرب لانفاقهم مثلا فقال كمثل جنة بربوة اصابها وابل وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرئ كمثل حبة وقرأ عاصم وابن عامر بربوة بفتح الراء وفي المؤمنين الى ربوة وهي لغة تميم والباقون بضم الراء فيهما وهو اشهر اللغات ولغة قريش وفيه ست لغات ربوة بتعاقب الحركات
الثلث على الراء ورباوة بالالف بتعاقب الحركات الثلث على الراء والربوة المكان المرتفع قال الاخفش والذي اختاره ربوة بالضم لانه جمعها الربى واصلها من قولهم ربا الشيء يربو اذا ازداد
وارتفع ومنه الرابية لان اجزاءها ارتفعت ومنه الربو اذا اصابه نفس في جوفه زائد ومنه الربوا لانه ياخذ الزيادة واعلم ان المفسرين قالوا البستان اذا كان في ربوة من الارض كان احسن و
اكثر ريعا ولي فيه اشكال وهو ان البستان اذا كان في مرتفع عال من الارض كان فوق الماء ولا ترتفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه واذا كان في وهدة من الارض انصبت مياه الانهار
اليه ولا تصل اليه اثار الرياح فلا يحسن ايضا ريعه فاذا البستان انما يحسن ريعه اذا كان على ارض مستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذا ليس المراد من هذه الربوة ما ذكروه بل المراد منه كون
الارض طينا حرا بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض متى كانت على هذه الصفة يكثر ريعها وتكمل الاشجار فيها وهذا التاويل الذي ذكرته متأكد بدليلين احدهما قوله تعالى وترى الارض
هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرنا فكذا هاهنا والثاني انه تعالى ذكر هذا المثل في مقابلة المثل الاول ثم كان المثل الاول هو الصفوان الذي لا يؤثر فيه المطر ولا يربو
ولا ينمو بسبب نزول المطر عليه فكان المراد بالربوة في هذا المثل كون الارض بحيث تربو وتنمو فهذا ما خطر بالبال ثم قال تعالى اصابها وابل فآتت اكلها ضعفين وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو اكلها بالتخفيف والباقون بالتثقيل وهو الاصل والاكل بالضم الطعام لان شأنه ان يؤكل قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين اي ثمرها وما يؤكل منها فالاكل في المعنى
مثل الطعمة وانشد الاخفش فما اكلة ان نلتها بغنيمة ولا جوعة ان جعتها بغرام وقال ابو زيد يقال انه لذو اكل اذا كان له حظ من الدنيا المسئلة الثانية قال الزجاج آتت اكلها
ضعفين لان الضعف كل شيء ضعفه زائد عليه وقيل ضعف الشيء مثلاه قال عطاء حملت في سنة من الريع ما يحمل غيرها في سنتين وقال الاصم ضعف ما يكون في غيرها وقال ابو مسلم مثل
يعهد مثلها ثم قال فان لم يصبها وابل فطل الطل مطر صغير القطر ثم في المعنى وجوه الاول المعنى ان هذه الجنة ان لم يصبها وابل فيصيبها مطر دون الوابل الا ان ثمرتها باقية بحالها لا ينقص بسبب
انتقاص المطر وذلك بسبب كرم المنبت الثاني معنى الآية انها ان لم يصبها وابل حتى تضاعف ثمرتها فلا بد ان يصيبها طل يعطي ثمرا دون ثمر الاول فهي على جميع الاحوال لا تخلو من ان
تثمر فكذلك من اخرج صدقة لوجه الله تعالى لا يضيع كسبه قليلا كان او كثيرا ثم قال والله بما تعملون بصير والمراد من البصير العليم اي هو تعالى عالم بكمية النفقات وكيفيتها والامور
الباعثة عليها وانه تعالى مجاز بها ان خيرا فخير وان شرا فشر ايود احدكم ان تكون له جنة من نخيل واعناب تجري من تحتها الانهار له فيها من كل الثمرات
واصابه الكبر وله ذرية ضعفاء فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت كذلك يبين الله لكم الآيات لعلكم تتفكرون اعلم ان هذا مثل آخر
ذكره الله تعالى في حق من يتبع انفاقه بالمن والاذى والمعنى ان يكون للانسان جنة في غاية الحسن والنهاية كثيرة النفع وكان الانسان في غاية العجز عن الكسب وفي غاية شدة الحاجة وكما ان الانسان
كذلك فله ذرية ايضا في غاية الحاجة والعجز ولا شك ان كونه محتاجا وعاجزا مظنة الشدة والمحنة وتعلق جمع من المحتاجين العاجزين به زيادة محنة على محنة فاذا اصبح الانسان وشاهد
تلك الجنة محرقة بالكلية فانظر كم يكون في قلبه من الغم والحسرة والمحنة والبلية تارة بسبب انه ضاع مثل ذلك الملك الشريف النفيس وثانيا بسبب انه بقي في الحاجة والشدة مع العجز عن
الاكتساب والياس عن ان يدفع اليه احد شيئا وثالثا بسبب تعلق غيره به ومطالبتهم اياه بوجوه النفقة فكذلك من انفق لاجل الله تعالى كان ذلك نظير الجنة المذكورة وهو يوم القيامة
كذلك الشخص العاجز الذي يكون كل عماده في وجوه الانتفاع على تلك الجنة فاما اذا اعقب انفاقه بالنفاق او بالمن والاذى كان ذلك كالاعصار الذي يحرق تلك الجنة ويعقب الحيرة
والحسرة والندامة فكذا هذا المان المؤذي اذا قدم يوم القيامة وكان في غاية الاحتياج الى الانتفاع بثواب عمله لم يجد هناك شيئا فبقي لا محالة في اعظم غم واكمل حيرة وحسرة وهذا المثل
في غاية الحسن ونهاية الكمال ولنذكر ما يتعلق بالفاظ الآية اما قوله تعالى ايود احدكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى الود هو المحبة الكاملة المسئلة الثانية الهمزة في ايود استفهام
لاجل الانكار وانما قال ايود ولم يقل اريد لانا ذكرنا ان المودة هي المحبة التامة ومعلوم ان محبة كل احد لعدم هذه الحالة محبة كاملة تامة فلما كان الحاصل هو مودة عدم هذه الحالة ذكر هذا اللفظ
في جانب الثبوت فقال ايود احدكم حصول مثل هذه الحالة تنبيها على الانكار التام والنفرة البالغة الى الحد الذي لا مرتبة فوقه اما قوله ان تكون له جنة من نخيل واعناب ولا تكون الجنة من النخيل
والاعناب فقط الا انه بسبب كثرة النخيل والاعناب صار كان الجنة انما تكونت من النخيل والاعناب وانما خص النخيل والاعناب بالذكر لانهما اشرف الفواكه ولانهما احسن الفواكه مناظر
حين تكون باقية على اشجارها والصفة الثانية قوله تجري من تحتها الانهار ولا شك ان ذلك يكون سببا لزيادة الحسن في هذه الجنات والصفة الثالثة قوله له فيها من كل الثمرات ولا شك ان
هذا يكون سببا لكمال حال هذا البستان فهذه هي الصفات الثلثة التي ذكرها الله تعالى لهذه الجنة ولا شك ان هذه الجنة يكون في غاية الحسن لانها مع هذه الصفات حسنة المرأى والمنظر كثيرة
المنفعة والريع ولا يمكن الزيادة في حسن الجنة على ذلك ثم انه تعالى شرع بعد ذلك في بيان شدة حاجة المالك الى هذه الجنة فقال واصابه الكبر وذلك لانه اذا صار كبيرا عجز عن الكسب وكثرت جهات
حاجته في مطعمه وملبسه ومسكنه ومن يقوم بخدمته وتحصيل مصالحه فاذا تزايدت جهات الحاجات وتناقصت جهات الدخل والكسب الا من تلك الجنة فحينئذ يكون في غاية الاحتياج الى تلك الجنة فان قيل
كيف عطف واصابه على ايود وكيف يجوز عطف الماضي على المستقبل قلنا الجواب عنه من وجوه الاول قال صاحب الكشاف الواو للحال لا للعطف ومعناه ايود احدكم ان تكون له جنة حال ما اصابه الكبر
ثم انها تحترق والجواب الثاني قال الفراء يقال وددت ان يكون كذا ووددت لو كان كذا فحمل العطف على المعنى كأنه قيل ايود احدكم لو كان له جنة واصابه الكبر ثم انه تعالى زاد في بيان احتياج ذلك الانسان
الى تلك الجنة فقال وله ذرية ضعفاء والمراد من ضعف الذرية الضعف بسبب الصغر والطفولية فيصير المعنى ان ذلك الانسان كان في غاية الضعف والحاجة الى تلك الجنة بسبب الشيخوخة و
الكبر وله ذرية ضعفاء في غاية الضعف والحاجة بسبب الطفولية والصغر ثم قال تعالى فاصابها اعصار فيه نار فاحترقت والاعصار ريح ترتفع وتستدير نحو السماء كانها عمود وهي التي تسميها
الناس الزوبعة وهي ريح في غاية الشدة ومنه قول الشاعر ان كنت ريحا فقد لاقيت اعصارا والمقصود من هذا المثل بيان انه يحصل في قلب هذا الانسان من الغم والمحنة والحسرة والحيرة ما لا يعلمه
الا الله تعالى فكذلك من اتى بالاعمال الحسنة الا انه لا يقصد بها وجه الله تعالى بل يقرن بها امورا تخرجها عن كونها موجبة للثواب فحين يقدم يوم القيامة وهو حينئذ في غاية الحاجة ونهاية العجز

من الأكثف عظمت حسرته وتضاعفت حيرته ونظير هذه الآية قوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وقوله تعالى وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم الآيات أي كما بين لكم
آياته ودلائله في هذا الباب ترغيبا وترهيبا كذلك يبين لكم آياته ودلائله في سائر أمور الدين لعلكم تتفكرون وفيه مسألتان المسألة الأولى أن لعل للترجي وهو لا يليق بالله تعالى المسألة الثانية
أن المعتزلة تمسكوا به في أنه يدل على أنه تعالى أراد من الكل التفكر وقد تقدم شرح ما بين المسلمين مرارا يا أيها الذين آمنوا أنفقوا من طيبات ما كسبتم ومما أخرجنا لكم من الأرض
ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه واعلموا أن الله غني حميد اعلم أنه تعالى لما رغب في الإنفاق ثم بين أن الإنفاق على قسمين منه ما يتبعه المن
والأذى ومنه ما لا يتبعه ذلك ثم إنه تعالى شرح ما يتعلق بكل واحد من هذين القسمين وضرب لكل واحد منهما مثلا يكشف عن المعنى ويوضح المقصود منه على أبلغ الوجوه ثم إنه تعالى ذكر في هذه الآية أن
المال الذي أمر بإنفاقه في سبيل الله كيف ينبغي أن يكون فقال أنفقوا من طيبات ما كسبتم واختلفوا في أن قوله أنفقوا أن المراد منه ماذا فقال الحسن المراد منه الزكاة المفروضة وقال قوم المراد منه
التطوع وقال ثالث إنه يتناول الفرض والنفل حجة من قال المراد به الزكاة المفروضة أن قوله أنفقوا أمر وظاهر الأمر للوجوب والإنفاق الواجب ليس إلا الزكاة وسائر النفقات الواجبة
حجة من قال المراد صدقة التطوع ما روي عن علي رضي الله عنه والحسن ومجاهد أنهم قالوا كانوا يتصدقون بشرار ثمارهم ورذالة أموالهم فأنزل الله تعالى هذه الآية وعن ابن عباس رضي الله عنهما
جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضعه في الصدقة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا فأنزل الله تعالى هذه الآية حجة من قال الفرض والنفل داخلان في هذه الآية أن
المفهوم من الأمر ترجيح جانب الفعل على الترك من غير أن يكون فيه بيان أنه يجوز الترك أو لا يجوز وهذا المفهوم قدر مشترك بين النفل والفرض فوجب أن يكونا داخلين تحت الأمر إذا عرفت
هذا فنقول أما على القول الأول وهو أنه للوجوب فيتفرع عليه مسائل المسألة الأولى ظاهر الآية يدل على وجوب الزكاة في كل مال يكتسبه الإنسان فيدخل فيه زكاة التجارة وزكاة الذهب والفضة
وزكاة النعم لأن ذلك مما يوصف بأنه مكتسب ويدل على وجوب الزكاة في كل ما تنبته الأرض على ما هو قول أبي حنيفة رحمه الله واستدلاله بهذه الآية ظاهر جدا إلا أن مخالفيه خصصوا
هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة المسألة الثانية اختلفوا في المراد بالطيب في هذه الآية على قولين فالقول الأول أنه الجيد من المال دون الردي فأطلقوا لفظ الطيب
على الجيد على سبيل الاستعارة وعلى هذا التفسير فالمراد من الخبيث المذكور في هذه الآية الردي والقول الثاني وهو قول ابن مسعود ومجاهد أن الطيب هو الحلال والخبيث هو الحرام حجة القول الأول
وجوه الحجة الأولى أنا ذكرنا في سبب النزول أنهم كانوا يتصدقون برذالة أموالهم فنزلت الآية وذلك يدل على أن المراد من الطيب الجيد الحجة الثانية أن المحرم لا يجوز أخذه لا بإغماض ولا بغير
إغماض والآية تدل على أن هذا الخبيث يجوز أخذه بإغماض قال القفال رحمه الله ويمكن أن يجاب عنه بأن الإغماض المسامحة وترك الاستقصاء فيكون المعنى ولستم بآخذيه وأنتم تعلمون أنه محرم
إلا أن ترخصوا لأنفسكم أخذ الحرام ولا تبالون من أي وجه أخذتم المال أمن حلاله أو من حرامه الحجة الثالثة أن هذا القول متأيد بقوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وذلك يدل
على أن المراد بالطيبات الأشياء النفيسة التي يستطاب تملكها لا الأشياء الخسيسة التي يجب على كل أحد دفعها عن نفسه وإخراجها عن بيته واحتج القاضي بالقول الثاني فقال أجمعنا على أن المراد
من الطيب في هذه الآية إما الجيد وإما الحلال فإذا بطل الأول تعين الثاني وإنما قلنا إنه بطل الأول لأن المراد لو كان هو الجيد لكان ذلك أمرا بإنفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا أو حراما
وذلك غير جائز والتزام التخصيص خلاف الأصل فثبت أن المراد ليس هو الجيد بل الحلال ويمكن أن يذكر فيه قول ثالث وهو أن المراد من الطيب هاهنا ما يكون طيبا من كل الوجوه فيكون
طيبا بمعنى الحلال ويكون طيبا بمعنى الجودة وليس لقائل أن يقول حمل اللفظ المشترك على مفهوميه لا يجوز لأنا نقول الحلال إنما يسمى طيبا لأنه يستطيبه العقل والدين والجيد إنما
يسمى طيبا لأنه يستطيبه الميل والشهوة فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بين القسمين فكان اللفظ محمولا عليه إذا ثبت أن المراد منه الجيد الحلال فنقول الأموال الزكوية إما أن تكون
كلها شريفة أو كلها خسيسة أو تكون متوسطة أو تكون مختلطة فإن كان الكل شريفا كان المأخوذ بحساب الزكاة كذلك وإن كان الكل خسيسا كان الزكاة أيضا من ذلك الخسيس ولا يكون
ذلك خلافا للآية لأن المأخوذ في هذه الحالة لا يكون خسيسا من ذلك المال بل إن كان في المال جيد ورديء فحينئذ يقال للإنسان لا تجعل الزكاة من رديء مالك وأما إن كان المال مختلطا فالواجب
هو الوسط قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم وترد إلى فقرائهم وإياك وكرائم أموالهم هذا كله إذا قلنا المراد من
قوله أنفقوا من طيبات ما كسبتم الزكاة الواجبة أما على القول الثاني وهو أن يكون المراد منه صدقة التطوع أو قلنا المراد منه الإنفاق الواجب والتطوع فنقول إن الله تعالى ندبهم إلى أن يتقربوا
إليه بأفضل ما يملكونه كمن يتقرب إلى السلطان الكبير بتحفة وهدية فإنه لا بد وأن تكون تلك التحفة أفضل ما في ملكه وأشرفها فكذا هاهنا بقي في الآية سؤال واحد وهو أن يقال الفائدة في
كلمة من في قوله ومما أخرجنا لكم من الأرض وجوابه تقدير الآية أنفقوا من طيبات ما كسبتم وأنفقوا من طيبات ما أخرجنا لكم إلا أن ذكر الطيبات لما حصل مرة واحدة حذف في المرة الثانية
لدلالة المرة الأولى عليه أما قوله تعالى ولا تيمموا الخبيث ففيه مسألتان المسألة الأولى يقال أممته وتيممته كله بمعنى قصدته قال الأعشى تيممت قيسا وكم دونه من الأرض من مهمه ذي شزن
المسألة الأولى قرأ ابن كثير وحده ولا تيمموا بتشديد التاء لأنه كان في الأصل تاءان تاء المخاطبة وتاء الأمر فأدغم إحداهما في الأخرى والباقون بفتح التاء مخففة على الحذف على هذا الحذف
في أخواتها وهي ثلاثة وعشرون موضعا لا تفرقوا توفاهم تعاونوا فتفرق بكم تلقف تولوا تنازعوا تربصون فإن تولوا لا تكلم تنزل الملائكة تبرجن تبدل تناصرون تجسسوا
تنابزوا لتعارفوا تميز تخيرون تلهى تلظى تنزل الملائكة وهاهنا بحثان البحث الأول قال أبو علي هذا الإدغام غير جائز لأن المدغم يسكن وإذا سكن لزم أن تجلب همزة الوصل عند الابتداء
كما تجلب في أمثلة الماضي كادارأتم وازينت واطيرنا لكنهم أجمعوا على أن همزة الوصل لا تدخل على المضارعة البحث الثاني اختلفوا في التاء المحذوفة على قراءة العامة فقال بعضهم هي الأولى وقال
سيبويه لا يسقط إلا الثانية والفراء يقول أيهما أسقطت جاز لنيابة الباقية عنها أما قوله تعالى منه تنفقون فاعلم أن في كيفية نظم الآية وجهين الأول أنه تم الكلام عند قوله ولا تيمموا
الخبيث ثم قال منه تنفقون ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه فقوله منه تنفقون استفهام على سبيل الإنكار والمعنى أمنه تنفقون مع أنكم لستم بآخذيه إلا مع الإغماض والثاني أن الكلام
إنما تم عند قوله إلا أن تغمضوا فيه ويكون الذي مضمرا والتقدير ولا تيمموا الخبيث منه الذي تنفقونه ولستم بآخذيه إلا بالإغماض ونظير إضمار الذي قوله تعالى فقد استمسك بالعروة الوثقى
لا انفصام لها والتقدير التي لا انفصام لها أما قوله تعالى ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه ففيه مسألتان المسألة الأولى الإغماض في اللغة غض البصر وإطباق الجفن وأصله من الغموض وهو الخفاء

ليس في الخضر والصدقة وأيضا مذهب أبي حنيفة أن إخراج الزكاة من كل ما أنبتت الأرض واجب قليلا كان أو كثيرا وظاهر الآية يدل على قوله إلا أن مخالفيه خصصوا هذا العموم بقوله صلى الله عليه وسلم صح

يقال هذا

يقال هذا كلام غامض أي خفي الإدراك والغمض المتطامن الخفي من الأرض المسألة الثانية في معنى الإغماض في هذه الآية وجوه الأول أن المراد بالإغماض هاهنا المساهلة وذلك لأن الإنسان إذا رأى
ما يكره أغمض عينيه لئلا يرى ذلك ثم كثر ذلك حتى جعل كل تجاوز ومساهلة في البيع وغيره إغماضا فقوله ولستم بآخذيه إلا أن تغمضوا فيه يقول لو أهدي لكم مثل هذه الأشياء
لما أخذتموها إلا على استحياء وإغماض فكيف ترضون لي ما لا ترضونه لأنفسكم والثاني أن يحمل الإغماض على المتعدي كما تقول أغمضت بصر الميت وغمضته والمعنى ولستم بآخذيه إلا إذا أغمضتم
بصر البائع يعني أمرتموه بالإغماض والحط من الثمن ثم ختم الآية بقوله واعلموا أن الله غني حميد والمعنى أنه غني عن صدقاتكم ومعنى حميد أنه محمود على ما أنعم بالبيان وفيه وجه آخر وهو أن
قوله غني كالتهديد على إعطاء الأشياء الرديئة في الصدقات وقوله حميد كالوعد على إعطاء الأشياء الجيدة في الصدقات وحميد بمعنى حامد أي أنا أحمدكم على ما تفعلونه من الخيرات وهو كقوله
فأولئك كان سعيهم مشكورا الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء والله يعدكم مغفرة منه وفضلا والله واسع عليم اعلم أنه تعالى لما رغب الإنسان في إنفاق أجود ما يملكه
حذره بعد ذلك من وسوسة الشيطان فقال الشيطان يعدكم الفقر أي يقول إن أنفقت الأجود صرت فقيرا فلا تبال بقوله فإن الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا وفي الآية مسائل
المسألة الأولى اختلفوا في الشيطان فقيل إبليس وقيل سائر الشياطين وقيل شياطين الجن والإنس وقيل النفس الأمارة بالسوء المسألة الثانية الوعد يستعمل في الخير والشر قال الله تعالى
النار وعدها الله الذين كفروا ويمكن أن يكون هذا محمولا على التهكم كما في قوله فبشرهم بعذاب أليم المسألة الثالثة الفقر والفقر لغتان وهو الضعف بسبب قلة المال وأصل الفقر في اللغة
كسر الفقار يقال رجل فقر وفقير إذا كان مكسور الفقار قال طرفة إنني لست بموهون فقر قال صاحب الكشاف قرئ الفقر بالضم والفقر بفتحتين المسألة الرابعة أما
الكلام في حقيقة الوسوسة فقد ذكرناه في أول الكتاب في تفسير أعوذ بالله من الشيطان الرجيم وروي عن ابن مسعود رضي الله عنه أن للشيطان لمة وهي الإيعاد بالشر وللملك لمة
وهي الوعد بالخير فمن وجد ذلك فليعلم أنه من الله ومن وجد الأول فليتعوذ من الشيطان الرجيم وقرأ هذه الآية وروى الحسن قال بعض المهاجرين من سره أن يعلم مكان الشيطان منه فليتأمل
موضعه من المكان الذي منه يجد الرغبة في فعل المنكر أما قوله تعالى ويأمركم بالفحشاء أي ويغريكم على البخل إغراء الآمر للمأمور والفاحش عند العرب البخيل قال طرفة أرى الموت يعتام
الكرام ويصطفي عقيلة مال الفاحش المتشدد ويعتام يفتعل من اعتام فلان إلى اللبن إذا اشتهاه وأراد بالفاحش البخيل قال تعالى وإنه لحب الخير لشديد وقد نبه الله تعالى في هذه الآية على لطيفة وهي
أن الشيطان يخوفه أولا بالفقر ثم يتوصل بهذا التخويف إلى أن يأمره بالفحشاء وهي البخل وذلك لأن البخل صفة مذمومة عند كل أحد فالشيطان لا يمكنه تحسين البخل في عينه إلا بتقديم تلك
المقدمة وهي التخويف من الفقر الوجه الثاني في تفسير الفحشاء هو أنه يقول لا تنفق الجيد من مالك في طاعة الله لئلا تصير فقيرا فإذا أطاع الرجل الشيطان في ذلك زاد الشيطان فيمنعه من
الإنفاق بالكلية حتى لا يعطي لا الجيد ولا الرديء وحتى يمنع الحقوق الواجبة فلا يؤدي الزكاة ولا يصل الرحم ولا يرد الوديعة فإذا صار هكذا سقط وقع الذنوب عن قلبه ويصير غير مبال
بارتكابها وهناك يتسع الخرق ويصير مقداما على كل الذنوب وذلك هو الفحشاء وتحقيقه أن لكل خلق طرفين ووسطا فالطرف الكامل هو أن يكون بحيث يبذل كل ما يملكه في سبيل
الله تعالى الجيد والرديء والطرف الفاحش الناقص أن لا ينفق شيئا في سبيل الله لا الجيد ولا الرديء والأمر المتوسط أن يبخل بالجيد وينفق الرديء والشيطان إذا أراد نقله من
الطرف الفاضل إلى الطرف الفاحش لا يمكنه إلا بأن يجره إلى الوسط فإن عصى الإنسان الشيطان في هذا المقام انقطع طمعه عنه وإن أطاعه فيه طمع في أن يجره من الوسط إلى
الطرف الفاحش فالوسط هو قوله تعالى يعدكم الفقر والطرف الفاحش قوله ويأمركم بالفحشاء ثم لما ذكر سبحانه وتعالى درجات وسوسة الشيطان أردفها بذكر إلهامات الرحمن فقال
والله يعدكم مغفرة منه وفضلا فالمغفرة إشارة إلى منافع الآخرة والفضل إشارة إلى ما يحصل من الدنيا من الخلف وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الملك ينادي كل ليلة
اللهم أعط كل منفق خلفا وكل ممسك تلفا وفي هذه الآية لطيفة وهي أن الشيطان يعدك الفقر في غد دنياك والرحمن يعدك المغفرة في غد عقباك ووعد الرحمن بالمغفرة في غد العقبى
أولى بالقبول من وجوه أحدها أن وجدان غد الدنيا مشكوك فيه ووجدان غد العقبى متيقن مقطوع به وثانيها أن بتقدير وجدان غد الدنيا فقد يبقى المال المبخول به وقد لا يبقى وبتقدير
وجدان غد العقبى لا بد من وجدان المغفرة الموعود بها من عند الله تعالى لأنه الصادق الذي يمتنع وجود الكذب في كلامه وثالثها أن بتقدير بقاء المال المبخول به في غد الدنيا فقد يتمكن الإنسان
من الانتفاع به وقد لا يتمكن إما بسبب خوف أو مرض أو اشتغال بمهم آخر وعند وجدان غد العقبى فلا بد من حصول الانتفاع بمغفرة الله تعالى وفضله وجوده ورابعها أن بتقدير حصول
الانتفاع بالمال المبخول به في غد الدنيا لا شك أن ذلك الانتفاع ينقطع ولا يبقى وأما الانتفاع بالمغفرة من الله وفضله وإحسانه فهو الباقي الذي لا ينقطع ولا يزول وخامسها أن
الانتفاع بلذات الدنيا مشوب بالمضار فلا ترى شيئا من اللذات إلا ويكون سببا للمحنة من الفرح بخلاف منافع الآخرة فإنها خالصة عن الشوائب ومن تأمل فيما ذكرناه علم أن
الانقياد لوعد الرحمن بالفضل والمغفرة أولى من الانقياد للشيطان إذا عرفت هذا فنقول المراد بالمغفرة تكفير الذنوب كما قال تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وفي
الآية لطيفتان تدلان على كمال هذه المغفرة إحداهما التنكير في لفظ المغفرة والمعنى مغفرة وأي مغفرة والثانية قوله مغفرة منه فقوله منه يدل على كمال حال هذه المغفرة لأن كمال كرمه ونهاية
جوده معلوم لجميع العقلاء وكون المغفرة منه معلوم أيضا لكل أحد فلما خص هذه المغفرة بأنها منه علم أن المقصود تعظيم حال هذه المغفرة لأن عظم المعطي يدل على عظم العطية
وكمال هذه المغفرة يحتمل أن يكون المراد منه ما قاله في آية أخرى فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويحتمل أن يكون المراد منه أن يجعله شفيعا في غفران ذنوب سائر المذنبين ويحتمل أن
يكون كمال المغفرة أمرا لا يصل إليه عقلنا ما دمنا في دار الدنيا فإن تفاصيل أحوال الآخرة أكثرها محجوبة عنا ما دمنا في الدنيا وأما معنى الفضل فهو الخلف المعجل في الدنيا وهذا الفضل
عندي وجوها أحدها أن المراد من هذا الفضل الفضيلة الحاصلة للنفس وهي فضيلة الجود والسخاء وذلك لأن مراتب السعادات ثلاث نفسانية وبدنية وخارجية وملك المال من
الفضائل الخارجية وحصول خلق الجود والسخاء من الفضائل النفسانية وأجمعوا على أن أشرف هذه المراتب الثلاث السعادات النفسانية وأخسها السعادات الخارجية فمتى لم يحصل إنفاق
المال كانت السعادة الخارجية حاصلة والنقيصة النفسانية معها حاصلة ومتى حصل الإنفاق حصل الكمال النفساني والنقصان الخارجي ولا شك أن هذه الحالة أكمل فثبت أن مجرد الإنفاق
يقتضي حصول ما وعد الله به من حصول الفضل وثانيها وهو أنه متى حصلت ملكة الإنفاق زالت عن الروح هيئة الاشتغال بلذات الدنيا والتهالك في طلبها ولا مانع للروح من تجلي نور جلال الله تعالى لها إلا

[illegible]

... ان الشياطين يوحون الى قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السموات واذا زال عن وجه القلب غبار حب الدنيا استنار بانوار عالم القدس وصار كالكوكب ...

... والثالث وهو احسن الوجوه انه مهما عرف من الانسان كونه مشفقا لا سوال فى وجوه الخيرات مالت القلوب اليه فلا يضايقونه فى مطالبه ...

... عليه سوالهم عليهم يعينونه بالدعاء والهمة فيفتح الله تعالى عليه ابواب الخير ثم ختم الآية بقوله والله واسع عليم اى انه واسع القدرة ...

... ينفقون فهو يخلفه عليم يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وما يذكر الا اولوا ...

... الشيطان يعد بالفقر ويامر بالفحشاء وان الرحمن يعد بالمغفرة والفضل ...

... الشهوة والنفس من حيث انهما يامران بتحصيل اللذة الحاضرة واتباع احكام الخيال والوهم ولا شك ان حكم الحكمة والعقل هو الحكم الصادق ...

[illegible]

الصدقة فهو ان الانسان اذا علم انه اذا اظهرها صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها فلا يمتنع والحال هذه ان يكون الاظهار افضل روى ابن عمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال السر افضل من العلانية والعلانية افضل لمن اراد الاقتداء به قال محمد بن علي الحكيم الترمذي الانسان اذا اتى بعمل وهو يخفيه عن الخلق وفي نفسه شهوة ان يرى الخلق منه ذلك وهو يدفع تلك الشهوة فههنا الشيطان يورد عليه ذكر رؤية الخلق والقلب ينكر ذلك ويدفعه فهذا الانسان في محاربة الشيطان فضوعف العمل سبعين ضعفا على العلانية ثم ان لله تعالى عبادا راضوا انفسهم حتى من الله عليهم بانواع هدايته فتراكمت على قلوبهم انوار المعرفة وذهبت عنهم وساوس النفس لان الشهوات قد ماتت منهم ووقعت قلوبهم في بحار عظمة الله تعالى فاذا عمل عملا في علانية لم يحتج ان يجاهد لان شهوة النفس قد بطلت ومنازعة النفس قد اضمحلت فاذا اعلن به فانما يريد به ان يقتدى به غيره فهذا العبد كملت ذاته فسعى في تكميل غيره ليكون تاما وفوق التام الا ترى ان الله تعالى اثنى على قوم في تنزيله وسماهم عباد الرحمن واوجب لهم اعالي الدرجات في الجنة فقال اولئك يجزون الغرفة ثم ذكر من الخصال التي طلبوا بالدعاء ان قالوا واجعلنا للمتقين اماما ومدح امة موسى عليه السلام فقال ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فهؤلاء ائمة الهدى واعلام الدين وسادة الخلق بهم يهتدى في الذهاب الى الله تعالى فان قيل فان كان الامر على ما ذكرتم فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان قوله فهو خير لكم يفيد الترجيح فانه يحتمل ان يكون المعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المراد منه بيان كونه في نفسه خيرا وطاعة لا ان المقصود منه بيان الترجيح الوجه الثاني ان سلمنا ان المراد منه الترجيح لكن المراد من الآية انه اذا كانت الحال واحدة في الابداء والاخفاء فالافضل هو الاخفاء المسألة الثانية ان الاظهار في اداء الزكوة الواجبة افضل ويدل عليه وجوه الاول ان الله تعالى امر الائمة بتوجيه السعاة لطلب الزكوة وفي دفعها الى السعاة او الى الائمة اظهارها وثانيها ان في اظهارها نفي التهمة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اكثر صلوته في البيت الا المكتوبة فاذا اختلف حكم فرض الصلوة ونفلها في الاظهار والاخفاء لنفي التهمة فكذا في الزكوة وثالثها ان اظهارها يتضمن المسارعة الى امر الله تعالى وتكليفه وفي اخفائها يوهم ترك الالتفات الى اداء الواجبات فكان الاظهار اولى هذا كله في بيان قول من قال المراد بالصدقات المذكورة في هذه الآية صدقة التطوع فقط القول الثاني وهو قول الحسن البصري ان اللفظ متناول للواجب والمندوب واجاب عن قول من يقول اظهار الواجب اولى من وجوه الاول ان اظهار زكوة الاموال توجب اظهار قدر المال وربما كان ذلك سببا للضرر بان يطمع الظلمة في ماله او يكثر حساده وان كان الافضل اخفاءه لزم منه لا محالة ان يكون اخفاء الزكوة اولى والثاني ان هذه الآية انما نزلت في ايام الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة ما كانوا متهمين في ترك الزكوة فلا جرم كان اخفاء الزكوة اولى لهم لانه ابعد عن الريا والسمعة اما الآن فلما حصلت التهمة كان الاظهار اولى بسبب حصول التهمة الثالث انا لا نسلم دلالة قوله فهو خير على الترجيح وقد سبق بيانه اما قوله تعالى وان تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم فالاخفاء نقيض الاظهار وقوله فهو كناية عن الاخفاء لان الفعل يدل على المصدر اي الاخفاء خير لكم وقد ذكرنا ان قوله خير لكم يحتمل ان يكون المراد انه في نفسه خير من الخيرات كما يقال الثريد خير من الله تعالى وان يكون المراد الترجيح وانما شرط تعالى في كون الاخفاء افضل ان يؤتوها الفقراء لان عند الاخفاء الاقرب ان يعدل بالزكوة عن الفقراء الى الاحباب والاصدقاء الذين لا يكونون مستحقين للزكوة ولذلك شرط في الاخفاء ان يحصل معه ايتاء الفقراء والمقصود بعث المتصدق على ان يتحرى موضع الصدقة فيصير عالما بالفقراء فيميزهم عن غيرهم فاذا تقدم منه هذا الاستظهار ثم اخفاها حصلت الفضيلة اما قوله تعالى ونكفر عنكم من سيئاتكم ففيه مسائل المسألة الاولى التكفير في اللغة التغطية والستر ورجل مكفر في السلاح مغطى فيه ومنه يقال كفر عن ذنبه اي ستر ذنب الحنث بما بذل من الصدقة والكفارة الساترة لما حصل من الذنب المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر نكفر بالنون ورفع الراء وفيه وجوه احدها ان يكون عطفا على محل ما بعد الفاء والثاني ان يكون خبر مبتدأ محذوف اي ونحن نكفر والثالث انه جملة من فعل وفاعل مبتدأة مستأنفة منقطعة عما قبلها والقراءة الثانية قرأ حمزة ونافع والكسائي بالنون والجزم ووجهه ان يحمل الكلام على موضع قوله فهو خير لكم فان موضعه جزم ومثله في الحمل على الموضع قراءة من قرأ من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم بالجزم والقراءة الثالثة قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم يكفر بالياء وكسر الفاء ورفع الراء والمعنى يكفر الله او يكفر الاخفاء وحجتهم ان ما بعده على لفظ الافراد وهو قوله والله بما تعملون خبير فقوله يكفر يكون اشبه بما بعده والاولون اجابوا وقالوا لا بأس بان يذكر لفظ الجمع ثم لفظ الافراد ثانيا كما اتى بلفظ الافراد اولا والجمع ثانيا في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا ثم قال وآتينا موسى الكتاب ونقل صاحب الكشاف قراءة رابعة وتكفر بالتاء مرفوعا ومجزوما والفعل للصدقات وقراءة خامسة وهي قراءة الحسن بالتاء والنصب باضمار ان ومعناه ان تخفوها يكن خيرا لكم وان نكفر عنكم سيئاتكم فهو خير لكم المسألة الثالثة في دخول من في قوله من سيئاتكم وجوه احدها المراد ونكفر عنكم بعض سيئاتكم لان السيئات كلها لا تكفر بذلك وانما يكفر بعضها ثم ابهم الكلام في ذلك البعض لان بيانه كالاغراء بارتكابها اذا علم انها مكفرة بل الواجب ان يكون العبد في كل احواله بين الخوف والرجاء وذلك انما يكون مع الابهام والثاني ان يكون من بمعنى من اجل والمعنى ونكفر عنكم سيئاتكم من اجل ذنوبكم كما تقول ضربتك من سوء خلقك اي من اجل ذلك والثالث انها صلة زائدة كقوله فيها من كل الثمرات والتقدير ويكفر عنكم جميع سيئاتكم والاول هو الاصح ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير وهو اشارة الى تفضيل صدقة السر على العلانية والمعنى ان الله تعالى عالم بالسر والعلانية وانتم انما تريدون بالصدقة طلب مرضاته فقد حصل مرضاتكم ومقصودكم في السر فما معنى الابداء فكانهم ندبوا بهذا الكلام الى الاخفاء ليكون ابعد من الرياء ليس عليك هداهم ولكن الله يهدي من يشاء وما تنفقوا من خير فلانفسكم وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وما تنفقوا من خير يوف اليكم وانتم لا تظلمون اعلم ان هذا هو الحكم الرابع من احكام الانفاق وهو بيان ان الذي يجوز الانفاق عليه من هو ثم في الآية مسائل المسألة الاولى في بيان سبب النزول وجوه احدها ان هذه الآية نزلت حين جاءت قتيلة ام اسماء بنت ابي بكر رضي الله عنه اليها تسألها وكذلك جدتها وهما مشركتان ابيتا اسماء تسألانها شيئا فقالت لا اعطيكما حتى استأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فانكما لستما على ديني فاستأمرته في ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية وامرها رسول الله صلى الله عليه وسلم ان تتصدق عليهما والرواية الثانية كان اناس من الانصار لهم قرابة من قريظة والنضير وكانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون ما لم تسلموا لا نعطيكم شيئا فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة انه صلى الله عليه وسلم كان لا يتصدق على المشركين حتى نزلت هذه الآية فتصدق عليهم والمعنى على جميع الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا في الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله تعالى ولا توقف ذلك على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم فرخص في صلة هذا الضرب من المشركين المسألة الثانية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحرص على ايمانهم كما قال الله تعالى فلعلك باخع نفسك على آثارهم ان لم يؤمنوا بهذا الحديث اسفا و

لعلك

لعلك باخع نفسك الا يكونوا مؤمنين وقال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين وقال لقد جاءكم رسول من انفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فاعلم الله تعالى انه بعثه بشيرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه ومبينا للدلائل فاما كونهم مهتدين فليس ذلك منك ولا بك فالهدى ههنا بمعنى الاهتداء فسواء اهتدوا او لم يهتدوا فلا تقطع معونتك وبرك وصدقتك عنهم وفيه وجه آخر ليس عليك ان تلجئهم الى الاهتداء بواسطة ان توقف صدقتك عليهم على ايمانهم فان مثل هذا الايمان لا ينتفعون به بل الايمان المطلوب منهم هو الايمان على سبيل التطوع والاختيار المسألة الثالثة ظاهر قوله ليس عليك هداهم خطاب مع النبي صلى الله عليه وسلم ولكن المراد به هو وامته الا تراه قال ان تبدوا الصدقات فنعما هي وهذا خطاب عام ثم قال ليس عليك هداهم وهو في الظاهر خاص ثم قال بعده وما تنفقوا من خير فلانفسكم وهذا عام فيفهم من عموم ما قبل الآية وعموم ما بعدها عمومها ايضا اما قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء فقد احتج به الاصحاب على ان هداية الله تعالى غير عامة بل هي مخصوصة بالمؤمنين قالوا لان قوله تعالى ولكن الله يهدي من يشاء اثبات للهداية التي نفاها بقوله ليس عليك هداهم وهو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار ولكن الله يهدي من يشاء عبارة عن حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضي ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه وتكوينه وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة ولكن الله يهدي من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدي من يشاء بالاثابة والمجازاة ممن استحق ذلك وثانيها يهدي من يشاء بالالطاف وزيادات الهدى وثالثها ولكن الله يهدي بالاكراه من يشاء وعلى معنى انه قادر على ذلك وان لم يفعله ورابعها انه يهدي بالاسم والحكم من يشاء فمن اهتدى استحق ان يمدح بذلك اجاب الاصحاب عن هذه الوجوه باسرها ان المثبت في قوله ولكن الله يهدي هو المنفي بقوله اولا ليس عليك هداهم لكن المراد به المنفي اولا هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت بقوله ولكن الله يهدي من يشاء وجب ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار وعلى هذا التقدير يسقط كل تلك الوجوه قال تعالى وما تنفقوا من خير فلانفسكم والمعنى وكل نفقة تنفقونها من نفقات الخير فانما هو لانفسكم ثوابه فليس يضركم كفرهم ثم قال تعالى وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية وجوه الاول ان يكون المعنى ولستم في صدقتكم على اقاربكم من المشركين تقصدون الا وجه الله فقد علم الله هذا من قلوبكم فانفقوا عليهم اذا كنتم انما تبتغون بذلك وجه الله في صلة رحم وسد خلة مضطر وليس عليكم اهتداؤهم حتى يمنعكم ذلك من الانفاق عليهم الثاني ان هذا وان كان ظاهره خبرا الا ان معناه نهي اي ولا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله وورود الخبر بمعنى الامر والنهي كثير قال تعالى والوالدات يرضعن اولادهن والمطلقات يتربصن الثالث ان قوله وما تنفقون اي ولا تكونون مستحقين لهذا الاسم الذي يفيد المدح حتى تبتغوا بذلك وجه الله المسألة الثانية ذكروا في قوله الا ابتغاء وجه الله قولان احدهما انك اذا قلت فعلته لوجه زيد فهو اشرف من قولك فعلته له لان وجه الشيء اشرف ما فيه ثم كثر حتى صار يعبر عن الشرف بهذا اللفظ الثاني انك اذا قلت فعلت هذا الفعل له فههنا يحتمل ان يقال فعلته له ولغيره ايضا اما اذا قلت فعلت هذا الفعل لوجهه فهذا يدل على انك فعلت الفعل له فقط وليس لغيره فيه شركة المسألة الثالثة اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوة الى غير المسلم فتكون هذه الآية مختصة بصدقة التطوع وجوز ابو حنيفة رحمه الله صرف صدقة الفطر الى اهل الذمة وأباه غيره وعن بعض العلماء لو كان شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك ثم قال تعالى وما تنفقوا من خير يوف اليكم اي يوفر لكم جزاؤه في الآخرة وانما حسن قوله اليكم مع التوفية لانها تضمنت معنى التأدية ثم قال وانتم لا تظلمون اي لا تنقصون من ثواب اعمالكم شيئا لقوله تعالى آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا يريد لم تنقص للفقراء الذين احصروا في سبيل الله لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف تعرفهم بسيماهم لا يسألون الناس الحافا وما تنفقوا من خير فان الله به عليم اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انه يجوز صرف الصدقة الى اي فقير كان بين في هذه الآية ان الذي يكون اشد الناس استحقاقا لصرف الصدقة اليه من هو فقال للفقراء الذين احصروا في سبيل الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى اللام في قوله للفقراء متعلق بماذا فيه وجوه الاول لما تقدمت الآيات الكثيرة في الحث على الانفاق قال بعدها للفقراء اي ذلك الانفاق المحثوث عليه للفقراء كما اذا تقدم ذكر رجل فتقول عاقل لبيب والمعنى ان ذلك الذي مر وصفه عاقل لبيب وكذلك الناس يكتبون على الكيس الذي يجعلون فيه الذهب والدراهم الفان ومائتان اي ذلك الذي في الكيس الفان ومائتان وهذا احسن الوجوه الثاني ان تقدير الآية اعمدوا للفقراء واجعلوا ما تنفقون للفقراء الثالث يجوز ان يكون خبر المبتدأ محذوف والتقدير وصدقاتكم للفقراء المسألة الثانية نزلت في فقراء المهاجرين وكانوا نحوا من اربعمائة وهم اصحاب الصفة لم يكن لهم مسكن ولا عشائر بالمدينة وكانوا ملازمين المسجد ويتعلمون القرآن ويصومون ويخرجون في كل غزوة عن ابن عباس وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما على اصحاب الصفة فرأى فقرهم وجهدهم وطيب قلوبهم فقال ابشروا يا اصحاب الصفة فمن لقيني من امتي على النعت الذي انتم عليه راضيا بما فيه فانه من رفقائي واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الفقراء بصفات خمس الصفة الاولى قوله الذين احصروا في سبيل الله فنقول الاحصار في اللغة ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره من مرض او كبر او عدو او ذهاب نفقة او ما يجري مجرى هذه الاشياء يقال احصر الرجل فهو محصر ومضى الكلام في معنى الاحصار عند قوله فان احصرتم بما يغني عن الاعادة اما التفسير فقد فسرت هذه الآية بجميع الاعذار الممكنة في معنى الاحصار فالاول ان المعنى انهم حصروا انفسهم ووقفوها على الجهاد لان قوله في سبيل الله مختص بالجهاد في عرف القرآن ولان الجهاد كان واجبا في ذلك الزمان وكانت تشتد الحاجة الى من يحبس نفسه للمجاهدة مع الرسول صلى الله عليه وسلم فيكون مستعدا لذلك متى مست الحاجة فبين تعالى ان هؤلاء الفقراء الذين بهذه الصفة ومن هذا حاله يكون وضع الصدقة فيهم يفيد وجوها من الخير احدها ازالة خلتهم والثاني تقوية قلبهم لما انتصبوا له وثالثها تقوية الاسلام بتقوية المجاهدين ورابعها انهم كانوا محتاجين جدا مع انهم كانوا لا يظهرون حاجتهم على ما قال لا يستطيعون ضربا في الارض يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف والقول الثاني وهو قول قتادة وابن زيد منعوا انفسهم من التصرف في التجارة للمعاش خوف العدو من الكفار لان الكفار كانوا مجتمعين حول المدينة وكانوا متى وجدوهم قتلوهم والقول الثالث وهو قول سعيد بن جبير واختيار الكسائي ان هؤلاء القوم اصابتهم جراحات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وصاروا زمنى فاحصرهم المرض والزمانة عن الضرب في الارض والقول الرابع قال ابن عباس هؤلاء قوم من المهاجرين حبسهم الفقر عن الجهاد في سبيل الله فعذرهم الله تعالى والقول الخامس هؤلاء قوم كانوا مشتغلين بذكر الله وطاعته

وعبوديته وكانت شدة استغراقهم في تلك الطاعة أحصرتهم عن الاشتغال بسائر المهمات **الصفة الثانية** لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يستطيعون ضربا في الأرض يقال ضربت في الأرض
إذا سرت فيها ثم عدم الاستطاعة إما أن يكون لأن اشتغالهم بإصلاح الدين وبأمر الجهاد يمنعهم من الاشتغال بالكسب والتجارة وإما لأن خوفهم من الأعداء يمنعهم من السفر وإما لأن مرضهم وعجزهم يمنعهم
منه وعلى جميع الوجوه فلا شك في شدة احتياجهم إلى من يكون معينا لهم على مهماتهم **الصفة الثالثة** لهم قوله تعالى يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف وفيه مسائل المسألة الأولى
قرأ عاصم وابن عامر وحمزة يحسبهم بفتح السين والباقون بكسرها وهما لغتان بمعنى واحد وفي القرآن ما كان من الحسبان باللغتين جميعا الفتح والكسر والفتح عند أهل اللغة أقيس لأن الماضي إذا
كان على فعل كحسب كان المضارع على يفعل مثل فرق يفرق وشرب يشرب وشذ يحسب فجاء على يفعل مع كلمات أخر والكسر حسن لمجيء السمع به وإن كان شاذا عن القياس المسألة الثانية الحسبان
هو الظن وقوله الجاهل لم يرد به الجهل الذي هو ضد العقل وإنما أراد الجهل الذي هو ضد الاختبار يقول يحسبهم من لم يختبر أمرهم أغنياء من التعفف وهو تفعل من العفة ومعنى العفة في اللغة
ترك الشيء والكف عنه وأراد من التعفف عن السؤال فتركه للعلم به وإنما يحسبهم أغنياء لإظهارهم التجمل وتركهم المسألة **الصفة الرابعة** لهؤلاء الفقراء قوله تعالى تعرفهم بسيماهم
السيما والسيمياء العلامة التي يعرف بها الشيء وأصلها من السمة التي هي العلامة قلبت الواو إلى موضع العين قال الواحدي وقد يكون ممدودا [illegible] وقال قوم السيما
الارتفاع لأنها علامة وقعت في غاية الظهور قال مجاهد سيماهم التخشع والتواضع قال الربيع والسدي أثر الجهد من الفقر والحاجة وقال الضحاك صفرة ألوانهم من الجوع وقال ابن زيد رثاثة ثيابهم
والجوع خفي وعندي أن كل ذلك فيه نظر لأن كل ما ذكروه علامات دالة على حصول الفقر وذلك يناقضه قوله تعالى يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف بل المراد شيء آخر وهو أن لعباد الله المخلصين هيبة
ووقعا في قلوب الخلق كل من رآهم تأثر منهم وتواضع لهم وذلك إدراكات روحانية لا علامات جسمانية ألا ترى أن الأسد إذا مر هابته سائر السباع بطباعها لا بالتجربة لأن الظاهر أن تلك
التجربة ما وقعت والبازي إذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة وكل ذلك إدراكات روحانية لا جسمانية فكذا ههنا ومن هذا الباب آثار الخشوع في الصلاة كما قال تعالى سيماهم في وجوههم
من أثر السجود وأيضا ظهور آثار الفكر روي أنهم كانوا يقومون الليل للتهجد ويحتطبون بالنهار للتعفف **الصفة الخامسة** لهؤلاء الفقراء قوله تعالى لا يسألون الناس إلحافا
عن ابن مسعود أن الله يحب العفيف المتعفف ويبغض الفاحش البذي والسائل الملحف الذي إن أعطي كثيرا أفرط في المدح وإن أعطي قليلا أفرط في الذم وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا يفتح أحد باب مسألة إلا فتح الله عليه باب فقر ومن يستغن يغنه الله ومن يستعفف يعفه الله لأن يأخذ أحدكم حبلا فيحتطب فيبيعه بمد من تمر خير له من أن يسأل الناس واعلم أن هذه
الآية مشكلة وذكروا في تأويلها وجوها الأول أن الإلحاف هو الإلحاح فالمعنى أنهم إن سألوا سألوا بتعفف وتلطف ولم يلحوا وهو اختيار صاحب الكشاف وهو ضعيف لأن الله تعالى
وصفهم بالتعفف عن السؤال قبل ذلك فقال يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف وذلك ينافي صدور السؤال عنهم والثاني وهو الذي خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع أنه ليس المقصود من قوله لا يسألون
الناس إلحافا وصفهم بأنهم لا يسألون الناس إلحافا وذلك لأنه تعالى وصفهم قبل ذلك بأنهم يتعففون عن السؤال وإذا علم أنهم لا يسألون البتة فقد علم أيضا أنهم لا يسألون إلحافا
بل المراد التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس إلحافا ومثاله إذا حضر عندك رجلان أحدهما عاقل وقور ثابت والآخر طياش مهذار سفيه فإذا أردت أن تمدح أحدهما وتعرض بذم الآخر
قلت فلان رجل عاقل وقور ثابت قليل الكلام لا يخوض في الترهات ولا يشرع في السفاهات ولم يكن غرضك من قولك لا يخوض في الترهات والسفاهات وصفه بذلك لأن ما تقدم من
الأوصاف الحسنة يغني عن ذلك بل غرضك التنبيه على مذمة الثاني فكذا ههنا قوله لا يسألون الناس إلحافا بعد قوله يحسبهم الجاهل أغنياء من التعفف الغرض منه التنبيه على مذمة من يسأل
الناس إلحافا وبيان مباينة أحد الجنسين عن الآخر في استيجاب المدح والتعظيم الوجه الثالث أن السائل الملحف الملح هو الذي يستخرج المال بكثرة تلطفه فقوله لا يسألون الناس إلحافا أي لا يسألون
الناس بالرفق والتلطف وإذا لم يوجد السؤال على هذا الوجه فبأن لا يوجد على وجه العنف أولى فإذا امتنع القسمان فقد امتنع حصول السؤال فعلى هذا يكون قوله لا يسألون الناس إلحافا
كالموجب لعدم صدور السؤال منهم أصلا والوجه الرابع وهو الذي خطر ببالي أيضا في هذا الوقت وهو أنه تعالى بين فيما تقدم شدة حاجة هؤلاء الفقراء ومن اشتدت حاجته فإنه لا يمكنه ترك
السؤال إلا بإلحاح شديد منه على نفسه فقوله لا يسألون الناس إلحافا أي لا يسألون الناس وإنما أمكنهم ترك السؤال عندما ألحوا على النفس ومنعوها بالتكليف الشديد عن ذلك السؤال ومنه
قول عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولي نفس أحق إلحافا إذا ما تنازعني لعلي أو عساني والوجه الخامس أن كل من سأل فلا بد أن يلح في بعض الأوقات لأنه إذا سأل فقد أراق ماء وجهه و
تحمل المذلة في إظهار ذلك السؤال فيقول لما تحملت هذه المشاق فلا أرجع بغير مقصود فهذا الخاطر يحمله على الإلحاف والإلحاح فثبت أن كل من سأل فلا بد أن يقدم على الإلحاح في بعض الأوقات
فكان نفي الإلحاح عنهم مطلقا موجبا لنفي السؤال مطلقا والوجه السادس وهو أيضا خطر ببالي في هذا الوقت وهو أن من أظهر من نفسه آثار الفقر والذلة والمسكنة ثم سكت عن السؤال فكأنه أتى
بالسؤال الملح الملحف لأن ظهور أمارات الحاجة تدل على الحاجة وسكوته يدل على أنه ليس عنده ما يدفع به تلك الحاجة ومتى تصور الإنسان من غيره ذلك رق قلبه جدا وصار ملجأ إلى أن يدفع إليه شيئا
فكان إظهار هذه الحاجة هو السؤال على سبيل الإلحاف فقوله تعالى لا يسألون الناس إلحافا معناه أنهم سكتوا عن السؤال لكنهم لا يضمون إلى ذلك السكوت من رثاثة الحال وإظهار الانكسار ما يقوم مقام
السؤال على سبيل الإلحاف بل يزينون أنفسهم عند الناس ويتجملون بهذا الخلق ويجعلون فقرهم وحاجتهم بحيث لا يطلع عليه إلا الخالق فهذا الوجه أيضا مناسب معقول وهذه الآية من المشكلات
وللناس فيها كلمات كثيرة وقد لاحت هذه الوجوه الثلاثة بتوفيق الله تعالى وقت كتبة تفسير هذه الآية والله أعلم بمراده واعلم أنه تعالى لما ذكر صفات هؤلاء الفقراء قال بعده وما تنفقوا من خير
فإن الله به عليم وهو نظير ما قبل هذه الآية من قوله وما تنفقوا من خير يوف إليكم وأنتم لا تظلمون وليس هذا من باب التكرير بل فيه فوائد أحدها أنه تعالى لما قال في الآية الأولى وما تنفقوا من خير يوف إليكم
وكان من المعلوم أن توفية الأجر من غير بخس ونقصان لا يمكن إلا عند العلم بمقدار العمل وكيفية جهاته المؤثرة في استحقاق الثواب لا جرم قرر في هذه الآية كونه تعالى عالما بمقادير الأعمال وكيفياتها الوجه
الثاني وهو أنه تعالى لما رغب في التصدق على المؤمن والذمي حيث قال وما تنفقوا من خير يوف إليكم بين أن أجره واصل لا محالة ثم لما رغب في هذه الآية في التصدق على الفقراء الموصوفين بهذه الأوصاف
الكاملة وكان هذا الإنفاق أعظم وجوه الإنفاقات لا جرم أردفه بما يدل على عظم ثوابه فقال وما تنفقوا من خير فإن الله به عليم وهو يجري مجرى ما إذا قال السلطان العظيم
لعبده الذي استحسن خدمته إنما يكفيك أن يكون علمي شاهدا بكيفية طاعتك وحسن خدمتك فإن هذا أعظم وقعا مما إذا قال له إن أجرك واصل إليك والله تعالى أعلم

الذين

الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون في الآية مسائل المسألة الأولى في
النظم أقوال الأول أنه تعالى بين في الآية المتقدمة أن أكمل من يصرف إليه النفقة من هو بين في هذه الآية أن أكمل وجوه الإنفاق كيف هو فقال الذين ينفقون أموالهم بالليل والنهار سرا وعلانية
والثاني أنه تعالى ذكر هذه الآية لتأكيد ما تقدم من قوله إن تبدوا الصدقات فنعما هي والثالث أن هذه الآية آخر الآيات المذكورة في أحكام الإنفاقات فلا جرم أرشد الخلق إلى أكمل وجوه الإنفاق المسألة
الثانية في سبب النزول وجوه الأول لما نزل قوله تعالى للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله بعث عبد الرحمن بن عوف بدنانير إلى أصحاب الصفة وبعث علي كرم الله وجهه بوسق من تمر ليلا فكان
أحب الصدقتين إلى الله تعالى صدقة علي رضي الله عنه فنزلت هذه الآية فصدقة الليل صدقة علي وصدقة النهار صدقة عبد الرحمن رضي الله عنهما وقدم الله تعالى ذكر الليل ليعرف أن صدقة الليل أكمل
الرواية الثانية قال ابن عباس إن عليا رضي الله عنه ما كان يملك غير أربعة دراهم فتصدق بدرهم ليلا وبدرهم نهارا وبدرهم سرا وبدرهم علانية فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حملك
على هذا فقال أن أستوجب ما وعدني ربي فقال لك ذلك فأنزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة قال صاحب الكشاف نزلت في أبي بكر الصديق رضي الله عنه حين تصدق بأربعين ألف دينار
عشرة بالليل وعشرة بالنهار وعشرة في السر وعشرة في العلانية والرواية الرابعة نزلت في علف الخيل وارتباطها في سبيل الله تعالى وكان أبو هريرة إذا مر بفرس سمين قرأ هذه الآية والرواية الخامسة
أن الآية عامة في الذين يعمون الأوقات والأحوال بالصدقة لحرصهم على الخير فكلما نزلت بهم حاجة محتاج عجلوا قضاءها ولم يؤخروه ولم يعلقوه بوقت ولا حال وهذا هو أحسن الوجوه لأن هذه الآيات
المذكورة في بيان حكم الإنفاقات فلا جرم ذكر فيها أكمل وجوه الإنفاق والله أعلم المسألة الثالثة قال الزجاج الذين رفع بالابتداء وجاز أن يكون الفاء في جواب الذين لأنها تأتي بمعنى الشرط والجزاء
فكان التقدير من أنفق فلا يضيع لوجه وتقديره أنه لو قال الذي أكرمني له درهم لم يفد أن الدرهم بسبب الإكرام أما لو قال الذي أكرمني فله درهم يفيد أن الدرهم بسبب الإكرام فههنا الفاء دلت
على أن حصول الأجر إنما كان بسبب الإنفاق المسألة الرابعة في الآية إشارة إلى أن صدقة السر أفضل من صدقة العلانية وذلك لأنه قدم الليل على النهار والسر على العلانية في الذكر ثم قال
تعالى في خاتمة الآية فلهم أجرهم عند ربهم فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والمعنى معلوم وفيه مسألتان المسألة الأولى أنها تدل على أن أهل الثواب لا خوف عليهم يوم القيامة ويتأكد ذلك بقوله تعالى
لا يحزنهم الفزع الأكبر المسألة الثانية أن هذا مشروط عند الكل بأن لا يحصل عقيبه الكفر وحينئذ آخر الآيات المذكورة لبيان الإنفاقات **الحكم الثالث** من الأحكام المذكورة
في هذا الموضع من هذه السورة حكم الربا الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل
الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار
هم فيها خالدون يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لا يحب كل كفار أثيم اعلم أن بين الصدقة وبين الربا مناسبة من جهة التضاد وذلك
لأن الصدقة عبارة عن تنقيص المال بسبب أمر الله تعالى بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال مع نهي الله عنه فكانا متضادين ولهذا قال الله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فلما حصل
بين هذين الحكمين هذا النوع من المناسبة لا جرم ذكر عقيب حكم الصدقات حكم الربا أما قوله تعالى الذين يأكلون الربا فالمراد الذين يعاملون به وخص الأكل لأنه معظم الأمور كما قال الذين يأكلون أموال
اليتامى ظلما وكما لا يجوز أكل مال اليتيم لا يجوز إتلافه ولكنه نبه بالأكل على ما سواه وكذلك قوله لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل وأيضا فلأن نفس الربا الذي هو الزيادة في المال على ما كانوا يفعلون
في الجاهلية لا يؤكل إنما يصرف في المأكول فيؤكل فالمراد التصرف فيه فمنع الله من التصرف في الربا بما ذكرنا من الوعيد وأيضا فقد ثبت أنه صلى الله عليه وسلم لعن آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه
والمحلل له فعلمنا أن التحريم غير مختص بالأكل وأيضا فقد ثبت بشهادة الطرد والعكس أن الحكم لا يتوقف تحريمه على الأكل دون غيره من التصرفات فثبت بهذه الوجوه الأربعة أن المراد من أكل
الربا في هذه الآية التصرف في الربا أما الربا ففيه مسائل المسألة الأولى الربا في اللغة عبارة عن الزيادة يقال ربا الشيء يربو ومنه قوله تعالى اهتزت وربت أي زادت وأربى الرجل
إذا عامل في الربا ومنه الحديث من أجبى فقد أربى أي عامل بالربا والإجباء بيع الزرع قبل أن يبدو صلاحه هذا معنى الربا في اللغة المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي الربا بالإمالة لمكان كسرة
الراء والباقون بالتفخيم لفتحة الباء والباقون يكتبونها بالواو وهي في المصحف مكتوبة بالواو وأنت مخير في كتابتها بالألف والواو والياء قال صاحب الكشاف الربا كتبت بالواو على لغة من يفخم كما
كتبت الصلوة والزكوة وزيدت الألف بعدها تشبيها بواو الجمع المسألة الثالثة اعلم أن الربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل أما ربا النسيئة فهو الأمر الذي كان مشهورا متعارفا في الجاهلية
وذلك أنهم كانوا يدفعون المال على أن يأخذوا كل شهر قدرا معينا ويكون رأس المال باقيا ثم إذا حل الدين طالبوا المديون برأس المال فإن تعذر عليه الأداء زادوا في الحق والأجل فهذا
هو الربا الذي كانوا في الجاهلية يتعاملون به وأما ربا النقد فهو أن يباع من من الحنطة بمنوين منها وما أشبه ذلك إذا عرفت هذا فنقول المروي عن ابن عباس أنه كان لا يحرم إلا القسم الأول وكان
يقول لا ربا إلا في النسيئة وكان يجوز ربا النقد فقال له أبو سعيد الخدري شهدت ما لم تشهد وسمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لم تسمع ثم روى الحديث المشهور في هذا الباب ثم قال أبو
سعيد لا آواني وإياك ظل بيت ما دمت على هذا ثم روي أنه رجع عنه قال محمد بن سيرين كنا في بيت ومعنا عكرمة فقال رجل يا عكرمة ما تذكر ونحن في بيت فلان ومعنا ابن عباس فقال إنما كنت
استحللت الصرف برأيي ثم بلغني أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمه فاشهدوا أني حرمته وبرئت إلى الله منه وحجة ابن عباس أن قوله وأحل الله البيع يتناول بيع الدرهم بالدرهمين نقدا وقوله
وحرم الربا لا يتناوله لأن الربا عبارة عن الزيادة وليست كل زيادة محرمة بل قوله وحرم الربا إنما يتناول العقد المخصوص الذي كان مسمى فيما بينهم بأنه ربا وذلك هو ربا النسيئة فكان قوله
وحرم الربا مخصوصا بالنسيئة فثبت أن قوله وأحل الله البيع يتناول ربا النقد وقوله وحرم الربا لا يتناوله فوجب أن يبقى على الحل ولا يمكن أن يقال إنما حرمناه بالحديث لأنه يقتضي تخصيص
ظاهر القرآن بخبر الواحد وأنه غير جائز وهذا هو عذر ابن عباس وحقيقته راجعة إلى أن تخصيص القرآن بخبر الواحد هل يجوز أم لا وأما جمهور المجتهدين فقد اتفقوا على تحريم الربا في القسمين
أما القسم الأول فبالقرآن وأما ربا النقد فبالخبر ثم إن الخبر دل على حرمة ربا النقد في الأشياء الستة ثم اختلفوا فقال عامة الفقهاء حرمة التفاضل غير مقصورة على هذه الستة بل ثابتة
في غيرها وقال نفاة القياس بل الحرمة مقصورة عليها وحجتهم من وجوه الأول أن الشرع خص من المكيلات والمطعومات والأقوات أشياء أربعة فلو كان الحكم ثابتا في كل المكيلات أو في كل
المطعومات لقال لا تبيعوا المكيل بالمكيل متفاضلا وقال لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم متفاضلا فإن هذا الكلام يكون أشد اختصارا وأكثر فائدة فلما لم يقل ذلك بل عد الأربعة علمنا أن حكم الحرمة

مقصور عليها فقط الحجة الثانية انا بينا ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي حل ربا النقد فانتم لو خصصتم ربا النقد بحديث العموم بخبر الواحد في الاشياء الستة ثم الحقتم الحرمة في غيرها بالقياس عليها فكان
تخصيصا لعموم نص القرآن في الاشياء الستة بخبر الواحد وفي غيرها بالقياس على الاشياء الستة التي ثبت الحكم فيها بخبر الواحد ومثل هذا القياس يكون اضعف بكثير من خبر الواحد وخبر الواحد اضعف من ظاهر
القرآن فكان هذا ترجيحا للاضعف على الاقوى وانه غير جائز الحجة الثالثة ان التعدية من محل النص الى غير محل النص لا يمكن الا بواسطة تعليل الحكم في مورد النص وذلك غير جائز اما اولا فلانه تعليل
حكم الله تعالى وذلك محال على ما ثبت في الاصول واما ثانيا فلان الحكم في مورد النص معلوم والعلة مظنونة وربط المعلوم بالمظنون غير جائز واما جمهور الفقهاء فقد اتفقوا على ان حرمة الربا
لا تعد غير مقصورة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها ثم من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم عن محل النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة حاصلة في غير محل
النص فلهذا المعنى اختلفوا في العلة على مذاهب فالقول الاول وهو مذهب الشافعي رضي الله عنه ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة واشترط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة
النقدية والقول الثاني قول ابي حنيفة رض ان كل ما كان مقدرا ففيه الربا والعلة في الدراهم والدنانير الوزن وفي الاشياء الاربعة الكيل واتحاد الجنس والقول الثالث قول مالك رضي الله عنه
ان العلة هو القوت او ما يصلح به القوت وهو الملح والقول الرابع قول عبد الملك بن الماجشون ان كل ما ينتفع به ففيه الربا فهذا ضبط مذاهب الناس في حكم الربا والكلام في تفاريع المسائل
لا يليق بالتفسير المسألة الرابعة ذكروا في سبب تحريم الربا وجوها احدها ان الربا يقتضي اخذ مال الانسان من غير عوض لان من يبيع الدرهم بالدرهمين نقدا او نسيئة فيحصل له زيادة درهم
من غير عوض ومال الانسان متعلق حاجته وله حرمة عظيمة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه فوجب ان يكون اخذ ماله من غير عوض محرما فان قيل لم لا يجوز ان يكون
ابقاء رأس المال في يده مدة مديدة عوضا عن الدرهم الزائد وذلك لان رأس المال لو بقي في يده هذه المدة لكان يمكن المالك من ان يتجر فيه ويستفيد بسبب تلك التجارة ربحا
فلما تركه في يد المديون وانتفع به المديون لم يبعد ان يدفع الى رب المال ذلك الدرهم الزائد عوضا عن انتفاعه بماله قلنا ان هذا الانتفاع الذي ذكرتم امر موهوم قد يحصل وقد لا يحصل واخذ
الدرهم الزائد امر متيقن فتفويت المتيقن لاجل الامر الموهوم لا ينفك عن نوع ضرر وثانيها قال بعضهم ان الله تعالى انما حرم الربا من حيث انه يمنع الناس عن الاشتغال بالمكاسب وذلك
لان صاحب الدرهم اذا تمكن بواسطة عقد الربا من تحصيل الدرهم الزائد نقدا كان او نسيئة خف عليه اكتساب وجه المعيشة فلا يكاد يتحمل مشقة الكسب والتجارة والصناعات الشاقة وذلك يفضي
الى انقطاع منافع الخلق ومن المعلوم ان مصالح العالم لا تنتظم الا بالتجارات والحرف والصناعات والعمارات وثالثها قيل السبب في تحريم عقد الربا انه يفضي الى انقطاع المعروف بين الناس من القرض
لان الربا اذا حرم طابت النفوس بقرض الدرهم واسترجاع مثله ولو حل الربا لكانت حاجة المحتاج تحمله على اخذ الدرهم بالدرهمين فيفضي ذلك الى انقطاع المواساة والمعروف والاحسان ورابعها
هو ان الغالب ان المقرض يكون غنيا والمستقرض يكون فقيرا فالقول بتجويز عقد الربا تمكين للغني من ان يأخذ من الفقير الضعيف مالا زائدا وذلك غير جائز برحمة الرحيم وخامسها ان حرمة الربا قد
ثبتت بالنص ولا يجب ان يكون حكمة جميع التكاليف معلومة للخلق فوجب القطع بحرمة عقد الربا وان كنا لا نعلم الوجه فيه اما قوله تعالى لا يقومون فاكثر المفسرين قالوا المراد منه القيام يوم
القيامة وقال بعضهم المراد منه القيام من القبر واعلم انه لا منافاة بين الوجهين فوجب حمل اللفظ عليهما اما قوله تعالى الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس ففيه مسائل المسألة الاولى
التخبط معناه التصرف على غير استواء ويقال للرجل الذي يتصرف في امر ولا يهتدي فيه انه يخبط خبط عشواء وخبط البعير الارض باخفافه وتخبطه الشيطان اذا مسه بخبل او جنون لانه
كالضرب على غير الاستواء في الادهاش وتسمى اصابة الشيطان بالجنون والخبل خبطة ويقال به خبطة من جنون والمس الجنون يقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس واصله من المس باليد
كان الشيطان يمس الانسان فيجنه ثم سمي الجنون مسا كما ان الشيطان يتخبطه ويطأه برجله فيخبله فسمي الجنون خبطة فالتخبط بالرجل والمس باليد ثم فيه سؤالان السؤال الاول التخبط
تفعل فكيف يكون متعديا والجواب تفعل بمعنى فعل كثير كتقسمه بمعنى قسمه وتقطعه بمعنى قطعه والسؤال الثاني بم تعلق قوله من المس قلنا فيه وجهان احدهما بقوله لا يقومون
والتقدير لا يقومون من المس الذي بهم الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان والثاني انه متعلق بقوله يقوم والتقدير لا يقومون الا كما يقوم المتخبط بسبب المس المسألة الثانية قال
الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان يمسه ويصرعه وهذا باطل لان قدرة الشيطان ضعيفة لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها
قوله تعالى حكاية عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل والايذاء والثاني ان الشيطان اما ان يقال انه كثيف
الجسم او يقال انه من الاجسام اللطيفة فان كان الاول وجب ان يرى ويشاهد اذ لو جاز فيه ان يكون كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا شموس ورعود وبروق وجبال
ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن الانسان واما ان كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة
فيمتنع ان يكون قادرا على ان يصرع الانسان ويقتله الثالث لو كان الشيطان يقدر على ان يصرع الانسان ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء عليهم السلام وذلك يجر الى الطعن في النبوة الرابع
ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لم يصرع جميع المؤمنين ولم لم يخبطهم مع شدة عداوته مع اهل الايمان ولم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويفشي اسرارهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج
القائلون بان الشيطان يقدر على هذه الاشياء بوجهين الاول ما روي ان الشياطين في زمان سليمان عليه السلام كانوا يعملون الاعمال الشاقة على ما حكى الله عنهم انهم كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب
وتماثيل والجواب عنه ان الله تعالى كثف اجسامهم في زمان سليمان عليه السلام فعند ذلك قدروا على هذه الافعال وكان ذلك من معجزات سليمان عليه السلام والثاني ان هذه الاية
وهي قوله تعالى يتخبطه الشيطان من المس صريح في ان يتخبطه الشيطان بسبب مسه والجواب ان الشيطان يمسه بالوسوسة المؤذية التي يحدث عندها الصرع وهو كقول ايوب عليه السلام اني مسني
الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه بحيث يخاف عند الوسوسة فلا يجترئ فيصرع عند تلك الوسوسة كما يصرع
الجبان من الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به نقص في المزاج وخلل في الدماغ فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وذكر القفال
وجها اخر فيه وهو ان الناس يضيفون الصرع الى الشيطان والى الجن فخوطبوا على ما تعارفوه من هذا وايضا من عادة الناس انهم اذا ارادوا تقبيح شيء يضيفونه الى الشيطان كما في قوله
تعالى طلعها كانه رؤوس الشياطين المسألة الثالثة للمفسرين في الاية اقوال الاول ان آكل الربا يبعث يوم القيامة وذلك كالعلامة المخصوصة باكل الربا فيعرفه اهل الموقف بتلك العلامة انه آكل

الربا في الدنيا فعلى هذا معنى الاية انهم يقومون مجانين كمن اصابه الشيطان بالجنون والقول الثاني قال ابن منبه يريد اذا بعث الناس من قبورهم خرجوا مسرعين لقوله يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة
الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا فارباه الله تعالى في بطونهم يوم القيامة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون
ويريدون الاسراع ولا يقدرون وهذا القول غير الاول لانه يريد ان اكلة الربا لا يمكنهم الاسراع في المشي بسبب ثقل البطن وهذا ليس من الجنون في شيء ويتأكد هذا القول بما روي في قصة
الاسراء ان النبي صلى الله عليه وسلم انطلق به جبريل عليه السلام الى رجال كل واحد منهم كالبيت الضخم يقوم احدهم فيميل به بطنه فيصرع فقلت يا جبريل من هؤلاء قال الذين يأكلون
الربا لا يقومون الا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المس والقول الثالث انه مأخوذ من قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون
وذلك لان الشيطان يدعو الى طلب اللذات والشهوات والاشتغال بغير الله تعالى فهذا هو المراد من مس الشيطان ومن كان كذلك كان في امر الدنيا متخبطا فتارة الشيطان يجره الى النفس
والهوى وتارة الملك يجره الى الدين والتقوى فحدثت هناك حركات مضطربة وافعال مختلفة فهذا هو الخبط الحاصل من فعل الشيطان واكل الربا لا شك انه يكون مفرطا في حب الدنيا
متهالكا فيها فاذا مات على ذلك الحب صار ذلك الحب حجابا بينه وبين الله تعالى فالخبط الذي كان حاصلا في الدنيا بسبب حب المال اورثه الخبط في الاخرة واوقعه في ذل الحجاب وهذا التأويل
اقرب عندي من الوجهين اللذين نقلناهما عمن نقلناه اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا ففيه مسائل المسألة الاولى القوم كانوا في تحليل الربا على هذه الشبهة وهي ان
من اشترى ثوبا بعشرة ثم باعه باحدى عشر فهذا حلال فكذا اذا باع العشرة باحدى عشر يجب ان يكون حلالا لانه لا فرق في العقل بين الامرين فهذا في ربا النقد واما في ربا النسيئة
فكذلك ايضا لانه لو باع الثوب الذي يساوي عشرة في الحال باحدى عشر الى شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحدى عشرة الى شهر وجب ان يجوز لانه لا فرق في العقل بين الصورتين وذلك
لانه انما جاز هناك لانه حصل التراضي فيه من الجانبين فكذا ههنا لما حصل التراضي من الجانبين وجب ان يجوز ايضا فالبياعات انما شرعت لدفع الحاجات ولعل الانسان يكون صفر اليد في الحال
شديد الحاجة ويكون له في المستقبل من الزمان اموال كثيرة فاذا لم يجز الربا لم يعطه رب المال شيئا فيبقى الانسان في الشدة والحاجة اما بتقدير جواز الربا فيعطيه رب المال طمعا في الزيادة
والمديون يرده عند وجدان المال مع الزيادة وعطاء تلك الزيادة عند وجدان المال اسهل عليه من البقاء في الحاجة قبل وجدان المال فهذا يقتضي حل الربا كما ذكرنا على سائر المبايعات
لاجل دفع الحاجة فهذا هو شبهة القوم والله تعالى اجاب عنها بحرف واحد وهو قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ووجه الجواب ان ما ذكرتم معارضة للنص بالقياس وهو عمل
ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لادم عليه السلام عارض النص بالقياس فقال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين اعلم ان نفاة القياس يتمسكون بهذا الحرف فقالوا لو كان الدين
بالقياس لكانت هذه الشبهة لازمة فلما كانت مدفوعة علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وذكر القفال الفرق بين البابين فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين فقد جعل
ذات الثوب مقابلا بالعشرين فلما حصل التراضي على هذا التقابل صار كل واحد منهما مقابلا للاخر في المالية عندهما فلم يكن اخذ من صاحبه شيئا بغير عوض اما اذا باع العشرة بالعشرين
فقد اخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال ان عوضه الامهال في مدة الاجل لان الامهال ليس مالا او شيئا يشار اليه حتى يجعله عوضا عن العشرة الزائدة فظهر الفرق
بين الصورتين المسألة الثانية ظاهر قوله تعالى ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا يدل على ان الوعيد انما حصل باستحلالهم الربا دون الاقدام عليه والكلام مع التحريم وعلى هذا التقدير لا يثبت
بهذه الاية كون الربا من الكبائر فان قيل مقدمة الاية تدل على ان قيامهم يوم القيامة متخبطين كان بسبب انهم اكلوا الربا قلنا ان قوله ذلك بانهم قالوا انما البيع مثل الربا صريح في
ان العلة لذلك التخبط هو هذا القول والاعتقاد فقط وعند هذا يجب تأويل مقدمة الاية وقد بينا انه ليس المراد من الاكل نفس الاكل وذكرنا عليه وجوها من الدلائل فانتم حملتموه على التصرف
في الربا ونحن نحمله على استحلال الربا واستطابته وذلك لان الاكل قد يعبر به عن الاستحلال يقال فلان يأكل مال الله قضما وخضما اي يستحل التصرف فيه واذا حملنا الاكل على الاستحلال صار مقدمة الاية
لموخرها فهذا ما يدل عليه لفظ الاية الا ان جمهور المفسرين حملوا الاية على وعيد من يتصرف في مال الربا لا على وعيد من يستحل هذا العقد المسألة الثالثة في الاية سؤال وهو انهم لم لم يقل انما
الربا مثل البيع وذلك لان حل البيع متفق عليه فهم ارادوا ان يقيسوا عليه الربا ومن حق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق فكان نظم الاية ان يقال انما الربا مثل البيع فما الحكمة
في ان قلب هذه القضية فقال انما البيع مثل الربا والجواب انه لم يكن مقصود القوم ان يتمسكوا بنظم القياس بل كان غرضهم ان البيع والربا متماثلان في جميع الوجوه المطلوبة فكيف
يجوز تخصيص احد المثلين بالحل والثاني بالحرمة وعلى هذا التقدير فايهما قدم او اخر جاز اما قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا ففيه مسائل المسألة الاولى يحتمل ان يكون هذا الكلام من
تمام كلام الكفار والمعنى انهم قالوا البيع مثل الربا ثم انكم تقولون واحل الله البيع وحرم الربا فكيف يعقل هذا يعني انهما لما كانا متماثلين فلو احل احدهما وحرم الاخر لكان ذلك ايقاعا
للتفرقة بين المثلين وذلك غير لائق بحكمة الحكيم فقوله واحل الله البيع وحرم الربا ذكره الكفار على سبيل الاستبعاد واما اكثر المفسرين فقد اتفقوا على ان كلام الكفار انقطع عند قوله انما
البيع مثل الربا وقوله واحل الله البيع وحرم الربا فهو كلام الله تعالى ونصه على هذا القول ابطال لقول الكفار انما البيع مثل الربا والحجة على صحة هذا القول وجوه الحجة الاولى ان قول من قال هذا كلام
الكفار لا يتم الا باضمار زيادة اما بان نحمل ذلك على الاستفهام على سبيل الانكار او نحمل ذلك على الرواية من قول المسلمين ومعلوم ان الاضمار خلاف الاصل واما اذا جعلناه كلام الله ابتداء لم
نحتج فيه الى هذا الاضمار فكان ذلك اولى الحجة الثانية ان المسلمين ابدا كانوا متمسكين في جميع مسائل البيع بهذه الاية ولولا انهم علموا ان ذلك كلام الله تعالى لا كلام الكفار لما جاز
لهم ان يستدلوا به وفي هذه الحجة كلام سيأتي في المسألة الثانية الحجة الثالثة انه تعالى ذكر عقيب هذه الكلمة قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وامره الى الله ومن عاد فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون فظاهر هذا الكلام يقتضي انهم لما تمسكوا بتلك الشبهة وهي قولهم انما البيع مثل الربا فالله تعالى قد كشف عن فساد تلك الشبهة وعن ضعفها ولو لم يكن قوله واحل الله
البيع وحرم الربا كلام الله لم يكن جواب تلك الشبهة مذكورا فلم يكن قوله فمن جاءه موعظة من ربه لائقا بهذا الموضع المسألة الثانية مذهب الشافعي رضي الله عنه ان قوله تعالى واحل الله
البيع وحرم الربا من المجملات التي لا يجوز التمسك بها وهذا هو المختار عندي ويدل عليه وجوه الاول انا بينا في اصول الفقه ان الاسم المفرد المحلى بلام التعريف لا يفيد العموم البتة بل يفيد
الا تعريف الماهية ومتى كان كذلك كفى في العمل به ثبوت حكمه في الصورة الواحدة والثاني انا اذا سلمنا انه يفيد العموم ولكنا لا نشك ان افادته للعموم اضعف من افادة الفاظ الجمع للعموم مثلا

قوله واحل الله البيع وان افاد الاستغراق الا ان قوله واحل البياعات اقوى من افادة الاستغراق فثبت ان قوله تعالى واحل الله لا يفيد الاستغراق الا افادة ضعيفة ثم بتقدير العموم لا بد ان يتطرق
اليها تخصيصات كثيرة خارجة عن الحصر والضبط ومثل هذا العموم لا يليق بكلام الله تعالى وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه كذب والكذب على الله تعالى محال فاما العام الذي يكون موضع التخصيص منه قليل جدا فذلك جائز
لان اطلاق لفظ الاستغراق على الاغلب عرف مشهور في كلام العرب فثبت ان حمل هذا على العموم غير جائز الوجه الثالث ما روي عن عمر رضي الله عنه قال خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من الدنيا وما سألناه
عن الربا ولو كان هذا اللفظ مفيدا للعموم لما قال ذلك فعلمنا ان الآية من المجملات الوجه الرابع ان قوله تعالى واحل الله البيع يقتضي ان يكون كل بيع حلالا وقوله وحرم الربا يقتضي ان يكون كل بيع حراما لان
الربا هو الزيادة ولا بيع الا ويقصد به الزيادة فاول الآية اباح جميع البيوع وآخرها حرم الجميع فلا يعرف الحلال من الحرام بهذه الآية فكانت مجملة فوجب الرجوع في الحلال والحرام الى بيان الرسول صلى الله
عليه وسلم اما قوله تعالى فمن جاءه موعظة من ربه فاعلم انه ذكر فعل الموعظة لان تأنيثها غير حقيقي ولانها في معنى الوعظ وقرأ ابي والحسن فمن جاءته موعظة ثم قال تعالى فانتهى اي فامتنع ثم قال فله ما سلف وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى في التأويل وجهان الاول قال الزجاج صفح له عما مضى من ذنبه قبل نزول هذه الآية وهو كقوله قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهذا التأويل ضعيف لانه
قبل نزول الآية في التحريم لم يكن ذلك حراما ولا ذنبا فكيف يقال المراد من الآية الصفح عن ذلك الذنب مع انه ما كان هناك ذنب والنهي المتأخر لا يؤثر في الفعل المتقدم ولانه تعالى اضاف ذلك اليه باللام
التي تفيد التمليك وهو قوله فله ما سلف فكيف يكون ذلك ذنبا الثاني قال السدي له ما سلف اي له ما اكل من الربا وليس عليه رد ما سلف فاما من لم يقبض بعد فلا يجوز له اخذه وانما له رأس ماله فقط كما بينه
تعالى بعد ذلك بقوله وان تبتم فلكم رؤس اموالكم المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله السلوف المتقدم وكل شيء قدمته امامك فهو سلف ومنه الامم السالفة والسالفة العنق لتقدمه من جهة العلو
والسلفة ما يقدم قبل الطعام وسلافة الخمر صفوتها لانه اول ما يخرج من عصيرها اما قوله تعالى وامره الى الله ففيه وجوه للمفسرين الاول الذي اقوله ان هذه الآية مختصة بمن ترك استحلال الربا من غير بيان
انه ترك اكل الربا او لم يترك والدليل مقدمة الآية ومؤخرها اما مقدمة الآية فلان قوله فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى ليس فيه بيان انه انتهى عما ذا فلا بد وان يصرف ذلك الى المذكور السابق
والاقرب المذكور هو تلك الكلمة ما حكى الله انهم قالوا انما البيع مثل الربا فكان قوله فانتهى عائدا اليه فكان المعنى فانتهى عن هذا القول واما مؤخرة الآية فقوله ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
معناه عاد الى الكلام المتقدم وهو استحلال الربا فامره الى الله ثم هذا الانسان اما ان يقال انه كما انتهى عن استحلال الربا انتهى ايضا عن اكل الربا او ليس كذلك فان كان الاول كان هذا الشخص مقرا بدين
الله تعالى عالما بتكليف الله فحينئذ يستحق المدح والتعظيم والاكرام لكن قوله فامره الى الله ليس كذلك لانه يفيد انه تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له وهو كقوله ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك
لمن يشاء فيكون ذلك دليلا ظاهرا على صحة قولنا ان العفو من الله تعالى مرجو اما قوله تعالى ومن عاد فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فالمعنى ومن عاد الى استحلال الربا حتى يصير كافرا واعلم ان قوله
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون دليل قاطع على ان الخلود لا يكون الا للكافر لان قوله فاولئك اصحاب النار يفيد الحصر فيمن عاد الى قول الكفار وكذلك قوله هم فيها خالدون يفيد الحصر وهذا يدل على ان
كونه صاحب النار وكونه خالدا في النار لا يحصل الا في الكفار اقصى ما في الباب ان خالفنا هذا الظاهر وادخلنا سائر الكفار فيه لكنه يبقى على ظاهره في صاحب الكبيرة فثبت في هذه الآية صحة ذلك
ان مذهبنا ان صاحب الكبيرة اذا كان مؤمنا بالله ورسوله يجوز في حقه ان يعفو الله عنه ويجوز ان يعاقبه وامره في البابين موكل الى الله تعالى ثم بتقدير ان يعاقبه فانه تعالى لا يخلده
في النار بل يخرجه منها فالله تعالى بين صحة هذا المذهب في هذه الآيات بقوله فامره الى الله وهذا على جواز العفو في حق صاحب الكبيرة على ما بيناه ثم قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
يدل على انه بتقدير ان يدخله الله النار لكنه لا يخلده فيها لان الخلود مختص بالكفار لا باهل الايمان وهذا بيان شريف وتفسير حسن اما قوله تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فاعلم انه تعالى لما بالغ
في الزجر عن الربا وكان قد بالغ في الآيات المتقدمة في الامر بالصدقات ذكرهنا ما يجري مجرى الداعي الى ترك الصدقات وفعل الربا وكشف عن فساده وذلك لان الداعي الى فعل الربا تحصيل المزيد في
الخيرات والصارف عن الصدقات الاحتراز عن نقصان الخيرات فبين تعالى ان الربا وان كان زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة وان الصدقة وان كان نقصانا في الصورة الا انه زيادة
في المعنى ولما كان الامر كذلك كان اللائق بالعاقل ان لا يلتفت الى ما يقضي به الطبع والحس من الدواعي والصوارف وان يعول على ما ندبه الشرع اليه من الدواعي والصوارف فهذا وجه النظم ثم في
الآية مسائل المسئلة الاولى المحق نقصان الشيء حالا بعد حال ومنه المحاق في الهلال يقال محقه الله فانمحق وامتحق ويقال هجير ماحق اذا نقص من كل شيء بحرارته المسئلة الثانية اعلم ان محق
الربا وارباء الصدقات يحتمل ان يكون في الدنيا وان يكون في الآخرة اما في الدنيا فنقول محق الربا في الدنيا من وجوه احدها ان الغالب في المرابي وان كثر ماله انه تؤول عاقبته الى الفقر وتزول
البركة عن ماله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الربا وان كثر فالى قل وثانيها انه ان لم ينقص ماله فان عاقبته الذم والنقص وسقوط العدالة وزوال الامانة وحصول اسم الفسق والقسوة والغلظة
وثالثها ان الفقراء الذين يشاهدون انه اخذ اموالهم بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لزوال الخير والبركة عنه في نفسه وماله ورابعها انه متى اشتهر بين الخلق انه انما
جمع ماله من الربا توجهت اليه الاطماع وقصده كل ظالم ومارق وطماع ويقولون ان ذلك المال ليس له في الحقيقة فلا يترك في يده واما ان الربا سبب للمحق في الآخرة فلوجوه الاول قال ابن عباس
رضي الله عنهما معنى هذا المحق ان الله تعالى لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلة وثانيها ان مال الدنيا لا يبقى عند الموت ويبقى التبعة والعقوبة وذلك هو الخسار الاكبر وثالثها انه
ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة عام فاذا كان الغني من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغني من الوجه الحرام المقطوع بحرمته كيف يكون فذلك هو المحق والنقصان
واما ارباء الصدقات فيحتمل ان يكون المراد في الدنيا وان يكون المراد في الآخرة اما في الدنيا فمن وجوه احدها ان من كان لله كان الله له فاذا كان الانسان مع فقره وحاجته يحسن الى عبيد الله تعالى فالله
تعالى لا يتركه ضائعا جائعا في الدنيا وفي الحديث ان الملك ينادي كل يوم اللهم يسر لكل منفق خلفا ولكل ممسك تلفا وثانيها انه يزداد كل يوم في جاهه وذكره الجميل
وميل القلوب اليه وسكون الناس اليه وذلك افضل من المال مع الضد من هذه الاحوال وثالثها ان الفقراء يدعون له بالدعوات الصالحة ورابعها ان الاطماع تنقطع عنه فانه متى اشتهر انه متصد
لاصلاح مهمات الفقراء والضعفاء فكل احد يحترز عن منازعته وكل ظالم وكل طماع لا يجوز اخذ شيء من ماله اللهم الا نادرا فهذا هو المراد بارباء الصدقات في الدنيا واما ارباؤها في الآخرة فقد روى
ابو هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقبل الصدقة ولا يقبل منها الا الطيب ويأخذها بيمينه فيربيها كما يربي احدكم مهره وفلوه حتى ان اللقمة لتصير مثل احد وتصديق
ذلك بين في كتاب الله تعالى الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات ويمحق الله الربا ويربي الصدقات قال القفال رحمه الله ونظير قوله تعالى يمحق الله الربا المثل الذي ضربه فيما تقدم

فثبت ان هذه الآية لا يليق بالكافر ولا بالمؤمن المطيع فلم يبق الا ان يكون مختصا بمن اقر بحرمة الربوا ثم اكل الربوا فههنا امره الى الله تعالى ان شاء عذبه وان شاء غفر له صح

كصفوان

كصفوان عليه تراب فاصابه وابل فتركه صلدا ونظيره قوله تعالى يربي الصدقات المثل الذي ضربه بحبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة اما قوله تعالى والله لا يحب كل كفار اثيم فاعلم ان الكفار
فعال من الكفر ومعناه من كان ذلك منه عادة والعرب تسمي المقيم على الشيء بهذا فتقول فلان فعال للخير امار به والاثيم فعيل بمعنى فاعل وهو الآثم وهو ايضا مبالغة في الاستمرار على اكتساب
الآثام والتمادي فيه وذلك لا يليق الا بمن ينكر تحريم الربا فيكون جاحدا وفيه وجه آخر وهو ان يكون الكفار راجعا الى المستحل والاثيم يكون راجعا الى من يفعله مع اعتقاد التحريم فتكون الآية
جامعة للفريقين ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم اجرهم عند ربهم ولا خوف عليهم ولا هم
يحزنون يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربوا ان كنتم مؤمنين اعلم ان عادة الله تعالى في القرآن مطردة بانه تعالى مهما ذكر وعيدا ذكر بعده
وعدا فلما بالغ ههنا في وعيد المرابي اتبعه بهذا الوعد وقد مضى تفسير هذه الآية في غير موضع وفيه مسائل المسئلة الاولى احتج من قال بان العمل خارج عن مسمى الايمان بهذه الآية فانه قال ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات فعطف عمل الصالحات على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه ومن الناس من اجاب عنه بانه قال في هذه الآية وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة
مع انه لا نزاع في ان اقامة الصلوة وايتاء الزكوة داخلان تحت عمل الصالحات فكذا ههنا ذكرتم وايضا قال تعالى ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقال الذين كفروا وكذبوا بآياتنا
وللمستدل الاول ان يجيب عنه بان الاصل حمل كل لفظة على فائدة جليلة جديدة ترك العمل به عند التعذر فيبقى في غير موضع التعذر على الاصل المسئلة الثانية لهم اجرهم عند ربهم
اقوى من قوله على ربهم اجرهم لان الاول يجري مجرى ما اذا باع بالنقد فان هناك النقد حاضر متى شاء البائع اخذه وقوله اجرهم على ربهم يجري مجرى ما اذا باع بالنسيئة في الذمة
ولا شك ان الاول افضل المسئلة الثالثة اختلفوا في قوله ولا خوف عليهم ولا هم يحزنون فقال ابن عباس لا خوف عليهم فيما يستقبلهم من الاهوال ولا هم يحزنون بسبب ما تركوه في الدنيا
المستقبل من حاله الى حالة اشرف منها فهو يحزن على فائت من الاحوال الشريفة او كان مغبوطا بالثانية لاجل الفوز وعادة فبين تعالى ان هذا القدر من النقصة لا تلحق اهل الثواب والكرامة فقال
لا خوف عليهم من عذاب يومئذ ولا هم يحزنون بسبب انه فاتهم النعيم الزائد الذي هو حاصل لغيرهم من السعداء لانه لا منافسة في الآخرة ولا يحزنون ايضا بسبب انهم لم يصدر منهم الطاعة الزائدة
حتى صاروا مستحقين لثواب ازيد مما وجدناه وذلك لان هذه الخواطر لا توجد في الآخرة المسئلة الرابعة في قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة لهم
اجرهم عند ربهم اشكال وهو ان المرأة اذا بلغت عارفة بالله تعالى وكما بلغت حاضت ثم عند انقطاع حيضها ماتت او الرجل بلغ عارفا بالله تعالى وقبل ان يجب عليه الصلوة والزكوة
مات فههنا بالاتفاق من اهل الثواب فدل ذلك على ان استحقاق الاجر والثواب لا يتوقف على حصول الاعمال وايضا من مذهبنا ان الله تعالى قد يثيب المؤمن الفاسق العاصي على جميع الاعمال
واذا كان كذلك فكيف وقف الله تعالى ههنا حصول الاجر على حصول الاعمال الجواب انه تعالى انما ذكر هذه الخصال لا لاجل ان استحقاق الثواب مشروط بها بل لاجل ان لكل واحد منها اثرا في جلب
الثواب كما قال في ضد هذا والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله ومن يفعل ذلك يلق اثاما ومعلوم ان من ادعى ان مع الله الها آخر لا يحتاج في استحقاق العذاب الى عمل آخر ولكن الله جمع
الزنا وقتل النفس على سبيل الاستحلال مع دعاء غير الله الها لبيان ان كل واحد من هذه الخصال يوجب العقوبة اما قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ففي الآية مسائل المسئلة الاولى
اعلم انه تعالى لما بين في الآية المتقدمة ان من انتهى عن الربا فله ما سلف فقد كان يجوز ان يظن انه لا فرق بين المقبوض منه وبين الباقي في ذمة القوم فقال تعالى في هذه الآية وذروا ما بقي
من الربا وبين به ان ذلك اذا كان عليهم ولم يقبض فالزيادة تحرم وليس لهم ان يأخذوا الا رؤس اموالهم وانما شدد تعالى في ذلك لان من انتظر مدة طويلة في حلول الاجل ثم حضر
الوقت وطن نفسه على ان تلك الزيادة قد حصلت له فيحتاج في منعه عنه الى تشديد عظيم فقال واتقوا الله فاتقاؤه انما يكون باتقاء ما نهى عنه وذروا ما بقي من الربا يعني ان كنتم قد
قبضتم شيئا فمعفو عنه وان لم تقبضوه او لم تقبضوا بعضه فذلك الذي لم تقبضوه كلا كان او بعضا فانه يحرم قبضه واعلم ان هذه الآية اصل كبير في احكام الكفار اذا اسلموا وذلك
لان ما مضى في وقت الكفر فانه يبقى ولا ينقض ولا يفسخ وما لا يوجد منه شيء في حال الكفر فحكمه محمول على الاسلام فاذا تناكحوا على ما يجوز عندهم ولا يجوز في الاسلام فهو عفو لا يتعقب وان كان
النكاح وقع على محرم فقبضته المرأة فقد مضى وان كانت لم تقبضه فلها مهر مثلها دون المهر المسمى وهذا مذهب الشافعي رضي الله عنه فان قيل كيف قال يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله ثم قال
في آخره ان كنتم مؤمنين الجواب من وجوه الاول ان هذا مثل ما يقال ان كنت اخي فاكرمني معناه ان من كان اخا اكرم اخاه والثاني قيل معناه ان كنتم مؤمنين قبله الثالث ان كنتم تريدون استدامة
الحكم لكم بالايمان الرابع يا ايها الذين آمنوا بالسنتهم ذروا ما بقي من الربا ان كنتم مؤمنين بقلوبكم المسئلة الثانية في سبب نزول الآية روايات فالاول انها خطاب لاهل مكة كانوا يرابون فلما
اسلموا عند فتح مكة امرهم الله تعالى ان يأخذوا رؤس اموالهم دون الزيادة والثانية قال مقاتل ان الآية نزلت في اربعة اخوة من ثقيف مسعود وعبد ياليل وحبيب وربيعة بنو
عمرو بن عمير الثقفي كانوا يداينون بني المغيرة فلما ظهر النبي صلى الله عليه وسلم على الطائف اسلم الاخوة ثم طالبوا برباهم بني المغيرة فانزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثالثة
نزلت في العباس وعثمان رضي الله عنهما وكانا اسلفا في التمر فلما حضر الجذاذ قبضا وزاد في الباقي فنزلت الآية وهذا قول عطاء وعكرمة والرواية الرابعة نزلت في العباس وخالد بن
الوليد رضي الله عنهما وكانا يسلفان في الربا وهو قول السدي المسئلة الثالثة قال القاضي قوله ان كنتم مؤمنين كالدلالة على ان الايمان لا يتكامل اذا اصر الانسان على كبيرة وانما يصير مؤمنا
بالاطلاق اذا اجتنب كل الكبائر الجواب لما دلت الدلائل الكثيرة المذكورة في تفسير قوله الذين يؤمنون بالغيب على ان العمل خارج عن مسمى الايمان كانت هذه الآية محمولة على كمال الايمان
وشرائعه فكان التقدير ان كنتم عاملين بمقتضى شرائع الايمان وهذا وان كان تركا للظاهر لكنا ذهبنا اليه لتلك الدلائل فان لم تفعلوا فاذنوا بحرب من الله ورسوله
وان تبتم فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا تظلمون وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ان كنتم
تعلمون وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة فآذنوا مفتوحة الالف ممدودة مكسورة الذال على مثال فآمنوا والباقون فأذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة مقصورة وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم وعن علي رضي الله عنه انهما قرآ كذلك قوله فآذنوا ممدودة اي فاعلموا من قوله آذنتكم على سواء ومفعول الايذان محذوف في هذه الآية والتقدير فاعلموا من لم ينته عن الربا بحرب
من الله تعالى ورسوله واذا امروا باعلام غيرهم فهم قد علموا ايضا لكن ليس في علمهم دلالة على اعلام غيرهم فهذه القراءة في البلاغة آكد وقال احمد بن يحيى قراءة العامة من الاذن اي كونوا على علم واذن

وقرأ الحسن فأيقنوا وهو دليل لقراءة العامة المسألة الثانية اختلفوا في ان الخطاب بقوله فان لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله خطاب مع المؤمنين المصرين على معاملة الربا او هو خطاب مع الكفار المستحلين للربا
الذين قالوا انما البيع مثل الربا قال القاضي والاحتمال الاول اولى لان قوله فأذنوا خطاب مع قوم تقدم ذكرهم وهم المخاطبون بقوله يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا ما بقي من الربا وذلك يدل
على ان الخطاب مع المؤمنين فان قيل كيف امر بالمحاربة مع المسلمين قلنا هذه اللفظة قد تطلق على من عصى الله غير مستحل كما جاء في الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من اهان لي وليا فقد بارزني
بالمحاربة وعن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم من لم يدع المخابرة فليأذن بحرب من الله ورسوله فقد جعل كثير من المفسرين والفقهاء قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله اصلا في قطع
الطريق من المسلمين فثبت ان ذكر هذا النوع من التهديد مع المسلمين وارد في كتاب الله وسنة رسوله اذا عرفت هذا فنقول في الجواب عن السؤال المذكور وجهان الاول المراد المبالغة في التهديد دون
نفس الحرب والثاني المراد نفس الحرب وفيه تفصيل فنقول الاصرار على عمل الربا ان كان من شخص وقدر الامام عليه قبض عليه واجرى فيه حكم الله تعالى من التعزير والحبس الى ان يظهر منه التوبة وان وقع ممن له
عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفئة الباغية وكما حارب ابو بكر الصديق رضي الله عنه مانعي الزكوة وكذا القول لو اجتمعوا على ترك الاذان وترك دفن الميت فانه يفعل بهم ما ذكرنا
وقال ابن عباس من عامل بالربا يستتاب فان تاب والا ضربت عنقه والقول الثاني في هذه الآية ان قوله فان لم تفعلوا فأذنوا خطاب للكفار وان معنى الآية وذروا ما بقي من الربا ان كنتم
مؤمنين معترفين بتحريم الربا فان لم تكونوا معترفين بتحريمه فأذنوا بحرب من الله ورسوله ومن ذهب الى هذا القول قال ان فيه دليلا على ان من كفر بشريعة واحدة من شرائع الاسلام
فهو خارج من ملة الاسلام كما لو كفر بجميع شرائعه ثم قال تعالى وان تبتم فالمعنى على القول الاول وان تبتم من معاملة الربا وعلى القول الثاني من استحلال الربا فلكم رؤس اموالكم لا تظلمون ولا
تظلمون اي لا تظلمون الغريم بطلب الزيادة على رأس المال ولا تظلمون اي بنقصان رأس المال ثم قال تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل المسألة الاولى قال النحويون
كان هيهنا تامة وهي تأتي على وجوه احدها ان تكون بمنزلة حدث ووقع وذلك قولهم قد كان الامر اي وجد وحينئذ لا يحتاج الى خبر والثاني ان يخلع منه معنى الحدث فتبقى الكلمة مجردة للزمان وحينئذ
يحتاج الى الخبر وذلك كقولك كان زيد ذاهبا واعلم اني حيث كنت مقيما بخوارزم وكان هناك جمع من اكابر الادباء اوردت عليهم اشكالا في هذا الباب فقلت انكم تقولون ان كان اذا كانت
ناقصة انها تكون فعلا وهذا محال لان الفعل ما دل على اقتران حدث بزمان فقولك كان زيد يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي واذا افاد هذا المعنى كانت تامة لا ناقصة فهذا الدليل يقتضي
انها ان كانت فعلا كانت تامة لا ناقصة وان لم تكن تامة لم تكن فعلا البتة بل كانت حرفا وانتم تنكرون ذلك فبقوا في هذا الاشكال زمانا طويلا وصنفوا في الجواب عنه كتبا وما افلحوا فيه
ثم انكشف لي فيه سر اذكره هيهنا وهو ان كان لا معنى له الا انه حدث ووجد ووقع الا ان قولك وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء فاذا قلت كان زيد عالما فمعناه حدث في الزمان الماضي

على قسمين احدهما ان يكون المعنى وجد وحدث الشيء كقولك وجد الجوهر وحدث العرض والثاني ان يكون المعنى وجد وحدث صح

موصوفية زيد بالعلم والقسم الاول هو المسمى بكان التامة والقسم الثاني هو المسمى بالناقصة وفي الحقيقة فالمفهوم من كان في الموضعين هو الحدوث والوقوع الا ان في القسم الاول المراد حدوث الشيء في
نفسه فلا جرم كان الاسم الواحد كافيا والمراد في القسم الثاني حدوث موصوفية احد الامرين بالآخر فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافيا بل لا بد فيه من ذكر الاسمين حتى يمكنه ان يشير الى موصوفية
احدهما بالآخر وهذا من لطائف الابحاث فاما ان قلنا انه فعل كان دالا على وقوع المصدر في الزمان الماضي فحينئذ يكون تامة لا ناقصة وان قلنا انه ليس بفعل بل حرف فكيف يدخل فيه الماضي
والمستقبل والامر وجميع خواص الافعال واذا حمل الامر على ما قلناه تبين انه فعل وزال الاشكال بالكلية المفهوم الثالث لكان ان يكون بمعنى صار وانشدوا بتيهاء قفر والمطي كأنها قطا الحزن
قد كانت فراخا بيوضها وعندي ان هذا اللفظ هيهنا محمول على ما ذكرناه فان معنى صار انه حدثت موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان ما كانت موصوفة بها فيكون كان هيهنا
بمعنى حدث ووقع الا انه حدث مخصوص وهو انه حدثت موصوفية الذات بهذه الصفة بعد ان كان الحاصل موصوفية الذات بصفة اخرى المفهوم الرابع ان يكون زائدة وانشد وسراة بني
ابي بكر تسامى على كان المسومة الجياد اذا عرفت هذه القاعدة فلنرجع الى التفسير فنقول كان في هذه الآية فيه وجهان الاول انها بمعنى وقع وحدث والمعنى وان وجد ذو عسرة
ونظيره قوله تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة بالرفع على معنى وان وقعت تجارة حاضرة ومقصود الآية انما يصح على هذا اللفظ وذلك لانه لو قال وان كان ذا عسرة لكان المعنى وان كان
المشتري ذا عسرة فنظرة فتكون النظرة مقصورة عليه وليس الامر كذلك لان المشتري وغيره اذا كان ذا عسرة فله النظرة الى الميسرة والثاني انها ناقصة على حذف الخبر تقديره وان كان
ذو عسرة غريما لكم وقرأ عثمان رضي الله عنه ذا عسرة والتقدير ان كان الغريم ذا عسرة وقرئ ومن كان ذا عسرة المسألة الثانية العسرة اسم من الاعسار وهو تعذر الموجود من المال يقال
اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال ثم قال تعالى فنظرة الى ميسرة وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية حذف والتقدير فالحكم او فالامر نظرة او فالذي
تعاملونه به نظرة المسألة الثانية نظرة اي تأخير والنظرة الاسم من الانظار وهو الامهال يقول بعته الشيء بنظرة وبانظار قال تعالى رب فانظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين الى يوم الوقت
المعلوم المسألة الثالثة قرئ فناظره اي فصاحب نظرة على طريقة النسب كقولهم مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل وعنه فناظره على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة المسألة الرابعة
الميسرة مفعلة من اليسر واليسار الذي هو ضد الاعسار وهو تيسر الموجود من المال ومنه يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى حالة وجود المال فالميسرة والميسور الغنى المسألة الخامسة
قرأ نافع ميسرة بضم السين والباقون بفتحها وهما لغتان مشهورتان كالمقبرة والمقبرة والمشرقة والمشرقة والمشربة والمشربة والفتح اشهر اللغتين لان مفعلة قد جاء في كلامهم كثيرا المسألة
السادسة اختلفوا في ان حكم الانظار مختص بالربا او عام في الكل فقال ابن عباس وشريح والضحاك والسدي وابرهيم في الربا وذكر عن شريح انه امر بحبس احد الخصمين فقيل انه معسر فقال شريح
انما ذلك في الربا والله تعالى قال في كتابه ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وذكر المفسرون في نزول هذه الآية انه لما نزل قوله تعالى فأذنوا بحرب من الله ورسوله قالت الاخوة الاربعة
الذين كانوا يعاملون بالربا بل نتوب الى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله فرضوا برأس المال وطالبوا بني المغيرة بذلك فشكت بنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان تدرك الغلات
فأبوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة والقول الثاني قول مجاهد وجماعة من المفسرين انها عامة في كل دين واحتجوا بما ذكرنا من انه قال وان كان ذو عسرة ولم يقل وان كان
ذا عسرة ليكون الحكم عاما في كل المعسرين قال القاضي والقول الاول ارجح لانه تعالى قال في الآية المتقدمة وان تبتم فلكم رؤس اموالكم من غير بخس ولا نقص ثم قال في هذه الآية وان كان من عليه
المال معسرا وجب انظاره الى وقت القدرة لان النظرة يراد بها التأخير فلا بد من حق تقدم ذكره حتى يلزم التأخير بل لما ثبت وجوب الانظار في هذه الصورة بحكم النص ثبت وجوبه في سائر

الصور

الصور ضرورة الاشتراك في المعنى وهو ان العاجز عن اداء المال لا يجوز تكليفه به وهذا هو قول اكثر الفقهاء كابي حنيفة ومالك والشافعي رضي الله عنهم المسألة السابعة اعلم انه لا بد من تفسير الاعسار فنقول
الاعسار هو ان لا يجد في ملكه ما يؤديه بعينه ولا يكون له ما لو باعه لامكنه اداء الدين من ثمنه فلهذا قلنا من وجد دارا او ثيابا لا يعد في ذوي العسرة اذا امكنه بيعها واداء ثمنها ولا يجوز ان يحبس
الا قوت يومه لنفسه وعيلته وما لا بد لهم من كسوة تدفع الحر والبرد عنهم واختلفوا اذا كان قويا هل يلزمه ان يؤاجر نفسه من صاحب الدين او غيره فقال بعضهم يلزمه ذلك كما يلزمه اذا احتاج
لنفسه وعيلته وقال بعضهم لا يلزمه ذلك واختلفوا ايضا اذا كان معه او في يد غيره له ما يؤديه هل يلزمه القبول والاداء او لا يلزمه ذلك فاما من له بضاعة كسدت عليه فواجب ان يبيعها
بالنقصان ان لم يكن الا ذلك ويؤديه في الدين المسألة الثامنة اذا علم الانسان ان غريمه معسر حرم عليه حبسه وان يطالبه بما له عليه فوجب الانظار الى وقت اليسار واما ان كانت له ريبة في
اعساره فيجوز له ان يحبسه الى وقت ظهور الاعسار واعلم انه اذا ادعى الاعسار وكذبه الغريم فهذا الدين الذي لزمه اما ان يكون عن عوض حصل له كالبيع والقرض او لا يكون كذلك وفي القسم الاول لا بد
من اقامة شاهدين عدلين على ان ذلك العوض قد هلك وفي القسم الثاني وهو ان يثبت الدين عليه لا بعوض مثل اتلاف او صداق او ضمان كان القول قوله وعلى الغرماء البينة لان الاصل هو الفقر
ثم قال تعالى وان تصدقوا خير لكم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم تصدقوا بتخفيف الصاد والباقون بتشديدها والاصل ان فيه تاءين تتصدقوا فمن خفف حذف احدى التائين تخفيفا
ومن شدد ادغم احدى التائين في الاخرى المسألة الثانية في التصدق قولان الاول معناه ان تصدقوا على الغريم بما عليه من الدين اذ لا يصح التصدق به على غيره وانما جاز هذا الحذف للعلم به لانه
جرى ذكر المعسر وذكر رأس المال فعلم ان التصدق راجع اليهما وهو كقوله وان تعفوا اقرب للتقوى والثاني ان المراد بالتصدق الانظار لقوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دين رجل مسلم فيؤخره
الا كان له بكل يوم صدقة وهذا القول ضعيف لان الانظار ثبت وجوبه بالآية الاولى فلا بد من حمل هذه الآية على فائدة جديدة ولان قوله خير لكم لا يليق بالواجب بل بالمندوب المسألة الثالثة
المراد بالخير وهو حصول الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة ثم قال تعالى ان كنتم تعلمون وفيه وجوه الاول معناه ان كنتم تعلمون ان هذا التصدق خير لكم ان عملتموه فجعل العمل من لوازم العلم
وفيه تهديد شديد على العصاة والثاني ان كنتم تعلمون فضل التصدق على الانظار والقبض والثالث ان كنتم تعلمون ان ما يأمركم به ربكم اصلح لكم واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ثم توفى كل نفس
ما كسبت وهم لا يظلمون واعلم ان هذه الآية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان وكان يجري منهم التغلب على الناس بسبب ثروتهم
فاحتاجوا الى مزيد زجر ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا وعن اخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الآية وخوفهم على اعظم الوجوه وفيه مسائل المسألة الاولى قال
ابن عباس رضي الله عنهما ان هذه الآية آخر آية نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لانه عليه السلام لما حج نزلت يستفتونك وهي آية الكلالة ثم نزل وهو صلى الله عليه وسلم واقف بعرفة اليوم
اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه السلام يا محمد ضعها على رأس ثمانين ومائتين آية من البقرة وعاش رسول الله صلى الله عليه وسلم بعدها احدا وثمانين يوما وقيل احدا
وعشرين وقيل سبعة ايام وقيل ثلث ساعات المسألة الثانية قرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء والباقون بضمها واعلم ان الرجع لازم والرجوع متعد وعليه يخرج القراءتان المسألة الثالثة
انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم لكن المعنى تأهبوا للقائه بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اي كيف
تتقون هذا اليوم الذي هذه صفته مع الكفر بالله تعالى المسألة الرابعة قال القاضي اليوم عبارة عن زمان مخصوص وذلك لا يتقى بل يتقى ما يحدث فيه من الشدة والاهوال واتقاء تلك الاهوال
لا يمكن الا في دار الدنيا بمجانبة المعاصي وفعل الواجبات فصار قوله تعالى واتقوا يوما يتضمن الامر بجميع اقسام التكاليف المسألة الخامسة الرجوع الى الله ليس المراد منه ما يتعلق بالمكان والجهة فان ذلك
محال على الله تعالى وليس المراد الرجوع الى علمه وحفظه فانه معهم اينما كانوا لكن كل ما في القرآن من قوله ترجعون الى الله له معنيان الاول ان الانسان له احوال ثلثة على الترتيب فالحالة الاولى كونهم في بطون
امهاتهم لا يملكون ضرهم ولا نفعهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله سبحانه وتعالى والحالة الثانية كونهم بعد البروز عن بطون امهاتهم وهناك يكون المتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوين ثم
بعد ذلك يتصرف بعضهم في البعض في حكم الظاهر والحالة الثالثة بعد الموت وهناك لا يكون المتصرف فيهم ظاهرا في الحقيقة الا الله سبحانه وتعالى فكان بعد الخروج عن الدنيا عاد الى الحالة التي
كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا هو معنى الرجوع الى الله تعالى والثاني ان يكون المراد يرجعون الى ما اعد الله لهم من ثواب وعقاب وكلا التأويلين يحتمل يطابق اللفظ ثم قال تعالى ثم توفى كل نفس
ما كسبت وفيه مسألتان المسألة الاولى المراد ان كل مكلف فهو عند الرجوع الى الله تعالى لا بد وان يصل اليه جزاء عمله بالتمام كما قال فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره وقال
ايضا انها ان تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة او في السموات او في الارض يأت بها الله وقال ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا وان كان مثقال حبة من خردل اتينا
بها وكفى بنا حاسبين وفي تأويل قوله ما كسبت وجهان الاول ان فيه حذفا والتقدير جزاء ما كسبت والثاني ان المكتسب هو ذلك الجزاء لان ما يحصله بتجارته من المال فانه يوصف في اللغة بانه مكتسبه فهو المراد
توفى كل نفس ما كسبت اي توفى جزاء ما كسبت وهذا التأويل اولى لانه مهما امكن تفسير الكلام بحيث لا يحتاج فيه الى الاضمار كان اولى المسألة الثانية الوعيدية يتمسكون بهذه الآية على القطع
بوعيد الفساق واصحابنا يتمسكون بها بعدم الخلود لانه لما آمن فلا بد وان يصل ثواب الايمان اليه ولا يمكن ذلك الا بان يخرج من النار ويدخل الجنة ثم قال تعالى وهم لا يظلمون وفيه سؤال وهو ان
قوله توفى كل نفس ما كسبت لا معنى له الا انهم لا يظلمون فكان ذلك تكريرا وجوابه انه تعالى لما قال ثم توفى كل نفس ما كسبت كان ذلك دليلا على ايصال العذاب الى الفساق والكفار فكان
لقائل ان يقول كيف يليق بالكرم اكرم الاكرمين تعذيب عبيده فاجاب عنه بقوله وهم لا يظلمون والمعنى ان العبد هو الذي اوقع نفسه في تلك الورطة لان الله تعالى مكنه وازاح عذره
وسهل عليه طريق الاستدلال وامهله فمن قصر فهو الذي اساء الى نفسه وهذا الجواب انما يستقيم على اصول المعتزلة واما على اصول اصحابنا رحمهم الله فهو انه سبحانه وتعالى مالك الخلق والمالك
اذا تصرف في ملكه كيف شاء واراد لم يكن ظلما فكان قوله وهم لا يظلمون بعد ذكر الوعيد اشارة الى ما ذكرناه من الاحكام الشرعية المذكورة في هذا الموضع
من هذه السورة آية المداينة يا ايها الذين آمنوا اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ولا يأب كاتب ان يكتب
كما علمه الله فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل واستشهدوا شهيدين من رجالكم فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء ان تضل

أحديهما فتذكر إحديهما الأخرى ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا إلا أن تكون تجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح ألا تكتبوها وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم واتقوا الله ويعلمكم الله والله بكل شيء عليم وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته وليتق الله ربه ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه والله بما تعملون عليم

اعلم أن في الآية مسائل: المسألة الأولى في كيفية النظم وجهان: الأول أنه تعالى لما ذكر قبل هذه الآية نوعين من الحكم أحدهما الإنفاق في سبيل الله وهو يوجب تنقيص المال والثاني ترك الربا وهو أيضا سبب لتنقيص المال، ثم إنه تعالى ختم ذينك الحكمين بالتهديد بقوله: واتقوا يوما ترجعون فيه إلى الله، والتقوى تسد على الإنسان أبواب المكاسب والمنافع، أتبع ذلك بأن ندبه إلى كيفية حفظ المال الحلال وصونه عن الفساد والبوار، فإن القدرة على الإنفاق في سبيل الله وعلى ترك الربا وعلى ملازمة التقوى لا تتم ولا تكمل إلا عند حصول المال، ثم إنه تعالى لأجل هذه الدقيقة بالغ في الوصاية بحفظ المال الحلال عن وجوه التوى والتلف، وقد ورد نظيره في سورة النساء: ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التي جعل الله لكم قياما، فحث على الاحتياط في أمر الأموال لكونها سببا لمصالح المعاش والمعاد. قال القفال: والذي يدل على ذلك أن ألفاظ القرآن جارية في الأكثر على الاختصار، وفي هذه الآية بسط شديد، ألا ترى أنه قال: إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه، ثم قال ثانيا: وليكتب بينكم كاتب بالعدل، ثم قال ثالثا: ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله، فكان هذا كالتكرار لقوله: وليكتب بينكم كاتب بالعدل، لأن العدل هو ما علمه الله، ثم قال رابعا: فليكتب، وهذا إعادة للأمر الأول، ثم قال خامسا: وليملل الذي عليه الحق، وفي قوله: وليكتب بينكم كاتب بالعدل كفاية عن قوله: وليملل الذي عليه الحق، لأن الكاتب بالعدل إنما يكتب ما يملى عليه، ثم قال سادسا: وليتق الله ربه، وهذا تأكيد، ثم قال سابعا: ولا يبخس منه شيئا، وهذا كالمستفاد من قوله: وليتق الله ربه، ثم قال ثامنا: ولا تسأموا أن تكتبوه صغيرا أو كبيرا إلى أجله، وهو أيضا تأكيد لما مضى، ثم قال تاسعا: ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا، فذكر هذه الفوائد الثلاث لتلك التأكيدات السالفة، وكل ذلك يدل على المبالغة في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك والبوار ليتمكن الإنسان بواسطته من الإنفاق في سبيل الله والإعراض عن مساخط الله من الربا وغيره والمواظبة على تقوى الله، فهذا هو الوجه الأول من وجوه النظم وهو حسن لطيف. والوجه الثاني أن قوما من المفسرين قالوا: المراد بالمداينة السلم، فإنه سبحانه وتعالى لما منع من الربا في الآية المتقدمة أذن في السلم في جميع هذه الآية مع أن جميع المنافع المطلوبة من الربا حاصلة في السلم، ولهذا قال بعض العلماء: لا لذة ولا منفعة يوصل إليها بالطريق الحرام إلا والله سبحانه وتعالى وضع لتحصيل مثل تلك اللذة طريقا حلالا وسبيلا مشروعا، فهذا ما يتعلق بوجه النظم. المسألة الثانية: التداين تفاعل من الدين، ومعناه داين بعضكم بعضا، وتداينتم تبايعتم بدين، قال أهل اللغة: القرض غير الدين، لأن القرض أن يقرض الإنسان دراهم أو دنانير أو حبا أو تمرا أو ما أشبه ذلك، ولا يجوز فيه الأجل، والدين يجوز فيه الأجل، ويقال من الدين: أدان إذا باع سلعته بثمن إلى أجل، ودان إذا أقرض، ودان إذا استقرض، وأنشد الأحمر للعجير السلولي: ندين ويقضي الله عنا وقد نرى مصارع قوم لا يدينون ضيع. إذا عرفت هذا فنقول: المراد من المداينة أقوال: الأول: قال ابن عباس: إنها نزلت في السلف، لأن النبي صلى الله عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في التمر السنتين والثلاث، فقال عليه السلام: من أسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم، ثم إن الله تعالى عرف المكلفين وجه الاحتياط في الكيل والوزن والأجل فقال: إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه. والقول الثاني أن القرض، وهو ضعيف لما بينا أن القرض لا يمكن أن يشترط فيه الأجل، والدين المذكور في هذه الآية قد اشترط فيه الأجل. والقول الثالث وهو قول أكثر المفسرين: أن البياعات على أربعة أوجه: أحدها بيع العين بالعين، وذلك ليس بمداينة البتة، والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يكون داخلا تحت هذه الآية، بقي هاهنا قسمان: بيع العين بالدين، وهو ما إذا باع شيئا بثمن مؤجل، وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم، وكلاهما داخلان تحت هذه الآية. وفي الآية سؤالات: السؤال الأول: المداينة مفاعلة، وحقيقتها أن يحصل من كل واحد منهما دين، وذلك هو بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق. والجواب: أن المراد من تداينتم تعاملتم، والتقدير: إذا تعاملتم بما فيه دين. السؤال الثاني: قوله تداينتم يدل على الدين، فما الفائدة بقوله بدين؟ والجواب من وجوه: الأول قال ابن الأنباري: التداين يكون لمعنيين: أحدهما التداين بالمال، والآخر التداين بمعنى المجازاة، من قولهم: كما تدين تدان، والدين الجزاء، فذكر الله تعالى الدين لتخليص أحد المعنيين، الثاني قال صاحب الكشاف: إنما ذكر الدين ليرجع الضمير إليه في قوله فاكتبوه، إذ لو لم يذكر ذلك لوجب أن يقال فاكتبوا الدين، فلم يكن النظم بذلك الحسن. والثالث أنه تعالى ذكره للتأكيد كقوله: فسجد الملائكة كلهم أجمعون، ولا طائر يطير بجناحيه. الرابع: معناه فإذا تداينتم أي دين كان صغيرا أو كبيرا على أي وجه كان من قرض أو سلم أو بيع عين إلى أجل. أقول: ما خطر ببالي أنا ذكرنا أن المداينة مفاعلة، وذلك إنما يتناول بيع الدين بالدين وهو باطل، فلو قال: إذا تداينتم لبقي النص مقصورا على بيع الدين بالدين وهو باطل، أما إذا قال: إذا تداينتم بدين كان المعنى إذا تداينتم تداينا يحصل فيه دين واحد، وحينئذ يخرج عن النص بيع الدين بالدين ويبقى بيع العين بالدين أو بيع الدين بالعين فإن الحاصل في كل واحد منهما دين واحد لا غير. السؤال الثالث: المراد من الآية كلما تداينتم بدين فاكتبوه، وكلمة إذا لا تفيد العموم، فلم قال: إذا تداينتم ولم يقل كلما تداينتم؟ الجواب: أن كلمة إذا وإن كانت لا تقتضي العموم إلا أنها لا تمنع من العموم، وههنا قام الدليل على أن المراد هو العموم لأنه تعالى بين العلة في الأمر بالكتبة في آخر الآية وهي قوله: ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا، والمعنى إذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر أنه تنسى الكيفية، فربما توهم الزيادة فطلب الزيادة وهو ظلم، وربما توهم النقصان فترك حقه من غير حمد ولا أجر، فأما إذا كتب كيفية الواقعة أمن من هذه المحذورات، فلما دل النص على أن هذا هو العلة، ثم إن هذه العلة قائمة في الكل، كان الحكم أيضا حاصلا في الكل. أما قوله تعالى: إلى أجل مسمى ففيه سؤالان: السؤال الأول: ما الأجل؟ الجواب: الأجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الأمد، وأجل الإنسان هو الوقت لانقضاء عمره، وأجل الدين لوقت معين في المستقبل، وأصله من التأخير، يقال: أجل الشيء يأجل أجولا إذا تأخر، والآجل نقيض العاجل. السؤال الثاني: المداينة لا تكون إلا مؤجلة، فما الفائدة في ذكر الأجل بعد ذكر المداينة؟ الجواب: إنما ذكر الأجل ليمكنه أن يصفه بقوله: مسمى، والفائدة في قوله: مسمى ليعلم أن من حق الأجل أن يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والأشهر والأيام، ولو قال: إلى الحصاد أو الدياس أو رجوع الحاج لم يجز لعدم التسمية. أما قوله تعالى: فاكتبوه فاعلم أنه تعالى أمر في المداينة بأمرين: أحدهما الكتبة، وهي قوله هاهنا فاكتبوه، الثاني: الإشهاد، وهو قوله: فاستشهدوا شهيدين من رجالكم، وفيه مسألتان: المسألة الأولى: فائدة الكتابة والإشهاد أن ما يدخله الأجل تتأخر فيه المطالبة، ويتخلله النسيان، ويدخله الجحد، فصارت الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين، لأن صاحب الدين إذا علم أن حقه قد قيد بالكتابة والإشهاد يحذر من طلب

الزيادة ومن تقديم المطالبة قبل حلول الأجل، ومن عليه الدين إذا عرف ذلك يحذر من الجحود ويأخذ قبل حلول الأجل في تحصيل المال ليتمكن من أدائه وقت حلول الأجل، فلما حصل في الكتابة والإشهاد هذه الفوائد لا جرم أمر به. المسألة الثانية: القائلون بأن ظاهر الأمر للندب لا إشكال عليهم في هذه الآية، وأما القائلون بأن ظاهره للوجوب فقد اختلفوا فيه، فقال قوم بالوجوب، وهو مذهب عطاء وابن جريج والنخعي واختيار محمد بن جرير الطبري، قال النخعي: يشهد ولو على دستجة بقل. وقال الأكثرون: هذا الأمر محمول على الندب، وعلى هذا جمهور الفقهاء والمجتهدين، والدليل عليه أنا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الإسلام يبيعون بالأثمان المؤجلة من غير كتابة ولا إشهاد، وذلك إجماع على عدم وجوبهما، ولأن في إيجابهما أعظم التشديد على المسلمين، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول: بعثت بالحنيفية السهلة السمحة. وقال قوم: بل كانت واجبة إلا أن ذلك صار منسوخا بقوله: فإن أمن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن أمانته، وهذا مذهب الحسن والشعبي والحكم بن عيينة. وقال التيمي: سألت الحسن عنها فقال: إن شاء شهد وإن شاء لم يشهد، ألا تسمع قوله تعالى: فإن أمن بعضكم بعضا. واعلم أنه تعالى لما أمر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شيئين: الشرط الأول أن يكون الكاتب عدلا، وهو قوله: وليكتب بينكم كاتب بالعدل. واعلم أن قوله: فاكتبوه ظاهره يقتضي أنه يجب على كل أحد أن يكتب، لكن ذلك غير ممكن، فقد لا يكون ذلك الإنسان كاتبا، فصار معنى قوله فاكتبوه أي لا بد من حصول هذه الكتبة، وهو كقوله تعالى: والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما، فإن ظاهره وإن كان يقتضي خطاب الكل بهذا الفعل إلا أنا علمنا أن المقصود منه أنه لا بد من حصول قطع اليد من إنسان واحد، إما الإمام أو نائبه أو المولى، فكذا هاهنا، ثم تأكد هذا الذي قلناه بقوله تعالى: وليكتب بينكم كاتب، فإن هذا يدل على أن المقصود حصول الكتبة من أي شخص كان. أما قوله تعالى: بالعدل ففيه وجوه: الأول أن يكتب بحيث لا يزيد في الدين ولا ينقص منه، ويكتبه بحيث يصلح أن يكون حجة له عند الحاجة. الثاني: إذا كان فقيها وجب أن يكتب بحيث لا يخص أحدهما بالاحتياط دون الآخر، بل يجب أن يكتبه بحيث يكون كل واحد من الخصمين آمنا من تمكن الآخر من إبطال حقه. الثالث: قال بعض الفقهاء: العدل أن يكون ما يكتبه متفقا عليه بين أهل العلم، ولا يكون بحيث يجد قاض من قضاة المسلمين سبيلا إلى إبطاله على مذهب بعض المجتهدين، وأن يحترز من الألفاظ المجملة التي يقع النزاع في المراد بها، وهذه الأمور التي ذكرناها لا يمكن رعايتها إلا إذا كان الكاتب فقيها عارفا بمذاهب المجتهدين، وأن يكون أديبا مميزا بين الألفاظ المتشابهة. ثم قال تعالى: ولا يأب كاتب أن يكتب كما علمه الله فليكتب، وفيه مسائل: المسألة الأولى: ظاهر هذا الكلام نهي لكل من كان كاتبا عن الامتناع عن الكتبة وإيجاب الكتبة على كل من كان كاتبا، وفيه وجوه: الأول أن هذا على سبيل الإرشاد إلى الأولى، لا على سبيل الإيجاب، والمعنى أن الله تعالى لما علمه الكتبة وشرفه بمعرفة أحكام الشريعة فالأولى أن يكتب تحصيلا لمهم أخيه المسلم شكرا لتلك النعمة، وهو كقوله تعالى: وأحسن كما أحسن الله إليك، فإنه ينتفع الناس بكتابته كما نفعه الله تعالى بتعليمها. والقول الثاني وهو قول الشعبي: إنه فرض كفاية، فإن لم يجد أحدا يكتب إلا ذلك الواحد وجبت الكتبة عليه، وإن وجد أقواما كان الواجب على واحد منهم أن يكتب. والقول الثالث: أن هذا كان واجبا على الكاتب ثم نسخ بقوله تعالى: ولا يضار كاتب ولا شهيد. والقول الرابع: أن متعلق الإيجاب هو أن يكتب كما علمه الله، يعني أنه بتقدير أن يكتب فالواجب أن يكتب على ما علمه الله، وأن لا يخل بشرط من الشرائط، ولا يدرج فيه قيدا يخل بمقصود الإنسان، وذلك لأنه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشرائط اختل مقصود الإنسان وضاع ماله، فكأنه قيل له: إن كنت تكتب فاكتبه على العدل واعتبر كل الشرائط التي اعتبرها الله تعالى. المسألة الثانية: قوله: كما علمه الله فيه احتمالان: الأول أن يكون متعلقا بما قبله، والتقدير: ولا يأب كاتب عن الكتابة التي علمه الله تعالى إياها، ثم قال بعد ذلك: فليكتب تلك الكتابة التي علمه الله تعالى إياها ولا ينبغي أن يكتب غير تلك الكتابة. والاحتمال الثاني أن يكون متعلقا بما بعده، والتقدير: ولا يأب كاتب أن يكتب، وهاهنا تم الكلام، ثم قال بعده: كما علمه الله فليكتب، فيكون الأول أمرا بالكتابة مطلقا، ثم أردفه بالأمر بالكتابة التي علمه الله تعالى إياها، والوجهان ذكرهما الزجاج.

الشرط الثاني في الكتابة قوله تعالى: وليملل الذي عليه الحق، وفيه مسألتان: المسألة الأولى: أن الكتابة وإن وجب أن يختار لها العالم بكيفية كتب الشروط والسجلات، لكن ذلك لا يتم إلا بإملاء من عليه الحق، فليدخل في جملة إملائه اعترافه بما عليه من الحق في قدره وجنسه وصفته وأجله إلى غير ذلك، فلأجل ذلك قال تعالى: وليملل الذي عليه الحق. المسألة الثانية: الإملال والإملاء لغتان، قال الفراء: أمللت عليه الكتاب لغة أهل الحجاز وبني أسد، وأمليت لغة تميم وقيس، ونزل القرآن باللغتين، قال تعالى في اللغة الثانية: فهي تملى عليه بكرة وأصيلا، ثم قال تعالى: وليتق الله ربه ولا يبخس منه شيئا، والمعنى أن المملي الذي عليه الحق يجب عليه أن يقر بمبلغ المال الذي عليه ولا ينقص منه شيئا، ثم قال تعالى: فإن كان الذي عليه الحق سفيها أو ضعيفا أو لا يستطيع أن يمل هو فليملل وليه بالعدل، والمعنى أن الذي عليه الدين إذا لم يكن إقراره معتبرا فالمعتبر هو إقرار وليه. ثم في الآية مسائل: المسألة الأولى: إدخال حرف أو بين هذه الألفاظ الثلاثة أعني السفيه والضعيف ومن لا يستطيع أن يمل يقتضي كونها أمورا متغايرة، لأن معناه أن الذي عليه الحق إذا كان موصوفا بإحدى هذه الأوصاف الثلاثة فليملل وليه بالعدل، ومقتضى العطف أن تكون متغايرة، وإذا ثبت هذا وجب حمل السفيه على ضعيف الرأي ناقص العقل من البالغين، والضعيف على الصغير والمجنون والشيخ الخرف، وهم الذين فقدوا العقل بالكلية، والذي لا يستطيع أن يمل من يضعف لسانه عن الإملاء لخرس أو جهل بماله وما عليه، فكل هؤلاء لا يصح منهم الإملاء والإقرار، فلا بد من أن يقوم غيرهم مقامهم، فقال تعالى: فليملل وليه بالعدل، المراد ولي كل واحد من هؤلاء الثلاثة، لأن ولي المحجور السفيه وولي الصبي هو الذي يقر عليه بالدين كما يقر بسائر أموره، وهذا هو القول الصحيح. وقال ابن عباس ومقاتل والربيع: المراد بوليه ولي الدين، يعني أن الذي له الدين يملي، وهذا بعيد، لأنه كيف يقبل قول المدعي، وإن كان قوله معتبرا فأي حاجة بنا إلى الكتابة والإشهاد؟

النوع الثاني من الأمور التي اعتبرها الله تعالى في المداينة الإشهاد، وهو قوله: واستشهدوا شهيدين من رجالكم. واعلم أن المقصود من الكتابة هو الاستشهاد لكي يتمكن بالشهود عند الجحود من التوصل إلى تحصيل الحق، وفي الآية مسائل: المسألة الأولى: استشهدوا أي أشهدوا، يقال: أشهدت الرجل واستشهدته بمعنى، والشهيدان هما الشاهدان، فعيل بمعنى فاعل. المسألة الثانية: الإضافة في قوله: من رجالكم فيه وجوه: الأول يعني من أهل ملتكم وهم المسلمون، والثاني قال بعضهم يعني الأحرار، والثالث من رجالكم الذين تعدونهم للشهادة بسبب العدالة. المسألة الثالثة: شرائط الشهادة كثيرة مذكورة في كتب الفقه ونذكر هاهنا مسألة واحدة وهي: أن عند شريح وابن سيرين وأحمد تجوز شهادة العبد، وعند الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهم لا تجوز، حجة شريح أن قوله تعالى: واستشهدوا شهيدين من رجالكم عام يتناول العبيد وغيرهم، والمعنى المستفاد من النص أيضا دال عليه، وذلك لأن عقل الإنسان ودينه وعدالته تمنعه من الكذب، فإذا شهد عند اجتماع هذه الشرائط تأكد قول المدعي فصار ذلك سببا في إحياء حقه، والعقل والدين والعدالة لا تختلف بسبب الحرية والرق، فوجب أن تكون شهادة العبد معتبرة. حجة الشافعي وأبي حنيفة رضي الله عنهما قوله تعالى: ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا، فهذا يقتضي أنه يجب على كل من كان شاهدا الذهاب إلى موضع أداء الشهادة، ويحرم عليه عدم الذهاب إلى أداء الشهادة، والعبد ليس كذلك [illegible]

لى ذلك حرم عليه الذهاب الى اداء الشهادة فلما دلت الاية على ان كل من كان شاهدا وجب عليه الذهاب والاجماع دل على ان العبد لا يجب عليه الذهاب وجب ان لا يكون العبد شاهدا وهذا الاستدلال
حسن واما قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فعند بتينا ان منهم من قال فاستشهدوا واشهدين من رجالكم الذين تعدونهم لاداء الشهادة فعلم ان العبيد كذلك ثم قال تعالى فان لم يكونا
رجلين فرجل وامرأتان وفي ارتفاع رجل وامرأتان اربعة اوجه الاول فليكن رجل وامرأتان والثاني فليشهد رجل وامرأتان والثالث فالشاهد رجل وامرأتان والرابع فرجل وامرأتان يشهدون
كل هذه التقديرات جائز حسن ذكرها علي بن عيسى رحمه الله ثم قال تعالى ممن ترضون من الشهداء وهو كقوله تعالى في الطلاق واشهدوا ذوي عدل منكم واعلم ان هذه الآية تدل على انه ليس كل احد صالحا
للشهادة والفقهاء قالوا شرائط قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا عاقلا عالما بما يشهد به ولم يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة
الغلط ولا بترك المروءة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة ثم قال تعالى ان تضل احداهما فتذكر احداهما الاخرى والمعنى ان النسيان غالب على طباع النساء لكثرة البرد والرطوبة في
امزجتهن واجتماع المرأتين على النسيان ابعد في العقل من صدور النسيان عن المرأة الواحدة فاقيمت المرأتان مقام الرجل الواحد حتى ان احداهما لو نسيت ذكرتها الاخرى فهذا هو المقصود من الآية ثم فيها
مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة ان تضل بكسر ان فتذكر بالرفع والتشديد ومعناه الجزاء وموضع تضل جزم الا انه لا يتبين في التضعيف فتذكر رفع لان ما بعد الجزاء مبتدأ واما سائر القراء فقرؤا
بنصب ان وفيه وجهان احدهما التقدير لان تضل فحذف منه الخافض والثاني على انه مفعول له اي ارادة ان تضل فان قيل كيف يصح هذا الكلام والمراد الاذكار لا الاضلال قلنا عنه جوابان احدهما
حصول الاشهاد وذلك لا يتأتى الا بتذكير احدى المرأتين الثانية والثاني بيان تفضيل الرجل على المرأة حتى يتبين ان اقامة المرأتين مقام الرجل الواحد هو العدل في القضية وذلك لا يتأتى الا
باضلال احدى المرأتين فاذا كان كل واحد من هذين الامرين اعني الاشهاد وبيان فضل الرجل على المرأة مقصودا ولا سبيل الى ذلك الا بضلال احداهما وتذكير الاخرى لا جرم صار هذان الامران
مطلوبين هذا ما خطر ببالي من الجواب عن هذا السؤال وقت كتبة هذا الموضع وللنحويين اجوبة اخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها المسألة الثانية الضلال في قوله ان تضل احداهما فيه وجهان
احدهما انه بمعنى النسيان قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون اي ذهب عنهم الثاني ان يكون ذلك من ضل في الطريق اذا لم يهتد والوجهان متقاربان وقال ابو عمرو واصل الضلال في اللغة الغيبوبة
المسألة الثالثة قرأ عاصم ونافع والكسائي وابن عامر فتذكر بالتشديد والنصب وقرأ حمزة بالتشديد والرفع وقرأ ابن كثير وابو عمرو بالتخفيف والنصب وهما لغتان ذكر واذكر نحو نزل
ونزل والتشديد اكثر استعمالا قال تعالى وذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين وقال فذكر انما انت مذكر ومن قرأ بالتخفيف فقد جعل الفعل متعديا بهمزة الافعال وعامة المفسرين على ان التذكير
والاذكار من النسيان الا ما روي عن سفيان بن عيينة انه قال في قوله فتذكر احداهما الاخرى ان تجعلها ذكرا يعني ان مجموع شهادة المرأتين مثل شهادة الرجل الواحد وهذا الوجه منقول عن ابي عمرو
بن العلاء قال اذا شهدت المرأة ثم جاءت الاخرى فشهدت معها اذكرتها لانهما يقومان مقام رجل واحد وهذا الوجه باطل باتفاق عامة المفسرين يدل على ضعفه وجهان الاول ان النساء
لو بلغن ما بلغن ولم يكن معهن رجل لم تجز شهادتهن فاذا كان كذلك فالمرأة الثانية ما ذكرت الاولى والوجه الثاني ان قوله فتذكر مقابل لما قبله من قوله ان تضل احداهما فلما كان الضلال مفسرا بالنسيان
كان الاذكار مفسرا بما يقابل النسيان ثم قال تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية وجوه الاول وهو الاصح انه نهي الشاهد عن الامتناع عن اداء الشهادة
عند احتياج صاحب الحق اليها والثاني ان المراد تحمل الشهادة على الاطلاق وهو قول قتادة واختيار القفال قال كما امر الكاتب ان لا يأبى الكتابة كذلك امر الشاهد ان لا يأبى عن تحمل
الشهادة لان كل واحد منهما متعلق بالآخر وفي عدمهما ضياع الحقوق الثالث ان المراد تحمل الشهادة اذا لم يوجد غيره الرابع وهو قول الزجاج ان المراد مجموع الامرين التحمل والاداء اذا كانا
وحجة القائلين بالقول الاول من وجوه الاول ان قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا يقتضي تقدم كونهم شهداء وذلك لا يصح الا عند اداء الشهادة فاما وقت التحمل فانه لم يتقدم
وذلك كونهم شهداء فان قيل يشكل هذا بقوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم وكذلك سماه كاتبا قبل ان يكتب قلنا الدليل الذي ذكرناه صار متروكا للضرورة في هذه الآية فلا يجوز
ان نتركه لغير ضرورة في تلك الآية الظاهرة والثاني ان ظاهر قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا النهي عن الامتناع والامر بالفعل وذلك للوجوب في حق الكل ومعلوم ان التحمل غير واجب على الكل
فلم يجز حمله عليه واما الاداء بعد التحمل فانه واجب على الكل ومتأكد بقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة فكان هذا اولى الثالث ان الامر بالاشهاد يفيد امر الشاهد بالتحمل من بعض الوجوه فصار
الامر بتحمل الشهادة داخلا في قوله واستشهدوا شهيدين من رجالكم فكان صرف قوله ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا الى الامر بالاداء حملا له على فائدة جديدة فكان ذلك اولى فقد ظهر بما
ذكرنا دلالة الآية على انه يجب على الشاهد ان لا يمتنع من اقامة الشهادة اذا دعي اليها واعلم ان الشاهد اما ان يكون متعينا واما ان يكون فيهم كثرة فان كان متعينا وجب عليه اداء الشهادة
وان كان فيهم كثرة صار ذلك فرضا على الكفاية المسألة الثانية قد شرحنا ان دلالة هذه الآية على ان العبد لا يجوز ان يكون شاهدا فلا نعيده المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه يجوز
القضاء بالشاهد واليمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال ان الله تعالى اوجب عند عدم شهادة رجلين شهادة الرجل والمرأتين على التعيين فلو جوزنا
الاكتفاء بالشاهد واليمين لبطل ذلك التعيين وحجة الشافعي ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين وتمام الكلام فيه مذكور في خلافيات الفقه واعلم انه تعالى لما امر عند المداينة
بالكتابة اولا ثم بالاشهاد ثانيا اعاد ذلك مرة اخرى على سبيل التأكيد فامر بالكتابة فقال ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وفيه مسائل المسألة الاولى السأم والسآمة
والضجر يقال سئمت الشيء سأما وسآمة والمقصود من الآية البعث على الكتابة قل المال او كثر فان القليل من المال في هذا الاحتياط كالكثير فان النزاع الحاصل بسبب القليل من المال
ربما ادى الى فساد عظيم ولجاج شديد فامر تعالى في القليل والكثير بالكتابة فقال ولا تسأموا [illegible] فهل تدخل الحبة والقيراط في هذا الامر
قلنا لا لان هذا محمول على العادة وليس في العادة ان يكتبوا التافه المسألة الثانية ان في محل النصب لوجهين ان شئت جعلته مع الفعل مصدرا فتقديره ولا تسأموا
وان شئت بنزع الخافض تقديره ولا تسأموا من ان تكتبوه الى اجله المسألة الثالثة الضمير في قوله ان تكتبوه لا بد وان يعود الى المذكور السابق وهو ههنا اما الدين واما
الحق المسألة الرابعة قوله ولا تسأموا ان تكتبوه ثم قال فيها قال تعالى ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا اعلم انه تعالى بين ان الكتبة مشتملة على
الفوائد الثلث فاولها قوله ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وفي قوله تعالى ذلكم وجهان الاول انه اشارة الى قوله ان تكتبوه لانه في معنى المصدر اي ذلك الكتب قسط والثاني

قال القفال

قال القفال يعني ذلك الذي امرتكم به من الكتب والاشهاد لاهل الرضى ومعنى اقسط عند الله اي اعدل عند الله والقسط اسم والاقساط مصدر يقال اقسط فلان في الحكم يقسط اقساطا
فاذا عدل فهو مقسط قال تعالى ان الله يحب المقسطين ويقال قسط اذا جار قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وانما كان اعدل عند الله لانه اذا كان مكتوبا كان الى اليقين والى
الصدق اقرب وعن الجهل والكذب ابعد فكان اعدل عند الله تعالى وهو كقوله تعالى ادعوهم لآبائهم هو اقسط عند الله واقرب الى الحقيقة من ان ينسبوهم الى غير آبائهم والفائدة الثانية
قوله واقوم للشهادة ومعنى اقوم ابلغ في الاستقامة التي هي ضد الاعوجاج وذلك لان المنتصب القائم ضد المنحني المعوج فان قيل مم بني افعل التفضيل اعني اقسط واقوم قلنا
يجوز على مذهب سيبويه ان يكونا مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان يكون اقسط من قاسط واقوم من قويم واعلم ان الكتبة انما كانت اقوم للشهادة لانها سبب للحفظ والذكر فكانت
اقرب الى الاستقامة والفرق بين الفائدة الاولى والثانية ان الاولى تتعلق بتحصيل مرضاة الله تعالى والثانية بتحصيل مصلحة الدنيا وانما قدمت الاولى على الثانية اشعارا بان
الدين يجب تقديمه على الدنيا والفائدة الثالثة هي قوله تعالى وادنى الا ترتابوا يعني اقرب الى زوال الشك والارتياب عن قلوب المتداينين والفرق بين هذين الوجهين الاولين وهذا
الثالث ان الوجهين الاولين يشيران الى تحصيل المصلحة فالاول اشارة الى تحصيل مصلحة الدين والثاني اشارة الى تحصيل مصلحة الدنيا وهذا الثالث اشارة الى دفع الضرر عن النفس
وعن الغير اما عن النفس فلانه لا يبقى في الفكر ان هذا الامر كيف كان وهذا الذي قلت هل كان صدقا او كذبا واما دفع الضرر عن الغير فلان ذلك الغير ربما نسبه الى الكذب والتقصير
فيقع في عقاب الغيبة والبهتان فما احسن هذه الفوائد وما اجلها الضبط وما احسن ما فيها من الترتيب ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة وفيه مسائل المسألة الاولى في الآية وجهان
احدهما انه استثناء متصل والثاني انه منقطع اما الاول ففيه وجهان الاول انه راجع الى قوله اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه وذلك لان البيع بالدين قد يكون الى اجل قريب
وقد يكون الى اجل بعيد فلما امر بالكتبة عند المداينة استثنى عنها ما اذا كان الاجل قريبا وهو المراد من التجارة الحاضرة والثاني ان هذا استثناء من قوله ولا تسأموا ان تكتبوه
صغيرا او كبيرا واما الاحتمال الثاني وهو انه يكون هذا استثناء منقطعا فالتقدير لكنه اذا كانت التجارة حاضرة تديرونها بينكم فليس عليكم جناح الا تكتبوها فهذا يكون كلاما مستأنفا
وانما رخص تعالى في ترك الكتابة والاشهاد في هذا النوع من التجارة لكثرة ما يجري بين الناس فلو تكلفوا فيها الكتابة والاشهاد لشق الامر على الخلق ولانه اذا اخذ كل واحد من المتعاملين
حقه من صاحبه في ذلك المجلس لم يكن هناك خوف التجاحد فلم تكن هناك حاجة الى الكتابة والاشهاد المسألة الثانية قوله الا ان تكون فيه قولان احدهما انه من الكون بمعنى الحدوث
والوقوع كما ذكرنا في قوله وان كان ذو عسرة والثاني قال الفراء وان شئت جعلت كان ههنا ناقصة على ان الاسم تجارة حاضرة والخبر تديرونها والتقدير الا ان تكون تجارة حاضرة
دائرة بينكم المسألة الثالثة قرأ عاصم تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما القراءة بالنصب فعلى انه خبر كان ولا بد من اضمار الاسم وفيه وجوه الاول التقدير الا ان تكون
التجارة تجارة حاضرة كقول الكتاب ومنه قول الشاعر بني اسد هل تعلمون بلاءنا اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا اي كان اليوم يوما وثانيها ان يكون الامر والشأن تجارة و
ثالثها قال الزجاج التقدير الا ان يكون المداينة تجارة حاضرة قال ابو علي هذا غير جائز لان المداينة لا تكون تجارة حاضرة ويمكن ان يجاب عنه بان المداينة اذا كانت لاجل
ساعة صح تسميتها بالتجارة الحاضرة فان من باع ثوبا بدرهم في الذمة بشرط ان يؤدي الدرهم في هذه الساعة كان ذلك مداينة وتجارة حاضرة واما القراءة بالرفع
فالوجه فيها ما ذكرناه المسألة الرابعة التجارة عبارة عن التصرف في المال سواء كان حاضرا او في الذمة بطلب الربح يقال تجر الرجل يتجر تجارة فهو تاجر واعلم انه سواء كانت المبايعة بدين او بعين
فالتجارة تجارة حاضرة فقوله تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد ثم قال تعالى فليس عليكم جناح
الا تكتبوها ومعناه لا مضرة عليكم في ترككم الكتابة ولم يرد الاثم عليكم لانه لو اراد الاثم لكانت الكتابة المذكورة واجبة ولأثم صاحب الحق بتركها وقد ثبت خلاف ذلك وبيان
انه لا مضرة عليهم في تركها ما قدمناه ثم قال تعالى واشهدوا اذا تبايعتم واكثر المفسرين قالوا المراد ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة الا ان الاشهاد ما رفع عنهم لان الاشهاد
بلا كتابة يخف مؤنته ولان الحاجة اذا وقعت اليه لا يخاف فيه النسيان واعلم انه لا شك ان المقصود من هذا الامر الارشاد الى طريق الاحتياط ثم قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد
واعلم انه يحتمل ان يكون هذا نهيا للكاتب والشهيد عن الاضرار بمن له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه نفع وثانيها
ان يكون نهيا لصاحب الحق عن الاضرار للكاتب والشهيد بان يكلفهما او يمنعهما عن مهماتهما والاول قول اكثر المفسرين الحسن وطاوس وقتادة والثاني قول ابن مسعود وعطاء ومجاهد واعلم ان كلا الوجهين
جائز في اللغة وانما احتمل الوجهين بسبب الادغام الواقع في لا يضار احدهما انه يكون صيغته لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلين للضرار والثاني ان يكون صيغته لا يضارر بفتح
الراء الاولى فيكونان هما المفعول بهما الضرار ونظير هذه الآية التي تقدمت في هذه السورة وهي قوله لا تضار والدة بولدها وقد احكمنا بيان هذا اللفظ هناك والدليل على ذلك ما روي ان قراءة
عمر رضي الله عنه ولا يضارر بالاظهار والكسر وقراءة ابن عباس ولا يضارر بالاظهار والفتح واختار الزجاج القول الاول واحتج عليه بقوله تعالى بعد ذلك وان تفعلوا فانه فسوق بكم قال وذلك
لان اسم الفسق بمن يحرف الكتابة وبمن يمتنع عن الشهادة حتى يبطل الحق بالكلية اولى منه بمن ابرم الكاتب والشهيد ولانه قال تعالى فيمن يمتنع عن اداء الشهادة ومن يكتمها فانه آثم قلبه
والآثم والفاسق متقاربان واحتج من نصر القول الثاني بانه لو كان خطابا للكاتب والشهيد لقيل وان تفعلا فانه فسوق بكما واذا كان هذا خطابا للذين يقدمون على المداينة فالمنهيون عن الضرار
هم ثم قال تعالى وان تفعلوا فانه فسوق بكم وفيه وجهان احدهما يحمل على هذا الموضع خاصة والمعنى وان تفعلوا ما نهيتكم عنه من الضرار والثاني انه عام في جميع التكاليف والمعنى وان تفعلوا شيئا
مما نهيتكم عنه او تتركوا شيئا مما امرتكم به فانه فسوق بكم اي خروج عن امر الله تعالى وطاعته ثم قال تعالى واتقوا الله يعني فيما حذر منه ههنا وهو المضارة او يكون عاما والمعنى اتقوا الله في جميع اوامره
ونواهيه ثم قال تعالى ويعلمكم الله والمعنى انه تعالى يعلمكم ما يكون ارشادا واحتياطا في امر الدنيا كما يعلمكم ما يكون ارشادا في امر الدين والله بكل شيء عليم اشارة الى كونه سبحانه وتعالى عالما بجميع
مصالح الدنيا والآخرة اما قوله تعالى وان كنتم على سفر ولم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة اعلم انه تعالى جعل البياعات في هذه الآية على ثلاثة اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهان مقبوضة
وبيع بالامانة ولما امر في آخر الآية المتقدمة بالكتابة والاشهاد واعلم انه ربما تعذر ذلك في السفر اما بان لا يوجد كاتب او ان وجد لكنه لا توجد آلات الكتابة ذكر نوعا آخر من الاستيثاق وهو اخذ

الرهن فهذا وجه النظم وهذا ابلغ في الاحتياط من الكتابة والاشهاد ثم في الآية مسائل المسألة الاولى ذكرنا اشتقاق السفر في قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام أخر ونعيده ههنا فنقول اصل
اللغة تركيب هذه الحروف للظهور والكشف فالسفر هو الكتاب لانه يبين الشيء ويوضحه وسمي السفر سفرا لانه يسفر عن اخلاق الرجال اي يكشف ولانه لما خرج من الكن الى الصحراء فقد انكشف
للناس او لانه لما خرج الى الصحراء فقد صارت ارض البيت منكنسة خالية واسفر الصبح اذا ظهر وسفرت المرأة عن وجهها اذا كشفت وسفرت بين القوم اسفر سفارة اذا كشفت ما في
قلوبهم وسفرت اسفر اذا كنست والمسفرة المكنسة وذلك لانك اذا كنست فقد اظهرت ما كان تحت الغبار والسفير من الورق ما سفرت الريح ويقال لبقية بياض النهار بعد مغيب الشمس سفر
لوضوحه المسألة الثانية اصل الرهن من الدوام يقال رهن الشيء اذا دام وثبت ونعمة راهنة اي دائمة ثابتة اذا عرفت اصل المعنى فنقول الرهن مصدر يقال رهنت عند الرجل ارهنه رهنا
اذا وضعت عنده قال الشاعر يراهنني فيرهنني بنيه وارهنه بني بما اقول اذا عرفت هذا فنقول ان المصادر قد تنقل فتجعل اسماء ويزول عنها عمل الفعل فاذا قال رهنت عند زيد رهنا
لم يكن انتصابه انتصاب المصدر ولكن انتصاب المفعول به كما تقول رهنت عند زيد ثوبا ولما جعل اسما بهذا الطريق جمع كما تجمع الاسماء وله جمعان رهن ورهان فما جاء على رهن قول الاعشى
آليت لا اعطيه من ابنائنا رهنا فيفسدهم كمن قد افسدا وقال قعنب بانت سعاد وامسى دونها عدن وغلقت عندها من قلبك الرهن ونظير قولنا رهن ورهن سقف
وسقف ونشر ونشر وخلق وخلق قال الزجاج فعل وفعل قليل وزعم الفراء ان الرهن جمعه رهان ثم الرهان جمعه رهن فيكون رهن جمع الجمع وهو كقولهم ثمار وثمر وقال
الليث بعكس هذا فقال الرهن جمعه رهن والرهن جمعه رهان واعلم انه لما تعارضت اقوال هؤلاء الائمة فسيبويه لا يرى جمع الجمع مطردا فوجب ان لا يقال به الا عند الاتفاق واما
الرهان جمع رهن فهو قياس ظاهر مثل نعل ونعال وكبش وكباش وكعب وكعاب وكلب وكلاب المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء وروي
ايضا فرهن برفع الراء واسكان الهاء والباقون فرهان قال ابو عمرو ولا اعرف الرهان الا في الخيل فقرأت فرهن للفصل بين الرهان في الخيل وبين جمع الرهن واما قراءة عمرو بضم الراء وسكون
الهاء فقال الاخفش انها قبيحة لان فعلا لا يجمع على فعل الا قليلا شاذا كما يقال سقف وسقف تارة بضم القاف واخرى بتسكينها وقلب وقلب ولحد ولحد وبسط وبسط وفرس
ورد وخيل ورد المسألة الرابعة في الآية حذف وان شئنا جعلناه مبتدأ واضمرنا الخبر والتقدير فرهن مقبوضة بدل من الشاهدين او مما يقوم مقامهما او فعليه رهن مقبوضة
وان شئنا جعلناه خبرا واضمرنا المبتدأ والتقدير فالوثيقة رهن مقبوضة المسألة الخامسة اتفق الفقهاء اليوم على ان الرهن في السفر والحضر سواء وفي حال وجود الكاتب وعدمه وكان
مجاهد يذهب الى ان الرهن لا يجوز الا في السفر اخذا بظاهر الآية ولا يعمل بقوله اليوم وانما تقيدت الآية بذكر السفر على سبيل الغالب كقوله فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
وليس الخوف من شرط جواز القصر المسألة السادسة مذهب الشافعي ان رهن المشاع يجوز وحجة من قال بان رهن المشاع لا يجوز بان الآية دلت على ان الرهن يجب ان يكون مقبوضا والعقل ايضا يدل عليه لان
المقصود من الرهن استيثاق جانب صاحب الحق لمنع الجحود وذلك لا يحصل الا بالقبض والمشاع لا يمكن ان يكون مقبوضا فوجب ان لا يصح رهن المشاع ثم قال تعالى فان امن بعضكم بعضا
فليؤد الذي اؤتمن امانته واعلم ان هذا هو القسم الثالث من البياعات المذكورة في الآية وهو بيع الامانة اعني ما لا يكون فيه كتابة ولا شهود ولا يكون فيه رهن وفيه مسائل المسألة الاولى امن فلان
غيره اذا لم يكن خائفا منه قال تعالى هل آمنكم عليه الا كما امنتكم على اخيه من قبل فقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده للحق فليؤد الذي اؤتمن امانته اي فليؤد المديون الذي كان امينا
ومؤتمنا في ظن الدائن امانته اي حقه كانه يقول ايها المديون انت امين ومؤتمن في ظن الدائن فلا تخلف ظنه واد اليه امانته وحقه يقال امنته وائتمنته فهو مأمون ومؤتمن ثم قال
وليتق الله ربه اي هذا المديون يجب ان يتقي الله ولا يجحد لان الدائن لما عامله المعاملة الحسنة حيث عول على امانته ولم يطالبه بالوثائق من الكتابة والاشهاد والرهن فينبغي لهذا المديون
ان يتقي الله ويعامله بالمعاملة الحسنة في ان لا ينكر ذلك الحق وفي ان يؤديه اليه عند حلول الاجل وفي الآية قول آخر وهو انه خطاب للمرتهن بان يؤدي الرهن عند استيفاء المال
فانه امانة في يده والوجه هو الاول المسألة الثانية من الناس من قال هذه الآية ناسخة للآيات المتقدمة الدالة على وجوب الكتابة والاشهاد واخذ الرهن واعلم ان التزام وقوع النسخ
من غير دليل يلجئ اليه خطأ بل تلك الاوامر محمولة على الارشاد ورعاية الاحتياط وهذه الآية محمولة على الرخصة وعن ابن عباس انه قال ليس في آية المداينة نسخ ثم قال تعالى ولا تكتموا الشهادة وفيه
وجوه الاول قال القفال انه تعالى لما اباح ترك الكتابة والاشهاد والرهن عند اعتقاد كون المديون امينا ثم كان من الجائز في هذا المديون ان يخلف هذا الظن وان يخرج خائنا جاحدا للحق الا انه
من الجائز ان يكون بعض الناس مطلعا على احوالهم فههنا ندب الله تعالى ذلك الانسان الى ان يسعى في احياء ذلك الحق وان يشهد لصاحب الحق بحقه ومنعه من كتمان تلك الشهادة سواء عرف صاحب
الحق تلك الشهادة او لم يعرف وشدد فيه بان جعله آثم القلب لو تركها وقد روي عن النبي صلى الله عليه وسلم خبر يدل على صحة هذا التأويل وهو قوله خير الشهود من شهد قبل ان يستشهد
الوجه الثاني في التأويل ان يكون المراد من كتمان الشهادة ان ينكر العلم بتلك الواقعة ونظيره قوله تعالى ام تقولون ان ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط كانوا هودا او نصارى قل ءانتم اعلم
ام الله ومن اظلم ممن كتم شهادة عنده من الله والمراد الجحود وانكار العلم الوجه الثالث ان كتمان الشهادة الامتناع من ادائها عند الحاجة الى اقامتها وقد تقدم ذلك في قوله تعالى ولا يأب الشهداء اذا ما
دعوا وذلك لانه متى امتنع عن اقامة الشهادة فقد بطل حقه فكان هو بالامتناع من الشهادة كالمبطل لحقه وحرمة مال المسلم كحرمة دمه فلهذا بالغ في الوعيد ثم قال تعالى ومن يكتمها فانه
آثم قلبه وفيه مسائل المسألة الاولى الآثم الفاجر روي ان عمر رضي الله عنه كان يعلم اعرابيا ان شجرة الزقوم طعام الاثيم فكان يقول طعام اليتيم فقال له عمر رضي الله عنه طعام الفاجر
فهذا يدل على ان الاثم بمعنى الفجور المسألة الثانية قال صاحب الكشاف آثم خبر ان وقلبه رفع بآثم على الفاعلية كانه قيل فانه يأثم قلبه وقرئ قلبه بالفتح كقوله سفه نفسه وقرأ ابن
ابي عبلة اثم قلبه اي جعله آثما المسألة الثالثة اعلم ان كثيرا من المتكلمين قالوا ان الفاعل العارف والمأمور والمنهي هو القلب وقد استقصينا هذه المسألة في سورة الشعراء في تفسير قوله نزل
به الروح الامين على قلبك وذكرنا طرفا منه في تفسير قوله قل من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك وهؤلاء يتمسكون بهذه الآية ويقولون انه تعالى اضاف الاثم الى القلب فلولا ان القلب
هو الفاعل والا لما كان آثما واجاب من خالف في هذا القول بان اضافة الفعل الى جزء من اجزاء البدن انما يكون لاجل ان اعظم الاسباب المعينة على ذلك الفعل انما يحصل من ذلك العضو
فيقال هذا مما ابصرته عيني وسمعته اذني وعرفه قلبي ويقال فلان خبيث الفرج ومن المعلوم ان افعال الجوارح تابعة لافعال القلب ومتولدة مما يحدث في القلب من الدواعي والصوارف فلما

الامر كذلك

الامر كذلك فلهذا السبب اضيف الاثم ههنا الى القلب ثم قال عز وجل والله بما تعملون عليم وهو تحذير من الاقدام على هذا الكتمان لان المكلف اذا علم انه لا يعزب عن علم الله ضمير قلبه كان خائفا
حذرا من مخالفة امر الله تعالى فانه يعلم انه تعالى يحاسبه على كل تلك الافعال ويجازيه عليها ان خيرا فخير وان شرا فشر قوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض وان تبدوا ما في انفسكم او
تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير في الآية مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجوه الاول قال الاصم انه تعالى
لما جمع في هذه السورة اشياء كثيرة من علم الاصول وهي دلائل التوحيد والنبوة والمعاد واشياء كثيرة من بيان الشرائع والتكاليف وهي في الصلوة والزكوة والقصاص والصوم والحج والجهاد والحيض
والطلاق والعدة والصداق والخلع والايلاء والرضاع والبيع والربا وكيفية المداينة ختم الله عز وجل هذه السورة بهذه الآية على سبيل التهديد واقول انه قد ثبت ان الصفات التي هي كمالات حقيقية
ليست الا القدرة والعلم فعبر سبحانه وتعالى عن كمال القدرة بقوله لله ما في السموات وما في الارض ملكا وملكا وعبر عن كمال العلم المحيط بالكليات والجزئيات بقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم
به الله فاذا حصل كمال القدرة والعلم وان كل من في السموات عبيد مربوبون وجدوا بتخليقه وتكوينه كان ذلك غاية الوعد للمطيعين وغاية الوعيد للمذنبين فلهذا السبب ختم الله هذه السورة
بهذه الآية الوجه الثاني في كيفية النظم قال ابو مسلم انه تعالى لما قال في آخر الآية المتقدمة والله بما تعملون عليم ذكر عقيبه ما يجري مجرى الدليل العقلي فقال لله ما في السموات وما في الارض ومعنى
هذا الملك ان هذه الاشياء لما كانت محدثة فقد وجدت بتخليقه وتكوينه وابداعه ومن كان فاعلا لهذه الافعال المحكمة المتقنة العجيبة الغريبة المشتملة على الحكم المتكاثرة والمنافع العظيمة
لابد وان يكون عالما بها اذ من المحال صدور الفعل المحكم المتقن عن الجاهل به فكان الله تعالى احتج بخلقه السموات والارض مع ما فيهما من وجوه الاحكام والاتقان على كونه تعالى عالما بها محيطا باجزائها
الوجه الثالث في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما امر بهذه الوثائق اعني الكتابة والاشهاد والرهن وكان المقصود من الامر بها صيانة الاموال والاحتياط في حفظها بين الله تعالى انه انما
هو للمنفعة ترجع الى الخلق لا لمنفعة تعود اليه سبحانه وتعالى فانه له ملك السموات والارض الوجه الرابع قال الشعبي وعكرمة ومجاهد انه تعالى لما نهى عن كتمان الشهادة واوعد عليه بين ان له
ملك السموات والارض فيجازي على الكتمان والاظهار المسألة الثانية احتج الاصحاب بقوله تعالى لله ما في السموات وما في الارض بدليل صحة الاستثناء واللام في قوله لله ليس لام الغرض فانه ليس
غرض العاصي بمعصيته طاعة الله فلا بد وان يكون المراد منه لام الملك والتخليق المسألة الثالثة احتج الاصحاب بهذه الآية على ان المعدوم ليس بشيء لان من جملة ما في السموات والارض
حقائق الاشياء وماهياتها فهي لا بد وان تكون تحت قدرة الله تعالى وانما تكون الحقائق والماهيات تحت قدرته لو كان قادرا على تحقيق تلك الحقائق وتكوين تلك الماهيات فاذا كان
كذلك كانت قدرة الله تعالى مكونة للذوات محققة للحقائق فكان القول بان المعدوم شيء باطلا ثم قال تعالى وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يروى عن ابن عباس
انه قال لما نزلت هذه الآية جاء ابو بكر وعمر وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ وناس رضي الله عنهم الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا رسول الله كلفنا من العمل ما لا نطيق ان احدنا ليحدث
نفسه بما لا يحب ان يثبت في قلبه وان له الدنيا فقال النبي صلى الله عليه وسلم فلعلكم تقولون كما قال بنو اسرائيل سمعنا وعصينا قولوا سمعنا واطعنا فقالوا سمعنا واطعنا واشتد ذلك
عليهم فمكثوا في ذلك حولا فانزل الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فنسخت هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز عن امتي ما حدثوا به انفسهم ما لم يعملوا او يتكلموا
واعلم ان محل البحث في هذه الآية ان قوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التي ترد على القلب ولا يتمكن من دفعها فالمؤاخذة
بها تجري مجرى تكليف ما لا يطاق والعلماء اجابوا عنه من وجوه الاول ان الخواطر الحاصلة في القلب على قسمين فمنها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على ادخاله في الوجود ومنها
ما لا يكون كذلك بل تكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولكنه لا يمكنه دفعها عن نفسه فالقسم الاول يكون مؤاخذا به الا ترى الى قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم
ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وقال في آخر هذه الآية لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت وقال ان الذين يحبون ان تشيع الفاحشة هذا هو الجواب المعتمد الوجه الثاني ان كل ما كان في
القلب مما لا يدخل في العمل فانه في محل العفو وقوله وان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه فالمراد منه ان يدخل ذلك العمل في الوجود اما ظاهرا واما على سبيل الخفية واما ما يوجد في القلب من العزائم
والارادات ولم يتصل بالعمل فكل ذلك في محل العفو وهذا الجواب ضعيف لان اكثر المؤاخذات انما تكون بافعال القلوب الا ترى ان اعتقاد الكفر والبدع ليس الا من اعمال القلوب
واعظم انواع العقاب مرتب عليه ايضا وافعال الجوارح اذا خلت عن افعال القلوب لا يترتب عليها عقاب كافعال النائم والساهي فثبت ضعف هذا الجواب الوجه الثالث
في الجواب انه تعالى يؤاخذ بها ومؤاخذتها من الغموم والهموم في الدنيا روى الضحاك عن عائشة ام المؤمنين رضي الله عنها انها قالت ما حدثت العبد به نفسه من شيء كان محاسبه الله عليه بغم
يبتليه به في الدنيا او حزن او اذى فاذا جاءت الآخرة لم يسأل عنه ولم يعاقب وروت الصديقة انها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه الآية فاجابها بما هذا معناه فان قيل
المؤاخذة كيف يحصل في الدنيا مع قوله تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت قلنا هذا خاص فيكون مقدما على ذلك العام الوجه الرابع في الجواب انه تعالى قال يحاسبكم به الله ولم يقل يؤاخذكم
به الله وقد ذكرنا في معنى كونه حسيبا ومحاسبا وجوها كثيرة وذكرنا ان من جملة تفاسيره كونه عالما بها فرجع معنى هذه الآية الى كونه تعالى عالما بكل ما في الضمائر والسرائر وروي عن ابن عباس
انه تعالى اذا جمع الخلائق يخبرهم بما كان في نفوسهم فالمؤمن يخبره ويعفو عنه واهل الذنوب يخبرهم بما اخفوا من التكذيب والذنب الوجه الخامس انه تعالى قال بعد هذه الآية فيغفر لمن
يشاء ويعذب من يشاء فيكون الغفران نصيبا لمن كان كارها لورود تلك الخواطر والعذاب يكون نصيبا لمن كان مصرا على تلك الخواطر مستحسنا لها الوجه السادس قال بعضهم المراد
بهذه الآية كتمان الشهادة وهو ضعيف لان اللفظ عام وان كان وارد عقيب تلك القضية لا يلزم قصره عليه الوجه السابع في الجواب ما روينا عن بعض المفسرين انها منسوخة
بقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها وهذا ايضا ضعيف لوجوه احدها ان هذا النسخ انما يصح لو قلنا انهم كانوا قبل هذا النسخ مأمورين بالاحتراز عن تلك الخواطر التي كانوا عاجزين
عن دفعها وذلك باطل لان التكليف قط ما ورد الا بما في القدرة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة وثانيها ان النسخ انما يحتاج اليه لو دلت الآية على حصول
العقاب على تلك الخواطر وقد بينا ان الآية لا تدل على ذلك وثالثها ان نسخ الخبر لا يجوز انما يجوز نسخ الاوامر والنواهي واعلم ان للناس اختلافا في ان الخبر هل ينسخ ام لا وقد ذكرناه في
اصول الفقه ثم قال فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء وفيه مسائل المسألة الاولى الاصحاب احتجوا بهذه الآية على جواز غفران ذنوب اصحاب الكبائر وذلك لان الموحد المطيع مقطوع

بأنه يثاب ولا يعاقب والكافر مقطوع بأنه يعاقب ولا يثاب وقوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء رفع القطع بوجه من الأمرين فلم يبق إلا أن يكون ذلك نصيبا للمؤمن المذنب. المسألة الثانية قرأ عاصم وابن عامر فيغفر ويعذب برفع الراء والباء والباقون بالجزم أما الرفع فعلى الاستئناف والتقدير فهو يغفر وأما الجزم فبالعطف على يحاسبكم ونقل عن أبي عمرو أنه أدغم الراء في اللام في قوله يغفر لمن يشاء وقال صاحب الكشاف إنه لحن ونسبته إلى أبي عمرو كذب فكيف يليق مثل هذا اللحن بأعلم الناس بالعربية ثم قال والله على كل شيء قدير وقد بين بقوله لله ما في السموات وما في الأرض أنه كامل الملك والملكوت وبين بقوله إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله أنه كامل العلم والإحاطة ثم بين بقوله والله على كل شيء قدير أنه كامل القدرة مستولي على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والإعدام ولا كمال أعلى وأعظم من حصول الكمال في هذه الصفات والموصوف بهذه الكمالات يجب على كل عاقل أن يكون عبدا منقادا له خاضعا لأوامره ونواهيه محترزا عن سخطه ومناهيه. آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ في الآية مسائل المسألة الأولى في كيفية النظم وجوه الأول وهو أنه تعالى لما بين في الآية المتقدمة كمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى وذلك يوجب كمال صفة الربوبية أتبع ذلك بأن بين كون المؤمن في نهاية الانقياد والطاعة والخضوع لله سبحانه وتعالى وذلك هو كمال العبودية ولما ظهر لنا منه كمال الربوبية وهو ظهر منا كمال العبودية فنحن نرجو من عميم فضله وإحسانه أن يظهر يوم القيامة في حقنا كمال العناية والرحمة والإحسان اللهم حقق هذا الأمل. الوجه الثاني في النظم أنه تعالى لما قال وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله بين أنه لا يخفى عليه سرنا وجهرنا وباطننا وظاهرنا شيء البتة ثم إنه ذكر عقيب ذلك ما يجري مجرى المدح لنا والثناء علينا فقال آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كأنه بفضله يقول عبدي أنا وإن كنت أعلم جميع أحوالك فلا أظهر من أحوالك ولا أذكر منها إلا ما يكون مدحا لك وثناء عليك حتى تعلم أني كما أنا الكامل في الملك والعلم والقدرة فأنا الكامل في الجود والرحمة والعناية وفي إظهار الحسنات وفي الستر على السيئات. والوجه الثالث أنه بدأ السورة بمدح المتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون وبين في آخر السورة أن الذين مدحهم في أول السورة هم أمة محمد صلى الله عليه وسلم فقال والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله وهذا هو المراد بقوله في أول السورة يؤمنون بالغيب ثم قال ههنا وقالوا سمعنا وأطعنا وهو المراد بقوله في أول السورة ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون ثم قال غفرانك ربنا وإليك المصير وهو المراد بقوله في أول السورة وبالآخرة هم يوقنون ثم حكى عنهم ههنا كيفية تضرعهم إلى ربهم في قولهم ربنا لا تؤاخذنا ربنا واعف عنا واغفر لنا إلى آخر السورة وهو المراد بقوله في أول السورة أولئك على هدى من ربهم وأولئك هم المفلحون فانظر كيف حصلت الموافقة بين أول السورة وآخرها. الوجه الرابع وهو أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا جاءه الملك من عند الله تعالى وقال له إن الله بعثك رسولا إلى الخلق فههنا الرسول لا يمكنه أن يعرف صدق ذلك الملك إلا بمعجزة يظهرها الله تعالى على صدق ذلك الملك في دعواه ولولا ذلك المعجز لجوز الرسول أن يكون ذلك المخبر شيطانا ضالا مضلا وذلك الملك أيضا إذا سمع كلام الله تعالى افتقر إلى معجز يدل على أن المسموع كلام الله فهذه مراتب معتبرة أولها أن تقوم المعجزة على أن المسموع كلام الله لا غيره فيعرف الملك بواسطة ذلك المعجز أنه سمع كلام الله وثانيها أن تقوم المعجزة عند النبي صلى الله عليه وسلم على أن ذلك الملك صادق في دعواه وأنه ملك بعثه الله تعالى وليس بشيطان وثالثها أن تقوم المعجزة على يد الرسول صلى الله عليه وسلم عند الأمة حتى تستدل الأمة بها على أن الرسول صادق في دعواه ~~وأن ذلك الملك بعثه الله تعالى صادق في قوله~~ فإذا لم يعرف الرسول كونه رسولا من عند الله لا يمكن الأمة أن يعرفوا ذلك فلما ذكر الله تعالى في هذه السورة أنواع الشرائع وأقسام الأحكام قال آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه يعني أن الرسول صلى الله عليه وسلم عرف أن ذلك وحي من الله تعالى وصل إليه وأن الذي أخبره بذلك ملك مبعوث من قبل الله تعالى معصوم من التحريف وليس بشيطان مضل ثم لما ذكر إيمان الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك وهو المرتبة المتقدمة ذكر عقيبه إيمان المؤمنين بذلك وهو المرتبة المتأخرة فقال والمؤمنون كل آمن بالله ومن تأمل لطائف نظم هذه السورة وفي بدائع ترتيبها علم أن القرآن كما أنه معجز بحسب فصاحة ألفاظه وشرف معانيه فهو أيضا معجز بسبب ترتيبه ونظم آياته ولعل الذين قالوا إنه معجز بسبب أسلوبه أرادوا ذلك إلا أني رأيت جمهور المفسرين معرضين عن هذه اللطائف غير متنبهين لهذه الأسرار وليس الأمر في هذا الباب إلا كما قيل

والنجم تستصغر الأبصار رؤيته والذنب للطرف لا للنجم في الصغر

ونسأل الله تعالى أن ينفعنا بما علمنا ويعلمنا ما ينفعنا بفضله وسعة رحمته. المسألة الثانية قوله تعالى آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه فالمعنى أنه عرف بالدلائل القاهرة والمعجزات الباهرة أن هذا القرآن وجملة ما فيه من الشرائع والأحكام نزل من عند الله تعالى وليس ذلك من باب إلقاء الشياطين ولا من نوع السحر والكهانة والشعبذة وإنما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم ذلك بما ظهر من المعجزات القاهرة على يد جبريل عليه السلام قوله تعالى والمؤمنون فيه احتمالان أحدهما أن يتم الكلام عند قوله والمؤمنون فيكون المعنى آمن الرسول والمؤمنون بما أنزل إليه من ربه ثم ابتدأ بعد ذلك بقوله كل آمن بالله والاحتمال الثاني أن يتم الكلام عند قوله بما أنزل إليه من ربه ثم ابتداء بعد ذلك بقوله والمؤمنون كل آمن بالله ويكون المعنى أن الرسول آمن بكل ما أنزل إليه من ربه وأما المؤمنون فإنهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله فالوجه الأول يشعر بأنه صلى الله عليه وسلم ما كان مؤمنا بربه ثم صار مؤمنا به ويحمل عدم الإيمان على وقت الاستدلال وعلى الوجه الثاني يشعر اللفظ بأن الذي حدث هو علمه بالشرائع التي نزلت عليه كما قال ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان فأما الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله على الإجمال فقد كان حاصلا منذ خلق من أول الأمر وكيف يستبعد ذلك مع أن عيسى عليه السلام حين انفصل عن أمه قال إني عبد الله آتاني الكتاب فإذا لم يبعد أن يكون عيسى عليه السلام رسولا من عند الله

حين كان

حين كان طفلا فكيف يستبعد أن يقال إن محمدا صلى الله عليه وسلم كان عارفا بربه من أول ما خلق كامل العقل. المسألة الثالثة دلت الآية على أن الرسول صلى الله عليه وسلم آمن بما أنزل إليه من ربه وأما المؤمنون آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله وإنما خص الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك لأن الذي ينزل إليه من ربه قد يكون كلاما متلوا يسمعه الغير ويعرفه فيمكنه أن يؤمن به وقد يكون وحيا لا يعلمه سواه فيكون عليه مختصا بالإيمان به ولا يمكن غيره من الإيمان به فلهذا السبب كان الرسول صلى الله عليه وسلم مختصا في باب الإيمان بما لا يمكن حصوله في غيره ثم قال تعالى والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله وفيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن هذه الآية دلت على أن معرفة هذه المراتب الأربعة من ضرورات الإيمان فالمرتبة الأولى هي الإيمان بالله سبحانه وتعالى وذلك لأنه ما لم يثبت أن للعالم صانعا قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يمكن معرفة صدق الأنبياء عليهم السلام فكانت معرفة الله تعالى هي الأصل فلذلك قدم الله سبحانه وتعالى هذه المرتبة في الذكر والمرتبة الثانية أنه سبحانه وتعالى إنما يوحي إلى الأنبياء عليهم السلام بواسطة الملائكة فقال ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده وقال فيوحي بإذنه ما يشاء وقال فإنه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الأمين على قلبك وقال علمه شديد القوى فإذا ثبت أن وحي الله إنما يصل إلى البشر بواسطة الملائكة فالملائكة يكونون كالوسائط بين الله وبين البشر فلهذا السبب جعل ذكر الملائكة في المرتبة الثانية ولهذا السر أيضا قال شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة والمرتبة الثالثة الكتب وهو الوحي الذي يتلقفه الملك من الله ويوصله إلى البشر وذلك في ضرب المثال يجري مجرى استنارة سطح القمر من نور الشمس فذات الملك كالقمر وذات الوحي كاستنارة القمر وكما أن ذات القمر متقدمة في المرتبة على استنارته فكذلك ذات الملك متقدمة على حصول ذلك الوحي المعبر عنه بهذه الكتب ولهذا السبب كانت الكتب متأخرة في المرتبة عن الملائكة فلا جرم أخر الله تعالى ذكر الكتب عن ذكر الملائكة والمرتبة الرابعة الرسل وهم الذين يقتبسون أنوار الوحي من الملائكة فيكونون متأخرين في الدرجة عن الكتب فلهذا السبب جعل الله تعالى ذكر الرسل في الدرجة الرابعة واعلم أن في ترتيب هذه المراتب الأربعة على هذا الوجه أسرارا غامضة وحكما عظيمة لا يسمح إبداؤها في الكتب والقدر الذي ذكرناه كاف في التشويق والله أعلم بحقائقها. المسألة الثانية المراد بالإيمان بالله عبارة عن الإيمان بوجوده وبصفاته وبأفعاله وبأحكامه وبأسمائه أما الإيمان بوجوده فهو أن تعلم أن وراء المتحيزات موجودا خالقا لها وعلى هذا التقدير فالمجسم لا يكون مقرا بوجود الإله تعالى لأنه لا يثبت وراء المتحيزات شيئا آخر فيكون خلافه معنا في إثبات ذات الله سبحانه وتعالى أما الفلاسفة والمعتزلة فهم مقرون بإثبات موجود سوى المتحيزات موجد لها فيكون الخلف معهم لا في الذات بل في الصفات وأما الإيمان بصفاته فالصفات إما سلبية وإما ثبوتية أما السلبية فهي أن تعلم أنه فرد منزه عن جميع جهات التركيب فإن كل مركب مفتقر إلى كل واحد من أجزائه وكل واحد من أجزائه غيره فكل مركب مفتقر إلى غيره ممكن لذاته فإذا كل مركب فهو ممكن لذاته فكل ما ليس ممكنا لذاته بل كان واجبا لذاته امتنع أن يكون مركبا بوجه من الوجوه بل كان فردا مطلقا وإذا كان فردا في ذاته لزم أن لا يكون متحيزا ولا جسما ولا جوهرا ولا في المكان ولا حالا ولا محلا ولا متغيرا ولا محتاجا بوجه من الوجوه البتة وأما الصفات الثبوتية فإن تعلم أن الموجب لذاته نسبته إلى بعض الممكنات كنسبته إلى البواقي فلما رأينا أن هذه المحدثات وقعت على وجوه يمكن وقوعها على خلاف تلك الأحوال علمنا أن المؤثر فيها قادر مختار لا موجب بالذات ثم نستدل بما في أفعاله من الإحكام والإتقان على كمال علمه فحينئذ نعرفه قادرا عالما حيا سميعا بصيرا موصوفا بنعوت الجلال منعوتا بصفات الكمال وقد استقصينا ذلك في تفسير قوله تعالى الله لا إله إلا هو الحي القيوم وأما الإيمان بأفعاله فأن تعلم أن كل ما سواه فهو ممكن محدث وتعلم ببديهة عقلك أن الممكن المحدث لا يوجد بذاته بل لا بد له من موجد يوجده وهو القديم فهذا الدليل يحملك على أن تجزم بأن كل ما سواه فإنما حصل بتخليقه وإيجاده وتكوينه إلا أنه وقع في البين عقدة وهي الحوادث التي هي الأفعال الاختيارية للحيوانات فالحكم الأول وهو أنها ممكنة محدثة لا بد من إسنادها إلى واجب الوجود مطرد فيها فإن قلت إني أجد من نفسي أني إن شئت أن أتحرك تحركت وإذا شئت أن لا أتحرك لم أتحرك فكانت حركاتي وسكناتي بي لا بغيري فنقول قد تعلقت حركتك بمشيئتك لكن سكونك بمشيئتك فقبل حصول مشيئة الحركة لا تتحرك وقبل حصول مشيئة السكون لا تسكن وعند حصول مشيئة الحركة لا بد أن تتحرك إذا ثبت هذا فنقول إن هذه الحركة كيف حدثت فإن حدوثها إما أن يكون لا لمحدث أصلا أو يكون لمحدث ثم إن ذلك المحدث إما أن يكون هو العبد فيفتقر في إحداثها إلى مشيئة أخرى ولزم التسلسل فثبت أن محدثها هو الله سبحانه وتعالى وإذا ثبت هذا فنقول لا اختيار له في حدوث تلك المشيئة وبعد حدوثها فلا اختيار له في ترتب الفعل عليها وإذا لم يكن له اختيار في المشيئة ولا في حصول الفعل بعد المشيئة فالإنسان مضطر في صورة مختار فهذا كلام قاهر قوي وفي معارضته إشكالان أحدهما أنه كيف يليق بكمال حكمة الله تعالى إيجاد هذه القبائح والفواحش من الكفر والفسق والثاني أنه لو كان الكل بتخليقه فكيف توجه الأمر والنهي والمدح والذم والثواب والعقاب على العبد فهذا هو الحرف المعول عليه من جانب الخصم إلا أنه وارد عليه أيضا في العلم على ما قررناه في مواضع عدة. وأما المرتبة الرابعة في الإيمان بالله فهو معرفة أحكامه ويجب أن تعلم في أحكامه أمورا أربعة أحدها أنها غير معللة بعلة أصلا لأن كل ما كان معللا بعلة كان صاحبه ناقصا بذاته كاملا بغيره وذلك على الله تعالى محال وثانيها أن تعلم أن المقصود من شرعها منفعة عائدة إلى العبد لا إلى الحق فإنه منزه عن جلب المنافع ودفع المضار وثالثها أن تعلم أن له الأمر والحكم في الدنيا كيف شاء وأراد ورابعها أن تعلم أنه لا حاكم على الحق بسبب أفعاله وأفعاله شيء وأنه سبحانه وتعالى في الآخرة يغفر لمن يشاء بفضله ويعذب من يشاء بعدله وأنه لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه شيء لأن الكل ملكه وملكه والمملوك المجازي لا حق له على المالك المجازي فكيف المملوك الحقيقي مع المالك الحقيقي. وأما المرتبة الخامسة في الإيمان بالله معرفة أسمائه قال في الأعراف ولله الأسماء الحسنى وقال في طه الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى وقال في آخر الحشر له الأسماء الحسنى يسبح له ما في السموات والأرض والأسماء الحسنى هي الواردة في كتب الله المنزلة وعلى ألسنة أنبيائه المعصومين فهذه الإشارة إلى معاقد الإيمان بالله وأما الإيمان بالملائكة فهو من أربعة أوجه أولها الإيمان بوجودها فأما البحث عن أنها روحانية محضة أو جسمانية أو مركبة من القسمين وبتقدير كونها جسمانية فهي أجسام نورانية و[illegible]

كذلك كانت لطيفة او كثيفة وان كانت لطيفة فكيف يمكن ان تكون مع لطافة الهواء بالغة في القوة الى الغاية القصوى فذاك مقام العلماء الراسخين في علوم الحكم القرآنية
والبرهانية والمرتبة الثانية في الايمان بالملائكة العلم بانهم معصومون مطهرون يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون ولا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وان لذتهم بذكر
الله وانسهم بعبادة الله وكما ان حياة كل احد منا بنفسه الذي هو عبارة عن استنشاق الهواء فكذلك حياتهم بذكر الله ومعرفته وطاعته والمرتبة الثالثة انهم وسائط
بين الله وبين البشر فكل قسم منهم موكل على قسم من اقسام هذا العالم كما قال سبحانه وتعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا وقال والذاريات ذروا فالحاملات وقرا وقال والمرسلات
عرفا والناشطات نشطا ولقد ذكرنا في تفسير هذه الآيات اسرارا مخفية اذا طالعها الراسخون في العلم وقفوا عليها والمرتبة الرابعة ان كتب الله المنزلة انما وصلت الى الانبياء
بواسطة الملائكة قال تعالى انه لقول رسول كريم ذي قوة عند ذي العرش مكين مطاع ثم امين فهذه المراتب لا بد منها في حصول الايمان بالملائكة وكلما كان غوص العقل في هذه المراتب
اشد كان ايمانه بالملائكة اتم واما الايمان بالكتب فلا بد ايضا فيه من امور اربعة اولها ان تعلم ان هذه الكتب وحي من الله تعالى الى رسله وانها ليست من باب الكهانة ولا من باب
السحر ولا من باب القاء الشياطين والارواح الخبيثة وثانيها ان تعلم ان الوحي بهذه الكتب وان كان من قبل الملائكة المطهرين فالله تعالى لم يمكن احدا من الشياطين من القاء شيء
من ضلالتهم في اثناء هذا الوحي الطاهر وعند هذا يعلم ان من قال ان الشيطان القى قوله تلك الغرانيق العلى في اثناء الوحي فقد قال قولا عظيما وطرق الطعن والتهمة الى القرآن
والمرتبة الثالثة ان هذا القرآن لم يغير ولم يحرف ولم يدخل فيه ما قد قال من قال ان ترتيب القرآن على هذا الوجه شيء فعله عثمان بن عفان رضي الله عنه باطل لانه لو كان لخرج القرآن
عن كونه حجة والمرتبة الرابعة ان تعلم ان القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه وان محكمه يكشف عن متشابهه واما الايمان بالرسل فلا بد فيه من امور اربعة المرتبة الاولى ان
تعلم كونهم معصومين عن الذنوب وقد احكمنا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى فأزلهما الشيطان عنها فأخرجهما مما كانا فيه وجميع الآيات التي يتمسك بها المخالفون قد ذكرنا
وجه تأويلها في هذا التفسير بعون الله تعالى والمرتبة الثانية من مراتب الايمان بهم ان تعلم ان النبي افضل ممن ليس بنبي ومن المتصوفة من ينازع في هذا الباب المرتبة
الثالثة قال بعضهم انهم افضل من الملائكة وقال اكثر العلماء ان الملائكة السماوية افضل منهم وهم افضل من الملائكة الارضية وقد ذكر هذه المسألة في تفسير قوله تعالى
واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم ولارباب المكاشفات في هذه المسألة مباحث غامضة المرتبة الرابعة ان تعلم ان بعضهم افضل من البعض وقد بينا ذلك في تفسير قوله تعالى
تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ومنهم من انكر ذلك وتمسك بقوله تعالى في هذه الآية لا نفرق بين احد من رسله واجاب العلماء عنه بان المقصود من هذا الكلام شيء آخر
وهو ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء عليهم السلام اذا كان هو حاضرين حصول ظهور المعجزة على وفق دعاويهم فاذا كان هذا هو الطريق وجب في حق كل من ظهرت المعجزة على
وفق دعواه ان يكون صادقا وان لم يصح هذا الطريق وجب ان لا يدل في حق احد منهم على صحة رسالته فاما ان يدل على رسالة البعض دون البعض فقول فاسد متناقض
والمقصود منه تزييف طريقة اليهود والنصارى الذين يقولون بنبوة موسى وعيسى عليهما السلام ويكذبون بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فهذا هو المقصود من قوله لا نفرق بين
احد من رسله لا ما ذكره من انه لا يجوز ان يكون بعضهم افضل من بعض فهذا هو الاشارة الى حصول الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله المسألة الثالثة قرأ حمزة وكتابه على الواحد
والباقون كتبه على الجمع اما الاول ففيه وجهان الاول ان المراد هو القرآن ثم الايمان به يتضمن الايمان بجميع الكتب والرسل والثاني على معنى الجنس فيوافق معنى الجمع ونظيره قوله
تعالى فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وانزل معهم الكتاب بالحق فان قيل اسم الجنس انما يفيد العموم اذا كان مقرونا بالالف واللام وهذه مضافة قلنا قد جاء
المضاف من الاسماء ويعنى به الكثرة قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقال تعالى احل لكم ليلة الصيام الرفث وهذا الاحلال شائع في جميع الصيام قال المعتاد وا
القراءة بالجمع فضل لانه كله ما قبله وما بعده من لفظ الجمع والى اكثر القراء عليه واعلم ان القراء اجمعوا في قوله ورسله على ضم السين وعن ابي عمرو تسكينها وعن
نافع وكتبه ورسله مخففين وحجة الجمهور ان فعل الكلمة على فعل بضم العين وحجة ابي عمرو وهي انه لا يتوالى اربع متحركات لانهم كرهوا ذلك ولهذا لم يتوالى في هذه
الحركات في شعر الا ان يكون مزاحفا واجاب الاولون ان ذلك غير مكروه في الكلمة الواحدة واما في الكلمتين فلا بدليل ان الادغام غير لازم في جعل لك مع انه قد توالى
فيه خمس متحركات والكلمة اذا اتصل بها ضمير فهي كلمتان لا كلمة واحدة المسألة الرابعة قوله تعالى لا نفرق بين احد من رسله فيه محذوف والتقدير يقولون
لا نفرق بين احد من رسله وهو كقوله تعالى والذين اتخذوا من دونه اولياء ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى اي قالوا هذا وكقوله والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا معناه يقولون
اخرجوا المسألة الخامسة قرأ ابو عمرو ويفرق بالياء على ان الفعل لكل واحد منهم وقرأ عبد الله لا يفرقون المسألة السادسة احد في معنى الجمع كقوله تعالى فما منكم
من احد عنه حاجزين والتقدير بين جميع رسله وهذا هو الذي قالوه وعندي انه لا يجوز ان يكون احد ههنا في معنى الجمع لانه يصير التقدير لا نفرق بين جميع رسله وهو لا ينافي
كونهم مفرقين بين بعض الرسل والمقصود بالنفي هو هذا لان اليهود والنصارى ما كانوا يفرقون بين كل الرسل بل بين البعض وهو محمد صلى الله عليه وسلم فثبت ان التأويل
الذي ذكروه باطل بل معنى الآية لا نفرق بين احد من الرسل وبين غيره في النبوة واذا فسرناه بهذا حصل المقصود من الكلام ثم قال تعالى وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك
ربنا واليك المصير وفيه مسائل المسألة الاولى الكلام في نظم هذه الآية من وجهين وهو ان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به واستكمال القوة النظرية
بالعلم واستكمال القوة العملية بفعل الخيرات والقوة النظرية اشرف من القوة العملية والقرآن مملوء من ذكرهما بشرط ان تكون القوة النظرية مقدمة على العملية
قال الله تعالى عن ابراهيم عليه السلام رب هب لي حكما والحقني بالصالحين فالحكم كمال القوة النظرية والحقني بالصالحين كمال القوة العملية وقد اطنبنا في شواهد هذا المعنى
من القرآن فيما تقدم من هذا الكتاب اذا عرفت هذا فنقول الامر في هذه الآية ايضا كذلك فقوله تعالى كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين احد من رسله
اشارة الى استكمال القوة النظرية بهذه المعارف الشريفة وقوله تعالى وقالوا سمعنا واطعنا اشارة الى استكمال القوة العملية بهذه الاعمال الفاضلة الكاملة ومن

وقف على هذه النكتة علم اشتمال القرآن على اسرار عجيبة غفل عنها الاكثرون والوجه الثاني في النظم في هذه الآية ان للانسان اياما ثلاثة الامس والبحث عنه مسمى بمعرفة المبدأ
واليوم الحاضر والبحث عنه مسمى بالوسط والغد والبحث عنه مسمى بعلم المعاد والقرآن مشتمل على رعاية هذه المراتب الثلاثة قال في آخر سورة هود ولله غيب السموات
والارض واليه يرجع الامر كله اشارة الى معرفة المبدأ ولما كانت الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة لا جرم ذكرهما في هذه الآية فقوله ولله غيب السموات والارض اشارة
الى كمال العلم وقوله واليه يرجع الامر كله اشارة الى كمال القدرة فهذا هو الاشارة الى علم المبدأ واما علم الوسط وهو علم ما يجب ان يشتغل اليوم به فله ايضا مرتبتان البداية و
النهاية اما البداية فالاشتغال بالعبودية واما النهاية فقطع النظر عن الاسباب وتفويض الامور كلها الى مسبب الاسباب وذلك هو مسمى التوكل فذكر هذين المقامين
فقال فاعبده وتوكل عليه واما علم المعاد فهو قوله وما ربك بغافل عما تعملون اي فيومك غدا تصل فيه نتائج اعمالك اليك فقد اشتملت هذه الآية على كمال ما يبحث
عنه في هذه المراتب الثلاثة ونظيرها ايضا قوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين هو اشارة الى علم الوسط ثم قال والحمد لله رب العالمين
وهو اشارة الى علم المعاد على ما قال في وصف اهل الجنة وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين اذا عرفت هذا فنقول تعريف هذه المراتب الثلاث مذكور في آخر سورة
البقرة فقوله آمن الرسول الى قوله لا نفرق بين احد من رسله اشارة الى معرفة المبدأ وقوله سمعنا واطعنا اشارة الى علم الوسط وهو معرفة الاحوال التي يجب ان يكون
الانسان عليها مشتغلا بها ما دام في هذه الحيوة الدنيا وقوله غفرانك ربنا واليك المصير اشارة الى علم المعاد والوقوف على هذه الاسرار ينور القلب ويجذبه
من ضيق عالم الاجسام الى فسحة عالم الافلاك وانوار بهجة السموات الوجه الثالث في النظم ان المطالب قسمان احدهما البحث عن حقائق الموجودات والثاني البحث
عن احكام الافعال في الوجوب والجواز والحظر اما القسم الاول فمستفاد من العقل والثاني مستفاد من السمع فالقسم الاول هو المراد بقوله والمؤمنون كل آمن
بالله والقسم الثاني هو المراد بقوله وقالوا سمعنا واطعنا المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله قوله سمعنا وقوله واطعنا امره الا انه حذف لان في الكلام دليلا عليه
من حيث مدحوا به واقول هذا الباب الذي ذكره عبد القاهر النحوي رحمه الله ان حذف المفعول فيه ظاهرا وتقديرا اولى لانك اذا جعلت التقدير سمعنا
قوله واطعنا امره افاد ان ههنا قولا آخر غير قوله وامرا آخر سوى امره فاما اذا لم يقدر فيه ذلك الفعل افاد انه ليس في الوجود قول يجب سمعه الا قوله وليس في
الوجود امر يقال في مقابلته اطعنا الا امره فكان حذف المفعول صورة ومعنى في هذا الموضع اولى المسألة الثالثة اعلم انه تعالى لما وصف ايمان هؤلاء المؤمنين
وصفهم بعد ذلك بانهم يقولون سمعنا واطعنا فقوله سمعنا ليس المراد منه السماع الظاهر لان ذلك لا يفيد المدح بل المراد انا سمعناه بآذان عقولنا اي وعلمنا صحته
وتيقنا ان كل تكليف ورد على لسان الملائكة والانبياء عليهم السلام الينا فهو حق صحيح واجب القبول والسمع بمعنى القبول والفهم وارد في القرآن قال تعالى ان في
ذلك لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمعنى لمن سمع الذكرى بفهم حاضر وعكسه قوله تعالى كأن لم يسمعها كأن في اذنيه وقرا ثم قالوا بعد ذلك واطعنا
فدل على انه كما صح عقدهم في هذه التكاليف فهم ما اخلوا بشيء منها فجمع تعالى بهذين اللفظين كل ما يتعلق بابواب التكاليف علما وعملا ثم حكى عنهم بعد ذلك
انهم قالوا غفرانك ربنا واليك المصير وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية سؤال وهو ان القوم لما قبلوا التكليف وعملوا به فاي حاجة لهم الى طلب المغفرة
والجواب من وجوه الاول انهم وان بذلوا جهدهم في اداء هذه التكاليف الا انهم كانوا خائفين من تقصير يصدر عنهم فلما جوزوا ذلك قالوا غفرانك ربنا ومعناه
انهم يلتمسون من قبله الغفران فيما يخافون من تقصير فيما يأتون ويذرون الثاني روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ليغان على قلبي حتى استغفر الله
في اليوم والليلة سبعين مرة فذكروا لهذا الحديث تأويلات من جملتها انه صلى الله عليه وسلم كان في الترقي في درجات العبودية فكان كلما ترقى عن مقام الى مقام
اعلى من الاول رأى الاول حقيرا فيستغفر الله منه فحمل طلب الغفران في هذه الآية على هذا الوجه غير مستبعد والثالث ان جميع الطاعات في مقابلة حقوق الالهية جنايات
وكل انواع المعارف الحاصلة عند الخلق في مقابلة انوار كبريائه تقصير وقصور وجهل ولذلك قال وما قدروا الله حق قدره واذا كان كذلك فالعبد في اي مقام كان
في مقام العبودية وان كان عاليا جدا فاذا قوبل بجلال كبرياء الله صار عين التقصير الذي يجب الاستغفار عنه وهذا هو السر في قوله تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم فاعلم انه
لا اله الا الله واستغفر لذنبك فان مقامات عبوديته وان كانت عالية الا انه كان ينكشف له في درجات مكاشفاته انها بالنسبة الى ما يليق بالحضرة الصمدية عين
التقصير وكان يستغفر منها ولذلك حكى عن اهل الجنة كلامهم فقال دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وسبحانك اشارة الى التنزيه ثم قال وآخر دعواهم
ان الحمد لله رب العالمين يعني ان كل الحمد له وان كنا لا نقدر على فهم ذلك الحمد بعقولنا ولا على ذكره بالسنتنا المسألة الثانية قوله غفرانك تقديره اغفر
غفرانك ويستغنى بالمصدر عن الفعل في الدعاء نحو سقيا ورعيا قال الفراء هو مصدر وقع موقع الامر فنصب ومثله الصلوة الصلوة والاسد الاسد وهذا اولى
من قول من يقول نسألك غفرانك لان هذه الصيغة لما كانت موضوعة لهذا المعنى ابتداء كانت ادل عليه ونظيره حمدا وشكرا اي احمد حمدا واشكر شكرا المسألة
الثالثة ان طلب هذا الغفران مقرون بامرين احدهما بالاضافة اليه وهو قوله غفرانك والثاني اردفه بقوله ربنا وهذان القيدان يتضمنان فوائد احدها انت الكامل
في هذه الصفة وانت غافر الذنب وانت غفور وربك الغفور وهو الغفور الودود وذات الغفار استغفروا ربكم انه كان غفارا يعني انه ليست غفاريته [illegible]
هذا الوقت بل كان قبل هذا الوقت غفار الذنوب فهذه الغفارية كالحق له فقوله يا الهنا غفرانك يعني اطلب الغفران منك وانت الكامل في هذه الصفة المطمع
من الكامل في صفته ان يعطي عطية كاملة فقوله غفرانك طلب لغفران كامل وما ذاك الا بان يغفر جميع الذنوب بفضله ورحمته ويبدلها بالحسنات كما قال فاولئك
يبدل الله حسناتهم سيئات وثانيها ما روي في الحديث الصحيح ان لله مائة جزء من الرحمة فقسم جزءا منها على الملائكة والجن والانس وجميع الحيوانات فبها يتراحمون وادخر

صوابه سيئاتهم حسنات

تسعة وتسعين ليوم القيامة فثبت ان المراد من قوله غفرانك هو ذلك الغفران الكبير لان العبد يقول هب ان جرمي كبير لكن غفرانك اعظم من جرمي وثانيها ان العبد
يقول كل صفة من صفات جلالك واحسانك فانما يظهر اثرها في محل معين فلولا الموجود بعد العدم لما ظهر اثار قدرتك ولولا الترتيب العجيب والتاليف الانيق لما
ظهر اثار علمك فكذا لولا جرم العبد وجنايته وعجزه وحاجته لما ظهرت اثار غفرانك فقوله غفرانك معناه اطلب الغفران الذي لا يمكن ظهور اثره الا في حقي وحق امثالي
من المجرمين واما المقصد الثاني وهو قوله ربنا ففيه فوائد اولها ربيتني حين لم اذكرك التوحيد فكيف يليق بكرمك ان لا تربيني عند ما افنيت عمري في توحيدك و
ثانيها ربيتني حين كنت معدوما ولو لم تربني اذ ذلك الوقت لما تضررت به لاني كنت ابقى حينئذ في العدم واما الآن فلو لم تربني اقع في الضرر الشديد فاسئلك
ان لا تهملني وثالثها ربيتني في الماضي فاجعل تربيتك لي في الماضي شفيعا اليك في ان تربيني في المستقبل ورابعها ربيتني في الماضي واتمام المعروف خير من ابتدائه فتمم هذه
التربية بفضلك وسعة رحمتك اما قوله تعالى واليك المصير ففيه فائدتان احديهما بيان انهم كما اقروا بالمبدأ فكذلك اقروا بالمعاد لان الايمان بالمبدأ اصل الايمان
بالمعاد فان من اقر ان الله عالم بالجزئيات قادر على كل الممكنات لا بد وان يقر بالمعاد والثانية بيان ان العبد متى علم انه لا بد من المصير اليه والذهاب الى حيث لا حكم
الا حكم الله ولا يستطيع احد ان يشفع الا باذن الله كان اخلاصه في الطاعات اتم واحترازه عن السيئات اكمل هذا اخر ما شرح الله تعالى من ايمان المؤمنين قوله تعالى لا يكلف الله نفسا
الا وسعها ففيه مسائل المسألة الاولى قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء خبر من الله تعالى ويحتمل ان يكون حكاية عن الرسول صلى الله عليه وسلم و
المؤمنين على نسق الكلام في قوله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير وقالوا لا يكلف الله نفسا الا وسعها ويؤيده ما اردفه من ذلك ربنا لا تؤاخذنا فكانه تعالى
حكى عنهم طريقتهم في التمسك بالايمان والعمل الصالح وحكى عنهم في جملة ذلك انهم وصفوا ربهم بانه لا يكلف نفسا الا وسعها المسألة الثانية في كيفية النظم ان قلنا انه
من كلام المؤمنين فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ولا نطيع وانه تعالى لا يكلفنا الا ما في وسعنا وطاقتنا فاذا هو تعالى بحكم الرحمة الالهية
لا يطالبنا الا بالشيء السهل الهين فلذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين مطيعين وان قلنا انه من كلام الله تعالى فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده
غفرانك ربنا دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر عنهم من وجوه التقصير منهم على سبيل الغفلة والسهو لان مع قولهم سمعنا واطعنا لا يقصد التقصير منهم
على سبيل التمرد فلما كان قولهم غفرانك طلبا للمغفرة في تلك التقصيرات لا جرم خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها والمعنى انكم اذا سمعتم واطعتم
وما تعمدتم التقصير فعند ذلك لو وقع منكم نوع من التقصير على سبيل السهو فلا تكونون خائفين فان الله لا يكلف نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم في دعائهم في قولهم
غفرانك ربنا المسألة الثالثة يقال كلفه الشيء فتكلف والكلفة اسم منه والوسع ما يسع الانسان ولا يضيق عليه ولا يحرج فيه قال الفراء هو اسم كالوجد والجهد وقال
بعضهم الوسع دون المجهود في المشقة وهو ما يتسع له قدرة الانسان المسألة الرابعة المعتزلة عولوا على هذه الاية في انه تعالى لا يكلف العبد ما لا يطيقه ولا يقدر عليه و
نظيره قوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله يريد الله ان يخفف عنكم وقوله يريد الله بكم اليسر وقالوا هذه الايات صريحة في نفي تكليف ما لا يطاق قالوا واذا ثبت
هذا فههنا اصلان الاول ان العبد موجد لافعال نفسه فانه لو كان موجدها هو الله تعالى لكان تكليف العبد بالفعل تكليفا بما لا يطاق والثاني ان الاستطاعة قبل الفعل
وان الكافر المامور بالايمان لو لم يكن قادرا على الايمان وكان ذلك التكليف تكليف ما لا يطاق فهذا تمام استدلال المعتزلة في هذا الموضع اما الاصحاب فقالوا دلت الدلايل
العقلية على وقوع التكليف على هذا الوجه فوجب المصير الى تاويل الاية الحجة الاولى ان من مات على الكفر تبينا بموته على الكفر ان الله تعالى كان في الازل عالما بانه يموت على الكفر
ولا يؤمن فكان العلم بعدم الايمان موجودا والعلم بعدم الايمان ينافي وجود الايمان على ما قررناه في موضع وهو ايضا مقدمة بينة بنفسها لكان تكليفه بالايمان تكليفا بالجمع بين
النقيضين وهذه الحجة كما انها جارية في العلم جارية في الخبر الحجة الثانية ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي وتلك الداعية مخلوقة لله تعالى ومتى كان الامر كذلك كان
تكليف ما لا يطاق لازما وانما قلنا ان صدور الفعل عن العبد يتوقف على الداعي لان قدرة العبد لما كانت صالحة للفعل والترك فلو ترجح احد الجانبين على الاخر من غير
مرجح لزم وقوع الممكن من غير مرجح وهو نفي الصانع وانما قلنا ان تلك الداعية من الله تعالى لانها لو كانت من العبد لافتقر ايجادها الى داعية اخرى ولزم التسلسل وانما قلنا انه
متى كان الامر كذلك لزم الجبر لان عند حصول الداعية المرجحة لاحد الطرفين صار الطرف الاخر مرجوحا والمرجوح ممتنع الوقوع واذا كان المرجوح ممتنعا كان الراجح واجبا اذ لا خروج
عن النقيضين فاذا صدور الايمان من الكافر يكون ممتنعا وهو مكلف به فكان التكليف تكليفا بما لا يطاق الحجة الثالثة ان التكليف اما ان يتوجه على العبد حال استواء
الداعيين او حال رجحان احدهما فان كان الاول فالتكليف تكليف ما لا يطاق لان الاستواء يناقض الرجحان فاذا كلف حال حصول الاستواء بالرجحان فقد كلف بالجمع بين النقيضين
وان كان الثاني فالراجح واجب والمرجوح ممتنع فان وقع التكليف بالراجح فقد وقع بالواجب وان وقع بالمرجوح فقد وقع بالممتنع الحجة الرابعة انه تعالى كلف ابا لهب بالايمان
والايمان تصديق الله تعالى في كل ما اخبر عنه ومن جملة ما اخبر عنه انه لا يؤمن فقد صار ابو لهب مكلفا بان يؤمن وبانه لا يؤمن وذلك تكليف ما لا يطاق الحجة الخامسة ان العبد
غير عالم بتفاصيل فعله لان من حرك اصبعه لم يعرف عدد الاحيان التي حرك اصبعه فيها ولان الحركة البطيئة عند المتكلمين عبارة عن حركات مختلطة بالسكنات والعبد لم
يخطر بباله انه تحرك في بعض تلك الاحيان وسكن في بعضها وانه اين تحرك واين سكن واذا لم يكن عالما بتفاصيل فعله لم يكن موجدا لها لانه لما لم يقصد ايجاد ذلك القدر المخصوص
من الافعال فلو حصل ذلك القدر دون الازيد ودون الانقص فقد ترجح الممكن من غير مرجح وهو محال فثبت ان العبد غير موجد واذا لم يكن موجدا كان تكليف ما لا يطاق
لازما على ما ذكرنا فهذه الوجوه عقلية يقينية قطعية في هذا الباب فعلمنا انه لا بد من التاويل للاية وفيه وجوه الاول وهو الاصوب انه قد ثبت انه متى وقع
التعارض بين القاطع العقلي ومرجح الظاهر السمعي فاما ان نصدقهما وهو محال لانه جمع بين النقيضين واما ان نكذبهما وهو محال لانه ابطال للنقيضين واما ان نكذب القاطع

العقلي ونرجح الظاهر السمعي وذلك يوجب تطرق الطعن في الدلايل العقلية ومتى كان كذلك بطل التوحيد والنبوة والقرآن وترجيح الدليل السمعي يوجب القدح في الدليل العقلي
والدليل السمعي معا فلم يبق الا ان نقطع بصحة الدلايل العقلية ونحمل الظاهر السمعي على التاويل وهذا الكلام هو الذي يعول المعتزلة عليه ابدا في دفع الظواهر التي يتمسك بها
اهل التشبيه فبهذا الطريق علمنا ان لهذه الاية تاويلا في الجملة سواء عرفناه او لم نعرفه وحينئذ لا يحتاج فيه الى الخوض على سبيل التفصيل والوجه الثاني في الجواب هو انه لا معنى
للتكليف والامر والنهي الا الاعلام بانه لو فعل كذا فانه يثاب وان لم يفعل فانه يعاقب فاذا وجدنا ظاهر الامر فان كان المامور به ممكنا كان ذلك امرا وتكليفا في الحقيقة وان
لم يكن في الحقيقة تكليفا بل كان اعلاما بنزول العقاب في الدار الاخرة واشعارا بانه انما خلق للنار والجواب الثالث هو ان الانسان ما لم يمت فانا لا نقطع ان الله تعالى علم منه انه
يموت على الكفر وليس كذلك فنحن شاكون في قيام المانع فلا جرم نامره بالايمان ونحثه عليه فاذا مات على الكفر علمنا بعد موته ان المانع كان قائما في حقه فتبين ان شرط التكليف
كان زايلا عنه حال حياته وهذا قول طائفة من قدماء اهل الجبر والجواب الرابع انا بينا ان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ليس قول الله تعالى بل قول المؤمنين فلا يكون حجة
الا ان هذا ضعيف وذلك لان الله تعالى لما حكاه عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب هذا الكلام وجب ان يكونوا صادقين في هذا الكلام اذ لو كانوا كاذبين فيه
لما جاز تعظيمهم بسببه فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في هذا الموضع ونسأل الله العظيم ان يرحم عجزنا وقصور فهمنا وان يعفو عن خطايانا فانا لا نطلب الا الحق ولا نروم الا
الصدق وهو غاية المسؤل اما قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ففيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في انه هل في اللغة فرق بين الكسب والاكتساب قال الواحدي رحمه الله
الصحيح عند اهل اللغة ان الكسب والاكتساب واحد لا فرق بينهما وقال ذو الرمة الفى اباه بذاك الكسب يكتسب والقرآن ايضا ناطق بذلك قال تعالى كل نفس بما كسبت رهينة
وقال ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته وقال والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فدل هذا على اقامة كل واحد من هذين اللفظين
مقام الاخر ومن الناس من سلم الفرق ثم ذكر فيه وجوها احدها ان الاكتساب اخص من الكسب لان الكسب ينقسم الى الكسب لنفسه ولغيره والاكتساب لا يكون الا ما يكتسب الانسان
لنفسه خاصة يقال فلان كاسب اهله ولا يقال مكتسب اهله والثاني قال صاحب الكشاف انما خص الخير بالكسب والشر بالاكتساب لان الاكتساب اعتمال فلما كان الشر مما تشتهيه
النفس وهي منجذبة اليه وامارة به كانت في تحصيله اعمل واجد فجعلت لهذا المعنى مكتسبة فيه ولما لم يكن كذلك في باب الخير وصفت بما لا دلالة فيه على الاعتمال المسألة الثانية
المعتزلة احتجوا بهذه الاية على ان فعل العبد بايجاده وتكوينه قالوا لان الاية صريحة في اضافة خيره وشره اليه ولو كان ذلك بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الاضافة ولجرى صدور
افعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله وسائر الامور التي لا قدرة له عليها البتة والكلام فيه معلوم قال القاضي لو كان تعالى خالقا لافعالهم فما الفائدة في التكليف وما الوجه ان يسألوه
ان لا يحمل عليهم والتثقيل على قولهم كالتخفيف في انه تعالى يخلقه فيهم وليس لهم فيه صنع ولا اثر المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الاية على فساد القول بالمحابطة قالوا لانه
تعالى اثبت كلا الامرين على سبيل الجمع فبين ان لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت وهذا صريح في ان هذين الاستحقاقين يجتمعان وانه لا يلزم من طريان احدهما
زوال الاخر قال الجبائي ظاهر الاية وان دل على الاطلاق الا انه مشروط والتقدير لها ما كسبت من ثواب العمل الصالح اذا لم يبطله وعليها ما اكتسبت من العقاب اذا لم يكفره بالتوبة
وانما صرنا الى اضمار هذا الشرط لما ثبت ان الثواب يجب ان يكون منفعة خالصة دائمة وان العقاب يجب ان يكون مضرة خالصة دائمة والجمع بينهما محال في العقول
فكان الجمع بين استحقاقيهما ايضا محالا واعلم ان الكلام على هذه المسألة قد مر على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده المسألة
الرابعة احتج كثير من المتكلمين في هذه الاية على ان الله تعالى لا يعذب الاطفال بذنوب ابائهم ووجه الاستدلال ظاهر فيه ونظيره قوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى
المسألة الخامسة الفقهاء تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الاصل في الاملاك البقاء والاستمرار لان اللام في قوله لها ما كسبت يدل على ثبوت هذا الاختصاص وتاكد ذلك
بقول النبي صلى الله عليه وسلم كل امرئ احق بكسبه من والده وولده والناس اجمعين واذا تمهد هذا الاصل خرج عليه مسائل كثيرة من مسائل الفقه منها ان المضمونات
لا تملك باداء الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والعارض الموجود اما الغصب واما الضمان وهما لا يوجبان زوال الملك بدليل ام الولد
والمدبرة ومنها انه اذا غصب ساجة وادرجها في بنائه او غصب حنطة فطحنها لا يزول الملك لقوله لها ما كسبت ومنها انه لا شفعة للجار لان المقتضي لبقاء الملك
قائم وهو قوله لها ما كسبت والفرق بين الشريك والجار ظاهر بدليل ان الجار مقدم على الشريك وذلك يمنع من حصول الاستدلال لان التضرر بمخالطة الجار اقل ولان في
الشركة يحتاج الى تحمل مؤنة القسمة وهذا المعنى مفقود في الجار ومنها ان القطع لا يمنع وجوب الضمان لان المقتضي لبقاء الملك قائم وهو قوله لها ما كسبت والقطع لا يوجب
زوال الملك بدليل ان المسروق متى كان باقيا قائما فانه يجب رده على المالك ولا يكون مقتضيا زوال ملكه عنه ومنها ان منكري وجوب الزكوة احتجوا به وجوابه ان الدلايل
الموجبة للزكوة اخص والخاص مقدم على العام وبالجملة فهذه الاية اصل كبير في فروع الفقه ثم اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين دعاءهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم
قال الدعاء مخ العبادة ولان الداعي يشاهد نفسه في مقام الفقر والحاجة والذلة والمسكنة ويشاهد جلال الله وكرمه وعزته وعظمته بنعت الاستغناء والتعالي والمقصود
من جميع العبادات والطاعات التعظيم فلهذا السبب ختم هذه السورة الشريفة المشتملة على هذه العلوم العظيمة بالدعاء والتضرع الى الله تعالى والكلام في حقيقة الدعاء
ذكرناه في تفسير قوله تعالى واذا سألك عبادي عني فاني قريب اجيب دعوة الداع اذا دعان فقال ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفيه مسائل المسألة الاولى
اعلم انه تعالى حكى عن المؤمنين اربعة انواع من الدعاء وذكر في مطلع كل واحد منها قوله ربنا الا في النوع الرابع من الدعاء فانه حذف هذه الكلمة عنها وهو قوله
واعف عنا واغفر لنا

النوع الاول

فهو قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا وفيه مسائل المسألة الاولى لا تؤاخذنا اي لا تعاقبنا
وانما جاء على لفظ المفاعلة وهو فعل واحد لان المسيء قد امكن من نفسه وطرق السبيل اليها بفعله فصار من يعاقبه بذنبه كالمعين لنفسه في ايذاء نفسه وعندي فيه وجه

آو وهو ان الله تعالى يأخذ المذنب بالعقوبة فالمذنب كأنه يأخذ ربه بالمطالبة بالعفو والكرم فانه لا يجد من يخلصه من عذابه الا هو فلهذا يتمسك العبد عند الخوف منه به فلما كان
كل واحد منهما يأخذ الآخر عبر عنه بلفظ المؤاخذة المسألة الثانية في النسيان وجهان الاول ان المراد منه هو النسيان نفسه الذي هو ضد التذكر فان قيل اليس ان فعل الناسي
في محل العفو بدليل العقل حيث لا يجوز تكليف ما لا يطاق وبدليل السمع وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه فاذا كان النسيان في محل
العفو عنه قطعا فما معنى طلب العفو بالدعاء والجواب عنه من وجوه الاول ان النسيان منه ما يعذر فيه صاحبه ومنه ما لا يعذر الا ترى ان من رأى في ثوبه نجاسة فاخر ازالتها
الى ان نسي فصلى وهو على ثوبه عد مقصرا اذ كان يلزمه المبادرة الى ازالته واما اذا لم يره في ثوبه فانه يعذر فيه ومن رمى صيدا في موضع فاصاب انسانا فقد يكون بحيث لا يعلم
الرامي انه يصيب ذلك الصيد او غيره فاذا رمى ولم يحترز كان ملوما واذا لم يكن امارات الغلط ظاهرة ثم رمى واصاب انسانا كان ههنا معذورا وكذلك الانسان
اذا تغافل عن الدرس والتكرار حتى نسي القرآن يكون ملوما واما اذا واظب على القراءة لكنه نسي القرآن فههنا يكون معذورا فثبت ان النسيان على قسمين منه ما يكون معذورا
ومنه ما لا يكون معذورا وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد ان يتذكر حاجة شد خيطا في اصبعه فثبت بما ذكرنا ان الناسي لا يكون معذورا وذلك ما اذا ترك
التحفظ واعرض عن اسباب التذكر فاذا كان كذلك صح طلب غفرانه بالدعاء الوجه الثاني في الجواب ان يكون هذا دعاء على سبيل التقدير وذلك لان هؤلاء المؤمنين الذين
ذكروا هذا الدعاء كانوا متقين لله تعالى حق تقاته فما كان يصدر عنهم ما لا ينبغي الا على وجه النسيان والخطاء فكان وصفهم بذلك اشعارا ببراءة ساحتهم عما يؤاخذون به كانه قيل ان كان
النسيان مما يجوز المؤاخذة به فلا تؤاخذنا به الوجه الثالث في الجواب ان المقصود من الدعاء اظهار التضرع الى الله تعالى لا طلب الفعل ولذلك فان الداعي كثيرا ما يدعو بما يقطع بان
الله تعالى يفعله سواء دعا او لم يدع قال رب احكم بالحق وقال ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة وقالت الملائكة في الدعاء فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك
فكذا في هذه الآية العلم بان النسيان مغفور لا يمنع من حسن طلبه في الدعاء الوجه الرابع في الجواب ان مؤاخذة الناسي غير ممتنعة عقلا وذلك لان الانسان اذا علم انه
بعد النسيان يكون مؤاخذا فانه لخوف المؤاخذة يستديم الذكر فحينئذ لا يصدر عنه الا ان استدامة ذلك الذكر فعل شاق على النفس فلما كان ذلك جائزا في العقل
لا جرم حسن طلب المغفرة منه بالدعاء الوجه الخامس ان اصحابنا الذين يجوزون تكليف ما لا يطاق يتمسكون بهذه الآية فقالوا الناسي غير قادر على الاحتراز عن الفعل
فلولا انه جائز عقلا من الله تعالى ان يعاقب عليه والا لما طلب بالدعاء ترك المؤاخذة عليه والقول الثاني في تفسير النسيان ان يحمل على الترك قال تعالى فنسي ولم نجد له عزما
وقال تعالى نسوا الله فنسيهم اي تركوا العمل لله فترك ان يثيبهم ويقول الرجل لصاحبه لا تنسني من عطيتك اي لا تتركني فالمراد بهذا النسيان ان يترك الفعل لتأويل فاسد
والمراد بالخطاء ان يفعل فعلا لتأويل فاسد المسألة الثالثة اعلم ان الخطاء والنسيان المذكورين في هذه الآية اما ان يكونا مفسرين بتفسير يتحقق فيه القصد الى فعل ما لا ينبغي
او يكون احدهما كذلك دون الآخر فاما الاحتمال الاول فانه يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر لان العمد في المعصية لما كان حاصلا في النسيان وفي الخطاء ثم انه تعالى
امر المسلمين بان يدعوا ربهم بقولهم ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا فكان ذلك امرا من الله تعالى لهم بان يطلبوا من الله تعالى ان لا يعذبهم على المعاصي ولما امرهم
بطلب ذلك دل على انه يعطيهم هذا المطلوب وذلك يدل على حصول العفو لاصحاب الكبائر واما القسم الثاني والثالث فباطلان لان المؤاخذة على ذلك قبيحة عند
الخصم وما يقبح من الله فعله يمتنع ان يطلب بالدعاء فان قيل الناسي قد يؤاخذ على ترك التحفظ قصدا او عمدا على ما قررتم في المسألة المتقدمة قلنا فهو في الحقيقة مؤاخذة
بترك التحفظ قصدا او عمدا فالمؤاخذة انما حصلت على تركه عمدا فظهر بما ذكرنا دلالة هذه الآية على رجاء العفو لاهل الكبائر اما قوله تعالى ربنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين
من قبلنا واعلم انه جزء هو

النوع الثاني

من الدعاء وفيه مسائل المسألة الاولى الاصر في اللغة الثقل والشدة قال النابغة يا مانع الضيم ان يغشى سراتهم
والحامل الاصر عنهم بعد ما غرقوا ثم سمي العهد اصرا لانه ثقيل قال تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي عهدي وميثاقي والاصر العطف يقال ما تأصرني عليه آصرة اي رحمة وقرابة و
انما سمي العطف اصرا لان من عطفت عليه ثقل على قلبك كل ما يصل اليه من المكاره المسألة الثانية ذكر اهل التفسير فيه وجوها الاول لا تشدد علينا في التكاليف كما شددت
على من قبلنا من اليهود قال المفسرون ان الله تعالى فرض عليهم خمسين صلوة وامرهم باداء ربع اموالهم في الزكوة ومن اصاب ثوبه نجاسة امر بقطعها وكانوا اذا اتوا
بخطيئة حرم عليهم من الطعام بعض ما كان حلالا لهم قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال تعالى ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا
من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقد حرم على بعض قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا في الدنيا كما قال من قبل ان نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة
وخنازير قال القفال ومن نظر في السفر الخامس من التورية التي تدعيها هؤلاء اليهود وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق ورأى الاعاجيب الكثيرة و
المؤمنون سألوا ربهم ان يصونهم عن امثال هذه التغليظات وهو بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم قال تعالى في صفة هذه الامة ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت
عليهم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتي الخسف والمسخ والغرق وقال تعالى وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم بعثت بالحنيفية
السهلة السمحة والمؤمنون انما طلبوا هذا التخفيف لان التشديد مظنة للتقصير والتقصير موجب للعقوبة ولا طاقة لهم بعذاب الله تعالى فلا جرم طلبوا السهولة
في التكاليف والقول الثاني لا تحمل علينا عهدا وميثاقا شبيها بميثاق من قبلنا في الغلظ والشدة وهذا القول يرجع الى الاول في الحقيقة لكن باعتبار زائد على الملفوظ
فيكون القول الاول اولى المسألة الثالثة لقائل ان يقول دلت الدلائل العقلية والسمعية انه اكرم الاكرمين وارحم الراحمين فما السبب في ان شدد التكليف
على اليهود حتى ادى ذلك الى وقوعهم في المخالفة والتمرد وقالت المعتزلة من الجائز ان يكون الشيء مصلحة في حق انسان مفسدة في حق غيره فاليهود كانت الغلظة غالبة
على طباعهم فما كانوا يصلحون الا بالتكاليف الشديدة وهذه الامة كانت الرقة وكرم الخلق غالبا على طباعهم وكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ اجاب

الاصحاب

الاصحاب بان السؤال الذي في المقام الاول نقله الى المقام الثاني فنقول ولم اختص اليهود بغلظ الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمة حتى احتاجوا الى التشديدات العظيمة في التكاليف
ولم اختص هذه الامة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلو الهمة حتى صار تكليفهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم ومن تأمل علم ان هذه التعليلات عليلة فجل جناب الجلال عن
ان يوزن بميزان الاعتزال وهو سبحانه وتعالى يحكم ما يريد ويفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون اما قوله تعالى ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به واعلم ان هذا هو

النوع الثالث

من دعاء المؤمنين وفيه مسائل المسألة الاولى الطاقة اسم من الاطاقة كالطاعة من الاطاعة والجابة من الاجابة وهي توضع موضع المصدر
المسألة الثانية من الاصحاب من تمسك به في ان تكليف ما لا يطاق جائز اذ لو لم يكن جائزا لما حسن طلبه بالدعاء من الله تعالى اجابت المعتزلة عنه من وجوه الاول انه
لا طاقة لنا به اي يشق فعله مشقة غليظة وهو كما يقول الرجل لا استطيع ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر انك ان كلفتني ما لم اطق ساءك ما سرك
مني من خلق وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المملوك له طعامه وكسوته ولا تكلف من العمل ما لا يطيق اي ما يشق عليه وروى عمران بن الحصين ان النبي
صلى الله عليه وسلم قال في المريض يصلي وهو جالس فان لم يستطع فعلى جنب فقوله فان لم يستطع ليس معناه عدم القوة على الجلوس بل كل الفقهاء يقولون المراد
منه اذا كان يلحقه في الجلوس مشقة عظيمة وقال تعالى في وصف الكفار ما كانوا يستطيعون السمع اي كان يشق عليهم ذلك والوجه الثاني انه تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا
طاقة لنا به بل قال لا تحملنا ما لا طاقة لنا به والتحميل هو ان يضع عليه ما لا طاقة له بحمله فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله فلو
حملنا الآية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه ولو حملناه على التكليف كان قوله لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول اولى الوجه الثالث هب انهم سألوا الله تعالى ان لا
يكلفهم بما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل بخلافه لانه لو دل على ذلك لدل قوله تعالى رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بالباطل ولدل قول ابراهيم
عليه السلام ولا تخزني يوم يبعثون على جواز ان يخزي الانبياء وقال تعالى لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا تطع الكافرين والمنافقين ولا يدل هذا على جواز ان يطيع الرسول
الكافرين والمنافقين وهكذا الكلام في قوله لئن اشركت ليحبطن عملك هذا جملة جواب المعتزلة اجاب الاصحاب فقالوا اما الوجه الاول فمدفوع من وجهين الاول
انه لو كان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به محمولا على انه لا يشدد عليهم في التكليف لكان معناه ومعنى الآية المتقدمة عليه وهو قوله ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من
قبلنا واحدا فيكون هذه الآية تكرارا محضا وذلك غير جائز الثاني انا بينا ان الطاقة هي الاطاقة والقدرة فقوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به ظاهره لا تحملنا ما لا قدرة
لنا عليه اقصى ما في الباب انه جاء هذا اللفظ بمعنى الاستثقال في بعض وجوه الاستعمال على سبيل المجاز الا ان الاصل حمل اللفظ على الحقيقة واما الوجه الثاني فجوابه ان التحميل
مخصوص في عرف القرآن بالتكليف قال الله تعالى انا عرضنا الامانة على السموات الى قوله وحملها الانسان ثم هب انه لم يوجد هذا العرف الا ان قوله لا تحملنا ما لا طاقة
لنا به عام في العذاب وفي التكليف فوجب اجراؤه على ظاهره اما التخصيص بغير حجة فانه لا يجوز واما الوجه الثالث فجوابه ان فعل الشيء اذا كان ممتنعا لم يجز طلب
الامتناع منه على سبيل الدعاء والتضرع ويصير ذلك جاريا مجرى ما يقول في دعائه وتضرعه ربنا لا تجمع بين الضدين فلا تقلب القديم محدثا فكما ان ذلك غير جائز فكذا ما ذكرتم
اذا ثبت هذا فنقول هذا هو الاصل فاذا صار متروكا في بعض الصور بدليل منفصل لم يجب تركه في سائر الصور بغير دليل المسألة الثالثة اعلم انه بقي في هذه الآية سؤالات
السؤال الاول لم قال في الآية الاولى لا تحمل علينا اصرا وقال في هذه الآية لا تحملنا خص ذلك بالحمل وهذا بالتحميل الجواب ان الشاق يمكن حمله اما ما لا يكون مقدورا لا يمكن
حمله فالحاصل فيما لا يطاق هو التحميل فقط اما الحمل فغير ممكن واما الشاق فالحمل والتحميل فيه ممكنان ولهذا السبب خص الآية الاخيرة بالتحميل السؤال الثاني انه لما طلب ان لا يكلف
بالفعل الشاق في قوله لا تحمل علينا اصرا كان من لوازمه ان لا يكلفه بما لا يطيق وعلى هذا التقدير كان عكس هذا الترتيب اولى والجواب الذي لم يحله فيه والعلم عند الله تعالى
ان للعبد مقامين احدهما قيامه بظاهر الشريعة والثاني شروعه في بيداء المكاشفة وذلك هو ان يشتغل بمعرفة الله تعالى وخدمته وطاعته وشكر نعمته ففي المقام الاول
طلب ترك التشديد عليه وفي المقام الثاني قال لا تطلب مني حمدا يليق بجلالك ولا شكرا يليق بآلائك ونعمائك ولا معرفة تليق بقدس عظمتك فان ذلك لا يليق بذل
بشريتي وفكري ولا طاقة لي بذلك ولما كانت الشريعة مقدمة على الحقيقة لا جرم كان قوله ولا تحمل علينا اصرا مقدما في الذكر على قوله ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به السؤال
الثالث انه تعالى حكى عن المؤمنين هذه الادعية بصيغة الجمع بانهم قالوا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا ولا تحمل علينا اصرا كما حملته على الذين من قبلنا ولا تحملنا ما لا طاقة
لنا به فما الفائدة في هذه الجمعية وقت الدعاء والجواب المقصود منه بيان ان قبول الدعاء عند الاجتماع اكمل وذلك لان للهمم تأثيرات فاذا اجتمعت الارواح
والدواعي على شيء واحد كان حصوله اكمل اما قوله تعالى واعف عنا واغفر لنا وارحمنا اعلم ان تلك الانواع الثلثة من الادعية كان المطلوب فيها الترك وكانت مقرونة
بلفظ ربنا واما هذا الدعاء الرابع فقد حذف فيه لفظ ربنا وظاهره يدل على طلب الفعل وفيه سؤالات السؤال الاول لم لم يذكر ههنا ربنا الجواب النداء انما
يحتاج اليه عند البعد واما عند القرب فلا فانما حذف النداء اشعارا بان العبد اذا واظب على التضرع نال القرب من الله تعالى وهذا سر عظيم يطلع منه على
اسرار اخر السؤال الثاني ما الفرق بين العفو والمغفرة والرحمة الجواب العفو ان يسقط عنه العقاب والمغفرة ان يستر عليه جرمه صونا له عن عذاب التخجيل و
الفضيحة كان العبد يقول اطلب العفو واذا عفوت عني فاستره علي فان الخلاص من عذاب النار انما يطيب اذا حصل عقيبه الخلاص من عذاب الفضيحة فالاول هو
العذاب الجسماني والثاني هو العذاب الروحاني فلما تخلص منهما اقبل على طلب الثواب وهو ايضا قسمان ثواب جسماني وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحاني
وغايته ان يتجلى له نور جلال الله وينكشف له بقدر الطاقة علو كبريائه وذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله مستغرقا بالكلية في نور حضور جلال الله فقوله وارحمنا
طلب الثواب الجسماني وقوله بعد ذلك انت مولانا طلب لان يصير العبد مقبلا بكليته على الله لان قوله انت مولانا خطاب للحاضرين ولعل كثيرا من المتكلمين يستبعد هذه

هذه الكلمة ويقولون انها من باب الطاعات ولقد صدقوا فيما يقولون فذلك مبلغهم من العلم ان ربك هو اعلم بمن ضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين وفي قوله انت مولانا فائدة اخرى وذلك ان هذه الكلمة تدل على نهاية الخضوع والتذلل والاعتراف بانه سبحانه وتعالى هو المتولي لكل نعمة يصلون اليها وهو المعطي لكل مكرمة يفوزون بها فلا جرم اظهروا عند الدعاء انهم في كونهم متكلين على فضله وجب بمنزلة الطفل الذي لا تتم مصلحته الا بتدبير قيمه والعبد الذي لا ينتظم شمل مهماته الا باصلاح مولاه سبحانه قيوم السموات والارض والقائم باصلاح مهمات الكل وهو المتولي في الحقيقة للكل على ما قال تعالى نعم المولى ونعم النصير ونظيره هذه الآية الله ولي الذين آمنوا اي ناصرهم وقوله تعالى فان الله هو مولاه اي ناصره وقوله ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم ثم قال تعالى فانصرنا على القوم الكافرين اي انصرنا عليهم في محاربتنا لهم وفي مناظراتنا بالحجة معهم وفي اعلاء دولة الاسلام على دولتهم على ما قال تعالى ليظهره على الدين كله ومن المحققين من قال فانصرنا على القوم الكافرين المراد منه اعانة الله تعالى بالقوة الروحانية الملكية على قهر القوى الجسمانية الداعية الى ما سوى الله تعالى وهذا آخر السورة روى الواحدي عن مقاتل بن سليمان انه لما اسرى بالنبي صلى الله عليه وسلم الى السماء اعطي خواتيم سورة البقرة فقالت الملائكة ان الله عز وجل قد اكرمك بحسن الثناء عليك بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليه السلام كيف يدعو فقال محمد صلى الله عليه وسلم غفرانك ربنا فقال الله قد غفرت لكم فقال لا تؤاخذنا فقال الله لا اواخذكم فقال ولا تحمل علينا اصرا فقال لا اشدد عليكم فقال ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال لا احملكم ذلك فقال واعف عنا واغفر لنا وارحمنا فقال قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وفي بعض الروايات ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يذكر هذه الدعوات والملائكة يقولون آمين وهذا آخر الكلام في تفسير هذه السورة الشريفة

سورة آل عمران مائتا آية وهي مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم الم الله لا اله الا هو الحي القيوم نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التورية والانجيل من قبل هدى للناس وانزل الفرقان ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام اما تفسير الم فقد تقدم في سورة البقرة وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرا ابو بكر عن عاصم الم الله بسكون الميم ونصب الهمزة الله والباقون موصولا بفتح الميم اما قراءة عاصم فلها وجهان الاول نية الوقف ثم اظهار الهمزة لاجل الابتداء والثاني ان يكون ذلك على لغة من يقطع الف الوصل ومن فصل واظهار الهمزة للتفخيم والتعظيم واما نصب الميم ففيه قولان الاول هو قول الفراء واختيار كثير من البصريين ان اسماء الحروف موقوفة الاواخر يقول الف لام ميم كما تقول واحد اثنان ثلثة وعلى هذا التقدير وجب الابتداء بقوله الله واذا ابتدأ به فانه تثبت الهمزة متحركة الا انهم اسقطوا الهمزة للتخفيف ثم القيت حركتها على الميم لتدل حركتها على انها في حكم المبقاة بسبب كون هذه اللفظة مبتدأ بها فان قيل ان كان التقدير فصل احدى الكلمتين عن الاخرى امتنع اسقاط الهمزة وان كان التقدير هو الوصل امتنع بقاء الهمزة واذا امتنع بقاؤها امتنع بقاء حركتها واذا امتنع بقاء حركتها امتنع القاء حركتها على الميم قلنا لم لا يجوز ان يكون ساقطا بصورته باقيا بمعناه فابقيت حركتها لتدل على بقائها في المعنى هذا تمام تقرير قول الفراء القول الثاني قول سيبويه وهو ان السبب في حركة الميم التقاء الساكنين وهذا القول رده كثير من الناس وفيه دقة ولطف والكلام في تلخيصه طويل والقول فيه بحثان احدهما سبب اصل الحركة والثاني سبب كون الحركة فتحة اما البحث الاول فهو بناء على مقدمات المقدمة الاولى ان الساكنين اذا اجتمعا فان كان السابق منهما حرفا من حروف المد واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاواخر اما اذا لم يكن كذلك وجب التحريك لانه لا يمكن النطق الا بالحركة المقدمة الثانية مذهب سيبويه ان حرف التعريف هو اللام وحدها ساكنة والساكن لا يمكن الابتداء به فقدموا عليها همزة الوصل وحركوها ليتوصلوا بها الى النطق باللام فعلى هذا ان وجدوا قبل لام التعريف حرفا آخر فان كان متحركا توصلوا به الى النطق بهذا اللام وعلى هذا التقدير يحصل الاستغناء عن همزة الوصل لان الحاجة ان يتوصل بحركتها الى النطق فاذا حصل حرف آخر توصلوا بحركته الى النطق بهذه اللام فتحذف هذه الهمزة صورة ومعنى حقيقة وحكما واذا كان كذلك امتنع انتقال حركتها الى الميم لتدل تلك الحركة على كونها باقية حكما لان هذا انما يصار اليه حيث يتعلق بوجوده حكم من الاحكام واثر من الآثار لما بينا انه ليس الا كذلك فعلمنا ان تلك الهمزة سقطت بذاتها وبآثارها سقوطا كليا وبهذا يبطل قول الفراء المقدمة الثالثة ان اسماء هذه الحروف موقوفة الاواخر وذلك متفق عليه اذا عرفت هذه المقدمات فنقول ميم من قولنا الم ساكن ولام التعريف من قولنا الله ساكن وقد اجتمعا فوجب تحريك الميم ولزم سقوط الهمزة بالكلية صورة ومعنى وصح بهذا البيان قول سيبويه وبطل قول الفراء اما البحث الثاني فلقائل ان يقول الساكن اذا حرك حرك الى الكسر فلم اختير الفتح هاهنا قال الزجاج في الجواب عنه الكسر هاهنا لا يليق لان الميم من قولنا الم مسبوقة بالياء فلو جعلت الميم مكسورة لاجتمعت الكسرة مع الياء وذلك ثقيل فتركت الكسرة واختيرت الفتحة وطعن ابو علي الفارسي في كلام الزجاج وقال ينتقض قوله بقوله جير فان الراء مكسورة مع انها مسبوقة بالياء وهذا الطعن عندي ضعيف لان الكسرة حركة فيها بعض الثقل والياء اختها فاذا اجتمعا عظم الثقل ثم يحصل الانتقال منه الى النطق بالالف في قولك الله وهو في غاية الخفة فيصير اللسان منتقلا من اثقل الحركات الى اخف الحركات والانتقال من الضد الى الضد دفعة واحدة صعب على اللسان اما اذا جعلنا الميم مفتوحة انتقل اللسان من فتحة الميم الى الالف في قولنا الله فكان النطق سهلا فهذا وجه تقرير قول سيبويه المسألة الثانية

في سبب نزول اول هذه السورة قولان الاول وهو قول مقاتل بن سليمان ان بعض اول هذه السورة في اليهود وقد ذكرناه في تفسير الم ذلك الكتاب والقول الثاني ان من ابتداء السورة الى آية المباهلة في النصارى وهو قول محمد بن اسحق قال قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر رجلا من اشرافهم وثلثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم واسمه عبد المسيح والثاني مشيرهم وصاحب رايهم وكانوا يقولون له السيد واسمه الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدارسهم يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بكر بن وائل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه واجتهاده في دينهم فلما قدموا من نجران ركب ابو حارثة بغلته وكان الى جنبه اخوه كرز بن علقمة فبينا بغلة ابي حارثة تسير اذ عثرت فقال كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ابو حارثة بل تعست امك فقال ولم يا اخي فقال انه والله النبي الذي كنا ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك منه وانت تعلم هذا قال لان هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة واكرمونا فلو آمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشياء فوقع ذلك في قلب اخيه كرز وكان يضمره الى ان اسلم فكان يحدث بذلك ثم تكلم اولئك الثلثة الامير والسيد والحبر مع رسول الله صلى الله عليه وسلم على اختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله وتارة يقولون ثالث ثلثة ويحتجون لقولهم هو الله بانه كان يحيي الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون في قولهم انه ولد الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على ثالث ثلثة بقول الله تعالى فعلنا وجعلنا ولو كان واحدا لقال فعلت فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم اسلموا فقالوا قد اسلمنا فقال صلى الله عليه وسلم كذبتم كيف يصح اسلامكم وانتم تثبتون لله ولدا وتعبدون الصليب وتأكلون الخنزير قالوا فمن ابوه فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى في ذلك اول سورة آل عمران الى بضع وثمانين آية منها ثم اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم يناظر معهم فقال الستم تعلمون انه لا يكون ولد الا ويشبه اباه فقالوا بلى فقال الستم تعلمون ان ربنا حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفناء قالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا قيم على كل شيء يكلأه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك قالوا لا قال الستم تعلمون ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهل يعلم عيسى شيئا من ذلك الا ما علم قالوا لا قال فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك فقالوا بلى قال الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث وتعلمون ان عيسى حملته امراة كما تحمل المراة ووضعته كما تضع المراة وغذي كما يغذى الصبي ثم كان يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث قالوا بلى قال صلى الله عليه وسلم فكيف يكون هو كما زعمتم فسكتوا ثم ابوا الا الجحود ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله وروح منه فقال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ الآية ثم ان الله تعالى امر محمدا بملاعنتهم ان ردوا عليه ذلك فدعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا ابا القسم دعنا ننظر في امرنا ثم ناتيك بما تريد ان نفعل فانصرفوا ثم قال بعض اولئك الثلثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد عرفتم ان محمدا لنبي مرسل ولقد جاءكم بالفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قوم نبيا قط الا وفني كبيرهم وصغيرهم وانه الاستيصال منكم ان فعلتم وانتم قد ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا ابا القسم قد رأينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من اصحابك معنا يحكم بيننا في اشياء قد اختلفنا فيها من اموالنا فانكم عندنا رضى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ائتوني العشية ابعث معكم القوي الامين فكان عمر رضي الله عنه يقول ما احببت الامارة قط الا يومئذ رجاء ان اكون صاحبها قال فلما صلينا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الظهر سلم ثم نظر عن يمينه وعن يساره وجعلت اتطاول له ليراني فلم يزل يردد بصره حتى رأى ابا عبيدة بن الجراح فدعاه فقال اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه قال عمر رضي الله عنه فذهب بها ابو عبيدة رضي الله عنه واعلم ان هذه الرواية دالة على ان المناظرة في تقرير الدين وازالة الشبهات حرفة الانبياء عليهم السلم وان مذهب الحشوية في انكار البحث والنظر باطل قطعا المسألة الثالثة اعلم ان مطلع هذه السورة له نظم عجيب لطيف وذلك لانا بينا ان النصارى الذين نازعوا الرسول صلى الله عليه وسلم كانه قيل لهم اما ان تنازعوا في معرفة الاله او في معرفة النبوة فان كان النزاع في معرفة الاله وهو انكم تثبتون له ولدا وان محمدا لا يثبت له ولدا فالحق معه بالدلائل العقلية فانه قد ثبت بالبرهان انه حي قيوم والحي القيوم يستحيل عقلا ان يكون له ولد وان كان النزاع في النبوة فهذا ايضا باطل لان بالطريق الذي عرفتم ان الله تعالى انزل التورية والانجيل على موسى وعيسى عليهما السلم قائم في محمد صلى الله عليه وسلم وما ذاك الا المعجزة وهو حاصل هاهنا فكيف يمكن منازعته في صحة النبوة فهذا هو وجه النظم وهو منضبط حسن جدا فلنتكلم هاهنا في البحثين البحث الاول يتعلق بالالهيات فنقول انه تعالى حي قيوم وكل من كان حيا قيوما يمتنع ان يكون له ولد انما قلنا انه حي قيوم لانه واجب الوجود لذاته وكل ما سواه فانه ممكن لذاته محدث حصل بتكوينه وتخليقه وايجاده على ما بيناه في تفسير قوله تعالى الله لا اله الا هو الحي القيوم واذا كان الكل محدثا مخلوقا امتنع كون شيء منها ولدا له كما قال ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا واذا ثبت ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما لانه ولد وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل وما قدر على دفع القتل عن نفسه فثبت انه ما كان حيا قيوما وذلك يقتضي القطع والجزم بانه ما كان الها فهذه الكلمة وهي قوله تعالى الحي القيوم جامعة لجميع وجوه الدلائل على بطلان قول النصارى في التثليث واما البحث الثاني وهو ما يتعلق بالنبوة فقد ذكره الله تعالى هاهنا في غاية الحسن ونهاية الجودة وذلك لانه قال نزل عليك الكتاب بالحق وهذا يجري مجرى الدعوى ثم انه تعالى اقام الدلالة على صحة هذه الدعوى فقال وافقتمونا ايها اليهود والنصارى على انه تعالى انزل التورية والانجيل [illegible] لانه تعالى قرن بانزالهما المعجزة الدالة على الفرق بين قولهما وبين اقوال الكاذبين فانه لولا المعجزة لما حصل الفرق بين قول المحق وقول المبطل فالمعجز لما حصل الفرق بين الدعوى الصادقة والدعوى الكاذبة كان فرقانا لا محالة ثم ان الفرقان الذي هو المعجز كما حصل في كون التورية والانجيل نازلين من عند الله تعالى فكذلك حصل في كون القرآن نازلا من عند الله واذا كان الطريق مشتركا فاما ان يكون الواجب تكذيب الكل على ما هو قول البراهمة او تصديق الكل على ما هو قول المسلمين فاما قبول البعض ورد البعض فذاك جهل وتقليد ثم انه تعالى لما ذكر ما هو العمدة في معرفة الاله على ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم وما هو في اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لم يبق بعد ذلك عذر لمن ينازعه في دينه فلا جرم اردفه

بالتهديد والوعيد فقال تعالى ان الذين كفروا بآيات الله لهم عذاب شديد والله عزيز ذو انتقام فقد ظهر انه لا يمكن ان يكون كلام اقرب الى الضبط والى حسن الترتيب وجودة التاليف من هذا الكلام
ولله الحمد على ما هدانا الى هذا وله الشكر على نعمه التي لا نحصيها ولا نحصرها ولما لخصنا ما هو المقصود الكلي فلنرجع الى تفسير كل واحد من الالفاظ اما قوله تعالى الله لا اله الا هو فهو رد على
النصارى لانهم كانوا يقولون بعبادة عيسى عليه السلام فبين تعالى ان احدا لا يستحق العبادة سواه ثم اتبع ذلك بما يجري مجرى الدلالة عليه فقال الحي القيوم فالحي هو الفعال الدراك وا
القيوم فهو القائم بذاته والقائم بتدبير الخلق ومصالحهم فيما يحتاجون اليه في معايشهم من الليل والنهار والحر والبرد والرياح والامطار والنعم التي لا يقدر عليها سواه ولا يحصيها غيره كما قال تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وقرأ عمر رضي الله عنه الحي القيام قال قتادة الحي الذي لا يموت والقيوم القائم على خلقه باعمالهم وآجالهم وارزاقهم وعن سعيد بن جبير الحي قبل كل حي والقيوم
الذي لا ند له وقد ذكرنا في سورة البقرة ان قولنا الحي القيوم محيط بجميع الصفات المعتبرة في الالهية ولما ثبت ان المعبود يجب ان يكون حيا قيوما وكيف وهم يقولون بانه قتل وانه
لجزع من الموت علمنا قطعا ان عيسى عليه السلام ما كان الها ولا ولدا له تعالى وتقدس عما يقول الظالمون علوا كبيرا اما قوله تعالى نزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه
فاعلم ان الكتاب ههنا هو القرآن وقد ذكرنا في اول سورة البقرة اشتقاقه وانما خص القرآن بالتنزيل والتورية والانجيل بالانزال لان التنزيل للتكثير والله تعالى نزل القرآن نجما
نجما فكان معنى التكثير حاصلا فيه واما التورية والانجيل فانه تعالى انزلهما دفعة واحدة فلهذا خصهما بالانزال ولقائل ان يقول هذا يشكل بقوله تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب
وبقوله وبالحق انزلناه وبالحق نزل واعلم انه تعالى وصف القرآن المنزل بوصفين الاول قوله بالحق قال ابو مسلم انه يحتمل وجوها احدها انه صدق فيما تضمنه من الاخبار عن الامم
السالفة وثانيها ان ما فيه من الوعد والوعيد يحمل المكلف على ملازمة الطريق الحق في العقايد والاعمال ويمنعه عن سلوك الطريق الباطل وثالثها انه حق بمعنى انه قول
فصل وليس بالهزل ورابعها قال الاصم المعنى انه تعالى انزله بالحق الذي يجب له على خلقه من العبودية وشكر النعمة واظهار الخضوع وما يجب لبعضهم على بعض من العدل و
الانصاف في المعاملات وخامسها انزله بالحق لا بالمعاني الفاسدة المتناقضة كما قال انزل على عبده الكتاب ولم يجعل له عوجا وقال تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا والوصف الثاني لهذا الكتاب قوله مصدقا لما بين يديه والمعنى انه مصدق لكتب الانبياء عليهم السلام ولما اخبروا به عن الله تعالى ثم في الآية وجهان الاول
انه تعالى دل بذلك على صحة القرآن لانه لو كان من عند غير الله لم يكن موافقا لساير الكتب لانه صلى الله عليه وسلم كان اميا لم يختلط باحد من العلماء ولا تلمذ لاحد ولا قرأ
على احد شيئا والمفتري اذا كان هكذا امتنع ان يسلم عن الكذب والتحريف فلما لم يكن كذلك ثبت انه انما عرف هذه القصص بوحي الله تعالى الثاني قال ابو مسلم المراد
منه انه تعالى لم يبعث نبيا قط الا بالدعاء الى التوحيد والايمان به وتنزيهه عما لا يليق به والامر بالعدل والاحسان وبالشرايع التي هي صلاح اهل كل زمان فالقرآن مصدق
لتلك الكتب في كل ذلك بقي في الآية سؤالان السؤال الاول كيف سمى ما مضى بانه بين يديه والجواب ان تلك الاخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم السؤال
الثاني كيف يكون مصدقا لما تقدمه من الكتب مع ان القرآن ناسخ لاكثر تلك الاحكام والجواب اذا كانت تلك الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول صلى الله عليه
وسلم ودالة على ان احكامها تثبت الى حين بعثته وانها تصير منسوخة عند نزول القرآن كانت موافقة للقرآن وكان القرآن مصدقا لها فاما فيما عدا الاحكام فلا
شبهة في ان القرآن مصدق لها لان دلائل المباحث الالهية لا تختلف وكذلك فهو مصدق لما في الاخبار الواردة في التورية والانجيل ثم قال تعالى وانزل التورية
والانجيل من قبل هدى للناس وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف التورية والانجيل اسمان اعجميان فالاشتغال باشتقاقهما غير مفيد وقرأ الحسن الانجيل
بفتح الهمزة وهو دليل على العجمة لان افعيل بفتح الهمزة معدوم في اوزان العرب واعلم ان هذا القول هو الحق الذي لا محيد عنه ومع ذلك فننقل كلام الادباء اما لفظ التورية
ففيه ابحاث البحث الاول في اشتقاقه قال الفراء التورية معناها الضياء والنور من قول العرب ورى الزند يري اذا قدح وظهرت النار قال تعالى فالموريات قدحا ويقولون
وريت بك زنادي معناه ظهر بك الخير لي فالتورية سميت بهذا الاسم لظهور الحق بها ويدل على هذا المعنى قوله تعالى ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء البحث الثاني
لهم في وزنها ثلثة اقوال الاول قال الفراء اصل التورية تورية تفعلة بفتح التاء وسكون الواو وفتح الراء والياء الا انه صارت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها القول الثاني
قال الفراء ويجوز ان يكون تفعلة على وزن توفية وتوصية فيكون اصلها تورية الا ان الراء نقلت من الكسر الى الفتح على لغة طي فانهم يقولون في جارية جاراة وفي ناصية ناصاة
قال الشاعر فما الدنيا بباقاة لحي ولا حي على الدنيا بباق والقول الثالث وهو قول الخليل والبصريين ان اصلها وورية فوعلة ثم قلبت الواو الاولى تاء وهذا القلب كثير في كلامهم
كتجاه وتراث وتخمة وتكلان ثم قلبت الياء الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصارت تورية وكتبت بالياء على اصل الكلمة ثم طعنوا في قول الفراء اما الاول فقالوا هذا البناء
نادر واما فوعلة فكثير نحو صومعة وحوصلة ودوسرة والحمل على الاكثر اولى واما الثاني فلانه لا يتم الا بحمل اللفظ على لغة طي والقرآن ما نزل بها البتة البحث الثالث في التورية قراءتان
الامالة والتفخيم فمن فخم فلان الراء حرف يمنع الامالة لما فيه من التكرير اما الانجيل ففيه اقوال قال الزجاج انه افعيل من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اي والديه فسمي ذلك
الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل المرجوع اليه في ذلك الدين والثاني قال قوم ويقال للماء الذي يخرج من البئر نجل يقال قد استنجل الوادي اذا خرج الماء من البئر فسمي الانجيل انجيلا
لانه تعالى اظهر الحق بواسطته والثالث قال ابو عمرو الشيباني التناجل التنازع فسمي ذلك الكتاب بالانجيل لان القوم تنازعوا فيه والرابع انه من النجل الذي هو سعة العين ومنه
طعنة نجلاء سمي بذلك لانه سعة ونور وضياء انزله لهم واقول ان هؤلاء الادباء عجب كانهم اوجبوا في كل لفظ ان يكون ماخوذا من شيء آخر ولو كان كذلك لزم اما
التسلسل واما الدور وهما باطلان وجب الاعتراف بانه لا بد من الفاظ موضوعة وضعا اوليا حتى تجعل ساير الالفاظ مشتقة منها واذا كان الامر كذلك فلم لا يجوز في هذا
اللفظ الذي جعلوه مشتقا من ذلك الآخر ان يكون الاصل هو هذا والفرع هو ذاك الآخر ومن الذي اخبرهم بان هذا فرع وذاك اصل وربما كان هذا الذي جعلوه فرعا مشتقا
في غاية الشهرة وذاك الذي جعلوه اصلا في غاية الخفاء وايضا فلو كانت التورية انما سميت تورية لظهورها والانجيل انما سمي انجيلا لكونه اصلا لوجب تسمية كل الحوادث بالتورية ووجب

في كل ما كان اصلا لشيء ان يسمى بالانجيل فالطين اصل للكوز فوجب ان يكون الطين انجيلا والذهب اصل الخاتم والغزل اصل الثوب فوجب تسمية هذه الاشياء بالانجيل ومعلوم انه
ليس كذلك ثم انهم عند ايراد هذه الالزامات عليهم لا بد وان يتمسكوا بالوضع ويقولوا العرب خصصوا هذين اللفظين بهذين الشيئين على سبيل الوضع واذا كان لا بد من المصير في
آخر الامر الى الوضع فلم لا نتمسك به في اول الامر ونريح انفسنا من الخوض في هذه الكلمات وايضا فالتورية والانجيل اسمان اعجميان احدهما بالعبرانية والآخر
بالسريانية فكيف يليق بالعاقل ان يشتغل الى هذه المباحث اما قوله تعالى من قبل هدى للناس فاعلم انه تعالى بين انه انزل التورية والانجيل من قبل ان انزل القرآن ثم بين
انه تعالى انما انزلهما هدى للناس قال الكعبي هذه الآية دالة على بطلان قول من زعم ان القرآن عمى للكافرين وليس بهدى لهم ويدل على ان معنى قوله وهو عليهم عمى
انهم عند نزوله اختاروا العمى على وجه المجاز كقوله تعالى في قصة نوح عليه السلام فلم يزدهم دعائي الا فرارا لما فروا عنده واعلم ان قوله هدى للناس فيه احتمالان الاول ان يكون
ذلك عائدا الى التورية والانجيل فقط وعلى هذا التقدير يكون قد وصف القرآن بانه حق ووصف التورية والانجيل بانه هدى والوصفان متقاربان فان قيل انه وصف القرآن
في اول سورة البقرة بانه هدى للمتقين فلم لم يصفه ههنا قلنا فيه لطيفة وذلك لانا ذكرنا في سورة البقرة انه انما قال هدى للمتقين لان المتقين هم المنتفعون به فصار
من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم اما ههنا فالمناظرة كانت مع النصارى وهم لا يهتدون بالقرآن فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن انه هدى بل قال انه حق في نفسه سواء
قبلوه او لم يقبلوه واما التورية والانجيل فهم يعتقدون صحتهما ويدعون بانا انما نعول في ديننا عليهما فلا جرم وصفهما الله تعالى لاجل هذا التاويل بانه هدى فهذا ما خطر
بالبال والله اعلم بمراده القول الثاني وهو قول الاكثرين انه تعالى وصف الكتب الثلثة بانها هدى فهذا الوصف عائد الى كل ما تقدم وغير مختص بالتورية والانجيل ثم قال تعالى وانزل
الفرقان وللمفسرين فيه اقوال الاول ان المراد هو الزبور كما قال وآتينا داود زبورا والثاني ان المراد هو القرآن وانما اعاده تعظيما لشانه ومدحا بكونه فارقا بين الحق والباطل
او يقال انه تعالى اعاد ذكره ليبين انه انزله بعد التورية والانجيل ليجعله فرقا بين ما اختلف فيه اليهود والنصارى من الحق والباطل وعلى هذا التقدير فلا تكرار والقول الثالث وهو قول
الاكثرين ان المراد انه تعالى كما جعل هذه الكتب الثلثة هدى ودلالة فقد جعلها فارقة بين الحلال والحرام وساير الشرايع فصار هذا الكلام دلالة على انه تعالى بين في هذه
الكتب ما يلزم عقلا وسمعا هذا جملة ما قاله اهل التفسير في هذه الآية وهي عندي مشكلة اما حمله على الزبور فبعيد لان الزبور ليس فيه شيء من الشرايع والاحكام بل
ليس فيه الا المواعظ ووصف التورية والانجيل مع اشتمالهما على الدلايل وبيان الاحكام بالفرقان اولى من وصف الزبور بذلك واما القول الثاني وهو حمله على القرآن
فبعيد من حيث ان قوله وانزل الفرقان عطف على ما قبله والمعطوف مغاير للمعطوف عليه والقرآن مذكور قبل ذلك فهذا يقتضي ان يكون هذا الفرقان مغايرا للقرآن
وبهذا الوجه يظهر ضعف القول الثالث لان كون هذه الكتب فارقة بين الحق والباطل صفة لهذه الكتب وعطف الصفة على الموصوف وان كان قد ورد في بعض الاشعار
النادرة الا انه ضعيف بعيد عن وجه الفصاحة اللايقة بكلام الله تعالى والمختار عندي في تفسير هذه الآية وجه رابع وهو ان المراد من هذا الفرقان المعجزات التي
قرنها الله تعالى بانزال هذه الكتب وذلك لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها كتب نازلة عليهم من عند الله تعالى افتقروا في اثبات هذه الدعوى الى دليل حتى يحصل
الفرق بين دعواهم وبين دعوى الكذابين فلما اظهر الله تعالى على وفق دعواهم تلك المعجزات حصلت المفارقة بين دعوى الصادق وبين دعوى الكاذب فالمعجزة
هي الفرقان فلما ذكر تعالى انه انزل الكتاب بالحق وانه انزل التورية والانجيل من قبل ذلك بين انه تعالى انزل معها ما هو الفرقان الحق وهو المعجز القاهر الذي يدل على صحتها
ويفيد الفرق بينها وبين ساير الكتب المختلقة فهذا ما عندي في تفسير هذه الآية واحسب ان احدا من المفسرين ما ذكره الا ان حمل كلام الله تعالى عليه يفيد قوة
المعنى وجودة اللفظ واستقامة الترتيب والنظم والوجوه التي ذكروها ينافي كل ذلك فكان ما ذكرناه اولى والله اعلم بمراده واعلم انه سبحانه وتعالى لما قرر في
هذه الالفاظ القليلة جميع ما يتعلق بمعرفة الآله وجميع ما يتعلق بتقرير النبوة اتبع ذلك بالوعيد زجرا للمعرضين عن هذه الدلايل الباهرة فقال ان الذين كفروا
بآيات الله لهم عذاب شديد واعلم ان بعض المفسرين خصص ذلك بالنصارى وقصر اللفظ العام على سبب نزوله والمحققون من المفسرين قالوا خصوص
السبب لا يمنع عموم اللفظ فهو متناول لكل من اعرض عن دلايل الله ثم قال والله عزيز ذو انتقام والعزيز الغالب الذي لا يغلب والانتقام العقوبة يقال
انتقم منه انتقاما اي عاقبه وقال الليث يقال لم ارض عنه حتى نقمت وانتقمت اذا كافاه عقوبة بما صنع فالعزيز اشارة الى القدرة التامة على العقاب وذو انتقام
اشارة الى كونه فاعلا للعقاب فالاول صفة الذات والثاني صفة الفعل ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء هو الذي يصوركم
في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم اعلم ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول انه تعالى لما ذكر انه قيوم والقيوم هو القائم
باصلاح مصالح الخلق ومهماتهم وكونه كذلك لا يتم الا بمجموع امرين احدهما ان يكون عالما بحاجاتهم على جميع وجوه الكمية والكيفية والثاني ان يكون بحيث متى علم حاجاتهم
حاجاتهم قدر على دفعها والاول لا يتم الا اذا كان قادرا على جميع الممكنات فقوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اشارة الى كمال علمه المتعلق بجميع
المعلومات فحينئذ يكون عالما لا محالة بمقادير الحاجات ومراتب الضرورات لا يشغله سؤال عن سؤال ولا تشتبه الامور عليه بسبب كثرة اسولة السائلين ثم قال هو الذي
يصوركم في الارحام كيف يشاء اشارة الى كونه تعالى قادرا على جميع الممكنات وحينئذ يكون قادرا على تحصيل مصالح جميع الخلق ومنافعهم وعند حصول هذين الامرين يظهر كونه
قائما بالقسط قيوما بجميع الممكنات والكاينات ثم فيه لطيفة اخرى وهي ان قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء كما ذكرناه اشارة الى كمال علمه سبحانه
والطريق الى اثبات كونه تعالى عالما لا يجوز ان يكون هو السمع لان معرفة صحة السمع موقوفة على العلم بكونه تعالى عالما بجميع المعلومات بل الطريق اليه ليس الا الدليل العقلي وذلك
هو انا نقول ان افعال الله تعالى محكمة متقنة والفعل المحكم المتقن يدل على كون فاعله عالما فلما كان دليل كونه تعالى عالما ما ذكرنا فحين ادعى كونه عالما بكل المعلومات بقوله ان الله

لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء اتبعه بالدليل العقلي الدال على ذلك وهو انه هو الذي يصور في ظلمات الارحام هذه البنية العجيبة والتركيب الغريب وركبه من اعضاء مختلفة
في الشكل والطبع والصفة فبعضها عظام وبعضها اعصاب وبعضها اوردة وبعضها شرايين وبعضها عضلات ثم انه ضم بعضها الى البعض على التركيب الاحسن والتأليف
الاكمل وذلك يدل على كمال قدرته حيث قدر ان يخلق من قطرة من النطفة هذه الاعضاء المختلفة في الطبائع والشكل واللون ويدل على كونه عالما من حيث ان الفعل المحكم
لا يصدر الا عن العالم فكان قوله هو الذي يصوركم في الارحام دالا على كونه تعالى قادرا على كل الممكنات ودالا على صحة ما تقدم من قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء واذا
ثبت انه تعالى عالم بجميع المعلومات وقادر على كل الممكنات ثبت انه قيوم المحدثات والممكنات فظهر ان هذا كالتقرير لما ذكره تعالى اولا من انه هو الحي القيوم ومن تأمل في هذه
اللطائف علم انه لا يعقل كلام اكثر فائدة ولا احسن ترتيبا ولا اكثر تأثيرا في القلوب من هذه الكلمات والاحتمال الثاني ان تنزل هذه الآيات على سبب نزولها وذلك
لان النصارى ادعوا الهية عيسى عليه السلام وعولوا في ذلك على نوعين من الشبهة احد النوعين شبهة مستخرجة من مقدمات مشاهدة والنوع الثاني شبهة مستخرجة
من مقدمات الزامية اما النوع الاول من الشبه فاعتمادهم في ذلك على امرين احدهما يتعلق بالعلم والثاني يتعلق بالقدرة اما ما يتعلق بالعلم فهو ان عيسى عليه السلام
كان يخبر عن الغيوب وكان يقول لهذا انك اكلت في دارك كذا ويقول لذاك انك صنعت في دارك كذا فهذا النوع من شبه النصارى يتعلق بالعلم واما النوع الثاني
من شبههم فهو متعلق بالقدرة وهو ان عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ويخلق من الطين كهيئة الطير ثم ينفخ فيه فيكون طيرا فهذا النوع من شبه النصارى
متعلق بالقدرة وليس للنصارى شبهة في المسألة سوى هذين النوعين ثم انه تعالى لما استدل على بطلان قولهم في الهية عيسى وفي التثليث بقوله الاله يجب
ان يكون حيا قيوما وعيسى ما كان حيا قيوما لزم القطع انه ما كان الها فاتبعه بهذه الآية ليقرر فيها ما يكون جوابا عن هاتين الشبهتين اما الشبهة الاولى وهي المتعلقة
بالعلم وهي قولهم انه اخبر عن الغيوب فوجب ان يكون الها فاجاب الله تعالى عنه بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء وتقرير الجواب انه لا يلزم من كونه
عالما ببعض المغيبات ان يكون الها لاحتمال انه علم ذلك بوحي من الله تعالى اليه وتعليم الله تعالى له ذلك لكن عدم احاطته ببعض المغيبات يدل دلالة قاطعة على انه ليس
باله لان الاله هو الذي لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فان الاله هو الذي يكون خالقا والخالق لا بد وان يكون عالما بمخلوقه ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى عليه السلام
ما كان عالما بجميع المغيبات وكيف والنصارى يقولون انه اظهر الجزع من الموت فلو كان عالما بالغيب كله لعلم ان القوم يريدون اخذه وقتله وانه يتأذى بذلك ويتألم
فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه فلما لم يعلم هذا الغيب ظهر انه ما كان عالما بجميع المعلومات والاله هو الذي لا يخفى عليه شيء من المعلومات فوجب القطع بان عيسى عليه السلام ما كان
الها فثبت ان الاستدلال بمعرفة بعض الغيب لا يدل قطعا على حصول الالهية اما الجهل ببعض الغيب يدل قطعا على عدم الالهية فهذا هو الجواب عن النوع الاول
من الشبهة وهو الشبهة المتعلقة بالعلم واما النوع الثاني من الشبهة وهو الشبهة المتعلقة بالقدرة فاجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء
ومعنى ان حصول الاحياء والاماتة على وفق قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تعالى اكرمه بذلك الاحياء اظهارا لمعجزته واكراما له واما العجز عن الاحياء
والاماتة في بعض الصور يدل على عدم الالهية وذلك لان الاله هو الذي يكون قادرا على ان يصور في الارحام من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب وعيسى لم يكن قادرا
على الاحياء والاماتة على هذا الوجه وكيف ولو قدر على ذلك لامات اولئك الذين اخذوه على زعم النصارى فقتلوه فثبت ان حصول الاحياء والاماتة على وفق
قوله في بعض الصور لا يدل على كونه الها اما عدم حصولها على وفق مراده في بعض الصور يدل على انه ما كان الها فظهر بما ذكرنا ان هذه الشبهة هي الشبهة المبنية على
مقدمات الزامية وحاصلها يرجع الى نوعين النوع الاول ان النصارى يقولون ايها المسلمون انتم توافقوننا على انه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون
ابنا لله فاجاب الله تعالى عنه ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لان هذا التصوير لما كان منه فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء من
غير الاب والنوع الثاني ان النصارى قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم الست تقول ان عيسى روح الله وكلمته فهذا يدل على انه ابن الله فاجاب الله تعالى عنه بان هذا الزام
لفظي واللفظ محتمل للحقيقة والمجاز فاذا ورد اللفظ بحيث يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده الى التأويل وذلك هو المراد بقوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم اشارة الى ما يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن له واما قوله ان الله
لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فهو جواب عن الشبهة المتعلقة بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء والاماتة
وعن تمسكهم بانه ما كان له اب من البشر فوجب ان يكون ابنا لله واما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فهو جواب عن تمسكهم بما ورد في القرآن ان عيسى روح الله و
كلمته ومن احاط علما بما ذكرنا ولخصناه علم ان هذا الكلام على اختصاره اكثر تحصيلا من كل ما ذكره المتكلمون في هذا الباب وانه ليس في المسألة حجة ولا شبهة ولا سؤال ولا
جواب الا وقد اشتملت هذه الآيات عليه فالحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله واما كلام من قبلنا من المفسرين في تفسير هذه الآيات فقد ذكرناه ولا حاجة
اليه لمن اراد ذلك طالع الكتب ثم انه تعالى لما اجاب عن شبههم اعاد كلمة التوحيد زجرا للنصارى عن قولهم بالتثليث فقال لا اله الا هو العزيز الحكيم والعزيز اشارة
الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهو تقرير لما قدمنا من ان علم المسيح ببعض الغيوب وقدرته على الاحياء والاماتة في بعض الصور لا يكفي في كونه الها فان الاله لا بد و
ان يكون كامل القدرة وهو العزيز وكامل العلم وهو الحكيم وبقي في الآية ابحاث لطيفة اما قوله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء فالمراد لا يخفى عليه شيء فان قيل وما
الفائدة في قوله في الارض ولا في السماء مع انه لو اطلق لكان ابلغ قلنا الغرض بذلك افهام العباد كمال علمه وفهمهم هذا المعنى عند ذكر السموات والارض اقوى وذلك لان الحس
يرى عظمة السموات والارض فيعين العقل على معرفة عظمة علم الله تعالى والحس متى اعان العقل على المطلوب كان الفهم اتم والادراك اكمل ولذلك فان المعاني الدقيقة اذا اريد ايضاحها

الى

ذكرها مثال فان المثال يعين على الفهم اما قوله هو الذي يصوركم قال الواحدي التصوير جعل الشيء على صورة والصورة هيئة حاصلة للشيء عند ايقاع التأليف بين اجزائه واصله من
صاره يصوره اذا اماله فهي صورة اي مائلة الى شكل ابويه وتمام الكلام فيه ذكرناه في قوله فصرهن اليك واما الارحام فهي جمع رحم واصلها من الرحمة وذلك لان الاشتراك في الرحم
يوجب الرحمة والعطف فلهذا سمي ذلك العضو رحما هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات
فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في
العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا اولوا الالباب ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اعلم ان في الآية مسائل المسألة الاولى قد ذكرنا في اتصال قوله تعالى ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء بما قبله احتمالين احدهما ان ذلك كالتقرير لكونه قيوما
والثاني كالجواب عن شبهة النصارى اما على الاحتمال الاول فنقول انه تعالى اراد ان يبين انه قيوم وقائم بمصالح الخلق ومصالح الخلق قسمان جسمانية وروحانية
اما الجسمانية فاشرفها تعديل البنية وتسوية المزاج على احسن الصور واكمل الاشكال وهو المراد بقوله تعالى هو الذي يصوركم في الارحام واما الروحانية فاشرفها العلم الذي
يصير الروح معه كالمرآة المجلوة التي تجلت صور جميع الموجودات فيها وهو المراد بقوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب واما الاحتمال الثاني فقد ذكرنا ان من جملة شبه
النصارى تمسكهم بما جاء في القرآن من قوله تعالى في صفة المسيح عليه السلام انه روح الله وكلمته فبين تعالى بهذه الآية ان القرآن مشتمل على محكم وعلى متشابه والتمسك بالمتشابهات
غير جائز فهذا ما يتعلق بكيفية النظم وهو في غاية الحسن والاستقامة المسألة الثانية اعلم ان القرآن دل على ان القرآن بكليته محكم ودل على انه بكليته متشابه ودل على
ان بعضه محكم وبعضه متشابه اما ما دل على انه بكليته محكم فهو قوله تعالى الر تلك آيات الكتاب الحكيم الر كتاب احكمت آياته فذكر في هاتين الآيتين ان جميعه محكم و
المراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن افضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن احد من اتيان
بكلام يساوي القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بانه محكم واما ما دل على انه بكليته
متشابه فهو قوله تعالى كتابا متشابها مثاني والمعنى انه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الاشارة بقوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه
اختلافا كثيرا اي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة واما ما دل على ان بعضه محكم وبعضه متشابه فهو هذه الآية التي نحن
في تفسيرها ولا بد لنا من تفسير المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة ثم من تفسيرهما في عرف الشريعة اما المحكم فالعرب تقول احكمت وحكمت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم
عن الظلم وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي احكم اليتيم كما تحكم ولدك اي امنعه عن الفساد وقول جرير احكموا سفهاءكم اي امنعوهم وبناء
محكم اي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لانها تمنع عما لا ينبغي اما المتشابه فهو ان يكون احد الشيئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز قال تعالى ان البقر
تشابه علينا وقال في وصف ثمار الجنة واتوا به متشابها اي متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى تشابهت قلوبهم ومنه يقال اشتبه علي الامران اذا لم يفرق بينهما ويقال
لاصحاب المخاريق اصحاب الشبه وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحلال بين والحرام بين وبينهما امور متشابهات وفي رواية اخرى مشتبهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز
الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدي الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب ونظيره المشكل يسمى بذلك لانه اشكل اي دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه
ثم يقال لكل ما غمض وان لم يكن غموضه من هذه الجهة مشكل ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته او عدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعدمه في العقل والذهن ومشابها
له وغير متميز احدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم يسمى غير المعلوم بانه متشابه فهذا تحقيق القول في المحكم والمتشابه بحسب اصل اللغة فنقول الناس قد اكثروا من الوجوه في تفسير
المحكم والمتشابه ونحن نذكر الوجه الملخص الذي عليه اكثر المحققين ثم نذكر عقيبه اقوال الناس فيه فنقول اللفظ الذي جعل موضوعا لمعنى فاما ان يكون محتملا لغير ذلك
المعنى واما ان لا يكون فان كان اللفظ موضوعا لمعنى ولا يكون محتملا لغيره فهذا هو النص واما ان كان محتملا لغيره فلا يخلو اما ان يكون احتماله لاحدها راجحا على الآخر واما ان لا يكون
كذلك بل يكون احتماله لهما على السوية فان كان احتماله لاحدهما راجحا على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة الى الراجح ظاهرا وبالنسبة الى المرجوح مؤولا فاما ان كان احتماله لهما
على السوية كان اللفظ بالنسبة اليهما معا مشتركا وبالنسبة الى كل واحد منهما على التعيين مجملا فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه ان اللفظ اما ان يكون نصا او ظاهرا
او مجملا او مؤولا اما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح الا ان النص راجح مانع من الغير والظاهر راجح غير مانع من الغير فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم واما
المجمل والمؤول فهما مشتركان في ان دلالة اللفظ عليه غير راجحة فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه لان عدم الفهم حاصل في القسمين جميعا وقد بينا ان ذلك
يسمى متشابها اما لان الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابها للاثبات في الذهن واما لاجل ان الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم فاطلق لفظ التشابه على
ما لا يعلم اطلاقا لاسم السبب على المسبب فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه ثم اعلم ان اللفظ اذا كان بالنسبة الى المفهومين على السوية فههنا يتوقف
الذهن مثل القرء بالنسبة الى الحيض والطهر انما المشكل ان يكون اللفظ باصل وضعه راجحا في احد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا
والمرجوح حقا ومثاله في القرآن قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها العذاب فظاهر هذا الكلام انهم يؤمرون بان
يفسقوا ومحكمه قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء ردا على الكفار فيما حكى عنهم واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها وكذلك قوله تعالى
نسوا الله فنسيهم فظاهر النسيان ما يكون ضدا للعلم ومرجوحه الترك والآية المحكمة فيه قوله تعالى وما كان ربك نسيا وقوله تعالى لا يضل ربي ولا ينسى
واعلم ان هذا موضع عظيم فنقول ان كل واحد من اصحاب المذاهب يدعي ان الآيات الموافقة لمذهبه محكمة وان الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة فالمعتزلي يقول

قوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر محكم وقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله متشابه والسني يقلب الامر في ذلك فلا بد ههنا من قانون يرجع اليه في هذا الباب فنقول
اللفظ اذا كان محتملا لمعنيين وكان بالنسبة الى احدهما راجحا وبالنسبة الى الآخر مرجوحا فان حملناه على الراجح ولم نحمله على المرجوح فهذا هو المحكم واما ان حملناه على المرجوح
ولم نحمله على الراجح فهذا هو المتشابه فنقول صرف اللفظ عن الراجح الى المرجوح لا بد فيه من دليل منفصل وذلك الدليل المنفصل اما ان يكون لفظيا واما ان يكون عقليا
اما القسم الاول فنقول انما يتم اذا حصل بين ذينك الدليلين اللفظيين تعارض فاذا وقع التعارض بينهما فليس ترك ظاهر احدهما رعاية لظاهر الآخر اولى من
العكس اللهم الا ان يقال ان احدهما قاطع في دلالته والآخر غير قاطع فحينئذ يحصل الرجحان او يقال كل واحد منهما وان كان راجحا الا ان احدهما يكون ارجح وحينئذ
يحصل الرجحان الا انا نقول اما الاول فباطل لان الدلائل اللفظية لا تكون قاطعة البتة لان كل دليل لفظي فانه موقوف على نقل اللغات ونقل وجوه النحو والتصريف
وموقوف على عدم الاشتراك وعدم المجاز وعدم التخصيص وعدم الاضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي وكل ذلك مظنون والموقوف على المظنون اولى ان يكون مظنونا
فثبت ان شيئا من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعا واما الثاني وهو ان يقال احد الدليلين اقوى من الدليل الثاني وان كان اصل الاحتمال قائما فيهما معا فهذا صحيح ولكن على هذا التقدير
يصير صرف الدليل اللفظي عن ظاهره الى المعنى المرجوح ظنيا ومثل هذا لا يجوز التعويل عليه في المسائل الاصولية بل يجوز التعويل عليه في المسائل الفقهية فثبت بما ذكرنا ان صرف اللفظ عن معناه
الراجح الى معناه المرجوح لا يجوز الا بعد اقامة الدلالة العقلية القاطعة على ان معناه الراجح محال عقلا ثم اذا قامت هذه الدلالة وعرف المكلف انه ليس مراد الله تعالى من هذا اللفظ
ما اشعر به ظاهره فعند هذا لا يحتاج الى ان يعرف ان ذلك المرجوح الذي هو المراد ماذا لان السبيل الى ذلك انما يكون بترجيح مجاز على مجاز وبترجيح تاويل على تاويل وذلك
الترجيح لا يمكن الا بالدلائل اللفظية والدلائل اللفظية على ما بينا ظنية لا سيما الدلائل المستعملة في ترجيح مرجوح على مرجوح آخر يكون في غاية الضعف ومثل هذا لا يفيد الا الظن
الضعيف والتعويل على مثل هذه الدلائل في المسائل القطعية محال فلهذا التحقيق المتين مذهبنا ان بعد اقامة الدلالة العقلية على ان حمل اللفظ على ظاهره محال لا يجوز الخوض في
تعيين التاويل فهذا منتهى ما حصلناه في هذا الباب المسألة الثالثة في حكاية اقوال الناس في المحكم والمتشابه فالاول ما نقل عن ابن عباس انه قال المحكمات هي الثلاث الآيات في
سورة الانعام قل تعالوا اتل الى آخر الآيات الثلاث والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود وهي اسماء حروف التهجي المذكورة في اوائل السور وذلك انهم اولوها على حساب الجمل فطلبوا ان
يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الامة فاختلط الامر عليهم واشتبه واقول التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم الى قسمين منها ما لا يجوز ان يتغير بشرع وشرع كتحريم القتل والزنا وعقوق
الوالدين ومنها ما يجوز ان يتغير بشرع وشرع كاعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك فالقسم الاول هو مسمى بالمحكم عند ابن عباس لان الآيات الثلاث
في سورة الانعام مشتملة على هذا القسم واما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة اليه والى غيره على السوية الا بدليل منفصل على ما لخصناه في اول
سورة البقرة والقول الثاني وهو ايضا منقول عن ابن عباس رضي الله عنه ان المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ والقول الثالث قال الاصم المحكم هو الذي يكون دلائله واضحة لائحة
مثل ما اخبر الله تعالى من انشاء الخلق في قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة وقوله وجعلنا من الماء كل شيء حي وقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم والمتشابه ما
يحتاج في معرفته الى التدبر والتامل نحو الحكم بان الله تعالى يبعثهم بعد ان صاروا ترابا ولو تاملوا لصار المتشابه عندهم محكما لان من قدر على الانشاء اولا قدر على الاعادة ثانيا
واعلم ان كلام الاصم غير ملخص فانه ان عنى بقوله المحكم ما يكون دلائله واضحة ان المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة والمتشابه ما لا يكون كذلك وهو اما
المجمل المتساوي او المؤول المرجوح فهذا هو الذي ذكرناه اولا وان عنى به انه الذي يعرف صحة معناه من غير دليل فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل والمتشابه ما يعلم
صحته بدليل العقل وعلى هذا يصير جملة القرآن متشابها لان قوله ثم خلقنا النطفة علقة امر يحتاج في معرفة صحته الى الدلائل العقلية فان اهل الطبيعة يقولون السبب في ذلك
الطبائع والفصول او تاثيرات الكواكب وتركيبات العناصر وامتزاجاتها فكما ان اثبات الحشر والنشر يفتقر الى الدليل فكذلك اسناد هذه الحوادث الى الله تعالى يفتقر
الى الدليل ولعل الاصم يقول هذه الاشياء وان كانت كلها مفتقرة الى الدليل الا انها تنقسم الى ما يكون الدليل فيه ظاهرا بحيث يكون مقدماته قليلة مرتبة منسقة
يؤمن الغلط فيها الا نادرا ومنه ما يكون الدليل فيه خفيا كثير المقدمات غير مرتبة فالقسم الاول هو المحكم والثاني هو المتشابه والقول الرابع ان كل ما امكن تحصيل العلم
به سواء كان ذلك بدليل جلي او بدليل خفي فذاك هو المحكم وكل ما لا سبيل الى معرفته فذاك هو المتشابه وذلك كالعلم بوقت قيام القيامة والعلم بمقادير الثواب
في حق المكلفين ونظيره قوله تعالى يسألونك عن الساعة ايان مرساها المسألة الرابعة في الفوائد التي لاجلها جعل بعض القرآن محكما وبعضه متشابها واعلم
ان الملحدة لعنهم الله من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام القيامة ثم انا نراه
بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا والقدري
يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي آذاننا وقر وفي موضع
آخر وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبتوا الرؤية يتمسكون بقوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والنافي يتمسك بقوله لا تدركه الابصار
ومثبت الجهة يتمسك بقوله يخافون ربهم من فوقهم وبقوله الرحمن على العرش استوى والنافي يتمسك بقوله ليس كمثله شيء ثم ان كل واحد يسمي
الآيات الموافقة لمذهبه محكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وانما آل في ترجيح بعضها على البعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل
الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام القيامة هكذا اليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض واعلم ان العلماء ذكروا في فوائد
المتشابهات وجوها الوجه الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كان الوصول الى الحق اصعب واشق وزيادة المشقة توجب مزيد الثواب قال الله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا

منكم ويعلم الصابرين الوجه الثاني لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب وذلك مما ينفر ارباب سائر المذاهب عن قبوله وعن النظر فيه فالانتفاع
به انما لما كان مشتملا على المحكم وعلى المتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان يجد فيه ما يؤيد مذهبه ويؤثر مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب ويجتهد في التامل فيه كل صاحب مذهب
واذا بالغوا في ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات فبهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل الى الحق الوجه الثالث ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر
فيه الى الاستعانة بدليل العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل العقلية فحينئذ كان يبقى في
الجهل والتقليد الوجه الرابع ان القرآن لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الى تعلم طرق التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو
وعلم اصول الفقه ولو لم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة فكان في ايراد المتشابهات هذه الفوائد الكثيرة الوجه الخامس وهو السبب الاقوى في هذا الباب
ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية وطباع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا بمتحيز
ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالقسم الاول
وهو الذي يخاطبون به في اول الامر يكون من باب المتشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في آخر الامر هو المحكمات فهذا ما حضرنا في هذا الباب والله اعلم بمراده واذا عرفت هذه المباحث
فلنرجع الى التفسير اما قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب فالمراد منه القرآن منه آيات محكمات وهي التي يكون مدلولاتها متاكدة اما بالدلائل العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية او يكون
مدلولاتها خالية عن معارضات اقوى منها ثم قال تعالى هن ام الكتاب وفيه سؤالات السؤال الاول ما معنى كون المحكم اما للمتشابه الجواب الام في حقيقة اللغة الاصل الذي منه يكون الشيء فلما كانت
المحكمات مفهومة بذواتها والمتشابهات انما تصير مفهومة باعانة المحكمات لا جرم صارت المحكمات كالام للمتشابهات وقيل ان ما جرى في الانجيل من ذكر الاب هو انه قال ان الباري تعالى القديم المكون
للاشياء الذي قامت الحقائق وبه ثبتت الى ان بعثها فغير هذا المعنى بلفظ الاب هو الذي حصل منه تكوين الابن ثم وقع في الترجمة ما اوهم الابوة الواقعة من جهة الولادة فكذا قوله ما كان الله ان يتخذ
من ولد المحكم معناه متاكد بالدلائل العقلية القطعية وكان قوله عيسى روح الله وكلمته من المتشابهات فيجب ردها الى ذلك المحكم السؤال الثاني لم قال ام الكتاب ولم يقل امهات الكتاب
الجواب ان مجموع المحكمات في تقدير شيء واحد ومجموع المتشابهات في تقدير شيء آخر واحدهما ام للآخر ونظيره قوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية ولم يقل آيتين وانما قال ذلك على معنى ان مجموعهما آية واحدة فكذا
ههنا ثم قال واخر متشابهات وقد عرفت حقيقة المتشابه قال الخليل وسيبويه ان اخر فارقت اخواتها في حكم واحد وذلك ان اخر جمع اخرى واخرى تانيث آخر على وزن افعل وما كان على وزن افعل فانه يستعمل مع من او بالالف واللام فيقال
زيد افضل من عمرو وهو الافضل فالالف واللام معاقبتان لمن في باب افعل وكان القياس ان يقال زيد آخر من عمرو او يقال زيد الآخر الا انهم حذفوا منه لفظ من لان لفظه اقتضى معنى من فاسقطوه
اكتفاء بدلالة اللفظ عليه والالف واللام معاقبتان لمن فسقطت الالف واللام ايضا فلما جاز استعماله بغير الالف واللام صار آخر واخرى واخر وجمعه فصارت هذه اللفظة معدولة عن حكم نظائرها في سقوط الالف
واللام عن جمعها وواحدها ثم قال تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ اعلم انه تعالى لما بين ان الكتاب ينقسم الى قسمين منه محكم ومنه متشابه بين ان اهل الزيغ لا يتمسكون الا بالمتشابه والزيغ
الميل عن الحق يقال زاغ زيغا اي مال ميلا واختلفوا في هؤلاء الذين اريدوا بقوله في قلوبهم زيغ قال الربيع هم وفد نجران لما حاجوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في المسيح فقالوا اليس هو كلمة الله
وروح منه قال بلى فقالوا حسبنا فانزل الله تعالى هذه الآية ثم انزل الله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب وقال الكلبي هم اليهود طلبوا علم مدة بقاء هذه الامة واستخراجها من الحروف المقطعة
في اوائل السور وقال قتادة والزجاج هم الكفار الذين ينكرون البعث لانه قال في آخر الآية وما يعلم تاويله الا الله وما ذاك الا وقت القيامة فانه تعالى اخفاه عن كل الخلق حتى عن الملائكة والانبياء
عليهم السلام وقال المحققون ان هذا يعم جميع المبطلين وكل من احتج لباطله بالمتشابه لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ ويدخل فيه كل ما فيه لبس واشتباه ومن جملته ما وعد الله تعالى به الرسول
صلى الله عليه وسلم من النصرة وما اوعد الكفار من النقمة فكانوا يقولون ائتنا بعذاب الله ومتى تاتينا الساعة ولو ما تاتينا بالملائكة فموهوا الامر على ضعفة المسلمين ومن جملته ما تمسك به المشبهة بقوله الرحمن على
العرش استوى فانه لما ثبت بصريح العقل ان كل ما كان مختصا بالحيز فاما ان يكون في الصغر كالجزء الذي لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق واما ان يكون اكبر منه فيكون منقسما مركبا وكل مركب فانه ممكن محدث
فهذا الدليل الظاهر يمنع ان يكون الاله في مكان فيكون قوله الرحمن على العرش استوى متشابها فمن تمسك به كان متمسكا بالمتشابهات ومن جملة ذلك ان تمسك المعتزلة بالظواهر الدالة على
تفويض الفعل بالكلية الى العبد فانه لما ثبت بالبرهان العقلي ان صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي وثبت ان حصول ذلك الداعي من الله وثبت انه متى كان الامر كذلك كان
حصول الفعل عند تلك الداعية واجبا وعدمه عند عدم تلك الداعية واجبا فحينئذ يبطل ذلك التفويض وثبت ان الكل بقضاء الله وقدره ومشيئته فيصير تمسك المعتزلة بتلك الظواهر
والاكثرين استدلالا بالمتشابهات لاجل ان في قلبهم زيغا عن الحق وطلبا لتقرير الباطل واعلم انك لا ترى طائفة في الدنيا الا وتسمي الآيات المطابقة لمذهبها محكمة والمخالفة متشابهة ثم تتحول الامر في
ذلك الا ترى الى الجبائي فانه يقول المجبرة الذين يضيفون الظلم والكذب وتكليف ما لا يطاق الى الله هم المتمسكون بالمتشابهات قال ابو مسلم الاصفهاني الزائغ الطالب للفتنة هو من يتعلق
بآيات الضلال ولا يتاول على المحكم الذي بينه الله تعالى بقوله واضلهم السامري واضل فرعون قومه وما هدى وما يضل به الا الفاسقين وقوله واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا
فيها على انه تعالى كثر حمل ارادة لفسقهم وان الله تعالى يبطل السبيل على خلقه ليهلكهم مع انه تعالى قال يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويريد الله ليبين لكم ويهديكم وقوله زينا لهم اعمالهم
فهم يعمهون على انه تعالى زين لهم العمه ونقضوا بذلك ما في القرآن كقوله ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم وما كنا مهلكي القرى الا واهلها ظالمون وقال واما ثمود فهديناهم فاستحبوا
العمى على الهدى وقال من اهتدى فانما يهتدي لنفسه وقال ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم فكيف يزين العمه فهذا ما قاله ابو مسلم وليت شعري لم حكم على الآيات الموافقة
لمذهبه بانها محكمات وعلى الآيات المخالفة لذلك بانها متشابهات ولم اوجب في تلك الآيات المطابقة لمذهبه اجراءها على الظاهر ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالرجوع الى الدلائل
العقلية فاذا دل على بطلان مذهب المعتزلة الادلة العقلية القاهرة فان مذهبهم لا يتم الا اذا قلنا بانه صدر عن احد الفعلين دون الثاني من غير مرجح وذلك يفتح باب نفي الصانع ولا يتم الا اذا
قلنا بانه سبحانه وتعالى ما كان عالما بكيفيات الفعل في الازل وذلك تصريح بتجهيل الصانع ولا يتم الا اذا قلنا بان صدور الفعل المحكم المتقن عن العبد لا يدل على علم فاعله فحينئذ يكون فيه ابطال ذلك

العدو بالوقوع دون الازجر والنحس لا لمخصص وذلك نفي للصانع ولزم ايضا ان لا يدل صدوره على كون الفاعل عالما وحينئذ ينسد باب الاستدلال باحكام افعال الله على كون فاعلها عالما
ولو ان اهل السموات والارض اجتمعوا على هذه الدلائل على القضاء والقدر المتشابه لسطوع ما ذكرنا من القانون المستقر عند جمهور الناس ان كل آية توافق مذهبهم فهي المحكمة وكل آية تخالفهم فهي
المتشابهة فاما المحقق المنصف فانه يحمل الامر في الآيات على ثلاثة اقسام احدها ما يتأكد ظاهرها بالدلائل القطعية فذلك هو المحكم حقا وثانيها الذي قامت الدلائل القاطعة على
امتناع ظواهرها فذلك هو الذي يحكم فيه بان مراد الله تعالى غير ظاهره وثالثها الذي لم يوجد مثل هذا الدليل على طرفي ثبوته وانتفائه فيكون من حقه التوقف فيه ويكون ذلك متشابها
بمعنى ان الامر اشتبه فيه ولم يتميز احد الجانبين عن الآخر الا ان الظن الراجح حاصل في اجرائها على ظواهرها فهذا ما عندي في هذا الباب واعلم انه تعالى لما بين ان الزائغين يتبعون المتشابه
بين ان لهم فيه غرضين فالاول قوله تعالى فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة والثاني هو قوله وابتغاء تأويله فاما الاول فاعلم ان الفتنة في اللغة الاستهتار بالشيء والغلو فيه
يقال فلان مفتون بطلب الدنيا اي قد غلا في طلبها وتجاوز القدر وذكر المفسرون في تفسير هذه الفتنة وجوها الاول قال الاصم متى اوقعوا تلك المتشابهات في الدين صار بعضهم
مخالفا للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة وثانيها ان التمسك بذلك المتشابه يقرر البدعة والباطل في قلبه فيصير مفتونا بذلك الباطل
عاكفا عليه لا ينقطع عنه بحيلة البتة وثالثها ان الفتنة في الدين هو الضلال عنه ومعلوم انه لا فتنة ولا فساد اعظم من الفتنة في الدين والفساد فيه واما الغرض الثاني
وهو قوله تعالى وابتغاء تأويله فاعلم ان التأويل هو التفسير واصله في اللغة المرجع والمصير من قولك آل الامر الى كذا اذا صار اليه واولته تأويلا اذا صيرته اليه هذا معنى التأويل في اللغة
ثم يسمى التفسير تأويلا قال تعالى سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال تعالى واحسن تأويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى واعلم ان المراد منه انهم يطلبون التأويل
الذي ليس في كتاب الله تعالى عليه دليل ولا بيان مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون قال القاضي هؤلاء الزائغون قد ابتغوا المتشابه
من وجهين احدهما ان يحملوه على غير الحق وهو المراد من قوله وابتغاء تأويله ثم بين تعالى ما يكون زيادة في ذم طريقة هؤلاء الزائغين فقال وما يعلم تأويله الا الله اختلف الناس في
هذا الموضع فمنهم من قال تم الكلام ههنا ثم الواو في قوله والراسخون في العلم واو الابتداء وعلى هذا القول لا يعلم المتشابه الا الله وهذا قول ابن عباس وعائشة والحسن
ومالك بن انس رضي الله عنهم والكسائي والفراء ومن المعتزلة قول ابي علي الجبائي وهو المختار عندنا والقول الثاني ان الكلام انما يتم عند قوله والراسخون في العلم فيكون العلم بالمتشابه حاصلا
عند الله تعالى وعند الراسخين في العلم وهذا القول ايضا مروي عن ابن عباس ومجاهد والربيع بن انس واكثر المتكلمين والذي يدل على صحة القول الاول وجوه الحجة الاولى ان اللفظ اذا
كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض مجازات تلك الحقيقة وفي المجازات كثرة وترجيح البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية والترجيحات
اللغوية لا تفيد الا الظن الضعيف فاذا كانت المسألة قطعية يقينية كان القول فيها بالدلائل الظنية الضعيفة غير جائز مثاله قال تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم
قام الدليل القاطع على ان [?] التكليف قد وجد على ما بيناه بالبراهين المذكورة في تفسير هذه الآية علمنا ان مراد الله تعالى ليس ما دل عليه ظاهر هذه الآية فلا بد من صرف اللفظ
الى بعض المجازات وفي المجازات كثرة وترجيح بعضها على البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية وانها لا تفيد الا الظن الضعيف وهذه المسألة ليست من المسائل الظنية فوجب ان
يكون القول فيها بالدلائل الظنية باطلا وايضا قال تعالى الرحمن على العرش استوى ودل الدليل على انه يمتنع ان يكون الاله في المكان فعلمنا انه ليس مراد الله من هذه الآية ما اشعر به
ظاهرها الا ان في مجازات هذا اللفظ كثرة فصرف اللفظ الى البعض دون البعض لا يكون الا بالترجيحات اللغوية الظنية والقول بالظن في ذات الله تعالى وصفاته غير جائز باجماع
المسلمين وهذه حجة قاطعة في المسألة والقلب الخالي عن التعصب يميل اليه والفطرة الاصلية تشهد بصحته الحجة الثانية وهو ان ما قبل هذه الآية يدل على ان طلب تأويل المتشابه
مذموم حيث قال فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله ولو كان طلب تأويل المتشابه جائزا لما ذم الله تعالى ذلك فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد منه طلب وقت قيام الساعة كما في قوله يسألونك عن الساعة ايان مرساها قل انما علمها عند ربي وايضا طلب مقادير الثواب والعقاب وطلب ظهور الفتح والنصرة
كما قالوا لو ما تأتينا بالملائكة قلنا انه تعالى لما قسم الكتاب الى قسمين محكم ومتشابه ودل العقل على صحة هذه القسمة من حيث ان حمل اللفظ على معناه الراجح هو المحكم وحمله على معناه
الذي ليس براجح هو المتشابه ثم انه تعالى ذم طريقة من طلب تأويل المتشابه كان تخصيص ذلك ببعض المتشابهات دون البعض تركا للظاهر وانه لا يجوز الحجة الثالثة
ان الله مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون آمنا به وقال في اول البقرة فاما الذين آمنوا فيعلمون انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتأويل ذلك المتشابه
على سبيل التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف شيئا على سبيل التفصيل فلا بد وان يؤمن به انما الراسخون في العلم هم الذين علموا بالدلائل القطعية
ان الله تعالى عالم بالمعلومات التي لا نهاية لها وعلموا ان القرآن كلام الله تعالى وعلموا انه لا يتكلم بالباطل والعبث فاذا سمعوا آية ودلت الدلائل القاطعة على انه لا يجوز ان
يكون ظاهرها مراد الله تعالى بل مراده منه غير ذلك الظاهر ثم فوضوا تعيين ذلك المراد الى علمه وقطعوا بان ذلك المعنى اي شيء كان فهو الحق والصواب فهؤلاء
هم الراسخون في العلم بالله حيث لم يزعزعهم قطعهم بترك الظاهر ولا عدم علمهم بالمراد على التعيين عن الايمان بالله والجزم بصحة القرآن الحجة الرابعة لو كان قوله والراسخون
معطوفا على قوله الا الله لصار قوله يقولون آمنا به ابتداء وانه بعيد عن ذوق الفصاحة بل كان الاولى ان يقال وهم يقولون آمنا به او يقال ويقولون آمنا
به فان قيل في تصحيحه وجهان الاول ان قوله يقولون كلام مبتدأ والتقدير هؤلاء العالمون بالتأويل يقولون آمنا به والثاني ان يكون يقولون حالا من الراسخين قلنا اما الاول فمدفوع
لان تفسير كلام الله تعالى بما لا يحتاج معه الى الاضمار اولى من تفسيره بما يحتاج معه الى الاضمار والثاني ان ذا الحال هو الذي تقدم ذكره وههنا تقدم ذكر الله وذكر الراسخين في العلم فوجب
ان يجعل قوله يقولون آمنا به حالا من الراسخين لا من الله فيكون ذلك تركا للظاهر فثبت ان ذلك المذهب لا يتم الا بالعدول عن الظاهر ومذهبنا لا يحتاج اليه فكان هذا
القول اولى الحجة الخامسة قوله تعالى كل من عند ربنا يعني انهم آمنوا بما عرفوا على التفصيل وبما لم يعرفوا تفصيله وتأويله فلو كانوا عالمين بالتفصيل في الكل لم يبق لهذا الكلام فائدة

فائدة

فائدة الحجة السادسة نقل عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال تفسير القرآن على اربعة اوجه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير تعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله
وسئل مالك بن انس رحمه الله عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وقد ذكرنا بعض هذه المسألة في اول سورة البقرة فاذا
ضم ما ذكرناه ههنا الى ما ذكرناه هناك تم الكلام في هذه المسألة ثم قال تعالى والراسخون في العلم يقولون كل من عند ربنا الرسوخ في اللغة الثبوت في الشيء واعلم ان الراسخ في العلم هو الذي
عرف ذات الله تعالى وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القطعي على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حينئذ
قطعا ان مراد الله تعالى شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة في الطعن في صحة القرآن ثم حكى عنهم ايضا انهم يقولون كل من عند
ربنا والمعنى ان كل واحد من المحكم ومن المتشابه من عند ربنا وفيه سؤالان السؤال الاول لو قال كل من ربنا لكان صحيحا فما الفائدة في لفظ عند الجواب الايمان بالمتشابه يحتاج فيه الى مزيد
التأكيد السؤال الثاني لم جاز حذف المضاف من كل الجواب لان دلالته على المضاف قوية فيفيد الحذف الامن اللبس ثم قال تعالى وما يذكر الا اولوا الالباب وهذا ثناء من
الله تعالى على الذين قالوا آمنا به ومعناه ما يتعظ بما في القرآن الا ذوو العقول الكاملة فصار هذا الوصف كالدلالة على انهم يستعملون عقولهم في فهم القرآن فيعلمون ان الذي يطابق
ظاهره دلائل العقول فيكون محكما والذي يخالف ظاهره دلائل العقول فيكون متشابها ثم يعلمون ان الكل كلام من لا يجوز في كلامه التناقض والباطل فيعلمون ان ذلك المتشابه لا بد
وان يكون له معنى صحيح عند الله تعالى وهذه الآية دالة على علو شأن المتكلمين الذين يبحثون عن الدلائل العقلية ويتوسلون بها الى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وافعاله ولا
يفسرون القرآن الا بما يطابق دلائل العقول ويوافق اللغة والاعراب واعلم ان الشيء كلما كان اشرف كان ضده اخس فكما ان مفسر القرآن موصوفا بهذه الصفة كانت
درجته هذه الدرجة العظمى التي عظم الله تعالى الثناء عليها فلذلك من تكلم في القرآن من غير ان يكون متبحرا في علم الاصول وفي علم اللغة والنحو كان في غاية البعد عن الله تعالى ولهذا
قال صلى الله عليه وسلم من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب ربنا انك
جامع الناس ليوم لا ريب فيه ان الله لا يخلف الميعاد اعلم انه تعالى لما حكى عن الراسخين انهم يقولون آمنا به حكى عنهم انهم يقولون ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وحذف يقولون لدلالة
الاول عليه وكما في قوله ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا وفي هذه الآية اختلف كلام اهل السنة وكلام المعتزلة اما كلام اهل السنة فظاهر
وذلك لان القلب صالح لان يميل الى الايمان وصالح لان يميل الى الكفر ويمتنع ان يميل الى احد الجانبين الا عند حدوث داعية وارادة احدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية
داعية الكفر فهي الخذلان والازاغة والصد والختم والطبع والرين والقسوة والوقر والكنان وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وان كانت تلك الداعية داعية الايمان
فهي التوفيق والارشاد والهداية والتسديد والتثبيت والعصمة وغيرها من الالفاظ الواردة في القرآن وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قلب المؤمن بين اصبعين
من اصابع الرحمن والمراد من هذين الاصبعين الداعيتان فكما ان الشيء الذي يكون بين اصبعي الانسان يتقلب كما يقلبه الانسان بواسطة ذينك الاصبعين فكذلك القلب لكونه
بين الداعيتين يتقلب كما يقلبه الحق بواسطة ذينك الداعيتين ومن انصف ولم يتعسف وجرب نفسه وجد هذا المعنى كالشيء المحسوس ولو جوز حدوث احدى الداعيتين
من غير محدث ومؤثر لزم نفي الصانع وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلبي على دينك ومعناه ما ذكرناه فلما آمن الراسخون بكل ما انزل الله
من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه سبحانه وتعالى في ان لا يجعل قلبهم مائلا الى الباطل بعد ان جعله مائلا الى الحق فهذا الكلام برهاني متأكد بتحقيق قرآني ومما يؤكد ما ذكرنا ان الله
تعالى مدح هؤلاء المؤمنين بانهم لا يتبعون المتشابهات بل يؤمنون بها على سبيل الاجمال وترك الخوض فيها فيبعد منهم في مثل هذا الوقت ان يتكلموا بالمتشابه فلا بد وان يكونوا قد تكلموا
بهذا الدعاء لاعتقادهم انه من المحكمات ثم ان الله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم بسبب انهم قالوا ذلك وهذا يدل على ان هذه الآية من اقوى المحكمات
وهذا الكلام مبين واما المعتزلة فقد قالوا لما دلت الدلائل على ان الزيغ لا يجوز ان يكون بفعل الله تعالى وجب صرف هذه الآية الى التأويل فاما دليلهم فقد ذكرناه في تفسير
قوله تعالى سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون وما احتجوا به في هذا الموضع خاصة قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم وهو صريح في ان ابتداء الزيغ منهم واما تأويلهم
في هذه الآية فمن وجوه الاول هو الذي ذكره الجبائي واختاره القاضي ان المراد بقوله لا تزغ قلوبنا يعني لا تمنعنا الالطاف التي معها تستقيم القلوب على صفة الايمان وذلك
لانه تعالى لما منعهم الالطاف عند استحقاقهم منع ذلك جاز ان يقال ازاغهم ويدل عليه قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم والثاني قال الاصم لا تبتلنا ببلوى تزيغ عندها قلوبنا
وهو كقوله ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم ما فعلوه الا قليل منهم وقال لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة والمعنى لا تكلفنا من العبادات
ما لا نأمن معه الزيغ وقد يقول القائل لغيره لا تحملني على ايذائك اي لا تفعل ما اصير عنده مؤذيا لك والثالث قال الكعبي لا تزغ قلوبنا اي لا تسمنا باسم الزائغ كما يقال فلان يكفر
فلانا اذا سماه كافرا والرابع قال الجبائي لا تزغ قلوبنا عن جنتك وثوابك بعد اذ هديتنا وهذا قريب من الوجه الاول الا ان يحمل على شيء آخر وهو انه تعالى اذا علم انه
مؤمن في الحال وعلم انه لو بقي الى السنة الثانية لكفر فقوله لا تزغ قلوبنا محمول على ان يميته قبل ان يصير كافرا وذلك لان ابقاءه حيا الى السنة الثانية يجري مجرى ما اذا
ازاغه الله تعالى عن طريق الجنة الخامس قال الاصم لا تزغ قلوبنا عن كمال العقل بالجنون بعد اذ هديتنا بنور العقل السادس قال ابو مسلم احرسنا من الشيطان ومن شرور انفسنا
حتى لا نزيغ فهذه جملة ما ذكروه في تأويل هذه الآية وبعض هذه الوجوه ضعيفة اما الاول فلان من مذهبهم ان كل ما صح في قدرة الله تعالى ان يفعل في حقهم من الالطاف فقد وجب عليه ذلك فلو
ترك لبطلت [?] ولصار جائرا او ظالما والشيء الذي يكون كذلك فاي حاجة الى الدعاء في طلبه بل هذا القول يتمشى على قول بشر بن المعتمر واصحابه الذين لا يوجبون على الله
تعالى فعل جميع الالطاف واما الثاني فضعيف لان التشديد في التكليف ان علم الله تعالى ان له اثرا في حمل المكلف على القبيح قبح من الله تعالى وان علم الله تعالى انه لا اثر له البتة في حمل
المكلف على فعل القبيح كان وجوده كعدمه فيما يرجع الى كون العبد مطيعا وعاصيا فلا فائدة في صرف الدعاء اليه واما الثالث فهو ان التسمية بالزيغ والكفر وازع مع فعل الكفر

وجود الدعاء والكفر والزيغ باختيار العبد فلا فائدة في قوله لا تمتحنا بامتحان نزيغ فيه وهو انه لو كان علم تعالى بانه يكفر في السنة الثانية يوجب عليه ان يميته لكان علمه بانه لا يؤمن قطع تكفير طول عمره يوجب عليه ان لا يخلقه واما الخامس وهو حمله على البقاء على العقل فضعيف لانه متعلق بما قال قبل هذه الاية فاما الذين في قلوبهم زيغ واما السادس فهو ان الحراسة من الشيطان ومن شرور النفس ان كان مقدورا وجب فعله فلا فائدة في الدعاء فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الوجوه وان الحق ما ذهبنا اليه فان قيل فعلى ذلك فكيف الكلام في تفسير قوله تعالى فلما زاغوا ازاغ الله قلوبهم قلنا لا يبعد ان يقال ان الله تعالى زيغهم ابتداء فعند ذلك زاغوا ثم يترتب على هذا الزيغ ازاغة اخرى سوى الاولى من الله تعالى وكل ذلك لا منافاة فيه اما قوله تعالى بعد اذ هديتنا اي بعد ان جعلتنا مهتدين وهذا ايضا صريح في ان حصول الاهتداء في القلب بتخليق الله تعالى وقال تعالى وهب لنا من لدنك رحمة واعلم ان تطهير القلب عما لا ينبغي مقدم على تنويره بما ينبغي فهؤلاء المؤمنون سألوا ربهم اولا ان لا يجعل قلوبهم مائلة الى الاباطيل والعقائد الفاسدة ثم انهم اتبعوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة وجوارحهم واعضاءهم بزينة الطاعة وانما قال رحمة ليكون ذلك شاملا لجميع انواع الرحمة فاولها ان يحصل في القلب نور الايمان والتوحيد والمعرفة وثانيها ان يحصل في الجوارح والاعضاء نور الطاعة والعبودية والخدمة وثالثها ان يحصل في الدنيا سهولة اسباب المعيشة من الامن والصحة والكفاية ورابعها ان يحصل عند الموت سهولة السؤال وسهولة عذاب القبر وخامسها ان يحصل عند الموت سهولة سكرات الموت وسادسها ان يحصل في القيامة سهولة العقاب والخطاب وغفران السيئات وترجيح الحسنات فقوله تعالى لذلك رحمة يتناول جميع هذه الاقسام ولما ثبت بالبراهين القاهرة انه لا رحيم الا هو ولا كريم الا هو لا جرم اكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للعقل والقلب والروح على ان المقصود لا يحصل الا منه ولما كان هذا المطلوب في غاية العظمة بالنسبة الى العبد لا جرم ذكرها على سبيل التنكير كانه يقول اطلب رحمة وانت رحيم اطلب درجة من لذلك بمواهبك وذلك يوجب غاية العظمة ثم قال تعالى انك انت الوهاب الذي كان العبد يقول الهي هذا الذي طلبته منك في هذا الدعاء عظيم بالنسبة الي لكنه حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانت الوهاب الذي من هبتك حصلت حقائق الاشياء وذواتها وماهياتها ووجودها فكل ما سواك فمن جودك واحسانك وكرمك يا دائم المعروف يا قديم الاحسان لا تخيب رجاء هذا المسكين ولا ترد دعاءه واجعله بفضلك اهلا لرحمتك يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين اما قوله تعالى ربنا انك جامع الناس الاية واعلم ان هذا الدعاء من بقية كلام الراسخين في العلم وذلك لانهم لما طلبوا من الله تعالى ان يصونهم عن الزيغ وان يخصهم بالهداية والرحمة فكانه قال ليس الغرض من هذا السؤال ما يتعلق بمصالح الدنيا فانها منقضية منقرضة وانما الغرض الاعظم منه ما يتعلق بالاخرة فانا نعلم انك يا الهنا جامع الناس للجزاء في يوم القيامة ونعلم ان وعدك لا يكون خلفا وكل ذلك لا يكون كذبا فمن زاغ قلبه بقي هناك في العذاب ابد الاباد ومن اعطيته التوفيق والهداية والرحمة وجعلته من المؤمنين بقي هناك في السعادة والكرامة ابد الاباد فالغرض الاعظم من ذلك الدعاء ما يتعلق بالاخرة بقي في الاية مسائل المسئلة الاولى قوله ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب تقديره جامع الناس للجزاء في يوم لا ريب فيه فحذف لكون المراد ظاهرا المسئلة الثانية قال الجبائي ان كلام المؤمنين تم عند قوله ليوم لا ريب فيه فاما قوله تعالى ان الله لا يخلف الميعاد فهو كلام الله تعالى كان القوم لما قالوا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه صدقهم الله تعالى في ذلك واكد كلامهم بقوله ان الله لا يخلف الميعاد ومن الناس من قال لا يبعد ان يكون هذا على طريقة العدول في الكلام من الغيبة الى الحضور ومثله في كتاب الله تعالى كثير قال تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم فان قيل فلم قالوا في هذه الاية ان الله لا يخلف الميعاد وقالوا في تلك الاية انك لا تخلف الميعاد قلنا الفرق والله اعلم ان هذه الاية مقام الهيبة يعني ان الالهية تقتضي الحشر والنشر لينتصف للمظلومين من الظالمين فكان ذكره باسمه الاعظم اولى في هذا المقام اما قوله في اخر السورة انك لا تخلف الميعاد فذاك المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فلم يكن المقام مقام الهيبة فلا جرم قال انك لا تخلف الميعاد المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق وقال وذلك لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد بدليل قوله تعالى فقد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا والوعد والموعد والميعاد واحد وقد اخبر في هذه الاية انه لا يخلف في الميعاد فكان هذا دليلا على انه لا يخلف في الوعيد والجواب لا نسلم انه تعالى توعد الفساق مطلقا بل ذلك الوعيد عندنا مشروط بشرط عدم العفو كما انه بالاتفاق مشروط بشرط عدم التوبة فكما انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل سلمنا انه تعالى توعدهم ولكن لا نسلم ان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد اما قوله تعالى فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قلنا لم لا يجوز ان يكون ذلك كما في قوله فبشرهم بعذاب اليم وقوله ذق انك انت العزيز الكريم وايضا لم لا يجوز ان يكون المراد منه انهم كانوا يتوقعون من اوثانهم انها تشفع لهم عند الله فكان المراد من الوعد تلك المنافع وتمام الكلام في مسئلة الوعيد قد مر في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وذكر الواحدي في البسيط طريقة اخرى فقال لم لا يجوز ان يحمل هذا على ميعاد الاولياء دون وعيد الاعداء لان خلف الوعيد كرم عند العرب قال والدليل عليه انهم يمدحون بذلك قال اذا وعد السراء انجز وعده وان وعد الضراء فالعفو مانعه وروى المناظرة التي دارت بين ابي عمرو بن العلاء وبين عمرو بن عبيد قال ابو عمرو بن العلاء لعمرو بن عبيد ما تقول في اصحاب الكبائر فقال اقول ان الله تعالى وعد وعدا واوعد ايعادا فهو منجز ايعاده كما هو منجز وعده فقال ابو عمرو بن العلاء انك رجل اعجم لا اقول اعجم اللسان ولكن اعجم القلب ان العرب تعد الرجوع عن الوعد لوما وعن الايعاد كرما وانشد

واني وان اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي

واعلم ان المعتزلة حكوا ان ابا عمرو بن العلاء لما قال هذا الكلام قال له عمرو بن عبيد يا ابا عمرو فهل يسمى الله مكذب نفسه فقال لا فقال عمرو بن عبيد فقد سقطت حجتك قالوا فانقطع ابو عمرو بن العلاء وعندي انه كان لابي عمرو بن العلاء ان يجيب عن هذا السؤال فيقول انك قست الوعيد على الوعد وانما ذكرت هذا البيت لابين الفرق بين البابين وذلك لان الوعد حق عليه والوعيد حق له ومن اسقط حق نفسه فقد اتى بالجود والكرم ومن اسقط حق غيره فذلك هو اللوم فظهر الفرق بين الوعد والوعيد وانما ذكرت هذا الشعر لايضاح هذا الفرق فاما قولك لو لم يفعل لصار كاذبا ومكذبا نفسه فجوابه ان هذا انما يلزم لو كان الوعيد ثابتا جزما من غير شرط وعندي جميع الوعيدات مشروطة بعدم العفو فلا يلزم من تركه دخول الكذب في كلام الله تعالى فهذا ما

يتعلق بهذه الحكاية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا واولئك هم وقود النار كداب ال فرعون والذين من قبلهم كذبوا باياتنا فاخذهم الله بذنوبهم والله شديد العقاب قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم وبئس المهاد واعلم انه تعالى لما حكى عن المؤمنين دعاءهم وتضرعهم حكى كيفية حال الكافرين وشدة عقابهم فهذا هو وجه النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في قوله تعالى ان الذين كفروا قولان الاول المراد بهم وفد نجران وذلك لانا روينا في قصتهم ان ابا حارثة بن علقمة قال لاخيه اني لاعلم انه رسول الله حقا ولكني ان اظهرت ذلك اخذ ملوك الروم مني ما اعطوني من المال فالله تعالى بين ان اموالهم لا تدفع عنهم عذاب الله في الدنيا والاخرة والقول الثاني ان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ المسئلة الثانية اعلم ان كمال العذاب هو ان يزول عنه كل ما كان منتفعا به ثم يجتمع عليه جميع الاسباب المولمة اما الاول فهو المراد بقوله لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وذلك لان المرء عند الخطوب والنوائب في الدنيا يفزع الى المال والولد فهما اقرب الامور التي يفزع اليها في دفع الخطوب فبين تعالى ان صفة ذلك اليوم مخالفة لصفة الدنيا لان اقرب الطرق الى دفع المضار اذا لم يتات في ذلك اليوم فما عداه بالتعذر اولى ونظيره هذه الاية قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وقوله المال والبنون زينة الحيوة الدنيا والباقيات الصالحات خير عند ربك وقوله ذرني ومن خلقت وحيدا وقوله ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم واما القسم الثاني من اسباب كمال العذاب فهو ان يجتمع عليه الاسباب المولمة واليه الاشارة بقوله تعالى واولئك هم وقود النار وهذا هو النهاية في شرح العذاب فانه لا عذاب ازيد من ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها في الحطب اليابس والوقود بفتح الواو الحطب الذي توقد به النار وبالضم هو مصدر وقدت النار وقودا كقولك وردت ورودا المسئلة الثالثة في قوله من الله قولان احدهما التقدير لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من عذاب الله فحذف المضاف لدلالة الكلام عليه والثاني قال ابو عبيدة من بمعنى عند والمعنى لن تغني عند الله شيئا قوله تعالى كداب ال فرعون يقال داب في الشيء اذا دابا ودابا ودؤوبا اذا اجتهدت في الشيء وتعبت فيه قال تعالى تزرعون سبع سنين دابا اي بجد ودوام ويقال سار فلان يومه دابا اذا اجتهد في السير يومه كله هذا معناه في اللغة ثم صار الداب عبارة عن الشان والامر والعادة يقال هذا داب فلان اي عادته وقال بعضهم الدؤوب والداب الدوام اذا عرفت هذا فنقول في كيفية التشبيه وجوه الاول ان تفسير الداب بالاجتهاد كما هو معناه في اصل اللغة وهو قول الاصم والزجاج ووجه التشبيه ان داب هؤلاء الكفار اي جدهم واجتهادهم في تكذيبهم محمدا صلى الله عليه وسلم وكفرهم بدينه كداب ال فرعون مع موسى عليه السلام ثم انا اهلكنا اولئك بذنوبهم فكذلك نهلك هؤلاء الوجه الثاني ان نفسر الداب بالشان والصنع وفيه وجوه الاول كداب ال فرعون اي شان هؤلاء وصنعهم في تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم كشان ال فرعون في التكذيب بموسى عليه السلام ولا فرق بين هذا الوجه وبين ما قبله الا انا حملنا اللفظ في الوجه الاول على الاجتهاد وفي هذا الوجه على الصنع والعادة والثاني ان تقرير الاية ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم من الله شيئا ويجعلهم الله وقود النار كعادته وصنعه في ال فرعون فانهم لما كذبوا برسلهم اخذهم الله تعالى بذنوبهم والمصدر تارة يضاف الى الفاعل وتارة الى المفعول والمراد ههنا كداب الله في ال فرعون فانهم لما كذبوا برسلهم فاخذهم الله تعالى بذنوبهم ونظيره قوله تعالى يحبونهم كحب الله اي كحبهم الله وقال سنة من قد ارسلنا قبلك من رسلنا ولن تجد لسنتنا تحويلا والثالث قال القفال رحمه الله يحتمل ان تكون الاية جامعة للعادة المضافة الى الله تعالى والعادة المضافة الى الكفار كانه قيل ان عادة هؤلاء الكفار ومذهبهم في ايذاء محمد صلى الله عليه وسلم كعادة من قبلهم في ايذاء رسلهم وعادتنا ايضا في اهلاك هؤلاء كعادتنا في اهلاك اولئك الكفار المتقدمين والمقصود على جميع التقديرات تبشير النبي صلى الله عليه وسلم والمسلمين على ايذاء الكفرة وبشارتهم بان الله سينتقم منهم الوجه الثالث في تفسير الداب والدؤوب وهو اللبث والدوام وطول البقاء في الشيء وتقدير الاية واولئك هم وقود النار ثم قال كداب ال فرعون اي دؤوبهم في النار كدؤوب ال فرعون الوجه الرابع ان الداب هو الاجتهاد كما ذكرناه ومن لوازم ذلك التعب والمشقة فيكون المعنى مشقتهم وتعبهم من العذاب كمشقة ال فرعون بالعذاب وتعبهم به فانه تعالى بين ان عذابهم حصل في غاية القرب وهو قوله اغرقوا فادخلوا نارا وفي غاية الشدة ايضا وهو قوله النار يعرضون عليها غدوا وعشيا ويوم تقوم الساعة ادخلوا ال فرعون اشد العذاب والوجه الخامس ان المشبه هو ان اموالهم واولادهم لا تنفعهم في ازالة العذاب فكان التشبيه بال فرعون حاصلا في هذين الوجهين والمعنى انكم قد عرفتم ما حل بال فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذي عنده لم ينفعهم مال ولا ولد بل صاروا مضطرين الى ما نزل بهم فكذلك حالكم ايها الكفار المكذبون بمحمد صلى الله عليه وسلم في انه سينزل بكم مثل ما نزل بالقوم تقدم او تاخر ولا تغني عنكم الاموال والاولاد الوجه السادس يحتمل ان يكون وجه التشبيه انه كما نزل بمن تقدم العذاب المعجل بالاستئصال فكذلك ينزل بكم ايها الكفار بمحمد ذلك من القتل والسبي وسلب الاموال ويكون قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم كالدلالة على ذلك فكانه تعالى بين انه كما نزل بالقوم العذاب المعجل ثم يصيرون الى دوام العذاب فسينزل بمن كذب محمدا صلى الله عليه وسلم امران احدهما المحن المعجلة وهي القتل والسبي والاذلال ثم يكون بعده المصير الى العذاب الاليم وهذان الوجهان الاخيران ذكرهما القاضي اما قوله تعالى والذين من قبلهم من مكذبي الرسل وقوله كذبوا باياتنا المراد بالايات المعجزات ومتى كذبوا بها فقد كذبوا لا محالة بالانبياء ثم قال فاخذهم الله بذنوبهم وانما استعمل فيه الاخذ لان من ينزل به العقاب يصير كالماخوذ الماسور الذي لا يقدر على التخلص ثم قال والله شديد العقاب قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي سيغلبون ويحشرون بالياء فيهما والباقون بالتاء المنقطة من فوق فيهما فمن قرا بالياء المنقطة من تحت فالمعنى بلغهم انهم سيغلبون ويدل على صحة الياء قوله قل للذين امنوا يغفروا وقل للمؤمنين يغضوا ولم يقل اغضوا ومن قرا بالتاء فللمخاطبة ويدل على حسن التاء قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما اتيتكم والفرق بين القراءتين من حيث المعنى ان القراءة بالياء امر بان يخبرهم بما سيجري عليهم من الغلبة والحشر الى جهنم المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول لما غزا رسول الله صلى الله عليه وسلم قريشا يوم بدر وقدم المدينة جمع اليهود في سوق بني قينقاع وقال يا معشر اليهود احذروا ان يصيبكم مثل ما اصاب قريشا فقالوا يا محمد لا تغرنك نفسك انك قتلت نفرا من قريش لا يعرفون القتال لو قاتلتنا لعرفت فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثانية

ان يهود اهل المدينة لما شاهدوا وقعة اهل بدر قالوا والله انه هو النبي الامي الذي بشرنا به موسى وفي التوراة نعته وانه لا ترد له راية ثم قال بعضهم لبعض لا تعجلوا فلما كان يوم احد ونكب
اصحابه قالوا ليس هو ذاك وغلب الشقاء عليهم فلم يسلموا فانزل الله تعالى هذه الاية والرواية الثالثة ان هذه الاية واردة في جميع الكفار باعيانهم علم الله تعالى انهم يموتون على كفرهم
وليس في الاية ما يدل على تعيين من هم المسئلة الثانية احتج من قال بتكليف ما لا يطاق بهذه الاية فقال ان الله تعالى اخبر عن تلك الفرقة من الكفار انهم يحشرون الى جهنم فلو امنوا
واطاعوا لانقلب هذا الخبر كذبا وذلك محال والمستلزم للمحال محال فكان الايمان والطاعة منهم محالا وقد امروا به فقد امروا بالمحال وبما لا يطاق وتمام تقريره وقد تقدم في تفسير قوله
سواء عليهم ءانذرتهم المسئلة الرابعة قوله سيغلبون اخبار عن امر يحصل في المستقبل وقد وقع الخبر على موافقته فكان هذا اخبارا عن الغيب وهو معجز ونظيره في حق
عيسى عليه السلام وانبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم المسئلة الخامسة دلت الاية على حصول البعث في القيامة وحصول الحشر والنشر وان مرد الكافرين الى النار ثم قال
وبئس المهاد والمهاد الموضع الذي يتمهد فيه وينام عليه كالفراش قال تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون فلما ذكر الله تعالى مصير الكافرين الى جهنم اخبر عنها بالشر لان بئس مأخوذ من
البأس والبأساء وهو الشر والشدة قال تعالى وبشر الذين ظلموا بعذاب بئيس اي شديد وجهنم معروفة اعاذنا الله تعالى منها بفضله ورحمته قد كان لكم اية في فئتين التقتا فئة
تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار اعلم ان في الاية مسائل
المسئلة الاولى لم يقل قد كانت لكم اية بل قال قد كان لكم اية وفيه وجهان الاول انه محمول على المعنى والمعنى قد كان لكم اتيان هذه اية والثاني قال الفراء انما ذكر للفصل
الواقع بينهما وهو قوله لكم المسئلة الثانية وجه النظم قد ذكرنا ان الاية المتقدمة وهي قوله تعالى ستغلبون وتحشرون نزلت في اليهود وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دعاهم الى
الاسلام اظهروا التمرد وقالوا لسنا امثال قريش في الضعف وقلة المعرفة بالقتال بل معنا من الشوكة والمعرفة بالقتال ما نغلب كل من ينازعنا فالله تعالى
قال لهم انكم وان كنتم اقوياء ارباب العدة والشوكة فانكم ستغلبون ثم ذكر الله تعالى ما يجري مجرى الدلالة على صحة ذلك الحكم فقال قد كان لكم اية في فئتين التقتا يعني
واقعة بدر كانت كالدلالة على ذلك لان الكثرة والعدة والشوكة كانت من جانب الكفار والقلة وعدم السلاح من جانب المسلمين ثم ان الله تعالى قهر الكفار وجعل
المسلمين مظفرين منصورين وذلك يدل على ان تلك الغلبة كانت بتأييد الله ونصره ومن كان كذلك فانه يكون غالبا لجميع الخصوم سواء كانوا اقوياء او لم يكونوا كذلك
فهذا يجري مجرى الدلالة على انه صلى الله عليه وسلم يهزم هؤلاء اليهود ويقهرهم وان كانوا ارباب السلاح والقوة وصارت هذه الاية كالدلالة على صحة قوله قل للذين كفروا ستغلبون
فهذا هو الكلام في وجه النظم المسئلة الثالثة الفئة الجماعة اجمع المفسرون على ان المراد بالفئتين رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اصحابه يوم بدر ومشركوا مكة روي
ان المشركين يوم بدر كانوا تسعمائة وخمسين رجلا فيهم ابو سفيان وابو جهل وقادوا مائة فرس وكانت معهم من الابل سبعمائة بعير واهل الخيل كلهم كانوا دارعين وكان في الرجالة مائة نفر وكان
في الرجال دروع سوى ذلك وكان المسلمون ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا بين كل اربعة منهم بعير ومعهم من الدروع ستة ومن الخيل فرسان ولا شك ان في غلبة المسلمين
الكفار على هذه الصفة اية بينة ومعجزة قاهرة واعلم ان العلماء ذكروا في تفسير كون تلك الواقعة اية بينة وجوها الاول ان المسلمين كان قد اجتمع فيهم من
اسباب الضعف عن المقاومة امور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب فلم يتأهبوا ومنها قلة السلاح والفرس ومنها ان ذلك ابتداء غزوة في الحرب
لانها اول غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد حصل للمشركين اضداد هذه المعاني منها كثرة العدد ومنها انهم خرجوا متأهبين للمحاربة ومنها كثرة سلاحهم وخيلهم
ومنها ان اولئك الاقوام كانوا ممارسين للمحاربة والمقاتلة في الازمنة الماضية واذا كان كذلك لم تجر العادة ان مثل هؤلاء العدد في القلة والضعف وعدم السلاح وقلة
المعرفة بامر المحاربة يغلبون مثل ذلك الجمع الكثير مع كثرة سلاحهم وتأهبهم للمحاربة ولما كان ذلك خارجا للعادة كان معجزا الوجه الثاني في كون هذه الواقعة اية انه
صلى الله عليه وسلم كان قد اخبر قومه بان الله تعالى ينصره على قريش بقوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم يعني اما جمع قريش واما العير وكان قد اخبر قبل الحرب
بان هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبر خبره في المستقبل على وفق خبره كان ذلك اخبارا عن الغيب فكان معجزا الوجه الثالث في بيان كون هذه الواقعة معجزة
واية ما ذكره الله تعالى بعد هذه الاية وهي قوله يرونهم مثليهم رأي العين والاصح في تفسير هذه الاية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى ان المشركين
كانوا يرون المؤمنين مثلي عدد المشركين قريبا من الفين او مثلي عدد المسلمين ستمائة وذلك معجز فان قيل كيف يرونهم مثليهم ليس بموجود بمقتضى السفسطة قلنا
نحمل الرؤية على الظن والحسبان وذلك لان من اشتد خوفه قد يظن في الجمع القليل انهم في غاية الكثرة واما ان نقول ان الله تعالى انزل الملائكة حتى صار عسكر
المسلمين كثيرين والجواب الاول اقرب لان الكلام مقصور على الفئتين ولم يدخل فيهما قصة الملائكة والوجه الرابع في بيان كون هذه القصة اية قال الحسن ان الله تعالى
امد رسوله في تلك الغزوة بخمسة الاف من الملائكة لانه تعالى قال فاستجاب لكم اني ممدكم بالف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف
من الملائكة والالف مع الاربعة الالف خمسة الاف وكان سيماهم انه كان على اذناب خيولهم ونواصيهم صوف ابيض وهو المراد من قوله والله يؤيد بنصره من يشاء
ثم قال تعالى فئة تقاتل في سبيل الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى القراءة المشهورة فئة بالرفع وكذا قوله واخرى كافرة وقرئ فئة تقاتل واخرى كافرة بالجر على
البدل من فئتين وقرئ بالنصب اما على الاختصاص او الحال من الضمير في التقتا قال الواحدي رحمه الله تعالى عليه والرفع هو الوجه لان المعنى احداهما تقاتل في سبيل الله فهو رفع على
استئناف الكلام المسئلة الثانية المراد بالفئة التي تقاتل في سبيل الله هم المسلمون لانهم كانوا نصرة دين الله واخرى كافرة فالمراد بها كفار قريش ثم قال تعالى
يرونهم مثليهم رأي العين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ نافع وابان عن عاصم ترونهم بالتاء المنقطة من فوق والباقون بالياء فمن قرأ بالتاء فلان ما قبله
خطاب لليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلي ما كانوا او مثلي الفئة الكافرة او يكون الاية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين

المسلمين مثلي الفئة الكافرة ومن قرأ بالياء فللمغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة يرونهم فقوله يرونهم يعود الى الاخبار عن احدى
الفئتين المسئلة الثانية اعلم انه قد تقدم في هذه الاية ذكر الفئة الكافرة وذكر الفئة المسلمة فقوله يرونهم مثليهم يحتمل ان يكون الرائي هو الفئة الكافرة والمرئي هو الفئة
المسلمة ويحتمل ان يكون بالعكس من ذلك فهذان احتمالان وايضا فقوله مثليهم يحتمل ان يكون المراد مثلي الرائين وان يكون المراد مثلي المرئيين فاذن هذه الاية تحتمل وجوها اربعة
الاول ان يكون المراد ان الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المشركين قريبا من الفين والاحتمال الثاني الفئة الكافرة رأت المسلمين مثلي عدد المسلمين ستمائة ونيفا
وعشرين والحكمة في ذلك انه تعالى كثر المسلمين في اعين المشركين مع قلتهم ليهابوهم فيحترزوا عن قتالهم فان قيل فهذا مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال ويقللكم
في اعينهم والجواب انه كان التقليل والتكثير في حالين مختلفين فقللوا اولا في اعينهم حتى اجترؤا عليهم فلما لاقوهم كثرهم الله تعالى في اعينهم حتى صاروا مغلوبين ثم ان تقليلهم في
اول الامر وتكثيرهم في اخر الامر ابلغ في القدرة واظهار الاية والاحتمال الثالث ان الرائين هم المسلمون والمرئيين هم المشركون فالمسلمون رأوا المشركين مثلي
المسلمين ستمائة وازيد والسبب فيه ان الله تعالى امر المسلم الواحد بمقاومة الكافرين قال الله تعالى ان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين فان قيل كيف يرونهم مثليهم
رأي العين وكانوا ثلثة امثالهم والجواب ان الله تعالى اظهر للمسلمين من عدد المشركين القدر الذي علم المؤمنون انهم يغلبونهم وذلك لانه تعالى قال ان يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين فاظهر ذلك العدد من المشركين للمؤمنين تقوية لقلوبهم وازالة للخوف عن صدورهم والاحتمال الرابع ان الرائين هم المسلمون فانهم رأوا المشركين
على الضعف من عدد المشركين فهذا قول لا يمكن ان يقول به احد لان هذا يوجب نصرة الكفار والقاء الخوف في قلوب المؤمنين والاية تنافي ذلك وفي
الاية احتمال خامس وهو انا في اول الاية قد بينا انه خطاب مع اليهود فيكون المراد ترون ايها اليهود المشركين مثلي المؤمنين في القوة والشوكة فان قيل
كيف رأوهم مثليهم وقد كانوا ثلثة امثالهم فقد سبق الجواب عنه بقي من مباحث هذا الموضع امران البحث الاول ان الاحتمال الاول والثاني يقتضي ان المعدوم صار
مرئيا والاحتمال الثالث يقتضي ان ما وجد وحضر لم يصر مرئيا اما الاول فهو محال عقلا لان المعدوم لا يرى فلا جرم وجب حمل الرؤية على الظن القوي واما الثاني فهو جائز
عند اصحابنا لان عندنا مع حصول الشرائط وصحة الحاسة يكون الادراك جائزا لا واجبا وكان ذلك الزمان زمان ظهور المعجزات وخوارق العادات فلم يبعد ان
يقال انه حصل ذلك المعجز واما المعتزلة فعندهم الادراك واجب الحصول عند استجماع الشرائط وسلامة الحاسة فلهذا المعنى اعتذر القاضي عن هذا الموضع من وجوه احدها
ان عند الاشتغال بالمحاربة والمقاتلة قد لا يتفرغ الانسان لان يدير حدقته حول العسكر وينظر اليهم على سبيل التأمل التام فلا جرم رأى البعض دون البعض وثانيها
لعله يحدث عند المحاربة من الغبار ما يصير مانعا عن ادراك البعض وثالثها يجوز ان يقال انه تعالى خلق في الهواء ما يصير مانعا عن ادراك ثلث العسكر وكل ذلك
محتمل البحث الثاني اللفظ وان احتمل ان يكون الراؤن هم المشركون وان يكون هم المسلمون فاي الاحتمالين الظاهر فقيل ان كون المشرك رائيا اولى ويدل عليه
وجوه الاول ان تعلق الفعل بالفاعل اشد من تعلقه بالمفعول فجعل اقرب المذكورين السابقين فاعلا وابعدهما مفعولا اولى من العكس واقرب المذكورين هو قوله تعالى
واخرى كافرة يرونهم والثاني ان مقدم الاية وهي قوله تعالى قد كان لكم اية خطاب مع الكفار فقراءة نافع بالتاء يكون خطابا مع اولئك الكفار والمعنى ترون
يا مشركي قريش المسلمين مثليهم فهذه القراءة لا تساعد الا على كون الرائي مشركا الثالث ان الله تعالى جعل هذه الحالة اية للكفار حيث قال قد كان لكم اية
في فئتين التقتا فوجب ان يكون هذه الحالة اية للكفار حتى يكون حجة عليهم اما لو كانت هذه الحالة حاصلة للمؤمنين لم يصح جعلها حجة على الكافرين واحتج
من قال الراؤن هم المسلمون وذلك لان الرائين لو كانوا هم المشركون لزم رؤية ما ليس بموجود وهو محال ولو كان الراؤن هم المؤمنون لزم ان لا يرى ما هو موجود
وهذا ليس بمحال فكان ذلك اولى ثم قال تعالى رأي العين يقال رأيته رأيا ورؤية ورأيته في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا يختص بالمنام ويقول هو مني مرأى العين
اي حيث يقع عليه بصري فقوله رأي العين يجوز ان ينتصب على المصدر ويجوز ان يكون ظرفا للمكان كما تقول ترونهم امامكم ومثله هو مني مناط العنق ومزجر الكلب
ثم قال تعالى والله يؤيد بنصره من يشاء نصر الله المسلمين على وجهين نصر بالغلبة كيوم بدر ونصر بالحجة فلهذا لو قدرنا انه هزم قوم من المؤمنين لجاز ان يقال هم المنصورون
لانهم هم المنصورون بالحجة والعاقبة الحميدة وقال ان في ذلك لعبرة وهي الاية التي يعبر بها من منزلة الجهل الى العلم واصله من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى
الاخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر بالمعنى الى المخاطب وعبارة الرؤيا من ذلك لانها تعبر لها وقوله لاولي الابصار اي لاولي العقول كما يقال لفلان بصر
زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحيوة الدنيا والله
عنده حسن المآب في الاية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم قولان الاول ما يتعلق بالقصة [illegible] وبيانه ان ابا حارثة بن علقمة النصراني اعترف لاخيه بانه يعرف
صدق محمد صلى الله عليه وسلم في قوله الا انه لا يقول ذلك خوفا من ان يأخذ ملوك الروم منه المال والجاه وايضا روينا انه صلى الله عليه وسلم لما دعا اليهود الى الاسلام بعد غزوة بدر
اظهروا من انفسهم القوة والشدة والاستظهار بالمال والسلاح فبين الله تعالى في هذه الاية ان هذه الاشياء وغيرها من متاع الدنيا زائلة باطلة وان الاخرة خير وابقى
والقول الثاني وهو على التأويل العام انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة والله يؤيد بنصره من يشاء ان في ذلك لعبرة لاولي الابصار ذكر بعده هذه الاية وهو كالشرح
والبيان لتلك العبرة وذلك هو انه تعالى بين انه زين للناس هذه الشهوات الجسمانية واللذات الدنيوية ثم انها فانية منقضية تذهب لذاتها وتبقى تبعاتها
ثم انه تعالى حث على الرغبة في الاخرة بقوله قل اؤنبئكم بخير من ذلكم ثم بين تعالى ان طيبات الاخرة معدة لمن واظب على العبودية من الصابرين والصادقين
الى اخر الاية المسئلة الثانية اختلفوا في ان قوله زين للناس من المزين فاما اصحابنا فقولهم فيه ظاهر وذلك لان عندهم خالق جميع الافعال هو الله

تعالى وأيضا قالوا لو كان المزين هو الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة لذلك الشيطان فإن كان ذلك شيطانا آخر لزم التسلسل وإن وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن في الانسان
كذلك وإن كان من الله تعالى فهو الحق فليكن في حق الانسان أيضا كذلك وفي القرآن إشارة إلى هذه النكتة في سورة القصص في قوله ربنا هؤلاء الذين أغوينا أغويناهم كما غوينا يعني إن
اعتقد أحد أنا أغويناهم فمن الذي أغوانا وهذا الكلام ظاهر جدا أما المعتزلة فالقاضي نقل عنهم ثلاثة أقوال القول الأول حكي عن الحسن أنه قال الشيطان زينها لهم وكان يحلف بالله
على ذلك واحتج القاضي لهم بوجوه أحدها أنه تعالى أطلق حب الشهوات فيدخل فيه الشهوات المحرمة ومزين الشهوات المحرمة هو الشيطان وثانيها أنه تعالى ذكر القناطير المقنطرة من الذهب والفضة
وحب المال الكثير إلى هذا الحد لا يليق إلا بمن جعل الدنيا قبلة طلبه ومنتهى مقصوده لأن أهل الآخرة يكتفون بالبلغة وثالثها قوله تعالى ذلك متاع الحياة الدنيا ولا شك أنه تعالى ذكر ذلك في معرض
الذم للدنيا والذام للشيء يمتنع أن يكون مزينا له ورابعها قوله بعد هذه الآية قل أؤنبئكم بخير من ذلكم والمقصود من هذا الكلام صرف العبد عن الدنيا وتقبيحها في عينه وذلك لا يليق بمن يزين
الدنيا في عينه والقول الثاني قول طوائف من المعتزلة وهو أن المزين لهذه الأشياء هو الله تعالى واحتجوا عليه بوجوه أحدها أنه تعالى كما رغب في منافع الآخرة فقد خلق ملاذ الدنيا وأباحها
لعبيده وإباحتها للعبيد تزيين لها فإنه تعالى إذا خلق الشهوة والمشتهى وخلق للمشتهي علما بما في تناول المشتهى من اللذة ثم أباح له ذلك التناول كان تعالى مزينا لها و
ثانيها أن الانتفاع بهذه المشتهيات وسائل إلى منافع الآخرة والله تعالى قد ندب إليها فكان مزينا لها وإنما قلنا إن الانتفاع بها وسائل إلى ثواب الآخرة لوجوه الأول أن يتصدق
بها والثاني أن يتقوى بها على طاعة الله والثالث أنه إذا انتفع بها وعلم أن تلك المنافع إنما تيسرت بتخليق الله تعالى وإعانته صار ذلك سببا لاشتغال العبد بالشكر العظيم ولذلك
كان صاحب بن عباد يقول شرب الماء البارد في الصيف يستخرج الحمد من أقصى القلب وذكر شرا أنشد معناه والرابع أن القادر على التمتع بهذه اللذات والطيبات إذا تركها واشتغل
بالعبودية وتحمل ما فيها من المشقة كان أكثر ثوابا فثبت بهذه الوجوه أن الانتفاع بهذه الطيبات وسائل إلى ثواب الآخرة وثالثها قوله تعالى هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا وقال قل من حرم زينة الله
التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق وقال إنا جعلنا ما على الأرض زينة لها وقال خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في سورة البقرة وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا
لكم وقال كلوا مما في الأرض حلالا طيبا وكل ذلك يدل على أن التزيين من الله تعالى ومما يؤكد ذلك قراءة مجاهد زين للناس على تسمية الفاعل والقول الثالث وهو اختيار أبي
علي والقاضي وهو التفصيل وذلك أن كل ما كان حراما كان التزيين فيه من الشيطان وكل ما كان من هذه الأبواب واجبا أو مندوبا كان التزيين فيه من الله تعالى هذا ما ذكره القاضي في تفسيره
وقد بقي قسم ثالث وهو المباح الذي لا يكون في فعله ولا في تركه لا ثواب ولا عقاب والقاضي ما ذكر هذا القسم وكان من حقه أن يذكره ويبين أن التزيين فيه من الله تعالى أو من الشيطان
المسألة الثانية قوله تعالى حب الشهوات فيه أبحاث ثلاثة البحث الأول أن الشهوات ههنا هي الأشياء المشتهيات سميت بذلك على الاستعارة للتعلق والاتصال كما يقال للمقدور
قدرة وللمرجو رجاء وللمعلوم علم وهذه استعارة مشهورة في اللغة يقال هذه شهوة فلان أي مشتهاه قال صاحب الكشاف وفي تسميتها بهذا الاسم فائدتان إحداهما أنه جعل الأعيان
التي ذكرها شهوات مبالغة في كونها مشتهاة محروصا على الاستمتاع بها والثانية أن الشهوة صفة مسترذلة عند الحكماء مذموم من اتبعها شاهد على نفسه بالبهيمية فكان المقصود من ذكر
هذا اللفظ التنفير عنها البحث الثاني قال المتكلمون دلت هذه الآية على أن الحب غير الشهوة لأنه أضاف الحب إليها والشهوة فعل الله تعالى والمحبة من أفعال العباد وهي عبارة
عن أن يجعل الإنسان كل غرضه وعيشه في طلب اللذات والطيبات البحث الثالث قال الحكماء الانسان قد يحب شيئا لكنه يحب أن لا يحبه مثل المسلم فإنه قد يميل طبعه إلى بعض
المحرمات لكنه يحب أن لا يحبه أما من أحب شيئا وأحب أن يحبه فذاك هو كمال المحبة فإن كان ذلك في جانب الخير فهو كمال السعادة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان
عليه السلام إني أحببت حب الخير ومعناه أحب الخير وأحب أن أكون محبا للخير وإن كان ذلك في جانب الشر فهو كما في هذه الآية فإن قوله تعالى زين للناس حب الشهوات
يدل على أمور ثلاثة مرتبة أولها أنه يشتهي أنواع المشتهيات وثانيها أنه يحب شهوتها وثالثها أنه يعتقد أن تلك المحبة حسنة وفضيلة ولما اجتمعت في هذه القضية الدرجات
الثلاث بلغت الغاية القصوى في الشدة والقوة ولا يكاد تنحل إلا بتوفيق عظيم من الله تعالى ثم إنه تعالى أضاف ذلك إلى الناس ولفظ الناس عام دخله حرف التعريف فيفيد
الاستغراق فظاهر اللفظ يقتضي أن هذا المعنى حاصل لجميع الناس والعقل أيضا يدل عليه وهو أن كل ما كان لذيذا ونافعا فهو محبوب ومطلوب لذاته واللذيذ النافع قسمان جسماني وروحاني
والقسم الجسماني حاصل لكل أحد في أول الأمر وأما القسم الروحاني فلا يكون إلا في الانسان الواحد على سبيل الندرة ثم ذلك الانسان إنما يحصل له تلك اللذة الروحانية
بعد استئناس النفس باللذات الجسمانية فيكون انجذاب النفس إلى اللذات الجسمانية كالملكة المستقرة المتأكدة وانجذابها إلى اللذات الروحانية كالحالة الطارية التي تزول بأدنى
سبب فلا جرم كان الغالب على الخلق إنما هو الميل الشديد إلى اللذات الجسمانية فأما الميل إلى اللذات الروحانية فذاك لا يحصل إلا للشخص الشاذ ثم حصوله لذلك النادر
لا يتفق إلا في أوقات نادرة فلهذا السبب عمم الله تعالى هذا الحكم في الكل فقال زين للناس حب الشهوات أما قوله تعالى من النساء والبنين ففيه أبحاث البحث الأول أن من في قوله
من النساء والبنين كهي في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان فكما أن المعنى فاجتنبوا الأوثان التي هي رجس فكذا أيضا معنى هذه الآية زين للناس حب النساء وكذا التي هي مشتهاة
البحث الثاني اعلم أنه تعالى عدد ههنا من المشتهيات أمورا سبعة أولها النساء وإنما قدمهن على الكل لأن الالتذاذ بهن أكثر والاستئناس بهن أتم ولذلك قال تعالى خلق لكم من أنفسكم
أزواجا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة ومما يؤكد ذلك أن العشق الشديد المقلق المهلك لا يتفق إلا في هذا النوع من الشهوة المرتبة الثانية الولد ولما كان حب الولد
الذكر أكثر من حب الولد الأنثى لا جرم خصه الله تعالى بالذكر ووجه التمتع بهم ظاهر من حيث السرور بهم والتكثير بهم إلى غير ذلك اعلم أن الله تعالى في إيجاد حب الزوجة والولد في قلب
الانسان حكمة بالغة فإنه لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل ولأدى ذلك إلى انقطاع النسل وهذه المحبة كأنها حالة غريزية ولذلك فإنها حاصلة لجميع الحيوانات والحكمة
فيها ما ذكرنا من بقاء النسل المرتبة الثالثة والرابعة القناطير المقنطرة من الذهب والفضة وفيه أبحاث البحث الأول قال الزجاج القنطار مأخوذ من عقد الشيء وإحكامه
والقنطرة مأخوذة من ذلك لتوثقها بعقد الطاق فالقنطار مال كثير يتوثق الانسان به في دفع أصناف النوائب وحكى أبو عبيدة عن العرب أنهم يقولون إنه وزن لا يحد واعلم أن

أن هذا هو الصحيح ومن الناس من حاول تحديده وفيه روايات فروى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال القنطار اثنا عشر أوقية وروى أنس عنه صلى الله عليه وسلم أيضا أن القنطار ألف دينار
أو اثنا عشر ألف درهم وهو مقدار الدية وبه قال الحسن وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملء مسك ثور من ذهب أو فضة وفيه أقوال أخر وما ذكرناه كفاية لأنها غير مقصورة بالحجة البتة البحث الثاني
المقنطرة مفعللة من القنطار وهو للتأكيد كقولهم ألف مؤلفة وبدرة مبدرة وإبل مؤبلة ودراهم مدرهمة وقال الكلبي القناطير ثلاثة والمقنطرة المضاعفة فكان المجموع ستة البحث الثالث
الذهب والفضة إنما كانا محبوبين لأنهما جعلا ثمن جميع الأشياء فمالكهما كالمالك لجميع الأشياء وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته ولما كان الذهب والفضة
أكمل الوسائل إلى تحصيل هذا الكمال الذي هو محبوب لذاته وما لا يوجد المحبوب إلا به فهو محبوب لا جرم كانا محبوبين المرتبة الخامسة الخيل قال الواحدي رحمه الله الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء
والرهط وسميت الأفراس خيلا لخيلائها في مشيها وسميت حركة الانسان على سبيل الجولان اختيالا وسمي الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور والأخيل الشقراق
لأنه يتخيل تارة أخضر وتارة أحمر واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة أقوال الأول أنها الراعية يقال أسمت الدابة وسومتها إذا أرسلتها في مروجها للرعي كما يقال أقمت الشيء وقومته
وأجدته وجودته وأنمته ونومته والمقصود أنها إذا رعت ازدادت حسنا ومنه قوله تعالى فيه تسيمون والقول الثاني المسومة المعلمة قال أبو مسلم الأصفهاني وهو مأخوذ من السيماء بالقصر والمد
ومعناه واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم من أثر السجود ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في تلك العلامة فقال أبو مسلم المراد من هذه العلامات الأوضاح والغرر التي تكون في
الخيل وهي أن تكون غرا محجلة وقال الأصم إنما هي البلق وقال قتادة الشية وقال المؤرج الكي وقول أبي مسلم أحسن لأن الإشارة في هذه الآية إلى شرائف الأموال وذلك هو أن تكون
الفرس أغر محجلا وأما سائر الوجوه التي ذكروها فهي لا تفيد شرفا في الفرس والقول الثالث هو قول مجاهد وعكرمة إنها الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة المليحة المرتبة
السادسة الأنعام جمع نعم وهي الإبل والبقر والغنم ولا يقال للجنس الواحد منها نعم إلا للإبل خاصة فإنه غلب عليها المرتبة السابعة الحرث وقد ذكرنا اشتقاقه في قوله تعالى
ويهلك الحرث والنسل ثم إنه تعالى لما عدد هذه السبعة قال ذلك متاع الحياة الدنيا قال القاضي ومعلوم أن متاعها إنما خلق ليستمتع بها فكيف يقال إنه لا يجوز إضافة التزيين إلى الله
تعالى ثم قال والاستمتاع بمتاع الدنيا وجوه منها أن ينفرد به من خصه الله تعالى بهذه النعم فيكون مذموما ومنها أن يترك الانتفاع به مع الحاجة إليه فيكون أيضا مذموما ومنها أن ينتفع
به في وجه مباح من غير أن يتوسل بذلك إلى مصالح الآخرة وذلك لا ممدوح ولا مذموم ومنها أن ينتفع به على وجه يتوسل به إلى مصالح الآخرة وذلك هو الممدوح ثم قال والله عنده
حسن المآب اعلم أن المآب في اللغة المرجع يقال آب الرجل إيابا وأوبة وأيبة ومآبا قال تعالى إن إلينا إيابهم والمقصود من هذا الكلام بيان أن من آتاه الله تعالى الدنيا كان الواجب عليه
أن يصرفها إلى ما يكون فيه عمارة لمعاده ويتوسل بها إلى سعادة آخرته ثم لما كان الغرض الترغيب في المآب وصف المآب بالحسن فإن قيل المآب قسمان الجنة وهي في غاية الحسن والنار
وهي خالية عن الحسن فكيف وصف المآب المطلق بالحسن قلنا المآب الذي هو مقصود بالذات هو الجنة فأما النار فهو مقصود بالعرض لأنه سبحانه خلق الخلق للرحمة لا للعذاب
كما قال سبقت رحمتي غضبي وهذا سر يطلع منه على أسرار غامضة قل أؤنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وأزواج
مطهرة ورضوان من الله والله بصير بالعباد في الآية مسائل المسألة الأولى قرأ ابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي أؤنبئكم بهمزتين واختلف الرواية عن أبي عمرو ونافع المسألة الثانية ذكروا في
متعلق الاستفهام ثلاثة أوجه الأول أن يكون المعنى هل أنبئكم بخير من ذلكم ثم ابتدأ فقال للذين اتقوا عند ربهم كذا وكذا والثاني هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا ثم ابتدأ
فقال عند ربهم جنات تجري والثالث هل أنبئكم بخير من ذلكم للذين اتقوا عند ربهم ثم يبتدئ ويقول جنات المسألة الثالثة في وجه النظم وجوه الأول أنه تعالى لما قال والله
عنده حسن المآب بين في هذه الآية أن ذلك المآب كما أنه حسن في نفسه فهو أحسن وأفضل من هذه الدنيا فقال قل أؤنبئكم بخير من ذلكم الثاني أنه تعالى لما عدد نعم الدنيا بين
أن منافع الآخرة خير منها كما قال في آية أخرى والآخرة خير وأبقى والثالث كأنه تعالى نبه على أن أمرك في الدنيا وإن حسن وانتظم إلا أن أمرك في الآخرة خير وأفضل والمقصود
منه أن يعلم العبد أنه كما أن الدنيا أطيب وأوسع وأفسح من بطن الأم فكذلك الآخرة أطيب وأوسع وأفسح من الدنيا المسألة الرابعة إنما قلنا إن نعم الآخرة خير من نعم الدنيا لأن
نعم الدنيا مشوبة بالمضرة ونعم الآخرة خالية عن شوب المضار بالكلية وأيضا فنعيم الدنيا منقطعة لا محالة ونعم الآخرة باقية لا محالة أما قوله تعالى للذين اتقوا فقد بينا في تفسير قوله تعالى
هدى للمتقين أن التقوى ما هي وبالجملة فإن الانسان لا يكون متقيا إلا إذا كان آتيا بالواجبات محترزا عن المحظورات وقال بعض أصحابنا التقوى عبارة عن الاتقاء عن
الشرك وذلك لأن لفظ التقوى صار في عرف القرآن مختصا بالإيمان قال تعالى وألزمهم كلمة التقوى وظاهر اللفظ أيضا مطابق له لأن الاتقاء عن الاتقاء عن جميع المحظورات
لأن ماهية الاتقاء لا تدل على ماهية الاجتناب فحقيقة التقوى وماهيتها حاصلة عند حصول الاتقاء عن الشرك وعرف القرآن مطابق لذلك فوجب حمله عليه فكان قوله
للذين اتقوا محمولا على كل من اتقى الكفر بالله تعالى أما قوله تعالى للذين اتقوا عند ربهم ففيه احتمالات الأول أن يكون ذلك صفة للخير والتقدير هل أنبئكم بخير من ذلكم عند ربهم للذين
اتقوا والثاني أن يكون ذلك صفة للذين اتقوا عند ربهم خير من منافع الدنيا ويكون ذلك إشارة إلى أن هذا الثواب العظيم لا يحصل إلا لمن كان متقيا عند الله تعالى فيخرج
عنه المنافق ويدخل فيه من كان مؤمنا في علم الله تعالى أما قوله تعالى جنات فالتقدير هو جنات وقرأ بعضهم جنات بالجر على البدل من خير واعلم أن قوله جنات تجري من
تحتها الأنهار خالدين فيها وصف لطيب الجنة ودخل تحته جميع النعمة الموجودة فيها من المطعم والمشرب والملبس والمفترش والمنظر وبالجملة فالجنة مشتملة على جميع المطالب
كما قال فيها ما تشتهي الأنفس وتلذ الأعين ثم قال وأزواج مطهرة ورضوان من الله وقد ذكرنا لطائفها عند قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها أزواج مطهرة والتحقيق يقول فيه أن النعمة
وإن عظمت فلن تتكامل إلا بالأزواج اللواتي لا يحصل الأنس إلا بهن ثم وصف الأزواج بصفة واحدة جامعة لكل مطلوب فقال مطهرة ويدخل في ذلك الطهارة من الحيض والنفاس
وسائر الأحوال التي تظهر عن النساء في الدنيا مما ينفر عنه الطبع ويدخل فيه كونهن مطهرات من الأخلاق الذميمة ومن القبح وتشويه الخلقة ويدخل فيه كونهن مطهرات من سوء
العشرة ثم قال ورضوان من الله والله بصير بالعباد وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم رضوان بضم الراء والباقون بكسرها أما الضم فهو لغة قيس وتميم قال الفراء رضيت رضا

ورضوانًا ورضوانًا وشبه الرضوان بالكسر لربان والقربان وبالضم الطغيان والكفران والشكران المسئلة الثانية قال المتكلمون الثواب له ركنان احدهما المنفعة وهي التي
ذكرناها والثاني التعظيم وهو المراد بالرضوان وذلك لان معرفة اهل الجنة مع هذا النعيم المقيم بانه تعالى راض عنهم حامد لهم مثن عليهم ازيد في ايجاب السرور من تلك المنافع واما الحكماء
فانهم قالوا الجنات بما فيها اشارة الى الجنة الجسمانية والرضوان فهو اشارة الى الجنة الروحانية واعلى المقامات انما هو الجنات الروحانية وهي عبارة عن تجلي نور جلال الله في روح
العبد واستغراق العبد في معرفته ثم يصير في هذه المقامات راضيا عند الله واليه الاشارة بقوله راضية مرضية ونظير هذه الآية قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات
تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم ثم قال تعالى والله بصير بالعباد اي عالم بمصالحهم فيجب ان
يرضوا لانفسهم ما اختاره لهم من نعيم الآخرة وان يزهدوا فيما زهدهم فيه من امور الدنيا الذين يقولون ربنا اننا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار الصابرين والصادقين
والقانتين والمنفقين والمستغفرين بالاسحار وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في اعراب موضع الذين يقولون وجوه الاول انه خفض صفة للذين اتقوا وتقدير الآية للذين اتقوا الذين يقولون
ويجوز ان يكون صفة للعباد والله بصير بالعباد الذين يقولون كذا وكذا الثاني ان يكون نصبا على المدح والثالث رفعا على التخصيص والتقدير هم الذين يقولون كذا وكذا
اولئك هم المتقون الذين لهم عند ربهم جنات هم الذين يقولون كذا وكذا المسئلة الثانية اعلم انه تعالى حكى عنهم بانهم قالوا ربنا اننا آمنا ثم انهم قالوا بعد ذلك فاغفر لنا
ذنوبنا وذلك يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة والله تعالى حكى ذلك عنهم في معرض المدح لهم والثناء عليهم فدل هذا على ان العبد بمجرد الايمان يستوجب الرحمة
والمغفرة من الله فان قالوا الايمان عبارة عن جميع الطاعات لبطلانه عليهم بالدلائل المذكورة في تفسير قوله يؤمنون بالغيب وايضا فمن اطاع الله في جميع الامور وتاب
عن جميع الذنوب كان ادخاله في النار قبيحا من الله تعالى والقبيح هو الذي يلزم من فعله اما الجهل او الحاجة وهما محالان ومستلزم المحال محال فادخال الله تعالى اياهم في النار
محال وما كان محال الوقوع عقلا كان الدعاء والتضرع في ان لا يفعله الله عبثا وقبيحا ونظير هذه الآية قوله تعالى في آخر السورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادي للايمان ان آمنوا
بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار فان قيل اليس انه تعالى اعتبر جملة الطاعات في حصول المغفرة حيث اتبع هذه الآية بقوله
الصابرين والصادقين قلنا بل هذه الآية تؤكد ما ذكرناه وذلك لانه تعالى جعل مجرد الايمان وسيلة الى طلب المغفرة ثم ذكر بعدها صفات المطيعين وهي كونهم صابرين صادقين ولو
كانت هذه الصفات شرائط لحصول المغفرة لكان ذكرها قبل طلب المغفرة اولى فلما رتب طلب المغفرة على مجرد الايمان ثم ذكر بعد ذلك هذه الصفات علمنا ان هذه الصفات
غير معتبرة في اصل المغفرة وانما هي معتبرة في حصول كمال الدرجات قوله تعالى الصابرين والصادقين في الآية مسائل المسئلة الاولى الصابرين قيل نصب على المدح بتقدير اعني الصابرين
والمراد كونهم صابرين في اداء الواجبات والمندوبات وفي ترك المحظورات وكونهم صابرين راضين في قلوبهم عن الله تعالى كما قال الذين اذا اصابتهم مصيبة قالوا انا لله وانا اليه راجعون
قال سفيان بن عيينة في قوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا لما صبروا ان هذه الآية تدل على انهم انما استحقوا تلك الدرجات العالية من الله تعالى بسبب الصبر ويروى انه وقف رجل
على الشبلي رحمه الله فقال اي صبر اشد على الصابرين فقال الصبر في الله فقال لا فقال الصبر لله فقال لا فقال الصبر عن الله قال لا قال فاي شيء قال الصبر عن الله فصرخ الشبلي صرخة
كادت روحه تتلف وقد كرر مدح الله تعالى للصابرين فقال والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس الصفة الثانية كونهم صادقين اعلم ان لفظ الصدق قد يجري على
القول والفعل والنية فالصدق في القول مشهور وهي مجانبة الكذب والصدق في الفعل الاتيان به وترك الانصراف عنه قبل تمامه يقال صدق فلان القتال وصدق في الحملة ويقال
صدق في القتال وكذب في الحملة والصدق في النية امضاء العزم والاقامة عليه حتى يبلغ الفعل الصفة الثالثة كونهم قانتين وقد فسرناه في قوله تعالى وقوموا لله قانتين
وبالجملة فهو عبارة عن الدوام على الطاعة والمواظبة عليها الصفة الرابعة كونهم منفقين ويدخل فيه انفاق المرء على نفسه واهله واقاربه وصلة رحمه وفي الزكوة والجهاد وسائر وجوه
البر الصفة الخامسة كونهم مستغفرين بالاسحار والسحر الوقت الذي قبل طلوع الفجر وتسحر اذا اكل في ذلك الوقت واعلم ان المراد منه من يصلي بالليل ثم يتبعه بالاستغفار والدعاء
لان الانسان لا يشتغل بالدعاء والاستغفار الا ان يكون قد صلى فقبل ذلك فقوله والمستغفرين بالاسحار يدل على انهم كانوا قد صلوا بالليل واعلم ان الاستغفار بالسحر له مزيد
في قوة الايمان وكمال العبودية من وجوه الاول ان في وقت السحر يطلع نور الصبح بعد ان كانت الظلمة شاملة للكل وبسبب طلوع نور الصبح كان الاموات يصيرون احياء
فهناك وقت الجود العام والفيض التام فلا يبعد ان يكون عند طلوع صبح العالم الكبير يطلع صبح العالم الصغير وهو ظهور نور جلال الله تعالى في القلب الثاني ان وقت السحر اطيب اوقات
النوم فاذا اعرض العبد عن تلك اللذة واقبل على العبودية كانت الطاعة اكمل الثالث نقل عن ابن عباس رضه والمستغفرين بالاسحار يريد المصلين صلوة الصبح المسئلة
الثانية قوله الصابرين والصادقين اكمل من قوله الذين يصبرون ويصدقون لان قوله الصابرين يدل على ان هذا المعنى عادتهم وخلقهم وانهم لا ينفكون عنها المسئلة الثالثة
اعلم انه تعالى على عباده انواعا من التكليف فالصابر هو من يصبر على اداء جميع انواعها ثم ان العبد قد يلتزم من عند نفسه انواعا اخر من الطاعة اما بسبب النذر او بسبب الشروع
فيه وكمال هذه المرتبة انه اذا التزم طاعة ان يصدق نفسه في التزامه وذلك بان ياتي بذلك الملتزم من غير خلل البتة ولما كانت هذه المرتبة متأخرة عن الاولى لا جرم ذكر
سبحانه وتعالى الصابرين اولا ثم الصادقين ثانيا ثم انه تعالى ندب الى المواظبة الى هذين النوعين من الطاعة فقال والقانتين فهذه الفاظ ثلثة للترغيب في المواظبة على
جميع انواع الطاعات ثم بعد ذلك ذكر الطاعات المعينة وكان اعظم الطاعات قدرا امران احدهما الخدمة بالمال واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم والشفقة على خلق الله فذكره هاهنا بقوله
والمنفقين والثانية الخدمة بالنفس واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله فذكره هاهنا بقوله والمستغفرين بالاسحار فان قيل فلم قدم هاهنا ذكر المنفقين على ذكر المستغفرين
واخر في قوله صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله قلنا لان هذه الآية في شرح عروج العبد من الادنى فالادنى الى الاشرف فالاشرف فلا جرم وقع الختم بذكر المستغفرين
بالاسحار وقوله التعظيم لامر الله في شرح نزول العبد من الاشرف الى الادنى فالادنى فلا جرم كان الترتيب بالعكس المسئلة الرابعة هذه الخمسة اشارة الى تعداد الصفات لموصوف

لموصوف واحد فكان الواجب حذف واو العطف عنها كما في قوله تعالى هو الله الخالق البارئ المصور الا انه ذكرها بواو العطف والظن والعلم عند الله ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال دخل
تحت المدح العظيم واستوجب الثواب الجزيل شهد الله انه لا اله الا هو والملئكة واولوا العلم قائما بالقسط لا اله الا هو العزيز الحكيم ان الدين عند الله الاسلام
اعلم انه تعالى لما مدح المؤمنين واثنى عليهم بقوله الذين يقولون ربنا اننا آمنا اردفه بان بين ان دلائل الايمان ظاهرة جلية فقال شهد الله وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان كل ما يتوقف العلم بنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم على العلم به فانه لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية اما ما لا يكون كذلك فانه يجوز اثباته بالدلائل السمعية لكن العلم بصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم لا يتوقف على العلم بكون الله تعالى واحدا فلا جرم يجوز
اثبات كون الله تعالى واحدا بالدلائل السمعية القرآنية اذا عرفت هذا فنقول ذكروا في قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قولين احدهما ان الشهادة من الله تعالى ومن
الملائكة ومن اولي العلم بمعنى واحد والقول الثاني انه ليس كذلك اما القول الاول فيمكن تقريره من وجهين الاول ان تجعل الشهادة عبارة عن الاخبار المقرون بالعلم فهذا المعنى مفهوم
واحد وهو حاصل في حق الله تعالى وفي حق الملائكة وفي حق اولي العلم الوجه الثاني ان تجعل الشهادة عبارة عن الاظهار والبيان ثم نقول انه تعالى اظهر ذلك وبينه بان خلق ما دل على ذلك واما
الملائكة واولوا العلم فقد اظهروا ذلك وبينوه بتقرير الدلائل والبراهين اما الملائكة فقد بينوا ذلك للرسل والرسل للعلماء والعلماء لعامة الخلق فالتفاوت انما وقع في الشيء الذي به حصل الاظهار
والبيان فهو مفهوم واحد في حق الله سبحانه وتعالى وفي حق الملائكة واولي العلم وظهر ان المفهوم من الشهادة واحد على هذين الوجهين والمقصود من ذلك كانه قيل للرسول صلى الله عليه وسلم
ان وحدانية الله تعالى امر قد ثبت بشهادة الله تعالى وشهادة جميع المعتبرين من خلقه ومثل هذا الدين المتين والمنهج القويم لا يضعف بخلاف بعض الجهال من النصارى وعبدة الاوثان
فاثبت انت وقومك يا محمد على ذلك فانه هو الاسلام والدين عند الله هو الاسلام القول الثاني قول من يقول شهادة الله تعالى على توحيده عبارة عن انه خلق الدلائل الدالة على توحيده
وشهادة الملائكة واولي العلم عبارة عن اقرارهم بذلك ولما كان كل واحد من هذين الامرين يسمى شهادة لم يبعد ان جمع بين الكل في اللفظ ونظيره قوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ومعلوم ان الصلوة من الله غير الصلوة من الملائكة ومن الملائكة غير الصلوة من الناس مع انه قد جمعهم في اللفظ فان قيل المدعي للوحدانية هو الله تعالى
فكيف يكون المدعي شاهدا الجواب من وجوه الاول وهو ان الشاهد الحقيقي ليس الا الله وذلك لانه تعالى هو الذي خلق الاشياء وجعلها دلائل على توحيده ولولا تلك الدلائل التي
نصبها الله تعالى وهدى اليها لعجزوا عن التوصل بها الى معرفة الوحدانية ثم بعد حصول العلم بالوحدانية فهو تعالى وفقهم حتى ارشدوا غيرهم الى معرفة التوحيد واذا كان الامر كذلك كان الشاهد على
الوحدانية ليس الا الله وحده ولهذا قال قل اي شيء اكبر شهادة قل الله الوجه الثاني في الجواب انه هو الموجود ازلا وابدا وكل ما سواه فقد كان في الازل عدما صرفا ونفيا محضا والعدم
يشبه الغائب والموجود يشبه الحاضر فكل ما سواه فقد كان غائبا وبشهادة الحق صار شاهدا فكان الحق شاهدا على الكل فلهذا قال شهد الله انه لا اله الا هو الوجه الثالث ان هذا وان كان
في صورة الشهادة الا انه في معنى الاقرار لانه لما اخبر انه لا اله سواه كان الكل عبيدا له والمولى الكريم لا يليق به ان يخل بمصالح العبيد فكان هذا الكلام جاريا مجرى الاقرار بانه يجب بوعده الكريم
عليه ان يصلح مهمات جميع الخلق الوجه الرابع في الجواب قرا ابن عباس رضي الله عنهما شهد الله انه لا اله الا هو بكسر انه ثم قرا ان الدين عند الله الاسلام بفتح ان فقوله شهد
يكون واقعا على ان الدين عند الله الاسلام ويكون قوله انه لا اله الا هو اعتراضا بين الكلام واعلم ان هذا الجواب لا يعتمد عليه لان هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء وبتقدير ان
يكون مقبولة لكن القراءة الاولى متفق عليها فالاشكال الوارد عليها لا يندفع بسبب القراءة الاخرى المسئلة الثانية المراد من اولي العلم في هذه الآية الذين عرفوا وحدانية الله تعالى
بالدلائل القاطعة لان الشهادة انما تكون مقبولة اذا كان الاخبار مقرونا بالعلم ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد وهذا يدل على ان هذه الدرجة
العالية والمرتبة الشريفة ليست الا لعلماء الاصول اما قوله تعالى قائما بالقسط ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قائما بالقسط منتصب بماذا فيه وجوه الاول نصب على الحال ثم فيه وجوه
احدها التقدير شهد الله قائما بالقسط وثانيها يجوز ان يكون حالا من هو تقديره لا اله الا هو قائما بالقسط ويسمى هذا حالا مؤكدة كقولك انا عبد الله شجاعا وكقولك لا رجل الا عبد الله
شجاعا والوجه الثاني ان يكون صفة للمنفي كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو وهذا غير بعيد لانهم قد يفصلون بين الصفة والموصوف والوجه الثالث ان يكون نصبا على
المدح فان قيل اليس من حق المنصوب على المدح ان يكون معرفة كقوله الحمد لله الحميد قلنا وقد جاء نكرة ايضا انشد سيبويه وياوي الى نسوة عطل وشعثا مراضيع مثل السعالي المسئلة الثانية
قوله قائما بالقسط فيه وجهان الاول انه حال من المؤمنين والتقدير اي اولي العلم حال كون كل واحد منهم قائما بالقسط في اداء هذه الشهادة القول الثاني وهو قول المفسرين انه
انه حال من شهد الله المسئلة الثالثة معنى كونه قائما بالقسط قائما بالعدل كما يقال فلان قائم بالتدبير اي يجريه على الاستقامة واعلم ان هذا العدل منه ما هو متصل بباب الدنيا ومنه
ما هو متصل بباب الدين اما المتصل بالدنيا فانظر اولا في كيفية خلقة اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعالى فيها ثم انظر الى اختلاف احوال الخلق في الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة
والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واقطع بان كل ذلك عدل من الله تعالى وحكمة وصواب ثم انظر في كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية
معينة واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب اما ما يتصل بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق في العلم والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واقطع بان كل ذلك عدل وقسط ووقف
صاحب الكشاف هاهنا في التعصب للاعتزال وزعم ان الآية دالة على ان الاسلام هو العدل والتوحيد وكان ذلك المسكين بعيدا عن معرفة هذه الاشياء الا انه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف
وزعم ان الآية دالة على ان من اجاز الرؤية او ذهب الى الجبر لم يكن على دين الله الذي هو الاسلام والعجب ان اكابر المعتزلة وعظماءهم افنوا اعمارهم في طلب الدليل على انه لو كان مرئيا لكان
جسما وما وجدوا فيه سوى الرجوع الى الشاهد من غير جامع عقلي قاطع فهذا المسكين الذي ما شم رائحة العلم من اين وجد ذلك واما حديث الجبر فالخوض من ذلك المسكين فيه خوض
فيما لا يعنيه لانه لما اعترف ان الله تعالى عالم بجميع الجزئيات واعترف بان العبد لا يمكنه ان يقلب علم الله سبحانه وتعالى جهلا فقد اعترف بهذا الجبر فمن اين هو والخوض في امثال هذه الاشياء ثم
قال تعالى لا اله الا هو والفائدة في اعادته وجوه الاول ان تقدير الآية شهد الله انه لا اله الا هو واذا شهد بذلك فقد صح القول بوحدانية الله تعالى الثاني انه تعالى لما اخبر ان الله شهد انه لا اله
الا هو وشهد الملائكة واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولي العلم لا اله الا هو فكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة

على من تلك الشبهات   الثالث فائدة هذا التكرير الاعلام بان المسلم يجب ان يكون ابدا في تكرير هذه الكلمة فان اشرف كلمة يذكرها الانسان هي هذه الكلمة فاذا كان في اكثر الاوقات مشتغلا بذكرها وبتكريرها
كان مشتغلا باعظم انواع العبادات فكان الغرض من التكرير في هذه الآية حث العباد على تكريرها   الرابع ذكر قوله لا اله الا هو اولا ليعلم انه لا يستحق العبادة الا هو وذكره ثانيا ليعلم انه القائم بالقسط لا يجور
ولا يظلم   اما قوله العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال القدرة والحكيم اشارة الى كمال العلم وهما الصفتان اللتان يمتنع حصول الالهية الا معهما لان كونه قائما بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير
الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات وقدم العزيز على الحكيم في الذكر لان العلم بكونه قادرا متقدم على العلم بكونه عالما في طريق المعرفة الاستدلالية فلما كان متقدما في المعرفة الاستدلالية وكان
هذا الخطاب مع المستدلين لا جرم قدم تعالى ذكر العزيز على الحكيم   اما قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام ففيه مسائل   المسئلة الاولى اتفق القراء على كسر ان الا الكسائي فانه فتح ان وقراءة الجمهور
ظاهرة لان الكلام الذي قبله قد تم   اما قراءة الكسائي فالنحويون ذكروا فيه ثلثة اوجه   الاول التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام وذلك لان كونه تعالى
واحدا يوجب ان يكون الدين الحق هو الاسلام لان دين الاسلام هو المشتمل على هذه الوحدانية   والثاني التقدير شهد الله انه لا اله الا هو وان الدين عند الله الاسلام   الثالث وهو قول البصريين
ان يجعل الثاني بدلا من الاول ثم ان قلنا بان دين الاسلام هو التوحيد نفسه كان هذا من باب قولك ضربت زيدا نفسه وان قلنا دين الاسلام مشتمل على التوحيد كان هذا من بدل الاشتمال
كقولك ضربت زيدا راسه فان قيل فعلى هذا الوجه وجب ان لا يحسن اعادة اسم الله تعالى كما لا يقال ضربت زيدا راس زيد قلنا قد يظهر الاسم في موضع الكناية قال الشاعر لا ارى
الموت يسبق الموت شيء وامثاله كثيرة   المسئلة الثانية في كيفية النظم على قراءة ان الدين بفتح ان كان التقدير شهد الله انه لا اله الا هو ان الدين عند الله الاسلام فان الاسلام
اذا كان هو الدين المشتمل على التوحيد والله تعالى شهد بهذه الوحدانية كان اللازم من ذلك ان يكون الدين عند الله الاسلام   ومن قرا ان الدين بكسر الهمزة فوجه الاتصال هو انه تعالى
بين ان التوحيد امر شهد الله بصحته وشهد به الملائكة واولو العلم ومتى كان الامر كذلك لزم ان يقال ان الدين عند الله الاسلام   المسئلة الثالثة اصل الدين في اللغة الجزاء ثم الطاعة
تسمى دينا لانها سبب الجزاء واما الاسلام ففي معناه في اصل اللغة ثلثة اوجه   الاول انه عبارة عن الدخول في الاسلام اي في الانقياد والمتابعة قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم اي
لمن صار منقادا لكم ومتابعا لكم   والثاني اسلم اي دخل في السلم كقولهم اشتى واقحط واصل السلم السلامة   الثالث قال ابن الانباري المسلم معناه المخلص لله عبادته من قولهم سلم الشيء
لفلان اي خلص له فالاسلام معناه اخلاص الدين والعقيدة لله تعالى هذا ما يتعلق بتفسير لفظ الاسلام في اصل اللغة   اما في عرف الشرع فالاسلام هو الايمان والدليل عليه وجهان   الاول ان هذه الآية
فان قوله ان الدين عند الله الاسلام يقتضي ان الدين المقبول عند الله ليس الا الاسلام فلو كان الايمان غير الاسلام وجب ان لا يكون الايمان دينا مقبولا عند الله ولا شك في انه باطل
الثاني قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه فلو كان الايمان غير الاسلام لوجب ان لا يكون مقبولا عند الله تعالى فان قيل فقوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا صريح في ان الاسلام مغاير للايمان قلنا الاسلام عبارة عن الانقياد في اصل اللغة على ما بيناه والمنافقون انقادوا في الظاهر من خوف السيف فلا جرم كان الاسلام حاصلا
في الظاهر فمعنى الاسلام والايمان كانا ايضا حاصلين في حكم الظاهر لانه تعالى قال ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والايمان الذي يمكن ارادة الحكم معه هو الاقرار الظاهر فعلى هذا
الاسلام والايمان تارة يعتبران في الظاهر وتارة في الحقيقة فالمنافق حصل له الاسلام الظاهر ولم يحصل له الاسلام الباطن لان باطنه غير منقاد لدين الله فكان تقدير الآية لم تسلموا في
القلب والباطن ولكن قولوا اسلمنا في الظاهر   وما اختلف الذين اوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءهم العلم بغيا بينهم ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب
ففيه مسائل المسئلة الاولى الغرض من الآية بيان ان الله تعالى اوضح الدلائل وازال الشبهات والقوم ما كفروا الا لاجل التقصير فقوله وما اختلف الذين اوتوا الكتاب فيه وجوه   الاول
المراد بهم اليهود واختلافهم ان موسى عليه السلام لما قرب وفاته سلم التورية الى سبعين حبرا وجعلهم امناء عليها واستخلف يوشع عليه السلام فلما مضى قرن بعد قرن اختلف ابناء
السبعين من بعد ما جاءهم علم التورية بغيا بينهم وتحاسدا على طلب الدنيا   والثاني المراد النصارى واختلافهم في امر عيسى عم بعد ما جاءهم العلم بانه عبد الله ورسوله   والثالث
المراد اليهود والنصارى واختلافهم هو انه قالت اليهود عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله وانكروا نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وقالوا نحن احق بالنبوة من قريش
لانهم اميون ونحن اهل الكتاب   المسئلة الثانية قوله الا من بعد ما جاءهم العلم والمراد منه الا من بعد ما جاءتهم الدلائل التي لو نظروا فيها لحصل لهم العلم لانا لو حملناه على العلم لصاروا
معاندين والعناد على الجمع العظيم لا يصح وهذه الآية وردت في اهل الكتاب وهم جمع عظيم   المسئلة الثالثة في انتصاب قوله تعالى بغيا وجهان   الاول قول الاخفش انه انتصب
على انه مفعول له اي للبغي كقولك جئتك طلب الخير ومنع الشر   والثاني قول الزجاج انه انتصب على المصدر من طريق المعنى والفرق بين المفعول له وبين المصدر ان المفعول له غرض للفعل واما
المصدر فهو المفعول المطلق الذي احدثه الفاعل   المسئلة الرابعة قال الاخفش قوله بغيا بينهم من صلة قوله واختلفوا والمعنى وما اختلفوا بغيا بينهم الا من بعد ما جاءهم العلم وقال غيره
المعنى وما اختلفوا الا من بعد ما جاءهم العلم الا للبغي بينهم فيكون هذا اخبارا عن انهم انما اختلفوا للبغي وقال القفال رحمه الله وهذا اجود من الاول لان الاول يوهم انهم اختلفوا بسبب
ما جاءهم من العلم   والثاني يفيد انهم انما اختلفوا لاجل الحسد والبغي   ثم قال تعالى ومن يكفر بآيات الله فان الله سريع الحساب وهو تهديد وفيه وجهان   الاول المعنى فانه سيصير الى الله سريعا فيحاسبه
اي يجازيه على كفره   والثاني ان الله تعالى سيعلمه اعماله ومعاصيه وانواع كفره باحصاء سريع مع كثرة الاعمال   فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وقل للذين اوتوا الكتاب
والاميين ءاسلمتم فان اسلموا فقد اهتدوا وان تولوا فانما عليك البلاغ والله بصير بالعباد   اعلم انه تعالى لما ذكر من قبل ان اهل الكتاب اختلفوا من بعد ما جاءهم العلم وانهم اصروا على الكفر مع ذلك بين تعالى
للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقول في محاجتهم فقال فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن وفي كيفية ايراد هذا الكلام طريقان   الاول انه اعراض عن المحاجة وذلك لانه صلى الله عليه وسلم
كان قد اظهر لهم الحجة على صدقه قبل نزول هذه الآية مرارا واطوارا فان هذه السورة مدنية وكان قد اظهر لهم المعجزات بالقرآن ودعاء الشجرة وكلام الذئب وغيرها وايضا فقد ذكر
من قبل هذه الآية آيات دالة على صحة دينه فاولها انه تعالى ذكر الحجة بقوله الحي القيوم على فساد قول النصارى في الهية عيسى عليه السلام وبقوله نزل عليك الكتاب بالحق على صحة
النبوة وذكر شبه القوم واجاب عنها باسرها على ما قررناه فيما تقدم ثم ذكرهم معجزة اخرى وهي المعجزات التي شاهدوها يوم بدر على ما بيناه في تفسير قوله تعالى قد كان لكم آية في فئتين

بين التقائهم من صحة القول بالتوحيد ونفي الضد والند والصاحبة والولد بقوله شهد الله انه لا اله الا هو ثم بين تعالى ان ذهاب هؤلاء اليهود والنصارى عن الحق واختلافهم في الدين انما كان
لاجل البغي والحسد وبين في ذلك ما حملهم على الانقياد للحق الذي اتى به من الدلائل لو كانوا مخلصين فظهر انه لم يبق من اسباب اقامة الحجة على فرق الكفار شيء الا وقد حصل فبعد هذا قال فان حاجوك
فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن يعني انا بالغت في تقرير الدلائل وايضاح البينات فان تركتم الانف والحسد وتمسكتم بها كنتم انتم المهتدين وان اعرضتم فان الله وراء مجازاتكم وهذا الطريق طريق معتاد
في الكلام فان المحق اذا ابتلي بالمبطل اللجوج واورد الحجة عليه حالا بعد حال فقد يقول في آخر الامر اما انا ومن اتبعني فمنقادون للحق مسلمون له مقبلون على عبودية الله تعالى فان وافقتم واتبعتم
الحق الذي انا عليه بعد هذه الدلائل التي ذكرتها فقد اهتديتم وان اعرضتم فان الله بالمرصاد فهذا طريق قد يذكره المحتج المحق مع المبطل المصر   الطريق الثاني وهو ان قوله اسلمت وجهي لله محاجة
واظهار للدليل وبيانه من وجوه   الاول ان القوم كانوا مقرين بوجود الصانع وكونه تعالى مستحقا للعبادة فكانه صلى الله عليه وسلم قال هذا القدر متفق عليه بين الكل فانا متمسك
بهذا القدر المتفق عليه وداع للخلق اليه وانما الخلاف في امور وراء ذلك وانتم المدعون فعليكم الاثبات فان اليهود يدعون التشبيه والجسمية والنصارى يدعون الهية عيسى والمشركون
يدعون وجوب عبادة الاوثان فهؤلاء هم المدعون لهذه الاشياء فعليهم اثباتها واما انا فلا ادعي الا وجوب طاعة الله تعالى وعبوديته وهذا القدر متفق عليه ونظير هذه الآية قوله تعالى قل
يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا   والوجه الثاني في كيفية الاستدلال ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني وهو ان اليهود والنصارى وعبدة الاوثان
كانوا مقرين بتعظيم ابراهيم عليه السلام والاقرار بانه كان محقا في قوله صادقا في دينه الا في زيادات من الشرائع والاحكام فامر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بان يتبع ملته فقال ثم اوحينا
اليك ان اتبع ملة ابراهيم حنيفا ثم انه تعالى امر محمدا صلى الله عليه وسلم في هذا الموضع ان يقول كقول ابراهيم عليه السلام حيث قال اني وجهت وجهي للذي فطر السموات فقول محمد صلى الله عليه وسلم
اسلمت وجهي كقول ابراهيم عليه السلام وجهت وجهي اي اعرضت عن كل معبود سوى الله وقصدته بالعبادة واخلصت له فتقرير الآية كانه تعالى قال فان نازعوك يا محمد في هذه التفاصيل فقل انا
متمسك بطريقة ابراهيم وانتم معترفون بان طريقته حق بعيدة عن كل شبهة وتهمة فكان هذا من باب التمسك بالالزامات وداخل تحت قوله تعالى وجادلهم بالتي هي احسن   والوجه الثالث
في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع وهو انه تعالى قال قبل هذه الآية ان الدين عند الله الاسلام فقال فان جادلوك فقل اسلمت وجهي لله فلا اعبد غيره ولا اتوقع الخير الا منه ولا اخاف الا
من قهره وسطوته ولا اشرك به غيره كان هذا هو تمام الوفاء بلوازم العبودية والربوبية فصح ان الدين الكامل هو الاسلام وهذا الوجه مناسب لما تقدم   الوجه الرابع في كيفية الاستدلال ما خطر ببالي ان
هذه الآية مناسبة لقوله تعالى حكاية عن ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا يعني ان الذي تجوز عبادته الاله يكون نافعا ضارا ويكون امر نفعه وضره في قبضته وقدرته
فاذا كان كل واحد يعلم ان عيسى عليه السلام ما كان قادرا على هذه الاشياء امتنع في العقل ان اسلم له ذاته ان تعاد له واما اسلم وجهي للذي منه الخير والشر والنفع والضر والتدبير والتقدير   الوجه الخامس
يحتمل ايضا ان يكون هذا الكلام اشارة الى طريقة ابراهيم عليه السلام في قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما اما قوله تعالى اسلمت وجهي
لله ففيه وجوه   الاول قال الفراء اسلمت وجهي على هذا والمعنى ان كل ما يعبد من دون الله فالوجه في الاتيان بما هو عبودية الله والانقياد لالهيته وحكمه   والثاني اسلمت وجهي لله اي اسلمت
نفسي لله وليس في العبادة مقام اعلى من اسلام النفس لله تعالى فيصير النفس كانه موقوف على عبادته عادل عن كل ما سواه اما قوله تعالى ومن اتبعني ففيه مسئلتان   المسئلة الاولى حذف عاصم
وحمزة والكسائي الياء من اتبعني اجتزاء بالكسرة واتباعا للمصحف واثبته الآخرون على الاصل   المسئلة الثانية من في محل الرفع عطفا على التاء في قوله اسلمت اي ومن اتبعني اسلم ايضا
فان قيل لم قال اسلمت ومن اتبعني وما قال اسلمت انا ومن اتبعني قلنا ان الكلام طال بقوله وجهي لله فصار عوضا عن تاكيد الضمير المتصل ولو قيل اسلمت وزيد لم يحسن حتى يقول اسلمت انا
وزيد ولو قال اسلمت اليوم بانشراح صدري ومن جاء معي جاز وحسن   ثم قال تعالى وقل للذين اوتوا الكتاب والاميين وفيه مسائل   المسئلة الاولى هذه الآية متناولة لجميع المخالفين لدين محمد صلى الله
عليه وسلم وذلك لان منهم من كان من اهل الكتاب سواء كان محقا في تلك الدعوى كاليهود والنصارى او كان كاذبا فيه كالمجوس ومنهم من لم يكن من اهل الكتاب وهم عبدة الاوثان
المسئلة الثانية انما وصف مشركي العرب بانهم اميون لتشبيههم لوجهين   الاول انهم لما لم يدعوا الكتاب الالهي وصفوا بانهم اميون تشبيها بمن لا يقرأ ولا يكتب   والثاني ان
يكون المراد انهم ليسوا من اهل القراءة والكتابة فهذه كانت صفة عامتهم وان كان فيهم من يكتب فنادر من بينهم   المسئلة الثالثة دلالة هذه الآية على ان المراد بقوله تعالى فان حاجوك
عام في كل الكفار لانه دخل كل من يدعي الكتاب تحت قوله للذين اوتوا الكتاب ودخل من لا كتاب له تحت قوله الاميين ثم قال تعالى ءاسلمتم وهو استفهام في معرض التهديد والمقصود منه
الامر قال النحويون انما جاء بالامر في صورة الاستفهام لانه بمنزلته في طلب الفعل والاستدعاء اليه الا ان في التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهي التعيير بكون المخاطب معاندا
بعيدا عن الانصاف لان المنصف اذا ظهرت له الحجة لم يتوقف بل في الحال يقبل ونظيره قولك لمن لخصت له المسئلة في غاية التلخيص والكشف هل فهمتها فان فيه اشارة الى
كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال تعالى في آية الخمر فهل انتم منتهون وفيه اشارة الى التقاعد عن الانتهاء والحرص الشديد على تعاطي المنهي عنه ثم قال تعالى فان اسلموا فقد اهتدوا وذلك
لان هذا الاسلام تمسك بما هو الحق والتمسك بهداية الله تعالى يكون مهتديا ويحتمل ان يريد فقد اهتدوا الى الفوز والنجاة في الآخرة ان ثبتوا عليه ثم قال تعالى وان تولوا عن الاسلام واتباع
محمد صلى الله عليه وسلم فانما عليك البلاغ والغرض تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم وتعريفه ان الذي اليه ليس الا الابلاغ والاداء واظهار الحجة فاذا فعل ذلك فقد ادى ما عليه وليس عليه قبولهم ثم قال تعالى
والله بصير بالعباد وذلك يفيد الوعد والوعيد وهو ظاهر   ان الذين يكفرون بآيات الله ويقتلون النبيين بغير حق ويقتلون الذين يامرون بالقسط من الناس فبشرهم بعذاب اليم
اولئك الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة وما لهم من ناصرين   اعلم انه تعالى لما ذكر من حال من يعرض ويتولى بقوله وان تولوا فانما عليك البلاغ اردفه بصفة هذا المتولي فذكر ثلثة انواع من
الصفات   اما قوله تعالى ان الذين يكفرون بآيات الله فان قيل ظاهر هذه الآية يقتضي كونهم كافرين بجميع آيات الله تعالى واليهود والنصارى ما كانوا كذلك بل انهم كانوا مقرين
بالصانع وعلمه وقدرته والمعاد قلنا الجواب من وجهين   الاول ان نصرف آيات الله الى المعهود السابق وهو القرآن ومحمد صلى الله عليه وسلم   والثاني ان نحمله على العموم ونقول ان من كذب
بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم يلزمه ان يكذب بجميع آيات الله تعالى لان من ناقض لا يكون مؤمنا بشيء من الآيات اذ لو كان مؤمنا بشيء من الآيات لآمن بالجميع   قوله تعالى ويقتلون النبيين

بغير حق وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ الحسن يقتّلون النبيين وهو للمبالغة المسألة الثانية روي عن ابي عبيدة بن الجراح قال قلت يا رسول الله اي الناس اشد عذابا يوم القيامة قال صلى الله عليه وسلم رجل
قتل نبيا او رجلا امر بالمعروف ونهى عن المنكر وقرأ هذه الآية ثم قال صلى الله عليه وسلم يا ابا عبيدة قتلت بنو اسرائيل ثلاثة واربعين نبيا من اول النهار في ساعة واحدة فقام مائة رجل واثنا عشر رجلا
من عباد بني اسرائيل فامروا قتلتهم بالمعروف ونهوهم عن المنكر فقتلوا جميعهم من آخر النهار في ذلك اليوم فهم الذين ذكرهم الله تعالى وايضا القوم قتلوا يحيى بن زكريا وزعموا انهم قتلوا عيسى عليهما السلام
فعلى قولهم ثبت انهم كانوا يقتلون الانبياء وفي الآية سؤالات السؤال الاول اذا كان قوله ان الذين يكفرون بآيات الله في حكم المستقبل لانه وعيد لمن كان في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم
ولم يقع منهم قتل الانبياء ولا القائمين بالقسط فكيف يصح ذلك والجواب من وجهين الاول ان هذه الطريقة لما كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا مصوبين وبطريقتهم راضين
فان صنع الاب قد يضاف الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته الثاني ان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقتل المؤمنين الا انه تعالى عصمه منهم فلما كانوا في
غاية الرغبة في ذلك صح اطلاق هذا الاسم عليهم على سبيل المجاز كما يقال النار محرقة والسم قاتل اي ذلك من شانهما اذا وجد القابل وكذا هاهنا لا يصح ان يكون الا كذلك السؤال الثاني ما الفائدة في قوله
تعالى ويقتلون النبيين بغير حق وقتل الانبياء لا يكون الا كذلك الجواب ذكرنا وجوه ذلك في سورة البقرة والمراد منه شرح عظم ذنبهم وايضا يجوز ان يكون المراد انهم قصدوا واظهروا انهم ظالمون لا الطريقة الاولى
السؤال الثالث قوله ويقتلون النبيين ظاهره مشعر بانهم قتلوا كل النبيين ومعلوم انهم ما قتلوا الكل ولا الاكثر ولا النصف والجواب الالف واللام محمول على المعهود لا على الاستغراق ويقتلون
الذين يأمرون بالقسط من الناس وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة وحده ويقاتلون الذين والباقون يقتلون وحجة حمزة انهم قد يقاتلون بالقتال وقد يقتلون ابتداء من غير قتال وقرأ ابي
ويقتلون النبيين والذين يأمرون الناس المسألة الثانية قال الحسن هذه الآية تدل على ان القائم بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر عند الخوف تلي منزلته منزلة الانبياء عليهم السلام روي ان رجلا
قام الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اي الجهاد افضل فقال صلى الله عليه وسلم كلمة حق عند سلطان جائر واعلم انه تعالى لما وصفهم بهذه الصفات الثلاثة فقد ذكر وعيدهم من ثلاثة اوجه الاول
قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وفيه مسألتان المسألة الاولى انما دخلت الفاء في قوله تعالى فبشرهم مع انه خبر ان لانه في معنى الجزاء والتقدير من يكفر فبشرهم الثانية هذا محمول على الاستعارة
وهو ان انذار هؤلاء بالعذاب قام مقام بشرى المحسنين بالنعيم والكلام في حقيقة البشارة تقدم في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا وعملوا الصالحات النوع الثاني من الوعيد قوله تعالى اولئك
الذين حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة اما في الدنيا فابدال المدح بالذم والثناء باللعن ويدخل فيه ما ينزل بهم من القتل والسبي واخذ الاموال منهم والاسترقاق لهم الى غير ذلك من
الذل الظاهر فيهم واما حبوطها في الآخرة فبازالة الثواب الى العقاب النوع الثالث من وعيدهم قوله تعالى وما لهم من ناصرين فاعلم انه تعالى بين بالنوع الاول من الوعيد اجتماع
اسباب الآلام والمكروهات في حقهم وبين بالنوع الثاني زوال اسباب المنافع عنهم بالكلية وبين بهذا الوجه الثالث لزوم ذلك في حقهم على وجه لا يكون لهم ناصر ولا دافع قوله تعالى
الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يدعون الى كتاب الله ليحكم بينهم ثم يتولى فريق منهم وهم معرضون ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات
وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ووفيت كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون اعلم انه تعالى لما نبه على عناد القوم
بقوله فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله بين في هذه الآية غاية عنادهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى ظاهر قوله تعالى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يتناول كلهم ولا شك انه غير مذكور
في معرض الذم الا انه قد دل دليل آخر على انه ليس كل اهل الكتاب كذلك لانه تعالى يقول من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون المسألة الثانية قوله تعالى اوتوا
نصيبا من الكتاب المراد به غير القرآن لانه اضاف الكتاب الى الكفار وهم اليهود والنصارى واذا كان كذلك وجب حمله على الكتاب الذي كانوا مقرين بانه حق ومن عند الله المسألة الثالثة
ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رجلا وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوي شرف وكان في كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما لشرفهما فرجعوا في امرهما
الى النبي صلى الله عليه وسلم رجاء ان يكون عنده رخصة في ترك الرجم فحكم الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك فقال صلى الله عليه وسلم بيني وبينكم التوراة فان فيها الرجم
فمن اعلمكم قالوا ابن صوريا الفدكي فاتوا به فاحضروا التوراة فلما اتى على آية الرجم وضع يده عليها فقال ابن سلام رضي الله عنه قد جاوز موضعها يا رسول الله فرفع كفه عنها فوجدوا آية الرجم
فامر النبي صلى الله عليه وسلم فرجما فغضبت اليهود لذلك غضبا شديدا فانزل الله تعالى هذه الآية والرواية الثانية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل مدرسة اليهود وكان فيها
جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على اي دين انت فقال على ملة ابراهيم فقالوا ان ابراهيم كان يهوديا فقال صلى الله عليه وسلم فهلموا الى التوراة فابوا ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية
والرواية الثالثة ان علامات بعثة محمد صلى الله عليه وسلم مذكورة في التوراة والدلائل الدالة على صحة نبوته فابوا فانزل الله تعالى هذه الآية والمعنى ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا عجب من
مخالفتهم كتابك فعلى هذا الوجه فانه تعالى قال فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين وهذه الآية على هذه الرواية تدل على انه وجد في التوراة من دلالة صحة نبوته صلى الله عليه وسلم اذ لو علموا انه
ليس في التوراة ما يدل على صحة نبوته لسارعوا الى بيان ما فيه ولما تولوا وذلك الرواية الرابعة ان هذا الحكم عام في اليهود والنصارى وذلك لان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
كانت موجودة في التوراة والانجيل وكانوا يدعون الى حكم التوراة والانجيل وكانوا يأبون اما قوله تعالى نصيبا من الكتاب فالمراد منه نصيبا من علم الكتاب لانا لو اجريناه على ظاهره
فهم قد ابوا الكل الكتاب والمراد بذلك علماؤهم وهم الذين يدعون الى الكتاب لان من لا علم له بذلك لا يدعى اليه اما قوله تعالى يدعون الى كتاب الله ففيه قولان الاول وهو قول
ابن عباس والحسن انه القرآن فان قيل كيف دعوا الى حكم كتاب لا يؤمنون به قلنا انهم انما دعوا اليه بعد قيام الحجج الدالة على انه كتاب من عند الله تعالى والقول الثاني وهو قول اكثر المفسرين
انه التوراة واحتج القائلون به بوجوه الاول ان الروايات المذكورة في سبب النزول دالة على ان القوم كانوا يدعون الى التوراة وكانوا يأبون والثاني انه تعالى عجب رسوله صلى الله
عليه وسلم من تمردهم واعراضهم والتعجب انما يحصل لو تمردوا عن حكم الكتاب الذي يعتقدون في صحته ويقرون بحقيقته الثالث ان هذا هو المناسب لما قبل الآية وذلك لانه تعالى لما بين انه ليس
عليه الا البلاغ وصبره فيما قالوه في تكذيبه مع ظهور الحجة بين انهم انما استعملوا طريقة المكابرة في نفس كتابهم الذي اقروا بصحته فسووا ما فيه من الدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم
فهذا يدل على انهم في غاية التعصب والبعد عن قبول الحق اما قوله تعالى ليحكم بينهم فالمعنى ليحكم الكتاب بينهم واضافة الحكم الى الكتاب مجاز مشهور وقرئ ليحكم بينهم على البناء للمفعول

قال صاحب الكشاف وقوله ليحكم بينهم يقتضي ان يكون الاختلاف واقعا فيما بينهم لا فيما بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بين تعالى انهم عند الدعاء يتولى فريق منهم وهم الرؤساء والذين يزعمون
انهم هم العلماء ثم قال تعالى وهم معرضون وفيه وجهان الاول المتولون هم الرؤساء والعلماء والمعرضون الباقون منهم كانه قيل ثم يتولى العلماء والاتباع معرضون عن القبول من النبي
صلى الله عليه وسلم لاجل تولي علمائهم والثاني ان المتولي المعرض هو ذلك الفريق فالمعنى انه يتولى عن استماع الحجة في ذلك المقام ويعرض عن استماع سائر الحجج في سائر المسائل والمطالب كانه قيل لا تظن
انه تولى عن هذه المسألة بل هو معرض عن الكل اما قوله تعالى ذلك بانهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فالكلام فيه قد تقدم في سورة البقرة ووجه النظم انه تعالى لما قال في الآية المتقدمة ذلك
التولي والاعراض انما حصل بسبب انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات قال الجبائي وفيه دلالة على بطلان قول من يقول ان اهل النار يخرجون من النار قال لانه لو صح ذلك في هذه الامة لصح في
سائر الامم ولو ثبت ذلك في سائر الامم لما كان المخبر بذلك كاذبا ولما استحق الذم فلما ذكر الله تعالى ذلك في معرض الذم علمنا ان القول بخروج اهل النار من النار قول باطل واقول كان من حقه
ان لا يذكر مثل هذا الكلام وذلك لان من مذهبه ان العفو حسن جائز من الله تعالى واذا كان كذلك لم يلزم من حصول العفو في هذه الامة حصوله في سائر الامم سلمنا انه يلزم ذلك لكن لم قلتم ان القوم انما
استحقوا الذم على مجرد الاخبار بان الفاسق يخرج من النار بل ههنا وجوه اخر الاول لعلهم استوجبوا الذم على انهم قطعوا بان مدة عذاب الفاسق قصيرة قليلة فانه روي انهم كانوا يقولون
مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال اربعون ليلة على قدر مدة عبادة العجل والثاني انهم كانوا يتساهلون في اصول الدين ويقولون بتقدير وقوع الخطأ منا فان عذابنا قليل وهذا خطأ
لان عندنا المخطئ في التوحيد والنبوة والمعاد عذابه دائم والثالث انهم لما قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودات فقد استحقروا تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم واعتقدوا انه لا تأثير له
في تغليظ العقاب فكان هذا تصريحا بتكذيب محمد صلى الله عليه وسلم وذلك كفر والكافر المصر على كفره لا شك ان عذابه مخلد واذا كان الامر على ما ذكرنا ثبت ان احتجاج الجبائي بهذه الآية ضعيف
وتمام الكلام على سبيل الاستقصاء مذكور في سورة البقرة اما قوله تعالى وغرهم في دينهم ما كانوا يفترون فاعلم انهم اختلفوا في المراد بقوله تعالى ما كانوا يفترون فقيل هو قولهم نحن ابناء الله واحباؤه
وقيل هو قولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقيل غرهم قولهم نحن على الحق وانت على الباطل اما قوله تعالى فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ففي الكلام حذف والتقدير فكيف
صورتهم وحالهم ويحذف الحال كثيرا مع كيف لدلالته عليها تقول كنت اكرمه وهو لم يزرني فكيف لو زارني اي كيف حاله اذا زارني واعلم ان هذا الحذف يوجب مزيد البلاغة لما فيه من تحريك
النفس على استحضار كل نوع من انواع الكرامة في قول القائل فكيف لو زارني وكل نوع من انواع العذاب في هذه الآية اما قوله تعالى اذا جمعناهم ليوم ولم يقل في يوم لان المراد لجزاء يوم او لحساب
يوم فحذف المضاف ودلت اللام عليه قال الفراء اللام لفعل مضمر اذا قلت جمعوا ليوم الخميس كان المعنى جمعوا لفعل يوجد في يوم الخميس واذا قلت جمعوا في يوم الخميس لم تضمر فعلا وايضا فمن المعلوم
ان ذلك اليوم لا فائدة فيه الا المجازاة واظهار الفرق بين المثاب والمعاقب اما قوله تعالى لا ريب فيه اي لا شك فيه ثم قال تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت فان حملت ما كسبت على عمل العبد
حصل في الكلام حذف والتقدير ووفيت كل نفس جزاء ما كسبت من ثواب او عقاب وان حملت ما كسبت على الثواب والعقاب استغنى عن الاضمار ثم قال وهم لا يظلمون اي فلا ينقص من ثواب الطاعات
ولا يزاد على عقاب السيئات واعلم ان قوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد ويستدل به اصحابنا القائلون بان صاحب الكبيرة من اهل الصلوة لا يخلد في النار اما
الاولون فقالوا صاحب الكبيرة لا شك انه مستحق للعقاب بسبب تلك الكبيرة والآية دلت على ان كل نفس توفى عملها وما كسبت وذلك يقتضي وصول العقاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا
ان هذا من العمومات وقد تكلمنا في تمسك المعتزلة بالعمومات واما اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن استحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله تعالى ووفيت كل نفس ما كسبت
فاما ان يثاب في الجنة ثم ينتقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يعاقب في النار ثم ينقل الى دار الثواب ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ثواب ايمانه يحبط بعقاب
معصيته قلنا هذا باطل لانا بينا ان القول بالمحابطة محال في سورة البقرة وايضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد سبعين سنة ازيد من عقاب شرب جرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر فبتقدير القول
بالمحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب شرب جرعة من الخمر وكان يحيى بن معاذ رحمه الله يقول ثواب ايمان لحظة يسقط كفر سبعين سنة فثواب ايمان سبعين سنة كيف يعقل ان لا
يحبط عقاب ذنب لحظة ولا شك انه كلام ظاهر قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير
انك على كل شيء قدير تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل وتخرج الحي من الميت وتخرج الميت من الحي وترزق من تشاء بغير حساب
اعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد والنبوة وصحة دين الاسلام ثم قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فان حاجوك فقل اسلمت وجهي لله ومن اتبعن ثم ذكر من صفات المخالفين كفرهم بالله تعالى وقتلهم الانبياء
عليهم السلام والصالحين بغير حق وذكر شدة عنادهم وتمردهم في قوله الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ثم ذكر شدة غرورهم بقوله لن تمسنا النار الا اياما معدودات ثم ذكر تعالى
وعيدهم بقوله فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه امر تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بدعاء وتمجيد يدل على مباينة طريقه وطريق اتباعه لطريقة هؤلاء الكافرين والمعاندين المعرضين فقال تعالى
معلما نبيه صلى الله عليه وسلم كيف يمجده ويعظمه ويدعوه ويطلبه فقال تعالى قل اللهم مالك الملك وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلف النحويون في قوله تعالى اللهم فقال الخليل وسيبويه اللهم معناه
يا الله والميم المشددة عوض من يا وقال الفراء اصلها يا الله امنا بخير فلما كثر في الكلام حذفوا حرف النداء وحذفوا الهمزة من ام فصار اللهم ونظيره قول العرب هلم والاصل هل فضم ام اليها
والاولون على فساد قول الفراء وجوه الاول لو كان الامر على ما قاله الفراء لما صح ان يقال اللهم افعل كذا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا واغفر لنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف
الثاني وهو حجة الزجاج لو كان الامر كما قال لجاز ان يتكلم به على اصله فيقال كما يقال ويلمه ثم يتكلم به على الاصل فيقال ويل امه الثالث لو كان على ما قاله الفراء لكان حرف النداء
محذوفا فكان يجوز ان يقال يا اللهم فلما لم يكن هذا جائزا علمنا فساد قول الفراء بل نقول كان يجب ان يكون حرف النداء لازما كما يقال يا الله اغفر لي اجاب الفراء عن هذه الوجوه فقال اما
الاول فضعيف لان قوله يا الله ام معناه يا الله اقصد فلو كان واغفر لكان المعطوف مغاير المعطوف عليه فحينئذ يصير السؤال سؤالين احدهما قوله امنا والثاني قوله واغفر لنا اما اذا حذفنا
العاطف صار قوله اغفر لنا تفسيرا لقوله امنا فكان المطلوب في الحالين شيئا واحدا فكان ذلك اكد ونظائره كثيرة في القرآن واما الثاني فضعيف ايضا لان اصله عندنا ان يقال يا الله
امنا ومن الذي ينكر جواز التكلم بذلك وايضا فلان كثيرا من الالفاظ لا يجوز فيها اقامة الفرع مقام الاصل الا ترى ان مذهب الخليل وسيبويه ان قوله ما اكرمه معناه اي شيء اكرمه ثم انه قط لا يستعمل هذا الكلام الذي

لانه كافر والكافر عذابه دائم

والمعنى انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل ويكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه

زعم انه هو الاصل في عرض التعجب فكذا هيهنا واما الثالث فمن الذي سلم لكم انه لا يجوز ان يقال يا اللهم وانشد الفراء وما عليك ان تقول كلما اهللت او سبحت يا اللهما وقول البصريين ان هذا الشعر غير معروف فحاصله تكذيب النقل ولو فتحنا هذا الباب لم يبق شيء من اللغة والنحو سليما عن الطعن واما قولهم كان يلزم ان يكون ذكر حرف النداء لازما فجوابه انه قد يحذف حرف النداء كقوله يوسف ايها الصديق فلا يبعد ان يختص هذا الاسم بالتزام هذا الحذف ثم ان احتج الفراء على فساد قول البصريين بوجوه الاول انا لو جعلنا الميم قائما مقام حرف النداء لكنا قد اخرنا النداء عن ذكر المنادى وهذا غير جائز البتة فانه لا يقال البتة الله يا وعلى قولكم يكون الامر كذلك الثاني لو كان هذا الحرف قائما مقام النداء لجاز مثله في سائر الاسماء حتى يقال زيدم وبكرم كما يجوز ان يقال يا زيد ويا بكر الثالث لو كانت الميم بدلا من حرف النداء لما اجتمعا في الشعر الذي رويناه الرابع لم نجد العرب يزيدون هذه الميم في الاسماء التامة لافادة معنى بعض الحروف المباينة للكلمة الداخلة عليها فكان المصير اليه في هذه اللفظة الواحدة حكما على خلاف الاستقراء العام في اللغة وانه غير جائز فهذا جملة الكلام في هذا الموضع المسألة الثانية مالك الملك في نصبه وجهان الاول وهو قول سيبويه انه منصوب على النداء وكذلك قوله قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه والثاني وهو قول المبرد والزجاج ان مالك وصف للمنادى المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه يا فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا المسألة الثالثة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حين افتتح مكة وعد امته ملك فارس والروم فقال المنافقون واليهود لعنهم الله هيهات هيهات من اين لمحمد ملك فارس والروم هم اعز وامنع من ذلك وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خط الخندق عام الاحزاب وقطع لكل عشرة اربعين ذراعا واخذوا يحفرون خرج من بطن الخندق صخرة كالتل العظيم لم تعمل فيها المعاول فوجهوا سلمان الفارسي رضي الله عنه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يخبره فاخذ المعول من سلمان فلما ضربها صدعها وبرق منها برق اضاء ما بين لابتيها كانه مصباح في جوف ليل مظلم فكبر وكبر المسلمون وقال صلى الله عليه وسلم اضاءت لي منها قصور الحيرة كانها انياب الكلاب ثم ضرب الثانية فقال صلى الله عليه وسلم اضاءت لي قصور صنعاء واخبرني جبريل عليه السلام ان امتي ظاهرة على كلها فابشروا فقال المنافقون الا تعجبون من نبيكم يعدكم الباطل ويخبركم انه يبصر من يثرب قصور الحيرة ومدائن كسرى وانها تفتح لكم وانتم انما تحفرون الخندق من الخوف لا تستطيعون ان تبرزوا فنزلت هذه الآية وقال الحسن ان الله تعالى امر نبيه صلى الله عليه وسلم ان يسأله ان يعطيه ملك فارس والروم ويرد ذل العرب عليهما وامره بذلك دليل على انه يستجيب هذا الدعاء وهكذا منازل الانبياء اذا امروا بدعاء استجيب دعاؤهم المسألة الرابعة الملك هو القدرة والمالك هو القادر فقوله تعالى مالك الملك معناه القادر على القدرة والمعنى ان قدرة الخلق على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر على كل قادر وعلى كل مقدوره وعلى كل مالك وعلى مملوكه قال صاحب الكشاف مالك الملك اي تملك جنس الملك فتتصرف فيه تصرف الملاك فيما يملكون واعلم انه تعالى لما بين كونه مالك الملك على الاطلاق فصل بعد ذلك وذكر منه انواعا خمسة الاول قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وذكروا فيه وجوها الاول المراد منه ملك النبوة والرسالة كما قال تعالى فقد آتينا آل ابرهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فالنبوة اعظم مراتب الملك لان العلماء لهم امر على بواطن الخلق والجبابرة لهم امر على ظواهر الخلق والانبياء امرهم نافذ في الظواهر والبواطن اما في البواطن فلانه يجب على كل احد ان يقبل دينهم وشرعهم ويعتقد انه هو الحق واما على الظواهر فلانهم لو تمردوا واستكبروا لاستوجبوا القتل ومما يؤكد هذا التأويل ان بعضهم كان يستبعد ان يجعل الله تعالى بشرا رسولا فحكى الله تعالى عنهم قوله ابعث الله بشرا رسولا وقال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقوم آخرون جوزوا ان يرسل الله تعالى رسولا من البشر الا انهم كانوا يقولون ان محمدا فقير يتيم فكيف يليق به هذا المنصب العظيم على ما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم واما اليهود فكانوا يقولون النبوة كانت في آبائنا واسلافنا واما قريش ما كانوا اهل النبوة والكتاب فكيف تليق النبوة بمحمد صلى الله عليه وسلم واما المنافقون فقد كانوا يحسدونه على النبوة على ما حكى الله تعالى عنهم في قوله ام يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله وايضا فقد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون الى جهنم ان اليهود تكبروا على النبي صلى الله عليه وسلم بكثرة عددهم وسلاحهم وشدتهم ثم انه تعالى رد على جميع هؤلاء الطوائف بان بين انه سبحانه هو مالك الملك يؤتيه من يشاء فقال تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء فان قيل قوله وتنزع الملك ممن تشاء يدل على انه قد يعزل عن النبوة من جعله نبيا ومعلوم ان ذلك لا يجوز قلنا الجواب من وجهين الاول ان الله تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل فاذا اخرجها الله تعالى من نسله وشرف بها انسانا آخر من غير ذلك النسل صح ان يقال انه تعالى نزعها منهم واليهود كانوا معتقدين ان النبوة لا تعدو ان تكون في بني اسرائيل فلما شرف الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بها صح ان يقال انه تعالى نزع ملك النبوة من بني اسرائيل الى العرب والجواب الثاني ان يكون المراد من قوله وتنزع الملك ممن تشاء اي تحرمهم ولا تعطيهم هذا الملك لا على معنى انه يسلبه ذلك بعد ان اعطاه ونظيره قوله تعالى الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع ان هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وقال تعالى مخبرا عن الكفار انهم قالوا للانبياء او لتعودن في ملتنا واولئك الانبياء عليهم السلام ما كانوا فيها قط وقالوا وما يكون لنا ان نعود فيها مع انهم ما كانوا فيها قط فهذا جملة الكلام في تقرير قول من فسر قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء بملك النبوة والقول الثاني ان يكون المراد من الملك ما يسمى ملكا في العرف وهو عبارة عن مجموع اشياء احدها كثرة المال والثاني الجاه اما كثرة المال فيدخل فيه ملك الصامت والناطق والدور والضياع والحرث والنسل واما كثرة الجاه فهو ان يكون مهيبا عند الناس مقبول القول مطاعا في الخلق والثالث ان يكون بحيث يجب على غيره ان يكون في طاعته وتحت امره ونهيه والرابع ان يكون بحيث لو نازعه منازع في ملكه قدر على قهر ذلك المنازع وعلى غلبته ومعلوم ان كل ذلك لا يحصل الا من الله تعالى اما كثرة المال فنرى جماعة في غاية الكياسة لا يحصل لهم مع الكد الشديد والعناء العظيم قليل من المال ونرى الابله الغافل قد يحصل له من الاموال ما لا يعلم كميته واما الجاه فالامر اظهر فانا رأينا كثيرا من الملوك بذلوا الاموال العظيمة لاجل الجاه وكانوا كل يوم اكثر حقارة ومهانة في اعين الرعية وقد يكون على العكس من ذلك وهو ان يكون الانسان معظما في العقائد مهيبا في القلوب ينقاد له الصغير والكبير ويتواضع له القاصي والداني واما القسم الثالث وهو كونه واجب الطاعة فمعلوم ان هذا الشرف بتشريف الله تعالى عباده واما القسم الرابع وهو حصول النصرة والظفر فمعلوم ان ذلك لا يحصل الا من الله تعالى فكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وعند هذا يظهر بالبرهان العقلي صحة ما ذكره الله تعالى في قوله تؤتي الملك من تشاء واعلم ان للمعتزلة هيهنا بحثا قال الكعبي قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء ليس على سبيل المجازفة ولكن بالاستحقاق فيؤتيه من يقوم به ولا ينزعه الا ممن فسق عن امر ربه ويدل عليه قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين وقال في حق العبد الصالح ان الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم

فجعله سبب الملك ودل هذا على ان هذا الحكم مختص بملوك العدل فاما ملوك الظلم فلا يجوز ان يكون ملكهم بايتاء الله تعالى وكيف يصح ان يكون بايتائه تعالى وقد الزمهم ان لا يملكوه ومنعهم من ذلك فصح بما ذكرنا ان الملوك العادلين هم المخصوصون بان الله تعالى آتاهم ذلك الملك فاما الظالمون فلا قالوا ونظير هذا ما قلناه في الرزق انه لا يدخل تحته الحرام الذي زجره الله تعالى عن الانتفاع به وامر بان يرده على مالكه فكذا هيهنا قالوا واما النزع فبخلاف ذلك لانه كما ينزع الملك عن الملوك العادلين لمصلحة تقتضي ذلك فقد ينزع الملك عن الملوك الظالمين ونزع الملك يكون بوجوه منها بالموت وازالة العقل وازالة القوى والقدرة والحواس ومنها بورود الهلاك والتلف على الاموال ومنها ان يأمر تعالى المحق بان يسلب الملك الذي في يد المتغلب ويؤتيه القوة والنصرة فاذا حاربه المحق وقهره وسلب ملكه جاز ان يضاف هذا السلب والنزع الى الله تعالى لانه وقع عن امره وعلى هذا الوجه نزع الله تعالى ملك فارس على يد الرسول صلى الله عليه وسلم هذا جملة كلام المعتزلة في هذا الباب واعلم ان هذا الموضع مقام بحث منهم وذلك لان حصول الملك للظالم اما ان يقال انه وقع لا عن فاعل او انما حصل بفعل ذلك المتغلب او انما حصل بالاسباب الربانية والاول نفي للصانع والثاني باطل لان كل احد يريد تحصيل الملك والدولة لنفسه ولا يتيسر له البتة فلم يبق الا ان يقال بان ملك الظالمين انما حصل بايتاء الله تعالى وهذا الكلام ظاهر ومما يؤكد ذلك ان الرجل قد يكون بحيث تهابه النفوس وتميل اليه القلوب ويكون النصر قرينا له والظفر جليسا معه فاينما توجه حصل مقصوده وقد يكون على الضد من ذلك ومن تأمل في كيفية احوال الملوك اضطر الى العلم بان ذلك ليس الا بتقدير الله تعالى ولذلك قال بعض الشعراء لو كان بالحيل الغنى لوجدتني باجل اسباب السماء تعلقي لكن من رزق الحجى حرم الغنى ضدان مفترقان اي تفرق ومن الدليل على القضاء وكونه بؤس اللبيب وطيب عيش الاحمق والقول الثالث ان قوله تعالى تؤتي الملك من تشاء محمول على جميع الاشياء فيدخل فيه ملك النبوة وملك العلم وملك العقل والصحة والاخلاق الحسنة وملك النفاذ والقدرة وملك محبة القلوب وملك الاموال وذلك لان اللفظ عام فالتخصيص من غير دليل لا يجوز اما قوله تعالى وتعز من تشاء وتذل من تشاء فاعلم ان العزة قد تكون في الدين وقد تكون في الدنيا فاما في الدين فاشرف انواع العزة الايمان قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين اذا ثبت هذا فنقول لما كان اعز الاشياء الموجبة للعزة هو الايمان واذل الاشياء الموجبة للذلة هو الكفر فلو كان حصول الايمان والكفر بمجرد مشيئة العبد لكان اعزاز العبد نفسه بالايمان واذلال نفسه بالكفر اعظم من اعزاز الله تعالى عبده بكل ما اعزه به ومن اذلال الله تعالى عبده بكل ما اذله به ولو كان الامر كذلك لكان حظ العبد من هذا الوصف اتم واكمل من حظ الله تعالى منه ومعلوم ان ذلك باطل قطعا فعلمنا ان الاعزاز بالايمان والحق ليس الا من الله تعالى والاذلال بالكفر والباطل ليس الا من الله تعالى وهذا وجه قوي في المسألة قال القاضي الاعزاز المضاف اليه تعالى قد يكون في الدين وقد يكون في الدنيا اما الذي في الدين فهو ان الثواب لا بد وان يكون مشتملا على التعظيم والمدح والكرامة في الدنيا والآخرة وايضا فانه تعالى يمدحهم ويزيد الالطاف ويعليهم على الاعداء بحسب المصلحة واما ما يتعلق بالدنيا فيعطيهم الاموال الكثيرة من الناطق والصامت ويكثر الحرث ويكثر النتاج في المواشي والقاء الهيبة في قلوب الخلق واعلم ان كلامنا باق وذلك لان كل ما يفعله تعالى من التعظيم في باب الثواب فهو عندهم حق واجب على الله تعالى ولو لم يفعله لانعزل عن الالهية ويخرج عن كونه الها للخلق فهو تعالى باعطاء هذه التعظيمات حفظ الهية نفسه عن الزوال فاما العبد فلما خص نفسه بالايمان الذي يوجب هذه التعظيمات فهو الذي اعز نفسه فكان اعزازه لنفسه اعظم من اعزاز الله تعالى اياه فعلمنا ان الكلام الذي ذكرناه لازم على القوم اما قوله تعالى وتذل من تشاء فقال الجبائي في تفسيره انه تعالى انما يذل اعداءه في الدنيا والآخرة ولا يذل اولياءه وان افقرهم وامرضهم واحوجهم الى غيرهم لانه تعالى انما يفعل هذه الاشياء ليعزهم في الآخرة اما بالثواب او بالعوض فصار ذلك كالفصد والحجامة فانهما وان كانا يؤلمان في الحال الا انهما لما كانا يستعقبان نفعا عظيما لا جرم لا يقال فيهما انهما تعذيب قال واذا وصف الفقير بانه ذليل فعلى وجه المجاز كما سمى الله تعالى المؤمنين اذلة بقوله اذلة على المؤمنين اذا عرفت هذا فنقول اذلال الله تعالى عبده المبطل انما يكون بوجوه منها بالذم واللعن ومنها بان يخذلهم بالحجة والنصرة ومنها بان يجعلهم حولا لاهل دينه ويجعل مالهم غنيمة ومنها بالعقوبة في الآخرة هذا جملة كلام المعتزلة ومذهبنا انه تعالى يعز البعض بالايمان والمعرفة ويذل البعض بالكفر والضلالة واعظم انواع الاعزاز والاذلال هو هذا والدليل عليه وجوه الاول هو ان عز الاسلام وذل الكفر لا بد فيه من فاعل وذلك الفاعل اما ان يكون هو العبد او الله تعالى والاول باطل لان احدا لا يختار الكفر لنفسه بل انما يريد الايمان والمعرفة والهداية فلما اراد العبد الايمان وقد ما حصل له بل حصل له الجهل علمنا ان حصوله من الله تعالى لا من العبد الثاني وهو ان الجهل الذي يحصل للعبد اما ان يحصل بواسطة شبهة واما ان يقال يفعله العبد ابتداء والاول باطل اذ لو كان كل جهل انما يحصل بجهل آخر سابق ويتقدمه لزم التسلسل وهو محال فبقي ان يقال تلك الجهالات تنتهي الى جهل يفعله العبد ابتداء من غير سبق موجب البتة ولكنا نجد من انفسنا ان العاقل لا يرضى لنفسه ان يصير على جهل ابتداء من غير موجب فعلمنا ان ذلك باذلال الله تعالى عبده وخذلانه اياه الثالث ما بينا ان الفعل لا بد فيه من الداعي والمرجح وذلك المرجح يكون من الله تعالى فان كان في طرف الخير كان اعزازا وان كان في طرف الشر والجهل والضلالة كان اذلالا فثبت ان المعز والمذل هو الله تعالى اما قوله تعالى بيدك الخير فاعلم ان المراد من اليد هو القدرة فالمعنى بقدرتك يحصل كل الخيرات وايضا فقوله تعالى بيدك الخير اي لا بيد غيرك كما ان في قوله تعالى لكم دينكم ولي دين اي لكم دينكم لا لغيركم وذلك الحصر ينافي حصول الخير بيد غيره فثبت دلالة هذه الآية من هذا الوجه على ان جميع الخيرات منه وبتكوينه وتخليقه وايجاده وابداعه اذا عرفت هذا فنقول افضل الخيرات هو الايمان بالله ومعرفته فوجب ان يكون الخير بتخليق الله تعالى لا بتخليق العبد وهذا استدلال ظاهر ومن الاصحاب من زاد في التقرير فقال كل فاعلين فعل احدهما اشرف وافضل من فعل الآخر كان فاعل ذلك الافعال اشرف واكمل من الآخر ولا شك ان الايمان افضل من الجنة ومن كل ما سوى الايمان فلو كان الايمان بخلق العبد لا بخلق الله تعالى لوجب كون العبد زائدا في الخيرية على الله تعالى وفي الفضيلة والكمال وذلك كفر قبيح فدلت هذه الآية من هذين الوجهين على ان الايمان بخلق الله تعالى فان قيل فهذه الآية حجة عليكم من وجه آخر لانه لما قال بيدك الخير كان معناه انه ليس بيدك الا الخير وهذا يقتضي ان لا يكون الكفر والمعصية واقعا بتخليق الله تعالى والجواب ان قوله بيدك الخير يفيد ان بيده الخير لا بيد غيره فهذا ينافي ان يكون الخير بيد غيره لكن لا ينافي ان يكون بيده الخير وبيده ما سوى الخير الا انه خص الخير بالذكر لانه الامر المنتفع به فوقع التنصيص عليه لهذا المعنى قال القاضي كل خير حصل من جهة العباد فلولا انه تعالى اقدرهم عليه وهداهم اليه والا لما تمكنوا منه فلهذا السبب كان مضافا الى الله تعالى الا ان هذا ضعيف لان على هذا التقدير يصير بعض الخيرات مضافا الى الله تعالى ويصير اشرف الخيرات مضافا الى العبد وذلك على خلاف هذا النص اما قوله تعالى انك على كل شيء قدير فهذا كالتاكيد لما تقدم من كونه مالكا لايتاء الملك ونزعه والاعزاز والاذلال اما قوله تعالى تولج الليل في النهار وتولج النهار في الليل ففيه وجهان الاول انه يجعل الليل قصيرا ويجعل ذلك القدر زائدا داخلا في النهار وتارة على العكس من ذلك وانما خص تعالى

[illegible]

بينكم ثم يحكم أما قوله تعالى ويرزق من يشاء بغير حساب ففيه وجوه الأول أنه تعالى يعطي من يشاء ما يشاء لا يحاسبه على ذلك أحد إذ ليس فوقه من يحاسبه بل هو الملك يعطي من يشاء بغير حساب والثاني يرزق من يشاء غير مقتر ولا محدود بل بسطه ويوسعه عليه كما يقال فلان ينفق بغير حساب إذا وصف عطاؤه بالكثرة ونظيره قولهم في تكثير مال الإنسان عنده ما لا يحصى والثالث يرزق من يشاء بغير حساب يعني على سبيل التفضل من غير استحقاق لأن من أعطى على قدر الاستحقاق فقد أعطى بحساب وقال بعضهم ذهب إلى أن المعنى إنك لا ترزق عبادك على مقادير أعمالهم

لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء إلا أن تتقوا منهم تقاة ويحذركم الله نفسه وإلى الله المصير قل إن تخفوا ما في صدوركم أو تبدوه يعلمه الله ويعلم ما في السموات وما في الأرض والله على كل شيء قدير يوم تجد كل

في كيفية النظم وجهان الأول أنه تعالى لما ذكر ما يجب أن يكون المؤمن عليه في المعاملة مع الناس لأن كمال الأمر ليس إلا في شيئين التعظيم لأمر الله والشفقة على خلق الله قال لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين [illegible]

[illegible]

[illegible]

تعالى يعلم ما في السموات وما في الأرض غاية التحذير لأنه إذا كان لا يخفى عليه شيء فيها فكيف يخفى عليه الضمير ثم قال تعالى والله على كل شيء قدير إتماما للتحذير وذلك لأنه لما بين أنه تعالى عالم بكل المعلومات كان عالما بما في قلبه وكان عالما بمقادير استحقاقه من الثواب والعقاب ثم بين أنه قادر على جميع المقدورات فكان لا محالة قادرا على إيصال حق كل أحد إليه فيكون هذا تمام الوعد والوعيد والترغيب والترهيب

نفس ما عملت من خير محضرا وما عملت من سوء تود لو أن بينها وبينه أمدا بعيدا ويحذركم الله نفسه والله رؤوف بالعباد اعلم أن هذه الآية من باب الترغيب والترهيب وفيه تمام الكلام الذي تقدم وفيه مسائل المسألة الأولى ذكروا في العامل في قوله تعالى يوم وجوها الأول قال ابن الأنباري اليوم متعلق بالمصير والتقدير وإلى الله المصير يوم تجد الثاني العامل فيه قوله تعالى ويحذركم الله نفسه في الآية السابقة كأنه قال ويحذركم الله نفسه في ذلك اليوم الثالث العامل فيه قوله تعالى والله على كل شيء قدير في ذلك اليوم الذي تجد كل نفس ما عملت من خير محضرا وخص هذا اليوم بالذكر وإن كان غيره من الأيام بمنزلته في قدرة الله تعالى تفضيلا له لعظم شأنه كقوله تعالى مالك يوم الدين الرابع العامل فيه قوله تعالى تود كل نفس كذا وكذا في ذلك اليوم الخامس يجوز أن يكون منتصبا بمضمر والتقدير

[illegible]

يوم تجد كل … بالعباد

لفظ الامد على الزمان او على المكان اذ المقصود معنى فقدره ثم قال تعالى ويحذركم الله نفسه وهذا التأكيد للوعيد ثم قال تعالى والله رؤف بالعباد وفيه وجوه الاول انه رؤف بهم حيث حذرهم من نفسه
وعرفهم كمال علمه وقدرته وانه يمهل ولا يهمل ورغبهم في استيجاب رحمته وحذرهم من استحقاق غضبه قال الحسن ومن رأفته بهم ان حذرهم نفسه الثاني انه رؤف بالعباد حيث امهلهم للتوبة
والتدارك والتلافي الثالث انه لما قال ويحذركم الله نفسه وهو للوعيد اتبعه بقوله والله رؤف بالعباد وهو للوعد ليعلم العبد ان وعده ورحمته غالب على وعيده وسخطه والرابع
وهو ان لفظ العباد في القرآن مختص بالمؤمنين قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقال تعالى عينا يشرب بها عباد الله فكان المعنى انه لما ذكر وعيد الكفار والفساق ذكر
وعد اهل الطاعة فقال والله رؤف بالعباد اي كما هو منتقم من الفساق فهو رؤف بالمطيعين والمحسنين قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم
قل اطيعوا الله والرسول فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين اعلم انه تعالى لما دعا القوم الى الايمان به والايمان برسوله صلى الله عليه وسلم على سبيل التهديد
والوعيد دعاهم الى ذلك من طريق آخر وهو ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه فنزلت هذه الآية وروي انه صلى الله عليه وسلم وقف على قريش وهم في المسجد الحرام يسجدون
للاصنام فقال يا معشر قريش والله لقد خالفتم ملة ابراهيم فقالت قريش انما نعبد هذه حبا لله تعالى ليقربونا الى الله فنزلت هذه الآية وروي ان النصارى قالوا انما نعظم المسيح حبا لله
فنزلت هذه الآية وبالجملة فكل احد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله تعالى ويطلب رضاه وطاعته فقال تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا
منقادين لاوامره محترزين عن مخالفته وتقدير الكلام ان من كان محبا لله تعالى لا بد وان يكون في غاية الحذر مما يوجب سخطه فاذا قامت الدلالة القاطعة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وجبت
متابعته فان لم تحصل هذه المتابعة دل ذلك على ان تلك المحبة ما حصلت وفي الآية مسائل المسألة الاولى اما الكلام المستقصى في المحبة فقد تقدم في تفسير قوله تعالى والذين آمنوا
اشد حبا لله والمتكلمون مصرون على ان محبة الله تعالى عبارة عن محبة اعظامه واجلاله او محبة طاعته او محبة ثوابه قالوا لان المحبة من جنس الارادة والارادة لا تعلق لها الا بالجائزات
والا بالمنافع واعلم ان هذا القول ضعيف وذلك لانه لا يمكن ان يقال في كل شيء انه انما كان محبوبا لاجل معنى آخر والا لزم التسلسل او الدور فلا بد من الانتهاء الى شيء يكون محبوبا لذاته
كما انا نعلم ان اللذة محبوبة لذاتها فكذلك نعلم ان الكمال محبوب لذاته ولذلك فانا اذا سمعنا اخبار رستم واسفنديار في شجاعتهما مال القلب اليهما مع انا نقطع بانه لا فائدة لنا
في ذلك الميل بل ربما نعتقد ان تلك المحبة معصية لا يجوز لنا ان نصر عليها فعلمنا ان الكمال محبوب لذاته كما ان اللذة محبوبة لذاتها وكمال الكمال لله تعالى وكان ذلك يقتضي كونه محبوبا
لذاته من ذاته ومن المقربين منه الذين تجلى لهم اثر من آثار كماله وجلاله قال المتكلمون واما محبة الله تعالى للعبد فهي عبارة عن ارادته تعالى ايصال الخيرات والمنافع في الدين
والدنيا اليه المسألة الثانية القوم كانوا يدعون انهم يحبون الله تعالى وكانوا يظهرون الرغبة في ان يحبهم الله تعالى والآية مشتملة على الالزام من وجهين احدهما ان كنتم تحبون
الله فاتبعوني لان المعجزات دلت على انه تعالى اوجب عليكم متابعتي والثاني ان كنتم تحبون ان يحبكم الله فاتبعوني لانكم اذا اتبعتموني فقد اطعتم الله والله تعالى يحب كل من
اطاعه وليس في متابعتي الا انه دعوتكم الى طاعة الله وتعظيمه وترك تعظيم غيره ومن احب الله كان راغبا فيه لان المحبة توجب الاقبال بالكلية على المحبوب والاعراض بالكلية عن غير
المحبوب المسألة الثالثة خاض صاحب الكشاف في هذا المقام في الطعن في اولياء الله وكتب هنا ما لا يليق بالعاقل ان يكتب مثله في كتب الفحش فهب انه اجترأ على الطعن في اولياء الله
فكيف اجترأ على كتبه مثل ذلك الكلام الفاحش في تفسير كلام الله تعالى ونسأل الله العصمة والهداية ثم قال تعالى ويغفر لكم ذنوبكم والمراد من محبة الله تعالى له اعطاء الثواب ومن غفران ذنبه ازالة العقاب
وهذا غاية ما يطلبه كل عاقل ثم قال تعالى والله غفور رحيم يعني غفور في الدنيا يستر على عبده انواع المعاصي رحيم في الآخرة بفضله وكرمه قوله تعالى قل اطيعوا الله والرسول يروى انه لما نزلت
قوله تعالى قل ان كنتم تحبون الله الآية قال عبد الله بن ابي ان محمدا يجعل طاعته كطاعة الله ويأمرنا ان نحبه كما احبت النصارى عيسى فنزلت هذه الآية وتحقيق الكلام ان الآية الاولى
لما اقتضت وجوب متابعته ثم ان ذلك المنافق القى شبهة في الدين وهي ان محمدا ادعى لنفسه مثل ما يقوله النصارى في عيسى ذكر الله تعالى هذه الآية ازالة لتلك الشبهة فقال قل
اطيعوا الله والرسول يعني انما اوجب عليكم متابعتي لا كما تقول النصارى في عيسى بل لكوني رسولا من عند الله تعالى ولما كان مبلغ التكاليف عن الله تعالى هو الرسول صلى الله عليه وسلم لزم ان
يكون طاعة الله وطاعته واحدة فكان ايجاب المتابعة لهذا المعنى لا لاجل الشبهة التي القاها المنافق في البين ثم قال تعالى فان تولوا فان الله لا يحب الكافرين يعني ان اعرضوا فانه لا يحصل
لهم محبة الله تعالى لانه تعالى انما اوجب الثناء والمدح لمن اطاعه ومن كفر استوجب الذم والاهانة وذلك ضد المحبة ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم وآل عمران على العالمين ذرية بعضها
من بعض والله سميع عليم اعلم انه تعالى لما بين ان محبته لا تتم الا بمتابعة الرسل بين علو درجات الرسل وشرف مناصبهم فقال ان الله اصطفى وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان المخلوقات
على قسمين المكلف وغير المكلف واتفقوا على ان المكلف افضل من غير المكلف واتفقوا على ان اصناف المكلفين اربعة الملائكة والانس والجن والشياطين اما الملائكة فقد روي في الاخبار
ان الله تعالى خلقهم من الريح ومنهم من احتج بوجوه عقلية على صحة ذلك فالاول انهم قالوا لهذا السبب قدروا على الطيران على اسرع الوجوه الثاني قدروا لهذا السبب على حمل العرش لان الريح تقوم
بحمل الاشياء الثالث لهذا السبب سموا روحانيين وجاء في رواية اخرى انهم خلقوا من النور ولهذا السبب صفت وخلصت لله تعالى والاولى ان يجمع بين القولين فنقول ابدانهم من الريح
وارواحهم من النور فهؤلاء هم سكان عالم السموات اما الشياطين فهم كفرة اما ابليس فكفره ظاهر لقوله تعالى وكان من الكافرين واما سائر الشياطين فهم ايضا كفرة بدليل
قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون ومن خواص الشياطين انهم بأسرهم اعداء للبشر قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من
دوني وهم لكم عدو وقال تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن خواص الشياطين كونهم مخلوقين من النار قال تعالى حكاية عن ابليس خلقتني من نار وخلقته من طين
قال والجان خلقناه من قبل من نار السموم واما الجن فمنهم كافر ومنهم مؤمن قال تعالى وانا منا المسلمون ومنا القاسطون فمن اسلم فاولئك تحروا رشدا واما الانس فلا شك ان
لهم والدا هو الوالد الاول والا لذهب الى لا نهاية له والقرآن دل على ان ذلك الاول هو آدم عليه السلام على ما قال تعالى في هذه السورة ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم
خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون وقال يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها اذا عرفت هذا فنقول اتفق العقلاء على ان البشر افضل من الجن

والشياطين

والشياطين واختلفوا في ان البشر افضل ام الملك وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى اسجدوا لآدم فسجدوا والقائلون بان البشر افضل تمسكوا بهذه الآية وذلك لان الاصطفاء
يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين تعالى انه اصطفى آدم واولاده من الانبياء على كل العالمين وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لكونهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه على تفضيل كل واحد من
منهم على كل العالمين ادى الى التناقض لان الجمع الكثير اذا وصفوا بان كل واحد منهم افضل من العالمين يلزم كون كل واحد منهم افضل من الآخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمي زمانه
او عالمي جنسه لم يلزم التناقض فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تعالى في صفة بني اسرائيل واني فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد
صلى الله عليه وسلم بل قلنا المراد به عالمي زمان كل واحد منهم فكذا هاهنا والجواب ظاهر قوله تعالى اصطفى آدم على العالمين يتناول كل من يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية
ما في هذا الباب انه ترك العمل بعمومه في بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز ان نترك في سائر الصور من غير دليل المسألة الثانية اصطفى في اللغة اختار فمعنى اصطفاهم اي جعلهم صفوة خلقه تمثيلا
بما يشاهد من الشيء الذي يصفى وينقى من الكدورة ويقال على ثلاثة اوجه صفوة وصِفوة وصُفوة ونظير هذه الآية قوله تعالى لموسى عليه السلام اني اصطفيتك على الناس برسالاتي
وقال في ابراهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام وانهم عندنا لمن المصطفين الاخيار اذا عرفت هذا فنقول في الآية قولان الاول المعنى ان الله اصطفى دين آدم ودين نوح فيكون الاصطفاء
راجعا الى دينهم وشرعهم وملتهم ويكون هذا المعنى على حذف المضاف والثاني ان يكون المعنى ان الله اصطفاهم اي صفاهم من الصفات الذميمة وزينهم بالخصال الحميدة وهذا القول
اولى لوجهين احدهما انا لا نحتاج فيه الى الاضمار والثاني انه موافق لقوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالته وذكر الحليمي في كتاب المنهاج ان الانبياء عليهم السلام لا بد وان يكونوا مخالفين
لغيرهم في القوى الجسمانية والقوى الروحانية اما القوى الجسمانية فهي اما مدركة واما محركة اما المدركة فهي اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة اما الحواس الظاهرة فهي خمسة احدها
القوة الباصرة ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة ويدل عليه وجهان الاول قوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض فاريت مشارقها ومغاربها والثاني
قوله صلى الله عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فاني اراكم من وراء ظهري ونظير هذه القوة ما حصل لابراهيم عليه السلام وهو قوله تعالى وكذلك نري ابراهيم ملكوت السموات
والارض ذكروا في تفسيره انه تعالى قوى بصره حتى شاهد جميع الملكوت من الاعلى والاسفل قال الحليمي وهذا غير مستبعد لان البصراء يتفاوتون فيروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر
الشيء من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر النبي عليه السلام اقوى من بصرها وثانيها القوة السامعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقوى الناس في هذه القوة ويدل عليه وجهان
احدهما قوله صلى الله عليه وسلم اطت السماء وحق لها ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد فقد سمع اطيط السماء والثاني انه سمع دويا وذكر انه هوي صخرة قذفت في جهنم
فلم تبلغ قعرها الى الآن قال الحليمي ولا سبيل للفلاسفة الى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض نفسه حتى سمع حفيف الفلك ونظير هذه القوة لسليمان عليه السلام في
قصة النمل قالت نملة يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تعالى اسمع سليمان عليه السلام كلام النمل واوقفه على معناه وهذا ايضا في باب تقوية الفهم وكان ذلك حاصلا لمحمد صلى الله عليه وسلم
حين تكلم مع الذئب ومع البعير وثالثها تقوية قوة الشم كما في حق يعقوب عليه السلام فان يوسف عليه السلام لما امر بحمل قميصه اليه والقائه على وجهه فلما فصلت العير قال
يعقوب اني لاجد ريح يوسف فاحس بها من مسيرة ايام ورابعها تقوية قوة الذوق كما في حق رسولنا صلى الله عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع يخبرني انه مسموم وخامسها تقوية
قوة اللمس كما في حق الخليل عليه السلام حيث جعل الله تعالى النار بردا وسلاما عليه وكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله في السمندل والنعامة واما الحواس الباطنة فمنها قوة الحفظ
قال تعالى سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكاء قال علي رضي الله عنه علمني رسول الله صلى الله عليه وسلم الف باب من العلم فاستنبطت من كل باب الف باب واذا كان حال الولي هكذا فكيف
حال النبي واما القوى المحركة فمثل عروج رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المعراج وعروج عيسى عليه السلام حيا الى السماء ورفع ادريس عليه السلام والياس عليه السلام على ما وردت
به الاخبار وقال تعالى وقال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوة الروحانية العقلية فلا بد وان تكون في غاية الكمال ونهاية الصفاء واعلم
تمام الكلام في هذا الباب ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لسائر النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال في الذكاء والفطنة والحرية والاستعلاء والترفع عن الجسمانيات
والشهوانيات فاذا كانت الروح في غاية الصفاء والشرف وكان البدن في غاية النقاء والطهارة كانت هذه القوى المحركة والمدركة في غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فائضة من جوهر
الروح واصلة الى البدن ومتى كان الفاعل والقابل في غاية الكمال كانت الآثار في غاية القوة والشرف والصفاء اذا عرفت هذا فقوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا معناه انه تعالى اصطفى
آدم اما من سكان العالم السفلي على قول من يقول البشر اشرف من الملائكة ثم وضع كمال القوة الروحانية في شعبة معينة من اولاد آدم وهم شيث واولاده الى ادريس ثم الى نوح ثم الى
ابراهيم ثم حصل من ابراهيم شعبتان اسمعيل واسحق فجعل اسمعيل مبدأ لظهور الروح القدسية لسيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه وجعل اسحق مبدأ لشعبتين يعقوب وعيص فوضع النبوة في شعبة
يعقوب ووضع الملك في نسل عيص واستمر ذلك الى زمان سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه وعليهم اجمعين فلما ظهر محمد صلى الله عليه وسلم نقل نور النبوة ونور الملك الى محمد صلى الله عليه وسلم
وبقيا اعني الدين والملك لاتباعه الى قيام القيامة ومن تأمل في هذا الباب وصل الى اسرار عجيبة والله الموفق الى الصواب المسألة الثالثة من الناس من قال المراد بآل ابراهيم المؤمنون كما في قوله
تعالى ادخلوا آل فرعون والصحيح ان المراد هم الاولاد وهم المرادون بقوله تعالى اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين واما آل عمران فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد عمران
والد موسى وهارون وهو عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم فيكون المراد من آل عمران موسى وهارون واتباعهما من الانبياء ومنهم من قال المراد عمران
بن ماثان والد مريم وكان من نسل سليمان بن داود بن ايشا وكانوا من نسل يهوذا بن يعقوب بن اسحق بن ابراهيم عليهم السلام قالوا وبين العمرانين الف وثمانمائة سنة واحتج من قال
بهذا القول على صحته بامور احدها ان المذكور عقيب قوله تعالى وآل عمران على العالمين هو عمران بن ماثان جد عيسى عليه السلام من قبل الام فكان صرف الكلام اليه اولى وثانيها ان
المقصود من الكلام ان النصارى كانوا يحتجون على الهية عيسى عليه السلام بالخوارق التي ظهرت على يده فالله تعالى يقول انها انما ظهرت على يده اكراما من الله تعالى اياه بها وذلك لانه تعالى
اصطفاه على العالمين وخصه بالكرامات العظيمة فكان حمل هذا الكلام على آل عمران بن ماثان اولى في هذا المقام من حمله على عمران والد موسى وهارون وثالثها ان هذا اللفظ شديد المطابقة لقوله

الملك افضل من البشر او من سكان العالم العلوي والسفلي على قول من يقول
صح

[illegible]

... في الخيرات ويدعوننا رغبا ورهبا وكانوا لنا خاشعين وفيه وجه ...

... آل عمران فنحن أبناء الله وأحباؤه والنصارى كانوا يقولون المسيح ابن الله وكان بعضهم عالما بأن هذا الكلام باطل إلا أنه لتطييب

... هذه الأقوال الباطلة منكم علمتم بأغراضكم الفاسدة عن هذه الأقوال فنجازيكم عليها فكان أول الآية بيانا لشرف الأنبياء

... مستقرون على أديانهم ... ثم إنه تعالى ذكر عقيب هذه الآية قصصا كثيرة **القصة الأولى** واقعة حنة أم مريم

إذ قالت امرأة عمران رب إني نذرت لك ما في بطني محررا فتقبل مني إنك أنت السميع العليم فلما وضعتها قالت رب إني وضعتها أنثى والله أعلم بما وضعت وليس الذكر كالأنثى وإني سميتها مريم وإني أعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبتها نباتا حسنا وكفلها زكريا كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب

... الأول قال أبو عبيدة إذ هاهنا زائدة لغو والمعنى قالت امرأة عمران ... قال الزجاج لم يصنع أبو عبيدة في هذا شيئا ...

... في كتاب الله كلام غير ضرورة ... والثاني قال الأخفش والمبرد التقدير اذكر إذ قالت امرأة عمران ومثله في كتاب الله تعالى كثير

... إذ قالت امرأة عمران طعن ابن الأنباري فيه وقال إن الله تعالى قرن اصطفاء آل عمران باصطفاء آدم ونوح ولما كان ...

[illegible]

[illegible]

والاولياء مأمور باخفائه والنبي ... [illegible]

عن المعارضة فهذه جملة الكلام في هذا الباب ثم قال تعالى حكاية عن مريم ان الله يرزق من يشاء بغير حساب ... [illegible]

بغير حساب اي بغير تقدير ... [illegible] ... وههنا آخر الكلام في قصة حنة

القصة الثانية

هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لي من لدنك ذرية طيبة انك سميع الدعاء فنادته الملائكة وهو قائم يصلي في المحراب ان الله يبشرك بيحيى مصدقا بكلمة من الله وسيدا وحصورا ونبيا من الصالحين قال رب انى يكون لي غلام وقد بلغني الكبر وامرأتي عاقر قال كذلك الله يفعل ما يشاء قال رب اجعل لي آية قال آيتك الا تكلم الناس ثلاثة ايام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشي والابكار الآية ... [illegible]

... [illegible]

قدرته والمرجو رجاءه والمشتهى شهوته ويقال انا مشهور في اللغة والثاني انه تكلم في الطفولية واتاه الله تعالى الكتاب في زمان الطفولية فكان في كونه متكلما بالغا مبلغا عظيما فسمي كلمة كما يقال
فلان جود واقبال اذا كان كاملا فيهما والثالث ان الكلمة كما انها تفيد المعاني والحقايق فكذلك كان عيسى يرشد الى الحقايق والاسرار الالهية فسمي كلمة بهذا التاويل وهو مثل تسميته روحا
من حيث ان الله تعالى احيا به من الضلالة كما يحيي الانسان بالروح وقد سمى الله تعالى القران روحا فقال وكذلك اوحينا اليك روحا من امرنا والرابع انه وردت البشارة به في كتب الانبياء
الذين كانوا قبله فلما جاء قيل هذا هو تلك الكلمة فسمي كلمة بهذا التاويل قالوا ووجه المجاز فيه ان من اخبر عن حدوث امر فاذا حدث ذلك الامر قال قد جاء قولي وجاء كلامي
اي ما كنت اقول واتكلم به ونظيره قوله تعالى وكذلك حقت كلمة ربك على الذين كفروا انهم اصحاب النار وقال تعالى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين الخامس ان الانسان قد
يسمى بفضل الله ولطف الله فكذا عيسى كان اسمه العلم كلمة الله وروح الله واعلم ان كلمة الله تعالى هي كلامه وكلامه على قول اهل السنة والجماعة رحمهم الله صفة قديمة قائمة بذاته
وعلى قول المعتزلة اصوات يخلقها الله تعالى في جسم مخصوص دالة بالوضع على معان مخصوصة والعلم الضروري حاصل بان الصفة القديمة والاصوات التي هي اعراض غير باقية يستحيل ان
يقال انها هي ذات عيسى ولما كان ذلك باطلا في بديهة العقول لم يبق الا التاويل يحيى عليه السلام قوله تعالى وسيدا والمفسرون ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس
السيد الحليم وقال الجبائي انه كان سيدا للمؤمنين ورئيسا لهم في الدين اعني في العلم والحلم والعبادة والورع وقال مجاهد الكريم على الله وقال ابن المسيب الفقيه العالم وقال عكرمة
الذي لا يغلبه الغضب قال القاضي السيد هو المتقدم المرجوع اليه فلما كان سيدا في الدين كان مرجوعا اليه في الدين وقدوة فيه فيدخل فيه جميع الصفات المذكورة من العلم والحلم والكرم
والعفة والزهد والورع قوله تعالى وحصورا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الحصور الحصر في اللغة الحبس يقال حصره يحصره حصرا وحصر الرجل اي اعتقل بطنه والحصور
الذي يكتم السر ويحبسه والحصور الضيق البخيل وحصر الرجل عن النساء فهو حصور اما المفسرون فلهم قولان احدهما انه كان عاجزا عن اتيان النساء ثم منهم من قال كان ذلك لضعف الآلة
ومنهم من قال كان ذلك لتعذر الانزال ومنهم من قال كان ذلك لعدم القدرة فعلى هذا الحصور فعول بمعنى مفعول وكانه محصور عنهن اي محبوس ومثله ركوب بمعنى مركوب وحلوب
بمعنى محلوب وهذا القول عندنا فاسد لان هذا من صفات النقصان وذكر صفات النقصان في معرض المدح لا يجوز ولان على هذا التقدير لا يستحق به ثوابا ولا تعظيما والقول الثاني وهو اختيار
المحققين انه الذي لا ياتي النساء لا للعجز بل للعفة والزهد وذلك لان الحصور هو الذي حصر نفسه لانه فعول بمعنى فاعل مثل الشكور والصبور والظلوم والغشوم والمنع انما يحصل اذا كان المقتضي
قائما فلولا ان القدرة والرغبة كانا موجودتين والا لما كان حاصرا لنفسه فضلا عن ان يكون حصورا لان الحاجة الى تكثير الحصر والدفع انما تحصل عند قوة الرغبة والداعية والقدرة
وعلى هذا الحصور بمعنى الحاصر فعول بمعنى فاعل المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على ان ترك النكاح افضل في تلك الشريعة واذا ثبت ان الترك افضل في تلك الشريعة
وجب ان يكون الامر كذلك في هذه الشريعة بالنص والمعقول اما النص فقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده واما المعقول فهو ان الاصل في الثابت بقاؤه على ما كان
والنسخ على خلاف الاصل قوله تعالى ونبيا واعلم ان السيادة اشارة الى امرين احدهما قدرته على ضبط مصالح الخلق فيما يرجع الى تعليم الدين والثاني ضبط مصالحهم
فيما يرجع الى التاديب والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الحصور فهو اشارة الى الزهد التام فلما اجتمعا حصلت النبوة بعد ذلك لانه ليس بعدهما الا النبوة قوله تعالى
ومن الصالحين وفيه ثلثة اوجه الاول معناه انه من اولاد الصالحين والثاني انه خير كما يقال في الرجل الخير انه من الصالحين والثالث ان صلاحه كان اتم من صلاح سائر الانبياء بدليل قوله صلى الله
عليه وسلم ما من نبي الا وقد عصى او هم بمعصية غير يحيى بن زكريا فانه لم يعص ولم يهم فان قيل لما كان منصب النبوة اعلى من منصب الصلاح فلما وصفه بالنبوة فما الفائدة في وصفه
بعد ذلك بالصلاح قلنا اليس ان سليمان عليه السلام بعد حصول النبوة قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وتحقيق القول فيه ان للانبياء قدرا من الصلاح لو انتقص
لانتفت النبوة فذاك القدر بالنسبة اليهم يجري مجرى حفظ الواجبات بالنسبة الينا ثم بعد اشتراكهم في ذلك القدر تتفاوت درجاتهم في ذلك القدر فكل من كان اكثر نصيبا منه
كان اعلى قدرا اما قوله تعالى حكاية عن زكريا قال رب انى يكون لي غلام ففي الاية سؤالات الاول قوله رب خطاب مع الله تعالى او مع الملائكة لا يجوز ان يكون خطابا مع الله تعالى لان الاية المتقدمة دلت
على ان الذين نادوه هم الملائكة وهذا الكلام لا بد وان يكون خطابا مع ذلك المنادي لا مع غيره ولا جائز ان يكون خطابا مع الملك لانه لا يجوز للانسان ان يقول للملك يا رب والجواب
للمفسرين فيه قولان الاول ان الملائكة لما نادوه بذلك وبشروه به تعجب زكريا عليه السلام ورجع في ازالة ذلك التعجب الى الله تعالى والثاني انه خطاب مع الملائكة والرب
اشارة الى المربي ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربيني ويحسن الي السؤال الثاني لما كان زكريا عليه السلام هو الذي سال الولد ثم اجابه الله تعالى اليه فلم تعجب منه
ولم استبعده والجواب لم يكن هذا الكلام لاجل ان كل احد يعلم ان خلق الولد من النطفة انما كان على سبيل العادة لانه لو كان لا نطفة الا من خلق ولا خلق الا من نطفة لزم التسلسل
ولزم حدوث الحوادث في الازل وهو محال فعلمنا انه لا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة او من نطفة خلقها الله تعالى لا من انسان والوجه الثاني وهو ان زكريا
عليه السلام طلب ذلك من الله تعالى فلو كان ذلك محالا ممتنعا لما طلبه من الله تعالى فثبت بهذين الوجهين ان قوله تعالى انى يكون لي غلام ليس للاستبعاد بل ذكر العلماء فيه وجوها
الاول ان قوله انى معناه من اين ويحتمل ان يكون معناه كيف وذلك لان حدوث الولد يحتمل وجهين احدهما ان يعيد الله شبابه ثم يعطيه الولد والثاني ان يعطيه الولد
مع شيخوخته فقوله انى يكون لي غلام معناه كيف تعطيني الولد على القسم الاول ام على القسم الثاني فقيل له كذلك اي على هذه الحال والله يفعل ما يشاء وهذا القول ذكره الحسن الاصم
والثاني ان من كان آيسا من الشيء مستبعدا لحصوله ووقوعه اذا اتفق ان حصل له ذلك المقصود فربما صار كالمدهوش من شدة الفرح ويقول كيف حصل هذا ومن اين وقع هذا
كمن يرى انسانا وهب له اموالا عظيمة يقول كيف وهبت هذه الاموال ومن اين سمحت نفسك بهبتها فكذا هاهنا لما كان زكريا مستبعدا لذلك ثم اتفق ان اجابه الله تعالى
اليه صار من عظم فرحه وسروره قال ذلك الكلام الثالث ان الملائكة لما بشروه به تعجب لم يعلم انه يرزق الولد من جهة انثى او من صلبه فذكر هذا الكلام لنزول ذلك الاحتمال
الرابع ان العبد اذا كان في غاية الاشتياق الى شيء يطلبه السيد ثم ان السيد يعده باعطائه بعد ذلك التذ السائل بسماع ذلك الكلام فربما اعاد السؤال ليعيد السيد ذلك الجواب

وذلك لانه تعالى مدحه بترك النكاح وفي ذلك دليل على ان ترك النكاح افضل صح

الجواب فيتلذذ بسماع تلك الاجابة مرة اخرى والسبب في اعادة زكريا هذا الكلام يحتمل ان يكون من هذا الباب الخامس نقل عن سفيان بن عيينة انه كان دعاؤه قبل البشارة بستين سنة حتى كان قد
نسي ذلك السؤال وقت البشارة فلما سمع البشارة زمان الشيخوخة لا جرم استبعد ذلك على مجرى العادة لا شكا في قدرة الله تعالى فقال ما قال السادس نقل عن السدي ان زكريا عليه السلام جاءه
الشيطان عند سماع البشارة فقال ان هذا الصوت من الشيطان وقد سخر منك فاشتبه الامر على زكريا عليه السلام فقال رب انى يكون لي غلام وكان مقصوده من هذا الكلام ان يريه الله
تعالى اية تدل على ان ذلك الكلام من الوحي والملائكة لا من القاء الشيطان قال القاضي لا يجوز ان يشتبه كلام الملائكة بكلام الشياطين عند الوحي على الانبياء عليهم السلام اذ لو جوزنا
ذلك لارتفع الوثوق عن كل الشرائع ويمكن ان يقال لما قامت المعجزات على صدق الوحي في كل ما يتعلق بالدين لا جرم حصل الوثوق هناك بان الوحي من الله تعالى بواسطة الملائكة ولا مدخل
للشيطان فيه اما ما يتعلق بمصالح الدنيا وبالولد فربما لم يتاكد ذلك بالمعجز فلا جرم بقي احتمال كون ذلك الكلام من الشيطان فلا جرم رجع الى الله تعالى في ان يزيل عن خاطره
ذلك الاحتمال اما قوله تعالى وقد بلغني الكبر ففيه مسائل المسئلة الاولى الكبر مصدر كبر الرجل يكبر اذا اسن قال ابن عباس كان زكريا يوم بشر بالولد ابن عشرين ومائة سنة
وكانت امراته بنت ثمان وتسعين المسئلة الثانية قال اهل المعاني ان كل شيء صادفته وبلغته فقد صادفك وبلغك فلما جاز ان يقول بلغت الكبر جاز ان يقول بلغني الكبر
يدل عليه قول العرب لقيت الحائط ولقيني الحائط فان قيل يجوز بلغني البلد في موضع بلغت البلد قلنا لا يجوز والفرق بين الموضعين ان الكبر كالشيء الطالب للانسان فهو ياتيه بحدوثه
فيه والانسان ايضا ياتيه بمرور السنين عليه اما البلد فليس كالطالب للانسان الذاهب فظهر الفرق اما قوله تعالى وامراتي عاقر فاعلم ان العاقر من النساء التي لا تلد يقال عقرت
تعقر عقرا ويقال ايضا عقر الرجل وعقر وعقر بالحركات الثلث في القاف اذا لم يحمل له ورجل عاقر وامراة عاقر وارض عاقر لا تنبت شيئا واعلم ان زكريا عليه السلام ذكر كبر
نفسه مع كون زوجته عاقرا لتاكيد حال الاستبعاد واما قوله تعالى كذلك الله يفعل ما يشاء ففيه بحثان الاول ان قوله كذلك عائد الى مذكور سابق وهو ان المذكور في قوله رب انى يكون
لي غلام وقد ذكرنا ان ذلك يحتمل ان يكون من الله تعالى وان يكون من جبريل عليه السلام البحث الثاني قال صاحب الكشاف كذلك الله مبتدا وخبر اي على نحو هذه الصفة الله يفعل ما يشاء بيان له اي يفعل
ما يريد من الافاعيل الخارقة للعادة قوله تعالى قال رب اجعل لي اية قال ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا اعلم ان زكريا عليه السلام لفرط سروره بما بشر به وثقته بكرم
وانعامه عليه احب ان يجعل له علامة تدل على حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر في اول الامر فقال رب اجعل لي اية فقال تعالى ايتك الا تكلم الناس ثلثة ايام الا رمزا وفيه
مسائل المسئلة الاولى ذكر هاهنا ثلثة ايام وذكر في سورة مريم ثلث ليال فدل مجموع الايتين على ان تلك الاية كانت حاصلة في الايام الثلثة مع لياليها المسئلة الثانية ذكروا
في تفسير هذه الاية وجوها احدها انه تعالى حبس لسانه ثلثة ايام فلم يقدر ان يكلم الناس الا رمزا وفيه فائدتان احداهما ان يكون ذلك اية على العلوق بالولد والثانية انه تعالى
حبس لسانه عن امور الدنيا واقدره على الذكر والتسبيح والتهليل ليكون في تلك المدة مشتغلا بذكر الله تعالى وبالشكر على تلك النعمة الجسيمة وعلى هذا التقدير يصير الشيء
الواحد علامة للمقصود واداء لشكر تلك النعمة فيكون جامعا لكل المقاصد ثم اعلم ان تلك الواقعة كانت مشتملة على المعجز من وجوه احدها ان قدرته على التكلم بالتسبيح والذكر
وعجزه عن التكلم بامور الدنيا من اعظم المعجزات وثانيها ان حصول ذلك المعجز في تلك الايام المقدرة مع سلامة البنية واعتدال المزاج من جملة المعجزات وثالثها ان اخباره بانه متى
حصلت هذه الحالة فقد حصل الولد ثم ان الامر خرج على وفق هذا الخبر يكون ايضا من المعجزات القول الثاني في تفسير هذه الاية وهو قول ابي مسلم ان المعنى ان زكريا عليه السلام لما طلب من الله
تعالى اية تدل على حصول العلوق قال ايتك ان تصير مامورا بان لا تتكلم ثلثة ايام بلياليها مع الخلق وان تكون مشتغلا بالذكر والتسبيح والتهليل معرضا عن الخلق والدنيا شاكرا
لله تعالى على اعطاء مثل هذه الموهبة فان كانت لك حاجة دل عليها بالرمز فاذا امرت بهذه الطاعة فاعلم انه قد حصل المطلوب وهذا القول عندي حسن معقول وابو مسلم حسن
الكلام في التفسير كثير الغوص على الدقائق واللطائف القول الثالث روي عن قتادة انه عليه السلام عوقب بذلك من حيث انه سال الاية بعد بشارة الملائكة فاخذ لسانه وصير
بحيث لا يقدر على الكلام اما قوله تعالى الا رمزا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى اصل الرمز الحركة يقال ارتمز اذا تحرك ومنه قيل للبحر الراموز ثم اختلفوا في المراد بالرمز هاهنا على اقوال
احدها انه عبارة عن الاشارة كيف كانت باليد او الراس او الحاجب او العين او الشفة والثاني انه عبارة عن تحريك الشفتين باللفظ من غير نطق وصوت قالوا وحمل الرمز على هذا المعنى
اولى لان الاشارة بالشفتين يمكن وقوعها بحيث تكون حركات الشفتين وقت الرمز مطابقة لحركاتهما عند النطق فيكون الاستدلال بتلك الحركات على المعاني الذهنية اسهل
والثالث وهو انه كان يمكنه ان يتكلم بالكلام الخفي فاما رفع الصوت بالكلام فكان ممنوعا منه فان قيل الرمز ليس من جنس الكلام فكيف استثنى منه قلنا لما ادى ما هو المقصود من
الكلام سمي كلاما ويجوز ايضا ان يكون استثناء منقطعا فاما ان حملنا الرمز على الكلام الخفي فالاشكال زائل المسئلة الثانية قرا يحيى بن وثاب الا رمزا بضمتين جمع رموز
كرسول ورسل وقرئ رمزا بفتح الراء والميم جمع رامز كخادم وخدم وهو حال منه ومن الناس معا والمعنى الا مترامزين كما يكلم الناس الاخرس بالاشارة ويكلمهم ثم قال تعالى واذكر
ربك كثيرا وفيه قولان احدهما انه تعالى حبس لسانه عن امور الدنيا الا رمزا فاما في الذكر والتسبيح فقد كان لسانه جيدا وكان ذلك من المعجزات الباهرة والقول الثاني ان المراد منه
الذكر بالقلب وذلك لان المستغرقين في بحار معرفة الله تعالى عادتهم في اول الامر ان يواظبوا على الذكر اللساني مدة فاذا امتلا القلب من نور ذكر الله تعالى سكتوا باللسان
وبقي الذكر في القلب ولذلك قالوا من عرف الله كل لسانه فكان زكريا عليه السلام امر بالسكوت باللسان وباستحضار معاني الذكر والمعرفة واستدامتها ثم قال تعالى وسبح بالعشي
والابكار وفيه مسئلتان المسئلة الاولى العشي من حين زوال الشمس الى ان تغيب قال الشاعر فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ولا الفيء من برد العشي تذوق والفيء انما يكون من
حين زوال الشمس الى ان يتناهى غروبها واما الابكار فهو مصدر ابكر يبكر اذا خرج للامر من اول النهار ومثله بكر وابتكر وبكر ومنه الباكورة لاول الثمار هذا هو اصل اللغة ثم
سمي ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما سمي اصباحا وقرا بعضهم والابكار بفتح الهمزة جمع بكر كسحر واسحار يقال اتيته بكرا بفتحتين المسئلة الثانية في قوله تعالى وسبح قولان
الاول المراد منه وصل وذلك لان الصلوة قد تسمى تسبيحا قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وايضا الصلوة مشتملة على التسبيح والتهليل فلم يبعد ان

الآية وبين ما قبلها هو قوله واذكر ربك كثيرا وحينئذ يبطل العطف لان عطف الشيء على نفسه غير جائز الثاني وهو ان شديد المواظبة لعوانيها اقم الصلوة طرفي النهار والقول الثالث انه قوله تعالى واذكر ربك محمول على الذكر بالقلب وقوله وسبح بالعشي والابكار محمول على الذكر باللسان

القصة الثانية طهارة مريم عليها السلام

وَإِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاكِ وَطَهَّرَكِ وَاصْطَفَاكِ عَلَىٰ نِسَاءِ الْعَالَمِينَ يَا مَرْيَمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرَّاكِعِينَ ذَٰلِكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهِ إِلَيْكَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ وفيه مسائل المسئلة الاولى العامل في اذ هو ما ذكرناه في قوله تعالى اذ قالت امرأة عمران وقيل هو لسميع عليم اذ قالت امرأة عمران ثم عطف عليه واذ قالت الملائكة وقيل تقديره واذكر اذ قالت الملائكة المسئلة الثانية قالوا المراد بالملائكة ههنا جبريل عليه السلام وهذا كقوله ينزل الملائكة بالروح من امره يعني جبريل وهذا وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم هو جبريل عليه السلام وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا المسئلة الثالثة اعلم ان مريم ما كانت من الانبياء لقوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا يوحى اليهم واذا كان كذلك كان ارسال جبريل عليه السلام اليها اما ان يكون كرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات الاولياء او ارهاصا لعيسى عليه السلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه السلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى عليه السلام في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى المسئلة الرابعة اعلم ان المذكور في هذه الآية اولا هو الاصطفاء وثانيا التطهير وثالثها الاصطفاء على نساء العالمين ولا يجوز ان يكون الاصطفاء الاول هو الاصطفاء الثاني لان التصريح بالتكرير غير لائق فلا بد من صرف الاصطفاء الاول الى ما اتفق لها من الامور الحسنة في اول عمرها والاصطفاء الثاني الى ما اتفق لها في آخر عمرها اما النوع الاول من الاصطفاء فهو امور احدها انه تعالى قبل تحريرها مع انها كانت انثى ولم يحصل مثل هذا المعنى لغيرها من الاناث وثانيها قال الحسن ان امها وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا فكان رزقها يأتيها من الجنة وثالثها انه تعالى فرغها لعبادته وخصها في هذا المعنى بانواع اللطف والهداية والعصمة ورابعها انه كفاها امر معيشتها فكان يأتيها رزقها من عند الله تعالى على ما قال الله تعالى انى لك هذا قالت هو من عند الله وخامسها انه تعالى اسمعها كلام الملائكة شفاها ولم يتفق ذلك لانثى غيرها فهذا هو المراد من الاصطفاء الاول واما التطهير ففيه وجوه احدها انه تعالى طهرها عن الكفر والمعصية فهو كقوله تعالى في ازواج النبي صلى الله عليه وسلم ويطهركم تطهيرا وثانيها انه تعالى طهرها عن مسيس الرجال وثالثها طهرها عن الحيض قالوا كانت مريم لا تحيض ورابعها وطهرها من الافعال الذميمة والعادات القبيحة وخامسها وطهرها عن مقالة اليهود وتهمتهم وكذبهم واما الاصطفاء الثاني فالمراد منه انه تعالى وهب لها عيسى من غير اب وانطق عيسى حال انفصاله منها حتى شهد بما يدل على براءتها عن التهمة وجعلها وابنها آية للعالمين فهذا هو المراد من هذه الالفاظ الثلاثة المسئلة الخامسة روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قال حسبك من نساء العالمين اربع مريم وآسية امرأة فرعون وخديجة وفاطمة عليهن السلام فقيل هذا الحديث دل على ان هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء وهذه الآية دلت على ان مريم افضل من الكل وقول من قال المراد انها مصطفاة على عالمي زمانها فهذا ترك الظاهر ثم قال تعالى يا مريم اقنتي لربك فقد تقدم تفسير لفظ القنوت في سورة البقرة في قوله تعالى وقوموا لله قانتين وبالجملة فلما بين تعالى انها مخصوصة بمزيد المواهب والعطايا من الله تعالى اوجب عليها مزيد الطاعات شكرا لتلك النعم السنية وفي الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم ذكر السجود على ذكر الركوع والجواب من وجوه الاول ان الواو تفيد الاشتراك ولا تفيد الترتيب الثاني ان غاية قرب العبد من الله تعالى ان يكون ساجدا قال النبي صلى الله عليه وسلم اقرب ما يكون العبد من ربه اذا كان ساجدا فلما كان السجود مختصا بهذا النوع من الرتبة والفضيلة لا جرم قدمه على سائر الطاعات ثم قال واركعي مع الراكعين وهو اشارة الى الامر بالصلوة فكانه تعالى امرها بالمواظبة على السجود في اكثر الاوقات واما الصلوة فانها تاتي بها في اوقاتها المعينة لها الثالث قال ابن الانباري قوله تعالى اقنتي امر بالعبادة على العموم ثم بعد ذلك قال لها واسجدي واركعي يعني استعملي السجود في وقته اللائق به وليس المراد ان يجمع بينهما ثم تقدم السجود على الركوع الرابع ان الصلوة تسمى سجودا كما قيل في قوله تعالى وادبار السجود وفي الخبر اذا دخل احدكم المسجد فليسجد سجدتين وايضا المسجد سمي باسم مشتق من السجود والمراد منه موضع الصلوة وايضا اشرف اجزاء الصلوة السجود وتسمية الشيء باسم اشرف اجزائه نوع مشهور في المجاز اذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى يا مريم اقنتي معناه يا مريم قومي وقوله واسجدي اي وصلي وكان المراد من هذا السجود الصلوة ثم قال واركعي مع الراكعين اما ان يكون امرا لها بالصلوة في الجماعة او يكون المراد من الركوع التواضع فيكون قوله تعالى واسجدي امرا ظاهرا بالصلوة وقوله تعالى واركعي مع الراكعين امرا بالخضوع والخشوع بالقلب الخامس لعله كان السجود في ذلك الدين متقدما على الركوع السؤال الثاني ما المراد من قوله تعالى واركعي مع الراكعين الجواب قيل معناه افعلي كفعلهم وقيل المراد به الصلوة في الجماعة كانت مأمورة بان تصلي في بيت المقدس مع المجاورين فيه وان كانت لا تختلط بهم السؤال الثالث لم لم يقل واركعي مع الراكعات والجواب لان الاقتداء بالرجال حال الاختفاء من الرجال افضل من الاقتداء بالنساء واعلم ان المفسرين قالوا لما ذكرت الملائكة هذه الكلمات مع مريم شفاها قامت مريم في الصلوة حتى ورمت قدماها وسال الدم والقيح من قدميها اما قوله تعالى ذلك من انباء الغيب نوحيه فيه مسائل المسئلة الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم والمعنى ان الذي مضى ذكره من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب فلا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فان قيل لم نفيت المشاهدة وانتفاؤها معلوم بغير شبهة وترك نفي استماع هذه الانباء من حفاظها وهو امر مجوز قلنا كان معلوما عندهم علما يقينا انه ليس من اهل السماع والقراءة وكانوا منكرين للوحي فلم يبق الا المشاهدة وهي وان كانت في غاية الامتناع الا انها نفيت على سبيل التهكم بالمنكرين للوحي مع علمهم بانه لا سماع ولا قراءة ونظيره وما كنت بجانب الغربي وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا المسئلة الثانية الانباء هو الاخبار عما غاب عنك واما الايحاء فقد ورد الكتاب به على معاني مختلفة يجمعها تعريف المعنى للغير بامر خفي من اشارة او كتابة او غيرهما وبهذا التفسير يعد الالهام وحيا لقوله تعالى واوحى ربك الى النحل وقال ان الشياطين ليوحون الى اوليائهم وقال فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا فلما كان الله سبحانه وتعالى القى هذه الانباء الى الرسول صلى الله عليه وسلم بواسطة جبريل عليه السلام بحيث يخفى ذلك على غيره سماه وحيا اما قوله تعالى اذ يلقون

يلقون اقلامهم ايهم يكفل مريم ففيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في تلك الاقلام وجوها الاول الاقلام التي كانوا يكتبون بها التورية وسائر كتب الله تعالى وكان الاقتراع على ان كل من جرى قلمه على عكس جري الماء فالحق معه فلما فعلوا ذلك صار قلم زكريا كذلك فسلموا الامر له وهذا قول الاكثرين والثاني انهم القوا عصيهم في الماء الجاري فجرت عصا زكريا على ضد جري الماء فغلبهم وهذا قول الربيع الثالث قال ابو مسلم معنى يلقون اقلامهم ما كانت الامم تفعلونه من المساهمة عند التنازع فيطرحون سهاما يكتبون عليها اسماءهم فمن خرج له السهم سلم له الامر وقد قال تعالى فساهم فكان من المدحضين وهو شبيه بامر القداح التي تتقاسم بها العرب لحم الجزور وانما سميت هذه السهام اقلاما لانها تقلم وتبرى وكل ما قطعت منه شيئا بعد شيء فقد قلمته وبهذا السبب يسمى ما يكتب به قلما قال القاضي وقوع لفظ القلم على هذه الاشياء وان كان صحيحا نظرا الى اصل الاشتقاق الا ان العرف الظاهر اوجب اختصاص القلم بهذا الذي يكتب به فوجب حمل لفظ القلم عليه المسئلة الثانية ظاهر الآية يدل على انهم كانوا يلقون اقلامهم في شيء على وجه يظهر به امتياز بعضهم على بعض في استحقاق ذلك المطلوب واما ليس فيه دلالة على كيفية ذلك الالقاء الا انه روي في الخبر انهم كانوا يلقونها في الماء بشرط ان من جرى قلمه على خلاف جري الماء فاليد له ثم انه حصل هذا المعنى لزكريا فلا جرم صار هو اولى بكفالتها المسئلة الثالثة اختلفوا في السبب الذي لاجله رغبوا في كفالتها حتى ادتهم تلك الرغبة الى المنازعة فقال بعضهم ان عمران اباها كان رئيسا لهم ومتقدما فيهم فلاجل حق ابيها رغبوا في كفالتها وقال بعضهم ان امها حررتها لعبادة الله تعالى ولخدمة بيت الله فلاجل ذلك حرصوا على التكفل بها وقال آخرون بل لان في الكتب الالهية كان بيان امرها وامر عيسى عليه السلام حاصلا فرغبوا لهذا السبب حتى اختصموا المسئلة الرابعة اختلفوا في ان اولئك المختصمين من كانوا فمنهم من قال هم خدمة البيت ومنهم من قال بل العلماء والاحبار وكتاب الوحي ولا شبهة في انهم كانوا من الخواص واهل الفضل في الدين والرغبة في طريق الخير اما قوله تعالى ذكره ايهم يكفل مريم ففيه حذف والتقدير يلقون اقلامهم لينظروا ايهم يكفل مريم وانما حسن الحذف لكونه معلوما اما قوله وما كنت لديهم اذ يختصمون فالمعنى وما كنت هناك اذ يتنافسون على التكفل بها واذ يختصمون بسببها فيحتمل ان يكون المراد بهذا الاختصام ما كان قبل الاقتراع والمجادلة فالمقصود من الآية شدة رغبتهم في التكفل بشأنها والقيام باصلاح مهماتها وما ذاك الا لدعاء امها حيث قالت فتقبل مني انك انت السميع العليم وقالت واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم قوله إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ وَيُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَكَهْلًا وَمِنَ الصَّالِحِينَ قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ واعلم انه تعالى لما شرح حال مريم عليها السلام في اول امرها شرح كيفية ولادتها لعيسى عليه السلام فقال تعالى اذ قالت الملائكة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اختلفوا في العامل في اذ فقيل العامل فيه وما كنت لديهم اذ قالت الملائكة وقيل يختصمون وقيل انه معطوف على اذ الاولى في قوله تعالى اذ قالت امرأة عمران وقيل التقدير انما وصفته من امور زكريا ويحيى فوهبه الله له يحيى كان اذ قالت الملائكة يا مريم ان الله يبشرك واما ابو عبيدة فانه يجري في هذا الباب على مذهب له معروف وهو ان اذ صلة في الكلام وزيادة واعلم ان القولين الاولين فيهما بعض الضعف وذلك لان مريم حال ما كانوا يلقون الاقلام وحال ما كانوا يختصمون ما بلغت الحد الذي تبشر بعيسى عليه السلام الا على قول الحسن فانه يقول انها كانت عاقلة في حال الصغر وان ذلك كان من كراماتها فان صح ذلك جاز فلذلك لا يحال ان ترد عليها البشرى من الملائكة والا فلا يبعد من ان تؤخر هذه البشرى الى حين العقل ومنهم من تكلف الجواب فقال يحتمل ان يقال الاختصام والبشارة وقعا في زمان واسع كما تقول لقيته سنة كذا وهذا الجواب بعيد والاقرب هذا الوجه الثالث والرابع واما قول ابي عبيدة فقد عرفت ضعفه المسئلة الثانية ظاهر قوله تعالى واذ قالت الملائكة يفيد الجمع الا ان المشهور ان ذلك المنادي كان جبريل عليه السلام وقد ذكرناه فيما تقدم واما البشارة فقد ذكرنا تفسيرها في سورة البقرة في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا اما قوله تعالى بكلمة منه فقد ذكرنا تفسير الكلمة من وجوه واليقها بهذا الموضع وجهان الاول ان كل مخلوق وان كان مخلوقا بواسطة الكلمة وهو قوله كن الا ان ما هو السبب المتعارف كان مفقودا في حق عيسى عليه السلام وهو الاب فلا جرم انضاف حدوثه الى الكلمة اكمل واتم فجعل بهذا التأويل كانه نفس الكلمة كما ان من غلب عليه الجود والكرم والاقبال يقال فيه على سبيل المبالغة انه نفس الجود ومحض الكرم وصريح الاقبال فكذا ههنا والوجه الثاني ان السلطان العادل قد يوصف بانه ظل الله وبانه نور الله لما انه سبب لظهور ظل العدل ونور الاحسان فكذلك عيسى لما كان سببا لظهور كلام الله بسبب كثرة بيانه وازالة الشبهات والتحريفات عنه فلا يبعد ان يسمى بكلمة الله على هذا التأويل فان قيل ولم قلتم ان حدوث الشخص من غير نطفة الاب ممكن قلنا اما على اصول المسلمين فالامر فيه ظاهر ويدل عليه وجهان الاول وذلك لان تركب الاجسام وتأليفها على وجه يحصل فيها الحيوة والفهم والنطق امر ممكن وثبت انه تعالى قادر على الممكنات باسرها فكان سبحانه وتعالى قادرا على ايجاد الشخص لا من نطفة الاب والثاني ثبت امكانه ثم ان المعجزة قامت على صدق النبي فوجب ان يكون صادقا ثم انه تعالى اخبر عن وقوع الممكن وجب القطع بكونه كذلك فثبت صحة ما ذكرناه الثالث ما ذكره الله تعالى في قوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه فلما لم يبعد تخليق آدم من غير اب وام فلان لا يبعد تخليق عيسى من غير اب كان اولى فهذه حجة ظاهرة واما على اصول الفلاسفة فالامر في تجويزه ظاهر ويدل عليه وجوه الاول ان الفلاسفة اتفقوا على انه لا يمتنع حدوث الانسان على سبيل التولد من غير توالد قالوا لان بدن الانسان انما استعد لقبول النفس الناطقة التي تدبره بواسطة حصول المزاج المخصوص في ذلك البدن وذلك المزاج انما حصل لامتزاج العناصر الاربعة على مقدار معين في مدة معينة فحصول اجزاء العناصر على ذلك القدر الذي يناسب بدن الانسان غير ممتنع وامتزاجها غير ممتنع وعند امتزاجها يكون حدوث الكيفية المزاجية واجبا وعند حدوث الكيفية المزاجية يكون تعلق النفس بذلك البدن واجبا فثبت ان حدوث الانسان على سبيل التولد معقول ممكن واذا كان الامر كذلك فحدوث الانسان لا عن الاب اولى بالجواز والامكان الوجه الثاني وهو انا نشاهد حدوث كثير من الحيوانات على سبيل التولد كتولد الفار عن المدر والحيات عن الشعر المعفن والعقارب عن الباذروج واذا كان كذلك فتولد الولد لا عن الاب اولى ان لا يكون ممتنعا الوجه الثالث وهو ان التخيلات الذهنية كثيرا ما تكون اسبابا لحدوث الحوادث الكثيرة الا ترى ان تصور حصول المنافي يوجب حصول كيفية الغضب ويوجب حصول السخونة الشديدة في البدن الا ترى ان اللوح الطويل اذا كان موضوعا على الارض قدر الانسان على المشي عليه ولو جعل كالقنطرة على وهدة لم يقدر على المشي عليه كان يمشي عليه يسقط وما ذاك الا لان تصور السقوط يوجب حصول السقوط وقد ذكروا في كتب الفلسفة امثلة كثيرة لهذا الباب وجعلوه كالاصل في بيان جواز المعجزات والكرامات

فما المانع من ان يقال انها لما تخيلت صورة جبريل عليه السلام كفى ذلك في انعلاق الولد في رحمها واذا كان هذا من الوجوه ممكنا محتملا كان القول بحدوث عيسى عليه السلام من غير واسطة الاب
قولا غير ممتنع ولذلك طالبت جميع الاولين والآخرين من ارباب الطبائع والطب والفلسفة على امكانه حجة اقناعية في امتناع حدوث الولد من غير الاب لم يجدوا اليه سبيلا الا الرجوع الى استقراء
العرف والعادة وقد اتفق علماء الفلاسفة على ان مثل هذا الاستقراء لا يفيد الظن القوي فضلا عن العلم فعلمنا ان ذلك امر ممكن فلما اخبر الصادق عن وقوعه وجب الجزم به والقطع
بصحته اما قوله تعالى بكلمة منه فلفظة من ليست للتبعيض هنا اذ لو كان كذلك لكان الله سبحانه وتعالى متجزيا متبعضا محتملا للاجتماع والافتراق وكل من كان كذلك فهو محدث
وتعالى الله عنه بل المراد من كلمة من هنا ابتداء الغاية وذلك لان في حق عيسى عليه السلام لما لم يكن واسطة الاب موجودا صار تاثير كلمة الله تعالى في تكوينه وتخليقه اكمل واظهر فكان كون كلمة الله
مبدأ لظهوره ولحدوثه اكمل فكان هذا اللفظ من ما ذكرناه لا ما يتوهمه النصارى والحلولية اما قوله تعالى اسمه المسيح عيسى ابن مريم ففيه سؤالات الاول المسيح هل هو اسم مشتق او موضوع والجواب فيه
قولان الاول قال ابو عبيد والليث اصله بالعبرانية مشيحا فعربته العرب وغيروا لفظه وعيسى اصله ايشوع كما قالوا في موسى اصله موشى او ميشا بالعبرانية وعلى هذا القول لا يكون له
اشتقاق والقول الثاني انه مشتق وعليه الاكثرون ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال ابن عباس انما سمي عيسى مسيحا لانه ما كان يمسح بيده ذا عاهة الا برئ من مرضه الثاني قال احمد بن يحيى
سمي مسيحا لانه كان يمسح الارض اي يقطعها ومنه مساحة اقسام الارض وعلى هذا المعنى يجوز ان يقال لعيسى مسيح بالتشديد على المبالغة كما يقال رجل فسيق وشريب الثالث كان يسمى مسيحا لانه كان يمسح
راس اليتامى لله تعالى فعلى هذه الاقوال هو فعيل بمعنى فاعل كرحيم بمعنى راحم الرابع معناه انه مسح من الاوزار والآثام والخامس سمي مسيحا لانه ما كان في قدمه اخمص فكان ممسوح القدمين والسادس سمي
مسيحا لانه كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك يمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن يجوز ان يكون الله تعالى جعله علامة حتى تعرف الملائكة ان كل من مسح به وقت الولادة
فانه يكون نبيا السابع سمي مسيحا لانه مسحه جبريل عليه السلام بجناحه وقت ولادته ليكون ذلك صونا له عن مس الشيطان الثامن سمي مسيحا لانه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن
وعلى هذه الاقوال يكون المسيح بمعنى الممسوح فعيل بمعنى مفعول قال ابو عمرو بن العلاء المسيح الملك وقال النخعي المسيح الصديق ولعلهما قالا ذلك من جهة كونه مدحا لا لدلالة اللغة
عليه واما المسيح الدجال فانما سمي مسيحا لاحد وجهين احدهما لانه ممسوح احدى العينين والثاني انه يمسح الارض اي يقطعها في المدة القليلة قالوا ولهذا قيل له الدجال لضربه في
الارض وقطعه اكثر نواحيها يقال قد دجل الرجل اذا فعل ذلك وقيل سمي دجالا من قولهم دجل الرجل اذا موه ولبس السؤال الثاني المسيح كان كاللقب له وعيسى كالاسم
فلم قدم اللقب على الاسم الجواب المسيح كاللقب الذي يفيد كونه شريفا رفيع الدرجة مثل الصديق والفاروق فذكره الله تعالى اولا بلقبه ليفيد علو درجته ثم ذكره باسمه الخاص
السؤال الثالث لم قال عيسى ابن مريم والخطاب مع مريم الجواب لان الابناء ينسبون الى الآباء لا الى الامهات فلما نسبه الله تعالى الى الام دون الاب كان ذلك اعلاما لها بانه محدث من غير الاب
فكان ذلك سببا لزيادة فضله وعلو درجته السؤال الرابع الضمير في قوله اسمه عائد الى الكلمة وهي مؤنثة فلم ذكر الضمير الجواب لان المسمى بها مذكر السؤال الخامس لم قال اسمه المسيح عيسى ابن مريم
والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة الجواب الاسم علامة للمسمى ومعرف له فكانه قيل الذي يعرف به هو مجموع هذه الثلاثة اما قوله تعالى وجيها في
الدنيا والآخرة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة رفيعة عند الناس والسلطان و
قال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم والكمال واعلم ان الله تعالى وصف موسى عليه السلام بانه كان وجيها قال الله تعالى
يا ايها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين آذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله وجيها ثم للمفسرين اقوال الاول قال الحسن كان وجيها في الدنيا بسبب النبوة وفي الآخرة
بسبب علو المنزلة عند الله تعالى والثاني انه وجيه عند الله تعالى في الدنيا بسبب انه يستجاب دعاؤه ويحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص بدعائه ووجيه في الآخرة بسبب انه
يجعله شفيع امته المحقين ويقبل شفاعته فيهم كما يقبل شفاعة اكابر الانبياء عليهم السلام والثالث انه وجيه في الدنيا بسبب انه كان مبرأ من العيوب التي وصفته اليهود بها
ووجيه في الآخرة بسبب كثرة ثوابه وعلو درجته عند الله تعالى فان قيل كيف كان وجيها في الدنيا واليهود عاملوه بما عاملوه قلنا قد ذكرنا انه تعالى سمى موسى بالوجيه
مع ان اليهود طعنوا فيه وآذوه الى ان برأه الله تعالى مما قالوا وذلك لم يقدح في وجاهة موسى عليه السلام فكذا ههنا المسئلة الثانية قال الزجاج وجيها منصوب على الحال
من قوله ان الله يبشرك بهذا الوجيه في الدنيا والآخرة والفراء يسميه قطعا كانه قال عيسى ابن مريم الوجيه فقطع منه التعريف اما قوله تعالى ومن المقربين ففيه وجوه احدها انه تعالى جعل
ذلك كالمدح العظيم للملائكة فالحقه بمثل منزلتهم ودرجتهم بواسطة هذه الصفة وثانيها ان هذا الوصف كالتنبيه على انه عليه السلام سيرفع الى السماء وتصاحبه الملائكة
وثالثها انه ليس كل وجيه في الآخرة يكون مقربا لان اهل الجنة على مراتب ودرجات ولذلك قال تعالى وكنتم ازواجا ثلاثة الى قوله والسابقون السابقون اولئك المقربون اما قوله
تعالى ويكلم الناس في المهد وكهلا ففيه مسائل المسئلة الاولى الواو في ويكلم عطف على قوله وجيها والتقدير كانه قال وجيها ومكلما للناس وهذا عندي ضعيف لان عطف الجملة الفعلية على الاسمية
غير جائز الا لضرورة او فائدة والاولى ان يقال تقدير الآية ان الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح ابن مريم الوجيه في الدنيا والآخرة المعدود من المقربين وهذا المجموع جملة واحدة
ثم قال ويكلم الناس فقوله ويكلم الناس عطف على قوله ان الله يبشرك المسئلة الثانية في المهد قولان احدهما انه حجر امه والثاني هو هذا الشيء المعروف الذي هو مضجع الصبي
وقت الرضاع وكيف كان فالمراد انه يكلم الناس في الحالة التي يحتاج الصبي فيها الى المهد المسئلة الثالثة قوله وكهلا عطف على الظرف من قوله في المهد كانه قيل يكلم الناس صغيرا وكهلا
وههنا سؤالات السؤال الاول ما الكهل الجواب الكهل في اللغة الذي اجتمع قوته وكمل شبابه وهو ماخوذ من قول العرب اكتهل النبات اذا قوي وتم قال الاعشى يضاحك الشمس منها كوكب شرق
مؤزر بعميم النبت مكتهل اراد بالمكتهل المتناهي في الحسن والكمال السؤال الثاني ان تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات فاما تكلمه في حال الكهولة فليس من المعجزات فما الفائدة في
ذكره والجواب من وجوه الاول ان المراد منه بيان كونه متقلبا في الاحوال من الصبا الى الكهولة والتغير على الاله تعالى محال فكان المراد منه الرد على وفد نجران في قولهم ان عيسى كان الها والثاني
المراد انه يكلم الناس مرة واحدة في المهد لاظهار طهارة امه ثم عند الكهولة يتكلم بالوحي والنبوة والثالث قال ابو مسلم معناه انه يتكلم حال كونه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد

واحد وصفة واحدة وذلك لا شك انه غاية في المعجزة والرابع قال الاصم المراد منه بيان انه يبلغ حال الكهولة السؤال الثالث نقل ان عمر عيسى عليه السلام الى ان رفع كان ثلاثا وثلاثين سنة وستة اشهر وعلى
هذا التقدير فهو ما بلغ الكهولة والجواب من وجهين الاول بينا ان الكهل في اصل اللغة عبارة عن الكامل التام واكمل احوال الانسان اذا كان بين الثلاثين والاربعين فصح وصفه بكونه كهلا في
هذا الوقت والثاني هو قول الحسين بن الفضل البجلي ان المراد بقوله وكهلا ان يكون كهلا بعد ان ينزل من السماء في آخر الزمان ويكلم الناس ويقتل الدجال قال الحسين بن الفضل وفي هذه الآية
نص على انه عليه السلام سينزل الى الارض المسئلة الرابعة انكرت النصارى كلام المسيح في المهد واحتجوا على صحة قولهم بان كلامه في المهد من اعجب الامور واغربها ولا شك ان هذه
الواقعة لو وقعت لوجب ان يكون وقوعها في حضور الجمع العظيم الذين يحصل القطع واليقين بقولهم لان تخصيص مثل هذا المعجز بالواحد والاثنين لا يجوز ومتى حدثت الواقعة العجيبة
جدا عند حضور الجمع العظيم فلا بد وان تتوفر الدواعي على النقل فيصير ذلك بالغا حد التواتر واخفاء ما يكون بالغا الى حد التواتر ممتنع وايضا فلو كان ذلك لكان ذلك الاخفاء ههنا
ممتنعا لان النصارى بلغوا في افراط محبته الى حيث قالوا انه كان الها ومن كان كذلك يمتنع ان يسعى في اخفاء مناقبه وفضائله بل ربما يجعل الواحد الفا فثبت انه لو كانت هذه الواقعة
موجودة لكان اولى الناس بمعرفتها النصارى ولما اطبقوا على انكارها علمنا انه ما كان موجودا البتة اجاب المتكلمون عن هذه الشبهة وقالوا ان كلام عيسى في المهد انما كان للدلالة على
حال مريم من الفاحشة وكان الحاضرون جمعا قليلين فالسامعون لذلك الكلام كانوا جمعا قليلا ولا يبعد في مثلهم التواطؤ على الاخفاء وبتقدير ان يذكروا ذلك الا ان غيرهم كانوا يكذبونهم
في ذلك وينسبونهم الى البهت فهم ايضا قد سكتوا لهذه العلة فلاجل هذه الاسباب بقي الامر مكتوما مخفيا الى ان اخبر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بذلك وايضا فليس كل النصارى
ينكرون ذلك فانه نقل ان جعفر بن ابي طالب رضي الله عنه لما قرأ على النجاشي سورة مريم قال النجاشي رحمه الله لا تفاوت بين واقعة عيسى وبين المذكور في هذا الكلام ثم قال تعالى ومن
الصالحين فان قيل عيسى كلمة من الله وكونه وجيها في الدنيا والآخرة وكونه من المقربين عند الله وكونه مكلما للناس في المهد وفي الكهولة كل واحد من هذه الصفات اعظم واشرف من كونه
صالحا فلم ختم الله تعالى اوصاف عيسى بقوله ومن الصالحين قلنا انه لا رتبة اعظم من كون المرء صالحا لانه لا يكون كذلك الا ويكون في جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق
الاكمل ومعلوم ان ذلك يتناول جميع المقامات في الدين والدنيا في افعال القلوب وفي افعال الجوارح فلما ذكر الله تعالى بعض التفاصيل اردفه بهذا الكلام الذي يدل على ارفع الدرجات

قالت رب انى يكون لي ولد ولم يمسسني بشر قال كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون ويعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل
ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله وابرئ الاكمه
والابرص واحيي الموتى باذن الله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم ان في ذلك لاية لكم ان كنتم مؤمنين ومصدقا

قال المفسرون انها انما قالت ذلك لان البشرية تقتضي التعجب مما وقع على خلاف العادة وقد قررنا مثله في قصة زكريا عليه السلام وقوله تعالى واذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون
تقدم تفسيره في سورة البقرة اما قوله تعالى ويعلمه الكتاب والحكمة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ نافع وعاصم بالياء والباقون بالنون اما الياء فعطف على قوله تعالى يخلق ما يشاء
ثم المعنى وعطف على يبشرك بكلمة وكذا وكذا ويعلمه الكتاب ومن قرأ بالنون قال تقدير الآية انها قالت رب انى يكون لي ولد فقال الله تعالى كذلك الله يخلق ما يشاء اذا قضى
امرا فانما يقول له كن فيكون فهذا وان كان اخبارا على جهة المغايبة الا انه اخبار من الله تعالى فلا جرم حسن عطف ما يتوصل به الاخبار على جهة غير المغايبة فيقال ونعلمه لان معنى قوله تعالى
كذلك الله يخلق ما يشاء معناه كذلك نحن نخلق ما نشاء ونعلمه الكتاب والحكمة المسئلة الثانية المذكور في هذه الآية امور اربعة معطوف بعضها على بعض بواو العطف والاقرب
عندي ان يقال المراد من الكتاب تعليم الخط والكتابة ثم المراد بالحكمة تعليم العلوم وتهذيب الاخلاق لان كمال الانسان في ان يعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومجموعهما هو المسمى بالحكمة
ثم بعد ان صار عالما بالخط والكتابة ومحيطا بالعلوم العقلية والشرعية يعلمه التوراة وانما اخر تعليم التوراة عن تعليم الخط والحكمة لان التوراة كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة
والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض في البحث على اسرار الكتب الالهية ثم قال في المرتبة الرابعة والانجيل وانما اخر الانجيل عن ذكر التوراة لان من تعلم الخط ثم تعلم
علوم الحق ثم احاط باسرار الكتاب الذي انزل الله تعالى على من قبله من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تعالى عليه بعد ذلك كتابا آخر واوقفه على اسراره فذلك
هو الغاية القصوى والمرتبة العليا في العلم والفهم والاحاطة بالاسرار العقلية والشرعية والاطلاع على الحكم العلوية والسفلية فهذا ما عندي في ترتيب هذه الالفاظ
الاربعة ثم قال تعالى ورسولا الى بني اسرائيل اني قد جئتكم باية من ربكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في هذه الآية وجوه الاول تقدير الآية ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل
ونبعثه رسولا الى بني اسرائيل قائلا اني قد جئتكم باية من ربكم والحذف حسن اذا لم يفض الى الاشتباه الثاني قال الزجاج الاختيار عندي ان التقدير ويكلم الناس رسولا وانما اضمرنا
ذلك لقوله تعالى اني قد جئتكم والمعنى ويكلمهم رسولا باني قد جئتكم الثالث قال الاخفش ان شئت جعلت الواو زائدة والتقدير ونعلمه الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل رسولا الى بني
اسرائيل قائلا اني قد جئتكم المسئلة الثانية هذه الآية تدل على انه صلوات الله عليه كان رسولا الى كل بني اسرائيل بخلاف قول بعض اليهود انه كان مبعوثا الى قوم مخصوصين منهم
المسئلة الثالثة المراد بالآية الجنس لا الفرد لانه تعالى عدد ههنا انواعا من الآيات وهي احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص والاخبار عن المغيبات فكان المراد من قوله قد جئتكم
باية من ربكم الجنس لا الفرد ثم قال تعالى اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير اعلم انه تعالى حكى ههنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه السلام النوع الاول ما ذكره في هذه الآية وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ الجمهور اني بفتح الهمزة وقرأ نافع بكسر الهمزة فمن فتح اني فقد جعلها بدلا من آية كانه قال وجئتكم باني اخلق لكم من الطين ومن كسر فله وجهان احدهما الاستيناف وقطع
الكلام مما قبله والثاني انه فسر الآية بقوله اني اخلق لكم ويجوز ان يفسر الجملة المتقدمة بما يكون على وجه الابتداء قال تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ثم فسر الموعود
بقوله لهم مغفرة وقال ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم ثم فسر المثل بقوله خلقه من تراب وهذا الوجه حسن لانه في المعنى كقراءة من فتح اني على جعله بدلا من آية المسئلة الثانية
اخلق لكم من الطين اي اقدر واصور وقد بينا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم ان الخلق هو التقدير ولا باس بان نذكره ههنا ايضا فنقول الذي يدل عليه

القوانين والشعر والاستشهاد. أما القرآن فآيات أحدها قوله تعالى فتبارك الله أحسن الخالقين أي المقدرين وذلك لأنه ثبت أن العبد لا يكون خالقاً بمعنى التكوين والإبداع فوجب تفسير كونه خالقاً بالتقدير والتسوية. وثانيها أن لفظ الخلق يطلق على الكذب قال تعالى في سورة الشعراء إن هذا إلا خلق الأولين وفي العنكبوت وتخلقون إفكاً وفي سورة ص إن هذا إلا اختلاق والكاذب إنما سمي خالقاً لأنه يقدر الكذب في خاطره ويصوره. وثالثها هذه الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى أني أخلق لكم من الطين أي أصور وأقدر وقال في المائدة حكاية عنه تعالى وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير. ومثل ذلك هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً وقوله خلق إشارة إلى الماضي فلو حملنا قوله خلق على الإيجاد والإبداع لكان المعنى أن كل ما في السموات والأرض الآن فهو تعالى كان قد أوجده في الزمان الماضي وذلك باطل بالاتفاق فإذن وجب حمل الخلق على التقدير حتى يصح الكلام وهو أنه تعالى قدر في الماضي كل ما وجد الآن في الأرض. وأما الشعر فقوله:

ولأنت تفري ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفري

وقوله:

ولا يئط بأيدي الخالقين ولا أيدي الخوالق إلا جيد الأدم

وأما الاستشهاد فهو أنه يقال خلق النعل إذا قدرها وسواها بالمقياس والخلاق المقدار من الخير وفلان خليق بكذا أي له هذا المقدار من الاستحقاق والصخرة الخلقاء الملساء لأن الملاسة استواء وفي الخشونة اختلاف فثبت أن الخلق عبارة عن التقدير والتسوية. إذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في لفظ الخالق قال أبو عبد الله البصري إنه لا يجوز إطلاقه على الله في الحقيقة لأن التقدير والتسوية عبارة عن الظن والحسبان وذلك على الله تعالى محال. وقال أصحابنا الخالق ليس إلا الله واحتجوا عليه بقوله تعالى خالق كل شيء ومنهم من احتج بقوله تعالى هل من خالق غير الله وهذا ضعيف لأنه تعالى قال هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء فالمعنى هل من خالق غير الله موصوف بوصف كونه رازقاً من السماء ولا يلزم من قولنا إنه لا خالق إلا الله وأجابوا عن كلام أبي عبد الله بأن التقدير والتسوية عبارة عن العلم أو الظن لكن الظن وإن كان محالاً في حق الله تعالى فالعلم ثابت. إذا عرفت هذا فقوله أني أخلق لكم من الطين معناه أصور وأقدر وقوله كهيئة الطير فالهيئة الصورة المهيأة من قولهم هيأت الشيء إذا قدرته وقوله فأنفخ فيه أي في ذلك الطين المصور وقوله فيكون طيراً بإذن الله وفيه مسائل. المسألة الأولى قرأ نافع فيكون طائراً بالألف على الواحد والباقون طيراً على الجمع وكذلك في المائدة والطير اسم الجنس يقع على الواحد وعلى الجمع. يروى أن عيسى عليه السلام لما ادعى النبوة وأظهر المعجزات أخذوا يتعنتون عليه وطالبوه بخلق خفاش فأخذ طيناً وصوره ثم نفخ فيه فإذا هو يطير بين السماء والأرض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون إليه فإذا غاب عن أعينهم سقط ميتاً. ثم اختلف الناس فقال قوم إنه لم يخلق غير الخفاش وكان في قراءة نافع عليه وقال آخرون إنه خلق أنواعاً من الطير وكان في قراءة الباقين عليه. المسألة الثانية قال بعض المتكلمين الآية تدل على أن الروح جسم رقيق كالريح ولذلك وصفها بالنفخ ثم ههنا بحث وهو أنه هل يجوز أنه تعالى أودع في نفس عيسى عليه السلام خاصية بحيث متى نفخ في شيء كان نفخه فيه موجباً لصيرورة ذلك الشيء حياً أو يقال ليس الأمر كذلك بل الله تعالى كان يخلق الحياة في ذلك الجسم بقدرته عند نفخ عيسى عليه السلام فيه على سبيل إظهار المعجزات وهذا الثاني هو الحق لقوله تعالى الذي خلق الموت والحياة وحكى عن إبراهيم عليه السلام أنه قال في مناظرته مع الملك ربي الذي يحيي ويميت فلو حصل لغيره هذه الصفة لبطل ذلك الاستدلال. المسألة الثالثة القرآن دل على أن عيسى عليه السلام إنما تولد من نفخ جبريل عليه السلام في مريم وجبريل روح محض وروحاني محض فلا جرم كانت نفخة عيسى سبباً للحياة والروح. المسألة الرابعة قوله تعالى بإذن الله معناه بتكوين الله وتخليقه لقوله تعالى وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن الله أي إلا بأن يوجد الله الموت. وإنما ذكر عيسى عليه السلام هذا القيد إزالة للشبهة وتنبيهاً على أني أعمل هذا التصوير فأما خلق الحياة فهو من الله تعالى على سبيل إظهار المعجزة على يد الرسول.

النوع الثاني من المعجزات قوله تعالى وأبرئ الأكمه والأبرص وأحيي الموتى بإذن الله. ذهب أكثر أهل اللغة إلى أن الأكمه هو الذي ولد أعمى وقال الخليل وغيره هو الذي عمي بعد أن كان بصيراً وعن مجاهد هو الذي لا يبصر بالليل ولم يكن في هذه الأمة أكمه غير قتادة بن دعامة السدوسي صاحب التفسير. وروي أن عيسى عليه السلام ربما اجتمع عليه خمسون ألفاً من المرضى من أطاق منهم أتاه ومن لم يطق أتاه عيسى عليه السلام وما كان يداوي إلا بالدعاء وحده. قال الكلبي كان عيسى يحيي الأموات بيا حي يا قيوم وأحيا عازر وكان صديقاً له ودعا سام بن نوح من قبره فخرج حياً ومر على ابن ميت لعجوز فدعا الله عيسى فنزل عن سريره حياً ورجع إلى أهله وبقي وولد له. وقوله بإذن الله رفع لتوهم من اعتقد فيه الإلهية.

النوع الثالث من المعجزات إخباره عن الغيوب فهو قوله تعالى حكاية عنه وأنبئكم بما تأكلون وما تدخرون في بيوتكم وفيه مسائل. المسألة الأولى في هذه الآية قولان أحدهما أنه عليه السلام كان من أول أمره يخبر عن الغيوب روى السدي أنه كان يلعب مع الصبيان ثم كان يخبرهم بأفعال آبائهم وأمهاتهم وكان يخبر الصبي بأن أمك قد خبأت لك كذا فيرجع الصبي إلى أهله ويبكي إلى أن يأخذ ذلك الشيء ثم قالوا لصبيانهم لا تلعبوا مع هذا الساحر وجمعوهم في بيت فجاء عيسى عليه السلام يطلبهم فقالوا ليسوا في البيت فقال فمن في هذا البيت فقالوا خنازير فقال عليه السلام كذلك يكونون فإذا هم خنازير. والقول الثاني أن الإخبار عن الغيوب إنما ظهر وقت نزول المائدة وذلك لأن القوم نهوا عن الادخار فكانوا يخونون ويدخرون فكان عيسى عليه السلام يخبرهم بذلك. المسألة الثانية الإخبار عن الغيب على هذا الوجه معجزة وذلك لأن المنجمين الذين يدعون استخراج الخبر لا يمكنهم ذلك إلا عن سؤال يتقدم ثم يستعينون عند ذلك بآلة ويتوصلون بها إلى معرفة أحوال الكواكب ثم يعترفون بأنهم يغلطون كثيراً فأما الإخبار عن الغيب من غير استعانة بآلة ولا تقدم مسألة لا يكون إلا بالوحي من الله تعالى. ثم إنه عليه السلام ختم كلامه بقوله إن في ذلك لآية لكم إن كنتم مؤمنين والمعنى أن هذه المعجزة فيها آية قوية دالة على صدق المدعي لكل من آمن بدلالة المعجزة في الجملة على الصدق بل من المنكر وجحد الباهر فإنه لا ينفعه ظهور هذه الآيات أما من آمن بدلالة المعجزة على الصدق لا يبقى له في هذه المعجزات كلام البتة.

ومصدقاً لما بين يدي من التوراة ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وجئتكم بآية من ربكم فاتقوا الله وأطيعون إن الله ربي وربكم فاعبدوه هذا صراط مستقيم. اعلم أن عيسى عليه السلام لما بين بهذه المعجزات الباهرة كونه رسولاً من عند الله تعالى بين بعد ذلك أنه لماذا أرسل وهو أمور أحدها قوله ومصدقاً لما بين يدي من التوراة وفيه مسائل. المسألة الأولى قد ذكرنا في قوله ورسولاً إلى بني إسرائيل أني قد جئتكم بآية أن تقديره وأبعثه رسولاً إلى بني إسرائيل قائلاً أني قد جئتكم بآية فقوله ومصدقاً معطوف عليه وتقديره وأبعثه رسولاً إلى بني إسرائيل قائلاً أني قد جئتكم بآية وإني بعثت مصدقاً لما بين يدي من التوراة وإنما حسن حذف هذه الألفاظ لدلالة الكلام عليها. المسألة الثانية أنه يجب على كل نبي أن يكون مصدقاً لجميع الأنبياء عليهم السلام

عليهم السلام لأن الطريق إلى ثبوت نبوتهم هو المعجز فكل من حصل له المعجز وجب الاعتراف بنبوته فلهذا قلنا بأن عيسى عليه السلام يجب أن يكون مصدقاً بموسى عليه السلام وبالتوراة ولعل من جملة الأغراض في بعثة عيسى عليه السلام تقرير التوراة وإزالة شبهات المنكرين وتحريفات الجاهلين. وثانيها المقصود الثاني من بعثة عيسى عليه السلام قوله ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم وفيه سؤال وهو أنه يقال هذه الآية الأخيرة مناقضة لما قبلها لأن هذه الآية الأخيرة صريحة في أنه أحل بعض الذي كان محرماً عليهم في التوراة وهذا يقتضي أن يكون حكمه بخلاف حكم التوراة وهذا يناقض قوله ومصدقاً لما بين يدي من التوراة. والجواب أنه لا تناقض بين الكلامين وذلك لأن التصديق بالتوراة لا معنى له إلا اعتقاد أن كل ما فيها فهو حق وصواب وإذا لم يكن الثاني مذكوراً في التوراة لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرماً فيه مناقضاً لكونه مصدقاً بالتوراة وأيضاً إذا كانت البشارة بعيسى عليه السلام موجودة في التوراة لم يكن مجيء عيسى وشرعه مناقضاً للتوراة. ثم اختلفوا فقال بعضهم إنه عليه السلام ما غير شيئاً من أحكام التوراة قال وهب بن منبه إن عيسى كان على شريعة موسى عليهما السلام كان يقرر السبت ويستقبل بيت المقدس ثم إنه فسر قوله ولأحل لكم بعض الذي حرم عليكم بأمرين أحدهما أن الأحبار كانوا قد وضعوا من عند أنفسهم شرائع باطلة ونسبوها إلى موسى فجاء عيسى ورفعها وأبطلها وأعاد الأمر إلى ما كان في زمن موسى. والثاني أن الله تعالى كان قد حرم بعض الأشياء على اليهود عقوبة لهم على بعض ما صدر عنهم من الجنايات كما قال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات ثم بقي ذلك التحريم مستمراً على اليهود فجاء عيسى عليه السلام ورفع تلك التشديدات عنهم. وقال آخرون إن عيسى عليه السلام رفع كثيراً من أحكام التوراة ولم يكن ذلك قادحاً في كونه مصدقاً بالتوراة على ما بيناه ورفع السبت ووضع الأحد قائماً مقامه وكان محقاً في كل ما عمل لما بينا أن الناسخ والمنسوخ كلاهما حق وصدق. ثم قال تعالى وجئتكم بآية من ربكم وإنما أعاده لأن إخراج الإنسان عن المألوف المعتاد من قديم الزمان عسر فأعاد ذكر المعجزات ليصير كلامه ناجعاً في قلوبهم ومؤثراً في طباعهم ثم خوفهم فقال فاتقوا الله وأطيعون لأن طاعة الرسول من لوازم تقوى الله فبين أنه إذا لزمكم أن تتقوا الله لزمكم أن تطيعوني فيما آمركم به عن ربي ثم إنه ختم كلامه بقوله إن الله ربي وربكم ومقصوده إظهار الخضوع والاعتراف بالعبودية لكي لا يتقولوا عليه الباطل فيقولوا إنه إله وابن إله لأن إقراره لله بالعبودية يمنع ما تدعيه جهال النصارى عليه ثم قال فاعبدوه هذا صراط مستقيم والمعنى أنه تعالى لما كان رب الخلائق بأسرهم وجب على الكل أن يعبدوه ثم أكد ذلك بقوله هذا صراط مستقيم.

فلما أحس عيسى منهم الكفر قال من أنصاري إلى الله قال الحواريون نحن أنصار الله آمنا بالله واشهد بأنا مسلمون ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين.

اعلم أنه تعالى لما حكى بشارة مريم بولد مثل عيسى واستقصى في بيان صفاته وشرح معجزاته ترك ههنا قصة ولادته فقد ذكرها في سورة مريم على الاستقصاء وشرع في بيان أن عيسى لما شرح لهم تلك المعجزات وأظهر لهم تلك الدلائل فهم ماذا عاملوه فقال تعالى فلما أحس عيسى منهم الكفر وفي الآية مسائل. المسألة الأولى الإحساس عبارة عن وجدان الشيء بالحاسة وههنا وجهان أحدهما أن يجري اللفظ على ظاهره وهو أنهم تكلموا بكلمة الكفر فأحس عيسى ذلك بأذنه. والثاني أن نحمله على التأويل وهو أن المراد أنه عرف منهم إصرارهم على الكفر وعزمهم على قتله ولما كان ذلك العلم علماً لا شبهة فيه مثل العلم الحاصل من الحواس لا جرم عبر عن ذلك العلم بالإحساس. المسألة الثانية اختلفوا في السبب الذي به ظهر كفرهم على وجوه. الأول قال السدي إنه تعالى لما بعثه رسولاً إلى بني إسرائيل جاءهم ودعاهم إلى دين الله فتمردوا وعصوا فخافهم واختفى عنهم وكان أمر عيسى عليه السلام في قومه كأمر محمد صلوات الله وسلامه عليه وهو بمكة فكان مستضعفاً وكان يختفي من بني إسرائيل كما اختفى النبي صلى الله عليه وسلم في الغار ومنازل من آمن به لما أرادوا قتله ثم إنه عليه السلام خرج يسيح في الأرض فاتفق أنه نزل في قرية على رجل فأحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في تلك المدينة ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوماً حزيناً فسأله عيسى عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن عادته أنه جعل على كل رجل منا يوماً يطعمه ويسقيه هو وجنوده وهذا اليوم نوبتي والأمر متعذر علي فلما سمعت مريم ذلك قالت يا ولدي ادع الله ليكفي ذلك فقال يا أماه إن فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد أحسن وأكرم ولا بد من إكرامه فقال عيسى عليه السلام إذا قرب مجيء الملك فاملأ قدورك وخوابيك ماء ثم أعلمني فلما فعل دعا الله تعالى فتحول ما في القدور طبيخاً وما في الخوابي خمراً فلما جاءه الملك أكل وشرب وسأل من أين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه بذلك حتى أخبره بالواقعة فقال إن من دعا الله حتى جعل الماء خمراً إذا دعا أن يحيي الله ولدي لا بد وأن يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بأيام فدعا عيسى عليه السلام وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فإنه إن عاش كان شراً فقال ما أبالي ما كان إذا رأيته وإن أحييته تركتك على ما تفعل فدعا الله تعالى عيسى فعاش الغلام فلما رآه أهل مملكته قد عاش تبادروا بالسلاح واقتتلوا وصار أمر عيسى عليه السلام مشهوراً في الخلق وقصد اليهود قتله وأظهروا الطعن فيه والكفر به. والقول الثاني أن اليهود كانوا عارفين بأنه هو المسيح المبشر به في التوراة وأنه ينسخ دينهم فكانوا من أول الأمر طاعنين فيه طالبين قتله فلما أظهر الدعوة اشتد غضبهم وأخذوا في إيذائه وإيحاشه وطلب قتله. والقول الثالث أن عيسى عليه السلام ظن من قومه الذين دعاهم إلى الإيمان أنهم لا يؤمنون به وأن دعوته لا تنجع فيهم فأحب أن يمتحنهم ليتحقق ما ظنه بهم فقال لهم من أنصاري إلى الله فما أجابه إلا الحواريون فعند ذلك أحس بأن من سوى الحواريين كافرون مصرون على إنكار دينه وطلب قتله. أما قوله تعالى قال من أنصاري إلى الله ففيه مسائل. المسألة الأولى في الآية أقوال. الأول أن عيسى عليه السلام لما دعا بني إسرائيل إلى الدين وتمردوا عليه فر منهم وأخذ يسيح في الأرض فمر بجماعة من صيادي السمك وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا بنو زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال عيسى الآن إنما تصيد السمك فإن اتبعتني صرت بحيث تصيد الناس لحياة الأبد فطلبوا منه المعجزة وكان شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة في الماء فما اصطاد شيئاً فأمره عيسى بإلقاء شبكته في الماء مرة أخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك ما كادت تتمزق واستعانوا بأهل سفينة أخرى وملؤوا السفينتين فعند ذلك آمنوا بعيسى عليه السلام. والقول الثاني أن قوله من أنصاري إلى الله إنما كان في آخر أمره حين اجتمع اليهود عليه طلباً لقتله ثم ههنا احتمالان الأول أن اليهود لما طلبوه للقتل وكان هو في الهرب عنهم قال لأولئك الاثني عشر من الحواريين أيكم يحب أن يكون رفيقي في الجنة على أن يلقى عليه شبهي فيقتل مكاني فأجابه إلى ذلك بعضهم وفيما يذكره النصارى في الإنجيل أن اليهود لما أخذوا عيسى سل شمعون سيفه فضرب به عبداً كان فيهم لرجل من الأحبار عظيم فرمى بأذنه فقال عيسى عليه السلام

حسبك ثم اخذ ازرار العبد فردها الى موضعها فصارت كما كانت والى ان المراد منه طلب النصرة اقوالهم على دفع الشر عنه والاحتمال الثاني انه دعاهم الى القتال مع القوم لقوله تعالى في سورة اخرى فامنت طائفة من بني اسرائيل وكفرت طائفة فايدنا الذين امنوا على عدوهم فاصبحوا ظاهرين المسئلة الثانية قوله الى الله فيه وجوه الاول التقدير من انصاري حال ذهابي الى الله او حال التجائي الى الله والثاني التقدير من انصاري الى ان ابين امر الله والى ان اظهر دينه ويكون الى ههنا غاية كانه اراد من يثبت على نصرتي الى ان تتم دعوتي ويظهر امر الله الثالث قال الاكثرون من اهل اللغة الى ههنا بمعنى مع قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي معها وقال النبي صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود ابل اي مع الذود وقال الزجاج كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو لم يجز ان تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا ان الى ههنا بمعنى مع هو انه يفيد فائدتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته الى نصرة الله تعالى اياي وكذلك المراد من قوله ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي لا تاكلوا اموالهم مضمومة الى اموالكم وكذا قوله صلى الله عليه وسلم الذود الى الذود ابل معناه الذود مضموما الى الذود الرابع ان يكون المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله تعالى ووسيلة اليه وفي الحديث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اذا ضحى اللهم منك واليك اي تقربا اليك ويقول الرجل لغيره عند دعائه اياه الي اي انضم الي فكذا ههنا المعنى من انصاري فيما يكون قربة الى الله تعالى الخامس ان يكون الى بمعنى اللام كانه قال من انصاري لله نظيره قوله تعالى هل من شركائكم من يهدي الى الحق قل الله يهدي للحق السادس تقدير الاية من انصاري في سبيل الله وهذا قول الحسن اما قوله تعالى قال الحواريون نحن انصار الله ففيه مسائل المسئلة الاولى ذكروا في لفظ الحواري وجوها الاول ان الحواري اسم موضوع لخاصة الرجل وخالصته ومنه يقال للدقيق حوارى لانه هو الخالص منه وقال النبي صلى الله عليه وسلم للزبير رضي الله عنه انه ابن عمتي وحواري من امتي والحواريات من النساء النقيات الالوان والجلود فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم والقول الثاني ان الحواري اصله من الحور وهو شدة البياض ومنه قيل للدقيق حوارى ومنه الاحور والحور نقاء بياض العين وحورت الثياب بيضتها وعلى هذا القول اختلفوا في ان اولئك لم سموا بهذا الاسم فقال سعيد بن جبير لبياض ثيابهم وقيل كانوا قصارين يبيضون الثياب وقيل لان قلوبهم كانت نقية طاهرة من كل نفاق وريبة فسموا بذلك مدحا لهم واشارة الى نقاء قلوبهم كالثوب الابيض وهذا كما يقال فلان نقي الجيب طاهر الذيل اذا كان بعيدا عن الافعال الذميمة وفلان دنس الثياب اذا كان مقدما على الافعال الذميمة القول الثالث قال الضحاك مر عيسى عليه السلام بقوم من الذين كانوا يغسلون الثياب فدعاهم الى الايمان فامنوا والذي يغسل الثياب يسمى بلغة النبط هواري وهو القصار فعربت هذه اللفظة فصارت حواري وقال مقاتل بن سليمان الحواريون هم القصارون واذا عرفت اصل هذا اللفظ فصار بعرف الاستعمال دليلا على خواص الرجل وبطانته المسئلة الثانية اختلفوا في ان هؤلاء الحواريين من كانوا والقول الاول انه عليه السلام مر بهم وهم يصطادون السمك فقال لهم تعالوا نصطاد الناس قالوا ومن انت قال انا عيسى بن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجز على ما ادعاه فلما اظهر المعجزة امنوا به فهم الحواريون الثاني قالوا سلمته امه الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه شيئا كان هو اعلم به منه واراد الصباغ ان يغيب لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب مختلفة وقد علمت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه السلام جبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ وساله فاخبره بما فعل فقال قد افسدت على الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان يريد الى ان اخرج الجميع على الالوان التي اراد فتعجب الحاضرون منه وامنوا به فهم الحواريون والقول الثالث كان الحواريون اثني عشر رجلا اتبعوا عيسى عليه السلام فكانوا اذا جاعوا قالوا يا روح الله جعنا فيضرب بيده الارض فيخرج لكل واحد رغيفين واذا عطشوا قالوا عطشنا فيضرب بيده الى الارض فيخرج الماء فيشربون فقالوا من افضل منا اذا شئنا اطعمتنا واذا شئنا سقيتنا وقد امنا بك فقال افضل منكم من يعمل بيده وياكل من كسبه فصاروا يغسلون الثياب بالكراء فسموا حواريين والقول الرابع انهم كانوا ملوكا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه فكان عيسى عليه السلام على قصعة منها فكانت القصعة لا تنقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال اتعرفونه قالوا نعم فذهبوا اليه بعيسى عليه السلام فقال من انت قال عيسى بن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك مع اقاربه فاولئك هم الحواريون قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من القصارين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه السلام واعوانه والمخلصين في محبته وطاعته المسئلة الثالثة انه انما قال نحن انصار الله اي نحن انصار دين الله وانصار انبيائه لان نصرة الله تعالى في الحقيقة محال فالمراد منه ما ذكرناه اما قوله تعالى امنا بالله فهذا يجري مجرى ذكر العلة والمعنى يجب علينا ان نكون من انصار الله لاجل انا امنا بالله فان الايمان بالله يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم قالوا واشهد بانا مسلمون وذلك لان اشهادهم عيسى عليه السلام على انفسهم اشهاد لله تعالى ايضا ثم فيه قولان الاول المراد واشهد انا منقادون لما تريده منا في نصرتك والذب عنك مستسلمون لامر الله تعالى فيه الثاني ان ذلك اقرار منهم بان دينهم الاسلام وانه دين كل الانبياء عليهم السلام واعلم انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على ايمانهم وعلى اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين وذلك لان القوم امنوا بالله حين قالوا في الاية المتقدمة امنا بالله ثم امنوا بكتب الله حيث قالوا امنا بما انزلت وامنوا برسل الله حيث قالوا واتبعنا الرسول فعند ذلك طلبوا الزلفة والثواب فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين وهذا يقتضي ان يكون للشاهدين فضل يزيد على فضل الحواريين ويفضل على درجتهم فعند هذا ذكر المفسرون وجوها الاول قال ابن عباس مع الشاهدين اي مع محمد صلى الله عليه وسلم وامته لانهم هم المخصوصون باداء الشهادة قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا الثاني وهو منقول ايضا عن ابن عباس اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد لقومه قال تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين وقد اجاب الله تعالى دعاءهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه السلام والقول الثالث اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في جملة من شهد لك بالتوحيد ولانبيائك بالتصديق والمقصود من هذا انهم لما اشهدوا عيسى عليه السلام على اسلامهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد اشهدوا الله تعالى على ذلك تاكيدا للامر وتقوية له وايضا طلبوا من الله تعالى مثل ثواب كل مؤمن شهد لله بالتوحيد ولانبيائه بالنبوة والقول

والقول الرابع ان قوله فاكتبنا مع الشاهدين اشارة الى ان كتاب الابرار انما يكون في السموات مع الملائكة قال تعالى كلا ان كتاب الابرار لفي عليين فاذا كتب الله تعالى ذكرهم مع الشاهدين المؤمنين كان ذكرهم مشهورا في الملأ الاعلى وعند الملائكة المقربين القول الخامس ان الله تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولو العلم فجعل اولي العلم من الشاهدين وقرن ذكرهم بذكر نفسه في الملأ الاعلى وذلك درجة عظيمة ومرتبة عالية فقالوا واكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا من تلك الفرقة التي قرنت ذكرهم بذكرك والقول السادس ان جبريل عليه السلام لما سال محمدا صلوات الله وسلامه عليه عن الاحسان فقال ان تعبد الله كانك تراه وهذا غاية درجة العبد في الاستغراق بالعبودية وهو ان يكون العبد في مقام الشهود لا في مقام الغيبة فهؤلاء القوم لما صاروا كاملين في درجة الاستدلال ارادوا الترقي من مقام الاستدلال الى مقام الشهود والمكاشفة فقالوا فاكتبنا مع الشاهدين القول السابع ان من كان في مقام الشهود لم يبال بما يصل اليه من المشاق والآلام فلما قبلوا من عيسى عليه السلام ان يكونوا ناصرين له ذابين عنه قالوا فاكتبنا مع الشاهدين اي اجعلنا ممن يكون في شهود جلالك حتى نصير مستحقرين لكل ما يصل الينا من المشاق والمتاعب فحينئذ يسهل علينا الوفاء بما التزمناه من نصرة رسولك ونبيك ثم قال تعالى ذكره ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين وفيه مسائل المسئلة الاولى اصل المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداجاة قال الزجاج يقال مكر الليل وامكر اذا اظلم وقال تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا وقال وما كنت لديهم اذ اجمعوا امرهم وهم يمكرون وقيل اصله من اجتماع الامر والتفافه ومنه المراة الممكورة اي المجتمعة الخلق واحكام الراي يقال له الاجماع والجمع قال تعالى فاجمعوا امركم وشركاءكم فلما كان المكر رايا محكما قويا مصونا عن جهات النقص والفتور سمي مكرا المسئلة الثانية اما مكرهم بعيسى عليه السلام فهو انهم هموا بقتله واما مكر الله تعالى بهم ففيه وجوه الاول ان رفع عيسى عليه السلام الى السماء وذلك ان يهوذا ملك اليهود اراد قتل عيسى وكان جبريل عليه السلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله تعالى وايدناه بروح القدس فلما ارادوا ذلك امره جبريل عليه السلام ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخلوا البيت اخرجه جبريل من تلك الروزنة وكان قد القى شبهه على غيره فاخذ وصلب فتفرق الحاضرون ثلث فرق فرقة قالت كان الله فينا فذهب واخرى قالت كان ابن الله والفرقة الثالثة قالت كان عبد الله ورسوله فاكرمه بان رفعه الى السماء وصار لكل فرقة جمع فظهرت الكافرتان على الفرقة المؤمنة الى ان بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وفي الجملة فالمراد من مكر الله تعالى بهم ان رفعه الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه الوجه الثاني ان الحواريين كانوا اثني عشر وكانوا مجتمعين في بيت فنافق رجل منهم ودل اليهود عليه فالقى الله شبهه عليه ورفع عيسى فاخذوا ذلك المنافق الذي كان فيهم وقتلوه وصلبوه على ظن انه عيسى فكان ذلك مكر الله بهم الوجه الثالث ذكر محمد بن اسحق ان اليهود عذبوا الحواريين بعد ان رفع عيسى فشمسوهم وعذبوهم فلقوا منهم الجهد فسمع بذلك ملك الروم وكان ملك اليهود من رعيته فقيل له ان رجلا من بني اسرائيل ممن تحت امرك كان يخبرهم انه رسول الله واراهم احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فعل وفعل فقال لو علمت ذلك ما خليت بينه وبينهم ثم بعث الى الحواريين فانتزعهم من ايديهم وسالهم عن عيسى فاخبروه فبايعهم على دينهم وانزل المصلوب فغيبه واخذ الخشبة فاكرمها وصانها ثم غزا بني اسرائيل وقتل منهم خلقا عظيما ومنه ظهر اصل النصرانية في الروم وكان اسم هذا الملك طباريس وهو صار نصرانيا الا انه ما اظهر ذلك ثم انه جاء بعده ملك اخر يقال له ططس وغزا بيت المقدس بعد ارتفاع عيسى عليه السلام بنحو من اربعين سنة فقتل وسبى ولم يترك في مدينة بيت المقدس حجرا على حجر فخرج عند ذلك قريظة والنضير الى الحجاز فهذا كله مما جازاهم الله تعالى على تكذيب المسيح والهم بقتله والوجه الرابع ان الله تعالى سلط عليهم ملك فارس حتى قتلهم وسباهم وهو قوله تعالى بعثنا عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فهذا هو مكر الله تعالى بهم والوجه الخامس يحتمل ان يكون المراد انهم مكروا في اخفاء امره وابطال دينه ومكر الله تعالى بهم حيث اعلى دينه واظهر شريعته وقهر بالذل والدناءة اعداءه وهم اليهود المسئلة الثالثة ان المكر عبارة عن الاحتيال في ايصال الشر والاحتيال على الله تعالى محال فصار لفظ المكر في حقه تعالى من المتشابهات وذكروا في تاويله وجوها الاول انه تعالى سمى جزاء المكر بالمكر كقوله وجزاء سيئة سيئة مثلها وسمى جزاء المخادعة مخادعة وجزاء الاستهزاء استهزاء والثاني ان معاملة الله تعالى معهم كانت شبيهة بالمكر فسمي بذلك الثالث ان هذا اللفظ ليس من المتشابهات لان المكر عبارة عن التدبير المحكم الكامل ثم اختص في العرف بالتدبير في ايصال الشر الى الغير وذلك في حق الله تعالى غير ممتنع

قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيمة ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون

في الاية مسائل المسئلة الاولى العامل في اذ قوله تعالى ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين اذ قال الله اي وجد هذا المكر حين قال الله تعالى هذا القول وقيل التقدير ذاك اذ قال المسئلة الثانية اعترف انه تعالى شرف عيسى عليه السلام في هذه الاية بصفات قوله تعالى اني متوفيك ونظيره قوله تعالى حكاية عنه فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم واختلف اهل التاويل في هاتين الايتين على طريقين احدهما اجراء الاية على ظاهرها من غير تقديم فيها وتاخير والثاني فرض التقديم والتاخير فيها اما الطريق الاول فبيانه من وجوه الاول ان معنى قوله تعالى اني متوفيك اي متمم عمرك فحينئذ اتوفاك فلا اتركهم حتى يقتلوك بل انا رافعك الى سمائي ومقربك بملائكتي واصونك عن ان يتمكنوا من قبلك وهذا تاويل حسن والثاني متوفيك اي مميتك وهو مروي عن ابن عباس ومحمد بن اسحق قالوا والمقصود ان لا يصل اعداؤه من اليهود الى قتله ثم انه بعد ذلك اكرمه بان رفعه الى السماء ثم اختلفوا على ثلثة اوجه احدها قال وهب توفي ثلث ساعات ثم رفع واحيي وثانيها قال محمد بن اسحق توفي سبع ساعات ثم احياه الله تعالى ورفعه والثالث قال الربيع بن انس انه تعالى توفاه حال رفعه الى السماء قال تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الوجه الثالث في تاويل الاية ان الواو في قوله متوفيك ورافعك الي لا تفيد الترتيب فالاية تدل على انه تعالى يفعل به هذه الافعال فاما كيف يفعل ومتى يفعل فالامر فيه موقوف على الدليل وقد ثبت الدليل انه حي وورد الخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه سينزل ويقتل الدجال ثم انه تعالى يتوفاه بعد ذلك والوجه الرابع في التاويل ما قاله ابو بكر الواسطي وهو ان المراد اني متوفيك عن شهواتك وحظوظ نفسك ثم قال ورافعك الي وذلك لان من لم يصر فانيا عما سوى الله تعالى لا يكون له وصول الى مقام معرفة الله تعالى وايضا فعيسى عليه السلام لما رفع الى السماء صارت حاله كحال الملائكة في زوال الشهوة والغضب والاخلاق الذميمة والوجه الخامس في التاويل ان التوفي اخذ الشيء وافيا ولما علم الله تعالى ان من الناس من يخطر بباله ان الذي رفعه الله هو روحه لا جسده ذكر هذا الكلام ليدل على انه عليه السلام رفع بتمامه الى السماء بروحه وبجسده الوجه السادس ان متوفيك اي اجعلك كالمتوفي لانه اذا رفع الى السماء وانقطع خبره واثره عن الارض كان كالمتوفي واطلاق اسم الشيء على ما يشابهه في اكثر خواصه وصفاته جائز حسن الوجه السابع ان التوفي هو القبض يقال وفاني فلان دراهمي واوفاني وتوفيتها منه كما يقال سلم فلان دراهمي الي وتسلمتها منه وقد يكون ايضا توفى بمعنى استوفى وعلى كلا التقديرين كان اخراجه من الارض

والصعود الى السماء لو فيناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان التوفي عين الرفع اليه فيصير قوله ورافعك الي تكرارا قلنا قوله اني متوفيك يدل على حصول التوفي وهو جنس تحته انواع بعضها بالموت
وبعضها بالاصعاد الى السماء فلما قال بعده ورافعك الي كان هذا تعيينا للنوع فلم يكن تكرارا الوجه الثامن ان يقدر فيه حذف المضاف والتقدير متوفي عملك بمعنى مستوفي عملك ورافعك الي
اي ورافع عملك الي وهو كقوله اليه يصعد الكلم الطيب والمراد من هذه الاية انه تعالى بشره بقبول طاعاته واعماله وعرفه ان ما يصل اليه من المتاعب والمشاق في تمشية دينه واظهار شريعته من الاعداء
فهو لا يضيع اجره ولا يهدم ثوابه فهذه جملة الوجوه المذكورة على قول من يجري الاية على ظاهرها من غير ان يحتاج فيها الى تقديم او تاخير الطريق الثاني قول من قال لا بد في الاية من تقديم وتاخير قالوا
ان قوله تعالى ورافعك الي يقتضي انه رفعه حيا والواو لا تقتضي الترتيب فلم يبق الا ان يقول فيها تقديم وتاخير والمعنى اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا ومتوفيك بعد انزالي اياك
في الدنيا ومثله من التقديم والتاخير كثير في القران واعلم ان الوجوه الكثيرة التي قدمناها تغني عن التزام مخالفة الظاهر الثانية من الصفات التي ذكرها الله تعالى لعيسى عليه السلام قوله
تعالى ورافعك الي والمشبهة يتمسكون بهذه الاية في اثبات المكان لله تعالى وانه في السماء وقد دللنا في المواضع الكثيرة من هذا الكتاب بالدلائل القاطعة على انه يمتنع كونه تعالى في المكان فوجب
حمل هذا الظاهر على التاويل وهو من وجوه الاول ان المراد الى محل كرامتي وجعل ذلك رفعا اليه للتفخيم والتعظيم ومثله قوله تعالى اني ذاهب الى ربي وانما ذهب ابراهيم عليه السلام من العراق الى
الشام وقد يقول السلطان ارفعوا هذا الامر الى القاضي وقد يسمى الحجاج زوار الله ويسمى المجاورون جيران الله والمراد من كل ذلك التفخيم والتعظيم فكذا ههنا الوجه الثاني في التاويل
ان يكون قوله تعالى ورافعك الي معناه انه يرفع الى مكان لا يملك الحكم عليه فيه غير الله تعالى لانه في الارض قد يتولى الخلق انواع الاحكام فاما السموات فلا حاكم هناك في الحقيقة وفي الظاهر الا الله
الوجه الثالث ان بتقدير القول بان الله تعالى في مكان لم يكن ارتفاع عيسى الى ذلك سببا لانتفاعه وفرحه بل انما ينتفع بذلك لو وجد هناك مطلوبه من الثواب والروح والراحة والريحان فعلى هذا القول
لا بد من حمل اللفظ على ان المراد ورافعك الى محل ثوابك ومجازاتك واذا كان لا بد من اضمار ما ذكرناه لم يبق في الاية دلالة على اثبات المكان لله تعالى الثالثة من صفات عيسى عليه السلام
قوله تعالى ومطهرك من الذين كفروا والمعنى مخرجك من بينهم ومفرق بينك وبينهم وكما عظم شانه بلفظ الرفع اليه اخبر عن معنى التخليص بلفظ التطهير وكل ذلك يدل على المبالغة في اعلاء شانه
وتعظيم منصبه عند الله تعالى الرابعة قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك فوق الذين كفروا الى يوم القيامة وفيه وجهان الاول ان المعنى ان الذين اتبعوا عيسى على دينه يكونون فوق الذين كفروا به من
اليهود بالقهر والسلطان والاستعلاء الى يوم القيامة فيكون ذلك اخبارا عن ذل اليهود وانهم يكونون مقهورين الى يوم القيامة فاما متبعو المسيح عليه السلام فهم الذين كانوا يؤمنون
بانه عبد الله ورسوله واما بعد الاسلام فهم المسلمون واما النصارى فهم وان اظهروا من انفسهم موافقته فهم يخالفونه اشد المخالفة من حيث ان صريح العقل يشهد بانه عليه السلام ما كان
يرضى بشيء مما يقولونه جهلاء الجهال ومع ذلك فانا نرى ان دولة النصارى في الدنيا اعظم واقوى من امر اليهود فلا نرى في طرف من اطراف الدنيا ملكا يهوديا ولا بلدة مملوءة من اليهود
بل يكونون اين كانوا بالذلة والمسكنة واما النصارى فامرهم بخلاف ذلك القول الثاني ان المراد من هذه الفوقية الفوقية بالحجة والدليل واعلم ان هذه الاية تدل على ان المراد من الرفعة في
قوله ورافعك الي هو الرفعة بالدرجة والمنقبة لا بالمكان والجهة كما ان الفوقية في هذه الاية ليست بالمكان بل بالدرجة والرفعة اما قوله تعالى ثم الي مرجعكم فاحكم بينكم فالمعنى انه تعالى
بشر عيسى عليه السلام بانه يعطيه في الدنيا تلك الخواص الشريفة والدرجات الرفيعة العالية واما في الاخرة فانه يحكم بين المؤمنين به وبين الجاحدين برسالته وكيفية ذلك الحكم ما ذكره في الاية التي
بعد هذه الاية وبقي من مباحث هذه الاية موضع مشكل وهو ان نص القران دل على انه تعالى حين رفعه القى شبهه على غيره على ما قال وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم والاخبار ايضا
واردة بذلك الا ان الروايات اختلفت فتارة يروى ان الله تعالى القى شبهه على بعض الاعداء الذين دلوا اليهود على مكانه فقتلوه وصلبوه وتارة يروى انه عليه السلام رغب بعض خواص
الصحابة في ان يلقي الله شبهه عليه حتى يقتل مكانه وبالجملة فكيفما كان ففي القاء شبهه على الغير اشكالات الاشكال الاول انا لو جوزنا القاء شبه انسان على انسان اخر لزم السفسطة فاني اذا رايت
ولدي ثم رايته ثانيا فحينئذ اجوز ان يكون هذا الذي رايته ثانيا ليس ولدي بل هو انسان القي شبهه عليه وحينئذ يرتفع الامان عن المحسوسات وايضا فالصحابة الذين راوا محمدا صلى الله
عليه وسلم يامرهم وينهاهم وجب ان لا يعرفوا انه محمد صلى الله عليه وسلم لاحتمال انه القي شبهه على الغير وذلك يفضي الى سقوط الشرائع وايضا فمدار الامر في الاخبار المتواترة على ان يكون المخبر
الاول انما اخبر عن المحسوس فاذا جاز وقوع الغلط في المبصرات كان سقوط خبر التواتر اولى وبالجملة ففتح هذا الباب اوله سفسطة واخره ابطال النبوات بالكلية والاشكال الثاني وهو ان
الله تعالى كان قد امر جبريل عليه السلام بان يكون معه في اكثر الاحوال هكذا قاله المفسرون في تفسير قوله تعالى وايدناه بروح القدس ثم ان طرف جناح واحد من اجنحة جبريل عليه السلام كان يكفي
للعالم من البشر فكيف لم يكف في منع اولئك اليهود عنه وايضا انه عليه السلام لما كان قادرا على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكيف لم يقدر على اماتة اولئك اليهود الذين قصدوه
بالسوء وعلى اسقامهم والقاء الزمانة والفلج عليهم حتى يصيروا عاجزين عن التعرض له والاشكال الثالث انه تعالى كان قادرا على تخليصه من اولئك الاعداء بان يرفعه الى السماء فما الفائدة
في القاء شبهه على الغير وهل فيه الا القاء مسكين في القتل من غير فائدة اليه والاشكال الرابع انه اذا القى شبهه على الغير ثم انه رفع بعد ذلك الى السماء فالقوم اعتقدوا فيه انه هو عيسى مع انه
ما كان عيسى فهذا كان القاء لهم في الجهل والتلبيس وهذا لا يليق بحكمة الله تعالى والاشكال الخامس ان النصارى على كثرتهم في مشارق الارض ومغاربها وشدة محبتهم للمسيح عليه السلام
وغلوهم في امره اخبروا انهم شاهدوه مقتولا مصلوبا فلو انكرنا ذلك كان طعنا فيما ثبت بالتواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ونبوة عيسى عليه السلام
بل في وجودهما ووجود سائر الانبياء عليهم السلام وكل ذلك باطل والاشكال السادس انه ثبت بالتواتر ان المصلوب بقي حيا زمانا طويلا فلو لم يكن ذلك عيسى بل كان غيره لاظهر الجزع ولقال
اني لست بعيسى بل انما انا غيره ولبالغ في تعريف هذا المعنى ولو ذكر ذلك لاشتهر عند الخلق هذا المعنى فلما لم يوجد شيء من هذا علمنا انه ليس الامر على ما ذكرتم فهذا جملة ما في الموضع من السؤالات والجواب
عن الاول ان كل من اثبت القادر المختار سلم انه تعالى قادر على ان يخلق انسانا اخر على صورة زيد مثلا ثم ان هذا التجويز لا يوجب الشك المذكور فكذا القول فيما ذكرتم والجواب
عن الثاني ان جبريل عليه السلام لو دفع الاعداء او اقدر الله تعالى عيسى على دفع الاعداء عن نفسه لبلغت معجزته الى حد الالجاء وذلك غير جائز وهذا هو الجواب عن الاشكال الثالث فانه تعالى لو رفعه
الى السماء وما القى شبهه على الغير لبلغت تلك المعجزة الى حد الالجاء والجواب عن الرابع ان تلامذة المسيح عليه السلام كانوا حاضرين وكانوا عالمين بكيفية الواقعة وهم كانوا يزيلون ذلك

ذلك التلبيس والجواب عن الخامس ان الحاضرين في ذلك الوقت كانوا قليلين ودخول الشبهة على الجمع القليل جائز والتواتر اذا انتهى في اخر الامر الى الجمع القليل لم يكن مفيدا للعلم والجواب عن السادس
ان بتقدير ان يكون الذي القي شبه عيسى عليه السلام عليه كان مسلما وقبل ذلك عن عيسى عليه السلام جاز ان يسكت عن تعريف حقيقة الحال في تلك الواقعة وبالجملة فالاسولة التي ذكروها امور تتطرق
الاحتمال الى بعضها بوجه ما ولما ثبت بالمعجز القاطع صدق محمد صلى الله عليه وسلم في كل ما اخبر عنه امتنع صيرورة هذه الاسولة المحتملة معارضة للنص القاطع والله ولي الهداية فاما الذين كفروا
فاعذبهم عذابا شديدا في الدنيا والاخرة وما لهم من ناصرين واما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم والله لا يحب الظالمين ذلك نتلوه عليك
من الايات والذكر الحكيم واعلم انه تعالى لما ذكر الي مرجعكم فاحكم بينكم فيما كنتم فيه تختلفون بين بعد ذلك مفصلا ما في ذلك الحكم وما في ذلك الاختلاف اما الاختلاف فهو ان كفر قوم
وامن اخرون واما الحكم فيمن كفر فهو ان يعذبه عذابا شديدا في الدنيا والاخرة واما الحكم فيمن امن وعمل الصالحات فهو ان يوفيهم اجورهم وفيه مسائل المسالة الاولى اما عذاب الكافر في الدنيا فهو
من وجهين احدهما القتل والسبي وما شاكله حتى لو ترك الكفر لم يحسن ايقاعه به فذلك داخل في عذاب الدنيا والثاني ما يلحق الكافر من الامراض والمصائب وقد اختلفوا في ان ذلك هل هو عقاب ام لا
فقال بعضهم انه عقاب في حق الكافر واذا وقع مثله للمؤمن فانه لا يكون عقابا بل يكون ابتلاء وامتحانا ويكون جارية مجرى الحدود التي تقام على التائب فانها لا تكون عقابا بل امتحانا والدليل عليه انه تعالى
يعد الكل بالصبر عليها والرضا بها والتسليم لها وما هذا حاله لا يكون عقابا فان قيل فقد سلمتم في الوجه الاول انه عذاب للكافر على كفره وهذا على خلاف قوله تعالى ولو يؤاخذ الله الناس بظلمهم
ما ترك عليها من دابة وكلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فوجب ان لا يوجد المؤاخذة في الدنيا وايضا قال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وذلك يقتضي حصول المجازاة في ذلك اليوم
لا في الدنيا قلنا الاية الدالة على حصول العقاب في الدنيا خاصة والايات التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام المسالة الثانية لقائل ان يقول وصف العقاب بالشدة يقتضي ان
يكون عقاب الكافر في الدنيا اشد ولسنا نجد الامر كذلك فان الامر تارة يكون على الكفار واخرى على المسلمين ولا نجد بين الناس تفاوتا قلنا بل التفاوت موجود في الدنيا لان
الاية في امر اليهود الذين كذبوا بعيسى عليه السلام وترى الذلة والمسكنة لازمة لهم فزال الاشكال المسالة الثالثة وصف تعالى هذا العذاب بانه ليس لهم من ينصرهم ويدفع ذلك عنهم فان قيل اليس قد يمتنع على الائمة
وعلى المؤمنين قتل الكفار بسبب العهد وعقد الذمة قلنا المانع هو العهد ولذا زال العهد حل قتله ثم قال تعالى واما الذين امنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم اجورهم وفيه مسائل المسالة الاولى قرا
حفص عن عاصم فيوفيهم بالياء يعني فيوفيهم الله والباقون بالنون حملا على ما تقدم من قوله فاعذبهم وهو الاولى لانه نسق الكلام المسالة الثانية ذكر الذين امنوا ثم وصفهم بانهم
عملوا الصالحات وذلك يدل على ان العمل الصالح خارج عن مسمى الايمان وقد تقدم ذكر هذه الدلالة مرارا المسالة الثالثة احتج من قال بان العمل علة للجزاء بقوله تعالى فيوفيهم اجورهم
فشبههم في عبادتهم لاجل طلب الثواب بالمستاجر والكلام فيه ايضا قد تقدم المسالة الرابعة المعتزلة قد احتجوا بقوله والله لا يحب الظالمين على انه تعالى لا يريد الكفر والمعاصي
قالوا لان مريد الشيء لا بد وان يكون محبا له اذا كان ذلك الشيء من الافعال وانما تخالف المحبة الارادة اذا علقتا بالاشخاص فقد يقال احب زيدا ولا يقال اريده فاما اذا علقتا بالافعال
فمعناهما واحد اذا استعملتا على حقيقة اللغة فصار قوله تعالى والله لا يحب الظالمين بمنزلة قوله لا يريد ظلم الظالمين هكذا قرره القاضي وعند اصحابنا ان المحبة عبارة عن ارادة ايصال
الخير اليه فهو تعالى وان اراد كفر الكافر الا انه لا يريد ايصال الثواب اليه وهذه المسالة قد ذكرناها مرارا واطوارا وبالله التوفيق ثم قال تعالى ذلك نتلوه عليك وفيه مسائل المسالة
الاولى ذلك اشارة الى ما تقدم من نبا عيسى وزكريا وغيرهما وهو مبتدا خبره نتلوه ومن الايات خبر بعد خبر او خبر مبتدا محذوف ويجوز ان يكون ذلك بمعنى الذي ونتلوه صلته
ومن الايات الخبر المسالة الثانية التلاوة والقصص واحد في المعنى فان كليهما يرجع معناه الى شيء يذكر بعضه على اثر بعض ثم انه تعالى اضاف التلاوة الى نفسه في هذه الاية وفي قوله
نتلوا عليك من نبا موسى واضاف القصص الى نفسه فقال نحن نقص عليك احسن القصص وكل ذلك يدل على انه تعالى جعل تلاوة الملك جاريا مجرى تلاوته سبحانه وتعالى
وهذا تشريف عظيم للملك وانما حسن ذلك لان تلاوة جبريل عليه السلام لما كان بامره من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك اليه المسالة الثالثة قوله من الايات يحتمل ان يكون المراد
ان ذلك من ايات القران ويحتمل ان يكون المراد منه انه من العلامات الدالة على ثبوت رسالتك لانها اخبار لا يعلمها الا قارئ الكتاب او من يوحى اليه فظاهر انك لا تكتب ولا
تقرا فبقي ان ذلك من الوحي المسالة الرابعة الذكر الحكيم فيه قولان الاول ان المراد منه القران وفي وصف القران بكونه حكيما وجوه الاول انه بمعنى الحاكم مثل القدير والعليم
والقران حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه والثاني معناه ذو الحكمة في تاليفه ونظمه وكثرة علومه والثالث انه بمعنى المحكم فعيل بمعنى مفعل قال الازهري وهو شائع في اللغة لان حكمت
يجري مجرى احكمت في المعنى فرد الى الاصل ومعنى المحكم في القران انه احكم عن تطرق وجوه الخلل اليه قال تعالى احكمت اياته الرابع ان يقال القران لكثرة حكمه كانه ينطق
بالحكمة فوصف بكونه حكيما على هذا التاويل القول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم ههنا غير القران وهو اللوح المحفوظ الذي منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الانبياء عليهم السلام
اخبر تعالى انه انزل هذا القصص مما كتب هنالك ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون الحق من ربك فلا تكن من الممترين اجمع
المفسرون على ان هذه الاية نزلت عند حضور وفد نجران على الرسول صلى الله عليه وسلم وكان من جملة شبههم ان قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه
هو الله تعالى فقال ان ادم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم ان يكون ابنا لله تعالى فكذا القول في عيسى هذا حاصل الكلام وايضا اذا جاز ان يخلق الله تعالى ادم من التراب فلم لا يجوز ان
يخلق عيسى من دم مريم بل هذا اقرب الى العقل فان تولد الحيوان من الدم الذي يجتمع في رحم الام اقرب من تولده من التراب اليابس هذا ملخص الكلام ثم ههنا مسائل المسالة الاولى
مثل عيسى عند الله كمثل ادم اي صفته كصفة ادم ونظيره قوله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون اي صفة الجنة المسالة الثانية قوله خلقه من تراب ليس بصلة لادم ولا صفة ولكنه خبر
مستانف على جهة التفسير لحال ادم قال الزجاج وهذا كما تقول في الكلام مثلك مثل زيد تريد انك تشبهه في امر من الامور ثم تخبر بقصة زيد فتقول فعل كذا وكذا المسالة الثالثة
اعلم ان العقل دل على انه لا بد للناس من والد اول والا لزم ان يكون كل واحد مسبوقا بوالد اخر لا الى اول وهو محال والقران دل على ان الوالد الاول هو ادم عليه السلام كما في
هذه الاية يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء وقال تعالى هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ثم انه

تعالى ذكر في كيفية خلقة آدم وجوها كثيرة احدها انه مخلوق من التراب كما في هذه الآية والثاني انه مخلوق من الماء قال تعالى وهو الذي خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا والثالث انه مخلوق من الطين
قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الانسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين والرابع انه مخلوق من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الخامس انه مخلوق من طين لازب
قال تعالى انا خلقناهم من طين لازب السادس قال تعالى اني خالق بشرا من صلصال من حمإ مسنون السابع قال تعالى خلق الانسان من عجل والثامن قال تعالى لقد خلقنا الانسان في كبد
اما الحكماء فقد قالوا انما خلق آدم من التراب لوجوه الاول ليكون متواضعا الثاني ليكون ستارا الثالث ليكون من الارض ليكون اشد التصاقا بالارض وذلك لانه انما خلق لخلافة
الارض قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة الرابع اراد الحق اظهار القدرة فخلق الشياطين من النار التي هي اضوأ الاجرام وابتلاهم بظلمات الضلالة وخلق الملائكة من الهواء الذي هو الطف
الاجرام واعطاهم كمال الشدة والقوة وخلق آدم من التراب الذي هو اكثف الاجرام ثم اعطاه المحبة والمعرفة والنور والهداية وخلق السموات من امواج مياه البحار وابقاها معلقة في الهواء
حتى يكون خلقه هذه الاجرام برهانا باهرا ودليلا ظاهرا على انه تعالى هو القادر بغير احتياج والخالق بلا مزاج وعلاج الخامس خلق الانسان من التراب ليكون مطفيا لنار الشهوة والغضب والحرص
فان هذه النيران لا تطفأ الا بالتراب وانما خلقه من الماء ليكون صافيا تتجلى فيه صور الاشياء ثم انه تعالى مزج بين الارض والماء ليمتزج الكثيف باللطيف فيصير طينا وهو قوله تعالى اني خالق
بشرا من طين ثم انه في المرتبة الرابعة قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين والسلالة بمعنى المسلولة فعالة بمعنى المفعولة لانها هي التي تسل من الطف اجزاء الطين ثم انه في المرتبة
الخامسة جعله طينا لازبا فقال انا خلقناهم من طين لازب ثم المرتبة السادسة اثبت له ثلثة انواع من الصفات احدها انه صلصال والصلصال اليابس الذي اذا حرك تصلصل كالخزف
الذي يسمع من داخله صوت والثاني الحمأ وهو الذي استقر في الماء وتغير لونه الى السواد والثالث المسنون وهو الذي انتنه تغير رائحته قال تعالى وانظر الى طعامك وشرابك لم يتسنه اي لم يتغير فهذا
جملة الكلام في التوفيق بين الآيات الواردة في خلقة آدم عليه السلام المسئلة الرابعة في الآية اشكال وهو انه تعالى قال خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون فهذا يقتضي ان يكون خلق آدم
متقدما على قول الله تعالى له كن وذلك غير جائز واجابوا عنه من وجوه الاول قال ابو مسلم قد بينا ان الخلق هو التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تعالى بكيفية وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه
المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود آدم تقدما من الازل الى الابد واما قوله كن فهو عبارة عن ادخاله في الوجود فثبت ان خلق آدم متقدم على قوله كن والجواب الثاني وهو الذي عول عليه القاضي
قال انه تعالى خلقه من الطين ثم قال له كن اي احياه كما قال ثم انشأناه خلقا آخر فان قيل الضمير في قوله خلقه راجع الى آدم وحين كان ترابا لم يكن آدم موجودا اجاب القاضي وقال بل كان موجودا
وانما وجد من بعد حيوته وليس الحيوة نفس آدم وهذا ضعيف لان آدم ليس عبارة عن مجرد الاجسام المشكلة بالشكل المخصوص بل هو عبارة عن هوية اخرى مخصوصة وهي اما المزاج المعتدل او
النفس ومن هذا الكلام من هذا البحث ان النفس ما هي ولاشك انها من اغمض المسائل بل الجواب الصحيح ان يقال لما كان ذلك الهيكل بحيث سيصير آدم عن قريب سماه آدم قبل ذلك تسمية لما
سيقع بالواقع والجواب الثالث ان قوله تعالى ثم قال له كن فيكون يفيد تراخي هذا الخبر عن ذلك الخبر لا تراخي هذا المخبر عن ذلك كما في قوله ثم كان من الذين آمنوا ويقول القائل اعطيت
زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفين ومراده اعطيته اليوم الفا ثم انا اخبركم اني قد اعطيته امس الفين فكذا هنا انه تعالى خلقه من تراب اي صيره جسدا سويا ثم انه يخبركم اني انما خلقته
بان قلت له كن المسئلة الخامسة في الآية اشكال آخر وهو انه كان ينبغي ان يقال ثم قال له كن فكان لم لم يقل كذلك بل قال كن فيكون والجواب تأويل الكلام ثم قال له كن واعلم يا محمد ان ما قال له
ربك كن فانه يكون لا محالة اما قوله تعالى الحق من ربك ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الفراء والزجاج الحق خبر مبتدأ محذوف والمعنى الذي انبأتك من قصة عيسى وذلك الشأن في حق
ام عيسى الحق فحذف لكونه معلوما وقال ابو عبيدة هو استئناف بعد انقضاء الكلام وخبره هو قوله من ربك وهذا كما يقول الحق من الله والباطل من الشيطان وقال آخرون الحق رفع باضمار
فعل اي جاءك الحق وقيل انه مرفوع بالصفة وفيه تقديم وتأخير تقديره من ربك الحق فلا تكن المسئلة الثانية الامتراء الشك قال ابن الانباري هو مأخوذ من قول العرب مريت
الناقة والشاة اذا حلبتها فكأن الشاك يجتذب بشكه شرا كاللبن الذي يجتذب عند الحلب ويقال قد مارى فلان فلانا اذا جادله كأنه يستخرج غضبه ومنه قيل الشكر يمتري المزيد
اي يجلبه المسئلة الثالثة في هذه الآية تأويلان الاول قال ابو مسلم المراد ان هذا الذي انزلت عليك هو الحق من خبر عيسى لا ما قالت النصارى واليهود فالنصارى قالوا ان مريم ولدت الها واليهود
رموا مريم عليها السلام بالافك ونسبوها الى يوسف النجار فالله تعالى بين ان هذا الذي نزل في القرآن هو الحق ثم نهى عن الشك فيه ومعنى ممتري مفتعل من المرية وهي الشك والقول الثاني ان
المراد ان الحق في بيان هذه المسئلة ما ذكرناه من المثل وهو قصة آدم عليه السلام فانه لا بيان لهذه الشبهة ولا برهان اقوى من التمسك بهذه الواقعة المسئلة الرابعة قوله تعالى فلا
تكن من الممترين خطاب في الظاهر مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا بظاهره يقتضي انه كان شاكا في صحة ما انزل عليه وذلك غير جائز واختلف الناس في الجواب عنه فمنهم من قال الخطاب
وان كان ظاهره مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه في المعنى مع الامة قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء والثاني انه خطاب للنبي صلى الله عليه وسلم والمعنى فدم على يقينك وعلى ما انت
عليه من ترك الامتراء والله اعلم فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم
ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين ان هذا لهو القصص الحق وما من اله الا الله وان الله لهو العزيز الحكيم فان تولوا فان الله
عليم بالمفسدين اعلم انه تعالى بين في اول هذه السورة وجوها من الدلائل القاطعة على فساد قول النصارى بالزوجة والولد واتبعها بذكر الجواب عن جميع شبههم على
سبيل الاستقصاء والتمام وختم الكلام بهذه النكتة القاطعة لفساد كلامهم وهو انه لما لم يلزم من عدم الاب البشري لآدم عليه السلام ان يكون ابنا لله سبحانه لم يلزم ايضا من عدم
الاب البشري لعيسى ان يكون ابنا لله سبحانه وتعالى عن ذلك ولما لم يبعد انخلاق آدم من التراب لم يبعد انخلاق عيسى من الدم الذي كان يجتمع في رحم ام عيسى عليه السلام ومن انصف وطلب الحق
علم ان البيان قد بلغ الى الغاية القصوى فعند ذلك قال تعالى فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم يعني بعد هذه الدلائل الواضحة والجوابات اللائحة فاقطع الكلام معهم وعاملهم بما يعامل
به المعاند وهو ان تدعوهم الى الملاعنة وقل تعالوا ندع ابناءنا وابناءكم الى آخر الآية ثم فيها مسائل المسئلة الاولى اتفق اني حين كنت بخوارزم اخبرت انه جاء نصراني يدعي التحقيق
والتعمق في مذهبهم فذهبت اليه وشرعنا في الحديث فقال لي ما الدليل على نبوة محمد فقلت كما نقل الينا ظهور الخوارق على يد عيسى عليه السلام وموسى وغيرهما من الانبياء عليهم السلام

نقل

السلام نقل الينا ظهور الخوارق على يد محمد صلى الله عليه وسلم فان رددنا التواتر وقلنا ان المعجزة لا تدل على الصدق فحينئذ بطلت نبوة سائر الانبياء عليهم السلام وان اعترفنا بصحة التواتر واعترفنا بدلالة المعجزة
على الصدق ثم انهما حاصلان في محمد صلى الله عليه وسلم وجب الاعتراف قطعا بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة ان عند الاستواء في الدليل لا بد من الاستواء في حصول المدلول فقال النصراني انا
لا اقول في عيسى انه كان نبيا بل اقول انه كان الها فقلت له الكلام في النبوة مسبوقا بمعرفة الاله وهذا الذي تقوله باطل ويدل عليه ان الاله عبارة عن موجود واجب الوجود لذاته يجب ان لا يكون جسما
ولا متحيزا ولا عرضا وعيسى عبارة عن هذا الشخص البشري الجسماني الذي وجد بعد ان كان معدوما وقتل على قولكم بعد ان كان حيا وكان طفلا اولا ثم صار مترعرعا ثم صار شابا وكان يأكل ويشرب
ويحدث وينام ويستيقظ وقد تقرر في بداية العقول ان المحدث لا يكون قديما والمحتاج لا يكون غنيا والممكن لا يكون واجبا والمتغير لا يكون دائما والوجه الثاني في ابطال هذه المقالة انكم تعترفون بان
اليهود اخذوه وصلبوه وتركوه حيا على الخشبة وقد مزقوا ضلعه وانه كان يحتال في الهرب منهم وفي الاختفاء عنهم وحين عاملوه بتلك المعاملات اظهر الجزع الشديد فان كان
الها او كان الاله حالا فيه او كان جزء من الاله حالا فيه فلم لم يدفعهم عن نفسه ولم لم يهلكهم بالكلية واي حاجة به الى اظهار الجزع منهم والاحتيال في الفرار عنهم وبالله انني لاتعجب جدا
ان العاقل كيف يليق به ان يقول هذا القول ويعتقد صحته فتكاد ان تكون بديهة العقل شاهدة بفساده والوجه الثالث وهو انه اما ان يقال ان الاله هو هذا الشخص الجسماني
المشاهد او يقال حل الاله بكليته فيه او حل بعض الاله او جزء منه فيه والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان اله العالم لو كان هو ذلك الجسم فحين قتله اليهود كان ذلك قولا بان اليهود
قتلوا اله العالم فكيف بقي العالم بعد ذلك من غير اله ثم ان اشد الناس ذلا ودناءة اليهود فالاله الذي يقتله اليهود اله في غاية العجز واما الثاني وهو ان الاله بكليته حل في هذا
الجسم فهو ايضا فاسد لان الاله ان لم يكن جسما ولا عرضا امتنع حلوله في الجسم وان كان جسما فحينئذ يكون حلوله في جسم آخر عبارة عن اختلاط اجزائه باجزاء ذلك الجسم وذلك
يوجب وقوع التفرق في اجزاء ذلك الاله وان كان عرضا كان محتاجا الى المحل وكان الاله محتاجا الى غيره وكل ذلك سخف واما الثالث وهو انه حل فيه بعض من ابعاض الاله وجزء
من اجزائه فذلك ايضا محال لان ذلك الجزء ان كان معتبرا في الالهية لم يكن جزء من الاله فثبت فساد هذه الاقسام فكان قول النصارى باطلا الوجه الرابع في بطلان قول النصارى
ما ثبت بالتواتر ان عيسى عليه السلام كان عظيم الرغبة في العبادة والطاعة لله تعالى ولو كان الها لاستحال ذلك لان الاله لا يعبد نفسه فهذه وجوه في غاية الجلاء والظهور دالة على فساد قولهم
ثم قلت للنصراني وما الذي دل على كونه الها فقال الذي دل عليه ظهور العجائب من احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص وذلك لا يمكن حصوله الا بقدرة الاله تعالى فقلت له هل تسلم انه لا يلزم من عدم
الدليل عدم المدلول ام لا فان لم تسلم لزمك من نفي العالم في الازل نفي الصانع وان سلمت انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول فاقول لما جوزت حلول الاله في بدن عيسى فكيف عرفت
ان الاله ما حل في بدني وفي بدنك وفي بدن كل حيوان ونبات وجماد فقال الفرق ظاهر وذلك لاني انما حكمت بذلك الحلول لانه ظهرت تلك الافعال العجيبة عليه والافعال العجيبة ما ظهرت
على يدي وعلى يدك فعلمنا ان ذلك الحلول هاهنا مفقود فقلت له الآن تبين انك ما عرفت معنى قولي انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول وذلك لان ظهور تلك الخوارق دالة على حلول الاله في بدن
عيسى عليه السلام فعدم ظهور الخوارق مني ومنك ليس فيه الا انه لم يوجد ذلك الدليل فاذا بينا انه لا يلزم من عدم الدليل عدم المدلول لا يلزم من عدم ظهور تلك الخوارق مني ومنك
عدم الحلول في حقي وفي حقك بل وفي حق الكلب والسنور والفار ثم قلت ان مذهبا يؤدي القول به الى تجويز حلول ذات الله تعالى في بدن الكلب والذباب لفي غاية الخسة
والركاكة والوجه الثاني ان قلب العصا حية ابعد في العقل من اعادة الميت حيا لان المشاكلة بين بدن الحي وبدن الميت اكثر من المشاكلة بين الخشبة وبين بدن الثعبان فاذا
لم يوجب قلب العصا حية كون موسى الها ولا ابنا للاله فبان لا يدل احياء الموتى على الالهية كان ذلك اولى وعند هذا انقطع النصراني ولم يبق له كلام المسئلة الثانية
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اورد الدلائل على نصارى نجران ثم انهم اصروا على جهلهم فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى امرني ان لم تقبلوا الحجة ان اباهلكم فقالوا
يا ابا القاسم بل نرجع فننظر في امرنا ثم نأتيك فلما رجعوا قالوا للعاقب وكان ذا رأيهم يا عبد المسيح ما ترى فقال والله لقد عرفتم يا معشر النصارى ان محمدا نبي مرسل ولقد
جاءكم بالكلام الحق في امر صاحبكم والله ما باهل قوم نبيا قط فعاش كبيرهم ولا نبت صغيرهم ولئن فعلتم لكان الاستئصال فان ابيتم الا الاصرار على دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل
وانصرفوا الى بلادكم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم خرج وعليه مرط من شعر اسود وكان قد احتضن الحسين واخذ بيد الحسن وفاطمة تمشي خلفه وعلي خلفها وهو يقول
اذا دعوت فامنوا فقال اسقف نجران يا معشر النصارى اني لارى وجوها لو شاء الله ان يزيل جبلا من مكانه لازاله بها فلا تباهلوا فتهلكوا ولا يبقى على وجه الارض نصراني الى يوم
القيامة ثم قالوا يا ابا القاسم رأينا ان لا نباهلك وان نقرك على دينك فقال صلى الله عليه وسلم فاذا ابيتم المباهلة فاسلموا يكن لكم ما للمسلمين وعليكم ما على المسلمين فابوا
فقال اني اناجزكم فقالوا ما لنا بحرب العرب طاقة ولكن نصالحك على ان لا تغزونا ولا تردنا عن ديننا على ان نؤدي اليك كل عام الفي حلة الف في صفر والف في رجب
وثلثين درعا عادية من حديد فصالحهم على ذلك وقال والذي نفسي بيده ان الهلاك قد تدلى على اهل نجران ولو لاعنوا لمسخوا قردة وخنازير ولاضطرم عليهم الوادي نارا و
لاستأصل الله نجران واهله حتى الطير على رؤس الشجر ولما حال الحول على النصارى كلهم حتى يهلكوا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خرج في المرط الاسود فجاء الحسن
فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم فاطمة ثم علي ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا واعلم ان هذه الرواية كالمتفق على صحتها بين اهل التفسير
والحديث المسئلة الثالثة فمن حاجك فيه اي في عيسى عليه السلام وقيل الهاء تعود الى الحق في قوله الحق من ربك من بعد ما جاءك من العلم بان عيسى عبد الله ورسوله وليس المراد
هاهنا بالعلم نفس العلم لان العلم الذي في قلبه لا يؤثر في ذلك بل المراد من العلم ما ذكره من الدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل فقل تعالوا اصله تعاليوا لان
تعالوا من العلو فاستثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين واصله العلو والارتفاع فمعنى تعالى ارتفع الا انه كثر في الاستعمال حتى صار لكل مجيء وصار
بمنزلة هلم المسئلة الرابعة هذه الآية دالة على ان الحسن والحسين رضي الله عنهما كانا ابني رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه صلى الله عليه وسلم وعد ان يدعو ابناءه ثم دعا الحسن والحسين
فوجب ان يكونا ابنيه ومما يؤكد هذا قوله تعالى في سورة الانعام ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا ويحيى وعيسى ومعلوم ان عيسى انما انتسب الى ابراهيم بالام لا بالاب فثبت ان

ابن البنت قد يسمى ابنا المسئلة الخامسة كان في الري رجل يقال له محمود بن الحسن الحمصي وكان متكلم الاثنا عشرية وكان يزعم ان عليا رضي الله عنه افضل من جميع الانبياء سوى محمد صلى الله
عليه وسلم قال والذي يدل عليه قوله تعالى وانفسنا وانفسكم وليس المراد بقوله انفسنا نفس محمد صلى الله عليه وسلم لان الانسان لا يدعو نفسه بل المراد بقوله غيره واجمعوا ان ذلك الغير كان
علي بن ابي طالب رضي الله عنه فدلت الآية على ان نفس علي هي نفس محمد صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يكون المراد ان هذه النفس هي عين تلك النفس بل المراد ان هذه النفس مثل تلك
النفس وذلك يقتضي الاستواء في جميع الوجوه ترك العمل بهذا العموم في حق النبوة وفي حق الفضل لقيام الدلائل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان نبيا وما كان علي كذلك ولانعقاد
الاجماع ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل من علي فبقي فيما وراءه معمولا به ثم الاجماع دل على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان افضل من سائر الانبياء فيلزم ان يكون علي افضل من سائر الانبياء
فهذا وجه الاستدلال بظاهر هذه الآية ثم قال ويؤكد الاستدلال بهذه الآية بالحديث المقبول عند الموافق والمخالف وهو قوله صلى الله عليه وسلم من اراد ان يرى آدم في علمه ونوحا في طاعته وابراهيم
في خلته وموسى في قربته وعيسى في صفوته فلينظر الى علي بن ابي طالب فالحديث دل على انه اجتمع فيه ما كان متفرقا فيهم وذلك يدل على ان عليا افضل من جميع الانبياء سوى
محمد صلى الله عليه وسلم واما سائر الشيعة فقد كانوا قديما وحديثا يستدلون بهذه الآية على ان عليا افضل من سائر الصحابة وذلك لان الآية لما دلت على ان نفس علي
مثل نفس محمد صلى الله عليه وسلم الا فيما خصه الدليل وكان نفس محمد صلى الله عليه وسلم افضل من الصحابة فوجب ان يكون نفس علي افضل ايضا من سائر الصحابة هذا تقرير كلام الشيعة والجواب
انه كما انعقد الاجماع بين المسلمين على ان محمدا صلى الله عليه وسلم افضل من علي فكذلك انعقد الاجماع بينهم قبل ظهور هذا الانسان على ان النبي افضل ممن ليس بنبي واجمعوا على ان عليا ما
كان نبيا فلزم القطع بان ظاهر الآية كما انه مخصوص في حق محمد صلى الله عليه وسلم فكذلك مخصوص في حق سائر الانبياء عليهم السلام المسئلة السادسة قوله تعالى ثم نبتهل اي
نتباهل كما يقال اقتتل القوم وتقاتلوا واصطحبوا وتصاحبوا والابتهال فيه وجهان احدهما ان الابتهال هو الاجتهاد في الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا
اذا كان هناك اجتهاد والثاني انه مأخوذ من قولهم عليه بهلة الله اي لعنته واصله مأخوذ مما يرجع الى معنى اللعن وهو الابعاد والطرد وبهلة الله اي لعنة الله وابعاده من رحمته من قولك
ابهله اذا اهمله وناقة باهل لا صرار عليها بل هي مرسلة مخلاة كالرجل الطريد المنفي وتحقيق معنى الكلمة ان البهل اذا كان هو الارسال والتخلية فكان من بهله الله فقد خلاه ووكله الى نفسه فهو هالك
لا شك فيه فمن باهل انسانا فقال علي بهلة الله ان كان كذا يقول وكلني الله الى نفسي وفوضني الى حولي وقوتي واخلاني من كلاءته وحفظه كالناقة الباهل التي لا حافظ لها في ضرعها فكل
من شاء حلبها واخذ لبنها لا قوة بها في الدفع عن نفسها ويقال ايضا رجل باهل اذا لم يكن معه عصا وانما معناه انه ليس معه ما يدفع عن نفسه والقول الاول اولى لانه يكون
قوله ثم نبتهل اي ثم نجتهد في الدعاء ونجعل اللعنة على الكاذب وعلى القول الثاني يصير التقدير ثم نتباهل اي ثم نتلاعن فنجعل لعنة الله على الكاذب وهو تكرار بقي في الآية سؤالات
السؤال الاول الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب بهم وقد ورد في الخبر انه صلى الله عليه وسلم ادخل في المباهلة الحسن والحسين رضي الله عنهما الجواب ان عادة الله تعالى
جارية بان عقوبة الاستيصال اذا نزلت بقوم هلكت معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق البالغين عقابا وفي حق الصبيان لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم
وايصال الآلام والاسقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده واهله شديدة جدا فربما جعل الانسان نفسه فداء لهم وجنة لهم واذا كان كذلك فهو صلى الله عليه وسلم
احضر صبيانه ونساءه مع نفسه وامرهم بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ابلغ في الزجر واقوى في تخويف الخصم وادل على وثوقه صلى الله عليه وسلم بان الحق معه السؤال الثاني اليس ان بعض
الواقعة على صحة نبوته صلى الله عليه وسلم الجواب انما دلت على صحة نبوته من وجهين احدهما وهو انه صلى الله عليه وسلم خوفهم بنزول العذاب ولو لم يكن واثقا بذلك منه سعيا
في اظهار كذب نفسه لانه بتقدير ان يرغبوا في مباهلته ثم لا ينزل العذاب فحينئذ يظهر كذبه فلما اصر على ذلك علمنا انه انما اصر عليه لكونه واثقا بنزول العذاب عليهم وثانيهما
ان القوم لما تركوا مباهلته فلولا انهم عرفوا من التوراة والانجيل ما يدل على نبوته والا لما احجموا عن مباهلته فان قيل لم لا يجوز ان يقال انهم كانوا شاكين فتركوا مباهلته
خوفا من ان يكون صادقا فينزل بهم ما ذكر من العذاب قلنا هذا مدفوع من وجهين الاول ان القوم كانوا يبذلون النفوس والاموال في المنازعة مع الرسول صلى الله عليه وسلم ولو كانوا
شاكين لما فعلوا ذلك الثاني فقد نقل عن اولئك القوم انهم قالوا انه هو النبي المبشر به في التوراة والانجيل وانكم لو باهلتموه لحصل الاستيصال فكان ذلك تصريحا
منهم بان الامتناع عن المباهلة كان لاجل علمهم بانه نبي مرسل من عند الله تعالى السؤال الثالث اليس ان بعض الكفار اشتغلوا بالمباهلة مع محمد صلى الله عليه وسلم حيث قالوا
اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء ثم انه لم ينزل بهم العذاب البتة فكذا هاهنا وايضا فبتقدير نزول العذاب كان ذلك مناقضا لقوله وما كان الله
ليعذبهم وانت فيهم والجواب الخاص مقدم على العام فلما اخبر صلى الله عليه وسلم بنزول العذاب في هذه الصورة على التعيين وجب ان يعتقد ان الامر كذلك السؤال الرابع قوله تعالى
ان هذا لهو القصص الحق هل هو متصل بما قبله ام لا والجواب قال ابو مسلم انه متصل بما قبله ولا يجوز الوقف على قوله الكاذبين وتقدير الآية فنجعل لعنة الله على الكاذبين بان هذا هو القصص
الحق وعلى هذا التقدير كان حقها ان يكون مفتوحة الا انها كسرت لدخول اللام في قوله لهو كما في قوله ان ربهم بهم يومئذ لخبير وقال الباقون الكلام تم عند قوله على الكاذبين
وما بعده جملة اخرى مستقلة غير متعلقة بما قبلها اما قوله تعالى ان هذا لهو القصص الحق ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله ان هذا اشارة الى ما تقدم ذكره من الدلائل ومن الدعاء الى المباهلة
لهو القصص الحق والقصص هو مجموع الكلام المشتمل على ما يهدي الى الدين ويرشد الى الحق ويأمر بطلب النجاة فبين تعالى ان الذي انزل على نبيه هو القصص الحق ليكون على ثقة من امره
والحق ان كان معه فالمراد به الكل المسئلة الثانية هو في قوله لهو القصص فيه قولان احدهما انه فصل وعماد ويكون خبر ان هو قوله القصص الحق فان قيل فكيف جاز
دخول اللام على الفصل قلنا اذا جاز دخولها على الخبر جاز دخولها على الفصل لانه اقرب الى المبتدا منه واصلها ان تدخل على المبتدا والقول الثاني انه مبتدأ والقصص الحق خبره والجملة خبر ان المسئلة
الثالثة قرئ لهو بتحريك الهاء على الاصل وبالسكون لان اللام تنزل من هو منزلة بعضه فخفف كما خفف عضد المسئلة الرابعة يقال قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا
واصله اتباع الاثر يقال خرج فلان قصصا في اثر فلان وقصا وذلك اذا اقتص اثره ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه وقيل للقاص انه قاص لاتباعه خبرا بعد خبر وسوقه الكلام

سوقا فمعنى القصص الحق الخبر المشتمل على المعاني السابقة وقوله وما من اله الا الله وهذا يفيد تأكيد النفي لانك لو قلت عندي من الناس احد افاد ان عندك بعض الناس فاذا قلت ما عندي من الناس
احد افاد انه ليس عندك بعضهم واذا لم يكن عندك بعضهم فبان لا يكون عندك كلهم اولى فثبت ان قوله وما من اله الا الله مبالغة في انه لا اله الا الواحد الحق سبحانه وتعالى ثم قال تعالى
وان الله لهو العزيز الحكيم وفيه اشارة الى الجواب عن شبهات النصارى وذلك لان اعتمادهم على امرين احدهما انه قدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فكانه قال هذا القدر من القدرة
لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون عزيزا غالبا لا يدفع ولا يمنع وانتم قد اقررتم بان عيسى ما كان كذلك وكيف وانتم تقولون ان اليهود قتلوه والثاني انهم قالوا انه
كان يخبر عن الغيوب فكانه تعالى قال هذا القدر من العلم لا يكفي في الالهية بل لا بد وان يكون حكيما اي عالما بجميع المعلومات وبجميع عواقب الامور فذكر العزيز الحكيم ههنا اشارة الى الجواب
عن هاتين الشبهتين ونظير هذه الآية ما ذكره تعالى في اول السورة من قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ثم قال تعالى فان تولوا فان الله عليم
بالمفسدين والمعنى فان تولوا عما وصفت من ان الله هو الواحد وانه يجب ان يكون عزيزا غالبا قادرا على جميع المقدورات حكيما عالما بالعواقب فاعلم ان توليهم واعراضهم
ليس الا على سبيل العناد فاقطع كلامك عنهم وفوض امرهم الى الله فان الله عليم بفساد المفسدين مطلع على ما في قلوبهم من الاغراض الفاسدة قادر على مجازاتهم

قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم الا نعبد الا الله ولا نشرك به شيئا ولا يتخذ بعضنا بعضا اربابا من دون الله
فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون

اعلم ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اورد على نصارى نجران انواع الدلائل وانقطعوا ثم دعاهم الى
المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حريصا على ايمانهم فكانه تعالى قال يا محمد اترك ذلك المنهج من الكلام واعدل الى منهج آخر يشهد كل عقل
سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف وترك الجدال وقل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اي هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي الا نعبد الا
الله ولا نشرك به شيئا هذا هو المراد من الكلام ولنذكر الآن تفسير الالفاظ اما قوله تعالى يا اهل الكتاب ففيه ثلاثة اقوال احدها المراد نصارى نجران والثاني المراد يهود المدينة والثالث انها
نزلت في الفريقين ويدل عليه وجهان الاول ان ظاهر اللفظ يتناولهما والثاني روي في سبب النزول ان اليهود قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما تريد الا ان نتخذك ربا كما اتخذت النصارى عيسى
وقالت النصارى يا محمد ما تريد الا ان نقول فيك ما قالت اليهود في عزير فانزل الله تعالى هذه الآية وعندي ان الاقرب حمله على النصارى لما بينا انه لما اورد الدلائل عليهم اولا ثم باهلهم
ثانيا فعدل في هذا المقام الى الكلام المبني على رعاية الانصاف وترك المجادلة وطلب الافحام والالزام ومما يدل عليه انه خاطبهم ههنا بقوله يا اهل الكتاب وهذا الاسم من احسن الاسماء واكمل الالقاب
حيث جعلهم اهلا لكتاب الله ونظيره ما يقال لحافظ القرآن يا حامل كتاب الله وللمفسر يا مفسر كلام الله فان هذا اللقب يدل على ان قائله اراد المبالغة في تعظيم المخاطب وفي تطييب قلبه وذلك انما
يقال عند عدول الانسان مع خصمه عن طريقة اللجاج والنزاع الى طريقة طلب الانصاف اما قوله تعالى تعالوا فالمراد تعيين ما دعوا اليه والتوجه الى النظر فيه وان لم يكن انتقالا من مكان الى مكان
لان اصل اللفظ مأخوذ من التعالي وهو الارتفاع من موضع هابط الى مكان عال ثم كثر استعماله حتى صار دالا على طلب التوجه الى حيث يدعى اليه اما قوله الى كلمة سواء فالمعنى هلموا الى كلمة
فيها انصاف من بعضنا لبعض لا ميل فيه لاحد على صاحبه والسواء هو العدل والانصاف وذلك لان حقيقة الانصاف اعطاء النصف فان الواجب في العقول ترك الظلم على النفس
وعلى الغير وذلك لا يحصل الا باعطاء النصف فاذا انصف وترك ظلمه اعطاه النصف فقد سوى بين نفسه وبين غيره وحصل الاعتدال واذا ظلم واخذ اكثر مما اعطى زال الاعتدال
فلما كان من لوازم العدل والانصاف التسوية جعل لفظ التسوية عبارة عن العدل ثم قال الزجاج سواء نعت للكلمة يريد ذات سواء فعلى هذا كلمة سواء اي كلمة عادلة مستقيمة مستوية
اذا آمنا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة ثم قال تعالى ان لا نعبد الا الله وفيه مسائل المسئلة الاولى محل ان في قوله ان لا نعبد الا الله فيه وجهان الاول انه رفع باضمار هي كان قائلا
قال ما تلك الكلمة فقيل هي ان لا نعبد والثاني الخفض على البدل من الكلمة المسئلة الثانية انه تعالى ذكر ثلاثة اشياء اولها ان لا نعبد الا الله وثانيها ان لا نشرك به شيئا وثالثها ان لا يتخذ
بعضنا بعضا اربابا من دون الله وانما ذكر هذه الثلاثة لان النصارى جمعوا بين هذه الثلاثة فيعبدون غير الله وهو المسيح ويشركون به غيره وذلك لانهم يقولون انه ثلاثة اب وابن وروح
القدس فاثبتوا ذوات ثلاثة قديمة وانما قلنا انهم اثبتوا ذوات ثلاثة قديمة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة تدرعت بناسوت المسيح واقنوم روح القدس تدرعت بناسوت مريم ولولا
كون هذين الاقنومين ذاتين مستقلتين والا لما جاز عليهما مفارقة ذات الاب والتدرع بناسوت عيسى ومريم ولما اثبتوا ذوات ثلاثة مستقلة فقد اشركوا واما انهم اتخذوا احبارهم
اربابا من دون الله فيدل عليه وجوه احدها انهم كانوا يسجدون لاحبارهم والثاني انهم كانوا يطيعونهم في التحليل والتحريم والثالث قال ابو مسلم من مذهبهم ان من صار كاملا في الرياضة والمجاهدة
ظهر فيه اثر حلول اللاهوت فيقدر على احياء الموتى وابراء الاكمه والابرص فهم وان لم يطلقوا عليه لفظ الرب الا انهم اثبتوا في حقه معنى الربوبية والرابع هو انهم كانوا يطيعون احبارهم في المعاصي
ولا معنى للربوبية الا ذلك ونظيره قوله تعالى افرأيت من اتخذ الهه هواه فثبت ان النصارى جمعوا بين هذه الامور الثلاثة وكان القول ببطلان هذه الثلاثة كالامر المتفق عليه بين جمهور
العقلاء وذلك لان قبل المسيح ما كان المعبود الا الله فوجب ان يبقى الامر بعد ظهوره على هذا الوجه وايضا القول بالشركة باطل باتفاق الكل وايضا اذا كان الخالق والمنعم بجميع النعم
هو الله تعالى وجب ان لا يرجع في التحليل والتحريم والانقياد والطاعة الا اليه دون الاحبار والرهبان فهذا هو شرح هذه الامور الثلاثة ثم قال تعالى فان تولوا فقولوا اشهدوا بانا مسلمون
والمعنى فان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين لا تكونوا في قيد ان تحملوا غيركم عليه قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تحاجون في ابراهيم وما انزلت التوراة

والانجيل الا من بعده افلا تعقلون ها انتم هؤلاء حاججتم فيما لكم به علم فلم تحاجون فيما ليس لكم به علم والله يعلم وانتم لا تعلمون

ما كان ابراهيم اليهود كانوا يقولون ان ابراهيم على ديننا والنصارى يقولون ان ابراهيم على ديننا فبين الله تعالى بان التوراة والانجيل ما انزلا الا من بعده فكيف يعقل ان يكون
يهوديا او نصرانيا فان قيل فهذا ايضا لازم عليكم لانكم تقولون ان ابراهيم على دين الاسلام والقرآن انما انزل بعده بزمان طويل فان قلتم المراد ان ابراهيم كان في اصول الدين على المذهب الذي
عليه المسلمون الآن فنقول ايضا فلم لا يجوز ايضا ان يقول اليهودي ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود فكون التوراة والانجيل نازلين بعد ابراهيم لا ينافي كونه يهوديا

والثانيا بيان ان عيسى ما كان عزيزا غالبا وما كان حكيما عالما بالعواقب صح

او نصرانيا بعد التغيير كما ان القرآن نازل بعده لا ينافي كونه مسلما والجواب ان القرآن اخبر انه كان حنيفا مسلما وليس في التورية والانجيل ان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فظهر الفرق
ثم نقول اما ان النصارى ليسوا على ملة ابرهيم فلان ظاهر ان المسيح ما كان موجودا في زمان ابرهيم فما كانت عبادته مشروعة في زمان ابرهيم لا محالة وكان الاشتغال بعبادة المسيح غير ملة
ابرهيم لا محالة واما ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم فذلك لانه لا شك انه كان لله سبحانه وتعالى تكاليف على الخلق قبل مجيء موسى عليه السلام ولا شك ان المرسل لتلك التكاليف
الى الخلق واحد من البشر ولا شك ان ذلك الانسان قد كان مؤيدا بالمعجزات والا لم يجب على الخلق قبول تلك التكاليف عنه فاذا انه كان قبل مجيء موسى عليه السلام انبياء وكانت لهم
شرائع معينة فاذا جاء موسى فاما ان يقال انه جاء بتقرير تلك الشرائع او بغيرها فان جاء بتقريرها لم يكن موسى صاحب الشريعة بل كان كالفقيه المقرر لشرع من قبله واليهود لا يرضون بذلك
وان كان قد جاء بشرع اخرى سوى شرع من تقدمه فقد قال بالنسخ فثبت انه لابد وان يكون دين الانبياء جواز القول بالنسخ واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابرهيم
فظهر بطلان قول اليهود والنصارى بان ابرهيم كان يهوديا او نصرانيا فهذا تمام الكلام في الاية والله اعلم اما قوله تعالى ها انتم هؤلاء ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي ها انتم
بالمد والهمز وقرأ نافع وابو عمرو بغير همز ولا مد الا بقدر خروج الالف الساكنة وقرأ ابن كثير بالهمزة والقصر على وزن هعنتم وقرأ ابن عامر بالمد دون الهمز فمن حقق فعلى الاصل لانهما حرفان
ها وانتم ومن لم يمد ولم يهمز ومن مد ولم يهمز فللتخفيف من غير اخلال المسئلة الثانية اختلفوا في اصل ها انتم فقيل ها تنبيه والاصل انتم وقيل اصله أانتم فقلبت الهمزة الاولى هاء
كقولهم هرقت الماء وارقت وهؤلاء مبني على الكسر واصله اولاء دخلت عليه ها التنبيه وفيه لغتان القصر والمد فان قيل اين جواب انتم في قوله ها انتم قلنا فيه ثلثة اوجه الاول قال
صاحب الكشاف ها للتنبيه وانتم مبتدأ وهؤلاء خبره وحاججتم جملة مستأنفة مبينة للجملة الاولى يعني انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم وقلة عقولكم انكم وان جادلتم فيما لكم
علم فلم تجادلون فيما ليس لكم به علم الثاني ان يكون انتم مبتدأ وخبره هؤلاء بمعنى الذين وما بعده صلة له الثالث ان يكون انتم مبتدأ وهؤلاء عطف بيان وحاججتم
خبره والتقدير انتم هؤلاء حاججتم المسئلة الثالثة المراد من قوله حاججتم فيما لكم به علم هو انهم زعموا ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القرآن فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به
وهو ادعاؤكم ان شريعة ابرهيم كانت مخالفة لشريعة محمد صلى الله عليه وسلم ثم يحتمل في قوله ها انتم حاججتم فيما لكم به علم انه لم يقصد بالعلم حقيقة وانما اراد هب انكم تستجيزون محاجته
فيما تدعون علمه فكيف تحاجون فيما لا علم لكم به البتة ثم حقق ذلك بقوله والله يعلم كيف كانت حال هذه الشرائع في الموافقة والمخالفة وانتم لا تعلمون كيفية تلك الاحوال ما كان
ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين ان اولى الناس بابرهيم للذين اتبعوه وهذا النبي والذين امنوا والله ولي المؤمنين
ودت طائفة من اهل ثم بين تعالى ذلك مفصلا فقال ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا فكذبهم فيما ادعوه من موافقته لهم ثم قال ولكن كان حنيفا مسلما وقد سبق تفسير الحنيف في سورة
البقرة ثم قال وما كان من المشركين وهو تعريض بكون النصارى مشركين في قولهم بالهية المسيح وكون اليهود مشركين في قولهم بالتشبيه فان قيل قولكم ابرهيم على دين الاسلام اتريدون به الموافقة
في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بان ابرهيم ايضا على دين اليهود اعني ذلك الدين الذي جاء به موسى وكان ايضا على دين النصارى اعني
تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان اديان الانبياء لا يجوز ان يكون مختلفة في الاصول وان اردتم به الموافقة في الفروع فلزم ان لا يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب الشرع البتة
بل كان كالمقرر لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقرآن ما كان موجودا في زمان ابرهيم فتلاوة القرآن مشروعة في صلوتنا وغير مشروعة في صلوتهم قلنا جاز ان يكون
المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا وجاز ايضا ان يقال المراد به الفروع وذلك لان الله تعالى
نسخ تلك الشرائع بشرع موسى ثم في زمان محمد صلى الله عليه وسلم نسخ شرع موسى بتلك الشرائع التي كانت ثابتة في زمان ابرهيم وعلى هذا التقدير يكون محمد صلى الله عليه وسلم صاحب الشريعة ثم لما
كان غالب شرع محمد صلى الله عليه وسلم موافقا لشرع ابرهيم فلو وقعت المخالفة في القليل لم يقدح ذلك في الموافقة ثم ذكر تعالى ان اولى الناس بابرهيم من هو فقال ان احقهم بابرهيم من اتبعه
والاولى النبي وسائر المؤمنين بالنصرة والمعونة والتوفيق والالطاف والاكرام ودت طائفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما يضلون الا انفسهم وما يشعرون يا اهل
الكتاب لم تكفرون بايات الله وانتم تشهدون يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وانتم تعلمون وقالت طائفة
اعلم انه تعالى لما بين ان من طريقة اهل الكتاب العدول عن الحق والاعراض عن قبول الحجة بين انهم لا يقتصرون على هذا القدر بل يجتهدون في اضلال من آمن بالرسول صلى الله عليه وسلم بالقاء الشبهات
كقولهم ان محمدا مقر بموسى وعيسى ويدعي لنفسه النبوة وايضا ان موسى عليه السلام اخبر في التورية ان شرعه لا يزول وايضا القول بالنسخ يفضي الى البداء والغرض منه تنبيه المؤمنين
على ان لا يغتروا بكلام اليهود ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ود كثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا وقوله ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وطائفة
من هنا للتبعيض وانما ذكر بعضهم ولم يعمهم لان منهم من آمن كما اثنى الله تعالى عليهم بقوله منهم امة مقتصدة ومن اهل الكتاب امة قائمة وقيل نزلت الاية في معاذ وعمار وحذيفة دعاهم
اليهود الى دينهم واما قوله لو يضلونكم لان لو للتمني فان قولك لو كان كذا بمعنى التمني ونظيره قوله تعالى يود احدهم لو يعمر ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم وهو يحتمل وجوها منها اهلاكهم
انفسهم باستحقاق العقاب على قصدهم اضلال الغير وهو كقوله تعالى وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون وقوله تعالى وليحملن اثقالهم وقوله تعالى ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين
يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون ومنها اخراجهم انفسهم عن معرفة الهدى والحق لان الذاهب عن الاهتداء يوصف بانه ضال ومنها انهم لما اجتهدوا في اضلال المؤمنين ثم ان
المؤمنين لم يلتفتوا اليهم فهم قد صاروا خائبين خاسرين حيث اعتقدوا شيئا ولاح لهم ان الامر بخلاف ما تصوروه ثم قال تعالى وما يشعرون وما يعلمون ان هذا يضرهم ولا يضر المؤمنين
قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تكفرون اعلم انه تعالى لما بين حال الطائفة التي لا تشرع في التورية من دلالة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بين ايضا حال الطائفة العارفة بذلك من احبارهم فقال يا
اهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وفيه مسائل المسئلة الاولى لم اصلها لما لانها ما التي للاستفهام دخلت عليها اللام فحذفت الالف لطلب الخفة ولان حرف الجر صار كالعوض
ولانها وقعت طرفا ويدل عليها الفتحة [illegible] المسئلة الثانية في قوله بآيات الله وجوه الاول ان

المراد منها

المراد منها الايات الواردة في التورية والانجيل وعلى هذا القول ففيه وجوه احدها ما في هذين الكتابين من البشارة بمحمد صلى الله عليه وسلم ومنها ما في هذين الكتابين ان ابرهيم كان حنيفا مسلما ومنها
ان فيهما ان الدين هو الاسلام واعلم ان هذا القول يحتمل هذه الوجوه تقول ان الكفر بالآيات يحتمل وجهين احدهما انهم ما كانوا كافرين بالتورية بل كانوا كافرين بما يدل عليه التورية فاطلق اسم الدليل
على المدلول على سبيل المجاز والثاني انهم كانوا كافرين بنفس التورية لانهم كانوا يحرفونها وكانوا ينكرون وجود تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم واما قوله تعالى وانتم تشهدون
فالمعنى على هذا القول انهم عند حضور المسلمين وعند حضور عوامهم كانوا ينكرون اشتمال التورية والانجيل على الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم اذا خلا بعضهم مع بعض شهدوا بصحتها ومثله
قوله تعالى تبغونها عوجا وانتم شهداء واعلم ان تفسير الاية بهذا القول يدل على اشتمال هذه الاية على الاخبار عن الغيب لانه صلى الله عليه وسلم اخبرهم بانهم يشهدون في انفسهم وظهور الناس غيره
ولا شك ان الاخبار عن الغيب معجز القول الثاني في تفسير آيات الله انها هي القرآن وقوله وانتم تشهدون يعني انكم تنكرون عند العوام كون القرآن معجزا ثم تشهدون بقلوبكم وعقولكم كونه معجزا
القول الثالث ان المراد بآيات الله جملة المعجزات التي ظهرت على النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول فقوله تعالى وانتم تشهدون معناه انكم انما اعترفتم بدلالة المعجزات التي ظهرت على
سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم من حيث ان المعجز قائم مقام التصديق من الله تعالى فاذا شهدتم بان المعجز انما دل على صدق سائر الانبياء عليهم السلام من هذا الوجه ثم تشاهدون حصول هذا
الوجه في حق محمد صلى الله عليه وسلم كان اصراركم على انكار نبوته ورسالته مناقضا لما تشهدون بحقيقته من دلالة معجزات سائر الانبياء عليهم السلام على صدقهم قوله تعالى يا اهل الكتاب لم تلبسون الحق
اعلم ان علماء اليهود والنصارى كانت لهم حرفتان احديهما انهم كانوا يكفرون بمحمد صلى الله عليه وسلم مع انهم كانوا يعلمون بقلوبهم انه رسول حق من عند الله تعالى والله تعالى نهاهم عن هذه
الحرفة في الاية الاولى وثانيتهما انهم كانوا يجتهدون في القاء الشبهات وفي اخفاء الدلائل والبينات والله تعالى نهاهم عن هذه الحرفة في هذه الاية الثانية فالمقام الاول مقام الغواية
والضلال والمقام الثاني مقام الاغواء والاضلال المسئلة الاولى قرئ تلبسون بالتشديد وقرأ يحيى بن وثاب تلبسون بفتح الباء اي تلبسون الحق مع الباطل كقوله كلابس ثوبي زور وقوله
اذا هو بالمجد ارتدى وتأزرا المسئلة الثانية اعلم ان الساعي في اخفاء الحق لا سبيل له الى ذلك الا من احد وجهين اما بالقاء شبهة تدل على الباطل او باخفاء الدليل الذي يدل على الحق
فقوله لم تلبسون الحق بالباطل اشارة الى المقام الاول اما لبس الحق بالباطل فانه يحتمل هيهنا وجوها احدها تحريف التورية فيخلطون المنزل بالمحرف عن الحسن وابن زيد وثانيها
انهم تواضعوا على اظهار الاسلام اول النهار ثم الرجوع عنه في آخر النهار تشكيكا للناس عن ابن عباس وقتادة وثالثها ان يكون في التورية ما يدل على نبوته صلى الله عليه وسلم
من البشارة والنعت والصفة ويكون في التورية ايضا ما يوهم خلاف ذلك فيكون كالمحكم والمتشابه فيلبسون على الضعفاء احد الامرين بالآخر كما يفعله كثير من المشبهة وهذا
قول القاضي ورابعها انهم كانوا يقولون ان محمدا معترف بان موسى حق ثم ان التورية دالة على ان شرع موسى لا ينسخ فكل ذلك القاء للشبهات قوله تعالى وتكتمون
الحق فالمراد ان الآيات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم كان الاستدلال بها مفتقرا الى التفكر والتأمل والقوم كانوا يجتهدون في اخفاء تلك الالفاظ
التي كان بمجموعها يتم هذا الاستدلال مثل ما ان اهل البدعة في زماننا يسعون في ان لا يصل الى عوامهم دلائل المحققين قوله تعالى وانتم تعلمون ففيه وجهان احدهما انكم تعلمون
انكم انما تفعلون ذلك عنادا وحسدا وثانيهما انكم تعلمون ان عقاب من يفعل مثل هذه الافعال عظيم المسئلة الثالثة قال القاضي قوله تعالى لم تكفرون ولم تلبسون الحق بالباطل فيه
دلالة على ان ذلك فعلهم لانه لا يجوز ان يخلقه فيهم ثم يقول لم فعلتم وجوابه ان الفعل يتوقف على الداعية فتلك الداعية ان حدثت لا لمحدث لزم نفي الصانع وان كان
محدثها هو العبد افتقر الى ارادة اخرى وان كان محدثها هو الله تعالى لزم ما الزمتموه علينا وقالت طائفة من اهل الكتاب امنوا بالذي انزل على الذين امنوا
وجه النهار واكفروا اخره لعلهم يرجعون ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم او يحاجوكم
عند ربكم قل ان الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم
اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم يلبسون الحق بالباطل اردف ذلك بان حكى عنهم نوعا آخر من انواع تلبيساتهم وهو المذكور في هذه الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى قول بعضهم لبعض آمنوا
بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار يحتمل ان يكون المراد كل ما انزل وان يكون المراد بعض ما انزل اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان اليهود والنصارى استخرجوا حيلة
في تشكيك ضعفة المسلمين في صحة الاسلام وهو ان يظهروا التصديق بما نزل على محمد صلى الله عليه وسلم من الشرائع في بعض الاوقات ثم يظهروا بعد ذلك تكذيبه فان الناس متى شاهدوا
هذا قالوا هذا التكذيب ليس لاجل الحسد والعناد والا لما آمنوا به في اول الامر واذا لم يكن هذا التكذيب لاجل الحسد والعناد وجب ان يكون ذلك لاجل انهم اهل الكتاب
وقد تفكروا في امره واستقصوا في البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد التأمل التام والبحث الوافي انه كذاب فيصير هذا الطريق شبهة لضعفة المسلمين في صحة نبوته
وقيل تواطأ اثنا عشر من احبار خيبر على هذا الطريق وقوله لعلهم يرجعون معناه وانا متى القينا هذه الشبهة فلعل اصحابه يرجعون عن دينه الوجه الثاني يحتمل ان يكون
معنى الآية ان رؤساء اليهود والنصارى قال بعضهم لبعض نافقوا واظهروا الوفاق للمؤمنين ولكن بشرط ان تثبتوا على دينكم اذا خلوتم باخوانكم من اهل الكتاب فان امر هؤلاء
المؤمنين في اضطراب فزجوا الايام معهم بالنفاق فربما ضعف امرهم واضمحل دينهم ورجعوا الى دينكم وهذا قول ابي مسلم الاصفهاني واستدل عليه بوجهين الاول انه تعالى قال
ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا [illegible] وهو بمنزلة قوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا
انا معكم انما نحن مستهزؤن الثاني انه تعالى اتبع هذه الاية بقوله ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم فهذا يدل على انهم نهوا عن غير دينهم الذي كانوا عليه وكان قولهم آمنوا به وجه النهار
امرا بالنفاق الوجه الثالث قال الاصم قال بعضهم لبعض ان كذبتموه في جميع ما جاء به فان عوامكم يعلمون كذبكم لان كثيرا مما جاء به حق ولكن صدقوه في بعض وكذبوه في بعض حتى يحمل
الناس تكذيبكم على الانصاف لا على العناد الاحتمال الثاني ان يكون قوله آمنوا بالذي انزل على الذين آمنوا وجه النهار بعض ما انزل والقائلون بهذا القول حملوه على امر القبلة وذكروا
فيه وجهين الاول قال ابن عباس وجه النهار اوله وهو صلوة الصبح واكفروا آخره يعني صلوة الظهر وتقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي الى بيت المقدس بعد ان قدم

المستقيم قال القفال رحمه الله يحتمل أن يكون قوله تعالى قل إن الهدى هدى الله كلاما أمر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم أن يقول عند انتهاء الحكاية عن اليهود إلى هذا الموضع لأنه لما حكى عنهم في هذا الموضع
قولا باطلا لا جرم أدب رسوله صلى الله عليه وسلم بأن يقابله بقول حق ثم يعود إلى حكاية تمام كلامهم كما إذا حكى المسلم عن بعض الكفار قولا فيه كفر فيقول عند بلوغه إلى تلك الكلمة آمنت بالله
أو يقول لا إله إلا الله أو يقول تعالى الله ثم يعود إلى تمام الحكاية فيكون قوله تعالى قل إن الهدى هدى الله من هذا الباب ثم أتى بعده بتمام قول اليهود إلى قوله أو يحاجوكم عند ربكم ثم أمر النبي صلى الله عليه
وسلم بمحاجتهم في هذا وتنبيههم على بطلان قولهم فقيل قل إن الفضل بيد الله [illegible] على هذا الوجه أن الإيمان إذا كان بمعنى التصديق لا يتعدى إلى المصدق بحرف اللام لا يقال
صدقت لزيد بل يقال صدقت زيدا فكان ينبغي أن يقال ولا تؤمنوا إلا من تبع دينكم وعلى هذا التقدير يحتاج إلى حذف اللام في قوله لمن تبع دينكم ويحتاج إلى الباء [illegible] على كل حال في قوله
لكان أن يؤتى لأن التقدير ولا تصدقوا إلا من تبع دينكم بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم فقد اجتمع في التفسير الحذف والإضمار وسوء النظم وفساد المعنى قال أبو علي الفارسي لا يبعد أن يحمل الإيمان على
الإقرار فيكون المعنى ولا تقروا بأن يؤتى أحد مثل ما أوتيتم إلا لمن تبع دينكم وعلى هذا التقدير لا يكون اللام زائدة لكن لا بد من إضمار في الباء وما يجري مجراه على كل حال [illegible]

[illegible]

على الفاسق القيام في اللغة بمعنى الدوام والثبات وذكرنا ذلك في قوله تعالى يقيمون الصلوة ومنه قوله تعالى دينا قيما اى دائما ثابتا لا ينسخ ومنه قوله الا ما دمت

[illegible] ذلك [illegible] المسئلة الثانية دخل تحت قوله تعالى من ان تامنه بقنطار وبدينار اليمين والدين لان الناس قد يأتمن غيره على الوديعة وعلى المبايعة

[illegible] المنقول عن ابن عباس انه حمله على المبايعة فقال منهم من تبايعه بثمن القنطار يؤده اليك ومنهم من تبايعه بثمن الدينار فلا يؤده اليك ونقلنا ايضا

[illegible] عند عبد الله بن سلام وما قبلنا عند فنحاص بن عازوراء فخانه هذا اليهودي في القليل وعبد الله بن سلام ادى الامانة فثبت ان اللفظ محتمل لكل

[illegible] ليس علينا في الاميين سبيل وفي المعنى ذلك الاستحلال والخيانة هو ان انهم يقولون ليس علينا فيما اصبنا من اموال العرب سبيل ومنها سائل الشقة

[illegible] اليهود هذا الاستحلال وجوها الاول انهم مبالغون في التعصب لدينهم فلا جرم يقولون يحل قتل المخالف ويحل اخذ ماله باى طريق كان روى في الخبر انه لما

[illegible] كذب اعداء الله ما من شيء كان في الجاهلية الا وهو تحت قدمي الا الامانة فانها مؤداة الى البر والفاجر الثاني ان اليهود قالوا نحن ابناء الله

[illegible] علينا اموال عبيدنا الثالث ان اليهود لما ذكروا هذا الكلام لا مطلقا لكل من خالفهم بل للعرب الذين امنوا بالرسول صلى الله عليه وسلم

[illegible]

[illegible]

ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون والمعنى انهم يتعمدون ذلك الكذب مع العلم

ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عبادا لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون

ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا أيأمركم بالكفر بعد إذ أنتم مسلمون ۞ وإذ أخذ الله ميثاق النبيين

اعلم انه تعالى لما بين ان عادة علماء اهل الكتاب التحريف والتبديل

...

ان يسجد والمسئلة الثالثة قال الجبائي الآية دالة على فساد قول من يقول الكفر بالله هو الجهل والايمان به هو المعرفة

وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين ۞ فمن تولى بعد ذلك فأولئك هم الفاسقون

اعلم ان المقصود من هذه الآيات تعديد تقرير الاشياء المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها ما ذكره الله تعالى في هذه الآية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين آتاهم الكتاب والحكمة بانهم كلما جاءهم رسول مصدق لما معهم آمنوا به ونصروه

عن علي وابن عباس وقتادة والسدي رضي الله عنهم واحتج اصحاب هذا القول على صحته من وجوه الاول ان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين يشعر بان آخذ الميثاق هو الله تعالى والمأخوذ منهم هم النبيون فليس في
الآية ذكر الامة فلم يحسن صرف الميثاق الى الامة ويمكن ان يجاب عنه من وجوه الاول ان على الوجه الذي قلتم يكون الميثاق مضافا الى الموثق عليه وعلى الوجه الذي قلنا يكون اضافته اليهم اضافة
الفعل الى الفاعل وهو الموثق والمتوثق ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل اقوى من اضافته الى المفعول فان لم يكن فلا اقل من المساواة وهو كما يقال ميثاق الله وعهده فيكون التقدير واذ
اخذ الله الميثاق الذي وثقه الانبياء عليهم السلام على اممهم الثاني ان يراد ميثاق اولاد النبيين وهم بنو اسرائيل على حذف المضاف وهو كما يقال فعل بكر بن وائل كذا وفعل معد
بن عدنان كذا والمراد اولادهم وقومهم فكذا ههنا والثالث ان يكون المراد من لفظ النبيين اهل الكتاب واطلق هذا اللفظ عليهم تهكما بهم على زعمهم لانهم كانوا يقولون
نحن اولى بالنبوة من محمد لانا اهل الكتاب ومنا كان النبيون والرابع انه كثيرا ورد في القرآن لفظ النبي والمراد امته قال تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء الحجة الثانية لاصحاب هذا القول
ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لقد جئتكم بها بيضاء نقية اما والله لو كان موسى بن عمران حيا لما وسعه الا اتباعي والحجة الثالثة ما نقل عن علي كرم الله وجهه انه قال
ان الله تعالى ما بعث آدم ومن بعده من الانبياء الا اخذ عليه العهد لئن بعث محمد وهو حي ليؤمنن به ولينصرنه فهذا يمكن نصرة هذا القول به اما الاحتمال الثاني ان المراد من هذه
الآية ان الانبياء عليهم السلام كانوا ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث محمد صلى الله عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وان ينصروه وهذا قول كثير من العلماء وقد بينا ان اللفظ
محتمل وقد احتجوا على صحته بوجوه الاول ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال ظاهر الآية يدل على ان الذين اخذ الله الميثاق منهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه وكل
الانبياء يكونون عند مبعث محمد من زمرة الاموات والميت لا يكون مكلفا فلما كان الذين اخذ الميثاق عليهم يجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم عند مبعثه ولا يمكن ايجاب الايمان على الانبياء عند مبعث
محمد صلى الله عليه وسلم علمنا ان الذين اخذ الميثاق عليهم ليسوا هم النبيين بل هم امم النبيين قال ومما يؤكد هذا انه تعالى حكم على الذين اخذ عليهم الميثاق انهم لو تولوا كانوا فاسقين وهذا
الوصف لا يليق بالانبياء عليهم السلام اجاب القفال رحمه الله فقال لم لا يجوز ان يكون المراد من الآية ان الانبياء لو كانوا في الحياة لوجب عليهم الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ونظيره قوله تعالى لئن
اشركت ليحبطن عملك وقد علم الله تعالى انه لا يشرك قط ولكن خرج هذا الكلام على سبيل التقدير والفرض فكذا ههنا وقال تعالى ولو تقول علينا بعض الاقاويل لاخذنا منه باليمين ثم لقطعنا
منه الوتين وقال تعالى في صفة الملائكة ومن يقل منهم اني اله من دونه فذلك نجزيه جهنم مع انه تعالى اخبر عنهم بانهم لا يسبقونه بالقول وبانهم يخافون ربهم من فوقهم فكل ذلك خرج على سبيل
الفرض والتقدير فكذا ههنا وقوله انه تعالى سماهم فاسقين على تقدير التولي فهذا اسم الفسق ليس اقبح من اسم الشرك وقد ذكر تعالى ذلك على سبيل الفرض في قوله لئن اشركت فكذا ههنا الحجة
الثانية ان المقصود من هذه الآية ان يؤمن الذين كانوا في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم به فاذا كان الميثاق مأخوذا عليهم كان ذلك ابلغ في تحصيل هذا المقصود من ان يكون مأخوذا
على الانبياء عليهم السلام وقد اجيب عن ذلك بان درجات الانبياء عليهم السلام اعلى واشرف من درجات الامم فاذا دلت هذه الآية على ان الله تعالى اوجب على جميع الانبياء ان يؤمنوا
بمحمد صلى الله عليه وسلم لو كانوا احياء وانهم لو تركوا ذلك لصاروا من زمرة الفاسقين فلان يكون الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واجبا على اممهم كان ذلك اولى وكان صرف الميثاق
الى الانبياء عليهم السلام اقوى في تحصيل المطلوب من هذا الوجه الحجة الثالثة ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قيل له ان اصحاب عبد الله يقرؤون واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب
ونحن نقرأ واذ اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم فقال ابن عباس انما اخذ الله ميثاق النبيين على قومهم الحجة الرابعة ان هذا الاحتمال متأكد بقوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت
عليكم واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وبقوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم بمراده قوله تعالى لما آتيتكم من كتاب
وحكمة فيه مسائل المسألة الاولى قرأ الجمهور لما بفتح اللام وقرأ حمزة لما بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما مشددة اما القراءة بالفتح فلها وجهان الاول ان ما اسم موصول والذي بعده صلة له وخبره قوله
لتؤمنن به والتقدير للذي آتيتكموه من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لتؤمنن به وعلى هذا التقدير ما رفع بالابتداء والراجع الى لفظة ما محذوف والتقدير لما آتيتكموه فحذف الراجع كما حذف
من قوله تعالى اهذا الذي بعث الله رسولا وعلى هذا سؤالان الاول اذا كانت ما موصولة لزم ان يرجع من الجملة المعطوفة على الصلة ذكر الى الموصول والا لم يجز الا ترى انك لو قلت الذي قام ابوه ثم انطلق زيد لم يجز
وقوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ليس فيه راجع الى الموصول قلنا يجوز اقامة المظهر مقام المضمر عند الاخفش والدليل عليه قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين ولم يقل فان الله لا
يضيع اجره وقال تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات انا لا نضيع اجر من احسن عملا ولم يقل انا لا نضيع اجرهم وذلك لان المظهر المذكور قائم مقام المضمر فكذا ههنا السؤال الثاني ما فائدة اللام
في قوله لما قلنا هذه اللام هي لام الابتداء بمنزلة قولك لزيد افضل من عمرو وحسن ادخالها على ما يجري مجرى القسم عليه لان قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بمنزلة القسم والمعنى استحلفهم
وهذه اللام متلقية للقسم فهذا تقرير هذا الكلام الوجه الثاني وهو اختيار سيبويه والمازني والزجاج ان ما ههنا هي المتضمنة لمعنى الشرط والتقدير لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول
مصدق لتؤمنن به فاللام في قوله لتؤمنن به هي المتلقية للقسم واما اللام في الكلام فتحذف تارة وتذكر اخرى ولا يتفاوت المعنى ونظيره قولك والله لو فعلت فعلت فلفظة ان
لا يتفاوت الحال بين ذكرها وحذفها فكذا ههنا وعلى هذا التقدير كانت ما في موضع نصب باتيتكم وجاءكم جزم بالعطف على آتيتكم ولتؤمنن به هو الجزاء واما لم يرض سيبويه بالقول الاول
لانه لا يرى اقامة المظهر مقام المضمر واما الوجه في قراءة لما بكسر اللام فهو ان هذه اللام للتعليل كانه قيل اخذ ميثاقهم لهذا الامر من نزول الكتاب والحكمة فان اختصاصه بهذه الفضيلة يوجب عليهم
تصديق سائر الانبياء والرسل وما على هذه القراءة مصدرية ويجوز ان تكون موصولة وتمام البحث فيه ما قدمنا في الوجه الاول اما قراءة لما بالتشديد فذكر صاحب الكشاف فيه وجهين
الاول ان المعنى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول مصدق له وجب عليكم الايمان به ونصرته والثاني ان اصل لما لمن ما فاستثقلوا اجتماع ثلاث ميمات وهي الميمان والنون
المنقلبة ميما بادغامها في الميم فحذفوا احداها فصارت لما ومعناه لمن اجل ما آتيتكم لتؤمنن به وهذا قريب من قراءة حمزة في المعنى المسألة الثانية قرأ نافع لما آتيناكم بالنون على
التفخيم والباقون بالتاء على التوحيد حجة نافع قوله تعالى وآتينا داود زبورا وآتيناه الحكم صبيا وآتيناهما الكتاب المستبين ولان هذا ادل على العظمة فكان اكثر هيبة في قلب السامع
وهذا الموضع يليق به هذا المعنى وحجة الجمهور قوله تعالى هو الذي ينزل على عبده آيات بينات والحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وايضا هذه القراءة اشبه بما قبل هذه الآية وهو واذ اخذ الله وقال

بعده اصري واجاب نافع عنه بان احد ابواب الفصاحة تغيير العبارة من الواحد الى الجمع ومن الجمع الى الواحد قال تعالى وجعلناه هدى لبني اسرائيل ان لا تتخذوا من دوني ولم يقل من دوننا كما قال وجعلناه
اعلم المسألة الثالثة انه تعالى ذكر النبيين على سبيل المغايبة ثم قال آتيتكم وهو مخاطبة وفيه اضمار والتقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين فقال مخاطبا لهم لما آتيتكم من كتاب وحكمة والاضمار
باب واسع في القرآن ومن العلماء من التزم في هذه الآية اضمارا آخر واراح نفسه عن تلك التكلفات التي حكيناها عن النحويين فقال التقدير واذ اخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن
الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة قال الا انه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما تقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذفه اختصارا ثم قال تعالى بعده ثم
جاءكم رسول مصدق لما معكم وهو محمد صلى الله عليه وسلم لتؤمنن به ولتنصرنه وعلى هذا التقدير يستقيم النظم ولا يحتاج الى تكلف تلك التعسفات واذا كان لا بد من التزام الاضمار فهذا الاضمار
الذي به ينتظم الكلام نظما جليا اولى من تلك التكلفات المسألة الرابعة في قوله تعالى لما آتيتكم من كتاب اشكال وهو ان هذا الخطاب اما ان يكون مع الانبياء عليهم السلام
اوتوا الكتاب بمعنى كونه مهتديا به داعيا الى العمل به وان لم ينزل عليه والثاني ان اشرف الانبياء هم الذين اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشرف الانواع المسألة الخامسة الكتاب
هو المنزل المقروء والحكمة هو الوحي الوارد بالتكاليف المفصلة التي لم يشتمل الكتاب عليها المسألة السادسة كلمة من في قوله تعالى من كتاب وحكمة تبيين لما كقولك ما عندك من الورق والعين
قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم ففيه سؤالات السؤال الاول ما وجه قوله تعالى ثم جاءكم والرسول لا يجيء الى النبيين وانما يجيء الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق
النبيين على اخذ ميثاق اممهم فقد زال السؤال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان قوله ثم جاءكم اي ثم جاء في زمانكم السؤال الثاني كيف يكون محمد صلى الله عليه وسلم
مصدقا لما معهم مع مخالفة شرعه لشرعهم قلنا المراد به حصول الموافقة في التوحيد والنبوات واصول الشرائع فاما تفاصيلها وان وقع الخلاف فيها فذلك في الحقيقة ليس بخلاف لان
جميع الانبياء عليهم السلام متفقون على ان الحق في زمان موسى عليه السلام ليس الا شرعه وان الحق في زمن محمد صلى الله عليه وسلم ليس الا شرعه فهذا وان كان يوهم الخلاف الا انه في الحقيقة
وفاق وايضا فالمراد من قوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله عليه وسلم والمراد بكونه مصدقا لما معهم هو ان وصفه وكيفية احواله مذكورة في التوراة والانجيل
فلما ظهر على احوال مطابقة لما كان مذكورا في تلك الكتب كان نفس مجيئه صلى الله عليه وسلم تصديقا لما كان معهم وهو المراد من قوله مصدقا لما معهم السؤال الثالث حاصل الكلام ان الله تعالى
اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجيء مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق الجواب يحتمل ان يكون هذا الميثاق ما قررنا في عقولهم من الدلائل الدالة على ان
الانقياد لامر الله تعالى واجب فاذا جاء الرسول فهو انما يكون رسولا عند ظهور المعجزات الدالة على صدقه فاذا اخبرهم بعد ذلك ان الله تعالى امر الخلق بالايمان به عرفوا عند ذلك وجوبه
فتقرير هذا الدليل في عقولهم هو المراد من اخذ الميثاق ويحتمل ان يكون المراد باخذ الميثاق انه تعالى شرح صفاته في كتب الانبياء المتقدمين فاذا صارت احواله مطابقة لما جاء في
الكتب الالهية المتقدمة وجب الانقياد له فقوله تعالى ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم يدل على هذين الوجهين اما على الوجه الاول فقوله رسول واما على الوجه الثاني فقوله مصدق لما معكم اما قوله
تعالى لتؤمنن به ولتنصرنه فالمعنى ظاهر وذلك لانه تعالى اوجب الايمان به اولا ثم الاشتغال بنصرته ثانيا واللام في لتؤمنن به لام القسم تقديره لعهد الله والله لتؤمنن به كانه قيل لتؤمنن
به ثم قال تعالى أأقررتم واخذتم على ذلكم اصري وفيه مسائل المسألة الاولى ان فسرنا قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين بانه تعالى آخذ الموثق على الانبياء كان قوله تعالى أأقررتم معناه
قال الله تعالى للنبيين أأقررتم بالايمان به والنصرة له وان فسرنا اخذ الميثاق بان الانبياء عليهم السلام اخذوا المواثيق على الامم كان معنى قوله تعالى أأقررتم اي قال كل نبي لامته أأقررتم لانه تعالى
اضاف اخذ الميثاق الى نفسه وان كان النبيون اخذوه على الامم فكذلك طلب هذا الاقرار اضافه الى نفسه وان وقع من الانبياء والمقصود ان الانبياء بالغوا في اثبات هذا المعنى
وتاكيده فلم يقتصروا على اخذ الميثاق على الامم بل طالبوهم بالاقرار بالقبول واكدوا ذلك بالاشهاد المسألة الثانية الاقرار في اللغة منقول بالالف من قر الشيء يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره
غيره والمقر بالشيء يقره على نفسه اي يثبته ثم قوله تعالى واخذتم على ذلكم اصري اي قبلتم عهدي والاخذ بمعنى القبول كثير في الكلام قال تعالى لا يؤخذ منها عدل اي لا يقبل منها فدية وقال
يأخذ الصدقات اي يقبلها والاصر هو الثقل الذي يلحق الانسان لاجل ما يلحقه من عمل قال تعالى ولا تحمل علينا اصرا ثم سمي العهد اصرا لهذا المعنى قال صاحب الكشاف سمي العهد اصرا لانه مما يؤصر اي يشد ويعقد ومنه
الاصار الذي يعقد به وقرئ أُصري ويجوز ان يكون لغة في اصر ثم قال تعالى قالوا اقررنا قال فاشهدوا وانا معكم من الشاهدين وفي قوله تعالى فاشهدوا وجوه الاول ليشهد بعضكم على بعض
بالاقرار وانا على اقراركم واشهاد بعضكم بعضا من الشاهدين وهذا توكيد عليهم وتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله تعالى وشهادة بعضهم على بعض الثاني ان قوله فاشهدوا خطاب
للملائكة الثالث فاشهدوا اي ليجعل كل واحد نفسه شاهدا على نفسه ونظيره قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا وهذا من باب المبالغة الرابع فاشهدوا اي بينوا
هذا الميثاق للخاص والعام لكيلا يبقى لاحد عذر في الجهل به واصله ان الشاهد هو الذي يبين صدق الدعوى الخامس فاشهدوا اي فاستيقنوا ما قررته عليكم من هذا الميثاق وكونوا فيه
كالمشاهد للشيء المعاين له السادس اذا قلنا ان اخذ الميثاق كان من الامم فقوله فاشهدوا خطاب للانبياء بان يكونوا شاهدين عليهم واما قوله تعالى وانا معكم من الشاهدين فهو للتاكيد
وتقوية الالزام وفيه فائدة اخرى وهي انه تعالى وان اشهد غيره فليس محتاجا الى ذلك الاشهاد لانه تعالى لا يخفى عليه خافية لكن لضرب من المصلحة مع انه سبحانه وتعالى يعلم السر واخفى ثم انه تعالى ضم اليه
تاكيدا آخر فقال فمن تولى بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون يعني من اعرض عن الايمان بهذا الرسول وبنصرته بعد ما تقدم من هذه الدلائل كان من الفاسقين ووعيد الفاسق معلوم قوله تعالى
فمن تولى بعد ذلك هذا شرط والفعل الماضي ينقلب مستقبلا في الشرط والجزاء أفغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض طوعا وكرها واليه يرجعون قل آمنا بالله
وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وما اوتي موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين احد منهم ونحن له مسلمون
ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم شرع شرعه الله تعالى واوجبه على جميع من مضى من
الانبياء والامم لزم ان كل من كره ذلك فانه يكون طالبا دينا غير دين الله تعالى فلهذا قال بعده افغير دين الله يبغون وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ حفص عن عاصم يبغون ويرجعون بالياء
المنقطة من تحتها لوجهين احدهما رد هذا الى قوله تعالى واولئك هم الفاسقون والثاني انه تعالى لما ذكر حكاية اخذ الميثاق وحتى تبين ان اليهود والنصارى لزمهم الايمان بمحمد صلى الله عليه

الاشياء اقبح لان شيئا من الكفر يكون كالمعاندة والجحود وهذا يدل على ان زلة العالم اقبح من زلة الجاهل اما قوله تعالى والله لا يهدي القوم الظالمين ففيه سؤالان الاول قال في اول الاية كيف يهدي الله قوما
وقال في اخرها والله لا يهدي القوم الظالمين وهذا تكرار والجواب ان قوله كيف يهدي الله مختص بالمرتدين ثم انه تعالى عمم ذلك الحكم في المرتد وفي الكافر الاصلي فقال والله لا يهدي القوم الظالمين
السؤال الثاني سمى الكافر ظالما والجواب قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والسبب فيه ان الكافر اورد نفسه موارد البلاء والعقاب بسبب ذلك الكفر فكان ظالما لنفسه ثم قال تعالى اولئك
جزاؤهم ان عليهم والمعنى انه تعالى حكم بان الذين كفروا بعد ايمانهم لا يهديهم ثم بين ان الامر غير مقصور عليه بل كما لا يهديهم في الدنيا يلعنهم اللعن العظيم ويعذبهم في الاخرة على سبيل التأبيد
والخلود واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة من الملائكة هي بالقول وكذلك من الناس وكل ذلك مستحق لهم بسبب ظلمهم وكفرهم
فصح ان يكون جزاء لذلك وههنا سؤالان السؤال الاول لم عم جميع الناس ومن يوافقه لا يلعنه قلنا فيه وجوه الاول قال ابو مسلم له ان يلعنه وان كان لا يلعنه والثاني انه في الاخرة يلعن بعضهم
بعضا قال تعالى كلما دخلت امة لعنت اختها وقال تعالى ثم يوم القيامة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وعلى هذا التقدير فقد حصل اللعن من الكفار للكفار الثالث كأن الناس هم المؤمنون
والكفار ليسوا من الناس فلما ذكر لعن الثلاثة قال اجمعين الرابع وهو الاصح عندي ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا بكافر فاذا لعن الكافر وكان هو في
علم الله تعالى كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك السؤال الثاني قوله تعالى خالدين فيها اي خالدين في اللعن فما معنى خلود اللعن قلنا فيه وجهان الاول ان التخليد في اللعن على معنى انهم يوم
القيامة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار فلا يخلو شيء من احوالهم من ان يلعنهم لاعن من هؤلاء الثاني ان المراد بخلود اللعن خلود اثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب
فعبر عن خلود اثر اللعن بخلود اللعن ونظيره قوله تعالى من اعرض عنه فانه يحمل يوم القيامة وزرا خالدين فيه الثالث قال ابن عباس رضي الله عنهما قوله تعالى خالدين فيها اي في جهنم فعلى هذا
الكناية عن غير مذكور واعلم ان قوله تعالى خالدين فيها نصب على الحال مما قبله وهو قوله عليهم لعنة الله ثم قال تعالى لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون ان معنى الانظار التأخير قال تعالى فنظرة الى
ميسرة فالمعنى انه لا يجعل عذابهم اخف ولا يؤخر العذاب من وقت الى وقت وهذا تحقيق قول المتكلمين ان العقاب المضرة الخالصة عن شوائب المنافع دائمة غير منقطعة
نعوذ بالله منه ثم قال تعالى الا الذين تابوا من بعد ذلك والمعنى الا الذين تابوا من بعد ذلك ثم بين ان التوبة وحدها لا تكفي حتى يضاف اليها العمل الصالح فقال واصلحوا اي اصلحوا باطنهم مع الحق
بالمراقبات وظاهرهم مع الخلق بالعبادات وذلك بان يعلنوا انا كنا على الباطل حتى انه لو اغتر بطريقتهم الفاسدة مغتر رجع عنها ثم قال تعالى فان الله غفور رحيم وفيه وجهان الاول غفور
لقبائحهم في الدنيا بالستر رحيم في الاخرة بالعفو الثاني غفور بازالة العقاب رحيم باعطاء الثواب ونظيره قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف ودخلت الفاء
في قوله فان الله غفور رحيم لانه جزاء وتقدير الكلام ان تابوا فان الله يغفر لهم ان الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازدادوا كفرا لن تقبل توبتهم واولئك
هم الضالون ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به اولئك لهم عذاب اليم وما لهم من ناصرين
لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم في الاية مسائل المسألة الاولى اختلفوا فيما به يزداد الكفر والضابط ان المرتد يكون
فاعلا للزيادة بان يقيم ويصر فيكون الاصرار كالزيادة وقد يكون فاعلا للزيادة بان يضم الى ذلك الكفر كفرا اخر وعلى هذا التقدير ذكروا وجوها الاول ان اهل الكتاب كانوا
مؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم قبل مبعثه ثم كفروا به عند المبعث ثم ازدادوا كفرا بسبب طعنهم فيه في كل وقت ونقضهم ميثاقه وفتنتهم للمؤمنين وانكارهم لكل معجزة تظهر الثاني ان
اليهود كانوا مؤمنين بموسى عليه السلام ثم كفروا بانكارهم عيسى عليه السلام والانجيل ثم ازدادوا كفرا بسبب انكارهم محمدا صلى الله عليه وسلم والقرآن والثالث ان الاية نزلت في الذين
ارتدوا وذهبوا الى مكة وازديادهم الكفر انهم قالوا بمكة نتربص بمحمد ريب المنون الرابع المراد فرقة ارتدوا ثم عزموا على الرجوع الى الاسلام على سبيل النفاق فسمى الله تعالى ذلك النفاق
زيادة في الكفر المسألة الثانية انه تعالى في الاية الاولى يقبل توبة المرتدين وحكم في هذه الاية بعدم قبولها فهو يوهم التناقض وايضا ثبت بالدليل انه متى وجدت التوبة بشروطها فانها
تكون مقبولة فلهذا اختلف المفسرون في تفسير قوله تعالى لن تقبل توبتهم على وجوه الاول قال الحسن وقتادة وعطاء السبب انهم لا يتوبون الا عند حضور الموت والله تعالى
يقول وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال اني تبت الآن الثاني ان يحمل هذا على ما اذا تابوا باللسان ولم يحصل في قلبهم اخلاص الثالث قال
القاضي والقفال وابن الانباري انه تعالى لما قدم ذكر من كفر بعد الايمان وبين انه اهل اللعنة الا ان يتوب ذكر في هذه الاية انه لو كفر مرة اخرى بعد تلك التوبة فان تلك التوبة
الاولى تصير غير مقبولة وتصير كأنها لم تكن قالوا وهذا الوجه اليق بالآية من سائر الوجوه لان التقدير الا الذين تابوا واصلحوا فان الله غفور رحيم فان كانوا كذلك ثم ازدادوا
كفرا لن تقبل توبتهم الرابع قال صاحب الكشاف قوله تعالى لن تقبل توبتهم جعل كناية عن الموت على الكفر لان الذي لا تقبل توبته من الكفار هو الذي يموت على الكفر كأنه
قيل ان اليهود المرتدين الذين فعلوا ما فعلوا مائتون على الكفر داخلون في جملة من لا تقبل توبتهم الخامس لعل المراد ما اذا تابوا عن تلك الزيادة فقط فان التوبة عن تلك
الزيادة لا تصير مقبولة ما لم تحصل التوبة عن الاصل واقول جملة هذه الجوابات انما تتمشى اذا حملنا قوله ان الذين كفروا ثم ازدادوا كفرا على المعهود السابق لا على الاستغراق
والا فكم من مرتد تاب عن ارتداده توبة صحيحة مقرونة بالاخلاص في زمان التكليف فاما الجواب الذي حكيناه عن القفال والقاضي فهو جواب مطرد سواء حملنا اللفظ على المعهود السابق او
على الاستغراق اما قوله تعالى واولئك هم الضالون ففيه سؤالان الاول ان قوله تعالى واولئك هم الضالون ينفي كون غيرهم ضالا وليس الامر كذلك فان كل كافر فهو ضال
سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا في الاصل والجواب هذا محمول على انهم هم الضالون على سبيل الكمال السؤال الثاني وصفهم اولا بالتمادي في الكفر والغلو فيه والكفر ابلغ انواع الضلال
والوصف انما يراد للمبالغة والمبالغة انما تحصل بوصف الشيء بما هو اقوى حالا منه لا باضعف حالا منه والجواب قد ذكرنا ان المراد انهم هم الضالون على سبيل الكمال وعلى
هذا التقدير تحصل المبالغة قوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار واعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام احدها انه يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة وهو الذي ذكره الله تعالى في
قوله الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم وثانيها الذي يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذي ذكره في الاية المتقدمة وقال انه لن تقبل

توبته وثالثها الذي يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور في هذه الاية ثم انه تعالى اخبر عن هؤلاء بثلاثة اشياء الاول قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا قال الواحدي
ملء الشيء قدر ما يملؤه وانتصب ذهبا على التفسير ومعنى التفسير ان يكون الكلام تاما الا انه يكون مبهما كقولك عندي عشرون فالعدد معلوم والمعدود مبهم فاذا قلت درهما فسرت العدد
وكذلك اذا قلت هو احسن الناس فقد اخبرت عن حسنه ولم تبين في ماذا فاذا قلت وجها او فعلا فقد بينته ونصبته على التفسير وانما نصبته لانه ليس له ما يخفضه ولا ما يرفعه فلما خلا من هذين
نصب لان النصب اخف الحركات فجعل كانه لا عامل فيه قال صاحب الكشاف وقرأ الاعمش ذهب بالرفع ردا على ملء كما يقال عندي عشرون نفسا رجال وههنا سؤالان الاول لم قيل في الاية المتقدمة
لن تقبل بغير فاء وفي هذه الاية فلن يقبل بالفاء الجواب دخول الفاء يدل على ان الكلام مبني على الشرط والجزاء وعند عدم الفاء لم يفهم الكلام كونه شرطا وجزاء تقول الذي جاءني له
درهم فهذا لا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء واذا قلت الذي جاءني فله درهم فهذا يفيد ان الدرهم حصل له بسبب المجيء فذكر الفاء في هذه الاية يدل على ان عدم قبول الفدية
معلل بالموت على الكفر السؤال الثاني ما الفائدة في الواو في قوله تعالى ولو افتدى به والجواب ذكروا فيه وجوها الاول قال الزجاج انها للعطف والتقدير لو تقرب الى الله بملء
الارض ذهبا لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى من العذاب بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وهذا اختيار ابن الانباري قال وهذا اكد في التغليظ لانه تصريح بنفي القبول من
جميع الوجوه الثاني الواو دخلت لبيان التفصيل بعد الاجمال وذلك لان قوله تعالى فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا يحتمل الوجوه الكثيرة فنص على نفي القبول بجهة
الفدية الثالث وهو وجه خطر ببالي وهو ان من غضب على بعض عبيده فاذا اتحفه ذلك العبد بتحفة وهدية لم يقبلها البتة الا انه قد يقبل منه الفدية ايضا كان ذلك غاية
الغضب والمبالغة انما تحصل بذكر المرتبة التي هي الغاية فحكم الله تعالى بانه لا يقبل منهم ملء الارض ذهبا ولو كان واقعا على سبيل الفداء تنبيها على انه لما لم يكن مقبولا بهذا الطريق
فبان لا يكون مقبولا منه بسائر الطرق اولى السؤال الثالث ان من المعلوم ان الكافر لا يملك يوم القيامة نقيرا ولا قطميرا ومعلوم ان بتقدير ان يملك الذهب فلا ينفع الذهب في
الدار الاخرة فما فائدة قوله تعالى فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا الجواب فيه وجهان احدهما انهم اذا ماتوا على الكفر فلو انهم كانوا قد انفقوا في الدنيا ملء الارض ذهبا لن يقبل الله
تعالى منهم لان الطاعة مع الكفر لا تكون مقبولة والثاني ان الكلام وقع على سبيل الفرض والتقدير فالذهب كناية عن اعز الاشياء والتقدير لو ان الكافر قدر يوم القيامة على اعز الاشياء
ثم قدر على بذله في غاية الكثرة لعجز ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه من عذاب الله تعالى وبالجملة فالمقصود انهم آيسون من تخليص النفس من العقاب النوع الثاني من الوعيد المذكور
في هذه الاية قوله تعالى ولهم عذاب اليم واعلم انه تعالى لما بين ان الكافر لا يمكنه تخليص النفس من العذاب اردفه بصفة ذلك العذاب فقال ولهم عذاب اليم اي مؤلم والنوع الثالث
من الوعيد قوله تعالى وما لهم من ناصرين والمعنى انه تعالى لما بين انه لا خلاص لهم عن هذا العذاب الاليم بسبب الفدية بين انه لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة ولاصحابنا
ان يحتجوا بهذه الاية على اثبات الشفاعة وذلك لانه تعالى ختم وعيد الكفار بعدم النصرة والشفاعة فلو حصل هذا المعنى في حق غير الكافر بطل تخصيص هذا الوعيد بالكفر
والله اعلم اما قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون اعلم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين كيفية الانفاق الذي ينتفعون به في الاخرة
فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فبين في هذه الاية ان من انفق مما يحب كان من جملة الابرار ثم قال في اية اخرى ان الابرار لفي نعيم وقال ايضا ان الابرار يشربون
من كأس كان مزاجها كافورا وقال تعالى ان الابرار لفي نعيم على الارائك ينظرون تعرف في وجوههم نضرة النعيم يسقون من رحيق مختوم ختامه مسك وفي ذلك فليتنافس المتنافسون وقال تعالى
ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب فالله تعالى فصل في سائر الايات كيفية ثواب الابرار واكتفى ههنا بان ذكر ان من انفق مما احب نال البر وفيه لطيفة اخرى وهي انه تعالى
قال ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الاخر والملائكة الى اخر الاية فذكر في هذه الاية اكثر اعمال الخير وسماه البر ثم قال تعالى في هذه الاية لن
تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون والمعنى انكم وان اتيتم بكل تلك الخيرات المذكورة في تلك الاية فانكم لا تفوزون بفضيلة البر حتى تنفقوا مما تحبون وهذا يدل على ان الانسان
اذا انفق ما يحبه كان ذلك افضل الطاعات وههنا بحث اخر وهو ان لقائل ان يقول كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون يقتضي ان من انفق ما احب فقد نال
البر ومن نال البر دخل تحت الايات الدالة على عظم الثواب للابرار فهذا يقتضي ان من انفق ما احب وصل الى الثواب العظيم وان لم يأت بسائر الطاعات وهو باطل والجواب ان الانسان لا
يمكنه ان ينفق محبوبه الا اذا توسل بنفقة ذلك المحبوب الى وجدان محبوب اشرف من الاول فعلى هذا الانسان لا يمكنه ان ينفق الدنيا في الدنيا الا اذا تيقن سعادة الاخرة ولا يمكنه
ان يعرف سعادة الاخرة الا اذا اقر بوجود الصانع العالم القادر واقر بانه يجب عليه الانقياد للتكاليف واوامره ونواهيه فاذا تأملت علمت ان الانسان لا يمكنه انفاق
الدنيا في الدنيا الا اذا كان مستجمعا لجميع الخصال المحمودة في الدين ولنرجع الى التفسير فنقول في الاية مسائل المسألة الاولى كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله تعالى روي انها لما
نزلت قال ابو طلحة يا رسول الله حائط بالمدينة هو احب اموالي الي صدقة فقال النبي صلى الله عليه وسلم بخ بخ ذلك مال رابح واني ارى ان تجعلها في الاقربين فقال ابو طلحة افعل يا رسول الله
فقسمها في اقاربه وروي انه جعلها بين حسان بن ثابت وابي بن كعب وروي ان زيد بن حارثة عند نزول هذه الاية اتى بفرس له كان يحبه وجعله في سبيل الله فحمل رسول الله
اسامة عليها فوجد زيد في نفسه فقال صلى الله عليه وسلم ان الله قد قبلها واشترى ابن عمر جارية اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما
تحبون المسألة الثانية للمفسرين في تفسير البر قولان احدهما ما به يصيرون ابرارا حتى يدخلوا في قوله ان الابرار لفي نعيم فيكون المراد بالبر ما يحصل منهم من الاعمال المقبولة والثاني الثواب
والجنة فكأنه تعالى قال لن تنالوا هذه المنزلة الا بالانفاق على هذا الوجه اما القائلون بالقول الاول فمنهم من قال البر هو التقوى واحتج بقوله تعالى ولكن البر من آمن بالله الى قوله تعالى اولئك
الذين صدقوا واولئك هم المتقون وقال ابو ذر البر هو الخير وهو قريب مما تقدم واما القائلون بالقول الثاني قالوا البر هو الجنة فمنهم من قال لن تنالوا البر اي لن تنالوا ثواب البر ومنهم من قال المراد
بر الله اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم وهو من قول الناس برني فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عني وقال تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الى قوله ان تبروهم المسألة
الثالثة اختلف المفسرون في قوله مما تحبون فمنهم من قال انه نفس المال قال تعالى وانه لحب الخير لشديد ومنهم من قال ان يكون الهبة رفيعة جيدة قال تعالى ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون ومنهم من

ثم قال ما يكون محتاجا اليه قال تعالى ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما واسيرا احد تعالى يحب في هذه الآية على حاجتهم اليه وقال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
افضل الصدقة ما تصدقت به وانت صحيح شحيح تأمل العيش وتخشى الفقر والا ان يقال كان ذلك معتبرا في باب الفضل وكثرة الثواب المسئلة الرابعة اختلف المفسرون في ان هذا الانفاق هل هو
الزكوة او غيرها فقال ابن عباس اراد به الزكوة يعني حتى تخرجوا زكوة اموالكم وقال الحسن كل شيء انفقه المسلم من ماله يطلب به وجه الله فانه من الذين عنى الله سبحانه وتعالى بقوله لن تنالوا البر الآية
حتى التمرة قال القاضي اختار القول الاول واحتج عليه بان هذا الانفاق وقف الله تعالى عليه كون المكلف من الابرار والفوز بالجنة بحيث لو لم يوجد هذا الانفاق لم يصر العبد بهذه المنزلة وما ذاك
الا الانفاق الواجب وانا اقول لو خصصنا الآية بغير الزكوة لكان اولى لان الآية مخصوصة بايتاء الاحب والزكوة الواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكي ان يخرج اشرف امواله
واكرمها بل الصحيح ان هذه الآية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب المسئلة الخامسة نقل الواحدي عن مجاهد والكلبي ان هذه الآية منسوخة بآية الزكوة وهذا في غاية البعد لان ايجاب الزكوة كيف ينافي
الترغيب في بذل المحبوب لوجه الله تعالى المسئلة السادسة قال بعضهم كلمة من في قوله مما تحبون للتبعيض وقرأ عبد الله رضي حتى تنفقوا بعض ما تحبون وفيه اشارة الى ان انفاق الكل لا يجوز كما
قال والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقال آخرون انها للتبيين اما قوله تعالى وما تنفقوا من شيء فان الله به عليم ففيه سؤال وهو ان يقال ~~الكل لا يجوز كما قال تعالى~~
~~والذين انفقوا~~ لم قيل فان الله به عليم على جهة جواب الشرط مع ان الله تعالى يعلمه على كل حال الجواب من وجهين الاول ان فيه معنى الجزاء تقديره وما تنفقوا من شيء فان الله يجازيكم عليه قل او كثر لانه عليم به
لا يخفى عليه شيء منه فجعل كونه عالما بذلك الانفاق كناية عن اعطاء الثواب والتعريض في هذا الموضع يكون ابلغ من التصريح والثاني انه تعالى يعلم الوجه الذي لاجله يفعلونه ويعلم ان الداعي اليه اهو الاخلاص
ام الرياء ويعلم انكم تنفقون الاحب الاجود ام الاخس الارذل واعلم ان نظير هذه الآية قوله تعالى وما تفعلوا من خير يعلمه الله وقوله تعالى وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله يعلمه
قال صاحب الكشاف من في قوله تعالى من شيء لتبيين ما ينفقونه اي من اي شيء كان طيب تحبونه او خبيث تكرهونه فان الله عليم به ويجازيكم على قدره كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حِلًّا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ
إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُنَزَّلَ التَّوْرَاةُ قُلْ فَأْتُوا بِالتَّوْرَاةِ فَاتْلُوهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ فَمَنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ قُلْ صَدَقَ اللَّهُ
فَاتَّبِعُوا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِي بِبَكَّةَ اعلم ان الآيات المتقدمة على هذه الآية كانت في
تقرير الدلائل الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي توجيه الالزامات الواردة على اهل الكتاب في هذا الباب واما هذه الآية ففي بيان الجواب عن شبهات القوم فان ظاهر الآية يدل على ان النبي
صلى الله عليه وسلم كان يدعي ان كل الطعام كان حلالا ثم صار البعض حراما بعد ان كان حلالا والقوم نازعوه في ذلك وزعموا ان الذي هو الآن حرام كان حراما ابدا واذا عرفت هذا فنقول الآية تحتمل
وجوها الاول ان اليهود كانوا يعولون في انكار شرع محمد صلى الله عليه وسلم على انكار النسخ فابطل الله تعالى عليهم ذلك بان كل الطعام كان حلالا لبني اسرائيل الا ما حرم اسرائيل على نفسه فذاك الذي
حرمه على نفسه كان حلالا ثم صار حراما عليه وعلى اولاده فقد حصل النسخ فبطل قولكم النسخ غير جائز ثم ان اليهود لما توجه عليهم هذا السؤال انكروا ان يكون حرمة ذلك الطعام الذي حرم بسبب ان
اسرائيل حرمه على نفسه بل زعموا ان ذلك كان حراما من لدن زمان آدم عليه السلام الى هذا الزمان فعند هذا طلب رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم ان يحضروا التورية فان التورية ناطقة بان بعض
انواع الطعام انما حرم بسبب ان اسرائيل حرمه على نفسه فخافوا من الفضيحة وامتنعوا من احضار التورية فحصل عند ذلك امور كثيرة تقوي القول بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم احدها ان هذا السؤال
قد توجه عليهم في انكار النسخ وهو لازم لا محيص عنه وثانيها انه ظهر للناس كذبهم وانهم ينسبون الى التورية ما ليس فيها تارة ويمتنعون عن الاقرار بما فيها اخرى وثالثها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان رجلا اميا لم يقرأ ولم يكتب فامتنع ان يعرف هذه المسئلة الغامضة من علوم التورية الا بخبر السماء فهذا وجه حسن علمي في تفسير الآية وبيان النظم الوجه الثاني ان اليهود قالوا له انك تدعي
انك على دين ابراهيم فلو كان الامر كذلك فكيف تأكل لحم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابراهيم فجعلوا هذا الكلام شبهة طاعنة في صحة دعواه فاجاب النبي صلى الله عليه وسلم عن هذه
الشبهة بان قال ان ذلك كان حلالا لابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب صلوات الله عليهم الا ان يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده فانكر اليهود
ذلك فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا منها آية تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابراهيم فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر عند هذا
انهم كانوا كاذبين في ادعاء حرمة هذه الاشياء على ابراهيم عليه السلام الوجه الثالث انه تعالى لما انزل قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت
ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون وقال ايضا فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم فدلت هذه الآيات على انه تعالى
انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم فانه لم يكن شيء من الطعام حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من
وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك الاشياء حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موسومين
بقبائح الافعال فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشياء متجددة بل زعموا انها كانت محرمة ابدا فطالبهم النبي صلى الله عليه وسلم بآية من التورية تدل على
صحة قولهم فعجزوا عنه وافتضحوا فهذا وجه الكلام في تفسير هذه الآية وكله حسن مستقيم ولنرجع الى تفسير الالفاظ اما قوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل ففيه مسائل المسئلة الاولى
قال صاحب الكشاف كل الطعام كل المطعومات او كل انواع الطعام واقول اختلف الناس في ان اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام هل يفيد العموم اولا فذهب قوم من الفقهاء والادباء الى انه
يفيده واحتجوا عليه بوجوه احدها انه تعالى ادخل لفظ كل على لفظ الطعام في هذه الآية ولولا ان لفظ الطعام قائم مقام المطعومات والا لما جاز ذلك وثانيها انه استثنى عنه ما حرم
اسرائيل على نفسه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فلولا دخول كل الاقسام تحت لفظ الطعام والا لم يصح هذا الاستثناء وتقرر هذا بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وثالثها
انه وصف هذا اللفظ المفرد بما يوصف به لفظ الجمع فقال والنخل باسقات لها طلع نضيد فعلى هذا من ذهب الى هذا المذهب احتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف اما من قال الاسم المفرد
المحلى بالالف واللام لا يفيد العموم وهو الذي نصرناه في اصول الفقه احتاج الى الاضمار الذي ذكره صاحب الكشاف المسئلة الثانية الطعام اسم لكل ما يطعم ويؤكل وزعم بعض اصحاب ابي حنيفة رحمه الله
انه اسم للبر خاصة وهذه الآية دالة على ضعف هذا القول لانه استثنى من لفظ الطعام ما حرم اسرائيل على نفسه والمفسرون اتفقوا على ان ذلك الذي حرمه اسرائيل على نفسه كان شيئا

سوى الحنطة وسوى ما يتخذ منها ومما يؤكد ذلك قوله تعالى في صفة الماء ومن لم يطعمه فانه مني وقال تعالى وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم واراد الذبائح وقالت عائشة رضي الله عنها
ما لنا طعام الا الاسودان والمراد التمر والماء واذا عرفت هذا فنقول ظاهر هذه الآية يدل على ان جميع المطعومات كان حلا لبني اسرائيل ثم قال القفال رحمه الله لم يبلغنا انه كانت الميتة مباحة لهم مع انها طعام
وكذا القول في الخنزير ثم قال فيحتمل ان يكون ذلك على الاطعمة التي كان يدعي اليهود في وقت رسول الله صلى الله عليه وسلم انها كانت محرمة على ابرهيم وعلى هذا التقدير لا يكون الالف واللام في
لفظ الطعام للاستغراق بل للمعهود السابق وعلى هذا التقدير يزول الاشكال ومثله قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
فانه انما خرج هذا الكلام على اشياء سألوا عنها فعرفوا ان المحرم منها كذا وكذا دون غيره فكذا في هذه الآية والله اعلم المسئلة الثالثة الحل مصدر يقال حل الشيء حلا كقولك ذلت
الدابة ذلا وعز الرجل عزا ولذلك استوى في الوصف به المذكر والمؤنث والواحد والجمع قال تعالى لا هن حل لهم والوصف بالمصدر يفيد المبالغة فههنا الحل والحلال والمحلل واحد قال
العباس في زمزم هي حل وبل رواه سفيان بن عيينة فسئل سفيان ما حل فقال المحلل اما قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه ففيه مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في الشيء الذي
حرمه اسرائيل على نفسه على وجوه الاول روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان يعقوب مرض مرضا شديدا فنذر لئن عافاه الله تعالى ليحرمن احب الطعام والشراب اليه وكان احب
الطعام اليه لحمان الابل واحب الشراب اليه البانها وهو قول ابي العالية وعطاء ومقاتل والثاني قيل انه كان به عرق النسا فنذر ان شفاه الله تعالى ان لا يأكل شيئا من العروق الثالث
في بعض الروايات ان الذي حرمه على نفسه زوائد الكبد والشحم الا ما على الظهر ونقل القفال رحمه الله عن ترجمة التورية ان يعقوب لما خرج من حران الى كنعان بعث بردا الى عيصو اخيه الى ارض
ساعير فانصرف الرسل اليه وقالوا ان عيصو هو ذا يتلقاك ومعه اربعمائة رجل فذعر يعقوب وحزن جدا فصلى ودعا وقدم هدايا لاخيه عيصو وذكر القصة الى ان ذكر الملك الذي
لقيه في صورة رجل فدنا ذلك الرجل ووضع اصبعه على موضع عرق النسا فخدرت تلك العصبة وجفت فمن اجل هذا لا يأكل بنو اسرائيل العروق المسئلة الثانية ظاهر الآية
يدل على ان اسرائيل حرم ذلك على نفسه وفيه سؤال وهو ان التحريم والتحليل انما يثبت بخطاب الله تعالى فكيف صار تحريم يعقوب سببا لحصول الحرمة واجاب المفسرون عنه
من وجوه الاول انه لا يبعد ان الانسان اذا حرم شيئا على نفسه فان الله تعالى يحرمه عليه الا ترى ان الانسان يحرم امرأته على نفسه بالطلاق ويحرم جاريته بالعتق فلذلك جاز ان
يقول الله تعالى ان حرمت شيئا على نفسك فانا ايضا احرمه عليك الثاني انه عليه السلام اجتهد فادى اجتهاده الى التحريم فقال بحرمته وانما قلنا ان الاجتهاد جائز من
الانبياء لوجوه الاول قوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار والانبياء عليهم السلام رؤساء اولي الابصار والثاني قال تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم مدح المستنبطين
والانبياء اولى بهذا المدح والثالث قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم فلو كان ذلك الاذن بالنص لم يقل لم اذنت فدل على انه كان بالاجتهاد
الرابع ان الطاعة الاولى للانبياء عليهم السلام فيها اعظم النصيب ولا شك ان استنباط احكام الله تعالى بطريق الاجتهاد طاعة عظيمة شاقة فوجب ان يكون للانبياء
فيها نصيب لا سيما وعارفهم اكثر وعقولهم انور واذهانهم اصفى وتوفيق الله وتسديده معهم اكثر ثم اذا حكموا بحكم بسبب الاجتهاد يحرم على الامة مخالفتهم في ذلك الحكم كما ان
الاجماع اذا انعقد عن الاجتهاد فانه يحرم مخالفته والاظهر الاقوى ان اسرائيل عليه السلام انما حرم ذلك على نفسه بسبب الاجتهاد اذ لو كان ذلك بالنص لقال الا ما حرمه الله على اسرائيل
فلما اضاف التحريم الى اسرائيل دل هذا على انه كان ذلك بالاجتهاد وهو كما يقال الشافعي يحلل لحم الخيل وابو حنيفة يحرمه بمعنى ان اجتهاده ادى اليه فكذا ههنا الثالث يحتمل ان التحريم في
شرعه كالنذر في شرعنا فكما يجب علينا الوفاء بالنذر كان يجب في شرعه الوفاء بالتحريم واعلم ان هذا لو كان فانه كان مختصا بشرعه اما في شرعنا فهو غير ثابت قال تعالى يا ايها
النبي لم تحرم ما احل الله لك الرابع قال الاصم لعل نفسه كانت مائلة الى اكل تلك الانواع فامتنع من اكلها قهرا للنفس وطلبا لمرضاة الله تعالى كما يفعله كثير من الزهاد فعبر عن ذلك الامتناع
بالتحريم الخامس قال قوم من المتكلمين انه يجوز من الله تعالى ان يقول لعبده احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب وللمتكلمين في هذه المسئلة مناظرات
كثيرة ذكرناها في اصول الفقه والله اعلم المسئلة الثالثة ظاهر الآية يدل على ان الذي حرمه اسرائيل على نفسه فقد حرمه الله تعالى على بني اسرائيل وذلك لانه تعالى قال كل الطعام كان
حلا لبني اسرائيل فحكم بحل كل انواع المطعومات لبني اسرائيل ثم استثنى منها ما حرمه اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما على بني اسرائيل والله اعلم اما قوله تعالى من قبل ان
تنزل التورية فالمعنى ان قبل نزول التورية كان حلا لبني اسرائيل كل انواع المطعومات سوى ما حرمه اسرائيل على نفسه اما بعد التورية فلم يبق كذلك بل حرم الله تعالى عليهم انواعا كثيرة
روي ان بني اسرائيل كانوا اذا اتوا بذنب عظيم حرم الله تعالى عليهم نوعا من انواع الطعام او سلط عليهم سببا للهلاك او المضرة ودليله قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم ثم قال تعالى قل فأتوا بالتورية فاتلوها ان كنتم صادقين وهذا يدل على ان القوم نازعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما لانهم ادعوا ان تحريم هذه الاشياء كانت
موجودة من لدن آدم عليه السلام الى هذا الزمان فكذبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعى كون هذه المطعومات مباحة في الزمان القديم وانها انما حرمت بسبب ان اسرائيل حرمها على نفسه
فنازعوه في ذلك فطلب رسول الله صلى الله عليه وسلم احضار التورية ليستخرج منها المسلمون من علماء اهل الكتاب آية موافقة لقول الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى كلا الوجهين فالآية ظاهرة
ولمنكري القياس ان يحتجوا بهذه الآية وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم طالبهم فيما ادعوه بكتاب الله تعالى ولو كان القياس حجة لكان لهم ان يقولوا لا يلزم من عدم هذا الحكم في
التورية عدمه لانا نثبته بالقياس ويمكن ان يجاب عنه بان النزاع ما وقع في حكم شرعي وانما وقع في ان هذا الحكم هل كان موجودا في زمان ابراهيم عليه السلام ونوح وسائر الانبياء عليهم السلام
ام لا ومثل هذا لا يمكن اثباته الا بالنص فلهذا المعنى طالبهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بنص التورية ثم قال تعالى فمن افترى على الله الكذب الافتراء اختلاق الكذب والفرية الكذب
والقذف واصله من فري الاديم وهو قطعه فقيل للكذب افتراء لان الكاذب يقطع به في القول من غير تحقيق في الوجود ثم قال تعالى من بعد ذلك اي من بعد ظهور الحجة بان التحريم
انما كان من جهة يعقوب ولم يكن محرما قبله فاولئك هم الظالمون المستحقون لعذاب الله تعالى لان كفرهم ظلم لانفسهم ولمن اضلوه عن الدين ثم قال تعالى قل صدق الله وفيه وجوه
احدها قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرائيل واولاده بعد ان كان حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها صدق الله في قوله ان

والحلال

منهم

لحوم

الابل والبانها کانت محللة لابراهیم وانما حرمت علی بنی اسرائیل لان اسرائیل حرمها علی نفسه وثبت ان محمدا صلی الله علیه وسلم لما افتی بحل لحوم الابل والبانها فقد افتی بملة ابراهیم وثانیها صدق الله فی
ان سایر الاطعمة کانت محللة لبنی اسرائیل وانما حرمت علی الیهود جزاء علی قبایح افعالهم ثم قال تعالی فاتبعوا ملة ابراهیم ای اتبعوا ما یدعوکم الیه محمد صلی الله علیه وسلم من ملة ابراهیم صلوات الله علیه وسواء
قال ملة ابراهیم حنیفا او قال ملة ابراهیم الحنیف لان الحال والصفة سواء فی المعنی ثم قال وما کان من المشرکین ای لم یدع مع الله الها ولا عبد سواه کما فعله بعضهم من عبادة الشمس والقمر وکما فعله العرب
من عبادة الاوثان او کما فعله الیهود فی ادعاء ان عزیر ابن الله وفعله النصاری فی ادعاء ان المسیح ابن الله والغرض منه بیان ان محمدا صلی الله علیه وسلم علی دین ابراهیم فی الفروع والاصول اما فی الفروع
فلما ثبت ان الذی حکم بحله کان ابراهیم ایضا قد حکم بحله واما فی الاصول فلان محمدا صلی الله علیه وسلم لا یدعوا الا الی التوحید والبراءة عن کل معبود سوی الله تعالی وما کان ابراهیم علیه السلام الا علی هذا
الدین ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة مبارکا وهدی للعالمین فیه ایات بینات مقام ابراهیم ومن دخله کان امنا ولله علی الناس حج البیت
من استطاع الیه سبیلا ومن کفر فان الله غنی عن العالمین فی اتصال هذه الایة بما قبلها وجوه الاول ان المراد منه الجواب عن شبهة اخری من شبه الیهود فی انکار نبوة
محمد صلی الله علیه وسلم وذلک لانه صلی الله علیه وسلم لما حول القبلة الی الکعبة طعن الیهود فی نبوته وقالوا ان بیت المقدس افضل من الکعبة واحق بالاستقبال وذلک لانه وضع قبل الکعبة وهو ارض
المحشر وقبلة جمیع الانبیاء علیهم السلام واذا کان کذلک کان تحویل القبلة منه الی الکعبة باطلا فاجاب الله تعالی عنه بقوله ان اول بیت وضع للناس فبین تعالی ان الکعبة افضل من بیت المقدس فکان
جعلها قبلة اولی والثانی ان المقصود من الایة المتقدمة بیان ان النسخ هل یجوز ام لا فان النبی صلی الله علیه وسلم استدل علی جوازه بان الاطعمة کانت مباحة لبنی اسرائیل ثم ان الله تعالی حرم بعضها والقوم
نازعوا رسول الله صلی الله علیه وسلم فیه واعظم الامور التی اظهر رسول الله صلی الله علیه وسلم نسخه هو القبلة لا جرم ذکر تعالی فی هذه الایة بیان ما لاجله حولت القبلة الی الکعبة وهو کون الکعبة
افضل من غیرها الثالث انه تعالی لما قال فی الایة المتقدمة فاتبعوا ملة ابراهیم حنیفا وما کان من المشرکین وکان من اعظم شعایر ملة ابراهیم علیه السلام الحج ذکر فی هذه الایة فضیلة البیت
لیفرع علیه ایجاب الحج الرابع ان الیهود والنصاری زعم کل فرق منهم انه علی ملة ابراهیم وقد سبقت هذه المناظرة فی الایات المتقدمة فالله تعالی بین کذبهم من حیث ان حج
الکعبة کان ملة ابراهیم والیهود والنصاری لا یحجون فیدل ذلک علی کذبهم فی ذلک وفی الایة مسایل المسالة الاولی قال المحققون الاول هو الفرد السابق فاذا قال اول عبد
اشتریته فهو حر فلو اشتری عبدین فی المرة الاولی لم یعتق واحد منهما لان الاول هو الفرد ثم لو اشتری فی المرة الثانیة عبدا واحدا لم یعتق لان شرط الاول کونه سابقا فثبت ان
الاول هو الفرد السابق اذا عرفت هذا فنقول ان قوله تعالی اول بیت وضع للناس لا یدل علی انه اول بیت خلقه الله تعالی ولا علی انه اول بیت ظهر فی الارض بل ظاهر
الایة یدل علی انه اول بیت وضع للناس وکونه موضوعا للناس یقتضی کونه مشترکا فیه بین جمیع الناس فاما سایر البیوت فیکون کل واحد منها مختصا بواحد من الناس فلا یکون
شیء من البیوت موضوعا للناس وکون البیت مشترکا فیه بین کل الناس لا یحصل الا اذا کان البیت موضع الطاعات والعبادات وقبلة للخلق فدل قوله تعالی ان اول بیت وضع
للناس علی ان هذا البیت وضعه الله للطاعات والخیرات والعبادات فیدخل فیه کون هذا البیت قبلة للصلوات وموضعا للحج ومکانا یزداد ثواب الطاعات والعبادات فیه فان قیل کونه
اولا فی هذا الوصف یقتضی ان یکون له ثان فهذا یقتضی ان یکون بیت المقدس مشارکه فی هذه الصفات التی منها وجوب الحج ومعلوم انه لیس کذلک والجواب من وجهین الاول
ان لفظ الاول فی اللغة اسم للشیء الذی یوجد ابتداء سواء حصل عقیبه شیء اخر او لم یحصل یقال هذا اول قدومی مکة وهذا اول مال اصبته ولو قال اول عبد املکه فهو حر فملک
عبدا عتق وان لم یملک بعده عبدا اخر وکذا ههنا الثانی ان المراد من قوله تعالی اول بیت وضع للناس ای اول بیت وضع لطاعات الناس وعباداتهم وبیت المقدس یشارکه
فی کونه بیتا موضوعا للطاعات والعبادات بدلیل قوله صلی الله علیه وسلم لا تشد الرحال الا الی ثلاث مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصی ومسجدی هذا فهذا القدر یکفی فی صدق کون الکعبة
اول بیت وضع للناس فاما ان یکون بیت المقدس مشارکا له فی جمیع الامور حتی فی وجوب الحج فهذا غیر لازم والله اعلم المسالة الثانیة اعلم ان قوله تعالی اول بیت وضع للناس
للذی ببکة یحتمل ان یکون المراد کونه اولا فی الوضع والبناء وان یکون المراد کونه اولا فی کونه مبارکا وهدی فحصل للمفسرین فی تفسیر هذه الایة قولان الاول انه اول فی البناء
والوضع والذاهبون الی هذا المذهب لهم اقوال احدها ما روی الواحدی رحمه الله فی البسیط باسناده عن مجاهد انه قال خلق الله تعالی هذا البیت قبل ان یخلق شیئا من الارضین
وفی روایة اخری خلق الله تعالی موضع هذا البیت قبل ان یخلق شیئا من الارض بالفی سنة وان قواعده لفی الارض السابعة السفلی وروی ایضا عن محمد بن علی بن الحسین بن علی
ابن ابی طالب رضوان الله وسلامه علیه انه تعالی قال ان الله تعالی بعث ملائکة فقال ابنوا لی فی الارض بیتا علی مثال البیت المعمور وهذا کان قبل خلق ادم وایضا ورد فی
سایر کتب التفسیر عن عبدالله بن عمر ومجاهد والسدی انه اول بیت ظهر علی وجه الماء عند خلق الارض والسماء وقد خلقه الله تعالی قبل الارض بالفی عام وکان زبدة بیضاء علی
الماء ثم دحیت الارض تحته قال القفال رحمه الله فی تفسیره روی حبیب بن ابی ثابت عن ابن عباس قال وجد فی کتاب فی المقام انا الله ذو بکة صنعتها یوم صنعت الشمس
والقمر وحرمتها یوم صنعت هذین الحجرین وحففتها بسبعة املاک حنفاء وثانیها ان ادم علیه السلام لما اهبط الی الارض شکی الوحشة فامره الله تعالی ببناء الکعبة وطاف
بها وبقی ذلک الی زمان نوح علیه السلام فلما ارسل الله تعالی الطوفان رفع البیت الی السماء السابعة حیال الکعبة یتعبد عنده الملایکة یدخله کل یوم سبعون الف ملک سوی من دخل
من قبل فیه ثم بعد الطوفان اندرس موضع الکعبة وبقی مختفیا الی ان بعث الله تعالی جبریل الی ابراهیم علیهما السلام ودله علی مکان البیت وامره بعمارته فکان المهندس جبریل والبناء
ابراهیم والمعین اسمعیل صلوات الله علیهم اجمعین واعلم ان هذا القول یقتضی ان الکعبة کانت موجودة فی زمان ادم علیه السلام وهذا هو الاقوی ویدل علیه وجوه الاول ان
تکلیف الصلوة کان لازما فی دین جمیع الانبیاء علیهم السلام بدلیل قوله تعالی فی سورة مریم اولئک الذین انعم الله علیهم من النبیین من ذریة ادم وممن حملنا مع نوح ومن ذریة ابراهیم
واسمعیل وممن هدینا واجتبینا اذا تتلی علیهم ایات الرحمن خروا سجدا وبکیا فدلت الایة علی ان جمیع الانبیاء علیهم السلام کانوا یسجدون لله تعالی والسجدة لا بد لها من قبلة فلو کانت
قبلة شیث وادریس ونوح موضعا اخر سوی الکعبة لبطل قوله تعالی ان اول بیت وضع للناس للذی ببکة فوجب ان یقال ان قبلة اولئک الانبیاء المتقدمین هی الکعبة

فدلت هذه علی ان هذه الجهة کانت ابدا مشرفة مکرمة الثالث ان الله تعالی سمی مکة ام القری وظاهر هذا یقتضی انها کانت سابقة علی سایر البقاع فی الفضیلة والشرف منذ کانت موجودة الرابع ان
روی ان النبی صلی الله علیه وسلم قال فی خطبته یوم فتح مکة الا ان الله قد حرم مکة یوم خلق السموات والارض والشمس والقمر وتحریم مکة لا یمکن الا بعد وجود مکة الخامس ان الاثار التی حکیناها
عن الصحابة والتابعین دالة علی انها کانت موجودة قبل زمان ابراهیم علیه السلام واعلم ان لمن انکر ذلک ان یحتج بوجوه الاول ما روی ان النبی صلی الله علیه وسلم قال اننی حرمت المدینة کما
حرم ابراهیم مکة وظاهر هذا یقتضی ان مکة بناء ابراهیم والقایل ان یقول لا یبعد ان یقال البیت کان موجودا قبل ابراهیم وما کان محرما ثم حرمه ابراهیم الثانی تمسکوا بقوله تعالی واذ یرفع ابراهیم
القواعد من البیت واسمعیل والقایل ان یقول لعل البیت کان موجودا قبل ذلک ثم انهدم ثم امر الله تعالی ابراهیم برفع قواعده وهذا هو الوارد فی اکثر الاخبار الثالث قال القاضی ان الذی یقال
من انه رفع زمان الطوفان الی السماء بعید وذلک لان موضع التشریف هو تلک الجهة المعینة والجهة لا یمکن رفعها الی السماء الا تری ان الکعبة والعیاذ بالله لو انهدمت ونقل الاحجار
والحجر والتراب الی موضع اخر لم یکن له شرف البتة ویکون شرف تلک الجهة باقیا بعد الانهدام ویجب علی کل مسلم ان یصلی الی تلک الجهة بعینها واذا کان کذلک فلا فایدة فی نقل تلک
الجدران الی السماء والقایل ان یقول لما صارت تلک الاجسام فی العزة الی حیث امر الله تعالی بنقلها الی السماء وانما حصلت لها هذه العزة بسبب انها کانت حاصلة فی تلک الجهة صار
نقلها الی السماء من اعظم الدلایل علی غایة تعظیم تلک الجهة واعزازها فهذا جملة ما فی هذا القول اما القول الثانی فهو ان المراد من هذه الاولیة کون هذا البیت اولا فی کونه مبارکا وهدی
للخلق روی ان النبی صلی الله علیه وسلم سئل عن اول مسجد وضع للناس فقال المسجد الحرام ثم بیت المقدس فقیل کم بینهما قال اربعون سنة وعن علی کرم الله وجهه ان رجلا قال له هو اول
بیت قال لا قد کان قبله بیوت ولکنه اول بیت وضع للناس مبارکا فیه الهدی والرحمة والبرکة اول من بناه ابراهیم علیه السلام ثم بناه قوم من العرب من جرهم ثم هدم فبنته العمالقة
وهم ملوک من اولاد عملیق بن سام بن نوح ثم هدم فبناه قریش واعلم ان دلالة الایة علی الاولیة فی الفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلی من ذکر هذه الاولیة بیان
الفضیلة لان المقصود ترجیحه علی بیت المقدس وهذا انما یتم بالاولیة فی الفضل والشرف ولا تاثیر للاولیة فی البناء فی هذا المقصود الا ان ثبوت الاولیة بسبب الفضیلة لا ینافی ثبوت
الاولیة فی البناء وقد دللنا علی ثبوت هذا المعنی ایضا المسالة الثالثة اذا ثبت ان المراد من هذه الاولیة زیادة الفضیلة والمنقبة فلنذکر ههنا وجوه فضیلة البیت الاول
اتفقت الامم علی ان بانی هذا البیت هو الخلیل علیه السلام وبانی بیت المقدس هو سلیمان علیه السلام ومن هذا الوجه یجب ان تکون الکعبة اشرف من بیت المقدس واعلم ان الله تعالی امر الخلیل بعمارة
هذا البیت فقال واذ بوانا لابراهیم مکان البیت ان لا تشرک بی شیئا وطهر بیتی للطایفین والقایمین والرکع السجود والمبلغ لهذا التکلیف هو جبریل علیه السلام فلهذا قیل لیس فی العالم
بناء اشرف من الکعبة فالامر هو الملک الجلیل والمهندس هو جبریل والبانی هو الخلیل والتلمیذ اسمعیل الفضیلة الثانیة لهذا البیت مقام ابراهیم علیه السلام وهو الحجر الذی وضع ابراهیم قدمه
علیه فجعل الله تعالی ما تحت قدم ابراهیم من ذلک الحجر دون سایر اجزایه کالطین حتی غاص فیه قدم ابراهیم وهذا مما لا یقدر علیه الا الله ولا یظهره الا علی الانبیاء ثم لما رفع ابراهیم علیه السلام
قدمه عنه خلق الله تعالی فیه الصلابة الحجریة مرة اخری ثم انه تعالی ابقی ذلک الحجر علی سبیل الاستمرار والدوام فهذه انواع من الایات العجیبة والمعجزات الباهرة اظهرها الله فی ذلک الحجر
الفضیلة الثالثة قلة ما یجتمع من الحصی فی الجمار فانه منذ الاف سنین یرمی فی کل سنة خمسمایة الف انسان کل واحد منهم سبعین حصاة ثم لا یری هناک الا ما لو اجتمع فی سنة واحدة
لکان غیر کثیر ولیس الموضع الذی یرمی الیه الجمرات مسیل ماء او مهب ریاح شدیدة وقد جاء فی الاثار ان من کانت حجته مقبولة رفعت حجراته الی السماء الفضیلة الرابعة
ان الطیور تترک المرور فوق الکعبة عند طیرانها فی الهواء بل تنحرف عنه اذا ما وصلت الی فوقه الفضیلة الخامسة ان عنده یجتمع الوحوش ولا یوذی بعضها بعضا کالکلاب والظباء ولا یصطاد
فیه الکلاب الظباء والوحوش وذلک خاصیة عجیبة وایضا کل من سکن مکة امن من النهب والغارة وهو برکة دعاء ابراهیم علیه السلام حیث قال رب اجعل هذا البلد امنا
وقال تعالی فی صفة امنه اولم یروا انا جعلنا حرما امنا ویتخطف الناس من حولهم وقال تعالی فلیعبدوا رب هذا البیت الذی اطعمهم من جوع وامنهم من خوف ولم ینقل البتة ان ظالما هدم الکعبة وخرب
مکة بالکلیة واما بیت المقدس فقد هدمه بخت نصر بالکلیة الفضیلة السادسة ان صاحب الفیل وهو ابرهة الاشرم لما قاد الجیوش والفیل الی مکة لتخریب الکعبة وعجز قریش عن مقاومة اولیک
الجیوش وفارقوا مکة وترکوا له الکعبة فارسل الله تعالی طیرا ابابیل والابابیل هم الجماعة من الطیر بعد الجماعة وکانت صغارا تحمل احجارا ترمیهم بها فاهلک الملک واهلک عسکر تلک
الاحجار مع انها کانت فی غایة الصغر وهذه ایة باهرة دالة علی شرف الکعبة وارهاص لنبوة محمد صلی الله علیه وسلم فان قال قایل لم لا یجوز ان یقال ان کل ذلک بسبب طلسم موضوع
هناک بحیث لا یعرفه احد فان الامر فی ترکیب الطلسمات مشهور قلنا لو کان هذا من باب الطلسمات لکان هذا الطلسم مخالفا لسایر الطلسمات فانه لم یحصل لشیء سوی الکعبة مثل هذا
البقاء الطویل فی هذه المدة العظیمة ومثل هذا یکون من المعجزات فلا یمکن تهیؤها سوی الانبیاء علیهم السلام الفضیلة السابعة ان الله تعالی وضعها بواد غیر ذی زرع والحکمة فیه من وجوه احدها انه
تعالی قطع بذلک رجاء اهل حرمه وسدنة بیته عمن سواه حتی لا یتوکلوا الا علی الله تعالی وثانیها انه لا یسکنها احد من الجبابرة والاکاسرة فانهم یریدون طیبات الدنیا فاذا لم یجدوها
هناک ترکوا ذلک الموضع فالمقصود تنزیه ذلک الموضع عن لوث وجود اهل الدنیا وثالثها انه فعل ذلک لئلا یقصدها احد للتجارة بل یکون ذلک لمحض العبادة والزیارة
ورابعها اظهر الله تعالی بذلک شرف الفقر حیث وضع اشرف البیوت فی اقل المواضع نصیبا من الدنیا فکانه تعالی قال جعلت الفقراء فی الدنیا اهل البلد الامین فکذلک اجعلهم فی الاخرة
اهل المقام الامین لهم فی الدنیا بیت الامن وفی الاخرة دار الامن وخامسها کانه قیل لما لم یجعل الکعبة الا فی موضع خال عن جمیع نعم الدنیا فکذلک لا یجعل کعبة المعرفة الا فی کل قلب خال عن محبة الدنیا
فهذا ما یتعلق بتفضیل الکعبة وعند هذا ظهر ان هذا البیت اول بیت وضع للناس فی انواع الفضایل والمناقب واذا ظهر هذا بطل قول الیهود ان بیت المقدس اشرف من الکعبة
والله اعلم اما قوله تعالی للذی ببکة ففیه مسایل المسالة الاولی لا شک ان المراد من بکة هو مکة ثم اختلفوا فمنهم من قال بکة ومکة اسمان لمسمی واحد فان الباء والمیم حرفان متقاربان
فی المخرج فیقام کل واحد منهما مقام الاخر فیقال هذه ضربة لازب وضربة لازم ویقال هذا دایم ودایب ویقال راتب وراتم ویقال سمد راسه وسبده وفی اشتقاق مکة وجهان الاول
انه من البک الذی هو عبارة عن دفع البعض بعضا یقال بکه یبکه بکا اذا دفعه وزحمه وتباک القوم اذا ازدحموا قال سعید بن جبیر سمیت بکة لانهم یتباکون فیها ای یزدحمون

في الطواف وهو قول محمد بن علي الباقر ومجاهد وقتادة وقال بعضهم رأيت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امرأة بين يديه فذهبت أدفعها فقال دعها فإنها سميت بكة لأنه يبك بعضهم بعضا
تمر المرأة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المرأة وهي تصلي لا بأس بذلك في هذا المكان الوجه الثاني سميت بكة لأنها تبك أعناق الجبابرة لا يريدها جبار بسوء إلا اندقت عنقه
قال قطرب تقول العرب بككت الشيء بكا إذا وضعت بعضه على بعض [illegible] وأما مكة ففي اشتقاقها وجوه الأول أن اشتقاقها من أنها تمك الذنوب أي تزيلها كلها من قولك امتك الفصيل
ضرع أمه إذا امتص ما فيه الثاني سميت بذلك لاجتلابها الناس من كل جانب من الأرض كما يقال امتك الفصيل إذا استقصى ما في الضرع ويقال تمككت العظم إذا استقصيت ما فيه الثالث
سميت مكة لقلة مائها كأن أرضها امتكت ماءها الرابع قيل إن مكة وسط الأرض والعيون والمياه تنبع من تحت مكة فالأرض كلها تمك من ماء مكة ومن الناس من فرق بين مكة وبكة فقال إن بكة
اسم للمسجد خاصة وأما مكة فهو اسم لكل البلد قالوا والدليل عليه أن اشتقاق بكة من الازدحام والمدافعة وهذا إنما يحصل في المسجد عند الطواف لا في سائر المواضع وقال الأكثرون مكة اسم للمسجد
والمطاف وبكة اسم البلد والدليل عليه قوله تعالى للذي ببكة ودل على أن البيت حاصل في بكة ومظروف في بكة فلو كان بكة اسم البيت لبطل كون بكة ظرفا للبيت أما إذا جعلنا بكة اسما
للبلد استقام الكلام المسألة الثانية لمكة أسماء كثيرة قال القفال رحمه الله في تفسيره مكة وبكة وأم رحم وكوسا والباسة والحاطمة تحطم من استخف بها وأم القرى قال تعالى لتنذر أم القرى ومن
حولها وسميت بهذا الاسم لأنها أصل كل بلدة ومنها دحيت الأرض ولهذا المعنى يزار ذلك الموضع من جميع نواحي الأرض المسألة الثالثة للكعبة أسماء أحدها الكعبة قال تعالى جعل الله الكعبة

قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون قل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن تبغونها عوجا وأنتم شهداء وما الله بغافل عما تعملون

اعلم أن في كيفية النظم وجهين الأول هو أنه تعالى لما أورد الدلائل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم مما ورد في التوراة والإنجيل من البشارة بمقدمه ثم عقب ذلك بشبهات القوم

...

يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ومن يعتصم بالله فقد هدي إلى صراط مستقيم يا أيها

واعلم أنه تعالى لما حذر فريق الكفار من أهل الكتاب في الآية الأولى عن الإغواء والإضلال حذر المؤمنين في هذه الآية عن إغوائهم وإضلالهم ومنعهم عن الالتفات إلى قولهم روي أن شاس بن قيس اليهودي كان عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد فاتفق أنه مر على نفر من الأنصار من الأوس والخزرج فرآهم في مجلس لهم يتحدثون وكان قد زال ما كان

...

واصله من العصمة والعصمة في كلام العرب المنع وعاصم مانع واعتصم فلان بالشيء اذا تمسك بشيء في منع نفسه من الوقوع في آفة ومنه قوله تعالى ولقد راودته عن نفسه فاستعصم قال قتادة ذكر في الآية امرين يمنعان عن الوقوع في الكفر احدهما تلاوة كتاب الله والثاني كون الرسول صلى الله عليه وسلم فيهم اما الرسول صلى الله عليه وسلم فقد مضى الى رحمة الله واما الكتاب فباق على وجه الدهر اما قوله تعالى فقد هدي الى صراط مستقيم وقد احتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد مخلوق لله تعالى قالوا لانه تعالى جعل اعتصامهم هداية من الله تعالى فلما جعل ذلك الاعتصام فعلا لهم وهداية من الله ثبت ما قلناه اما المعتزلة فقد ذكروا فيه وجوها الاول ان المراد بهذه الهداية الزيادة في الالطاف المرتبة على اداء الطاعات كما قال يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام وهذا الوجه اختيار القفال الثاني التقدير ومن يعتصم بالله فنعم ما فعل فانه انما هدي الى الصراط المستقيم ليفعل ذلك والثالث ان من يعتصم بالله فقد هدي الى طريق الجنة الرابع قال صاحب الكشاف فقد هدي اي فقد حصل له الهدى لا محالة كما تقول اذا جئت فلانا فقد افلحت كان الهدى قد حصل فهو يخبر عنه حاصلا وذلك لان الاعتصام بالله تعالى متوقع للهدى كما ان قصد الكريم متوقع للفلاح عنده

يا ايها الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون

اعلم انه تعالى لما حذر المؤمنين من اضلال الكفار ومن تلبيساتهم في الآية الاولى امر المؤمنين في هذه الآيات بمجامع الطاعات ومعاقد الخيرات فامرهم اولا بتقوى الله وهو قوله تعالى اتقوا الله وثانيا بالاعتصام بحبل الله وهو قوله تعالى واعتصموا بحبل الله وثالثا بتذكر نعم الله وهو قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم والسبب في هذا الترتيب ان فعل الانسان لا بد وان يكون معللا اما بالرهبة واما بالرغبة والرهبة مقدمة على الرغبة لان دفع الضرر مقدم على جلب النفع فقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته اشارة الى التخويف من عقاب الله تعالى ثم جعله سببا للامر بالتمسك بدين الله والاعتصام بحبل الله ثم اردفه بالرغبة وهي قوله تعالى واذكروا نعمة الله عليكم فكانه تعالى قال خوف عقاب الله تعالى يوجب ذلك وكثرة نعم الله تعالى عليكم توجب ذلك فلم يبق جهة من الجهات الموجبة للفعل الا وهي حاصلة في وجوب انقيادكم لامر الله ووجوب طاعتكم لحكم الله تعالى فظهر بما ذكرناه ان الامور الثلاثة المذكورة مرتبة على احسن الوجوه ولنرجع الى التفسير اما قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته ففيه مسائل المسألة الاولى قال بعضهم هذه الآية منسوخة وذلك لما يروى عن ابن عباس رضي الله عنه انه لما نزلت هذه الآية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر فلا ينسى والعباد لا طاقة لهم بذلك فانزل الله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم ونسخت هذه الآية ولم ينسخ آخرها وهو قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون وزعم جمهور المحققين ان القول بهذا النسخ باطل واحتجوا عليه من وجوه الاول ما روي عن معاذ ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال هل تدري ما حق الله على العباد هو ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وهذا مما لا يجوز ان ينسخ الثاني ان معنى قوله تعالى اتقوا الله حق تقاته اي كما يحق ان يتقى وذلك بان يجتنب جميع معاصيه ومثل هذا لا يجوز ان ينسخ لانه اباحة لبعض المعاصي واذا كان كذلك صار معنى هذا ومعنى قوله تعالى فاتقوا الله ما استطعتم واحدا لان من اتقى الله ما استطاع فقد اتقاه حق تقاته ولا يجوز ان يكون المراد بقوله حق تقاته ما لا يستطاع من التقوى لان الله تعالى اخبر انه لا يكلف نفسا الا وسعها والوسع دون الطاقة ونظير هذه الآية قوله تعالى وجاهدوا في الله حق جهاده فان قيل اليس انه تعالى قال وما قدروا الله حق قدره قلنا سنبين ان شاء الله تعالى في تفسير هذه الآية انها جاءت في القرآن في ثلاثة مواضع وكلها في صفة الكفار لا في صفة المسلمين اما الذين قالوا ان المراد هو ان يطاع فلا يعصى فهذا صحيح والذي يصدر عن الانسان على سبيل السهو والنسيان فغير قادح فيه لان التكليف مرفوع في هذه الاوقات وكذلك قوله ان يشكر ولا يكفر لان ذلك واجب عليه عند حضور نعم الله تعالى بالبال فاما عند السهو فلا يجب وكذلك قوله ان يذكر فلا ينسى فان هذا انما يجب عند الدعاء والعبادة وكل ذلك مما يطاق فلا وجه لما ظنوه انه منسوخ والقول الثاني يمكن ان يقرروا قولهم من وجهين الاول ان كنه الالهية غير معلومة للخلق فلا يكون كمال قهره وقدرته وعزته معلوما للخلق واذا لم يحصل العلم بذلك لم يحصل الخوف اللائق بذلك فلم يحصل الاتقاء اللائق به الثاني انهم امروا بالاتقاء المغلظ والمخفف معا فنسخ المغلظ وبقي المخفف وقيل ان هذا باطل لان الواجب عليه ان يتقي ما امكن والنسخ انما يدخل في الواجبات لا في النفي لانه يوجب رفع الحجر عما يقتضي ان يكون الانسان محجورا عنه وانه غير جائز المسألة الثانية قوله تعالى حق تقاته اي كما يجب ان يتقى وقال تعالى حق اليقين ويقال هو الرجل حقا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وعن علي رضي الله عنه انا علي لا كذب انا ابن عبد المطلب والتقى اسم الفعل من قولك اتقيت كما ان الهدى اسم الفعل من قولك هديت اما قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم مسلمون فلفظ النهي واقع على الموت لكن المقصود الامر بالاقامة على الاسلام وذلك لانه لما كان يمكنهم الثبات على الاسلام حتى اذا اتاهم الموت اتاهم وهم على الاسلام صار الموت على الاسلام بمنزلة ما قد دخل في امكانهم ومضى الكلام في هذا عند قوله تعالى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم قال تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا واعلم انه تعالى لما امرهم بالاتقاء عن المحظورات امرهم بالتمسك بالاعتصام بما هو كالاصل لجميع الخيرات والطاعات وهو الاعتصام بحبل الله واعلم ان كل من يمشي على طريق دقيق يخاف ان تزلق رجله فاذا تمسك بحبل مشدود الطرفين بجانبي ذلك الطريق امن من الخوف ولا شك ان طريق الحق طريق دقيق وقد زلت عنه رجل الكثير من الخلق فمن اعتصم بدلائل الله تعالى وبيناته فانه يأمن من ذلك الخوف فكان المراد من الحبل هاهنا كل شيء يمكن التوصل به الى الحق وهو انواع كثيرة فذكر كل واحد من المفسرين واحدا من تلك الاشياء قال ابن عباس رضي الله عنه المراد بالحبل هنا العهد المذكور في قوله تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وقال تعالى الا بحبل من الله وحبل من الناس اي بعهد وانما سمي العهد حبلا لانه يزيل عنه الخوف من الذهاب الى اي موضع شاء وكان كالحبل الذي من تمسك به زال عنه الخوف وقيل انه القرآن روي عن علي رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اما انها ستكون فتنة قيل فما المخرج منها قال كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم وحكم ما بينكم وهو حبل الله المتين وروى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان هذا القرآن حبل الله وروى ابو سعيد الخدري عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اني تارك فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي وقيل انه دين الله وقيل هو طاعة الله وقيل هو اخلاص التوبة وقيل الجماعة لانه تعالى ذكر عقيب ذلك قوله ولا تفرقوا وهذه الاقوال كلها متقاربة والتحقيق ما ذكرنا انه لما كان النازل في

البئر يعتصم بالحبل تحرزا من السقوط فيها وكان كتاب الله تعالى وعهده ودينه وطاعته وموافقته لجماعة المؤمنين حرزا لصاحبه من السقوط في قعر جهنم جعل ذلك حبلا لله تعالى وامروا بالاعتصام به ثم قال تعالى ولا تفرقوا وفيه مسائل المسألة الاولى في التأويل وجوه الاول انه نهي عن الاختلاف في الدين وذلك لان الحق لا يكون الا واحدا وما عداه يكون جهلا وضلالا فلما كان كذلك وجب النهي عن الاختلاف في الدين واليه الاشارة بقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال الثاني انه نهي عن المعاداة والمخاصمة فانهم كانوا في الجاهلية مواظبين على المحاربة والمنازعة فنهاهم الله تعالى عنها الثالث انه نهي عما يوجب الفرقة ويزيل الالفة والمحبة واعلم انه روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ستفترق امتي على نيف وسبعين فرقة الناجي منهم واحدة قيل ومن هم يا رسول الله قال الجماعة وروي السواد الاعظم وروي ما انا عليه واصحابي والوجه المعقول فيه ان النهي عن الاختلاف والامر بالاتفاق يدل على ان الحق لا يكون الا واحدا واذا كان كذلك كان الناجي واحدا المسألة الثانية استدل نفاة القياس بهذه الآية فقالوا الاحكام الشرعية اما ان يقال انه سبحانه وتعالى نصب عليها دلائل يقينية او نصب عليها دلائل ظنية فان كان الاول لم يمتنع الاكتفاء فيها بالقياس الذي يفيد الظن لان الدليل الظني لا يكتفى به في الموضع اليقيني وان كان الثاني كان الامر بالرجوع الى الدلائل الظنية يتضمن وقوع الاختلاف ووقوع النزاع وكان ينبغي ان لا يكون التفرق والتنازع منهيا عنه لكنه منهي عنه لقوله تعالى ولا تفرقوا وتعالى ان القول بالدلائل الدالة على العمل بالقياس يكون مخصصا لعموم قوله تعالى ولا تفرقوا ولعموم قوله ولا تنازعوا ثم قال تعالى واذكروا نعمة الله عليكم واعلم ان نعم الله تعالى على الخلق اما دنيوية واما اخروية وانه تعالى ذكرهما في هذه الآية اما النعمة الدنيوية فهي قوله تعالى اذ كنتم اعداء فالف بين قلوبكم فاصبحتم بنعمته اخوانا وفيه مسائل المسألة الاولى قيل ان ذلك الاعداء هو ما كان في الفتنة بين الاوس والخزرج وهم كل واحد منهم بمحاربة صاحبه فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يزل يرفق بهم حتى سكنت الفتنة وكان الاوس والخزرج اخوين لاب وام فوقعت بينهما العداوة وتطاولت الحروب مائة وعشرين سنة الى ان اطفأ الله تعالى ذلك بالاسلام فالآية اشارة اليهم والى احوالهم فانهم قبل الاسلام كان يحارب بعضهم بعضا ويبغض بعضهم بعضا فلما اكرمهم الله تعالى بالاسلام صاروا اخوانا متراحمين متناصحين وصاروا اخوة في الله تعالى ونظير هذه الآية قوله تعالى لو انفقت ما في الارض جميعا ما الفت بين قلوبهم ولكن الله الف بينهم واعلم ان كل من كان وجهه الى الدنيا كان معاديا لاكثر الخلق ومن كان وجهه الى خدمة الله تعالى لم يكن معاديا لاحد والسبب فيه انه ينظر من الحق الى الخلق فيرى الكل اسيرا في قبضة القضاء والقدر فلا يعادي احدا ولهذا قيل ان العارف اذا امر امر برفق ويكون ناصحا لا بالعنف معيرا وكيف وهو مستبصر بسر الله تعالى في القدر المسألة الثانية قال الزجاج اصل الاخ في اللغة من التوخي وهو الطلب فالاخ مقصده مقصد اخيه والصديق مأخوذ من ان يصدق كل واحد من الصديقين ما في قلبه ولا يخفي عنه شيئا قال ابو حاتم قال اهل البصرة الاخوة في النسب والاخوان في الصداقة قال وهذا غلط قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة ولم يعن النسب وقال او بيوت اخوانكم وهذا في النسب المسألة الثالثة قوله تعالى فاصبحتم بنعمته اخوانا يدل على ان المعاملات الحسنة الجارية بينهم بعد الاسلام انما حصلت من الله تعالى لانه تعالى خلق تلك الداعية في قلوبهم وكانت من الله مستلزمة لحصول الفعل وذلك يبطل قول المعتزلة في خلق الافعال قال الكعبي ان ذلك بالهداية والبيان والتحذير والمعونة والالطاف قلنا كل هذا كان حاصلا في زمان حصول المحاربات والمقاتلات فاختصاص احد الزمانين بحصول الالفة والمحبة لا بد وان يكون لامر زائد على ما ذكرتم ثم قال تعالى وكنتم على شفا حفرة من النار فانقذكم منها واعلم انه تعالى لما شرح النعمة الدنيوية ذكر بعدها النعمة الاخروية وهي ما ذكره في هذه الآية وفيه مسائل المسألة الاولى معنى الكلام انكم كنتم مشرفين بكفركم على جهنم لان جهنم مشبهة بالحفرة التي فيها النار فجعل استحقاقهم للنار بكفرهم كالاشراف منهم على النار والمصير منهم الى حفرتها فبين تعالى انه انقذهم من هذه الحفرة وقد قربوا من الوقوع فيها قالت المعتزلة ومعنى ذلك ان الله تعالى لطف بهم بالرسول صلى الله عليه وسلم وسائر الطافه حتى امنوا قال اصحابنا جميع الالطاف مشترك فيه بين المؤمن وبين الكافر فلو كان فاعل الايمان وموجده هو العبد لكان العبد هو الذي انقذ نفسه من النار فدل على ان خالق افعال العباد هو الله تعالى المسألة الثانية شفا الشيء طرفه مقصور مثل شفا البئر والجمع الاشفاء ومنه يقال اشفى على الشيء اذا اشرف عليه كانه بلغ شفاه اي حده وحرفه قوله تعالى فانقذكم قال الازهري يقال نقذته وانقذته واستنقذته اي خلصته ونجيته وفي قوله تعالى فانقذكم منها سؤال وهو انه تعالى انما ينقذهم من الموضع الذي كانوا فيه وهم كانوا على شفا الحفرة وشفا الحفرة مذكر فكيف قال منها واجابوا عنه من وجوه الاول الضمير عائد الى الحفرة ولما انقذهم من الحفرة فقد انقذهم من شفاها لان شفاها منها والثاني انها راجعة الى النار لان القصد الانجاء من النار لا من شفا الحفرة وهذا قول الزجاج والثالث ان شفا الحفرة وشفتها طرفها فالتذكير والتأنيث المسألة الثالثة انهم لو ماتوا على الكفر لوقعوا في النار فمثلت حياتهم التي يتوقع بعدها الوقوع في النار بالقعود على حرفها وهذا فيه تنبيه على تحقير مدة الحياة فانه ليس بين الحياة وبين الموت المستلزم للوقوع في الحفرة الا ما بين طرف الشيء وبين ذلك الشيء ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تهتدون الكاف في موضع نصب اي مثل البيان المذكور يبين الله لكم سائر الآيات لكي تهتدوا بها قال الجبائي الآية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء واجاب الواحدي عنه في البسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية واقول ان هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله تعالى منهم هذا الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا قد لا يريد ذلك الرجاء فالجواب الصحيح ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك والله اعلم

ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر واولئك هم المفلحون ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات واولئك لهم عذاب عظيم

واعلم انه تعالى في الآيات المتقدمة عاب اهل الكتاب على شيئين احدهما انه عابهم على الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تكفرون ثم بعد ذلك عابهم على سعيهم في القاء الغير في الكفر فقال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله فلما انتقل منه الى مخاطبة المؤمنين امرهم اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون واعتصموا بحبل الله ثم امرهم بالسعي في القاء الغير في الايمان والطاعة فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا هو الترتيب الحسن الموافق للعقل وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله تعالى منكم قولان احدهما ان من هاهنا ليست للتبعيض لدليلين الاول ان الله تعالى اوجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر على كل الامة في قوله كنتم خير امة اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر والثاني

وهو أنه لا مكلف إلا ويجب عليه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما بيده أو بلسانه أو بقلبه ويجب على كل أحد دفع الضرر عن النفس إذا ثبت هذا فنقول معنى هذه الآية كونوا أمة دعاة إلى
الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وأما كلمة من فهي هنا للتبيين لا للتبعيض كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الأوثان ويقال أيضاً لفلان من أولاده جند وللأمير من غلمانه عسكر يريد بذلك جميع غلمانه
وأولاده لا بعضهم كذا ههنا ثم قالوا إن ذلك وإن كان واجباً على الكل إلا أنه متى قام به قوم سقط التكليف عن الباقين ونظيره قوله تعالى انفروا خفافاً وثقالاً وقوله إلا تنفروا
يعذبكم عذاباً أليماً فالأمر عام ثم إذا قامت به طائفة وقعت الكفاية وزال التكليف عن الباقين والقول الثاني أن من ههنا للتبعيض والقائلون بهذا القول اختلفوا أيضاً على قولين
أحدهما أن فائدة كلمة من هي أن في القوم من لا يقدر على الدعوة ولا على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مثل النساء والمرضى والعاجزين والثاني أن هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان
الأول أن هذه الآية مشتملة على الأمر بثلاثة أشياء الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومعلوم أن الدعوة إلى الخير مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف وبالمنكر فإن الجاهل ربما
دعا إلى الباطل وأمر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه فنهاه عن غير منكر وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع الغلظة وينكر على من لا يزيده
إنكاره إلا تمادياً فثبت أن هذا التكليف متوجه على العلماء ولا شك أنهم بعض الأمة ونظير هذه الآية قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين والثاني أنا أجمعنا على أن
ذلك واجب على سبيل الكفاية بمعنى أنه متى قام به البعض سقط عن الباقين وإذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم فكان في الحقيقة هذا إيجاباً على البعض لا على الكل وفيه
قول رابع وهو قول الضحاك أن المراد من هذه الآية أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم لأنهم كانوا يتعلمون من الرسول صلى الله عليه وسلم ويعلمون الناس والتأويل على هذا الوجه كونوا أمة
مجتمعين على حفظ سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وتعلم الدين المسألة الثانية هذه الآية اشتملت على التكليف بثلاثة أشياء أولها الدعوة إلى الخير ثم الأمر بالمعروف ثم النهي عن
المنكر ولأجل العطف يجب كون هذه الثلاثة متغايرة فنقول أما الدعوة إلى الخير فأفضلها الدعوة إلى إثبات ذات الله وصفاته وتقديسه عن مشابهة الممكنات وإنما قلنا إن الدعوة
إلى الخير على ما ذكرنا لقوله تعالى ادع إلى سبيل ربك بالحكمة وقوله تعالى قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني إذا عرفت هذا فنقول الدعوة إلى الخير جنس تحته نوعان أحدهما
الترغيب في فعل ما ينبغي وهو الأمر بالمعروف والثاني الترغيب في ترك ما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر فذكر الجنس أولاً ثم أتبعه بنوعيه مبالغة في البيان وأما شرائط الأمر بالمعروف
والنهي عن المنكر فمذكورة في كتب الكلام ثم قال تعالى وأولئك هم المفلحون وفيه مسائل المسألة الأولى منهم من تمسك بهذه الآية في أن الفاسق ليس له أن يأمر بالمعروف وينهى عن
المنكر قال لأن هذه الآية تدل على أن الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر من المفلحين والفاسق ليس من المفلحين فوجب أن يكون الآمر بالمعروف ليس بفاسق وأجيب عنه بأن هذا ورد
على سبيل الغالب فإن الظاهر أن من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر لم يشرع فيه إلا بعد إصلاح نفسه لأن العاقل يقدم مهم نفسه على مهم الغير ثم إنهم أكدوا هذا بقوله أتأمرون الناس بالبر
وتنسون أنفسكم وبقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون ولأنه لو جاز ذلك لجاز لمن يزني بامرأة أن يأمرها بالمعروف في أنها
كشفت وجهها ومعلوم أن ذلك في غاية القبح والعلماء قالوا الفاسق له أن يأمر بالمعروف لأنه وجب عليه ترك ذلك المنكر ووجب عليه النهي عن ذلك فبأن ترك أحد
الواجبين لا يلزمه ترك الواجب الآخر وعن السلف مروا بالخير وإن لم تفعلوا وعن الحسن أنه سمع مطرف بن عبد الله يقول لا أقول ما لا أفعل فقال وأينا يفعل ما يقول ود
الشيطان لو ظفر بهذه الكلمة منكم فلا يأمر أحد بمعروف ولا ينهى عن منكر المسألة الثانية عن النبي صلى الله عليه وسلم من أمر بالمعروف ونهى عن المنكر كان خليفة الله وخليفة
رسوله وخليفة كتابه وعن علي كرم الله وجهه أفضل الجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وقال فمن لم يعرف بقلبه معروفاً ولم ينكر منكراً نكس فجعل أعلاه أسفله وروى الحسن عن
أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال يا أيها الناس ائتمروا بالمعروف وانهوا عن المنكر تعيشوا بخير وعن الثوري إذا كان الرجل محبباً في جيرانه محموداً عند إخوانه فاعلم أنه مداهن
المسألة الثالثة قال الله سبحانه وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله قدم الإصلاح على القتال وهذا
يقتضي أن يبدأ في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالأرفق فالأرفق مترقياً إلى الأغلظ فالأغلظ وكذا قوله تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن يدل على ما ذكرناه
ثم إذا لم يتم الأمر بالتغليظ والتشديد وجب عليه القهر باليد فإن عجز فباللسان وإن عجز فبالقلب وأحوال الناس مختلفة في هذا الباب ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا
واختلفوا وفي النظم وجهان الأول أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة أنه بين في التوراة والإنجيل ما يدل على صحة دين الإسلام وصحة نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم ذكر أن أهل الكتاب
حرفوا وأنكروا صلى الله عليه وسلم وأخذوا في إلقاء الشكوك والشبهات في تلك النصوص الظاهرة ثم إنه تعالى أمر المؤمنين بالإيمان بالله والدعوة إلى الله ثم ختم ذلك بأن
حذر المؤمنين من مثل فعل أهل الكتاب وهو إلقاء الشبهات في هذه النصوص واستخراج التأويلات الفاسدة لدلالة هذه النصوص فقال ولا تكونوا أيها المؤمنون عند سماع
هذه البينات كالذين تفرقوا واختلفوا من أهل الكتاب من بعد ما جاءهم في التوراة والإنجيل تلك النصوص الظاهرة فعلى هذا الوجه تكون الآية من تتمة جملة الآيات المتقدمة والثاني
وهو أنه تعالى لما أمر في الآية المتقدمة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذلك مما لا يتم إلا إذا كان الآمر بالمعروف قادراً على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة
إلا إذا حصلت الألفة والمحبة بين أهل الحق والدين لا جرم حذرهم الله تعالى من الفرقة والاختلاف لكي لا يصير ذلك سبباً لعجزهم عن القيام بهذا التكليف وعلى هذا الوجه
تكون هذه الآية من تتمة الآية السابقة فقط المسألة الثانية قوله تعالى تفرقوا واختلفوا فيه وجوه الأول تفرقوا واختلفوا بسبب اتباع الهوى وطاعة النفس والحسد كإبليس
ترك نص الله تعالى بسبب حسده على آدم عليه السلام الثاني تفرقوا حتى صار كل فريق منهم يصدق من الأنبياء بعضاً دون بعض فصاروا بذلك إلى العداوة والفرقة الثالث صاروا
مثل مبتدعة هذه الأمة مثل المشبهة والقدرية والحشوية المسألة الثالثة قال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما واحد وذكرهما للتأكيد وقيل بل معناهما مختلف ثم اختلفوا فقيل
تفرقوا بالعداوة واختلفوا في الدين وقيل تفرقوا بسبب استخراج التأويلات الفاسدة لتلك النصوص ثم اختلفوا بأن حاول كل واحد منهم نصرة قوله ومذهبه والثالث تفرقوا
بأبدانهم بأن صار كل واحد من أولئك الأحبار رئيساً في بلد ثم اختلفوا بأن صار كل واحد منهم يدعي أنه على الحق وأن صاحبه على الباطل وأقول إنك إذا أنصفت علمت أن أكثر علماء هذا

الزمان صاروا موصوفين بهذه الصفة فنسأل الله العفو والرحمة المسألة الرابعة إنما قال من بعد ما جاءهم البينات ولم يقل جاءت لجواز حذف علامة التأنيث من الفعل إذا كان فعل
المؤنث متقدماً ثم قال تعالى وأولئك لهم عذاب عظيم يعني الذين تفرقوا لهم عذاب عظيم في الآخرة بسبب تفرقهم فكان ذلك زجراً للمؤمنين عن التفرق يوم تبيض
وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين
ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون واعلم أنه تعالى لما أمر المؤمنين ببعض الأشياء ونهاهم عن بعض الأشياء رغبهم في ذلك بذكر أحوال القيامة تأكيداً للأمر
وفي الآية مسائل المسألة الأولى في نصب يوم وجهان الأول أنه نصب بالظرف والتقدير لهم عذاب عظيم في هذا اليوم وعلى هذا التقدير ففيه فائدتان إحداهما أن ذلك العذاب في هذا
اليوم والثاني أن من حكم هذا اليوم أن يبيض فيه وجوه والثاني أنه منصوب بإضمار اذكر المسألة الثانية هذه الآية لها نظائر منها قوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة
ومنها قوله تعالى ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة ومنها قوله تعالى وجوه يومئذ ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة ومنها قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة
ووجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة ومنها قوله تعالى تعرف في وجوههم نضرة النعيم ومنها قوله تعالى يعرف المجرمون بسيماهم إذا عرفت هذا فنقول في هذا البياض
والسواد والغبرة والقترة والنضرة للمفسرين قولان أحدهما أن البياض مجاز عن الفرح والسرور والسواد عن الغم وهذا مجاز مستعمل قال تعالى وإذا بشر أحدهم بالأنثى ظل وجهه مسوداً ويقال
لفلان عندي يد بيضاء أي جلية سارة ولما سلم الحسن بن علي رضي الله عنهما الأمر لمعاوية قال له بعضهم يا مسود وجوه المؤمنين ولبعضهم في الشيب يا بياض القرون سودت وجهي
عند بيض الوجوه سود القرون فلعمري لأخفينك جهدي عن عياني وعن عيان العيون بسواد فيه بياض لوجهي وسواد لوجهك المكنون وتقول العرب لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه
ابيض وجهه ومعناه الاستبشار والتهلل وعند التهنئة بالسرور يقولون الحمد لله الذي بيض وجهك ويقال لمن وصل إليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فعلى
هذا معنى الآية أن المؤمن يرد يوم القيامة على ما قدمت يداه فإن كان ذلك من الحسنات ابيض وجهه بمعنى استبشر بنعم الله وفضله وعلى ضد ذلك إذا رأى الكافر أعماله القبيحة محصاة
اسود وجهه بمعنى شدة الحزن والغم وهذا قول أبي مسلم الأصفهاني والقول الثاني أن هذا البياض والسواد يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين وذلك لأن اللفظ حقيقة
فيهما ولا دليل يوجب ترك الحقيقة فوجب المصير إليه قلت ولأبي مسلم أن يقول الدليل دل على ما قلناه وذلك لأنه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها
غبرة ترهقها قترة فجعل الغبرة والقترة في مقابلة الضحك والاستبشار فلو لم يكن المراد بالغبرة والقترة ما ذكرنا من المجاز لما صح جعله مقابلاً فعلمنا أن المراد من هذه الغبرة والقترة الغم
والحزن حتى يصح هذا التقابل ثم قال القائلون بهذا القول الحكمة في ذلك أن أهل الموقف إذا رأوا البياض في وجه إنسان عرفوا أنه من أهل الثواب فزادوا في تعظيمه فيحصل الفرح
بذلك من وجهين أحدهما أن السعيد يفرح بأن يعلم قومه بأنه من أهل السعادة قال تعالى مخبراً عنهم يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي ربي وجعلني من المكرمين والثاني أنهم إذا عرفوا ذلك
خصوه بمزيد التعظيم فثبت أن ظهور البياض في وجه المكلف سبب لمزيد سروره وبهذا الطريق يكون ظهور السواد في وجه الكفار سبباً لمزيد غمهم في الآخرة فهذا وجه الحكمة فيه في الآخرة
وأما في الدنيا فالمكلف حين يكون في الدنيا إذا عرف حصول هذه الحالة في الآخرة صار ذلك مرغباً له في الطاعات وترك المحرمات لكي يكون في الآخرة من قبيل من يبيض وجهه
لا من قبيل من يسود وجهه هذا تقرير هذين القولين المسألة الثالثة احتج أصحابنا بهذه الآية على أن المكلف إما مؤمن وإما كافر وليس ههنا منزلة بين المنزلتين كما يذهب إليه المعتزلة
فقالوا إنه تعالى قسم أهل القيامة إلى قسمين منهم من يبيض وجهه وهم المؤمنون ومنهم من يسود وجهه وهم الكافرون ولم يذكر الثالث فلو كان ههنا قسم ثالث لذكره الله تعالى
قالوا وهذا أيضاً متأكد بقوله تعالى وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة أجاب القاضي عنه بأن عدم ذكر القسم
الثالث لا يدل على عدمه ويبين ذلك أنه تعالى إنما قال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فذكرهما على سبيل التنكير وذلك لا يفيد العموم وأيضاً المذكور في الآية المؤمنون والذين
كفروا بعد الإيمان ولا شبهة أن الكافر الأصلي من أهل النار مع أنه غير داخل تحت هذين القسمين فكذا القول في الفساق واعلم أن وجه الاستدلال بالآية هو أن نقول الآيات
المتقدمة لما كانت في الترغيب في الإيمان بالتوحيد والنبوة وفي الزجر عن الكفر بهما ثم إنه تعالى أتبع ذلك بهذه الآية فظاهرها يقتضي أن يكون ابيضاض الوجوه نصيباً
لمن آمن بالتوحيد والنبوة واسوداد الوجوه يكون نصيباً لمن أنكر ذلك ثم دل ما بعد هذه الآية على أن صاحب البياض من أهل الجنة وصاحب السواد من أهل النار فحينئذ يلزم
نفي المنزلة بين المنزلتين وأما قوله يشكل هذا بالكافر الأصلي فجوابنا عنه من وجهين الأول أن نقول لم لا يجوز أن يكون المراد منه أن الكل آمنوا وقت استخراج الذرية من صلب آدم
عليه السلام وإذا كان كذلك كان الكل داخلاً فيه والثاني وهو أنه تعالى قال في آخر الآية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون فجعل موجب العذاب هو الكفر من حيث
إنه كفر لا الكفر من حيث إنه بعد الإيمان وإذا وقع التعليل بمطلق الكفر دخل كل الكفار فيه سواء كفر بعد الإيمان أو كان كافراً أصلياً والله أعلم ثم قال تعالى فأما الذين
اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وفي الآية سؤالات السؤال الأول أنه تعالى ذكر التقسيم أولاً فقال يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فقدم البياض على السواد في اللفظ
ثم لما شرع في حكم هذين القسمين قدم حكم السواد وكان من حق الترتيب أن يقدم حكم البياض والجواب عنه من وجوه أحدها أن الواو للجمع المطلق لا للترتيب وثانيها أن المقصود
من الخلق إيصال الرحمة لا إيصال العذاب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حاكياً عن رب العزة سبحانه وتعالى خلقتهم ليربحوا علي لا لأربح عليهم وإذا كان كذلك فهو تعالى ابتدأ بذكر
أهل الثواب وهم أهل البياض لأن تقديم الأشرف في الذكر على الأخس أحسن ثم ختم بذكرهم أيضاً تنبيهاً على أن إرادة الرحمة أكثر من إرادة الغضب كما قال سبقت رحمتي غضبي
وثالثها أن الفصحاء والشعراء قالوا يجب أن يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئاً يسر الطبع ويشرح الصدر ولا شك أن ذكر رحمة الله هو الذي يكون كذلك
فلا جرم وقع الابتداء بذكر أهل الثواب والاختتام بذكرهم السؤال الثاني أين جواب أما والجواب هو محذوف والتقدير فيقال لهم أكفرتم بعد إيمانكم وإنما حسن الحذف
لدلالة الكلام عليه ومثله في التنزيل كثير قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقال تعالى وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا وقال تعالى

ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم ربنا أبصرنا. السؤال الثالث من المراد بهؤلاء الذين كفروا بعد إيمانهم والجواب للمفسرين فيه أقوال أحدها قال أبي بن كعب الكل آمنوا حال ما أخرجهم من صلب آدم
عليه السلام فكل من كفر في الدنيا فقد كفر بعد الإيمان ورواه الواحدي في البسيط بإسناده عن النبي صلى الله عليه وسلم وثانيها أن المراد أكفرتم بعد ما ظهر لكم موجب الإيمان وهي الدلائل التي
نصبها الله تعالى على التوحيد والنبوة والدليل على صحة هذا التأويل قوله تعالى فيما قبل هذه الآية يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون فذمهم على الكفر بعد
وضوح الآيات وقال للمؤمنين ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات ثم قال ههنا أكفرتم بعد إيمانكم فكان ذلك محمولا على ما ذكرنا حتى تكون هذه الآية
متصلة بما قبلها وعلى هذين الوجهين تكون الآية عامة في حق كل الكفار وأما الذين خصصوا هذه الآية ببعض الكفار فلهم وجوه الأول قال عكرمة والأصم والزجاج المراد
أهل الكتاب فإنهم قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا مؤمنين به فلما بعث صلى الله عليه وسلم كفروا به الثاني قال قتادة المراد الذين كفروا بعد الإيمان بسبب
الارتداد الثالث قال الحسن الذين كفروا بعد الإيمان بالنفاق الرابع قيل هم أهل البدع والأهواء من هذه الأمة الخامس قيل هم الخوارج فإنه صلى الله عليه وسلم
قال فيهم إنهم يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية وهذان الوجهان الأخيران في غاية البعد لأنهما لا يليقان بما قبل هذه الآية ولأنه تخصيص بغير دليل ولأن الخروج
على الإمام لا يوجب الكفر البتة السؤال الرابع ما الفائدة في همزة الاستفهام في قوله تعالى أكفرتم الجواب هذا استفهام بمعنى الإنكار وهو مؤكد لما ذكر قبل هذه الآية وهو
قوله تعالى يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله وأنتم تشهدون وقل يا أهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله ثم قال تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وفيه فوائد
الأولى أنه لو لم يذكر ذلك لكان الوعيد مختصا بمن كفر بعد إيمانه فلما ذكر هذا ثبت الوعيد لمن كفر بعد إيمانه ولمن كان كافرا أصليا الثانية قال القاضي أكفرتم بعد إيمانكم يدل
على أن الكفر منه لا من الله وكذا قوله فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون الثالثة قالت المرجئة دلت الآية على أن كل أنواع العذاب وقع معللا بالكفر وهذا ينفي حصول
العذاب لغير الكافر ثم قال تعالى وأما الذين ابيضت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون وفيه سؤالات السؤال الأول ما المراد برحمة الله الجواب قال ابن عباس المراد
الجنة قال المحققون من أصحابنا هذا إشارة إلى أن العبد وإن كثرت طاعاته لا يدخل الجنة إلا برحمة الله وكيف لا نقول ذلك والعبد ما دامت داعيته إلى الفعل والترك
على السوية يمتنع منه الفعل فإذا لم يحصل رجحان داعية الطاعة امتنع أن يحصل منه الطاعة وذلك الرجحان لا يكون إلا بخلق الله تعالى فإذا صدور تلك الطاعة من العبد نعمة
من الله تعالى في حق العبد فكيف يكون ذلك موجبا على الله شيئا فثبت أن دخول الجنة لا يكون إلا بفضل الله وبرحمته وبكرمه لا باستحقاقنا السؤال الثاني كيف موقع
قوله تعالى هم فيها خالدون بعد قوله ففي رحمة الله الجواب كأنه قيل كيف يكونون فيها فقيل هم فيها خالدون لا يظعنون عنها ولا يموتون السؤال الثالث الكفار
مخلدون في النار كما أن المؤمنين مخلدون في الجنة ثم إنه تعالى لم ينص على خلود أهل النار في هذه الآية مع أنه نص على خلود أهل الجنة فيها فما الفائدة فيه والجواب كل ذلك إشعار
بأن جانب الرحمة مغلب وذلك لأنه ابتدأ في الذكر بأهل الرحمة وختم بأهل الرحمة ولما ذكر العذاب ما أضافه إلى نفسه بل قال فذوقوا العذاب [illegible]
ذكر الرحمة مضافة إلى نفسه حيث قال ففي رحمة الله ولما ذكر العذاب ما نص على الخلود مع أنه نص على الخلود في جانب الثواب ولما ذكر العذاب علله بفعلهم
فقال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ولما ذكر الثواب علله برحمته فقال ففي رحمة الله ثم قال في آخر الآية وما الله يريد ظلما للعالمين وهذا جار مجرى الاعتذار
عن الوعيد بالعقاب وكل ذلك مما يشعر بأن جانب الرحمة أغلب يا أرحم الراحمين لا تحرمنا برد رحمتك وعزة كرامتك وعفوك وإحسانك يا واسع المغفرة
تلك آيات الله نتلوها عليك بالحق وما الله يريد ظلما للعالمين ولله ما في السماوات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور قوله تعالى تلك فيه
وجهان الأول أن المراد أن هذه الآيات التي ذكرناها هي دلائل الله وإنما جاز إقامة تلك مقام هذه لأن هذه الآيات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصارت كأنها
بعدت فقيل فيها تلك الثاني أن الله تعالى وعده أن ينزل عليه كتابا مشتملا على كل ما لا بد منه في الدين فلما أنزل هذه الآيات قال تلك الآيات الموعودة
هي التي نتلوها عليك بالحق وتمام الكلام في هذه المسألة قد تقدم في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ذلك الكتاب وقوله تعالى بالحق فيه وجهان الأول أي ملتبسة
بالحق والعدل من جزاء المحسن والمسيء بما يستوجبانه الثاني بالحق أي بالمعنى الحق لأن معنى المتلو حق ثم قال تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين وفيه مسائل المسألة الأولى إنما
حسن ذكر الظلم ههنا لأنه تقدم ذكر العقوبة الشديدة وهو سبحانه أكرم الأكرمين فكأنه تعالى يعتذر عن ذلك وقال إنهم إنما وقعوا فيه بسبب أفعالهم المنكرة
فإن مصالح العالم لا تنتظم إلا بتهديد المذنبين وإذا حصل هذا التهديد فلا بد من التحقيق دفعا للكذب فصار هذا الاعتذار من أدل الدلائل على أن جانب الرحمة
غالب ونظيره قوله تعالى في سورة عم يتساءلون بعد أن ذكر وعيد الكفار إنهم كانوا لا يرجون حسابا وكذبوا بآياتنا كذابا أي هذا الوعيد الشديد إنما حصل بسبب
هذه الأفعال المنكرة المسألة الثانية قال الجبائي هذه الآية تدل على أنه سبحانه وتعالى لا يريد شيئا من القبائح لا من أفعاله ولا من أفعال عباده ولا يفعل شيئا من ذلك
وبيانه هو أن الظلم إما أن نفرض صدوره من الله تعالى أو من العبد وبتقدير صدوره من العبد فإما أن يظلم العبد نفسه وذلك بسبب إقدامه على المعاصي أو يظلم
غيره فأقسام الظلم هي هذه الثلاثة وقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين نكرة في سياق النفي فوجب أن لا يريد شيئا مما كان ظلما سواء كان ذلك صادرا عنه أو صادرا
عن غيره فثبت أن هذه الآية تدل على أنه لا يريد شيئا من هذه الأقسام الثلاثة وإذا ثبت ذلك وجب أن لا يكون فاعلا لشيء من هذه الأقسام ويلزم منه أن لا يكون
فاعلا للظلم أصلا ويلزم أن لا يكون فاعلا لأفعال العباد لأن من جملة أفعالهم ظلمهم لأنفسهم وظلم بعضهم بعضا وإنما قلنا إن الآية تدل على كونه تعالى غير فاعل للظلم البتة
لأنها دلت على أنه غير مريد لشيء منها ولو كان فاعلا لشيء من أقسام الظلم لكان مريدا لها وقد بطل ذلك قالوا فثبت بهذه الآية أنه تعالى غير فاعل للظلم وغير فاعل
لأفعال العباد وغير مريد للقبائح من أفعال العباد ثم قالوا إنه تعالى تمدح بأنه لا يريد ذلك والتمدح إنما يصح لو صح منه فعل ذلك الشيء وصح منه كونه مريدا له فدل هذه

الآية على كونه تعالى قادرا على الظلم وعند هذا تحيروا وقالوا هذه الآية الواحدة تهدم جميع أصول المعتزلة في مسائل العدل ثم قالوا ولما ذكر تعالى أنه لا يريد الظلم ولا يفعل الظلم قال بعده
ولله ما في السماوات وما في الأرض وإنما ذكر هذه الآية عقيب ما تقدم لوجهين الأول أنه لما ذكر أنه لا يريد الظلم والقبائح استدل عليه بأن فاعل القبيح إنما يفعل القبيح إما للجهل أو العجز أو الحاجة وكل
ذلك على الله تعالى محال لأنه مالك لكل ما في السماوات وما في الأرض وهذه المالكية تنافي الجهل والعجز والحاجة وإذا امتنع ثبوت هذه الصفات في حقه تعالى امتنع كونه فاعلا للقبيح
الثاني أنه تعالى لما ذكر أنه لا يريد الظلم بوجه من الوجوه كان لقائل أن يقول إنا نشاهد وجود الظلم في العالم فإذا لم يكن وقوعه بإرادته فكان على خلاف إرادته فيلزم كونه ضعيفا عاجزا
مغلوبا وذلك محال فأجاب الله تعالى بقوله ولله ما في السماوات وما في الأرض أنه تعالى قادر على أن يمنع الظلمة عن الظلم على سبيل الإلجاء والقهر ولما كان قادرا على ذلك خرج عن
كونه تعالى عاجزا ضعيفا إلا أنه تعالى أراد منهم ترك المعصية اختيارا وطوعا ليصيروا بذلك مستحقين للثواب فلو قهرهم على الترك لبطلت هذه الفائدة فهذا تلخيص كلام
المعتزلة في هذه الآية وربما أوردوا هذا الكلام من وجه آخر فقالوا المراد بقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعالمين إما أن يكون هو أنه لا يريد أن يظلمهم أو أنه لا يريد منهم أن يظلم بعضهم بعضا
فإن كان الأول فهذا لا يستقيم على قولكم لأن من مذهبكم أنه تعالى لو عذب البريء عن الذنب بأشد العذاب لم يكن ظالما بل كان عادلا لأن الظلم تصرف في ملك الغير وهو
تعالى إنما يتصرف في ملك نفسه فيستحيل كونه ظالما وإذا كان كذلك لم يصح حمل الآية على أنه تعالى لا يريد أن يظلم الخلق وأما إن حملتم الآية على أنه تعالى لا يريد أن يظلم بعض العباد
بعضا فهذا أيضا لا يتم على قولكم لأن كل ذلك بإرادة الله تعالى وبتكوينه على قولكم فثبت أن على مذهبكم لا يمكن حمل الآية على وجه صحيح والجواب لم لا يجوز أن يكون المراد أنه تعالى لا
يريد أن يظلم أحدا من عباده وقوله الظلم منه محال على مذهبكم فامتنع التمدح به قلنا الكلام عليه من وجهين الأول أنه تعالى تمدح بقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وبقوله وهو يطعم ولا
يطعم ولم يلزم من ذلك صحة النوم والأكل عليه فكذا ههنا الثاني أنه تعالى إن عذب من لم يكن مستحقا للعذاب فهو وإن لم يكن ظلما في الحقيقة لكنه في صورة الظلم وقد يطلق اسم
أحد المتشابهين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها ونظائره كثيرة في القرآن هذا تمام الكلام في هذه المناظرة المسألة الثالثة احتج أصحابنا بقوله تعالى ولله ما في السماوات
وما في الأرض على كونه خالقا لأعمال العباد فقالوا لا شك أن أفعال العباد من جملة ما في السماوات وما في الأرض فوجب كونها له لقوله لله ما في السماوات وما في الأرض وإنما يصح قولنا إنها
له لو كانت مخلوقة له فدلت هذه الآية على أنه خالق لأفعال العباد أجاب الجبائي عنه بأن قوله لله إضافة ملك لا إضافة فعل ألا ترى أنه يقال هذا البناء لفلان فيريدون أنه مملوكه
لا أنه مفعوله وأيضا المقصود من الآية تعظيم الله لنفسه ومدحه لإلهية نفسه ولا يجوز أن يتمدح بأن ينسب إلى نفسه الفواحش والقبائح وأيضا فقوله تعالى ما في السماوات وما في الأرض
إنما يتناول ما كان مظروفا في السماوات والأرض وذلك من صفات الأجسام لا من صفات الأفعال التي هي أعراض أجاب أصحابنا عنه بأن هذه الإضافة إضافة الفعل بدليل أن
القادر على الحسن والقبيح لا يرجح الحسن على القبيح إلا إذا حصل في قلبه ما يدعوه إلى الفعل الحسن وتلك الداعية حاصلة بتخليق الله تعالى دفعا للتسلسل وإذا كان الأمر في حصول
فعل العبد مستندا إلى الله تعالى خلقا وتكوينا بواسطة فعل السبب فهذا تمام القول في هذه المناظرة المسألة الرابعة قال تعالى ولله ما في السماوات وما في الأرض قالت الفلاسفة إنه
إنما قدم ذكر ما في السماوات على ذكر ما في الأرض لأن الأحوال السماوية أسباب للأحوال الأرضية فقدم السبب على المسبب وهذا يدل على أن جميع الأحوال الأرضية مستندة إلى خلق الله
وتكوينه فيكون الجبر لازما أيضا من هذا الوجه المسألة الخامسة قال ولله ما في السماوات وما في الأرض وإلى الله ترجع الأمور وأعاد ذكر الله تعالى في الأول والآخر ليبين والغرض منه
تأكيد التعظيم والمقصود أنه منه مبدأ المخلوقات وإليه معادهم فقوله تعالى ولله ما في السماوات وما في الأرض إشارة إلى أنه سبحانه وتعالى هو الأول وقوله وإلى الله ترجع الأمور إشارة إلى أنه
هو الآخر وذلك يدل على إحاطة حكمه وتصرفه وتدبيره بأولهم وآخرهم وأن الأسباب والمسببات منتهية إليه وأن الحاجات منقطعة عنده المسألة السادسة كلمة إلى في قوله تعالى
وإلى الله ترجع الأمور لا تدل على أنه تعالى في مكان وجهة بل المراد أن رجوع الخلق إلى مكان لا ينفذ فيه حكم أحد إلا حكمه ولا يجري فيه قضاء أحد إلا قضاؤه كنتم خير أمة أخرجت
للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون
لن يضروكم في النظم وجهان الأول أنه تعالى لما أمر المؤمنين ببعض الأشياء ونهاهم عن بعضها وحذرهم من أن يكونوا مثل أهل الكتاب في التمرد والعصيان وذكر عقيبه
ثواب المطيعين وعقاب الكافرين وكان الغرض من كل هذه الآيات حمل المؤمنين والمكلفين على الانقياد والطاعة ومنعهم عن التمرد والعصيان ثم إنه تعالى أردف ذلك بطريق
آخر يقتضي حمل المؤمنين على الانقياد والطاعة فقال كنتم خير أمة والمعنى أنكم كنتم في اللوح المحفوظ خير الأمم وأفضلهم فاللائق بهذا أن لا تبطلوا على أنفسكم هذه الفضيلة
وأن لا تزيلوا عن أنفسكم هذه الخصلة المحمودة وأن تكونوا منقادين مطيعين في كل ما يتوجه عليكم من التكليف الثاني أنه تعالى لما ذكر كمال حال الأشقياء وهو قوله فأما
الذين اسودت وجوههم وكمال حال السعداء وهو قوله فأما الذين ابيضت وجوههم نبه على ما هو السبب لوعيد الأشقياء بقوله وما الله يريد ظلما للعباد يعني أنهم إنما استحقوا
ذلك بسبب أفعالهم القبيحة ثم نبه في هذه الآية على ما هو السبب لوعد السعداء بقوله كنتم خير أمة أخرجت للناس أي تلك السعادات والكرامات إنما فازوا بها في الآخرة لأنهم
كانوا خير أمة أخرجت للناس وفي الآية مسائل المسألة الأولى لفظة كان قد تكون تامة وناقصة وزائدة على ما هو مشروح في النحو واختلف المفسرون في قوله تعالى كنتم
على وجوه الأول أن كان ههنا تامة بمعنى الوقوع والحدوث وهي لا تحتاج إلى خبر والمعنى حدثتم خير أمة ووجدتم وخلقتم خير أمة ويكون قوله خير أمة بمعنى الحال وهذا قول جمع
من المفسرين الثاني أن كان ههنا ناقصة وفيه سؤال وهو أن هذا يوهم أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة وأنهم ما بقوا الآن عليها والجواب عنه أن قوله كان عبارة عن وجود
الشيء في زمان ماض على سبيل الإبهام ولا يدل ذلك على انقطاع طارئ بدليل قوله تعالى واستغفروا ربكم إنه كان غفارا وقوله تعالى وكان الله غفورا رحيما إذا ثبت هذا فنقول
للمفسرين على هذا التقدير أقوال أحدها كنتم في علم الله خير أمة وثانيها كنتم في الأمم الذين كانوا قبلكم مذكورين بأنكم خير أمة وهو كقوله تعالى أشداء على الكفار رحماء
بينهم إلى قوله ذلك مثلهم في التوراة ومثلهم في الإنجيل فشدتهم على الكفار أمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر وثالثها كنتم في اللوح المحفوظ موصوفين بأنكم خير أمة

ورابعها كنتم مذ أنتم خير أمة وخامسها قال أبو مسلم قوله كنتم خير أمة تابع لقوله تعالى فأما الذين ابيضت وجوههم والتقدير أنه يقال لهم عند الخلود في الجنة كنتم في دنياكم خير أمة فلهذا استحققتم
ما أنتم فيه من الرحمة وبياض الوجه بسببه ويكون ما عرض بين أول القصة وآخرها كما لا يزال يعرض في القرآن مثله وسادسها قال بعضهم لو شاء الله تعالى لقال أنتم وكان هذا التشريف
حاصلا للكل ولكن قوله كنتم مخصوص بقوم معينين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم السابقون الأولون ومن صنع مثل ما صنعوا وسابعها كنتم مذ أنتم خير أمة تنبيها على
أنهم كانوا موصوفين بهذه الصفة قد كانوا الاحتمال الثالث أن يقال كان ههنا زائدة على رأي بعضهم في قوله تعالى كنتم خير أمة وهو كقوله تعالى واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم وقال
في موضع آخر واذكروا إذ أنتم قليل مستضعفون في الأرض وإضمار كان وإظهارها سواء إلا أنها تذكر للتأكيد ووقوع الأمر لا محالة قال ابن الأنباري هذا القول ظاهر الاختلال لأن كان تلغى متوسطة
ومؤخرة ولا تلغى مقدمة تقول عبد الله كان قائم وعبد الله قائم كان على أن كان ملغاة ولا يقولون كان عبد الله قائم على إلغائها لأن سبيلهم أن يبدؤوا بما تنصرف العناية إليه
والملغى لا يكون في محل العناية وأيضا لا يجوز إلغاء الكون في الآية لانتصاب خبره المنكر أي صرتم خير أمة بسبب كونكم آمرين بالمعروف وناهين عن المنكر مؤمنين بالله ثم
قال تعالى ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم يعني كما أنكم اكتسبتم هذه الخيرية بسبب هذه الخصال فأهل الكتاب لو آمنوا لحصلت لهم أيضا صفة الخيرية المسئلة الثانية
احتج أصحابنا بهذه الآية على أن إجماع الأمة حجة وتقريره من وجهين الأول قوله تعالى ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق ثم قال في هذه الآية كنتم خير أمة فوجب بحكم هذه الآية أن تكون هذه الأمة
أفضل من أولئك الأمة الذين يهدون بالحق من قوم موسى وإذا كان هؤلاء أفضل منهم وجب أن تكون هذه الأمة لا تحكم إلا بالحق إذ لو جاز في هذه الأمة أن تحكم بما ليس بحق
لامتنع كون هذه الأمة أفضل من الأمة التي تهدي بالحق لأن المبطل يمتنع أن يكون خيرا من المحق فثبت أن هذه الأمة لا تحكم إلا بالحق وإذا كان كذلك كان إجماعهم حجة الوجه
الثاني هو أن الألف واللام في لفظ المعروف ولفظ المنكر يفيدان الاستغراق وهذا يقتضي كونهم آمرين بكل معروف وناهين عن كل منكر ومتى كانوا كذلك كان إجماعهم حقا
وصدقا لا محالة وكان حجة والمباحث الكثيرة ذكرناها في الأصول المسئلة الثالثة قال الزجاج كنتم خير أمة ظاهر الخطاب فيه مع أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولكنه عام في كل
الأمة ونظيره قوله تعالى كتب عليكم الصيام كتب عليكم القصاص فإن كل ذلك خطاب مع الحاضرين بحسب اللفظ ولكنه عام في حق الكل كذا ههنا المسئلة الرابعة قال القفال
رحمه الله أصل الأمة الطائفة المجتمعة على شيء واحد فأمة نبينا صلى الله عليه وسلم هم الجماعة الموصوفون بالإيمان به والإقرار بنبوته وقد يقال لكل من جمعتهم دعوته أنهم أمته إلا أن
لفظ الأمة إذا أطلقت وحدها وقع على الأول ألا ترى أنه إذا قيل أجمعت الأمة على كذا فهم منه الأول وقال صلى الله عليه وسلم أمتي لا تجتمع على الضلالة وروي أنه صلى الله عليه وسلم
يقول يوم القيامة أمتي أمتي فلفظ الأمة في هذه المواضع وأشباهها يفهم منه المقرون بنبوته فأما أهل دعوته فإنه إنما يقال لهم إنهم أمة الدعوة ولا يطلق عليهم لفظ الأمة
إلا بهذا الشرط أما قوله تعالى أخرجت للناس ففيه قولان الأول المعنى كنتم خير الأمم المخرجة للناس في جميع الأعصار فقوله أخرجت للناس أي أظهرت للناس حتى تميزت
وعرفت وفصل بينها وبين غيرها والثاني أن قوله للناس من تمام قوله كنتم والتقدير كنتم للناس خير أمة ومنهم من قال أخرجت صلة والتقدير كنتم خير أمة للناس ثم قال تعالى تأمرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله واعلم أن هذا كلام مستأنف والمقصود منه بيان علة تلك الخيرية كما تقول زيد كريم يطعم الناس ويكسوهم ويقوم
بما يصلحهم وتحقيق الكلام أنه ثبت في أصول الفقه أن ذكر الحكم مقرونا بالوصف المناسب له يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فههنا حكم تعالى بثبوت
وصف الخيرية لهذه الأمة ثم ذكر عقيب هذا الحكم هذه الطاعات أعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان فوجب كون تلك الخيرية معللة بهذه العبادات
وههنا سؤالات السؤال الأول من أي وجه يقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والإيمان بالله كون هذه الأمة خير الأمم والجواب قال القفال رحمه الله تفضيلهم
على الأمم الذين كانوا قبلهم إنما حصل لأجل أنهم يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر بآكد الوجوه وهو القتال لأن الأمر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد وأقواها
ما يكون بالقتال لأنه إلقاء للنفس في خطر القتل وأعرف المعروفات الدين الحق والإيمان بالتوحيد والنبوة وأنكر المنكرات الكفر بالله وكان الجهاد في الدين تحملا لأعظم
المضار لغرض إيصال الغير إلى أعظم المنافع وتخليصه من أعظم المضار فوجب أن يكون الجهاد أعظم العبادات ولما كان أمر الجهاد في شرعنا أقوى منه في سائر الشرائع لا جرم صار ذلك
موجبا لفضل هذه الأمة على سائر الأمم وهذا معنى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في تفسير الآية قوله تعالى كنتم خير أمة تأمرونهم أن يشهدوا أن
لا إله إلا الله ويقروا بما أنزل الله تعالى وتقاتلونهم عليه ولا إله إلا الله أعظم المعروف والتكذيب هو أنكر المنكر ثم قال القفال وفائدة القتال على الدين
لا ينكره منصف وذلك لأن أكثر الناس يحبون أديانهم بسبب الإلف والعادة ولا يتأملون في الدلائل التي تورد عليهم فإذا أكره على الدخول في
الدين بالتخويف بالقتل دخل فيه ثم لا يزال يضعف في قلبه حب الدين الباطل ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق إلى أن ينتقل من الباطل إلى الحق ومن استحقاق
العذاب الدائم إلى استحقاق الثواب الدائم السؤال الثاني لم قدم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله في الذكر مع أن الإيمان لا بد وأن يكون مقدما
على كل الطاعات والجواب أن الإيمان بالله أمر مشترك فيه بين جميع الأمم المحقة ثم إنه تعالى ذكر أن هذه الأمة خير الأمم المحقة فيمتنع أن يكون المؤثر في حصول هذه
الخيرية هو الإيمان الذي هو القدر المشترك بين الكل بل المؤثر في حصول هذه الزيادة هو كون هذه الأمة أقوى حالا في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من سائر الأمم
فإذا المؤثر في هذه الخيرية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأما الإيمان بالله فهو شرط لتأثير هذا المؤثر في هذا الحكم لأنه ما لم يوجد الإيمان لم يصر شيء من الطاعات
مؤثرا في صفة الخيرية فثبت أن الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وأما إيمانهم فذاك شرط التأثير والمؤثر ألصق بالأثر من شرط
التأثير فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ذكر الإيمان السؤال الثالث لم اكتفى بذكر الإيمان بالله ولم يذكر الإيمان بالنبوة مع أنه لا بد منه
والجواب الإيمان بالله يستلزم الإيمان بالنبوة لأن الإيمان بالله لا يحصل إلا إذا حصل الإيمان بكونه صادقا والإيمان بكونه صادقا لا يحصل إلا إذا كان إظهار المعجز على وفق

دعواه لأن المعجز قائم مقام التصديق بالقول فلما شاهدنا ظهور المعجز على وفق دعوى محمد صلى الله عليه وسلم كان من ضرورة الإيمان بالله الإيمان بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم فكان الاقتصار على
ذكر الإيمان بالله تنبيها على هذه الدقيقة ثم قال تعالى ولو آمن أهل الكتاب لكان خيرا لهم وفيه وجهان الأول ولو آمن أهل الكتاب بهذا الدين الذي لأجله حصلت صفة الخيرية لأتباع محمد
صلى الله عليه وسلم لحصلت هذه الخيرية أيضا لهم فالمقصود من هذا الكلام ترغيب أهل الكتاب في هذا الدين الثاني أن أهل الكتاب إنما آثروا دينهم على دين الإسلام حبا للرياسة
واستتباع العوام ولو آمنوا لحصلت لهم الرياسة في الدنيا مع الثواب العظيم في الآخرة وكان ذلك خيرا لهم مما قنعوا به واعلم أنه تعالى أتبع هذا الكلام بجملتين على سبيل الابتداء
من غير عاطف إحداهما قوله تعالى منهم المؤمنون وأكثرهم الفاسقون والثانية قوله تعالى لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون قال صاحب الكشاف
هما كلامان واردان على سبيل الاستطراد عند إجراء ذكر أهل الكتاب كما يقول القائل وعلي ذكر فلان فإن من شأنه كيت وكذا ولذا جاءا من غير عاطف أما قوله تعالى منهم المؤمنون
وأكثرهم الفاسقون ففيه سؤالان السؤال الأول الألف واللام في قوله تعالى المؤمنون للاستغراق أو للمعهود السابق والجواب بل للمعهود السابق والمراد عبد الله بن سلام ورهطه
من اليهود والنجاشي ورهطه من النصارى السؤال الثاني الوصف إنما يذكر للمبالغة فأي مبالغة تحصل في وصف الكافر بأنه فاسق والجواب الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون
فاسقا في دينه فيكون مردودا عند الطوائف كلهم لأن المسلمين لا يقبلونه لكونه كافرا والكفار لا يقبلونه لكونه فاسقا فيما بينهم فكأنه قيل أهل الكتاب فريقان منهم من آمن والذين ما آمنوا فهم
فاسقون في أديانهم فليسوا ممن يجب الاقتداء بهم البتة عند أحد من العقلاء لن يضروكم إلا أذى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار ثم لا ينصرون
ضربت عليهم الذلة أين ما ثقفوا إلا بحبل من الله وحبل من الناس وباءوا بغضب من الله وضربت عليهم المسكنة ذلك بأنهم كانوا يكفرون
بآيات الله ويقتلون الأنبياء بغير حق ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون اعلم أنه تعالى لما رغب المؤمنين في التصلب في إيمانهم وترك الالتفات إلى أقوال الكفار وأفعالهم بقوله
كنتم خير أمة رغبهم فيه من وجه آخر وهو أنه لا قدرة لهم على الإضرار بالمسلمين إلا بالقليل من القول الذي لا عبرة به ولو أنهم قاتلوا المسلمين صاروا منهزمين مخذولين وإذا كان
كذلك لم يجب الالتفات إلى أقوالهم وأفعالهم وكل ذلك تقرير لما تقدم من قوله إن تطيعوا فريقا من الذين أوتوا الكتاب فهذا وجه النظم فأما قوله تعالى لن يضروكم إلا
أذى فمعناه أنه ليس على المسلمين من كفار أهل الكتاب ضرر وإنما منتهى أمرهم أن يؤذوكم باللسان إما بالطعن في محمد صلى الله عليه وسلم وعيسى عليه السلام وإما بإظهار كلمة
الكفر كقولهم عزير ابن الله وثالث ثلاثة وإما بتحريف نصوص التوراة والإنجيل وإما بإلقاء الشبهة في الأسماع وإما بتخويف الضعفة من المسلمين ومن الناس من قال قوله إلا
أذى استثناء منقطع وهو بعيد لأن كل الوجوه المذكورة توجب وقوع الغم في قلوب المسلمين والغم ضرر فالتقدير لا يضروكم إلا الضرر الذي هو الأذى فهو استثناء صحيح
والمعنى لن يضروكم إلا ضررا يسيرا والأذى وقع موقع الضرر والأذى مصدر أذيت الشيء أذى ثم قال تعالى وإن يقاتلوكم يولوكم الأدبار وهو إخبار بأنهم لو قاتلوا
المسلمين لصاروا منهزمين مخذولين ثم لا ينصرون أي أنهم بعد صيرورتهم منهزمين لا يحصل لهم شوكة ولا قوة البتة ومثله قوله تعالى ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم
ليولن الأدبار وقوله تعالى قل للذين كفروا ستغلبون وتحشرون إلى جهنم وبئس المهاد وقوله تعالى نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولون الدبر وكل ذلك وعد
بالفتح والنصر والظفر واعلم أن هذه الآية اشتملت على الإخبار عن غيوب كثيرة منها أن المؤمنين آمنون من ضررهم ومنها أنهم لو قاتلوا المؤمنين لانهزموا ومنها أنه لا
تحصل لهم قوة وشوكة بعد الانهزام وكل هذه الأخبار وقعت كما أخبر الله تعالى عنها فإن اليهود لم يقاتلوا إلا انهزموا وما أقدموا على محاربة وطلب رياسة إلا خذلوا وكل ذلك إخبار عن الغيب
فيكون معجزا وههنا سؤالات السؤال الأول هب أن اليهود كذلك لكن النصارى ليسوا كذلك فهذا يقدح في صحة هذه الآيات قلنا هذه الآيات مخصوصة باليهود وأسباب النزول
تدل على ذلك فزال هذا الإشكال السؤال الثاني هلا جزم قوله تعالى لا ينصرون قلنا عدل به عن حكم الجزاء إلى الإخبار ابتداء كأنه قيل أخبركم أنهم لا ينصرون والفائدة فيه
أنه لو جزم لكان نفي النصر مقيدا بمقاتلتهم كتولية الأدبار وحين رفع كان نفي النصر وعدا مطلقا كأنه قال ثم شأنهم وقصتهم التي أخبركم عنها وأبشركم بها بعد التولية أنهم
مخذولون منتفى عنهم النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة أبدا دائما السؤال الثالث ما الذي عطف عليه قوله تعالى ثم لا ينصرون الجواب هو جملة الشرط والجزاء كأنه قيل أخبركم أنهم
إن قاتلوكم انهزموا ثم أخبركم أنهم لا ينصرون وإنما ذكر لفظ ثم لإفادة معنى التراخي في المرتبة لأن الإخبار بتسليط الخذلان عليهم أعظم من الإخبار بتوليهم الأدبار قوله تعالى ضربت
عليهم الذلة أين ما ثقفوا واعلم أنه تعالى لما بين أنهم إن قاتلوا رجعوا مخذولين غير منصورين ذكر أنهم مع ذلك قد ضربت عليهم الذلة وفي الآية مسائل المسئلة الأولى
قد ذكرنا تفسير هذه اللفظة في سورة البقرة والمعنى جعلت الذلة ملصقة بهم كالشيء يضرب على الشيء فيلصق به ومنه قولهم ما هذا علي بضربة لازب ومنه تسمية الخراج
ضريبة المسئلة الثانية الذلة هي الذل وفي المراد بهذا الذل أقوال الأول وهو الأقوى أن المراد أن يحاربوا ويقتلوا وتغنم أموالهم وتسبى ذراريهم وتملك أراضيهم فهو كقوله
تعالى اقتلوهم حيث ثقفتموهم ثم قال تعالى إلا بحبل من الله والمراد إلا بعهد من الله وعصمة وذمام من الله ومن المؤمنين لأن عند ذلك تزول هذه الأحكام فلا قتل ولا غنيمة ولا سبي والثاني
أن هذه الذلة هي الجزية وذلك لأن ضرب الجزية عليهم يوجب الذلة والصغار والثالث أن المراد من هذه الذلة أنك لا ترى فيهم ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا بل هم
مستخفون في جميع البلاد ذليلون مهينون واعلم أنه لا يمكن أن يقال المراد من الذلة هو الجزية فقط لأن قوله تعالى إلا بحبل من الله يقتضي زوال تلك الذلة عند حصول هذا
الحبل والجزية والصغار والدناءة لا يزول شيء من ذلك عند هذا الحبل فامتنع حمل الذلة على الجزية فقط وبعض من نصر هذا القول أجاب عن هذا السؤال بأن هذا الاستثناء
منقطع وهو قول محمد بن جرير الطبري فقال اليهود قد ضربت عليهم الذلة سواء كانوا على عهد من الله أو لم يكونوا فلا يخرجون بهذا الاستثناء من الذلة إلى العزة فقوله إلا بحبل
من الله تقديره لكن قد يعتصمون بحبل من الله وحبل من الناس واعلم أن هذا ضعيف لأن حمل لفظ إلا على لكن خلاف الظاهر وأيضا إذا حملنا الكلام على أن المراد لكن قد يعتصمون
بحبل من الله وحبل من الناس لم يتم هذا القدر فلا بد من إضمار الشيء الذي يعتصمون بهذه الأشياء لأجل الحذر عنه والإضمار خلاف الأصل ولا يصار إلى هذه الأشياء إلا عند

الضرورة فاذا كان لا ضرورة هاهنا الى ذلك كان المصير اليه غير جائز بل هاهنا وجه آخر وهو ان يحمل الذلة على كل هذه الاشياء اعني القتل والاسر وسبي الذراري واخذ الاموال والحاق الصغار
والمهانة ويكون فائدة الحبل من الله لا يبقى مجموع هذه الاحكام وذلك لا ينافي بقاء بعض الاحكام وهو اخذ القليل من اموالهم الذي هو مسمى بالجزية وبقاء المهانة والحقارة والصغار
فيهم فهذا هو القول في هذا الموضع والله اعلم قوله تعالى اينما ثقفوا اي وجدوا وصودفوا يقال ثقفت فلانا في الحرب اذا ادركته وقد مضى الكلام فيه عند قوله تعالى حيث ثقفتموهم
المسألة الثالثة الا بحبل من الله فيه وجوه قال الفراء التقدير الا ان يعتصموا بحبل من الله وانشد رأتني بحبليها فصدت مخافة وفي الحبل روعاء الفؤاد فروق واعترضوا عليه وقالوا
لا يجوز حذف الموصول وابقاء صلته لان الموصول هو الاصل والصلة فرع فيجوز حذف الفرع لدلالة الاصل اما حذف الاصل وابقاء الفرع فهو غير جائز الثاني ان هذا الاستثناء واقع
على طريق المعنى لان معنى ضرب الذلة لزومها اياهم على اشد الوجوه بحيث لا تفارقهم ولا تنفك عنهم فكانه قيل لا تنفك عنهم الذلة ولن يتخلصوا عنها الا بحبل من الله وحبل من الناس
الثالث ان تكون الباء بمعنى مع كقولهم اخرج بنا نفعل كذا اي معنا والتقدير الا مع حبل من الله المسألة الرابعة المراد من حبل الله عهده وقد ذكرنا فيما تقدم ان العهد انما سمي بالحبل لان الانسان
لما كان قبل العهد خائفا صار ذلك الخوف مانعا له من الوصول الى مطلوبه فاذا حصل العهد توصل بذلك العهد الى الوصول الى مطلوبه فصار ذلك شبيها بالحبل الذي من تمسك به
تخلص من خوف الضرر فان قيل انه عطف على حبل الله حبلا من الناس وذلك يقتضي المغايرة فكيف هذه المغايرة قلنا قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس
هو العهد والذمة وهذا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لقال او حبل من الناس وقال آخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان الامان الماخوذ من
المؤمنين هو الامان الماخوذ باذن الله تعالى وهذا ايضا عندي ضعيف والذي عندي فيه ان الامان الحاصل للذمي قسمان احدهما الذي نص الله تعالى عليه وهو اخذ الجزية والثاني الذي
فوض الى راي الامام فيزيد فيه تارة وينقص بحسب الاجتهاد فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو المسمى بحبل من المؤمنين ثم قال تعالى وباؤا بغضب من الله وقد ذكرنا ان
معناه مكثوا ولبثوا في غضب الله واصل ذلك ماخوذ من المبوء وهو المكان ومنه تبوأ فلان منزل كذا وبوأته اياه والمعنى انهم مكثوا في غضب الله وحلوا فيه وسواء في ذلك
حل بهم الغضب وحلوا به ثم قال تعالى وضربت عليهم المسكنة والاكثرون حملوا المسكنة على الجزية وهو قول الحسن قال وذلك لانه تعالى اخرج المسكنة عن الاستثناء وذلك يدل على انها
باقية عليهم غير زائلة عنهم والباقي عليهم ليس الا الجزية وقال آخرون المراد بالمسكنة ان اليهودي يظهر من نفسه الفقر وان كان غنيا موسرا وقال بعضهم هذا اخبار من الله تعالى
بانه جعل اليهود رزقا للمسلمين فيصيرون مساكين ثم انه تعالى لما ذكر هذه الانواع من الوعيد قال ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق
والمعنى انه تعالى الحق باليهود ثلاثة انواع من المكروهات اولها جعل الذلة لازمة لهم وثانيها جعل غضب الله لازما لهم وثالثها جعل المسكنة لازمة لهم ثم بين في هذه الآية العلة لالصاق
هذه الاشياء المكروهة بهم وهي انهم كانوا يكفرون بآيات الله ويقتلون الانبياء بغير حق وهاهنا سؤالات السؤال الاول هذه الذلة والمسكنة انما التصقت باليهود بعد ظهور
دولة الاسلام والذين قتلوا الانبياء بغير حق هم الذين كانوا قبل محمد صلى الله عليه وسلم بادوار واعصار فعلى هذا الموضع الذي حصلت فيه العلة وهو قتل الانبياء لم
يحصل فيه تلك العقوبة فكان هذا الاشكال لازما والجواب عنه ان هؤلاء المتأخرين وان كانوا لم يصدر عنهم قتل الانبياء لكنهم كانوا راضين بذلك فان اسلافهم هم الذين قتلوا
الانبياء وهؤلاء المتأخرون كانوا راضين بفعل اسلافهم فنسب ذلك الفعل اليهم من حيث كان ذلك الفعل فعلا لآبائهم واسلافهم مع انهم كانوا مصوبين لاسلافهم في
تلك الافعال السؤال الثاني لم كرر قوله ذلك بما عصوا وما الحكمة فيه ولا يجوز ان يقال التكرير للتاكيد لان التاكيد يجب ان يكون بشيء اقوى من المؤكد والعصيان اقل حالا
من الكفر فلم يجز تاكيد الكفر بالعصيان والجواب من وجهين الاول ان علة الذلة والغضب والمسكنة هي الكفر وقتل الانبياء وعلة الكفر هي المعصية وذلك لانهم لما توغلوا في المعاصي
والذنوب وكانت ظلمات المعاصي تتزايد حالا فحالا ونور الايمان يضعف حالا فحالا ولم يزل كذلك الى ان بطل نور الايمان وحصلت ظلمة الكفر واليه الاشارة بقوله تعالى
كلا بل ران على قلوبهم فقوله تعالى ذلك بما عصوا اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الآداب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنن وقع في ترك الفريضة
ووقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر الثاني يحتمل ان يريد بقوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بآيات الله من تقدم منهم ويريد بقوله ذلك بما عصوا من حضر منهم في
زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا لا يلزم التكرار فكانه تعالى بين علة عقوبة من تقدم ثم بين ان من تأخر لما تبع من تقدم كان لاجل معصيته وعداوته مستوجبا لمثل عقوبتهم
حتى يظهر للخلق ان ما انزله الله بالفريقين من البلاء والمحنة ليس الا من باب العدل والحكمة ليسوا سواء من اهل الكتاب امة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون
يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات واولئك من الصالحين وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين
وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله ليسوا سواء قولان احدهما ان قوله ليسوا سواء كلام تام وقوله من اهل الكتاب امة قائمة كلام مستانف لبيان قوله ليسوا سواء
كما وقع قوله تعالى تأمرون بالمعروف بيانا لقوله كنتم خير امة والمعنى ان اهل الكتاب الذين سبق ذكرهم ليسوا سواء وهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون
ثم ابتدأ فقال من اهل الكتاب امة قائمة وعلى هذا القول احتمالان احدهما انه لما قال من اهل الكتاب امة قائمة كان تمام الكلام ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه
اضمر تلك الامة المذمومة على مذهب العرب من ان ذكر احد الضدين يغني عن ذكر الضد الآخر وتحقيقه ان الضدين يعلمان معا فذكر احدهما يستلزم افادة العلم بهما فلا جرم يحسن اهمال
الضد الآخر قال ابو ذؤيب دعاني اليها القلب اني لامره مطيع فما ادري ارشد طلابها اراد ام غي فاكتفى بذكر الرشد عن ذكر الغي وهذا قول الفراء وابن الانباري وقال
الزجاج لا حاجة الى اضمار الامة المذمومة لان ذكرها قد جرى فيما قبل هذه الآية فلا حاجة الى اضمارها مرة اخرى لانا قد ذكرنا انه لما كان العلم بالضدين معا كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الآخر وهذا
كما يقال زيد وعبد الله لا يستويان زيد عاقل دين ذكي فيغني هذا عن ان يقال وعبد الله ليس كذلك فكذا هاهنا لما تقدم قوله تعالى ليسوا سواء اغنى ذلك عن الاضمار والقول
الثاني ان قوله ليسوا سواء كلام غير تام ولا يجوز الوقف عنده بل هو متعلق بما بعده والتقدير ليسوا سواء امة قائمة وامة مذمومة فامة رفع بليس وانما قيل

ليسوا على لغة من يقول اكلوني البراغيث وعلى هذا التقدير لا بد ايضا من اضمار الامة المذمومة وهو اختيار ابي عبيدة الا ان اكثر النحويين انكروا هذا القول لاتفاق الاكثرين على ان قوله اكلوني
البراغيث وامثالها لغة ركيكة المسألة الثانية يقال فلان وفلان سواء اي متساويان وقوم سواء لانه مصدر لا يثنى ولا يجمع ومضى الكلام في سواء في اول سورة البقرة المسألة الثالثة
في المراد باهل الكتاب قولان الاول وعليه الجمهور ان المراد منه الذين آمنوا بموسى وعيسى عليهما السلام روي انه لما اسلم عبد الله بن سلام واصحابه قال لهم بعض كبار اليهود لقد كفرتم
وخسرتم فانزل الله تعالى لبيان فضلهم هذه الآية وقيل انه تعالى لما وصف اهل الكتاب في الآيات المتقدمة بالصفات المذمومة ذكر هذه الآية لبيان ان كل اهل الكتاب
ليسوا كذلك بل فيهم من يكون موصوفا بالصفات الحميدة والخصال المرضية قال الثوري بلغني انها نزلت في قوم كانوا يصلون بين المغرب والعشاء وعن عطاء انها نزلت في
اربعين من اهل نجران واثنين وثلاثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام وصدقوا محمدا صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان يكون المراد باهل الكتاب كل من
اوتي الكتاب من اهل الاديان وعلى هذا القول يكون المسلمون من جملتهم قال تعالى ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا ومما يدل على هذا ما روى ابن مسعود ان
النبي صلى الله عليه وسلم اخر صلاة العشاء ثم خرج الى المسجد فاذا الناس ينتظرون الصلاة فقال صلى الله عليه وسلم اما انه ليس من اهل الاديان احد يذكر الله تعالى هذه الساعة
غيركم وقرأ هذه الآية قال القفال ولا يبعد ان يقال اولئك الحاضرون كانوا نفرا من مؤمني اهل الكتاب فقيل ليس يستوي من اهل الكتاب هؤلاء الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم
واقاموا صلاة العتمة في هذه الساعة التي ينام فيها غيرهم من اهل الكتاب الذين لم يؤمنوا ولا يبعد ايضا ان يقال المراد كل من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم فسماهم الله تعالى باهل
الكتاب كانه قيل اولئك الذين سموا انفسهم باهل الكتاب حالهم وصفتهم تلك الخصال الذميمة والمسلمون الذين سماهم الله تعالى باهل الكتاب حالهم وصفتهم هكذا فكيف
يستويان فيكون الغرض من هذه الآية تقرير فضيلة اهل الاسلام تاكيدا لما تقدم من قوله تعالى كنتم خير امة وهو كقوله افمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون واعلم انه تعالى مدح
الامة المذكورة في هذه الآية بصفات ثمانية الصفة الاولى انها قائمة وفيها اقوال الاول انها قائمة في الصلاة يتلون آيات الله آناء الليل فعبر عن تهجدهم بتلاوة
القرآن في ساعات الليل وهو كقوله تعالى والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله ان ربك يعلم انك تقوم ادنى من ثلثي الليل وقوله تعالى قم الليل وقوله تعالى وقوموا لله
قانتين والذي يدل على ان المراد من هذا القيام في الصلاة قوله تعالى وهم يسجدون والظاهر ان السجدة لا تكون الا في الصلاة والقول الثاني في تفسير كونها قائمة انها ثابتة على
التمسك بالدين الحق ملازمة له غير مضطربة في التمسك به كقوله الا ما دمت عليه قائما اي ملازما للاقتضاء ثابتا على المطالبة مستقصيا فيها ومنه قوله تعالى قائما بالقسط
واقول هذه الآية دلت على كون المسلم قائما بحق العبودية وقوله قائما بالقسط يدل على كون المولى قائما بحق الربوبية في العدل والاحسان فتمت المعاهدة بفضل الله
كما قال تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم وهذا قول الحسن واحتج عليه بما روي ان عمر رضي الله عنه قال يا رسول الله ان اناسا من اهل الكتاب يحدثوننا بما يعجبنا فلو كتبناه فغضب
رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال امتهوكون انتم يا ابن الخطاب كما تهوكت اليهود قال الحسن متحيرون مترددون اما والذي نفسي بيده لقد اتيتكم بها بيضاء نقية وفي رواية اخرى
قال عند ذلك انكم لم تكلفوا ان تعملوا بما في التوراة والانجيل وانما امرتم ان تؤمنوا بهما وتفوضوا علمهما الى الله تعالى وكلفتم ان تؤمنوا بما انزل علي في هذا الوحي غدوة
وعشيا والذي نفس محمد بيده لو ادركني ابراهيم وموسى وعيسى لآمنوا بي واتبعوني فهذا الخبر يدل على ان الثبات على هذا الدين واجب وعدم التعلق بغيره واجب
فلا جرم مدحهم الله تعالى في هذه الآية بذلك فقال من اهل الكتاب امة قائمة القول الثالث امة قائمة اي مستقيمة عادلة من قولك اقمت العود فقام بمعنى استقام
وهذا كالتقرير لقوله تعالى كنتم خير امة الصفة الثانية قوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وفيه مسائل المسألة الاولى يتلون ويؤمنون في محل الرفع صفتان لقوله امة اي امة
قائمة تالون مؤمنون المسألة الثانية التلاوة القراءة واصل الكلمة من الاتباع فكان التلاوة هي اتباع اللفظ اللفظ المسألة الثالثة آيات الله قد يراد بها آيات القرآن وقد يراد بها اصناف مخلوقاته
التي هي دالة على ذاته وصفاته والمراد هاهنا الاول المسألة الرابعة آناء الليل اصلها في اللغة الاوقات والساعات وواحدها اني مثل معى وامعاء واني مثل نحي وانحاء مكسورة الاول
ساكنة الثاني قال القفال رحمه الله كان التأني ماخوذ منه لانه انتظار الساعات والاوقات وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للرجل الذي اخر المجيء الى الجمعة آذيت وآنيت اي
اخرت المجيء عن الاوقات الصفة الثالثة قوله تعالى وهم يسجدون وفيه وجوه الاول يحتمل ان يكون حالا من التلاوة كانهم يقرؤن القرآن في السجدة مبالغة في الخضوع والخشوع
الا ان القفال روى في تفسيره حديثا ان ذلك غير جائز وهو قوله صلى الله عليه وسلم الا اني نهيت ان اقرأ راكعا وساجدا الثاني يحتمل ان يكون كلاما مستقلا
والمعنى انهم يقومون تارة ويسجدون تارة يبتغون الفضل والرحمة بانواع ما يكون في الصلاة من الخضوع لله تعالى وهو كقوله تعالى والذين يبيتون لربهم سجدا وقياما وقوله تعالى
امن هو قانت آناء الليل ساجدا وقائما يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قال الحسن يريح رأسه بقدميه وقدميه برأسه وهذا على معنى ارادة الراحة وازالة التعب واحداث النشاط
الثالث يحتمل ان يكون المراد بقوله تعالى وهم يسجدون اي يصلون وصفهم بالتهجد بالليل والصلاة تسمى سجودا وسجدة وركوعا وركعة وتسبيحا وتسبيحة قال تعالى واركعوا مع الراكعين
اي صلوا وقال تعالى فسبحان الله حين تمسون والمراد الصلاة الرابع يحتمل ان يكون المراد يخضعون ويخشعون لله تعالى لان العرب تسمي الخشوع سجودا كقوله تعالى ولله
يسجد ما في السموات وما في الارض وكل هذه الوجوه ذكرها القفال رحمه الله الصفة الرابعة قوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الآخر واعلم ان اليهود ايضا كانوا يقومون في الليالي للتهجد
وقراءة التوراة فلما مدح المؤمنين بالتهجد وقراءة القرآن اردف ذلك بقوله يؤمنون بالله واليوم الآخر وقد بينا ان الايمان بالله يستلزم الايمان بجميع انبيائه ورسله والايمان
باليوم الآخر يستلزم الحذر من المعاصي وهؤلاء اليهود ينكرون انبياء الله ولا يحترزون عن معاصي الله فلم يحصل لهم الايمان بالمبدأ والمعاد واعلم ان كمال الانسان في ان يعرف الحق
لذاته والخير لاجل العمل به وافضل الاعمال الصلاة وافضل الاذكار ذكر الله تعالى وافضل المعارف معرفة المبدأ ومعرفة المعاد فقوله تعالى يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون اشارة الى الاعمال الصالحة
الصادرة عنهم وقوله تعالى يؤمنون بالله واليوم الآخر اشارة الى افضل المعارف الحاصلة في قلوبهم فكان هذا اشارة الى كمال حالهم في القوة العملية وفي القوة النظرية وذلك

وافضل الاعمال الصلاة

اكمل الاحوال الانسانية وهو المرتبة التي يقال لها انها اخر درجات الانسانية واول درجات الملكية قوله تعالى ويامرون بالمعروف قوله تعالى وينهون عن المنكر
واعلم ان الغاية القصوى في الكمال ان يكون تاما وفوق التمام فيكون الانسان تاما ليس الا في كمال قوته العملية وقوته النظرية وقد تقدم ذكره وكونه فوق التمام ان يسعى في تكميل
الناقصين بارشادهم الى ما ينبغي وهو الامر بالمعروف واما نهيهم عما لا ينبغي وهو النهي عن المنكر قال ابن عباس رضي الله عنهما يامرون بالمعروف اي بتوحيد الله وبنبوة محمد صلى الله
عليه وسلم واعلم ان لفظ المعروف والمنكر مطلق فلم يجز تخصيصه بغير دليل فهو متناول لكل معروف وكل منكر قوله تعالى ويسارعون في الخيرات وفيه وجهان احدهما انهم
يتبادرون اليها خوف الفوت بالموت والآخر يعملونها غير متثاقلين فان قيل اليس ان العجلة مذمومة قال النبي صلى الله عليه وسلم العجلة من الشيطان والتاني من الرحمن فما الفرق
بين السرعة وبين العجلة قلنا السرعة مخصوصة بان يقدم ما ينبغي تقديمه والعجلة مخصوصة بان يقدم ما لا ينبغي تقديمه فالمسارعة مخصوصة بفرط الرغبة فيما يتعلق بالدين
لان من رغب في الامر آثر الفور على التراخي قال الله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم وايضا العجلة ليست مذمومة على الاطلاق بدليل قوله تعالى وعجلت اليك رب لترضى قوله تعالى
واولئك من الصالحين والمعنى واولئك الموصوفون بما وصفوا به من جملة الصالحين الذين صلحت احوالهم عند الله تعالى ورضيهم واعلم ان الوصف بذلك غاية المدح ويدل
عليه القرآن والمعقول اما القرآن فهو ان الله تعالى مدح بهذا الوصف اكابر الانبياء عليهم السلام فقال بعد ذكر اسمعيل وادريس وذي الكفل وغيرهم وادخلناهم في رحمتنا انهم من
الصالحين وذكر حكاية عن سليمان عليه السلام انه قال وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين وقال تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين واما المعقول فهو ان الصلاح
ضد الفساد وكل ما لا ينبغي ان يكون فهو فساد سواء كان ذلك في العقائد او في الاعمال فاذا كان كل ما حصل من باب ما ينبغي ان يكون فقد حصل الصلاح فكان الصلاح دالا على اكمل
الدرجات ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الثمانية قال وما تفعلوا من خير فلن تكفروه والله عليم بالمتقين وفيه مسائل المسألة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم
وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بالياء على المغايبة لان الكلام متصل بما قبله من ذكر مؤمني اهل الكتاب يتلون ويسجدون ويؤمنون ويامرون ويسارعون ولن يضيع لهم ما يعملون
والمقصود ان جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام واصحابه انكم خسرتم بسبب هذا الايمان قال الله تعالى بل فازوا بالدرجات العظمى وكان المقصود تعظيمهم ليزول عن قلبهم
اثر كلام اولئك الجهال ثم هذا وان كان بحسب اللفظ يرجع الى ما تقدم ذكره من مؤمني اهل الكتاب فان سائر الخلق يدخلون فيه نظرا الى العلة واما الباقون فانهم قرأوا بالتاء
على سبيل المخاطبة فهذا ابتداء خطاب لجميع المؤمنين على معنى ان افعال مؤمني اهل الكتاب ذكرت ثم قيل وما تفعلوا معاشر المؤمنين الذين من جملتكم هؤلاء فلن تكفروه والغرض
ان يكون حكم هذه الآية عامة بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ومما يؤكد ذلك ان نظائر هذه الآية جاءت مخاطبة لجميع الخلائق من غير تخصيص بقوم دون قوم كقوله تعالى
وما تفعلوا من خير يعلمه الله وما تفعلوا من خير يوف اليكم وما تفعلوا من خير تجدوه عند الله واما ابو عمرو فالمنقول عنه انه كان يقرا هذه الكلمة بالقراءتين المسألة
الثانية فلن يكفروه اي لن تمنعوا ثوابه وجزاءه وانما سمي منع الجزاء كفرا لوجهين الاول انه تعالى سمى ايصال الجزاء شكرا وسمى منعه كفرا الثاني ان الكفر في اللغة هو الستر فسمي منع
الجزاء كفرا لانه بمنزلة الجحد والستر فان قيل لم قال فلن يكفروه فعداه الى مفعولين مع ان شكر وكفر لا يتعديان الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها قلنا لانا بينا ان معنى
الكفر ههنا هو المنع والحرمان فكان كانه قال فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه المسألة الثالثة احتج القائلون بالموازنة من الذاهبين الى الاحباط بهذه الآية فقالوا صرح هذه
يدل على انه لا بد من وصول اثر فعل العبد اليه فلو انحبط ولم ينحبط من المحبطة بمقداره لبطل مقتضى هذه الآية ونظير هذه الآية قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة
شرا يره ثم قال تعالى والله عليم بالمتقين والمعنى انه تعالى لما اخبر عن عدم الحرمان اقام ما يجري مجرى الدليل عليه وهو ان عدم ايصال الثواب والجزاء اما ان يكون للسهو والنسيان او للعجز
وذلك محال في حقه تعالى لانه اله جميع المحدثات فاسمه الله يدل على عدم العجز والبخل والحاجة وقوله عليم يدل على عدم الجهل واذا انتفت هذه الصفات امتنع المنع من الجزاء
لان منع الحق لا بد وان يكون لاحد هذه الامور وانما قال عليم بالمتقين مع انه عالم بالكل بشارة للمتقين بجزيل الثواب ودلالة على انه لا يفوز عنده الا اهل التقوى
إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ تُغْنِيَ عَنْهُمْ أَمْوَالُهُمْ وَلَا أَوْلَادُهُمْ شَيْئًا وَأُولَٰئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ مَثَلُ مَا يُنْفِقُونَ فِي هَٰذِهِ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَثَلِ
رِيحٍ فِيهَا صِرٌّ أَصَابَتْ حَرْثَ قَوْمٍ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ فَأَهْلَكَتْهُ وَمَا ظَلَمَهُمُ اللَّهُ وَلَٰكِنْ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا
اعلم انه تعالى في هذه الآيات ذكر احوال الكافرين من كيفية العقاب كما ذكر في احوال المؤمنين في الثواب جامعا بين الزجر والترغيب والوعيد والوعد فلما وصف
من آمن من الكفار بما تقدم من الصفات الحسنة اتبعه تعالى بوعيد الكفار فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله
تعالى ان الذين كفروا قولان الاول المراد منه بعض الكفار ثم القائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها قال ابن عباس يريد قريظة والنضير وذلك لان مقصود رؤساء
اهل اليهود في معاندة رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان الا المال بدليل عليه قوله تعالى في سورة البقرة ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا وثانيها انها نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل كان
كثير الافتخار بماله ولهذا السبب نزل فيه قوله تعالى وكم اهلكنا قبلهم من قرن هم احسن اثاثا ورئيا وقوله تعالى فليدع ناديه سندع الزبانية وثالثها انها نزلت في ابي سفيان
فانه انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر واحد في عداوة النبي صلى الله عليه وسلم والقول الثاني ان الآية عامة في حق جميع الكفار وذلك لانهم كانوا يتعززون بكثرة الاموال
وكانوا يعيرون الرسول صلى الله عليه وسلم واتباعه بالفقر وكان من جملة شبههم ان قالوا لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في هذا الفقر والشدة ولان اللفظ عام ولا دليل يوجب
التخصيص فوجب اجراؤه على عمومه وللاولين ان يقولوا انه تعالى قال بعد هذه الآية مثل ما ينفقون فالضمير في قوله ينفقون عائد الى هذا الموضع وهو قوله تعالى ان الذين كفروا
ثم ان قوله ينفقون مخصوص ببعض الكفار فوجب ان يكون هذا ايضا مخصوصا المسألة الثانية انما خص تعالى الاموال والاولاد بالذكر لان انفع الجمادات هو الاموال وانفع الحيوانات
هو الولد ثم بين تعالى ان الكافر لا ينتفع بهما البتة في الآخرة وذلك يدل على عدم انتفاعه بسائر الاشياء بطريق الاولى ونظيره قوله تعالى يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى الله

بقلب سليم وقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا وقوله تعالى فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ولو افتدى به وقوله تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى
ولما بين تعالى انه لا انتفاع لهم باموالهم ولا باولادهم قال واولئك اصحاب النار هم فيها خالدون واحتج اصحابنا بهذه الآية على ان فساق اهل الصلوة لا يبقون في النار فقالوا قوله تعالى
واولئك اصحاب النار كلمة تفيد الحصر فانه يقال اولئك اصحاب زيد لا غيرهم وهم المنتفعون به لا غيرهم ولما افادت هذه الكلمة معنى الحصر ثبت ان الخلود في النار ليس الا للكافر قوله تعالى مثل
ما ينفقون في هذه الحيوة اعلم انه تعالى لما بين ان اموال الكفار لا تغني عنهم شيئا ثم انهم ربما انفقوا اموالهم في وجوه الخيرات فيخطر ببال انسان انهم ينتفعون بذلك فازال الله تعالى بهذه الآية
تلك الشبهة وبين انهم لا ينتفعون بتلك الانفاقات وان كانوا قد قصدوا بها وجه الله تعالى وفي الآية مسائل المسألة الاولى المثل الشبه الذي يصير لكثرة استعماله فيما يشبه
به وحاصل الكلام ان كفرهم يبطل ثواب نفقتهم كما ان الريح الباردة تهلك الزرع فان قيل فعلى هذا التقدير مثل انفاقهم هو الحرث الذي هلك فكيف شبه الانفاق بالريح الباردة المهلكة
قلنا ان المثل قسمان منه ما حصلت فيه المشابهة بين ما هو المقصود من الجملتين وان لم تحصل المشابهة بين اجزاء الجملتين وهذا هو المسمى بالتشبيه المركب ومنه ما حصلت المشابهة بين المقصود
من الجملتين وبين اجزاء كل واحدة منها فان جعلنا هذا المثل من القسم الاول زال السؤال وان جعلناه من القسم الثاني ففيه وجوه الاول ان يكون التقدير مثل الكفر في اهلاك ما ينفقون كمثل
الريح المهلكة للحرث الثاني مثل ما ينفقون كمثل مهلك ريح وهو الحرث الثالث لعل الاشارة في قوله تعالى مثل ما ينفقون الى ما انفقوا في ايذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم في جمع العساكر عليه
وكان هذا الانفاق مهلكا لجميع ما اتوا به من اعمال الخير والبر وحينئذ يستقيم التشبيه من غير حاجة الى اضمار وتقديم وتاخير والتقدير مثل ما ينفقون في كونه مبطلا لما اتوا به قبل ذلك
من اعمال البر كمثل ريح فيها صر في كونها مبطلة للحرث وهذا الوجه خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع فان انفاقهم في ايذاء الرسول صلى الله عليه وسلم من اعظم انواع الكفر ومن اشد ما يؤثر
في ابطال عمل البر المسألة الثانية اختلفوا في تفسير هذا الانفاق على قولين الاول قال ان المراد بالانفاق ههنا هو جميع اعمالهم التي يرجون الانتفاع بها في الآخرة سماه الله تعالى انفاقا
كما سمى ذلك بيعا وشرى في قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم الى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به ومما دل على صحة هذا التاويل قوله تعالى لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون
والمراد به جميع انواع الخير وقوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل والمراد جميع الانتفاعات والقول الثاني وهو الاشبه ان المراد انفاق الاموال والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى
لن تغني عنهم اموالهم ولا اولادهم المسألة الثالثة قوله تعالى مثل ما ينفقون المراد منه جميع الكفار او بعضهم فيه قولان الاول المراد الاخبار عن جميع الكفار وذلك لان انفاقهم
اما ان يكون لمنافع الدنيا او لمنافع الآخرة فان كان لمنافع الدنيا لم يبق منه اثر البتة في الآخرة في حق المسلم فضلا عن الكافر وان كان لمنافع الآخرة لم ينتفع به في الآخرة
لان الكفر مانع من الانتفاع به فثبت ان جميع نفقات الكفار لا فائدة فيها في الآخرة ولعلهم انفقوا اموالهم في الخيرات نحو بناء الرباطات والقناطر والاحسان الى الضعفاء
والايتام والارامل وكان ذلك المنفق يرجو من ذلك الانفاق خيرا كثيرا فاذا قدم الآخرة راى كفره مبطلا لآثار تلك الخيرات فكان كمن زرع زرعا وتوقع منه نفعا كثيرا فاصابه
ريح فاحرقته فلا يبقى معه الا الحزن والاسف هذا اذا انفقوا الاموال في وجوه الخيرات اما اذا انفقوها فيما ظنوه انه من الخيرات لكنه كان من المعاصي مثل انفاق الاموال في ايذاء
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي قتل المسلمين وتخريب ديارهم فالذي قلناه فيه اشد واشد ونظير هذه الآية قوله تعالى وقدمنا الى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا وقال تعالى
ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة وقوله تعالى والذين كفروا اعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء فكل ذلك يدل على
ان حسنات الكفار لا تستعقب الثواب وكل ذلك مجموع في قوله تعالى انما يتقبل الله من المتقين وهذا القول هو الاقوى واعلم ان انما فسرنا الآية بخيبة هؤلاء الكفار في
الآخرة ولا يبعد ايضا تفسيرها بخيبتهم في الدنيا فانهم انفقوا اموالا كثيرة في جمع العساكر وتحملوا المشاق ثم انقلب الامر عليهم واظهر الله تعالى الاسلام فلم يبق مع الكفار من ذلك
الانفاق الا الخيبة والحسرة والقول الثاني المراد منه الاخبار عن بعض الكفار وعلى هذا القول ففي الآية وجوه الاول ان المنافقين كانوا ينفقون اموالهم في سبيل الله
على سبيل التقية والخوف من المسلمين وعلى سبيل المداراة لهم فالآية فيهم الثاني نزلت هذه الآية في ابي سفيان واصحابه يوم بدر عند تظاهرهم على الرسول صلى الله عليه وسلم
الثالث نزلت في انفاق سفلة اليهود على احبارهم لاجل التحريف الرابع المراد ما ينفقون ويظنون انه تقرب الى الله تعالى مع انه ليس كذلك المسألة الرابعة
اختلفوا في الصر على وجوه الاول قال اكثر المفسرين واهل اللغة الصر البرد الشديد وهو قول ابن عباس وقتادة والسدي وابن زيد والثاني ان الصر هو السموم الحارة
والنار التي تغلي وهو اختيار ابي بكر الاصم وابي بكر بن الانباري وانما وصفت النار بانها صر لتصويتها عند الالتهاب ومنه صرير الباب والصرصر مشهور والصرة الصيحة ومنه قوله
تعالى فاقبلت امراته في صرة وروى ابن الانباري باسناده عن ابن عباس في قوله تعالى فيها صر قال فيها نار وعلى القولين فالمقصود من التشبيه حاصل لانه سواء كان بردا مهلكا
او حرا محرقا فانه يصير مبطلا للحرث والزرع فيصح التشبيه المسألة الخامسة المعتزلة احتجوا بهذه الآية على صحة القول بالاحباط وذلك كما ان هذه الريح
تهلك الحرث فكذلك الكفر يهلك الانفاق وهذا انما يصح اذا قلنا انه لولا الكفر لكان الانفاق موجبا لمنافع الآخرة وحينئذ يصح القول بالاحباط واجاب
اصحابنا عنه بان العمل لا يستلزم الثواب الا بحكم الوعد والوعد من الله تعالى مشروط بحصول الايمان فاذا حصل الكفر فات المشروط لفوات شرطه لا لان الكفر ازاله بعد ثبوته
والدلائل الدالة على بطلان القول بالاحباط قد تقدمت في سورة البقرة ثم قال تعالى ريح اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم وفيه سؤال وهو انه تعالى لم يقتصر على قوله اصابت حرث قوم وما
الفائدة في قوله ظلموا انفسهم قلنا في تفسير قوله تعالى ظلموا انفسهم وجهان الاول انهم عصوا الله فاستحقوا اهلاك حرثهم عقوبة لهم والفائدة في ذكره هي ان الغرض تشبيه
ما ينفقون بشيء يذهب بالكلية حتى لا يبقى منه شيء وحرث الكافرين الظالمين هو الذي يذهب بالكلية ولا يحصل منه منفعة لا في الدنيا ولا في الآخرة فاما حرث المسلم المؤمن
فلا يذهب بالكلية لانه وان كان يذهب صورة فلا يذهب معنى لان الله تعالى يزيد في ثوابه لاجل وصول تلك الاحزان اليه والثاني ان المراد من قوله ظلموا انفسهم هو انهم زرعوا
في غير موضع الزرع او في غير وقته لان الظلم وضع الشيء في غير موضعه وهذا التفسير يؤكد وجه التشبيه فان من زرع لا في موضعه ولا في وقته يضيع ثم اصابه الريح الباردة كان اولى

ظالمهم فيما فعلوا به كما اتعبنا الكفار لما اتوا بالانفاق لا في موضعه ولا في وقته ثم اصابه شوم كفرهم امتنع ان لا يصير ضايعا ثم قال تعالى وما ظلمهم الله ولكن انفسهم يظلمون والمعنى ما ظلمهم حيث لم يقبل نفقاتهم ولكنهم ظلموا انفسهم حيث اتوا بها مقرونة بالوجوه المانعة من كونها مقبولة لله تعالى قال صاحب الكشاف قرئ ولكن بالتشديد بمعنى ولكن انفسهم يظلمون ولا يجوز ان يراد ولكنه انفسهم يظلمون على اسقاط ضمير الشان لانه انما يجوز في الشعر يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا بطانة من دونكم لا يألونكم خبالا ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم وما تخفي صدورهم اكبر قد بينا لكم الايات ان كنتم تعقلون

[illegible]

انه ثابتة الافواه جمع الفم والفم اصله فوه بدليل ان جمعه افواه يقال فوه وافواه كسوط واسواط وطوق واطواق ويقال رجل مفوه اذا اجاد القول وافوه اذا كان واسع الفم فثبت ان اصل الفم فوه بوزن سوط ثم حذفت الهاء تخفيفا ثم اقيم الميم مقام الواو لانهما حرفان شفويان المسئلة الثالثة قوله تعالى قد بدت البغضاء من افواههم ان حملناه على المنافقين ففي تفسيره وجهان الاول انه لا بد في المنافق من ان يجري في كلامه ما يدل على نفاقه ومفارقته لطريقة المخلص في الود والنصيحة ونظيره قوله تعالى ولتعرفنهم في لحن القول قال قتادة قد بدت البغضاء لاوليائهم من المنافقين والكفار لاطلاع بعضهم بعضا على ذلك واما ان حملناه على اليهود فتفسير قوله تعالى قد بدت البغضاء من افواههم فهو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم الى الجهل والحمق

[illegible]

[illegible] على ما يسرون فاني اعلم ما هو مخفي [illegible] والمراد [illegible] قل موتوا بغيظكم لرسول الله صلى الله عليه وسلم بطيب النفس وقوة الرجاء والاستبشار بوعد الله تعالى اياه انهم يهلكون غيظا باعزاز الاسلام واذلالهم به كانه قيل حدث نفسك بذلك ان تمسسكم حسنة تسؤهم وان تصبكم سيئة يفرحوا بها وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والله سميع عليم اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون واعلم ان هذه الاية من تمام وصف المنافقين فبين تعالى انهم مع ما لهم من الصفات الذميمة والافعال القبيحة مترقبون نزول نوع من المحنة والبلاء بالمؤمنين وفي الاية مسائل المسئلة

الا ان المس اصله باليد ثم يسمى كل ما يصل الى الشيء ماسا على سبيل التشبيه فيقال فلان مسه التعب والنصب قال تعالى وما مسنا من لغوب وقال تعالى واذا مسكم الضر في البحر قال صاحب الكشاف المس
ههنا بمعنى الاصابة قال تعالى ان تصبك حسنة تسؤهم وان تصبك مصيبة وقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وقال تعالى اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه
الخير منوعا المسألة الثانية المراد من الحسنة ههنا منفعة الدنيا على اختلاف احوالها فمنها صحة البدن وحصول الخصب والفوز بالغنيمة والاستيلاء على الاعداء وحصول الالفة والمحبة
بين الاحباب والمراد بالسيئة اضدادها وهي المرض والفقر والهزيمة والانهزام من العدو وحصول الفرقة بين الاقارب والقتل والنهب والغارة فبين الله تعالى انهم يحزنون ويغتمون بحصول
نوع من انواع الحسنة للمسلمين ويفرحون بحصول نوع من انواع السيئة لهم المسألة الثالثة يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء والانثى سيئة اي قبح ومنه قوله تعالى ساء ما يعملون والسوأى ضد
الحسنى ثم قال تعالى وان تصبروا وتتقوا اي على طاعة الله تعالى وعلى ما ينالكم فيها من شدة وغم وتتقوا كل ما نهاكم عنه وتتوكلوا في اموركم على الله تعالى لا يضركم كيدهم شيئا وفيه
مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء وهو من ضاره يضيره ويضوره ضيرا وضورا اذا ضره والباقون لا يضركم بضم الضاد
والراء المشددة وهو من الضر واصله يضرركم جزما فادغمت الراء ونقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا لاقرب الحركات وهي ضمة الضاد وقال
بعضهم هو على التقديم والتأخير تقديره ولا يضركم كيدهم شيئا ان تصبروا وتتقوا قال صاحب الكشاف وروى المفضل عن عاصم لا يضركم بفتح الراء المسألة الثانية الكيد هو ان
يحتال الانسان ليوقع غيره في مكروه وابن عباس فسر الكيد ههنا بالعداوة المسألة الثالثة شيئا نصب على المصدر اي شيئا من الضر المسألة الرابعة معنى الآية ان كل من صبر
على اداء اوامر الله تعالى واتقى كل ما نهى عنه كان في حفظ الله تعالى فلا يضره كيد الكائدين ولا حيل المحتالين وتحقيق الكلام في ذلك هو انه سبحانه وتعالى انما خلق الخلق للعبودية
كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فمن وفى بعهد العبودية في ذلك فالله تعالى اكرم من ان لا يفي بعهد الربوبية في حفظه عن الآفات والمخافات واليه
الاشارة بقوله تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب اشارة الى انه يوصل اليه كل ما يسره وقال بعض الحكماء اذا اردت ان تكبت من يحسدك فاجتهد في
اكتساب الفضائل ثم قال تعالى ان الله بما يعملون محيط وفيه مسائل المسألة الاولى قرئ تعملون بالتاء على سبيل المخاطبة بمعنى انه عالم بما تعملون في عداوتكم فيعاقبكم عليه ومن قرأ
بالياء على سبيل المغايبة فالمعنى انه عالم محيط بما يعملونه من الصبر والتقوى فيفعل بكم ما انتم اهله المسألة الثانية اطلاق لفظ المحيط على الله تعالى مجاز لان المحيط بالشيء هو الذي يحيط
به من كل جوانبه وذلك من صفات الاجسام لكنه تعالى لما كان عالما بكل الاشياء قادرا على كل الممكنات جاز في مجاز اللغة ان يقال انه محيط بها ومنه قوله تعالى والله من
ورائهم محيط وقال تعالى والله محيط بالكافرين وقال تعالى ولا يحيطون به علما وقال تعالى واحصى كل شيء عددا المسألة الثالثة انما قال والله بما يعملون محيط ولم يقل والله محيط بما
يعملون لانه تقدم ان الاهم والذي حصل به العناية ليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة لله تعالى ومجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل والله اعلم قوله
تعالى واذ غدوت من اهلك اعلم انه تعالى لما قال وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا اتبعه بما يدل على سنة الله تعالى فيهم في باب النصرة والمعونة ودفع مضار العدو
اذا هم صبروا واتقوا وخلاف ذلك فيهم اذا لم يصبروا فقال واذ غدوت من اهلك يعني انهم يوم احد كانوا كثيرين مستعدين للقتال فلما خالفوا امر الرسول صلى الله
عليه وسلم انهزموا ويوم بدر كانوا قليلين غير مستعدين للقتال فلما اطاعوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم غلبوا واستولوا على خصومهم وذلك يؤكد قولنا وفيه وجه آخر وهو
ان الانكسار انما حصل يوم احد بسبب تخلف عبد الله بن ابي بن سلول المنافق وذلك يدل على انه لا يجوز اتخاذ هؤلاء المنافقين بطانة وفيه مسائل المسألة الاولى قوله واذ غدوت
من اهلك فيه ثلاثة اوجه الاول تقديره واذكر اذ غدوت والثاني قال ابو مسلم هذا الكلام معطوف بالواو على قوله تعالى قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله
واخرى كافرة يقول قد كان لكم في نصر الله تلك الطائفة القليلة من المؤمنين على الطائفة الكثيرة من الكافرين موضع اعتبار لتعرفوا به ان الله ناصر المؤمنين وكان لكم مثل ذلك
اذ غدا الرسول صلى الله عليه وسلم يبوئ المؤمنين مقاعد للقتال والثالث العامل فيه محيط تقديره والله بما يعملون محيط اذ غدوت المسألة الثانية اختلفوا في ان هذا اليوم اي يوم
هو فالاكثرون انه يوم احد وهو قول ابن عباس والسدي وابن اسحق والربيع والاصم وابي مسلم وقيل انه يوم بدر وهو قول الحسن وقيل انه يوم الاحزاب وهو قول مجاهد
ومقاتل حجة من قال هذا اليوم يوم احد وجوه الاول ان اكثر العلماء بالمغازي زعموا ان هذه الآية نزلت في واقعة احد الثاني انه تعالى قال بعد هذه الآية ولقد نصركم الله
ببدر والظاهر انه معطوف على ما تقدم ومن حق المعطوف ان يكون غير المعطوف عليه واما يوم الاحزاب فالقوم انما خالفوا امر الرسول صلى الله عليه وسلم يوم احد
لا يوم الاحزاب فكانت قصة احد اليق بهذا الكلام لان المقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا فثبت ان هذا اليوم يوم
احد الثالث ان الانكسار واستيلاء العدو كان في يوم احد اكثر منه في يوم الاحزاب لان في يوم احد قتلوا جمعا كثيرا من اكابر الصحابة ولم يتفق ذلك يوم الاحزاب
فكان حمل الآية على يوم احد اولى المسألة الثالثة روي ان المشركين نزلوا باحد يوم الاربعاء فاستشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الصحابة ودعا عبد الله بن ابي بن سلول
ولم يدعه قط قبلها فاستشاره فقال عبد الله واكثر الانصار اقم بالمدينة ولا تخرج اليهم والله ما خرجنا منها الى عدو قط الا اصاب منا ولا دخل عدو علينا الا واصبنا
منه فكيف وانت فينا فدعهم فان اقاموا اقاموا بشر موضع وان دخلوا قاتلهم الرجال في وجوههم ورماهم النساء والصبيان بالحجارة وان رجعوا رجعوا خائبين وقال آخرون
اخرج بنا الى هؤلاء الاكلب لئلا يظنوا انا قد خفناهم وقال صلى الله عليه وسلم اني قد رأيت في منامي بقرا مذبحة حولي فاولتها خيرا ورأيت في ذباب سيفي ثلما فاولته هزيمة
ورأيت كاني ادخلت يدي في درع حصينة فاولتها المدينة فان رأيتم ان تقيموا بالمدينة وتدعوهم فقال قوم من المسلمين من الذين فاتتهم بدر واكرمهم الله تعالى بالشهادة
يوم احد اخرج بنا الى اعدائنا فلم يزالوا به حتى دخل فلبس لامته فلما لبس ندم القوم وقالوا بئسما صنعنا نشير على رسول الله صلى الله عليه وسلم والوحي يأتيه فقالوا اصنع يا رسول الله
ما رأيت فقال صلى الله عليه وسلم لا ينبغي لنبي ان يلبس لامته فيضعها حتى يقاتل فخرج يوم الجمعة بعد صلاة الجمعة واصبح بالشعب من احد يوم السبت النصف من شوال

فمشى على رجليه وجعل يصف اصحابه للقتال كانما يقوم القدح ان رأى صدرا خارجا قال تأخر وكان نزوله في جانب الوادي وجعل ظهره وعسكره الى احد وامر عبد الله بن جبير على الرماة وقال ادفعوا
عنا بالنبل حتى لا يأتونا من ورائنا وقال صلى الله عليه وسلم لاصحابه اثبتوا في هذا المقام فاذا عاينوكم وولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام ثم ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما خالف رأي عبد الله بن ابي بن سلول شق عليه ذلك وقال اطاع الولدان وعصاني ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوهم انهزموا
فاذا رأيتم اعداءهم فانهزموا فيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان جملة عسكر المسلمين الفا فانهزم عبد الله بن
ابي بثلثمائة فبقيت سبعمائة ثم قواهم الله تعالى بعد ذلك حتى هزموا المشركين فلما رأى المؤمنون انهزام القوم وكان الله تعالى بشرهم بذلك طمعوا ان تكون هذه الواقعة كوقعة
بدر فطلبوا المدبرين وتركوا ذلك الموضع وخالفوا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ان اراهم ما يحبون فاراد الله تعالى ان يفطمهم عن هذا الفعل لئلا يقدموا على مخالفة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وليعلموا ان ظفرهم يوم بدر انما حصل ببركة طاعتهم لله وللرسول ومتى تركهم الله تعالى مع عدوهم لم يقوموا بهم فنزع الله تعالى الرعب
من قلوب المشركين فكروا عليهم وهزموهم وتفرق العسكر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم كما قال اذ تصعدون ولا تلوون على احد والرسول يدعوكم في اخراكم وشج وجه
رسول الله صلى الله عليه وسلم وكسرت رباعيته وشلت يد طلحة رضي الله عنه دونه ولم يبق معه الا ابو بكر وعلي والعباس وطلحة وسعد رضوان الله عليهم ووقعت
الصيحة في العسكر ان محمدا قد قتل وكان رجل يكنى ابا سفيان من الانصار نادى الانصار وقال هذا رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل
منهم سبعون وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم عن القتلى والجرحى والله اعلم والمقصود من القصة ان
الكفار كانوا ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ثم رجع عبد الله بن ابي مع ثلثمائة من اصحابه فبقي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعانهم الله تعالى حتى هزموا الكفار
ثم لما خالفوا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع وكل ذلك يؤكد قوله تعالى وان تصبروا وتتقوا لا يضركم
كيدهم شيئا وان النصر من اعانة الله تعالى والمدد [illegible] المسألة الثالثة يقال بوأته منزلا وبوأت له منزلا اي انزلته فيه والمباءة والباءة المنزل وقوله مقاعد للقتال
اي مواطن وقد اتسعوا في استعمال المقعد والمقام بمعنى المكان ومنه قوله تعالى في مقعد صدق وقال قبل ان تقوم من مقامك اي من مجلسك وموضع حكمك وانما عبر عن الامكنة
ههنا بالمقاعد لوجهين الاول هو انه صلى الله عليه وسلم امرهم ان يثبتوا فيها ولا ينتقلوا عنها والقاعد في المكان لا ينتقل عنه فسمى تلك الامكنة بالمقاعد
تنبيها على انهم مأمورون بان يثبتوا ولا ينتقلوا عنها البتة الثاني ان المقاتلين قد يقعدون في الامكنة المعينة الى ان يلاقيهم العدو فيقوموا عند الحاجة الى
المحاربة فسميت تلك الامكنة بالمقاعد لهذا الوجه المسألة الرابعة قوله تعالى واذ غدوت من اهلك تبوئ المؤمنين مقاعد للقتال روي انه صلى الله عليه وسلم غدا من
منزل عائشة فمشى على رجليه الى احد وهذا قول مجاهد والواقدي فدل هذا النص على ان عائشة رضي الله عنها كانت اهلا للنبي صلى الله عليه وسلم وقال تعالى الطيبات للطيبين والطيبون
للطيبات فدل ذلك على انها كانت مطهرة مبرأة عن كل قبيح الا ترى ان ولد نوح لما كان كافرا قال انه ليس من اهلك وكذا امرأة لوط ثم قال تعالى والله سميع عليم اي سميع
لاقوالكم عالم بضمائركم ونياتكم فانا ذكرنا انه صلى الله عليه وسلم شاور اصحابه في ذلك الحرب فمنهم من قال اقم بالمدينة ومنهم من قال اخرج اليهم وكان لكل احد غرض
آخر فيما يقول فمن موافق ومن منافق فقال تعالى انا سميع لما تقولون عليم بما تضمرون ثم قال تعالى اذ همت طائفتان منكم ان تفشلا وفيه مسائل المسألة الاولى العامل في قوله
تعالى اذ همت طائفتان منكم فيه وجوه الاول قال الزجاج العامل فيه التبوئة والمعنى كانت التبوئة في ذلك الوقت الثاني العامل فيه قوله والله سميع عليم الثالث
ان يكون بدلا من واذ غدوت المسألة الثانية الطائفتان حيان من الانصار بنو سلمة من الخزرج وبنو حارثة من الاوس لما انخزل عبد الله بن ابي همت الطائفتان
باتباعه فعصمهم الله تعالى فثبتوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن العلماء من قال ان الله تعالى ابهم ذكرهما وستر عليهما فلا يجوز لنا ان نهتك ذلك الستر المسألة الثالثة
الفشل الجبن والخور فان قيل الهم بالشيء هو العزم فظاهر الآية يدل على ان الطائفتين عزمتا على الفشل والترك وذلك معصية فكيف يليق بهما ان
يقال والله وليهما والجواب الهم قد يراد به العزم وقد يراد به الفكر وقد يراد به حديث النفس وقد يراد به ما يظهر من القول الدال على قوة العدو وكثرة عدده
ووفور عدده لان اي شيء ظهر من هذا الجنس صح ان يوصف من ظهر ذلك منه بانه هم بان يفشل من حيث ظهر فيه ما يجري مجرى ضعف القلب فكان قوله تعالى اذ همت طائفتان
منكم ان تفشلا لا يدل على ان معصية وقعت منهما وايضا فبتقدير ان يقال ان ذلك كان معصية لكنها من باب الصغائر لا من الكبائر بدليل قوله تعالى والله وليهما فان ذلك
الهم لو كان من باب الكبائر لما بقيت ولاية الله تعالى لهما ثم قال تعالى والله وليهما وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عبد الله والله وليهم كقوله تعالى وان طائفتان من
المؤمنين اقتتلوا المسألة الثانية في المعنى وجوه الاول ان المراد منه بيان ان ذلك الهم ما اخرجهما عن ولاية الله تعالى الثاني كانه قيل الله ناصرهما ومتولي امرهما فكيف
يليق بهما هذا الفشل وترك التوكل على الله تعالى الثالث فيه تنبيه على ان ذلك الفشل انما لم يدخل في الوجود لان الله تعالى وليهما فامدهما بالتوفيق والعصمة
والغرض منه انه لولا توفيق الله سبحانه وتعالى وتسديده لما تخلص احد عن ظلمات المعاصي ويدل على صحة هذا التأويل ذكر تعالى بعد هذه الآية وعلى الله فليتوكل المؤمنون
فان قيل ما معنى ما روي عن بعضهم عند نزول هذه الآية والله ما يسرنا انا لم نهم بما همت الطائفتان به وقد اخبرنا الله تعالى بانه وليهما قلنا معنى ذلك فرط الاستبشار
بما حصل لهم من التشريف بثناء الله تعالى وانزاله فيهم آية ناطقة بصحة الولاية وان تلك الهمة ما اخرجتهم عن ولاية الله تعالى ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون التوكل تفعل من وكل
امره الى فلان اذا اعتمد في كفايته عليه ولم يتوله بنفسه وفي الآية اشارة الى انه ينبغي ان يدفع الانسان ما يعرض له من مكروه وآفة بالتوكل على الله وان يصرف
الجزع عن نفسه بذلك التوكل ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فاتقوا الله لعلكم تشكرون اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة الاف

من الملئكة منزلين بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملئكة مسومين وما جعله الله الا بشرى لكم ولتطمئن
قلوبكم به وما النصر الا من عند الله العزيز الحكيم ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم فينقلبوا خائبين ليس لك من الامر
ليس لك من الامر شيء او يتوب وفي كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما ذكر قصة احد اتبعها بذكر قصة بدر وذلك ان المسلمين يوم بدر كانوا في غاية الفقر والعجز والكفار
كانوا في غاية الشدة والقوة ثم انه تعالى سلط المسلمين على المشركين فصار ذلك من اقوى الدلائل على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى تحصيل غرضه ومطلوبه الا بالتوكل على الله تعالى و
الاستعانة به والمقصود من ذكر هذه القصة تأكيد قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وتأكيد قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون الثاني انه تعالى حكى عن الطائفتين
انهما همتا بالفشل ثم قال والله وليهما وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني من كان الله ناصرا له ومعينا له كيف يليق به الفشل والجبن والضعف ثم اكد ذلك بقصة بدر فان المسلمين
كانوا في غاية الضعف ولكن لما كان الله تعالى ناصرا لهم فازوا بمطلوبهم وقهروا خصومهم فكذا ههنا فهذا تقرير وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في بدر اقوال الاول
بدر اسم بير لرجل يقال له بدر فسميت البقعة باسم صاحبها هذا قول الشعبي الثاني انه اسم للبقعة كما سمي البلد باسم من غير ان ينقل عليه اسم صاحبه وهذا قول الواقدي وشيوخه
وانكروا قول الشعبي وهو بين مكة والمدينة المسألة الثانية اذلة جمع ذليل قال الواحدي الاصل في فعيل اذا كان صفة ان يجمع على فعلاء ككريم وكرماء وظريف وظرفاء وكبير وكبراء
وشريك وشركاء الا ان لفظ فعلاء اجتنبوه في التضعيف لانهم لو قالوا اقللاء وقللاء وخليل وخللاء لاجتمع حرفان من جنس واحد فعدل الى افعلة لانه من جموع فعيل كجليل
كجريب واجربة وقفيز واقفزة فكذلك جمع ذليل على اذلة قال صاحب الكشاف الاذلة جمع قلة وانما ذكر جمع القلة ليدل على انهم مع ذلتهم كانوا قليلين المسألة الثالثة قوله
تعالى وانتم اذلة في موضع الحال وانما كانوا اذلة لوجوه الاول انه تعالى قال ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا بد من تفسير هذا الذل بمعنى لا ينافي مدلول هذه الآية
وذلك هو ان نفسره بقلة العدد وضعف الحال وقلة السلاح والمال وعدم القدرة على مقاومة العدو ومعنى الذل الضعف عن المقاومة ونقيضه العز وهو القوة
والغلبة روي ان المسلمين كانوا ثلثمائة وبضعة عشر وما كان فيهم الا فرس واحد واكثرهم كانوا راجلين وربما كان الجمع منهم يركب جملا واحدا والكفار كانوا قريبا
من الف مقاتل ومعهم مائة فرس مع الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة الثاني لعل المراد انهم كانوا اذلة في زعم المشركين واعتقادهم لاجل قلة عددهم وسلاحهم وهو مثل ما حكى الله
تعالى عن الكفار انهم قالوا ليخرجن الاعز منها الاذل الثالث ان الصحابة كانوا قد شاهدوا الكفار في مكة في القوة والثروة والى ذلك الوقت ما اتفق لهم استيلاء على
اولئك الكفار فكانت هيبتهم باقية في قلوبهم واستعظامهم مستقرا في نفوسهم فكانوا لهذا السبب يهابونهم ويخافون منهم ثم قال تعالى اذ تقول للمؤمنين الن
يكفيكم وفيه مسائل المسألة الاولى اختلف المفسرون في ان هذا الموعد حصل يوم بدر او يوم احد ويتفرع على هذين القولين بيان ان العامل في اذ ما هو فان قلنا هذا الوعد حصل
يوم بدر كان العامل في اذ قوله نصركم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين وان قلنا انه حصل يوم احد كان ذلك بدلا من قوله تعالى واذ غدوت من اهلك
فاذا قلنا بالقول الاول انه يوم احد فهو مروي عن ابن عباس والكلبي والواقدي ومقاتل ومحمد بن اسحق والحجة عليه من وجوه الاول ان يوم بدر انما امد الرسول
صلى الله عليه وسلم بالف من الملائكة قال تعالى في سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلثة الاف وخمسة الاف
بيوم بدر الحجة الثانية ان الكفار كانوا يوم بدر الفا او ما يقرب منه والمسلمون كانوا على الثلث منهم لانهم كانوا ثلثمائة وبضعة عشر فانزل الله تعالى يوم بدر
الفا من الملائكة فصار عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فلا جرم وقعت الهزيمة على الكفار فكذلك يوم احد كان عدد المسلمين الفا
وعدد الكفار ثلثة الاف وكان عدد المسلمين على الثلث من عدد الكفار في هذا اليوم كما كان في يوم بدر فوعدهم الله في هذا اليوم ان ينزل
ثلثة الاف من الملائكة ليصير عدد الكفار مقابلا بعدد الملائكة مع زيادة عدد المسلمين فيصير ذلك دليلا على ان المسلمين يهزمونهم في هذا اليوم كما هزموهم
يوم بدر ثم جعل الثلاثة الاف خمسة الاف لتزداد قوة قلوب المسلمين في هذا اليوم ويزول الخوف عن قلوبهم ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل اذا قلنا
ان هذا الوعد انما حصل يوم احد الحجة الثالثة انه تعالى قال في هذه الآية ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة مسومين والمراد ويأتوكم اعداؤكم من فورهم ويوم احد هو
اليوم الذي كان يأتيهم الاعداء فاما يوم بدر فالاعداء ما اتوهم بل هم ذهبوا الى الاعداء فان قيل لو جرى قوله الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة الاف من الملائكة في يوم احد ثم انه
ما حصل هذا الامداد لزم الكذب والجواب عنه من وجهين الاول ان انزال خمسة الاف من الملائكة كان مشروطا بان يصبروا ويتقوا المغانم ولم يصبروا بل خالفوا امر رسول
الله صلى الله عليه وسلم فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط واما انزال ثلثة الاف من الملائكة فانما وعد الرسول صلى الله عليه وسلم بذلك للمؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال
وامرهم بالسكون والثبات في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا في تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله عليه
فلما اهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط الوجه الثاني في الجواب لا نسلم ان الملائكة ما نزلت روى الواقدي عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة
يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك في صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تقدم يا
مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف رسول الله صلى الله عليه وسلم انه ملك امد به وعن سعد بن ابي وقاص انه قال كنت ارمي السهم يومئذ فيرده علي رجل ابيض
حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فهذا ما نقوله في تقرير هذا القول اذا عرفت هذا فنقول نظم الآية على هذا التأويل انه تعالى ذكر قصة احد ثم قال وعلى الله فليتوكل
المؤمنون اي يجب ان يكون توكلهم على الله لا على كثرة عددهم وعددهم فلقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر على ان ينصركم في سائر المواضع ثم بعد هذا عاد الكلام
الى قصة احد فقال اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلثة الاف من الملائكة القول الثاني ان هذا الوعد كان يوم بدر وهو قول اكثر المفسرين واحتجوا على صحته

بوجوه الحجة الاولى انه تعالى قال ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم كذا وكذا وظاهر هذا الكلام يقتضي ان الله تعالى نصرهم ببدر حين ما قال الرسول صلى الله عليه وسلم
هذا الكلام وهذا يقتضي انه صلى الله عليه وسلم قال هذا الكلام يوم بدر الحجة الثانية ان قلة العدد والعدد كانت يوم بدر اكثر فكان الاحتياج الى تقوية القلب ذلك اليوم اكثر فكان
صرف الكلام الى ذلك اليوم اولى الحجة الثالثة ان الوعد بانزال ثلثة الاف من الملائكة كان مطلقا غير مشروط بشرط فوجب ان يحصل وانما حصل يوم بدر لا يوم احد ولسائل ان
يقول انهم نزلوا لكنهم ما قاتلوا لان الوعد كان بالامداد بثلثة الاف من الملائكة وبمجرد الانزال لا يحصل الامداد بل لا بد من الاعانة والاعانة حصلت يوم بدر ولم تحصل يوم احد
ثم القائلون بهذا القول اجابوا عن دلائل الاولين فقالوا اما الحجة الاولى وهي قولكم ان الرسول صلى الله عليه وسلم انما امد يوم بدر بالف من الملائكة فالجواب عنها من وجهين الاول انه
تعالى امد اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم بالف ثم زاد فيهم الفين آخرين فصاروا ثلثة الاف وكانه صلى الله عليه وسلم قال لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بالف من الملائكة فقالوا
بلى ثم قال لهم ان تصبروا وتتقوا يمددكم ربكم بخمسة الاف وهو كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لاصحابه ايسركم ان تكونوا ربع اهل الجنة قالوا نعم قال ايسركم ان تكونوا ثلث اهل
الجنة قالوا نعم قال فاني ارجو ان تكونوا نصف اهل الجنة الوجه الثاني في الجواب ان اهل بدر انما امدوا بالف على ما هو مذكور في سورة الانفال ثم بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد
قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم ذلك لقلة عددهم فوعدهم الله تعالى بان الكفار ان جاءهم مدد فانا امدكم بخمسة الاف ثم انه لم يأت قريشا ذلك المدد بل انصرفوا
حين بلغهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف اما الحجة الثانية وهي قولكم ان الكفار كانوا يوم بدر الفا فانزل الله تعالى الفا من الملائكة ويوم احد
ثلثة الاف فانزل الله تعالى ثلثة الاف فالجواب انه تقريب حسن ولكنه لا يوجب ان يكون الامر كذلك بل الله تعالى قد يزيد وقد ينقص في العدد بحسب ما يريد اما الحجة الثالثة
وهي التمسك بقوله ويأتوكم من فورهم هذا فالجواب عنه ان المشركين لما سمعوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه قد تعرضوا للعير ثار الغضب في قلوبهم واجتمعوا وقصدوا النبي صلى الله
عليه وسلم ثم ان الصحابة لما سمعوا ذلك خافوا فاخبرهم الله تعالى انهم ان يأتوكم من فورهم يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة فهذا حاصل ما قيل في تقرير هذين القولين والله اعلم بمراده
المسألة الثانية اختلفوا في عدد الملائكة وضبط الاقوال فيها ان من الناس من ضم العدد الناقص الى العدد الزائد فقالوا لان الوعد بامداد ثلثة لا شرط فيه والوعد بامداد
الخمسة مشروط بالصبر والتقوى ومجيء الكفار من فورهم فلا بد من التغاير وهو ضعيف لانه لا يلزم من كون الخمسة مشروطة بشرط ان تكون الثلاثة التي هي جزء منها مشروطة بذلك
الشرط ومنهم من ادخل العدد الناقص في العدد الزائد اما على التقدير الاول فان حملنا الآية على قصة بدر كان عدد الملائكة تسعة الاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلثة الاف وذكر
خمسة الاف فالمجموع تسعة الاف وان حملناها على قصة احد فليس فيها ذكر الالف بل فيها ذكر ثلثة الاف وخمسة الاف والمجموع ثمانية الاف واما على التقدير الثاني وهو ادخال الناقص
في الزائد فقال عدد الملائكة خمسة الاف لانهم وعدوا بالالف ثم ضم اليه الالفان فلا جرم وعد بثلثة الاف ثم ضم اليها الفان آخران فلا جرم وعدوا بخمسة الاف وقد
حكينا عن بعضهم انه قال امد اهل بدر بالف وقيل ان كرز بن جابر المحاربي اراد ان يمد المشركين فشق ذلك على المسلمين فقال النبي صلى الله عليه وسلم لهم الن يكفيكم يعني ان
يجيء المشركين مدد فالله تعالى يمدكم الفا بثلثة الاف وخمسة الاف ثم ان المشركين ما جاءهم المدد فكذا الزائد على الالف ما جاء المسلمين فهذه وجوه كلها محتملة
والله اعلم بمراده المسألة الثالثة اجمع اهل التفسير والسير ان الله تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس لم تقاتل الملائكة سوى يوم بدر وفيما سواه كانوا
عددا ومددا لا يقاتلون ولا يضربون وهذا قول الاكثرين واما ابو بكر الاصم فانه انكر ذلك اشد الانكار واحتج عليه بوجوه الحجة الاولى ان الملك الواحد يكفي في اهلاك اهل
الارض ومن المشهور ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه تحت المدائن الاربع لقوم لوط وبلغ جناحه الى الارض السابعة ثم رفعها الى السماء وقلب عاليها سافلها فاذا حضر هو يوم
بدر فاي حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار ثم بتقدير حضوره فاي فائدة في ارسال سائر الملائكة الحجة الثانية ان اكابر الكفار كانوا مشهورين وكل واحد منهم مقاتله من الصحابة
معلوم وحينئذ كان كذلك امتنع اسناد قتله الى الملائكة الحجة الثالثة ان الملائكة لو قاتلوا فاما ان يصيروا بحيث يراهم الناس او لا يراهم الناس فان رآهم الناس فاما ان يقال
انهم رأوهم في صورة الناس او في غير صورة الناس فان كان الاول فعلى هذا التقدير صار المشاهد من عسكر الرسول صلى الله عليه وسلم ثلثة الاف او اكثر ولم يقل احد بذلك ولان
هذا على خلاف قوله تعالى ويقللكم في اعينهم وان شاهدوهم في صورة غير الناس لزم وقوع الرعب الشديد في قلوب الخلق فان من شاهد الجن لا شك يشتد فزعه ولم ينقل ذلك
البتة واما ان قيل انهم كانوا بحيث لا يراهم الناس فعلى هذا التقدير اذا حاربوا وحزوا الرؤس ومزقوا البطون واسقطوا الكفار عن الافراس فحينئذ الناس كانوا يشاهدون
حصول هذه الافعال مع انهم ما كانوا يشاهدون احدا من الفاعلين ومثل هذا يكون من اعظم المعجزات وحينئذ يصير الجاحد لمثل هذه الحالة كافرا او يبقى متمردا ولما لم يوجد
شيء من ذلك عرف فساد هذا القسم الحجة الرابعة ان هؤلاء الملائكة الذين نزلوا اما ان يقال انهم كانوا اجساما كثيفة او لطيفة فان كان الاول وجب ان يراهم الكل
وان يكون رؤيتهم كرؤية غيرهم ومعلوم ان الامر ما كان كذلك وان كانوا اجساما لطيفة دقيقة مثل الهواء لم يكن فيهم صلابة وقوة ويمتنع كونهم راكبين على الخيول وكل ذلك
مما رووه واعلم ان هذه الشبهة انما تليق بمن ينكر القرآن والنبوة فاما من يقر بهما فلا يليق به شيء من هذه الكلمات فما كان يليق بابي بكر الاصم انكار هذه الاشياء مع ان
نص القرآن ناطق بها وورودها في الاخبار قريب من التواتر روى عبد الله بن عمر قال لما رجعت قريش من احد جعلوا يتحدثون في انديتهم بما ظفروا ويقولون لم نر
الخيل البلق ولا الرجال البيض الذين كانوا يوم بدر والشبهة المذكورة اذا قابلناها بكمال قدرة الله تعالى زالت وطاحت فانه يفعل ما يشاء لكونه قادرا على جميع
الممكنات ويحكم ما يريد لكونه منزها عن الحاجات المسألة الرابعة اختلفوا في كيفية نصرة الملائكة قال بعضهم بالقتال مع المؤمنين وقال آخرون بل بتقوية نفوسهم واشعارهم
بان النصرة لهم وبالقاء الرعب في قلوب الكفار والظاهر في المدد انهم يشركون الجيش في القتال ان وقعت الحاجة اليهم في نفس القتال وان يكون بمجرد حضورهم
كافيا في تقوية القلب وزعم كثير من المفسرين انهم قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا في سائر الايام المسألة الخامسة قوله الن يكفيكم معنى الكفاية هو سد الخلة والقيام بالامر يقال

كفاه امر كذا اذا سد خلته ومعنى الامداد اعطاء الشيء حالا بعد حال قال المفضل ما كان على جهة القوة والاعانة قيل فيه امده يمده وما كان على جهة الزيادة قيل فيه مده يمده ومنه قوله تعالى
والبحر يمده المسألة السادسة قرأ ابن عامر منزلين مشددة الزاي مفتوحة على التكثير والباقون بفتح الزاي مخففة لغتان المسألة السابعة قال صاحب الكشاف انما قدم لهم
الوعد بنزول الملائكة لتقوى قلوبهم ويعزموا على الثبات ويثقوا بنصر الله ومعنى الن يكفيكم انكار ان لا يكفيهم الامداد بثلاثة الاف من الملائكة وانما جيء بلن الذي هو لتأكيد النفي للاشعار
بانهم كانوا لقلتهم وضعفهم وكثرة عدوهم كالآيسين من النصر ثم قال تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا وفي الآية مسائل المسألة الاولى بلى ايجاب لما بعد لن يعني بلى يكفيكم الامداد بهم
فاوجب الكفاية ثم قال ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم باكثر من ذلك العدد وهو خمسة الاف لخمسة الاف
من الملائكة مشروطا بثلاثة اشياء الصبر والتقوى ومجيء الكفار على الفور فلما لم يوجد هذه الشرائط لا جرم لم يوجد المشروط المسألة الثانية الفور مصدر من فارت القدر
اذا غلت قال تعالى حتى اذا جاء امرنا وفار التنور قيل انه اول ارتفاع الماء منه ثم جعلوا هذه اللفظة استعارة في السرعة يقال جاء فلان ورجع من فوره ومنه قول الاصوليين الامر
للفور او للتراخي والمعنى حدة مجيء العدو وحرارته وسرعته المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم مسومين بكسر الواو اي معلمين علموا انفسهم بعلامات مخصوصة واكثر الاخبار
انهم سوموا خيولهم بعلامات جعلوها عليها والباقون بفتح الواو اي سومهم الله تعالى والمعنى انهم سوموا انفسهم فكان المراد من المسومين في قوله مسومين قولان الاول السومة العلامة التي
يعرف بها الشيء من غيره ومعنى تسويم ذلك في قوله تعالى والخيل المسومة وهذه العلامة يعلمها الفارس يوم اللقاء ليعرف بها وفي الخبر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال سوموا فان
الملائكة قد سومت قال ابن عباس كانت الملائكة قد سوموا انفسهم بالعمائم الصفر وخيولهم بان علقوا الصوف الابيض في نواصيها واذنابها وروي ان حمزة بن عبد المطلب
كان يعلم بريشة نعامة وان عليا رضي الله عنه كان يعلم بريشة بيضاء وان الزبير كان يتعصب بعصابة صفراء وان ابا دجانة كان يعلم بعصابة حمراء القول الثاني تفسير
المسومين انه بمعنى مرسلين مأخوذ من الابل السائمة المرسلة في المرعى يقال اسمت الابل اذا ارسلتها ويقال في التكثير سومت كما يقال اكرمت وكرمت فمن قرأ مسومين
بكسر الواو فالمعنى ان الملائكة ارسلت خيلها على الكفار لقتلهم واسرهم ومن قرأ بفتح الواو فالمعنى ان الله تعالى ارسلهم على المشركين ليهلكوهم كما تهلك الماشية النبات والحشيش
قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى لكم الكناية في قوله تعالى وما جعله الله عائدة الى المصدر كانه قال وما جعل الله المدد والامداد الا بشرى لكم بانكم تنصرون وهو كما قال ولا تأكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق معناه وان الاكل لفسق فدل تأكلوا على الاكل فكنى عنه فقال الزجاج وما جعل الله ذكر المدد الا بشرى والبشرى اسم من الابشار ومعنى الكلام
في معنى التبشير في سورة البقرة في قوله تعالى وبشر الذين آمنوا ثم قال تعالى ولتطمئن به قلوبكم وفيه سؤال وهو ان قوله ولتطمئن فعل وقوله الا بشرى اسم وعطف الفعل
على الاسم مستنكر فكان الواجب ان يقال الا بشرى لكم واطمئنانا او يقال الا ليبشركم ولتطمئن به قلوبكم فلم ترك ذلك وعدل عنه الى عطف الفعل على الاسم
والجواب عنه من وجهين الاول ان في ذكر الامداد مطلوبين احدهما اقوى في المطلوبية من الآخر فاحدهما ادخال السرور في قلوبهم وهو المراد بقوله الا بشرى والثاني حصول
الطمأنينة على ان اعانة الله تعالى ونصرته معهم فلا يجبنوا عن المحاربة وهذا هو المقصود الاصلي ففرق بين العبارتين تنبيها على حصول التفاوت بين هذين الامرين في
المطلوبية فكونه بشرى مطلوب لكن المطلوب الاقوى حصول الطمأنينة فلهذا ادخل حرف التعليل على فعل الطمأنينة فقال ولتطمئن ونظيره قوله تعالى و
الخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ولما كان المقصود الاصلي هو الركوب ادخل حرف التعليل عليه فكذا ههنا الثاني قال بعضهم في الجواب الواو زائدة والتقدير وما جعله الله الا
بشرى لكم لتطمئن به قلوبكم ثم قال تعالى وما النصر الا من عند الله والغرض منه ان يكون توكلهم على الله لا على الملائكة وهذا تنبيه على ان ايمان العبد لا يكمل الا عند الاعراض
عن الاسباب والاقبال بالكلية على مسبب الاسباب وقوله تعالى العزيز الحكيم فالعزيز اشارة الى كمال قدرته والحكيم اشارة الى كمال علمه فلا يخفى عليه حاجات العباد ولا
يعجز عن اجابة الدعوات وكل من كان كذلك لم يتوقع النصر الا من رحمته ولا الاعانة الا من فضله وكرمه ثم قال تعالى ليقطع طرفا من الذين كفروا اللام في ليقطع متعلق بقوله
وما النصر الا من عند الله والمعنى ان المقصود من نصركم بواسطة امداد الملائكة هو ان تقطعوا طرفا من الذين كفروا اي يهلكوا طائفة منهم قطعة منهم وقيل انه راجع الى
قوله ولتطمئن به قلوبكم وليقطع طرفا ولكنه ذكر بغير حرف العطف لانه اذا كان البعض قريبا من البعض جاز حذف العاطف وهو كما يقول السيد لعبده
اكرمتك لتخدمني لتعينني لتقوم بخدمتي حذف العاطف لان البعض يقرب من البعض فكذا ههنا وقوله طرفا اي طائفة وقطعة وانما حسن في هذا الموضع ذكر الطرف
ولم يحسن ذكر الوسط لانه لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف وهذا يوافق قوله تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله تعالى اولم يروا انا نأتي الارض ننقصها من
اطرافها ثم قال تعالى او يكبتهم الكبت في اللغة صرف الشيء على وجهه يقال كبته فانكبت ثم قد يذكر والمراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ و
الاذلال فكل ذلك ذكره المفسرون في تفسير الكبت وقوله خائبين الخيبة هي الحرمان من المطلوب والفرق بين الخيبة وبين اليأس ان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واما اليأس
فانه قد يكون بعد التوقع وقبله فنقيض اليأس الرجاء ونقيض الخيبة الظفر ليس لك من الامر شيء او يتوب عليهم او يعذبهم فانهم ظالمون ولله ما في السموات
وما في الارض يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله غفور رحيم وفي الآية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول الآية قولان الاول وهو المشهور انها نزلت
في قصة احد ثم القائلون بهذا القول اختلفوا على اربعة اوجه احدها انه اراد ان يدعو على الكفار فنزلت هذه الآية والقائلون بهذا ذكروا احتمالات احدها روي ان
عتبة بن ابي وقاص شجه وكسر رباعيته فجعل يمسح الدم عن وجهه وسالم مولى ابي حذيفة يغسل عن وجهه الدم وهو يقول كيف يفلح قوم خضبوا وجه نبيهم بالدم وهو
يدعوهم الى ربهم ثم اراد ان يدعو عليهم فنزلت هذه الآية وثانيها ما روى سالم بن عبد الله عن ابيه عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم لعن اقواما فقال اللهم
العن ابا سفيان اللهم العن الحارث بن هشام اللهم العن صفوان بن امية فنزلت هذه الآية وفيه او يتوب عليهم فتاب الله على هؤلاء وحسن اسلامهم وثالثها

نزلت في حمزة بن عبد المطلب وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما رآه ورأى ما فعلوا به من المثلة قال لامثلن منهم بسبعين فنزلت هذه الآية قال القفال رحمه الله وكل هذه الاشياء كانت فحصل يوم احد فنزلت
الآية عند الكل فلا يمتنع حملها على الكل الاحتمال الثاني في سبب نزول الآية انها نزلت بسبب انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يلعن المسلمين الذين خالفوا امره والذين انهزموا فمنعه الله من ذلك
وهذا القول مروي عن ابن عباس رضي الله عنه الاحتمال الثالث انه صلى الله عليه وسلم اراد ان يستغفر للمسلمين الذين انهزموا او خالفوا امره ويدعو لهم فنزلت الآية لتنهيه احتمالا او وجوه كلها
متفرعة على قول ان هذه الآية نزلت في قصة احد القول الثاني انها نزلت في واقعة اخرى وهي ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث جماعة من خيار الصحابة الى بئر معونة ليعلموهم القرآن فذهب
اليهم عامر بن الطفيل مع عسكره واخذهم وقتلهم فجزع من ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم جزعا شديدا ودعا على الكفار اربعين يوما فنزلت هذه الآية هذا قول مقاتل وهو بعيد لان
اكثر العلماء اتفقوا على ان هذه الآية في قصة احد وسياق الكلام يدل عليه والقاء قصة اجنبية على اول الكلام وآخره غير لائق المسألة الثانية ظاهر هذه الآية يدل على ان هذا الرد
في امر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعل فيه فعلا وكانت هذه الآية كالمنع منه وعند هذا يتوجه الاشكال وهو ان ذلك الفعل ان كان بامر الله تعالى فكيف منعه منه وان قلت انه ما
كان بامر الله تعالى وباذنه فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وايضا دلت الآية على عصمة الانبياء عليهم السلام فالامر الممنوع عنه في هذه الآية ان كان حسنا فلم منعه
تعالى منه وان كان قبيحا فكيف يكون فاعله معصوما والجواب من وجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع منه كان مشتغلا به فانه تعالى قال للنبي صلى الله عليه وسلم
لئن اشركت ليحبطن عملك وانه صلى الله عليه وسلم ما اشرك قط وقال تعالى يا ايها النبي اتق الله فهذا لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم ما كان يتقي الله ثم قال تعالى ولا تطع الكافرين وهذا
لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم والفائدة في هذا المنع انه لما حصل ما يوجب الغم الشديد والغضب العظيم وهو مثلة عمه صلى الله عليه وسلم حمزة رضي الله عنه وقتل المسلمين والظاهر
ان الغضب يحمل الانسان على ما لا ينبغي من القول والفعل فلاجل ان لا يتأدى مشاهدة تلك المكاره الى ما لا ينبغي من القول والفعل نص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتأكيدا
لطهارته والثاني انه صلى الله عليه وسلم ان فعل لكنه كان ذلك من باب ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشده الله تعالى الى اختيار الافضل والاولى ونظيره قوله تعالى وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما
عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين واصبر وما صبرك الا بالله فانه تعالى قال ان كنت تعاقب ذلك الظالم فاكتف بالمثل ثم قال وان تتركه كان ذلك اولى ثم امره امرا جازما
بتركه فقال واصبر وما صبرك الا بالله والوجه الثالث في الجواب لعله صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه الى اللعن عليهم استأذن ربه فيه فنص الله تعالى على المنع وعلى هذا التقدير لا يدل
هذا النهي على القدح في العصمة المسألة الثالثة قوله تعالى ليس لك من الامر شيء فيه قولان الاول ان معناه ليس لك من قصة هذه الواقعة ومن شأن هذه الحادثة شيء وعلى هذا نقل عن
المفسرين عبارات احدها ليس لك في مصالح عبادي شيء الا ما اوحي اليك وثانيها ليس لك في مسألة اهلاكهم شيء لانه تعالى اعلم بالمصالح فربما تاب عليهم وثالثها
ليس لك في ان يتوب الله عليهم ولا في ان يعذبهم شيء القول الثاني ان المراد هو الامر الذي يضاده النهي والمعنى ليس لك من امر خلقي شيء الا اذا كان على وفق امري وهو كقوله الا له
الخلق والامر وقوله تعالى لله الامر من قبل ومن بعد وعلى القولين فالمقصود من الآية منعه صلى الله عليه وسلم من كل فعل وقول الا ما كان باذنه وامره وهذا هو الارشاد الى اكمال درجات العبودية
ثم اختلفوا في ان المنع من اللعن لاي معنى كان منهم من قال الحكمة فيه انه تعالى ربما علم من حال بعض الكفار انه يتوب وان لم يتب لكنه علم انه سيولد منه ولد يكون مسلما
برا تقيا وكل من كان كذلك فان اللائق برحمة الله تعالى ان يمهله في الدنيا وان يصرف عنه الآفات الى ان يتوب او الى ان يحصل ذلك الولد فاذا دعا الرسول صلى الله عليه وسلم عليهم بالهلاك
فان قبلت دعوته فات هذا المقصود وان لم تقبل دعوته كان ذلك كالاستخفاف بالرسول صلى الله عليه وسلم فلاجل هذا المعنى منعه الله تعالى من اللعن وامره بان يفوض الكل الى علم الله تعالى ومنهم من قال
المقصود منه اظهار عجز العبودية وان لا يخوض العبد في اسرار الله تعالى في ملكه وملكوته وهذا هو الاحسن عندي والاوفق لمعرفة الاصول الدالة على حقيقة الربوبية والعبودية المسألة الرابعة
ذكر الفراء والزجاج وغيرهما في هذه الآية قولين احدهما ان قوله تعالى او يتوب عليهم عطف على ما قبله والتقدير ليقطع طرفا من الذين كفروا او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم ويكون قوله تعالى
ليس لك من الامر شيء كالكلام الاجنبي الواقع بين المعطوف والمعطوف عليه كما تقول ضربت زيدا فاعلم ذلك وعمرا فعلى هذا القول هذه الآية متصلة بما قبلها والقول الثاني ان او
ههنا بمعنى حتى والا ان كقولك لالزمنك او تعطيني حقي والمعنى الا ان تعطيني حقي او حتى تعطيني ومعنى الآية ليس لك من امرهم شيء الا ان يتوب الله عليهم فتفرح بحالهم او يعذبهم فتتشفى منهم
المسألة الخامسة قوله تعالى او يتوب عليهم مفسر عند اصحابنا بخلق التوبة فيهم وذلك عبارة عن خلق الندم فيهم على ما مضى وخلق العزم فيهم على ان لا يفعلوا مثل ذلك في المستقبل
قال اصحابنا وهذا المعنى متأكد ببرهان العقل وذلك لان الندم عبارة عن حصول ارادة متعلقة بترك فعل من الافعال في الماضي وحصول الارادات والكراهات في القلب لا يكون بفعل
العبد لان فعل العبد مسبوق بالارادة فلو كانت الارادة فعلا للعبد لافتقر العبد في فعل تلك الارادة الى ارادة اخرى ولزم التسلسل وهو محال فعلمنا ان حصول الارادات والكراهات في القلب
ليس الا بتخليق الله تعالى وتكوينه ابتداء ولما كانت التوبة عبارة عن الندم والعزم وكل ذلك من جنس الارادات والكراهات علمنا ان التوبة لا تحصل للعبد الا بخلق الله تعالى فصار هذا
البرهان مطابقا لما دل عليه ظاهر القرآن وهو قوله تعالى او يتوب عليهم واما المعتزلة فانهم فسروا قوله تعالى او يتوب عليهم اما بفعل الالطاف او بقبول التوبة اما قوله تعالى فانهم ظالمون ففيه
مسائل المسألة الاولى ان الغرض من الآية منعه من الدعاء على الكفار وصح الكلام وهو تعالى سماهم ظالمين لان الشرك ظلم قال الله تعالى ان الشرك لظلم عظيم وان كان الغرض منها منعه من الدعاء
على المسلمين الذين خالفوا امره صح الكلام ايضا لان من عصى الله تعالى فقد ظلم نفسه المسألة الثانية يحتمل ان يكون المراد من العذاب المذكور في هذه الآية عذاب الدنيا وهو القتل والاسر
وان يكون عذاب الآخرة وعلى التقديرين فعلم ذلك مفوض الى الله تعالى المسألة الثالثة قوله فانهم ظالمون جملة مستقلة الا ان المقصود من ذكرها تعليل حسن التعذيب والمعنى او يعذبهم فانه
تعالى ان عذبهم انما يعذبهم لانهم ظالمون قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وفيه مسألتان المسألة الاولى ان المقصود من هذا تأكيد ما ذكره اولا من قوله ليس لك من الامر شيء والمعنى ان
الامر انما يكون لمن له الملك وملك السموات والارض ليس الا لله تعالى فالامر في السموات والارض ليس الا لله تعالى وهذا برهان قاطع المسألة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لان
المراد الاشارة الى الحقائق والماهيات فدخل فيه الكل اما قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه الآية على انه سبحانه وتعالى له ان يدخل الجنة بحكم الفضل جميع

... المؤمنين والصديقين وانه لا اعتراض عليه في فعل من هذه الاشياء ودلالة الآية على هذا المعنى ظاهرة والبرهان العقلي يؤكد ذلك ايضا وذلك ان فعل
العبد ... مخلوقة لله تعالى فاذا خلق الله تعالى تلك الارادة واذا خلق النوع الآخر من الارادة عصى فطاعة العبد من الله تعالى ومعصيته ايضا من الله وفعل الله
لا يوجب ... الثواب ولا المعصية توجب العقاب بل الكل من الله تعالى بحكم الهيته وقهره وقدرته فصح ما ادعينا انه لو شاء لعذب جميع المؤمنين
... حسن ذلك منه وهذا البرهان هو الذي دل عليه ظاهر قوله تعالى يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء فاما قبل التوبة ... لا يغفر للكفار ولا
... انه لو فعل لا اعتراض عليه وهذا القدر لا يقتضي انه يفعل وهذا الكلام في غاية الظهور ثم ختم الكلام بقوله والله غفور رحيم والمقصود
... الرحمة والمغفرة غالب لا على سبيل الوجوب بل على سبيل الفضل والاحسان يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا الربا
اضعافا مضاعفة واتقوا الله لعلكم تفلحون واتقوا النار التي اعدت للكافرين واطيعوا الله والرسول لعلكم ترحمون وسارعوا
... على المؤمنين فيما يتعلق بارشادهم الى الاصلح لهم في امر الدين وفي امر الجهاد اتبع ذلك بما يدخل في الامر والنهي والترغيب والتحذير فقال يا ايها
... هذه الآية ابتداء كلام ولا تعلق لها بما قبلها وقال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون ذلك متصلا بما تقدم من جهة ان المشركين انما انفقوا على تلك
العساكر ... داعيا للمسلمين الى الاقدام على الربا حتى يجمعوا المال وينفقوه على العسكر فيتمكنون من الانتقام منهم فلا جرم نهاهم الله تعالى عن ذلك
... كان الرجل في الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل فاذا جاء الاجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زد في المال حتى ازيد
... الى آجال كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة اضعافها فهذا هو المراد من قوله اضعافا مضاعفة المسألة الثالثة انتصب اضعافا على الحال
... في النهي واجب وان الفلاح يتوقف عليه فلو اكل ولم يتق زال الفلاح وهذا تنصيص على ان الربا من الكبائر لا من الصغائر وتقسيم
... واعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم تتقون وتمام الكلام في الربا قد مضى في سورة البقرة ثم قال تعالى واتقوا النار التي
اعدت للكافرين ... يكونون بعد ... كفرهم وذلك ان ... المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار التي اعدت للكافرين
... الكافرين السؤال الخامس ظاهر قوله تعالى اعدت للكافرين يقتضي انها ما اعدت الا للكافرين وهذا يقتضي القطع بان ...
... وجوه الاول لا يبعد ان يكون في النار دركات اعد بعضها للكفار وبعضها للفساق فقوله النار التي اعدت للكافرين
... الكافرين الثاني ان كون النار معدة للكافرين لا يمنع دخول المؤمنين فيها لانه لما كان اكثر اهل النار هم الكفار فلاجل الغلبة لا
... ركبها الحاجة ... انما اعددت هذه الدابة للقاء المشركين فيكون صادقا في ذلك وان كان هو قد ركبها في تلك الساعة
... سورة الواحدة فهذه الآية دلت على ان النار معدة للكافرين وسائر الآيات دالة ايضا على انها معدة لمن سرق وقتل
... من خزنتها الم يأتكم نذير ... وليس جميع الكفار قال فكذلك وقال ايضا فكبكبوا فيها هم والغاوون الى قوله اذ نسويكم برب العالمين
... في سائر السور كانت كالمذكورة هاهنا فكذا فيما ذكرناه والله اعلم الوجه الرابع ان قوله تعالى اعدت للكافرين اثبات
... للمتقين لا يدل على انها لا يدخلها سواهم من الصبيان والمجانين والحور العين الوجه الخامس ان المقصود من وصف النار
... الذين خوطبوا باتقاء المعاصي اذا علموا انهم متى فارقوا التقوى دخلوا النار التي اعدت للكافرين وقد تقرر في عقولهم
... منزلة ان يخوف الوالد ولده بانك ان عصيتني ادخلتك دار السباع ولا يدل ذلك على ان تلك الدار لا يدخلها غيره فكذا هاهنا
... الآن والجواب نعم لان قوله اعدت اخبار عن الماضي فلا بد وان يكون قد دخل ذلك الشيء في الوجود ثم قال تعالى
... ذكر الوعيد ذكر الوعد بعده على ما هو العادة المستمرة وقال محمد بن اسحق بن يسار هذه الآية معاتبة للذين عصوا رسول الله
... هذه الآية دالة على ان حصول الرحمة موقوف على طاعة الله تعالى وطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا عام فيدل
... انه ليس اهلا للرحمة وذلك يدل على قول اصحاب الوعيد وسارعوا الى مغفرة من ربكم وجنة عرضها
... ينفقون في السراء والضراء والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب
... قرأ نافع وابن عامر سارعوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هو في مصاحف
... بالواو عطفا على ما قبلها والتقدير اطيعوا الله والرسول وسارعوا ومن ترك الواو فلانه جعل قوله تعالى سارعوا وقوله
... في المعنى فلهذا السبب سقط العاطف المسألة الثانية روي عن الكسائي الامالة في وسارعوا واولئك يسارعون
... المفتوحة الامالة كذلك المكسورة عليها المسألة الثالثة قالوا في الكلام حذف والمعنى وسارعوا الى ما يوجب مغفرة من ربكم
... وكان هذا الامر بالمسارعة الى فعل المأمورات وترك المنهيات ... كثير من الاصوليين بهذه الآية على ان ظاهر
... المغفرة فيه كلمات احدها قال ابن عباس هي الاسلام ... لانه ذكر المغفرة على سبيل التنكير والمراد منه المغفرة
... الاسلام الثاني روي عن علي رضي الله عنه انه قال هو اداء الفرائض ... ان اللفظ مطلق فيجب ان يعم الكل والثالث

انه الاخلاص وهو قول عثمان رضي الله عنه ووجهه ان المقصود من جميع العبادات الاخلاص وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين والرابع قال ابو العالية هو الهجرة والخامس هو الجهاد وهو قول
الضحاك ومحمد بن اسحق قال لان من قوله تعالى واذ غدوت من اهلك الى تمام ستين آية نزل في احد وكان كل هذه الاوامر والنواهي مختصة بما يتعلق بباب الجهاد والسادس قال سعيد بن جبير انها
التكبيرة الاولى والسابع قال يمان انها الصلوات الخمس والثامن قال عكرمة جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل والتاسع قال الاصم سارعوا اي بادروا الى التوبة من الربا والذنوب
والوجه فيه انه تعالى نهى اولا عن الربا ثم قال وسارعوا الى مغفرة من ربكم فهذا يدل على ان المراد منه المسارعة في ترك ما تقدم النهي عنه والاولى ما تقدم من وجوب حمله على اداء الواجبات والتوبة
عن جميع المحظورات لان اللفظ عام فلا وجه في تخصيصه ثم انه تعالى بين انه كما تجب المسارعة الى المغفرة فكذلك تجب المسارعة الى الجنة وانما فصل بينهما لان الغفران معناه ازالة
العقاب والجنة معناها حصول الثواب فجمع بينهما للاشعار بانه لا بد للمكلف من تحصيل الامرين فاما وصف الجنة بان عرضها السموات فمعلوم ان ذلك ليس بحقيقة لان نفس السموات
لا يكون عرضا للجنة فالمراد كعرض السموات والارض وفيها سؤالات السؤال الاول ما معنى ان عرضها مثل عرض السموات والارض وفيه وجوه الاول انه لو جعلت السموات والارضون طبقا طبقا
بحيث يكون كل واحد من تلك الطبقات سطحا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى ثم وصل البعض بالبعض طبقا واحدا لكان ذلك مثل عرض الجنة وهذا غاية في السعة لا يعلمها الا الله تعالى والثاني
ان الجنة التي يكون عرضها مثل عرض السموات والارض انما تكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له فلا بد وان تكون الجنة المملوكة لكل احد مقدارها هكذا الثالث
قال ابو مسلم وفيه وجه آخر وهو ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل البيع لكانتا ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشيء بالشيء الآخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع
موضع المساواة بين الشيئين في القدر وكذا ايضا معنى القيمة لانها مأخوذة من مقاومة الشيء للشيء حتى يصير كل واحد منهما مثل الآخر الرابع المقصود المبالغة في وصف
سعة الجنة وذلك لانه لا شيء عندنا اعرض منهما ونظيره قوله تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض فان اطول الاشياء بقاء عندنا هو السموات والارض فخوطبنا على وفق ما
عرفناه فكذا هاهنا السؤال الثاني لم خص العرض بالذكر والجواب فيه وجهان الاول انه لما كان العرض هكذا فان الطول اعظم ونظيره قوله تعالى بطائنها من استبرق
وانما ذكر البطائن لان من المعلوم انها تكون اقل حالا من الظهارة فكذا هاهنا اذا كان العرض هكذا فكيف الطول والثاني قال القفال ليس المراد بالعرض هاهنا ما هو خلاف الطول
بل هو عبارة عن السعة كما تقول العرب بلاد عريضة ويقال هذه دعوى عريضة اي واسعة عظيمة والاصل فيه ان ما اتسع عرضه لم يضق وما ضاق عرضه دق فجعل العرض كناية عن
السعة السؤال الثالث انتم تقولون ان الجنة في السماء فكيف يكون عرضها كعرض السماء والجواب من وجهين الاول ان المراد من قولنا انها في السماء انها فوق السموات وتحت العرش
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في صفة الفردوس سقفها عرش الرحمن وروي ان رسول هرقل سأل النبي صلى الله عليه وسلم وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فاين
النار فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم اذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار
في جهة السفل وسئل انس بن مالك عن الجنة في الارض ام في السماء فقال واي ارض وسماء تسع الجنة قيل فاين هي قال فوق السموات السبع تحت العرش والوجه الثاني ان
الذين يقولون ان الجنة والنار غير مخلوقتين الآن بل الله تعالى يخلقهما بعد قيام القيامة وعلى هذا التقدير لا يبعد ان تكون الجنة مخلوقة في مكان السموات والنار مخلوقة في مكان الارض
والله اعلم اما قوله تعالى اعدت للمتقين فظاهره يدل على ان الجنة والنار مخلوقتان الآن وقد سبق تقرير ذلك قوله تعالى الذين ينفقون في السراء والضراء واعلم انه تعالى لما بين
ان الجنة معدة للمتقين ذكر صفات المتقين حتى يتمكن الانسان من اكتساب الجنة بواسطة اكتساب تلك الصفات قوله تعالى الذين ينفقون وفيه وجوه الاول ان المعنى
انهم في حال الرخاء واليسر والقدرة والعسر لا يتركون الانفاق وبالجملة فالسراء هو الغنى والضراء هو الفقر يحكى عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضي الله
عنها انها تصدقت بحبة عنب والثاني ان المعنى انهم سواء كانوا في سرور او في حزن او في عرس او في حبس فانهم لا يدعون الاحسان الى الناس الثالث المعنى ان ذلك الاحسان
سواء سرهم بان كان على وفق ارادتهم او ساءهم بان كان على خلاف طبعهم فانهم لا يتركونه وانما افتتح الله بذكر الانفاق لانه طاعة شاقة ولانه كان في ذلك الوقت اشرف الطاعات لاجل الحاجة
اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين قوله تعالى والكاظمين الغيظ وفيه مسائل المسألة الاولى يقال كظم غيظه اذا سكت عليه ولم يظهره لا بقول ولا بفعل
قال المبرد وتأويله انه كتمه على امتلائه منه يقال كظمت السقاء اذا ملأته وشددت عليه ويقال فلان ما يكظم على جرة اذا كان لا يحتمل شيئا وكل ما سددت من مجرى ماء او باب
او طريق فهو كظم والذي يسد به يقال له الكظامة والسدادة ويقال للقناة التي تجري في بطن الارض كظامة لامتلائها بالماء كامتلاء القربة المكظومة ويقال اخذ فلان بكظم
فلان اذا اخذ بمجرى نفسه لانه موضع الامتلاء بالنفس وكظم البعير كظوما اذا امسك على ما في جوفه ولم يجتر ومعنى قوله تعالى والكاظمين الغيظ الذين يكفون غيظهم عن الامضاء
ويردون غيظهم في اجوافهم وهذا الوصف من اقسام الصبر والحلم وهو قوله تعالى واذا ما غضبوا هم يغفرون المسألة الثانية قال النبي صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يقدر على انفاذه ملأ الله
قلبه امنا وايمانا وقال صلى الله عليه وسلم لاصحابه تصدقوا فتصدقوا بالذهب والفضة والطعام واتاه رجل بقشور التمر فتصدق به وجاء آخر وقال والله ما عندي ما اتصدق
به ولكني اتصدق بعرضي فلا اعاقب احدا بما يقوله في فوفد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قوم ذلك الرجل وفد فقال صلى الله عليه وسلم قد تصدق ... ذلك الرجل وقد قبل الله
تصدق منكم رجل بصدقة ولقد قبلها الله منه تصدق بعرضه وقال صلى الله عليه وسلم من كظم غيظا وهو يستطيع ان ينفذه زوجه الله من الحور العين وقال صلى الله عليه وسلم
ما من جرعتين احب الى الله من جرعة موجعة يجرعها صاحبها بصبر وحسن عزاء ومن جرعة غيظ كظمها وقال صلى الله عليه وسلم ليس الشديد بالصرعة لكنه الذي يملك نفسه عند الغضب
قوله تعالى والعافين عن الناس قال القفال يحتمل ان يكون هذا راجعا الى ما ذم من فعل المشركين في اكل الربا فنهي المؤمنين عن ذلك وندبوا الى العفو عن المعسرين
قال تعالى عقيب قصة الربا والتداين وان كان ذو عسرة فنظرة الى ميسرة وان تصدقوا خير لكم ويحتمل ان يكون كما قال في الدية فمن عفي له من اخيه شيء الى قوله تعالى وان تصدقوا
خير لكم ويحتمل ان يكون هذا بسبب غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حين مثلوا بحمزة رضي الله عنه وقال لامثلن بهم فندب الى كظم هذا الغيظ والصبر عليه والكف عن فعل

ما ذكرنا انه تعالى قال في هذه المسألة فكان تركه بعض ذلك عفواً ان شاء الله تعالى في هذه القصة وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ولئن صبرتم لهو خير للصابرين وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا يكون العبد
ذا فضل حتى يصل من قطعه ويعفو عمن ظلمه ويعطي من حرمه وروي عن عيسى عليه السلام ليس الاحسان ان تحسن الى من احسن اليك ذلك مكافأة انما الاحسان ان تحسن الى من اساء اليك ثم قوله
تعالى والله يحب المحسنين واعلم انه يجوز ان يكون اللام للجنس فيتناول كل محسن ويدخل تحته هؤلاء المذكورون وان يكون للعهد فيكون اشارة الى هؤلاء واعلم ان الاحسان الى الغير اما ان يكون
بايصال النفع اليه او بدفع الضرر عنه اما ايصال النفع اليه فهو المراد بقوله تعالى الذين ينفقون في السراء والضراء ويدخل فيه انفاق العلم وذلك بان يشتغل بتعليم الجاهلين وهداية الضالين
ويدخل فيه انفاق المال في وجوه الخيرات والعبادات واما دفع الضرر عن الغير فهو اما في الدنيا وهو ان لا يشتغل بمقابلة تلك الاساءة باساءة اخرى وهو المراد بكظم الغيظ واما في الاخرة
فهو ان يبرئ ذمته عن التبعات والمطالبات في الاخرة وهو المراد بقوله والعافين عن الناس فصارت هذه الاية من هذا الوجه دالة على جميع جهات الاحسان الى الغير ولما كانت هذه الامور الثلاثة
مشتركة في كونها احساناً الى الغير ذكر ثوابها فقال والله يحب المحسنين فان محبة الله للعبد اعظم درجات الثواب والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم ذكروا الله فاستغفروا
لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله ولم يصروا على ما فعلوا وهم يعلمون اولئك جزاؤهم مغفرة من ربهم وجنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ونعم اجر العاملين
واعلم ان وجه النظم من وجهين الاول انه تعالى لما وصف الجنة بانها معدة للمتقين بين ان المتقين قسمان احدهما الذين اقبلوا على الطاعات والعبادات وهم الذين وصفهم الله تعالى بالانفاق
في السراء والضراء وكظم الغيظ والعفو عن الناس وثانيهما الذين اذنبوا ثم تابوا وهو المراد بقوله تعالى والذين اذا فعلوا فاحشة وبين تعالى ان هذه الفرقة كالفرقة الاولى في كونها
متقية وذلك لان المذنب اذا تاب عن الذنب صار حاله كحال من لم يذنب قط في استحقاق المنزلة والكرامة عند الله تعالى الوجه الثاني انه تعالى ندب في الاية الاولى الى الاحسان الى الغير وندب
في هذه الاية الى الاحسان الى النفس فان المذنب العاصي اذا تاب كانت تلك التوبة احساناً منه الى نفسه وفي الاية مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان هذه الاية نزلت في
رجلين انصاري وثقفي ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان قد آخى بينهما وكانا لا يفترقان في احوالهما فخرج الثقفي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرعة في السفر وخلف الانصاري
على اهله ليتعاهدهم فكان يفعل ذلك ثم قام الى المرأة ليقبلها فوضعت كفها على وجهها فندم الرجل فلما وافى الثقفي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم لم ير الانصاري وكان
قد هام في الجبال للتوبة فلما عرف رسول الله صلى الله عليه وسلم سكت حتى نزلت هذه الاية وقال ابن مسعود قال المؤمنون لرسول الله صلى الله عليه وسلم كانت بنو اسرائيل اكرم
على الله تعالى منا فكان احدهم اذا اذنب ذنباً اصبحت كفارة ذنبه مكتوبة على عتبة داره اجدع انفك افعل كذا فانزل الله تعالى هذه الاية وبين انهم اكرم على الله تعالى
منهم حيث جعل كفارة ذنبهم الاستغفار المسألة الثانية الفاحشة ههنا نعت لمحذوف والتقدير فعلوا فعلة فاحشة وذكروا في الفرق بين الفاحشة وبين ظلم النفس
وجوهاً الاول قال صاحب الكشاف الفاحشة ما يكون فعله كاملاً في القبح وظلم النفس هو اي ذنب كان مما يؤاخذ الانسان به الثاني ان الفاحشة هي الكبيرة وظلم النفس هي الصغيرة
والصغيرة يجب الاستغفار عنها بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مأموراً بالاستغفار وهو قوله تعالى واستغفر لذنبك وما كان استغفاره صلى الله عليه وسلم الا على الصغائر بل على ترك
الافضل الثالث الفاحشة هي الزنا وظلم النفس هي القبلة واللمسة والنظرة وهذا قول من حمل الاية على السبب الذي رويناه ولانه تعالى سمى الزنا فاحشة فقال ولا تقربوا الزنا
انه كان فاحشة اما قوله تعالى ذكروا الله ففيه وجهان احدهما ان المعنى ذكروا وعيد الله او عقابه او جلاله الموجب للخشية والحياء منه فيكون من باب حذف المضاف والذكر
ههنا هو الذي ضد النسيان وهذا معنى قول الضحاك ومقاتل والواقدي فان الضحاك قال ذكروا العرض الاكبر على الله ومقاتل والواقدي قالا تفكروا ان الله تعالى سائلهم
وذلك لانه تعالى قال بعد هذه الاية فاستغفروا لذنوبهم وهذا يدل على ان الاستغفار كالاثر والنتيجة لذلك الذكر ومعلوم ان الذكر الذي يوجب الاستغفار ليس الا ذكر عقاب الله ونهيه
ووعيده ونظير هذه الاية قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فاذا هم مبصرون والقول الثاني ان المراد به ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال
وذلك لان من اراد ان يسأل الله مسألة فالواجب ان يقدم على تلك المسألة الثناء على الله تعالى فههنا لما كان المراد الاستغفار عن الذنوب قدموا عليه الثناء ثم اشتغلوا
بالاستغفار عن الذنوب ثم قال تعالى فاستغفروا لذنوبهم والمراد منه الاتيان بالتوبة على الوجه الصحيح وهو الندم على فعل ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل فهذا هو
حقيقة التوبة فاما الاستغفار باللسان فذاك لا اثر له في ازالة الذنب بل يجب اظهار هذا الاستغفار لازالة التهمة ولاظهار كونه منقطعاً الى الله تعالى وقوله تعالى
لذنوبهم اي لاجل ذنوبهم ثم قال تعالى ومن يغفر الذنوب الا الله والمقصود منه ان لا يطلب العبد المغفرة الا منه لانه تعالى هو القادر على عقاب العبد في الدنيا والاخرة
فكان هو القادر على ازالة ذلك العقاب عنه فصح انه لا يجوز طلب الاستغفار الا منه ثم قال تعالى ولم يصروا على ما فعلوا واعلم ان قوله تعالى ومن يغفر الذنوب جملة معترضة بين
المعطوف والمعطوف عليه والتقدير فاستغفروا لذنوبهم ولم يصروا على ما فعلوا وقوله تعالى وهم يعلمون فيه وجوه الاول انه حال من فعل الاصرار والتقدير ولم يصروا
على ما فعلوا من الذنوب حال ما كانوا عالمين بكونها محظورة محرمة لانه قد يعذر من لا يعلم حرمة الفعل اما العالم بحرمته فانه لا يعذر في فعله البتة الثاني ان يكون المراد منه العقل والتمييز
والتمكن من الاحتراز من الفواحش فيجري مجرى قوله صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلاث ثم قال تعالى اولئك جزاؤهم مغفرة الاية والمعنى ان المطلوب بالتوبة امران العفو
عن العقاب واليه الاشارة بقوله تعالى مغفرة من ربهم والثاني ايصال الثواب اليه وهو المراد بقوله تعالى وجنات تجري من تحتها الانهار ثم بين تعالى ان الذي يحصل لهم
من ذلك وهو الغفران والجنات يكون اجراً لعملهم وجزاء عليه بقوله ونعم اجر العاملين قال القاضي وهذا يبطل قول من قال ان الثواب تفضل من الله تعالى وليس بجزاء على عملهم
قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الارض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين هذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين ولا تهنوا ولا تحزنوا و
انتم الاعلون ان كنتم مؤمنين ان يمسسكم قرح اعلم انه تعالى لما وعد على الطاعة والتوبة عن المعصية الغفران والجنات اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعة
وعلى التوبة من المعصية وهو تأمل احوال القرون الخالية من المطيعين والعاصين فقال قد خلت من قبلكم سنن وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال الواحدي اصل الخلو في

اللغة الانفراد والمكان الخالي هو المنفرد عمن يسكن فيه ويستعمل ايضاً في الزمان بمعنى المضي لان ما مضى انفرد عن الوجود وخلا عنه وكذا الامم الخالية والسنة هي الطريقة المستقيمة والمثال المتبع
وفي اشتقاق هذه اللفظة وجوه احدها انها فعلة من سن الماء يسنه اذا والى صبه والعرب شبهت الطريقة المستقيمة بالماء المصبوب فانه لتوالي اجزاء الماء فيه على نهج
واحد يكون كالشيء الواحد فالسنة فعلة بمعنى مفعول وثانيها ان تكون من سننت النصل والسنان اسنه سناً فهو مسنون اذا حددته على المسن فالفعل المنسوب الى النبي
صلى الله عليه وسلم سمي سنة على انه مسنون وثالثها ان يكون من قولهم سن الابل اذا احسن الرعي فالفعل الذي داوم النبي صلى الله عليه وسلم عليه سمي سنة بمعنى انه صلى الله عليه وسلم
احسن رعايته وادامته المسألة الثانية المراد من الاية قد انقضت من قبلكم سنن الله تعالى في الامم السالفة واختلفوا في ذلك فالاكثرون من المفسرين على ان المراد سنن الهلاك
والاستئصال بدليل قوله تعالى فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين وذلك لانهم خالفوا الانبياء والرسل للحرص على الدنيا وطلب لذاتها ثم انقرضوا ولم يبق من دنياهم اثر
وبقي اللعن في الدنيا والعقاب في الاخرة فرغب الله تعالى امة محمد صلى الله عليه وسلم في تأمل احوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعياً لهم الى الايمان بالله ورسله والاعراض عن الرياسة
في الدنيا وطلب الجاه وقال مجاهد بل المراد سنن الله تعالى في الكافرين والمؤمنين فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمنين ولا مع الكافرين ولكن المؤمن يبقى له بعد موته الثناء الجميل في
الدنيا والثواب الجزيل في العقبى ثم انه تعالى قال فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين لان التأمل في حال احد القسمين يكفي في معرفة حال القسم الاخر ويقال الغرض منه زجر الكفار
عن كفرهم وذلك انما يحصل بتأمل احوال المكذبين والمعاندين ونظير هذه الاية قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم
الغالبون وقوله تعالى والعاقبة للمتقين وقوله تعالى ان الارض يرثها عبادي الصالحون المسألة الثالثة ليس المراد بقوله تعالى فسيروا في الارض فانظروا الامر بذلك لا محالة بل المقصود
تعرف احوالهم فان حصلت هذه المعرفة بغير المسير في الارض كان المقصود حاصلاً ولا يمتنع ان يقال ايضاً ان لمشاهدة آثار المتقدمين اثراً اقوى من اثر السماع كما قيل
ان آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا الى الآثار ثم قال تعالى هذا بيان للناس ويعني بقوله هذا ما تقدم من امره ونهيه ووعده ووعيده وذكره لانواع البينات والايات
ولا بد من الفرق بين البيان وبين الهدى وبين الموعظة لان العطف يقتضي المغايرة فنقول فيه وجهان الاول ان البيان هو الدلالة التي تفيد ازالة الشبهة بعد ان كانت الشبهة
حاصلة واما الهدى فالفرق ان البيان عام في اي معنى كان واما الهدى فهو بيان طريق الرشد ليسلك دون طريق الغي واما الموعظة فهي الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي
في طريق الدين فالحاصل ان البيان جنس تحته نوعان احدهما الكلام الهادي الى ما ينبغي في الدين وهو الهدى والثاني الكلام الزاجر عما لا ينبغي في الدين وهو الموعظة الثاني
ان البيان هو الدلالة واما الهدى فهي الدلالة بشرط كونها مفضية الى الاهتداء وقد تقدم البحث فيه في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين في سورة البقرة واعلم انه انما خص
البيان والهدى والموعظة بالمتقين لوجهين الاول انهم هم المنتفعون به وكانت هذه الاشياء في حق غير المتقين كالمعدومة ونظيره قوله تعالى انما تنذر من اتبع الذكر انما يخشى الله
من عباده العلماء انما انت منذر من يخشاها وقد تقدم تقريره في قوله هدى للمتقين الثاني ان قوله تعالى هذا بيان كلام عام ثم قوله وهدى وموعظة مخصوص بالمتقين لان
الهدى اسم للدلالة بشرط كونها موصلة الى البغية ولا شك ان هذا المعنى لا يحصل الا في حق المتقين قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان كنتم مؤمنين واعلم ان
الذي قدمه تعالى من قوله قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله تعالى ولا تهنوا كانه قال اذا بحثتم عن احوال القرون الماضية علمتم ان اهل الباطل وان
اتفقت لهم الصولة لكن كان مآل الامر الى الضعف والفتور وصارت دولة اهل الحق عالية وصولة اهل الباطل مندرسة فلا ينبغي ان يصير صولة الكفار عليكم يوم احد سبباً
لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم بل يجب ان يقوى قلبكم فان الاستعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة اليكم ثم نقول قوله ولا تهنوا اي لا تضعفوا عن الجهاد والوهن
الضعف قال تعالى حكاية عن زكريا عليه السلام اني وهن العظم مني ولا تحزنوا اي على من قتل منكم وجرح وقوله تعالى وانتم الاعلون فيه وجوه الاول ان حالكم اعلى من حالهم
في القتل لانكم اصبتم منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم يوم احد وهو كقوله اولما اصابتكم مصيبة قد اصبتم مثليها او لان قتالكم لله تعالى وقتالهم للشيطان او لان قتالكم
للدين الحق وقتالهم للدين الباطل وكل ذلك يوجب كونكم اعلى حالاً منهم والثاني ان يكون المراد وانتم الاعلون بالحجة والتمسك بالدين والعاقبة الحميدة والثالث
ان يكون المعنى وانتم الاعلون من حيث انكم في العاقبة تظفرون بهم وتستولون عليهم وهذا اشد مناسبة لما قبله لان القوم انكسرت قلوبهم بسبب ذلك الوهن لانهم كانوا
محتاجين الى ما يفيدهم قوة في القلب وفرحاً في النفس فبشرهم الله تعالى بذلك اما قوله تعالى ان كنتم مؤمنين ففيه وجوه الاول وانتم الاعلون ان بقيتم على ايمانكم و
المقصود بيان ان الله تعالى تكفل باعلاء درجتهم لاجل تمسكهم بدين الاسلام والثاني وانتم الاعلون فكونوا مصدقين لهذه البشارة ان كنتم مصدقين بما يعدكم الله تعالى ويبشركم
به من الغلبة والثالث التقدير ولا تهنوا ولا تحزنوا ان كنتم مؤمنين فان الله تعالى وعد بنصرة هذا الدين فان كنتم من المؤمنين علمتم ان هذه الواقعة لا يبقى لها اثر والدولة تصير
للمسلمين والاستيلاء على العدو ويحصل لهم الفتح ان يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله وتلك الايام نداولها بين الناس وليعلم الله الذين آمنوا ويتخذ منكم شهداء والله لا يحب
الظالمين وليمحص الله الذين آمنوا ويمحق الكافرين ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين ولقد كنتم تمنون الموت من قبل
ان تلقوه فقد رأيتموه وانتم تنظرون
واعلم ان هذا من تمام قوله تعالى ولا تهنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون فبين تعالى ان الذي يصيبهم من القرح لا يجب ان يزيل جدهم واجتهادهم في جهاد العدو وذلك لانه كما
اصابهم ذلك فقد اصاب عدوهم مثله قبل ذلك فاذا كانوا مع باطلهم وسوء عاقبتهم لم يفتروا لاجل ذلك في الحرب فبان لا يلحقكم الفتور مع حسن العاقبة والتمسك بالحق اولى وفي الاية مسائل
المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم قرح بضم القاف وكذلك من بعد ما اصابهم القرح والباقون بفتح القاف فيهما واختلفوا فيه على وجوه الاول معناهما
واحد وهما لغتان كالجهد والجهد والوجد والوجد والضعف والضعف والثاني انه بالفتح لغة تهامة والحجاز والضم لغة نجد والثالث انه بالفتح مصدر وبالضم اسم والرابع وهو قول الفراء
انه بالفتح الجراحة بعينها وبالضم الم الجراحة والخامس قال ابن مقسم هما لغتان الا ان المفتوحة توهم انها جمع قرحة المسألة الثانية في الاية قولان احدهما ان مسكم يوم احد فقد

منهم يوم بدر وهو كقوله تعالى أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا والثاني أن الكفار قد نالهم يوم أحد مثل ما نالكم من الجرح والقتل لأنه قتل منهم نيف وعشرون رجلا وقتل
صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في أول النهار فإن قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم أحد مثل قرح المسلمين قلنا
يجوز أن يكون المراد من القرح في هذا التأويل مجرد الانهزام لا الكثرة والقلة ثم قال تعالى وتلك الأيام نداولها بين الناس وفيه مسائل المسألة الأولى تلك مبتدأ والأيام صفة ونداولها خبره ويجوز أن
يكون تلك الأيام مبتدأ وخبرا ونداولها حالا كما تقول هي الأيام تبلي كل جديد فقوله تلك الأيام إشارة إلى جميع أيام تلك الوقائع العجيبة فبين أنها دول تكون على الرجل حينا وله حينا والحرب
سجال المسألة الثانية قال القفال رحمه الله المداولة نقل الشيء من واحد إلى آخر يقال تداولته الأيدي إذا تناقلته ومنه قوله تعالى كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم أي تتداولونها
ولا تجعلون للفقراء منه نصيبا ويقال الدنيا دول أي تنتقل من قوم إلى آخرين ثم عنهم إلى غيرهم ويقال دال له الدهر بكذا إذا انتقل إليه والمعنى أن أيام الدنيا هي دول بين الناس لا يدوم
مسارها ولا مضارها فيوم يحصل فيه السرور له والغم لعدوه ويوم آخر بالعكس من ذلك ولا يبقى شيء من أحوالها ولا يستقر أثر من آثارها واعلم أنه ليس المراد من هذه المداولة أن الله تعالى
ينصر المؤمنين تارة وينصر الكافرين أخرى وذلك لأن نصرة الله منصب شريف وإعزاز عظيم فلا يليق بالكافر بل المراد من هذه المداولة أنه تارة يشدد المحنة على الكفار وأخرى على المؤمنين
والفائدة فيه وجوه الأول أنه تعالى لو شدد المحنة على الكفار في جميع الأوقات وأزالها عن المؤمنين في جميع الأوقات لحصل العلم الاضطراري بأن الإيمان حق وما سواه باطل ولو كان كذلك لبطل
التكليف والثواب والعقاب فلهذا المعنى تارة يسلط الله تعالى المحنة على أهل الإيمان وأخرى على أهل الكفر لتكون الشبهات باقية والمكلف يدفعها بواسطة النظر في الدلائل الدالة
على صحة الإسلام فيعظم ثوابه عند الله تعالى والثاني أن المؤمن قد يقدم على بعض المعاصي فيكون تشديد المحنة عليه في الدنيا أدبا له وأما تشديد المحنة على الكفار فإنه يكون غضبا من الله
تعالى عليهم والثالث وهو أن لذات الدنيا وآلامها غير باقية وأحوالها غير مستمرة وإنما تحصل السعادات المستمرة في دار الآخرة ولذلك فإنه تعالى يميت بعد الإحياء ويسقم بعد الصحة
فإذا حسن ذلك فلم لا يحسن أن يبدل السراء بالضراء والقدرة بالعجز وروي أن أبا سفيان صعد الجبل يوم أحد ثم قال أين ابن أبي كبشة أين ابن أبي قحافة أين ابن الخطاب فقال عمر
رضي الله عنه هذا رسول الله وهذا أبو بكر وها أنا عمر فقال أبو سفيان يوم بيوم والأيام دول والحرب سجال فقال عمر رضي الله عنه لا سواء قتلانا في الجنة وقتلاكم في النار فقال إن كان
كما تزعمون فقد خبنا إذا وخسرنا أما قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا ففيه مسائل المسألة الأولى اللام في قوله تعالى وليعلم الله متعلق بفعل مضمر إما بعده أو قبله أما الإضمار بعده فعلى
تقدير وليعلم الله الذين آمنوا فعلنا هذه المداولة وأما الإضمار قبله فعلى تقدير وتلك الأيام نداولها بين الناس لأمور منها ليعلم الله الذين آمنوا ومنها ليتخذ منكم شهداء ومنها ليمحص الله
الذين آمنوا ومنها ليمحق الكافرين وكل ذلك كالسبب والعلة في تلك المداولة المسألة الثانية الواو في قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا نظائره كثيرة في القرآن كما قال تعالى وليكون
من الموقنين وقال ولتصغى إليه أفئدة الذين والتقدير وتلك الأيام نداولها بين الناس ليكون كيت وكيت وليعلم الله وإنما حذف المعطوف عليه للإيذان بأن المصلحة
في هذه المداولة ليست بواحدة ليسليهم عما جرى وليعرفهم أن تلك الواقعة وإن شأنهم فيها من وجوه المصالح ما لو عرفوه لسرهم المسألة الثالثة ظاهر قوله تعالى وليعلم الله الذين آمنوا
مشعر بأنه تعالى إنما فعل تلك المداولة ليكتسب هذا العلم ومعلوم أن ذلك محال على الله تعالى ونظير هذه الآية في الإشكال قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يعلم
الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله تعالى لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا أمدا وقوله تعالى
ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله تعالى إلا لنعلم من يتبع الرسول وقال تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا وقد احتج هشام بن الحكم بظواهر هذه الآيات على أنه سبحانه وتعالى
لا يعلم حدوث الحوادث إلا عند وقوعها فقال كل هذه الآيات دالة على أنه تعالى إنما صار عالما بحدوث هذه الأشياء عند حدوثها أجاب المتكلمون عنه بأن الدلائل العقلية
دلت على أنه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت أن التغير في العلم محال إلا أن إطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور مجاز مشهور يقال هذا علم فلان والمراد معلومه
وهذه قدرة فلان والمراد مقدوره فكل آية يشعر ظاهرها بتجدد العلم فالمراد تجدد المعلوم إذا عرفت هذا فنقول في الآية وجوه أحدها ليظهر الإخلاص من النفاق والمؤمن من الكافر
وثانيها ليعلم أولياء الله فأضاف إلى نفسه تفخيما وثالثها ليحكم بالامتياز فوضع العلم مكان الحكم بالامتياز لأن الحكم بالامتياز لا يحصل إلا بعد العلم ورابعها ليعلم ذلك واقعا منهم كما كان
عالما أنه سيقع لأن المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد المسألة الرابعة العلم قد يكون بحيث يكتفى بمفعول واحد كما يقال علمت زيدا أي علمت ذاته وعرفته
وقد يفتقر إلى مفعولين كما يقال علمت زيدا كريما والمراد منه في هذه الآية هو القسم الثاني إلا أن المفعول الثاني محذوف والتقدير وليعلم الله الذين آمنوا مميزين بالإيمان
من غيرهم أي الحكمة في هذه المداولة أن يصير الذين آمنوا متميزين عمن يدعي الإيمان بسبب صبرهم وثباتهم على الإسلام ويحتمل أن يكون العلم ههنا من القسم الأول بمعنى معرفة الذات والمعنى
وليعلم الله الذين آمنوا لما يظهر من صبرهم على جهاد عدوهم أي ليعرفهم بأعيانهم إلا أن سبب حدوث هذا العلم وهو ظهور الصبر حذف ههنا أما قوله تعالى ويتخذ منكم شهداء
فالمراد منه ذكر الحكمة الثانية في تلك المداولة وفيه مسائل المسألة الأولى في هذه الآية قولان الأول ويتخذ منكم شهداء على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فإن كونهم
شهداء على الناس منصب عال ودرجة عالية والثاني المراد منه وليكرم قوما بالشهادة وذلك لأن قوما من المسلمين فاتهم يوم بدر وكانوا يتمنون لقاء العدو وأن يكون لهم
يوم كيوم بدر يقاتلون فيه العدو ويلتمسون فيه الشهادة وأيضا القرآن مملوء من تعظيم حال الشهداء قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند
ربهم وقال تعالى وجيء بالنبيين والصديقين والشهداء وكانت هذه المنزلة هي المنزلة الثالثة للنبوة وإذا كان كذلك فكان من جملة الفوائد المطلوبة من تلك المداولة
حصول هذا المنصب العظيم لبعض المؤمنين المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع الحوادث بإرادة الله تعالى فقالوا منصب الشهادة على ما ذكرتم فإن كان يمكن
تحصيلها بدون تسليط الكفار على المؤمنين لم يبق لحسن هذا التعليل وجه وإن كان لا يمكن فحينئذ يكون قتل الكافر للمؤمن من لوازم الشهادة فإذا كان تحصيل تلك الشهادة
للعبد مطلوبا لله تعالى وجب أن يكون ذلك القتل مطلوبا لله تعالى وأيضا فقوله تعالى ويتخذ منكم شهداء تنصيص على أن تلك الشهادة إنما حصلت بخلق الله تعالى وذلك يدل على أن

فعل العبد خلق الله تعالى المسألة الثالثة الشهداء جمع شهيد كالكرماء والظرفاء والمقتول من المسلمين بسيف الكفار يسمى شهيدا وفي تعليل هذا الاسم وجوه الأول قال النضر بن شميل
الشهداء أحياء لقوله تعالى بل أحياء عند ربهم فأرواحهم حية وقد حضرت دار السلام وأرواح غيرهم لا تشهدها الثاني قال ابن الأنباري لأن الله تعالى وملائكته شهدوا له بالجنة فالشهيد فعيل بمعنى
مفعول الثالث سموا شهداء لأنهم يستشهدون يوم القيامة مع الأنبياء والصديقين كما قال تعالى لتكونوا شهداء على الناس الرابع سموا شهداء لأنهم كما قتلوا دخلوا الجنة بدليل أن
الكفار كما ماتوا دخلوا النار بدليل قوله تعالى أغرقوا فأدخلوا نارا فكذا ههنا الذين قتلوا في سبيل الله يجب أن يقال إنهم كما ماتوا دخلوا الجنة ثم قال تعالى والله لا يحب الظالمين
قال ابن عباس أي المشركين لقوله تعالى إن الشرك لظلم عظيم وهو اعتراض بين بعض التعليل وبعض وفيه وجوه الأول أنه لا يحب من لا يكون ثابتا على الإيمان صابرا على الجهاد الثاني فيه
إشارة إلى أنه تعالى إنما يؤيد الكافرين على المؤمنين لما ذكر من الفوائد لا لأنه يحبهم ثم قال تعالى وليمحص الله الذين آمنوا أي ليطهرهم من ذنوبهم ويزيلها عنهم والمحص في اللغة التنقية والمحق النقصان
وقال المفضل هو أن يذهب الشيء كله حتى لا يرى منه شيء ومنه قوله تعالى يمحق الله الربا أي يستأصله قال الزجاج معنى الآية أن الله تعالى جعل الأيام مداولة بين المسلمين والكافرين
فإن حصلت الغلبة للكافرين على المؤمنين كان المراد تمحيص ذنوب المؤمنين وإن كانت الغلبة للمؤمنين على الكافرين كان المراد محق آثار الكافرين ومحوهم فقابل تمحيص المؤمنين
بمحق الكافرين لأن تمحيص هؤلاء بإهلاك ذنوبهم نظير محق أولئك بإهلاك أنفسهم وهذه مقابلة لطيفة في المعنى والأقرب أن المراد بالكافرين ههنا طائفة مخصوصة منهم
وهم الذين حاربوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد وإنما قلنا ذلك لعلمنا بأنه تعالى لم يمحق كل الكفار بل كثير منهم بقي على كفره قوله تعالى أم حسبتم أن تدخلوا الجنة اعلم أنه
تعالى لما بين في الآية الأولى الوجوه التي هي الموجبات والمؤثرات في مداولة الأيام ذكر في هذه الآية ما هو السبب الأصلي لذلك فقال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة بدون تحمل المشاق
وفي الآية مسائل المسألة الأولى أم منقطعة وتفسير كونها منقطعة تقدم في تفسير سورة البقرة قال أبو مسلم في أم حسبتم إنه نهي وقع بحرف الاستفهام الذي يأتي
للتبكيت وتلخيصه لا تحسبوا أن تدخلوا الجنة ولم يقع منكم الجهاد وهو كقوله تعالى الم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون وافتتح الكلام بذكر أم التي أكثر ما تأتي
في كلامهم واقعة بين ضربين لا يشك في أحدهما لا بعينه يقولون أزيد قائم أم عمرو مع تيقن وقوع أحدهما قال وعادة العرب يأتون بهذا الجنس من الاستعارة توكيدا فلما قال
ولا تهنوا ولا تحزنوا كأنه قال أفتعلمون أن ذلك كما تؤمرون به أم تحسبون أن تدخلوا الجنة من غير مجاهدة وصبر وإنما استبعد هذا لأن الله تعالى أوجب الجهاد قبل هذه الواقعة
وأوجب الصبر على تحمل متاعبها وبين وجوه المصالح فيها في الدين وفي الدنيا فلما كان كذلك فمن البعيد أن يصل الإنسان إلى السعادة والجنة مع إهمال هذه الطاعة المسألة
الثانية قال الزجاج إذا قيل فعل فلان فجوابه أنه لم يفعل وإذا قيل قد فعل فلان فجوابه لما يفعل لأنه لما أكد في جانب الثبوت بقد لا جرم أكد في جانب النفي بلما المسألة
الثالثة ظاهر الآية يدل على وقوع النفي على العلم والمراد وقوعه على نفي المعلوم والتقدير أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يصدر الجهاد عنكم وتقريره أن العلم متعلق بالمعلوم كما هو عليه
فلما حصلت هذه المطابقة لا جرم حسن إقامة كل واحد منهما مقام الآخر وتمام الكلام فيه قد تقدم أما قوله تعالى ويعلم الصابرين فاعلم أنه قراءة الحسن ويعلم الصابرين بالجزم عطفا
على ولما يعلم الله وأما النصب فبإضمار أن وهذه الواو تسمى واو الصرف كقوله لا تأكل السمك وتشرب اللبن أي لا تجمع بينهما فكذا ههنا والمراد أن دخول الجنة وترك المصابرة
على الجهاد مما لا يجتمعان وقرأ أبو عمرو ويعلم الصابرين بالرفع على تقدير أن الواو للحال كأنه قيل ولما تجاهدوا وأنتم صابرون واعلم أن حاصل الكلام أن حب الدنيا لا يجتمع مع سعادة
الآخرة فبقدر ما يزداد أحدهما ينقص الآخر وذلك لأن سعادة الدنيا لا تحصل إلا باشتغال القلب بطلب الدنيا وسعادة الآخرة لا تحصل إلا بفراغ القلب من كل ما سوى الله تعالى
وامتلائه من حب الله تعالى وهذان الأمران مما لا يجتمعان فلهذا السر وقع الاستبعاد الشديد في هذه الآية من اجتماعهما وأيضا حب الله تعالى وحب الآخرة لا يتم بالدعوى فليس كل من أقر
بدين الله كان صادقا ولكن الفيصل فيه تسليط المكروهات والمحن فإن الحب هو الذي لا ينتقص بالجفاء ولا يزداد بالوفاء فإن بقي الحب عند تسلط أسباب البلاء ظهر أن ذلك
الحب كان حقيقيا فلهذه الحكمة قال أم حسبتم أن تدخلوا الجنة بمجرد تصديقكم الرسول قبل أن يبتليكم بالجهاد وتشديد المحنة وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل
أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا وسيجزي الله الشاكرين وما كان لنفس أن تموت إلا بإذن
الله كتابا مؤجلا ومن يرد ثواب الدنيا نؤته منها ومن يرد ثواب الآخرة نؤته منها وسنجزي الشاكرين وكأين من نبي
وفيه مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس ومجاهد والضحاك لما نزل النبي صلى الله عليه وسلم بأحد أمر الرماة أن يلزموا أصل الجبل وأن لا ينتقلوا عن ذلك سواء كان الأمر لهم أو عليهم فلما وقفوا
وحملوا على الكفار هزموهم وقتل علي طلحة بن أبي طلحة صاحب لوائهم والزبير والمقداد شدوا على المشركين ثم حمل رسول الله صلى الله عليه وسلم مع أصحابه فهزموا أبا سفيان ثم إن
بعض القوم لما رأوا انهزام الكفار بادر قوم من الرماة إلى الغنيمة وكان خالد بن الوليد صاحب ميمنة الكفار فلما رأى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر
القتل في المسلمين ورمى عبد الله بن قميئة الحارثي رسول الله صلى الله عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه وأقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية
يوم بدر ويوم أحد حتى قتله ابن قميئة فظن أنه قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وصرخ صارخ ألا إن محمدا قد قتل وكان الصارخ الشيطان ففشا في الناس
خبر قتله فعند هذا قال بعض المسلمين ليت عبد الله بن أبي يأخذ لنا أمانا من أبي سفيان وقال ناس من المنافقين لو كان نبيا لما قتل ارجعوا إلى إخوانكم وإلى دينكم فقال
أنس بن النضر عم أنس بن مالك يا قوم إن كان قد قتل محمد فإن رب محمد حي لا يموت وما تصنعون بالحياة بعد رسول الله فقاتلوا على ما قاتل عليه وموتوا
على ما مات عليه ثم قال اللهم إني أعتذر إليك مما يقول هؤلاء ثم سل سيفه فقاتل حتى قتل ثم مر بعض المهاجرين بأنصاري يتشحط في دمه فقال يا فلان أشعرت
أن محمدا قد قتل فقال إن كان قد قتل فقد بلغ فقاتلوا على دينكم ولما شج ذلك الكافر وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكسر رباعيته احتمله طلحة بن عبيد الله ودافع عنه أبو بكر
وعلي رضي الله عنهم ونفر آخرون معهم ثم إن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعل ينادي ويقول إلي عباد الله حتى انحازت إليه طائفة من أصحابه فلامهم على هزيمتهم فقالوا

يا رسول الله قد نبأك الله بما نبأك انا نخبر قبلك فاستولى الرعب على قلوبنا ولسنا هم فنزل وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل فيخلو كما خلوا وكما انهم بعثوا مكلفين
بتبليغ الرسول والزام الحجة لا بوجوده بينهم ابدا المسألة الثانية قال ابو علي الرسول جاء على ضربين احدهما يراد به المرسل والآخر الرسالة وهنا المراد منه المرسل بدليل قوله تعالى
انك لمن المرسلين وقوله يا ايها الرسول بلغ وفعول قد يراد به المفعول كالحلوب والركوب لما يحلب ويركب والرسول بمعنى الرسالة كقوله لقد كذب الواشون ما بحت
عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول اي برسالة قال ومن هذا قوله تعالى انا رسول ربك وسنذكره في موضعه ان شاء الله تعالى ثم قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم وفيه
مسائل المسألة الاولى حرف الاستفهام دخل على الشرط وهو في الحقيقة داخل على الجزاء والمعنى اتنقلبون على اعقابكم ان مات محمد او قتل ونظيره قوله تعالى افان مت فهم
فانت ما تشغلهم عن قيامه لانك او خلت حمل على الكلام المسألة الثانية انه تعالى بين في آيات كثيرة ان محمدا صلى الله عليه وسلم لا يقتل قال انك ميت وقال والله يعصمك
من الناس وقال تعالى ليظهره على الدين كله فلم قال تعالى او قتل مع علمه انه لا يقتل فلم قال او قتل والجواب عنه من وجوه الاول ان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق
جزئيها فانك تقول ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين فالشرطية صادقة وجزآها كاذبان وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فهذا حق
مع انه ليس فيهما آلهة وليس فيهما فساد فكذا هاهنا والثاني ان هذا ورد على سبيل الالزام فان موسى عليه السلام مات ولم ترجع امته عن ذلك والنصارى زعموا ان
عيسى عليه السلام قتل ولم يرجعوا عن دينه فكذا هاهنا الثالث ان الموت لا يوجب رجوع الامة عن دينه فكذا القتل وجب ان لا يوجب الرجوع عن دينه لانه لا فارق
بين الامرين فلما رجع الى هذا المعنى والمقصود منه الرد على الذين شكوا في صحة الدين وهموا بالارتداد المسألة الثالثة قوله تعالى انقلبتم على اعقابكم اي صرتم
كفارا بعد ايمانكم يقال لكل من عاد الى ما كان عليه رجع وراءه وانقلب على عقبه ونكص على عقبيه وذلك ان المنافقين قالوا لضعفة المسلمين ان كان محمد قتل فالحقوا
بدينكم فقال بعض الانصار ان كان محمد قتل فان رب محمد لم يقتل فقاتلوا على ما قاتل عليه محمد وحاصل الكلام انه تعالى بين ان قتله لا يوجب ضعفا في دينه بدليلين
الاول بالقياس على موت سائر الانبياء وقتلهم والثاني ان الحاجة الى الرسول لتبليغ الدين وبعد ذلك لا حاجة اليه فلم يلزم من قتله فساد الدين المسألة الرابعة ليس
لقائل ان يقول ان قوله افان مات او قتل شك وهو على الله تعالى لا يجوز لانا نقول المراد انه سواء وقع هذا او ذاك فلا تأثير له في ضعف الدين ووجوب
الارتداد ثم قال تعالى ومن ينقلب على عقبيه فلن يضر الله شيئا والغرض منه تأكيد الوعيد لان كل عاقل يعلم ان الله تعالى لا يضره كفر الكافرين بل المراد انه لا يضر الا نفسه
وهذا كما اذا قال الرجل لولده عند العتاب ان هذا الذي تأتي به من الافعال لا يضر السماء والارض ويريد به انه يعود ضرره عليه فكذا هاهنا ثم اتبع الوعيد بالوعد
فقال تعالى وسيجزي الله الشاكرين والمراد انه لما وقعت الشبهة في قلوب بعضهم بسبب تلك الهزيمة ولم تقع الشبهة في قلوب العلماء الاقوياء من المؤمنين
فهم شكروا الله على ثباتهم على الايمان وشدة تمسكهم به فلا جرم مدحهم الله تعالى بقوله وسيجزي الله الشاكرين وروى محمد بن جرير الطبري عن علي كرم الله وجهه انه قال
المراد بقوله وسيجزي الله الشاكرين ابو بكر واصحابه وروي عنه ايضا انه قال ابو بكر امير الشاكرين وامين احباء الله قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله
وفيه مسائل المسألة الاولى في كيفية تعلق الآية بما قبلها وجوه الاول ان المنافقين ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل فالله تعالى يقول انه لا تموت نفس
الا باذن الله وقضائه وقدره وكان قتله مثل موته في انه لا يحصل الا في الوقت المقدر المعين وكما انه لو مات في داره لم يدل ذلك على فساد دينه
فكذا اذا قتل وجب ان لا يؤثر ذلك في فساد دينه والمقصود منه ابطال قول المنافقين لضعفة المسلمين لما قتل محمد فارجعوا الى ما كنتم عليه من الاديان الثاني
ان يكون تحريضا للمسلمين على الجهاد باعلامهم ان الحذر لا يدفع القدر وان احدا لا يموت قبل الاجل واذا جاء الاجل لم يندفع الموت فلا فائدة في الجبن والخوف والثالث
ان يكون المراد ذكر حفظ الله تعالى لرسول الله صلى الله عليه وسلم وتخليصه من تلك المعركة المخوفة فان تلك الواقعة ما بقي سبب من اسباب الهلاك الا وقد حصل
فيها ولكن لما كان الله تعالى حافظا وناصرا ما ضره شيء من ذلك وفيه تنبيه على ان الصحابة قصروا في الذب عنه والرابع وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله فليس
في احجام من احجم بموت النبي صلى الله عليه وسلم ما يحقق ذلك فيه ويعين في تقوية الكفر بل يبقيه الله تعالى الى ان يظهره على الدين كله الخامس ان المقصود
منه الجواب عما قاله المنافقون فان الصحابة لما رجعوا وقد قتل من قتل قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فاخبر الله تعالى ان الموت والقتل كلاهما لا يكونان الا باذن
الله تعالى وحضور الاجل المسألة الثانية اختلفوا في تفسير الاذن على اقوال الاول ان يكون الاذن هو الامر وهو قول ابي مسلم والمعنى ان الله تعالى يأمر ملك الموت ثم
بقبض الارواح فلا يموت احد الا بهذا الامر الثاني ان المراد من هذا الاذن هو المراد بقوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمراد من هذا الامر
انما هو التكوين والتخليق والايجاد لانه لا يقدر على الموت والحيوة الا الله تعالى فاذن المراد ان نفسا لن تموت الا بما اماتها الله تعالى الثالث ان يكون الاذن
هو التخلية والاطلاق وترك المنع بالقهر والاجبار وبه فسر قوله تعالى وما هم بضارين به من احد الا باذن الله اي بتخليته فانه تعالى قادر على المنع من ذلك بالقهر
فيكون المعنى ما كان لنفس ان تموت بالقتل الا باذن الله في تخلية الله تعالى بين القاتل والمقتول ولكنه تعالى يحفظ نبيه صلى الله عليه وسلم ويجعل من بين يديه ومن خلفه
رصدا ليتم على يديه بلاغ ما ارسل به ولا يخلي بين احد وبين قتله حتى ينتهي الى الاجل الذي كتبه الله تعالى له فلا تنكسروا بعد ذلك في غزواتكم بان يرجف مرجف
ان محمدا قد قتل الرابع ان يكون الاذن بمعنى العلم ومعناه ان نفسا لن تموت الا في الوقت الذي علم الله تعالى موتها فيه واذا جاء ذلك الوقت لزم الموت
كما قال تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون الخامس قال ابن عباس الاذن هو قضاء الله تعالى وقدره فانه لا يحدث شيء الا بمشيئة الله تعالى
وارادته فيجعل ذلك على سبيل التمثيل كانه فعل لا ينبغي لاحد ان يقدم عليه الا باذن الله تعالى فيه المسألة الثالثة قال الاخفش والزجاج اللام في

لنفس لفظ النفي معناه النفي والتقدير وما كان لنفس لتموت الا باذن الله المسألة الرابعة دلت الآية على ان المقتول ميت باجله وان تغيير الآجال ممتنع قوله تعالى كتابا مؤجلا فيه
مسائل المسألة الاولى قوله كتابا مؤجلا منصوب بفعل دل عليه ما قبله فان قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله قائم مقام ان يقال كتب الله فالتقدير كتب الله كتابا
مؤجلا ونظيره قوله تعالى كتاب الله عليكم لان في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم دلالة على انه كتب هذا التحريم عليكم ومثله صنع الله ووعد الله وفطرة الله وصبغة الله المسألة الثانية
المراد بالكتاب المؤجل الكتاب المشتمل على الآجال ويقال انه اللوح المحفوظ كما ورد في الاحاديث انه تعالى قال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة واعلم ان جميع الحوادث لا بد ان
تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والخلق والرزق والاجل والسعادة والشقاوة لا بد وان يكون مكتوبا في اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله تعالى لانقلب علمه
جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال تعالى الله عن ذلك واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله وقدره وقد ذكر بعض العلماء هذا المعنى في تفسير هذه الآية
واكده بحديث الصادق المصدوق وبالحديث المشهور من قوله صلى الله عليه وسلم فحج آدم موسى قال القاضي اما الاجل والرزق فهما مضافان الى الله تعالى واما الكفر والفسق والايمان
والطاعة فكل ذلك مضاف الى العبد فاذا كتب تعالى ذلك فانما يكتب بعلمه من اختيار العبد وذلك لا يخرج العبد من ان يكون هو المذموم والممدوح واعلم انه ما كان من حق
القاضي ان يتغافل عن موضع الاشكال وذلك لانا نقول اذا علم الله تعالى من العبد الكفر وكتب في اللوح المحفوظ منه الكفر فلو اتى بالايمان لكان ذلك جمعا بين النقيضين
لان العلم بالكفر والخبر الصدق عن الكفر مع عدم الكفر جمع بين النقيضين وهو محال واذا كان هذا موضع الالزام فهو ابدا في الفرار الى الكلمات الاجنبية عن هذا الالزام اما
قوله تعالى ومن يرد ثواب الدنيا فاعلم ان الذين حضروا يوم احد كانوا فريقين منهم من يريد الدنيا ومنهم من يريد الآخرة كما ذكره الله تعالى فيما بعد من هذه السورة فالذين حضروا القتال
للدنيا هم الذين حضروا لطلب الغنائم والذكر والثناء وهؤلاء لا بد وان انهزموا والذين حضروا للدين فانهم لا بد وان لا ينهزموا ثم اخبر الله تعالى في هذه الآية ان من طلب الدنيا
لا بد وان يصل الى بعض مقصوده ومن طلب الآخرة فكذلك ومن تقريره قوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات الى آخر الحديث واعلم ان هذه الآية وان وردت في الجهاد
خاصة لكنها عامة في جميع الاعمال وذلك لان المؤثر في جلب الثواب والعقاب القصود والدواعي لا ظواهر الاعمال فان من وضع الجبهة في صلوة الظهر والشمس قدامه فان قصد بذلك
السجود عبادة الله تعالى كان ذلك من اشرف دعائم الاسلام وان قصد به عبادة الشمس كان من اعظم دعائم الكفر وروى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى يقول يوم القيامة
لمن قاتل في سبيل الله فيما ذا قتلت فيقول امرت بالجهاد في سبيلك فقاتلت حتى قتلت فيقول الله تعالى كذبت بل اردت ان يقال فلان محارب وقد قيل ذلك
ثم ان الله تعالى يأمر به الى النار وكاين من نبي قاتل معه ربيون كثير فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا والله يحب الصابرين وما كان
قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا وثبت اقدامنا وانصرنا على القوم الكافرين فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب
الآخرة والله يحب المحسنين واعلم انه تعالى من تمام تأديبه قال لهم هبكم يوم احد ان لكم بالانبياء المتقدمين واتباعهم اسوة حسنة فلما كانت طريقة اتباع الانبياء والمتقدمين
الصبر على الجهاد وترك الفرار فكيف يليق بكم هذا الفرار والانهزام وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير كائن على وزن كاعن ممدودا مهموزا مخففا وقرأ الباقون وكاين
مشددا بوزن كعين وهي لغة قريش ومن اللغة الاولى قول جرير وكائن بالاباطح من صديق يراني لو اصبت هو المصابا وانشد المفضل وكائن يرى في الحي من ذي قرابة
المسألة الثانية قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو قتل معه وقرأ الباقون قاتل معه فعلى القراءة الاولى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا في دينهم بل استمروا
على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فكان ينبغي ان يكون حالكم يا امة محمد هكذا قال القفال رحمه الله والوقف على هذا التأويل على قوله قتل وقوله معه ربيون حال بمعنى قتل حال ما كان معه
ربيون او يكون على معنى التقديم والتأخير وكاين من نبي معه ربيون كثير قتل فما وهن الربيون على كثرتهم وفيه وجه آخر وهو ان يكون المعنى وكاين من نبي قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون
كثير فما ضعف الباقون ولا استكانوا لقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فقد كان ينبغي ان يكون حالكم كذلك وحجة هذه القراءة ان المقصود من هذه الآية
حكاية ما جرى لسائر الانبياء عليهم السلام المتقدمين لتقتدي هذه الامة بهم وقد قال تعالى افان مات او قتل انقلبتم على اعقابكم فيجب ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم
ومن قرأ قاتل معه فالمعنى وكم من نبي قاتل معه العدد الكثير من الصحابة فاصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لان الذي اصابهم انما هو في سبيل الله وطاعته واقامة دينه ونصرة
رسوله فكذلك كان ينبغي ان تفعلوا مثل ذلك يا امة محمد وحجة هذه القراءة ان المراد من هذه الآية ترغيب الذين كانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في القتال فوجب
ان يكون المذكور هو القتال وايضا روي عن سعيد بن جبير انه قال ما سمعنا بنبي قتل في القتال المسألة الثالثة قال الواحدي رحمه الله اجمعوا على ان معنى كاين كم وتأويلها التكثير
لعدد الانبياء الذين هذه صفتهم ونظيره قوله تعالى وكاين من قرية اهلكناها وكاين من قرية امليت لها والكاف في كاين كاف التشبيه دخلت على اي التي للاستفهام
كما دخلت على ذا من كذا وان من كان ولا معنى للتشبيه فيه كما انه لا معنى للتشبيه في كذا لانك تقول لي عليه كذا معناه لي عليه عدد ما فلا معنى للتشبيه الا انها زيادة لازمة لا يجوز حذفها
واعلم انه لم يقع للتنوين صورة في الخط الا في هذا الحرف خاصة وكذا استعمال هذه الكلمة كلمة واحدة موضوعة للتكثير المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف ربيون بكسر الراء
قرئ بالحركات الثلاث فالفتح على القياس والضم والكسر من تغييرات النسب وحكى الواحدي عن الفراء انه قال الربيون الالوف وقال الزجاج هم الجماعات الكثيرة الواحدة ربي قال ابن قتيبة
اصله من الربة وهي الجماعة يقال للجمع ربي كانه نسب الى الربة وقال الاخفش الربيون الذين يعبدون الرب وطعن فيه ثعلب وقال كان يجب ان يقال ربي ليكون منسوبا الى الرب
واجاب من نصر الاخفش وقال العرب اذا نسبت شيئا الى شيء غيرت حركته كما يقال بصري في النسب الى البصرة ودهري في النسب الى الدهر وقال ابن زيد الربانيون
الائمة والولاة والربيون الرعية وهم المنتسبون الى الرب واعلم انه تعالى مدح هؤلاء الربيين بنوعين اولا بصفات النفي وثانيا بصفات الاثبات اما المدح بصفات النفي
فهو قوله تعالى فما وهنوا لما اصابهم في سبيل الله وما ضعفوا وما استكانوا فلا بد من الفرق بين هذه الامور الثلاثة فقال صاحب الكشاف ما وهنوا عند قتل النبي وما ضعفوا

عن الجهاد بعده وما استكانوا للعدو وهذا تعريض بما اصابهم من الوهن والانكسار عند الارجاف بقتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وبضعفهم عند ذلك عن مجاهدة المشركين واستكانتهم
للكفار حتى ارادوا ان يعتضدوا بالمنافق عبد الله بن ابي في طلب الامان من ابي سفيان ويحتمل ايضا ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف عليهم ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم
ويقع الشكوك والشبهات في قلوبهم والاستكانة هي الانتقال من دينهم الى دين عدوهم وفيه وجه ثالث وهو ان الوهن ضعف يلحق القلب والضعف المطلق هو اختلال القوة والقدرة
بالجسم والاستكانة هي اظهار ذلك العجز وذلك الضعف وكل هذه الوجوه حسنة محتملة قال الواحدي الاستكانة الخضوع وهو ان يسكن لصاحبه ليفعل به ما يريد ثم قال تعالى
والله يحب الصابرين والمعنى ان من صبر على تحمل الشدائد في طريق الله تعالى ولم يظهر الجزع والعجز والهلع فان الله تعالى يحبه ومحبة الله تعالى العبد عبارة عن ارادة اكرامه واعزازه وتعظيمه والحكم له
بالثواب والجنة وذلك نهاية المطلوب ثم انه تعالى اتبع ذلك بان مدحهم بصفة الثبوت فقال وما كان قولهم الا ان قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا الاية وفيه مسائل
المسألة الاولى قوله تعالى وثبت اقدامنا يدل على ان فعل العبد خلق الله تعالى والمعتزلة يحملونه على فعل الالطاف المسألة الثانية بين تعالى انهم كانوا مستعدين عند ذلك التصبر والتجلد والدعاء
والتضرع بطلب الامداد والغرض منه ان يقتدي بهم في هذه الطريقة امة محمد صلى الله عليه وسلم فان من عول في تحصيل مهماته على نفسه ذل ومن اعتصم بالله فاز بالمطلوب قال القاضي
انما قدموا قولهم ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا لانه تعالى لما ضمن النصرة للمؤمنين فاذا لم يحصل النصرة وظهر امارات استيلاء العدو دل ذلك ظاهرا على صدور ذنب
وتقصير من المؤمنين فلهذا المعنى يجب عليهم تقديم التوبة والاستغفار على طلب النصرة فبين تعالى انهم بدأوا بالتوبة عن كل المعاصي وهو المراد بقوله تعالى ربنا اغفر لنا ذنوبنا فدخل فيه كل
الذنوب سواء كانت من الصغائر او الكبائر ثم انهم خصوا الذنوب العظيمة الكبيرة منها بالذكر بعد ذلك لعظمها وعظم عقابها وهو المراد بقوله تعالى واسرافنا في امرنا لان الاسراف
في كل شيء هو الافراط فيه قال تعالى يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم وقال ولا يسرف في القتل وقال كلوا واشربوا ولا تسرفوا ويقال فلان مسرف اذا كان مكثرا في النفقة
وغيرها ثم انهم لما فرغوا من ذلك سألوا ربهم بان يثبت اقدامهم وذلك بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سألوا بعد ذلك ان ينصرهم على القوم
الكافرين لان هذه النصرة لا بد فيها من امور زائدة على ثبات اقدامهم وهو كالرعب الذي يلقيه في قلوبهم واحداث احوال سماوية وارضية توجب انهزامهم مثل هبوب رياح
تثير الغبار في وجوههم ومثل جريان سيل في مواضع وقوفهم ثم قال القاضي وهذا ادب من الله تعالى في كيفية الطلب بالادعية عند النوائب والمحن سواء كان في الجهاد او غيره
ثم قال تعالى فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة واعلم انه تعالى لما شرح طريقتهم في الصبر وطريقتهم في الدعاء ذكر ايضا ما ضمن لهم في مقابلة ذلك في الدنيا
والاخرة فقال فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة وفيه مسائل المسألة الاولى قوله تعالى فآتاهم الله يقتضي انه تعالى اعطاهم الامرين اما ثواب الدنيا
فهو النصرة والغنيمة وقهر العدو والثناء الجميل وانشراح الصدر بنور الايمان وزوال ظلمات الشبهات وكفارة المعاصي والسيئات واما ثواب الآخرة فلا شك انه
هو الجنة وما فيها من المنافع واللذات وانواع السرور والتعظيم وذلك غير حاصل في الحال فيكون المراد انه تعالى حكم لهم بحصولها في الآخرة فاقام حكم الله تعالى بذلك
مقام نفس الحصول لان الكذب في وعد الله تعالى والظلم في عدله محال ويحمل قوله تعالى فآتاهم على انه سيؤتيهم على قياس قوله تعالى اتى امر الله اي سيأتي امر الله قال القاضي ولا
يمتنع ان يكون هذه الآية مختصة بالشهداء وقد اخبر الله تعالى عن بعضهم انهم احياء عند ربهم يرزقون فيكون حال هؤلاء الربيين كذلك ايضا وانه تعالى في حال انزال هذه الآية
كان قد آتاهم حسن ثواب الآخرة في جنان السماء المسألة الثانية خص الله تعالى ثواب الآخرة بالحسن تنبيها على جلالة ثوابهم وذلك لان ثواب الآخرة
كله في غاية الحسن فما خصه الله تعالى بانه حسن من هذا الجنس فانظر انه كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمضار وكونها منقطعة
زائلة قال القفال يحتمل ان يكون الحسن هو الحسن كقوله تعالى وقولوا للناس حسنا اي حسنا والغرض منه المبالغة كان تلك الاشياء الحسنة لكونها عظيمة في الحسن
صارت نفس الحسن كما يقال فلان جود وكرم اذا كان غاية في الجود والكرم المسألة الثالثة قال فيما تقدم ومن يرد ثواب الدنيا نؤته ومن يرد ثواب الآخرة
نؤته منها فذكر لفظة من الدالة على التبعيض وقال في هذه الآية فآتاهم الله ثواب الدنيا وحسن ثواب الآخرة ولم يذكر كلمة من والفرق ان الذين يريدون
ثواب الآخرة انما اشتغلوا بالعبودية لطلب الثواب وكانت مرتبتهم في العبودية نازلة واما المذكورون في هذه الآية فانهم لم يذكروا انفسهم الا بالعيب
والقصور وهو المراد بقوله تعالى اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا ولم يروا التدبير والنصرة والاعانة الا من ربهم وهو المراد بقوله وثبت اقدامنا وانصرنا على
القوم الكافرين فكان مقام هؤلاء في العبودية في غاية الكمال فلا جرم اولئك فازوا ببعض الثواب وهؤلاء فازوا بالكل وايضا اولئك ارادوا الثواب
وهؤلاء ما ارادوا وانما ارادوا خدمة مولاهم فلا جرم اولئك حرموا وهؤلاء اعطوا واعلم ان كل من اقبل على خدمة الله تعالى اقبل على خدمته كل ما سوى الله ثم قال تعالى
والله يحب المحسنين وفيه دقيقة لطيفة وهي ان هؤلاء اعترفوا بكونهم مسيئين حيث قالوا ربنا اغفر لنا ذنوبنا واسرافنا في امرنا فلما اعترفوا بذلك سماهم الله تعالى
محسنين كان الله تعالى يقول يا عبدي اذا اعترفت باساءتك وعجزك فانا اصفك بالاحسان واجعلك حبيبا لنفسي حتى تعلم انه لا سبيل للعبد الى الوصول
الى حضرة الله تعالى الا باظهار الذلة والمسكنة والعجز وايضا انهم لما ارادوا الاقدام على الجهاد طلبوا التثبيت في دينهم والنصرة على العدو من الله تعالى
فعند ذلك سماهم الله تعالى بالمحسنين وهذا يدل على ان العبد لا يمكنه الاتيان بالفعل الحسن الا اذا اعطاه الله تعالى ذلك الفعل الحسن واعانه عليه ثم انه تعالى قال هل
جزاء الاحسان الا الاحسان وقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة وكل ذلك يدل على انه سبحانه وتعالى هو الذي يعطي الفعل الحسن للعبد ثم انه يثيبه عليه ليعلم
العبد ان الكل من الله وباعانة الله تعالى يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا يردوكم على اعقابكم فتنقلبوا خاسرين بل الله مولاكم وهو خير الناصرين سنلقي في قلوب الذين
كفروا الرعب بما اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ومأواهم النار وبئس مثوى الظالمين اعلم ان هذه الآية من تمام الكلام الاول وذلك لان الكفار لما ارجفوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قد قتل ودعا

المنافقون بعض ضعفة المسلمين الى الكفر منع المسلمين بهذه الآية عن الالتفات الى كلام اولئك المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا ان تطيعوا الذين كفروا وفي الآية مسائل المسألة
الاولى قيل ان تطيعوا الذين كفروا المراد ابو سفيان فانه كان كبير القوم في ذلك اليوم قال السدي المراد ابو سفيان لانه كان شجرة الفتن وقال آخرون المراد عبد الله بن ابي واتباعه من المنافقين
وهم الذين القوا الشبهات في قلوب الضعفة وقالوا لو كان محمد رسولا من عند الله ما وقعت له هذه الواقعة وانما هو رجل كسائر الناس يوما له ويوما عليه فارجعوا الى دينكم
الذي كنتم فيه وقال آخرون المراد اليهود لانه كان بالمدينة قوم من اليهود وكانوا يلقون الشبهة في قلوب المسلمين ولا سيما عند وقوع هذه الواقعة والاقرب انه يتناول كل
الكفار لان اللفظ عام وخصوص السبب لا يمنع من عموم اللفظ المسألة الثانية قوله تعالى ان تطيعوا الذين كفروا لا يمكن حمله على طاعتهم في كل ما يقولونه بل لا بد من التخصيص فقيل ان تطيعوهم
فيما امروكم به يوم احد من ترك الاسلام وقيل ان تطيعوهم في كل ما يأمرونكم من الضلال وقيل في المشورة وقيل في ترك المحاربة وهو قولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا
ثم قال تعالى يردوكم على اعقابكم يعني يردوكم الى الكفر بعد الايمان لان قبول قولهم في الدعوة الى الكفر كفر ثم قال تعالى فتنقلبوا خاسرين واعلم ان اللفظ لما كان عاما وجب ان يدخل
فيه خسران الدنيا والآخرة اما خسران الدنيا فلان اشق الاشياء على العقلاء في الدنيا الانقياد للعدو والتذلل له واظهار الحاجة اليه واما خسران الآخرة فالحرمان
عن الثواب المؤبد والوقوع في العقاب المخلد ثم قال تعالى بل الله مولاكم وهو خير الناصرين والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون
متحيرون والعاقل يطلب النصرة من الله تعالى لانه هو الذي ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم بين انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله مولاكم وهو خير الناصرين النصرة
لم يصح ان يتبعه بهذا القول وانما كان تعالى خير الناصرين لوجوه الاول انه تعالى هو القادر على نصرتك في كل ما تريد والعالم الذي لا يخفى عليه دعاؤك وتضرعك والكريم
الذي لا يبخل في جوده ونصرة العبيد بعضهم لبعض بخلاف ذلك في كل هذه الوجوه الثاني انه ينصرك في الدنيا وفي الآخرة وغيره ليس كذلك والثالث انه
ينصرك قبل سؤالك ومعرفتك بالحاجة كما قال من يكلؤكم بالليل والنهار من الرحمن وغيره ليس كذلك واعلم ان قوله تعالى خير الناصرين ظاهره يقتضي ان يكون من جنس سائر الناصرين وهو
تعالى منزه عن ذلك لكنه ورد الكلام على حسب تعارفهم كقوله تعالى وهو اهون عليه قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب واعلم ان هذه الآية من تمام ما تقدم
ذكره فانه تعالى ذكر وجوها كثيرة في الترغيب في الجهاد وعدم المبالاة بالكفار ومن جملتها ما ذكر في هذه الآية انه تعالى يلقي الخوف في قلوب الكفار ولا شك ان ذلك مما يوجب
استيلاء المسلمين عليهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلفوا ان هذا الوعيد مخصوص بيوم احد او هو عام في جميع الاوقات قال كثير من المفسرين انه مختص بهذا اليوم
وذلك لان جميع الآيات المتقدمة انما وردت في هذه الواقعة ثم القائلون بهذا القول ذكروا في كيفية القاء الرعب في قلوب المشركين في هذا اليوم وجهين الاول ان الكفار
لما استولوا على المسلمين وهزموهم اوقع الله تعالى الرعب في قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روي ان ابا سفيان صعد الجبل وقال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة
اين ابن الخطاب فاجابه عمر رضي الله عنه ودارت بينهم كلمات وما تجاسر ابو سفيان على النزول من الجبل والذهاب اليهم والثاني ان الكفار لما ذهبوا الى مكة فلما كانوا في بعض
الطريق قالوا ما صنعنا شيئا قتلنا الاكثرين منهم ثم تركناهم ونحن قاهرون ارجعوا حتى نستأصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله تعالى الرعب في قلوبهم
والقول الثاني ان هذا الوعيد غير مختص بيوم احد بل هو عام قال القفال رحمه الله كانه قيل انه وان وقعت لكم هذه الواقعة في يوم احد الا ان الله تعالى سيلقي الرعب منكم بعد
ذلك في قلوب الكافرين حتى يقهر الكفار ويظهر دينكم على سائر الاديان وقد فعل الله تعالى ذلك حتى صار دين الاسلام قاهرا لجميع الاديان والملل ونظير هذه الآية
قوله صلى الله عليه وسلم نصرت بالرعب مسيرة شهر المسألة الثانية قرأ ابن عامر والكسائي الرعب بضم العين والباقون بتخفيفها في كل القرآن قال الواحدي هما لغتان
يقال رعبته رعبا فهو مرعوب ويجوز ان يكون الرعب مصدرا والرعب اسما منه المسألة الثالثة الرعب الخوف الذي يحصل في القلب واصل الرعب الملء يقال
سيل راعب اذا ملأ الاودية والانهار وانما سمي الفزع رعبا لانه يملأ القلب خوفا المسألة الرابعة ظاهر قوله تعالى سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب يقتضي وقوع
الرعب في قلوب جميع الكفار فذهب بعض العلماء الى اجراء هذا العموم على ظاهره لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفي قلبه ضرب من الرعب من المسلمين اما في
الحرب واما في المحاجة وقوله سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب لا يقتضي وقوع جميع انواع الرعب في قلوب الكافرين انما يقتضي وقوع هذه الحقيقة في قلوبهم من بعض
الوجوه وذهب جمع من المفسرين الى انه مخصوص باولئك الكفار اما قوله تعالى بما اشركوا بالله فاعلم ان ما مصدرية فالمعنى بسبب اشراكهم بالله تعالى واعلم ان تقرير هذا
بالوجه المعقول هو ان الدعاء انما يصير في محل الاجابة عند الاضطرار كما قال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ومن اعتقد ان لله شريكا لم يحصل له
الاضطرار لانه يقول ان كان هذا المعبود لا ينصرني فذلك الآخر ينصرني واذا لم يحصل في قلبه الاضطرار لم تحصل الاجابة ولا النصرة واذا لم يحصل ذلك وجب ان يحصل
الرعب والخوف في قلبه فثبت ان الاشراك بالله يوجب الرعب اما قوله تعالى ما لم ينزل به سلطانا ففيه مسائل المسألة الاولى السلطان ههنا هو الحجة والبرهان
وفي اشتقاقه وجوه الاول قال الزجاج انه من السليط وهو الذي يضاء به السراج وقيل للامراء سلاطين لانهم الذين بهم تتوصل الناس الى تحصيل الحقوق الثاني
ان السلطان في اللغة الحجة وانما قيل للامير سلطان لان معناه انه ذو الحجة الثالث قال الليث السلطان القدرة لان اصل بنائه من التسلط وعلى هذا
سلطان الملك قوته وقدرته ويسمى البرهان سلطانا لقوته على دفع الباطل الرابع قال ابن دريد سلطان كل شيء حدته وهو مأخوذ من اللسان السليط
والسلاطة بمعنى الحدة المسألة الثانية قوله تعالى ما لم ينزل به سلطانا يوهم ان فيه سلطانا الا ان الله تعالى ما انزله وما اظهره الا ان الجواب عنه انه لو كان لانزل الله تعالى به
سلطانا فلما لم ينزل به سلطانا وجب عدمه وحاصل الكلام فيه ما يقوله المتكلمون ان هذا مما لا دليل عليه فلم يجز اثباته ومنهم من يبالغ فيقول لا دليل عليه فيجب نفيه ثم
احتج بهذا الحرف على وحدانية الصانع فقال لا سبيل الى اثبات الصانع الا باحتياج المحدثات اليه ويكفي في دفع هذه الحاجة اثبات الصانع الواحد فما زاد عليه

لا سبيل الى اثباته فلم يجز اثباته البتة فثبت بهذه الآية دالة على فساد التقليد وذلك لانه اثبته وانه على انه الشرك لا دليل عليه فوجب ان يكون القول به باطلا وهذا انما يصح
اذا كان القول باثبات ما لا دليل على ثبوته يكون باطلا فيلزم فساد القول بالتقليد ثم قال تعالى ومأويهم النار واعلم انه تعالى بين ان احوال هؤلاء المشركين في الدنيا هو وقوع
الخوف والرعب في قلوبهم وفي الآخرة ان مأويهم النار ومسكنهم النار ثم قال تعالى وبئس مثوى الظالمين المكان الذي يكون فيه الانسان ومأواه من قولهم ثوى يثوي ثواء وجمع المثوى مثاوي
وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ حَتَّى إِذَا فَشِلْتُمْ وَتَنَازَعْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الدُّنْيَا وَمِنْكُمْ مَنْ يُرِيدُ الْآخِرَةَ ثُمَّ
صَرَفَكُمْ عَنْهُمْ لِيَبْتَلِيَكُمْ وَلَقَدْ عَفَا عَنْكُمْ وَاللهُ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ تُصْعِدُونَ وَلَا تَلْوُونَ عَلَى أَحَدٍ وَالرَّسُولُ يَدْعُوكُمْ فِي
أُخْرَاكُمْ فَأَثَابَكُمْ غَمًّا بِغَمٍّ لِكَيْلَا تَحْزَنُوا عَلَى مَا فَاتَكُمْ وَلَا مَا أَصَابَكُمْ وَاللهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ
مِنْ بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُعَاسًا يَغْشَى واعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوها الاول انه لما رجع النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه وقد اصابهم ما اصابهم باحد
وقال ناس من الصحابة من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله تعالى النصر فانزل الله [illegible]
فصدق الله تعالى رسوله بقتل طلحة بن عثمان صاحب لواء المشركين يوم احد [illegible]

بمعنى الاعلاء واما ان تقف كالسلم فانه يقال صعدت المسألة الثانية ولا تلوون على احد اي لا تلتفتون على احد من شدة الهرب واصله ان المعرج على الشيء يلوي اليه عنقه
او عنان دابته فاذا مضى ولم يعرج قيل لم يلوه ثم استعمل اللي في ترك التعريج على الشيء وترك الالتفات الى الشيء يقال فلان لا يلوي على شيء اي لا يعطف عليه ولا يبالي به ثم قال تعالى
والرسول يدعوكم كان يقول الي عباد الله انا رسول الله من كر فله الجنة ويحتمل ان يكون المراد انه صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل
ان يكون المراد انه كان يدعوهم الى المحاربة مع العدو ثم قال تعالى في اخراكم اي في آخركم يقال جئت في آخر الناس واخراهم كما تقول في اولهم واولاهم ويقال جاء فلان
في اخريات الناس اي آخرهم والمعنى ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم وهو واقف في آخرهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم قال تعالى فاثابكم غما بغم
وفيه مسائل المسألة الاولى لفظ الثواب لا يستعمل في الاغلب الا في الخير ويجوز استعماله ايضا في الشر لانه مأخوذ من قولهم ثاب اليه اي رجع اليه قال تعالى واذ جعلنا البيت
مثابة للناس والمراد موضع يثوبون اليه واطيلها عاد اليها فاصل الثواب كل ما يعود الى الفاعل من جزاء فعله سواء كان خيرا او شرا الا انه بحسب العرف اختص
لفظ الثواب بالخير فان حملنا لفظ الثواب ههنا على اصل اللغة استقام الكلام وان حملناه على مقتضى العرف كان ذلك واردا على سبيل التهكم كما يقال تحيتك
الضرب وعتابك السيف اي جعل مكان ما ترجون من الثواب الغم وقال تعالى فبشرهم بعذاب اليم المسألة الثانية الباء في قوله بغم للمجازاة ويحتمل ان يكون بمعنى مع
والتقدير اثابكم غما مع غم اما على التقدير الاول ففيه وجوه الاول وهو قول الاكثرين انكم لما اذقتم الرسول غما بان عصيتم امره فاثابكم الله تعالى بذلك الغم وهو غم
الذي حصل لهم بسبب الانهزام وقتل الاحباب والمعنى جازاكم من ذلك الغم بهذا الغم الثاني قال الحسن يريد غم يوم احد للمسلمين بغم يوم بدر للمشركين والمقصود
منه انه لا يبقى في قلبكم التفات الى الدنيا فلا تفرحوا باقبالها ولا تحزنوا بادبارها وهو المعني بقوله لكيلا تأسوا على ما فاتكم في واقعة احد ولا تفرحوا بما
اتاكم في واقعة بدر ~~ولا تفرحوا بما اتاكم في واقعة بدر~~ طعن القاضي في هذا الوجه وقال ان غمهم يوم احد انما كان من جهة استيلاء الكفار وذلك كفر ومعصية فكيف
يضيفه الله تعالى الى نفسه ويمكن ان يجاب عنه بانه لا يبعد ان يعلم الله تعالى ان في تسليط الكفار على المسلمين نوع مصلحة وهو ان لا يفرحوا باقبال الدنيا ولا يحزنوا
بادبارها فلا يبقى في قلبهم اشتغال بغير الله الثالث يجوز ان يكون الضمير في قوله تعالى فاثابكم للرسول صلى الله عليه وسلم والمعنى ان الصحابة لما راوا ان النبي
صلى الله عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول صلى الله عليه وسلم لما راى انهم عصوا ربهم لطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين
عن الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم وكان المراد من قوله فاثابكم غما بغم هو هذا اما على التقدير الثاني وهو ان يكون الباء في قوله غما بغم بمعنى غما مع غم او غما على غم
فهذا جائز لان حروف الجر يقام بعضها مقام بعض تقول ما زلت به حتى فعل وما زلت معه حتى فعل وتقول نزلت ببني فلان وعلى بني فلان واعلم ان الغموم
هناك كانت كثيرة فاحدها غمهم بما نالهم من العدو في الانفس والاموال وثانيها غمهم بما لحق سائر المؤمنين من ذلك وثالثها غمهم بما وصل الى النبي
صلى الله عليه وسلم من الشجة وكسر الرباعية ورابعها ما ارجف من قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم وخامسها ما وقع منهم من المعصية وما يخافون من عقابها
وسادسها غمهم بسبب التوبة التي صارت واجبة عليهم وذلك لانهم اذا تابوا عن تلك المعصية لم تتم توبتهم الا بترك الهزيمة والعود الى المحاربة بعد
الانهزام وذلك من اشق الاشياء لان الانسان بعد صيرورته منهزما يصير ضعيف القلب جبانا فاذا امر بالمعاودة فان فعل خاف القتل وان لم يفعل
خاف الكفر وعقاب الآخرة وهذا الغم لا شك انه اعظم الغموم والاحزان واذا عرفت هذه الجملة فكل واحد من المفسرين فسر هذه الآية بواحد من هذه الوجوه
ونحن نعيدها فالاول ان الغم الاول ما اصابهم عند الفشل والتنازع والثاني ما حصل عند الهزيمة الوجه الثاني ان الغم الاول حصل بسبب فوت الغنائم والغم
الثاني حصل بسبب ان ابا سفيان وخالد بن الوليد اطلعوا على المسلمين فحملوا عليهم وقتلوا منهم جمعا عظيما الوجه الثالث ان الغم الاول كان عند توجه
ابي سفيان وخالد بن الوليد عليهم بالقتل والغم الثاني ان المشركين لما رجعوا خاف الباقون من المسلمين من انهم لو رجعوا لقتلوا الكل فصار هذا الغم بحيث
اذهلهم عن الغم الاول والوجه الرابع ان الغم الاول ما وصل اليهم بسبب انفسهم واموالهم والغم الثاني ما وصل اليهم بسبب الارجاف بقتل النبي صلى الله
عليه وسلم وفي الآية قول ثالث اختاره القفال رحمه الله قال وعندنا ان الله تعالى ما اراد بقوله تعالى غما بغم اثنين وانما اراد مواصلة الغموم وطولها اي ان الله
تعالى عاقبكم بغموم كثيرة مثل قتل اخوانكم واقاربكم ونزول المشركين من فوق الجبل عليكم بحيث لم تأمنوا ان يهلك اكثركم ومثل اقدامكم على المعصية
فكأنه تعالى قال فاثابكم هذه الغموم المتعاقبة ليصير ذلك زاجرا لكم عن الاقدام على المعصية والاشتغال بما يخالف امر الله تعالى المسألة الثالثة معنى
ان الله تعالى اصابهم غما بغم انه خلق الغم فيهم واما المعتزلة فهذا لا يليق باصولهم وذكروا في علة هذه الاضافة وجوها الاول قال الكعبي ان المنافقين
لما ارجفوا ان محمدا صلى الله عليه وسلم قد قتل ولم يبين الله تعالى كذب ذلك القائل صار كانه تعالى هو الذي فعل ذلك الغم وهذا كالرجل الذي يبلغه الخبر الذي
يغمه فيكون معه من يعلم ان ذلك الخبر كذب فاذا لم يكشفه له وتركه يتفكر فيه ثم اعلمه فانه يقول لقد غممتني وطلبت حزني وهو لم يفعل شيئا من ذلك
بل سكت وكف عن اعلامه فكذا ههنا الثاني ان الغم وان كان من فعل العبد فسببه فعل الله تعالى لان الله تعالى طبع العباد طبعا يغتمون بالمصائب التي
تنالهم وهم لا يحمدون على ذلك ولا يذمون الثالث انه لا يبعد ان يخلق الله تعالى الغم في قلب بعض المكلفين رعاية لبعض المصالح ثم قال تعالى لكيلا تحزنوا
وفيه وجهان الاول انها متصلة بقوله ولقد عفا عنكم كانه قال ولقد عفا عنكم لكيلا تحزنوا لان في عفوه تعالى ما يزيل كل غم وحزن والثاني ان اللام
متصلة بقوله تعالى فاثابكم وعلى هذا القول ذكروا وجوها الاول قال الزجاج المعنى اثابكم الهزيمة من غمكم النبي صلى الله عليه وسلم بسبب مخالفته ليكون غمكم

بان خالفتموه فقط لا لان فاتتكم الغنيمة واصابتكم الهزيمة وذلك لان الغم الحاصل بسبب الاقدام على المعصية ينسي الغم الحاصل بسبب مصائب الدنيا الثاني قال الحسن جعلكم مغمومين
يوم احد في مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر لان يسهل امر الدنيا في اعينكم فلا تحزنوا بفوتها ولا تفرحوا باقبالها وهذان الوجهان مفرعان على قولنا الباء في قوله تعالى غما
بغم للمجازاة واما اذا قلنا انها بمعنى مع فالمعنى انكم قلتم ان بقينا في هذا المكان وامتثلنا امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وقعنا في غم فوت الغنيمة فاعلموا انكم لما خالفتم
امر الرسول وطلبتم الغنيمة وقعتم في هذه الغموم العظيمة التي كل واحد منها اعظم من ذلك الغم اضعافا مضاعفة والعاقل اذا تعارض عنده الضرران وجب ان يخص اعظمهما بالدفع
فصارت اثابة الغم على الغم مانعا لكم من ان تحزنوا بسبب فوت الغنيمة وزاجرا لكم عن ذلك ثم كان رجوعهم عن تلك المعصية بهذا الزجر الحاصل في الدنيا زجرهم عنها بسبب الزواجر
الموجودة في العقبى فقال تعالى والله خبير بما تعملون اي هو عالم بجميع اعمالكم وقصودكم ودواعيكم قادر على مجازاتها ان خيرا فخير وان شرا فشر وذلك من اعظم الزواجر
للعبد عن الاقدام على المعصية والله اعلم ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا يغشى طائفة منكم وطائفة قد اهمتهم انفسهم يظنون
بالله غير الحق ظن الجاهلية يقولون هل لنا من الامر من شيء قل ان الامر كله لله يخفون في انفسهم ما لا يبدون لك يقولون لو كان
لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل الى مضاجعهم وليبتلي الله ما في صدوركم
وليمحص ما في قلوبكم والله عليم بذات الصدور ان الذين تولوا منكم وفي كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما وعد نصر المؤمنين على الكافرين وهذا النصر
لابد وان يكون مسبوقا بازالة الخوف عن المؤمنين بين في هذه الآية انه تعالى ازال عنهم ما يبعثه ذلك كالدلالة على انه تعالى ينجز وعده في نصر المؤمنين الثاني انه تعالى بين ان
نصر المؤمنين اولا فلما عصى بعضهم سلط الخوف عليهم ثم انه ازال ذلك الخوف عن قلب من كان صادقا في ايمانه مستقرا على دينه بحيث غلب النعاس عليه واعلم ان الذين كانوا
مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فريقان احدهما الذين كانوا جازمين بان محمدا صلى الله عليه وسلم نبي حق من عند الله تعالى وانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى وكانوا
قد سمعوا من النبي صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الاديان وكانوا قاطعين بان هذه الواقعة لا تؤدي الى الاستئصال فلا جرم كانوا آمنين وبلغ ذلك
الامن الى حيث غشيهم النعاس فان النوم لا يجيء مع الخوف فمجيء النوم يدل على زوال الخوف بالكلية فقال ههنا في قصة احد في هؤلاء ثم انزل عليهم من بعد الغم امنة نعاسا وقال في قصة
بدر اذ يغشيكم النعاس امنة منه ففي قصة احد قدم الامنة على النعاس وفي قصة بدر قدم النعاس على الامنة واما الطائفة الثانية وهم المنافقون الذين كانوا شاكين
في نبوته صلى الله عليه وسلم وما حضروا الا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد جزعهم وعظم خوفهم ثم انه تعالى وصف حال كل واحدة من هاتين الطائفتين فقال تعالى في صفة المؤمنين
ثم انزل عليكم من بعد الغم امنة نعاسا وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي الامنة مصدر كالامن ومثله من المصادر العظمة والغلبة وقال الجبائي امن فلان يأمن امنا وامنة
واما المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرئ امنة بسكون الميم كانها المرة من الامن المسألة الثالثة في قوله تعالى نعاسا وجهان احدهما ان يكون بدلا من امنة والثاني ان يكون
مفعولا وعلى هذا التقدير ففي قوله تعالى امنة وجوه احدها ان يكون حالا مقدمة عليه كقولك رأيت راكبا رجلا وثانيها ان يكون مفعولا له بمعنى نعستم امنة وثالثها ان يكون حالا
من المخاطبين بمعنى ذوي امنة ثم قال تعالى يغشى طائفة منكم وفيه مسألتان المسألة الاولى قد ذكرنا ان هذه الطائفة هم المؤمنون الذين كانوا على البصيرة في ايمانهم قال ابو طلحة
غشينا النعاس ونحن في مصافنا وكان السيف يسقط من يد احدنا فيأخذه ثم يسقط فيأخذه وعن الزبير رضي الله عنه قال كنت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حين اشتد
الخوف فارسل الله تعالى علينا النوم والله اني لاسمع قول معتب بن قشير والنعاس يغشاني لو كان لنا من الامر شيء ما قتلنا ههنا وقال عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه القي النوم علينا
يوم احد وعن ابن مسعود النعاس في القتال امنة والنعاس في الصلوة من الشيطان وذلك لانه في القتال لا يكون الا من غاية الوثوق بالله تعالى والفراغ من الدنيا ولا يكون في الصلوة
الا من غاية البعد عن الله تعالى واعلم ان ذلك النعاس فيه فوائد احدها انه وقع على كافة المؤمنين لا على الحد المعتاد وكان ذلك معجزة ظاهرة للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك ان
المؤمنين متى شاهدوا تلك المعجزة الجديدة ازدادوا ايمانا مع ايمانهم ومتى صاروا كذلك ازداد جدهم في محاربة العدو ووثوقهم بان الله تعالى منجز وعده وثانيها ان الارق
والسهر يوجبان الضعف والكلال والنوم يفيد عود القوة والنشاط واشتداد القدرة وثالثها ان الكفار لما اشتغلوا بقتل المسلمين القى الله تعالى النوم على عين
من بقي منهم لئلا يشاهدوا قتل اعزتهم فيشتد الخوف والجبن في قلوبهم ورابعها ان الاعداء كانوا في غاية الحرص على قتلهم فبقاؤهم في النوم مع السلامة في مثل تلك المعركة
من ادل الدلائل على ان حفظ الله تعالى وعصمته معهم وذلك مما يزيل الخوف عن قلوبهم ويورثهم مزيد الوثوق بوعد الله تعالى ومن الناس من قال ذكر النعاس في هذا الموضع كناية
عن غاية الامن وهذا ضعيف لان صرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند قيام الدليل المعارض فكيف يجوز ترك حقيقة اللفظ مع ان حملها على هذه الفوائد يحكم
المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي تغشى بالتاء ردا الى الامنة والباقون بالياء ردا الى النعاس وهو اختيار ابي حاتم وخلف وابي عبيد واعلم ان الامنة والنعاس
كل واحد منهما يدل على الآخر فلا جرم حسن رد الكناية الى ايهما شئت كقوله تعالى ان شجرة الزقوم طعام الاثيم كالمهل يغلي في البطون وتغلي اذا عرفت هذا
فنقول مما يقوي القراءة بالتاء ان الاصل هو الامنة والنعاس يدل عليها ورد الكناية الى الاصل احسن وايضا الامنة هي المقصودة واذا حصلت الامنة حصل النعاس لانها سببه
فان الخائف لا يكاد ينعس واما من قرأ بالياء فحجته ان النعاس هو الغاشي فان العرب يقول غشينا النعاس وقلما يقولون غشيتنا الامنة وايضا فان النعاس في كونه
بالغشيان في قوله تعالى اذ يغشيكم النعاس امنة منه وايضا النعاس الفصل وهو اقرب في اللفظ الى ذكر الغشيان من الامنة فليسند اليه اولى ثم قال تعالى وطائفة قد اهمتهم انفسهم
وفيه مسألتان المسألة الاولى هؤلاء هم المنافقون عبد الله بن ابي ومعتب بن قشير واصحابهما كان همهم خلاص انفسهم يقال همني الشيء اذا كان من همي وقصدي
قال ابو مسلم من عادة العرب ان يقولوا لمن خاف قد اهمته نفسه فهؤلاء المنافقون لشدة خوفهم طار النوم عنهم وقيل المؤمنون كان همهم النبي صلى الله عليه وسلم

وأخوتهم من المؤمنين والمنافقون كان همهم أنفسهم وتحقيق القول فيه أن الإنسان إذا اشتد اشتغاله بالشيء واستغراقه فيه صار غافلا عما سواه فلما كان أحب الأشياء إلى الإنسان نفسه فعند الخوف على النفس يصير ذاهلا عن كل ما سواها فهذا هو المراد من قوله تعالى أهمتهم أنفسهم وذلك لأن أسباب الخوف وهي قصد الأعداء كانت حاصلة والدافع لذلك هو الوثوق بوعد الله تعالى ووعد رسوله صلى الله عليه وسلم ما كان معتبرا عندهم لأنهم كانوا مكذبين بالرسول صلى الله عليه وسلم في قلوبهم فلا جرم عظم الخوف في قلوبهم وقوله طائفة رفع بالابتداء وخبره يظنون والجملة حال ثم إنه تعالى وصف هذه الطائفة بأنواع من الصفات الأولى قوله تعالى يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية وفيه مسائل المسألة الأولى في هذا الظن احتمالان أحدهما وهو الأظهر وهو أنهم كانوا يقولون في أنفسهم لو كان محمد محقا في دعواه لما سلط الكفار عليه وهذا ظن فاسد أما على قول أهل السنة والجماعة فلأنه سبحانه وتعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا اعتراض لأحد عليه فإن النبوة خلعة من الله تعالى يشرف عبده بها وليس يجب في العقل أن المولى إذا شرف عبده أن يكرمه بخلعة أخرى بل له الأمر والنهي كيف شاء بحكم الإلهية وأما على قول من يعتبر المصالح في أفعال الله تعالى وأحكامه فلا يبعد أن يكون لله تعالى في التخلية بين الكافر والمسلم بحيث يقهر الكافر المسلم حكما خفية وألطافا رعية فإن الدنيا دار الامتحان والابتلاء ووجوه المصالح مستورة عن العقول فربما كانت المصلحة في التخلية بين الكافر والمؤمن حتى يقهر الكافر المؤمن وربما كانت المصلحة في تسليط الفقر والزمانة على المؤمنين قال القفال رحمه الله لو كان كون المؤمن محقا يوجب زوال ضرر المؤمن لوجب أن يضطر الناس إلى معرفة الحق وذلك ينافي التكليف واستحقاق الثواب والعقاب بل الإنسان إنما يعرف كونه محقا بما معه من الدلائل والبينات والقهر قد يكون من المبطل للمحق ومن المحق للمبطل وهذه جملة كافية في بيان أنه لا يجوز الاستدلال بالدولة والشوكة ووفور القوة على أن صاحبها على الحق الثاني أن ذلك الظن هو أنهم كانوا ينكرون أنه العالم بكل المعلومات القادر على المقدورات وينكرون النبوة والبعث فلا جرم ما وثقوا بقول النبي صلى الله عليه وسلم في أن الله تعالى يقويهم وينصرهم المسألة الثانية غير الحق في حكم المصدر ومعناه يظنون بالله غير الظن الحق الذي يجب أن يظن به وظن الجاهلية بدل منه والفائدة في هذا الترتيب أن غير الحق أديان كثيرة وأقبحها مقالات أهل الجاهلية فذكر أولا أنهم يظنون بالله غير الظن الحق ثم بين أنهم اختاروا من أقسام الأديان التي هي غير حقة أركها وأكثرها بطلانا وهو ظن أهل الجاهلية كما يقال فلان دينه ليس بحق دينه دين الملاحدة المسألة الثالثة في قوله ظن الجاهلية قولان أحدهما أنه كقولك حاتم الجود ورجل صدق يريد الظن المختص بالملة الجاهلية والثاني المراد ظن أهل الجاهلية الثانية التي ذكرها الله تعالى لهؤلاء المنافقين قوله تعالى يقولون هل لنا من الأمر من شيء قل إن الأمر كله لله واعلم أن قوله هل لنا من الأمر من شيء حكاية الشبهة التي تمسك بها أهل النفاق وهو يحتمل وجوها الأول أن عبد الله بن أبي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الواقعة أشار عليه بأن لا يخرج من المدينة ثم إن الصحابة ألحوا على النبي صلى الله عليه وسلم في أن يخرج إليهم فغضب عبد الله بن أبي لما شاوره النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك وخالفه وقال عصاني وأطاع الولدان ثم لما كثر القتل في بني الخزرج ورجع عبد الله بن أبي فقيل له قتل بنو الخزرج فقال هل لنا من الأمر من شيء يعني أن محمدا صلى الله عليه وسلم لم يقبل قولي حين أمرته بأن يسكن في المدينة ولا يخرج ونظيره ما حكاه تعالى عنهم أنهم قالوا لو أطاعونا ما قتلوا والمعنى هل لنا من أمر يطاع وهو استفهام على سبيل الإنكار الوجه الثاني في التأويل أن من عادة العرب إذا كانت الدولة لعدوه قالوا عليه الأمر فقوله هل لنا من الأمر من شيء أي هل لنا من الشيء الذي كان يعدنا به محمد صلى الله عليه وسلم وهو النصرة والقوة شيء وهذا استفهام على سبيل الإنكار وكان غرضهم منه الاستدلال بذلك على أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان كاذبا في ادعاء العصمة والنصرة من الله تعالى لأمته وهذا استفهام على سبيل الإنكار الثالث أن يكون المعنى [illegible] أن يكون لنا الغلبة على هؤلاء ولأن الغرض منه تثبيط المسلمين عن الجد في الجهاد والحرب مع الكفار ثم إن الله تعالى أجاب عن هذه الشبهة بقوله قل إن الأمر كله لله وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ أبو عمرو كله برفع اللام والباقون بالنصب أما وجه الرفع فهو أن قوله كله مبتدأ ولله خبره ثم صارت هذه الجملة خبر إن وأما النصب فلأن لفظة كل للتأكيد فكانت كلفظة أجمع ولو قيل إن الأمر أجمع لم يكن إلا النصب فكذا إذا قال كله المسألة الثانية الوجه في تقرير هذا الجواب كأنا لو قلنا بمذهب أهل السنة لم يكن على الله تعالى اعتراض في شيء من أفعاله في الإماتة والإحياء والفقر والإغناء والسراء والضراء وإن قلنا بمذهب القائلين برعاية المصالح فوجوه المصالح مخفية لا يعلمها إلا الله تعالى فربما كانت المصلحة في إيصال السرور واللذة وربما كانت في تسليط الأحزان والآلام فقد انقطعت شبهة المنافقين في هذا الوجه المسألة الثالثة احتج أصحابنا بهذه الآية على أن جميع المحدثات بقضاء الله وقدره وذلك لأن المنافقين قالوا إن محمدا صلى الله عليه وسلم لو تبع رأينا ونصيحتنا لما وقع في هذه المحنة فأجاب الله تعالى عنه بأن الأمر كله لله وهذا الجواب إنما ينتظم إذا كانت أفعال العباد بقضاء الله وقدره ومشيئته إذ لو كانت خارجة عن مشيئته لم يكن هذا الجواب دافعا لشبهة المنافقين فثبت أن هذه الآية دالة على ما ذكرنا وأيضا فنظم هذه الآية مطابق للبرهان العقلي وذلك لأن الموجود إما واجب لذاته أو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه إلا عند الانتهاء إلى الواجب لذاته فثبت أن كل ما سوى الله تعالى مستند إلى إيجاده وتكوينه وهذه القاعدة لا اختصاص لها بمحدث دون محدث أو ممكن دون ممكن فيدخل فيه أفعال العباد وحركاتهم وسكناتهم وذلك هو المراد بقوله تعالى قل إن الأمر كله لله وهذا كلام في غاية الظهور لمن وفقه الله تعالى للإنصاف ثم إنه تعالى قال يخفون في أنفسهم ما لا يبدون لك واعلم أنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا هل لنا من الأمر من شيء وهذا الكلام محتمل فلعل قائله كان من المؤمنين المحققين وكان غرضه منه إظهار الشفقة وأنه متى يكون الفرج ومن أين تحصل النصرة ولعله كان من المنافقين وإنما قاله طعنا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وفي الإسلام فبين تعالى في هذه الآية أن غرض هؤلاء من هذا الكلام هو القسم الثاني والفائدة في هذا التنبيه أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم متحرزا عن مكرهم وكيدهم الثالثة من الأشياء التي حكى الله تعالى عن المنافقين قولهم

لو كان لنا من الأمر شيء ما قتلنا ههنا وفيه إشكال وهو أن لقائل أن يقول الفرق بين هذا الكلام وبين ما تقدم من قوله هل لنا من الأمر من شيء وأجاب بقوله تعالى [illegible] على الطعن في هذا الجواب بقولهم لو كان لنا من الأمر شيء ما خرجنا من المدينة وما قتلنا ههنا فهذا يدل على أن الأمر ليس كما قلتم من أن الأمر كله لله [illegible] السنة وبين أهل الاعتزال فإن السني يقول الأمر كله لله في الطاعة والمعصية والإيمان والكفر وبيد الله فيقول المعتزلي ليس الأمر كذلك فإن [illegible] وإن كفر فعلى هذا الوجه لا يكون هذا الكلام شبهة مستقلة بنفسها بل يكون الغرض منها الطعن فيما جعله الله تعالى جوابا عن الشبهة [illegible] قوله تعالى هل لنا من الأمر من شيء معناه هل لنا من النصرة التي وعدنا بها محمد صلى الله عليه وسلم شيء ويكون المراد من قوله لو كان لنا من الأمر [illegible] عبد الله بن أبي من أن محمدا لو أطاعني وما خرج من المدينة ما قتلنا ههنا واعلم أنه تعالى أجاب عن هذه الشبهة من وجوه الوجه الأول قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم القتل إلى مضاجعهم والمعنى أن الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم التقدير فالذين قدر الله تعالى عليهم القتل [illegible] لأن الله تعالى لما أخبر أنه يقتل فلو لم يقتل لانقلب علمه تعالى جهلا وقد بينا أيضا أنه ممكن فلا بد من انتهائه إلى إيجاد الله تعالى ولو لم [illegible] ذلك محال وتمام القول على تحقيق الوجوب كما قررناه قوله تعالى الذين كتب عليهم القتل وهذه الكلمة تفيد الوجوب فإن هذه [illegible] الصيام كتب عليكم القصاص تفيد وجوب الفعل فههنا لا يمكن حملها على وجوب الفعل فوجب حملها على وجوب الوجود وهذا الكلام [illegible] التوفيق ثم نقول للمفسرين فيه قولان الأول لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج منكم من كتب الله تعالى عليهم القتل [illegible] الله تعالى أنه يوجد والثاني كأنه قيل للمنافقين لو جلستم في بيوتكم وتخلفتم عن الجهاد لخرج المؤمنون الذين كتب عليهم قتال الكفار [illegible] الطاعة تخلفهم الوجه الثاني في الجواب عن تلك الشبهة قوله تعالى وليبتلي الله ما في صدوركم وذلك لأن القوم زعموا أن الخروج [illegible] وكان الأمر لهم لما خرجوا فقال تعالى بل هذه المقاتلة مشتملة على نوعين من المصلحة أن يتميز الموافق من المنافق وفي المثل المشهور لا تكرهوا [illegible] الابتلاء في حق الله تعالى قد مر تفسيره مرارا كثيرة فإن قيل لم ذكر الابتلاء وقد سبق ذكره في قوله تعالى ثم صرفكم عنهم ليبتليكم قلت [illegible] الابتلاء الأول لهزيمة المؤمنين والثاني لسائر الأحوال والوجه الثالث من الجواب قوله تعالى وليمحص ما في قلوبكم وفيه وجهان أحدهما أن هذه [illegible] سيئاتها والثاني أنها تصير كفارة لذنوبكم فتمحصكم عن تبعات المعاصي والسيئات وذكر الابتلاء وابتلاء الصدور وفي التمحيص [illegible] والله عليم بذات الصدور واعلم أن ذات الصدور هي الأشياء الموجودة في الصدور وهي الأسرار والضمائر وهي ذات الصدور لأنها حالة [illegible] ذوه وصاحبته والله وإنما ذكر ذلك ليدل به على أن ابتلاءه لم يكن لأنه يخفى عليه ما في الصدور أو غير ذلك لأنه عالم بجميع المعلومات [illegible] الاستصلاح وإنه الموفق للصواب

إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان إنما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا ولقد عفا الله عنهم إن الله غفور حليم. يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا وقالوا لإخوانهم إذا ضربوا في الأرض أو كانوا غزى لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله يحيي ويميت والله بما تعملون بصير. ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون. ولئن متم أو قتلتم لإلى الله تحشرون. فبما رحمة من الله

[illegible] تولوا يوم أحد عند التقاء الجمعين وفارقوا المكان وانهزموا فقد عفا الله عنهم وفي الآية مسائل المسألة الأولى اختلفت الأخبار فيمن ثبت [illegible] أن الناس كانوا مجروحين وقتل منهم [illegible] ثم اختلفوا في المنهزمين فقيل إن بعضهم ورد المدينة وأخبر أن [illegible] بن عثمان ثم ورد بعده رجال ودخلوا على نسائهم وجعل النساء يقلن أعن رسول الله تفرون وكن يحثين التراب على وجوههم [illegible] قال إن المسلمين لم يعدوا الجبل قال القفال رحمه الله والذي تدل عليه الأخبار في الجملة أن نفرا قليلين تولوا وأبعدوا [illegible] إلى جانب الجنوب وأما الأكثرون فإنهم نزلوا عند الجبل واجتمعوا هناك ومن المنهزمين عمر رضي الله عنه إلا أنه لم يكن في أوائل [illegible] على الجبل إلى أن صعد النبي صلى الله عليه وسلم عليهم ومنهم أيضا عثمان رضي الله عنه انهزم هو مع رجلين من الأنصار يقال لهما سعد وعقبة [illegible] رجعوا بعد ثلاثة أيام فقالت فاطمة تعني رضي الله عنهما ما فعل عثمان فنقصته فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا علي أعياني أزواج الأخوات [illegible] رسول الله صلى الله عليه وسلم فكانوا أربعة عشر رجلا سبعة من المهاجرين وسبعة من الأنصار فمن المهاجرين أبو بكر وعلي وعبد الرحمن بن عوف [illegible] عبد الله وأبو عبيدة بن الجراح والزبير بن العوام ومن الأنصار الحباب بن المنذر وأبو دجانة وعاصم بن ثابت والحارث بن الصمة [illegible] حنيف وسعد بن معاذ وذكر أن ثمانية من هؤلاء كانوا بايعوه يومئذ على الموت ثلاثة من المهاجرين علي وطلحة والزبير وخمسة من [illegible] الصمة وحباب بن المنذر وعاصم بن ثابت وسهل بن حنيف ثم لم يقتل منهم أحد وروي أن عتبة أصاب من علي [illegible] مقبلين كلهم حي [illegible] بين يديه صلى الله عليه وسلم بقوله وجهي لوجهك الفداء ونفسي لنفسك الفداء وعليك السلام غير مودع [illegible] الثانية قوله تعالى إن الذين تولوا منكم يوم التقى الجمعان هذا الخطاب للمؤمنين خاصة يعني أن الذين انهزموا يوم أحد إنما استزلهم [illegible] قال استزل بمعنى أزل فإنه تعالى فأزلهما الشيطان عنها وقال ابن قتيبة استزلهم طلب زللهم كما يقال استعجله أي طلب عجلته

واستعملوا في طلب عادة المسألة أن الله تعالى يكفيه الآية تدل على أن المعاصي لا تنسب إلى الله تعالى فإنه تعالى نسبها في هذه الآية إلى الشيطان وهو كقوله تعالى عن موسى عليه السلام هذا من عمل
الشيطان وكقول يوسف عليه السلام من بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي وكقول صاحب موسى عليه السلام وما أنسانيه إلا الشيطان المسألة الرابعة أنه تعالى ما بين أن
الشيطان في أي شيء استزلهم وذلك كان مع العفو فلا حاجة إلى تعيين المعصية لكن العلماء جوزوا أن يكون المراد بذلك تحولهم عن الموضع وأن يكون رغبتهم في الغنيمة وأن يكون
فشلهم في الجهاد وعدولهم عن الإخلاص وأي ذلك كان فقد صح أن الله تعالى عفا عنه روي أن عثمان رضي الله عنه عوتب في هزيمته يوم أحد فقال إن ذلك وإن كان خطأ لكن
عفا الله عنه وقرأ هذه الآية أما قوله تعالى ببعض ما كسبوا ففيه وجهان أحدهما أن الباء للإلصاق كقولك كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمعنى أنه كان قد صدرت عنهم جنايات
فبواسطة تلك الجنايات قدر الشيطان على استزلالهم وعلى هذا التقدير وجوه الأول قال الزجاج أنهم تولوا على جهة المعاندة لا على جهة الفرار والزحف رغبة منهم في الدنيا
وإنما ذكر الشيطان ذنوبا كانت لهم فكرهوا لقاء الله تعالى إلا على حال يرضونها وإلا بعد الإخلاص في التوبة فهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه الثاني أنهم لما أذنبوا بمفارقة
مفارقته ذلك المكان أن الشيطان بشؤم هذه المعصية أوقعهم في الهزيمة لأن الذنب يجر إلى الذنب والوجه الثالث أن يكون المعنى استزلهم الشيطان في بعض ما كسبوا لا في كل
ما كسبوا والمراد منه بيان أنهم ما كفروا وما تركوا دينهم بل هذه زلة وقعت لهم في بعض أعمالهم ثم قال تعالى ولقد عفا الله عنهم واعلم أن هذه الآية دلت على أن تلك الزلة ما كانت
بسبب الكفر فإن العفو عن الكفر لا يجوز لقوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ثم قالت المعتزلة إن ذلك الذنب إن كان من الصغائر جاز العفو عنه من غير توبة وإن كان من الكبائر لم يجز إلا
مع التوبة فهنا لا بد من تقدم التوبة منهم وإن كان ذلك غير مذكور في الآية قال القاضي والأقرب أن ذلك الذنب كان من الصغائر ويدل عليه وجهان الأول أنه لا يقال
في الكبائر إنها زلة إنما يقال ذلك في الصغائر الثاني أن القوم ظنوا أن الهزيمة لما وقعت على المشركين لم يبق إلى ثباتهم في ذلك المكان حاجة فلا جرم انتقلوا عنه وتحولوا
لطلب الغنيمة ومثل هذا لا يبعد أن يكون من باب الصغائر لأن للاجتهاد في مثله مدخلا وأما على قول أصحابنا فالعفو عن الصغائر والكبائر جائز فلا حاجة إلى هذه التكلفات
ثم قال تعالى إن الله غفور حليم أي غفور لمن تاب وأناب حليم لا يعجل بالعقوبة وقد احتج أصحابنا بهذا على أن ذلك الذنب كان من الكبائر لأنه لو كان من الصغائر لوجب على
قول المعتزلة أن يعفو عنه ولو كان العفو واجبا لما حسن التمدح به لأن من لا يظلم إنسانا فإنه لا يحسن أن يتمدح بأنه عفا عنه وغفر فلما ذكر هذا التمدح علمنا أن ذلك الذنب كان من
الكبائر ولما عفا عنه علمنا أن العفو عن الكبائر واقع والله أعلم وأرحم قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا لا تكونوا كالذين كفروا اعلم أن المنافقين كانوا يعيرون المؤمنين في الجهاد
مع الكفار بقولهم لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا ثم إنه لما ظهر عن بعض المؤمنين فتور وفشل في الجهاد حتى وقع يوم أحد ما وقع وعفى الله بفضله ذلك عنهم ذكر في هذه الآية
ما يدل على النهي عن أن يقول أحد من المؤمنين مثل مقالتهم فقال يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا لمن يريد الخروج إلى الجهاد لو لم تخرجوا لما متم وما قتلتم فإن الله هو المحيي فمن قدر له البقاء
لم يقتل في الجهاد ومن قدر له الموت لم يبق وإن لم يجاهد وهو المراد من قوله تعالى والله يحيي ويميت وأيضا الذي قتل في الجهاد لو أنه ما خرج إلى الجهاد لكان يموت لا محالة
وإذا كان لا بد من الموت فلأن يقتل في الجهاد حتى يستوجب الثواب العظيم كان ذلك خيرا له من أن يموت من غير فائدة وهو المراد من قوله تعالى ولئن قتلتم في سبيل الله
أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون فهذا هو المقصود من الكلام وفي الآية مسائل المسألة الأولى اختلفوا في المراد بقوله تعالى كالذين كفروا فقال بعضهم يحمل على إطلاقه فيدخل فيه
كل كافر يقول مثل هذا القول سواء كان منافقا أو لم يكن وقال آخرون إنه مخصوص بالمنافقين لأن هذه الآيات من أولها إلى آخرها مختصة بشرح أحوالهم وقال آخرون هذا مخصوص
بعبد الله بن أبي بن سلول ومعتب بن قشير وسائر أصحابهم وعلى هذين القولين فالآية تدل على أن الإيمان ليس عبارة عن الإقرار باللسان كما يقوله الكرامية إذ لو كان كذلك
لكان المنافق مؤمنا ولو كان مؤمنا لما سماه الله تعالى كافرا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قوله تعالى وقالوا لإخوانهم أي لأجل إخوانهم كقوله تعالى وقال الذين كفروا
للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا إليه والدليل على تقرير هذا الوجه أنهم لما قالوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فهذا يدل على أن أولئك الإخوان كانوا ميتين ومقتولين
عند هذا القول فوجب أن يكون المراد أنهم ذكروا هذا القول مع إخوانهم المسألة الثالثة قوله تعالى لإخوانهم يحتمل أن يكون المراد منه الأخوة في النسب وإن كانوا مسلمين
كقوله تعالى وإلى عاد أخاهم هودا وإلى ثمود أخاهم صالحا فإن الأخوة في هذه الآية أخوة النسب لا أخوة الدين ولعل أولئك المقتولين المسلمين كانوا من أقارب
المنافقين فالمنافقون ذكروا هذا الكلام ويحتمل أن يكون المراد من هذه الأخوة المشاكلة في الدين واتفق أن صار بعض المنافقين مقتولا في بعض الغزوات والذين
بقوا من المنافقين قالوا ذلك المسألة الرابعة المنافقون كانوا يظنون أن الخارج منهم لسفر بعيد هو المراد بقوله تعالى إذا ضربوا في الأرض والخارج إلى الغزو هو المراد بقوله تعالى أو كانوا
غزى وإذا نالهم موت أو قتل في حالهم ذلك بسبب السفر والغزو وجعلوا ذلك سببا لتنفير الناس عن الجهاد لأن في الطباع محبة الحياة وكراهية الموت والقتل فإذا قيل
للمرء إن تحرزت من السفر والجهاد فأنت سليم طيب العيش وإن تقحمت أحدهما وصلت إلى الموت والقتل فالغالب أنه ينفر طبعه عن ذلك ويرغب في ملازمة البيت
وكان ذلك من مكايد المنافقين في تنفير المؤمنين عن الجهاد فإن قيل لما ذكر الضرب في الأرض فلم ذكر الغزو وهو داخل فيه قلنا لأن الضرب في الأرض يراد به الإبعاد في السفر لا ما قرب
منه وفي الغزو لا فرق بين قريبه وبعيده لأن الخارج من المدينة إلى جبل أحد لا يوصف بأنه ضارب في الأرض مع قرب المسافة وإن كان غازيا فهذا فائدة إفراد الغزو عن الضرب في الأرض
المسألة الخامسة في الآية إشكال وهو أن قوله تعالى وقالوا لإخوانهم يدل على الماضي وقوله تعالى إذا ضربوا يدل على المستقبل فكيف الجمع بينهما بل لو قال لإخوانهم لو ضربوا كذا أو كذا
في الأرض أو حين ضربوا لم يكن فيه إشكال والجواب عنه من وجوه الأول أن قوله قالوا تقديره يقولون فكأنه قيل لا تكونوا كالذين كفروا ويقولون لإخوانهم كذا وكذا وإنما عبر عن المستقبل
بلفظ الماضي لفائدتين أحدهما أن الشيء الذي يكون لازم الحصول في المستقبل فقد يعبر عنه بأنه حدث أو هو حادث قال تعالى أتى أمر الله وقال إنك ميت فكذا ههنا لو وقع
التعبير عنه بلفظ المستقبل لم يكن منه فائدة أما لما وقع التعبير عنه بلفظ الماضي دل ذلك على أن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة قد بلغ الغاية وصار

بسبب ذلك الجد هذا المستقبل كالكائن الواقع الفائدة الثانية أنه تعالى لما عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل ذلك على أنه ليس المقصود الإخبار عن صدور هذا الكلام بل المقصود
الإخبار عن جدهم واجتهادهم في تقرير هذه الشبهة فهذا هو الجواب المعتمد عندي الوجه الثاني في الجواب أن الكلام خرج على حكاية الحال الماضية والمعنى أن إخوانهم إذا ضربوا في الأرض
فالكافرون يقولون لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فمن أخبر عنهم بعد ذلك لا بد وأن يقول قالوا فهذا هو المراد بقولنا خرج هذا الكلام على حكاية الحال الماضية الوجه الثالث
قال قطرب كلمة إذ وإذا يجوز إقامة كل واحد منهما مقام الآخر وأقول هذا الذي قاله قطرب كلام حسن وذلك لأنا جوزنا إثبات اللغة بشعر مجهول فلأن يجوز إثباتها بالقرآن
العظيم كان أولى أقصى ما في الباب أن يقال إذا حقيقة في المستقبل ولكن لم لا يجوز استعماله في الماضي على سبيل المجاز لما بينه وبين كلمة إذ من المشابهة الشديدة وكثيرا أرى النحويين
متحيرين في تقرير الألفاظ الواردة في القرآن فإذا استشهد في تقريره ببيت مجهول فرحوا به وأنا شديد التعجب منهم فإنهم إذا جعلوا ورود ذلك البيت المجهول على وفقه
دليلا على صحته فلأن يجعلوا ورود القرآن به دليلا على صحته كان أولى المسألة السادسة غزى جمع غاز كالقول والركع والسجد جمع قائل وراكع وساجد ومثله من الناقص عفى ويجوز
أيضا غزاة مثل قضاة ورماة في جمع القاضي والرامي ومعنى الغزو في كلام العرب القصد والمغزى المقصد المسألة السابعة قال الواحدي في الآية محذوف يدل عليه الكلام
والتقدير إذا ضربوا في الأرض فماتوا أو كانوا غزى فقتلوا لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فقوله ما ماتوا وما قتلوا يدل على موتهم وقتلهم ثم قال تعالى ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم وفيه
وجهان الأول أن التقدير أنهم قالوا ذلك الكلام ليجعل الله ذلك الكلام حسرة في قلوبهم مثل ما يقال ربيته ليؤذيني ونصرته ليقهرني ومثله قوله تعالى فالتقطه آل فرعون
ليكون لهم عدوا وحزنا وإذا عرفت هذا فنقول ذكروا في بيان أن ذلك القول كيف استعقب حصول الحسرة في قلوبهم وجوها الأول أن أقارب ذلك المقتول إذا سمعوا
هذا الكلام ازدادت الحسرة في قلبهم لأنهم يعتقدون أنهم لو بالغوا في منعه عن ذلك السفر وعن ذلك الغزو لبقي فذلك الشخص إنما مات أو قتل بسبب أن هذا الإنسان قصر في منعه
فيعتقد السامع لهذا الكلام أنه هو الذي تسبب إلى موت ذلك الشخص العزيز عليه أو قتله ومتى اعتقد في نفسه ذلك فلا شك أنه يزداد حسرته وتلهفه وأما المسلم المعتقد
في أن الحياة والموت لا يكونان إلا بتقدير الله تعالى وقضائه فلم يحصل البتة في قلبه شيء من هذا النوع من الحسرة فثبت أن تلك الشبهة التي ذكرها المنافقون لا تفيدهم إلا زيادة
الحسرة الوجه الثاني أن المنافقين إذا ألقوا هذه الشبهة إلى إخوانهم تثبطوا عن الغزو والجهاد وتخلفوا عنه فإذا اشتغل المسلمون بالجهاد والغزو ووصلوا بسببه إلى الغنائم العظيمة والاستيلاء على
الأعداء والفوز بالأماني بقي ذلك المتخلف عند ذلك في الخيبة والحسرة الوجه الثالث أن هذه الحسرة إنما تحصل يوم القيامة في قلوب المنافقين إذا رأوا تخصيص الله تعالى المجاهدين
بمزيد الكرامات وإعلاء الدرجات وتخصيص هؤلاء المنافقين بمزيد الخزي واللعن والعقاب الوجه الرابع أن المنافقين إذا أوردوا هذه الشبهة على ضعفة المسلمين ووجدوا منهم قبولا لها
فرحوا بذلك فرحت أن راج عليهم كيدهم ومكرهم على أولئك الضعفة فالله تعالى يقول يصير ذلك حسرة في قلوبهم إذا علموا أنهم كانوا على الباطل في تقرير هذه الشبهة والوجه
الخامس أن جدهم واجتهادهم في تكثير الشبهات وإلقاء الضلالات يعمي قلوبهم فيقعون عند ذلك في الحيرة والخيبة وضيق الصدر وهو المراد بالحسرة كقوله تعالى ومن يرد أن يضله يجعل صدره
ضيقا حرجا الوجه السادس أنهم متى ألقوا هذه الشبهة على أقوياء المسلمين لم يلتفتوا إليهم فيضيع سعيهم ويبطل كيدهم فتحصل الحسرة في قلوبهم والقول الثاني في تفسير الآية
أن اللام في قوله تعالى ليجعل الله متعلقة بما دل عليه النهي والتقدير لا تكونوا مثلهم حتى يجعل الله كونهم مثلكم حسرة في قلوبهم لأن مخالفتهم فيما يقولون ويعتقدون ومضادتهم
مما يغمهم ويغيظهم ثم قال تعالى والله يحيي ويميت وفيه وجهان الأول أن المقصود منه بيان الجواب عن هذه الشبهة وتقريره أن المحيي والمميت هو الله تعالى ولا تأثير لشيء آخر
في الحياة والموت وأن علم الله لا يتغير وأن حكمه لا ينقلب وأن قضاءه لا يتبدل فكيف ينفع الجلوس في البيت من الخوف فإن قيل إن كان القول بأن قضاء الله لا
يتبدل يمنع من كون الجد والاجتهاد مفيدا في الحذر عن القتل والموت فكذا القول بأن قضاء الله لا يتبدل وجب أن يمنع من كون العمل مفيدا في الاحتراز عن عقاب الآخرة
وهذا يمنع من لزوم التكليف والمقصود من هذه الآيات تقرير الأمر بالجهاد والتكليف وإذا كان هذا الكلام يفضي ثبوته إلى نفيه فيكون باطلا والجواب أن حسن
التكليف عندنا غير معلل بعلة ورعاية مصلحة بل عندنا أنه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والوجه الثاني في تأويل الآية أنه ليس الغرض من هذا الكلام الجواب عن تلك الشبهة
بل المقصود أنه تعالى لما نهى المؤمنين عن أن يقولوا مثل قول المنافقين قال والله يحيي ويميت يريد يحيي قلوب أوليائه وأهل طاعته بالنور والفرقان ويميت قلوب أعدائه
من المنافقين بالضيق والخذلان ثم قال تعالى والله بما تعملون بصير وفيه مسائل المسألة الأولى المقصود منه الترغيب والترهيب فيما تقدم ذكره من طريقة المؤمنين وطريقة
المنافقين المسألة الثانية قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي يعملون كناية عن الغائبين والتقدير ليجعل الله ذلك حسرة في قلوبهم والله بما يعملون والباقون على الخطاب ليكون
وفقا لما قبله في قوله تعالى لا تكونوا كالذين كفروا ولما بعده في قوله تعالى ولئن قتلتم في سبيل الله أو متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون واعلم أن هذا هو الجواب الثاني عن شبهة
المنافقين وتقريره أن هذا الموت لا بد واقع ولا محيص للإنسان من أن يقتل أو يموت فإذا وقع هذا الموت أو القتل في سبيل الله وفي طلب رضوانه خير من أن يحصل ذلك في
طلب الدنيا ولذاتها التي لا ينتفع الإنسان بها بعد الموت البتة وهذا جواب في غاية الحسن والقوة وذلك لأن الإنسان إذا توجه إلى الجهاد وأعرض قلبه عن الدنيا وأقبل
على العقبى فإذا مات فكأنه تخلص عن العدو ووصل إلى المحبوب وإذا جلس في بيته خائفا من الموت حريصا على جمع الدنيا فإذا مات كأنه حجب عن المعشوق وألقي في دار
الغربة ولا شك في كمال سعادة الأول وكمال شقاوة الثاني وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ نافع وحمزة والكسائي متم بكسر الميم والباقون بضم الميم والأول مأخوذ
من مات يمات مثل هاب يهاب وخاف يخاف كخفت روى المبرد هذه اللغة فإن صح فقد صحت هذه القراءة وأما قراءة الجمهور فهو مأخوذ من مات يموت
مت مثل قال يقول قلت المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله اللام في قوله ولئن قتلتم لام القسم تقديره والله لئن قتلتم في سبيل الله واللام في قوله لمغفرة من الله
ورحمة جواب القسم دال على أن ما هو داخل عليه جزاء والأجود عندي أن يقال هذه اللام للتأكيد فيكون المعنى أنه وجب أن تموتوا أو تقتلوا في سفركم وغزوكم فكذلك يجب

وفظاظة فانت فظ واصله فظظ كقولك حذر من حذرت وفرق من فرقت الا ان ما كان من المضاعف على هذا الوزن فيدغم نحو رجل صب واصله صبب واما الفض بالضاد فهو تفريق
الشيء وانفض القوم تفرقوا قال تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها ومنه فضضت الكتاب ومنه يقال لا يفضض الله فاك وقيل الفرق بين الفظ وبين غليظ القلب ان
الفظ الذي يكون سيء الخلق وغليظ القلب هو الذي لا يتأثر قلبه عن شيء فقد لا يكون الانسان سيء الخلق ولا يؤذي احدا ولكنه لا يرق لهم ولا يرحمهم فظهر الفرق من هذا الوجه المسألة
الثانية ان المقصود من البعثة ان يبلغ الرسول صلى الله عليه وسلم تكاليف الله الى الخلق وهذا المقصود لا يتم الا اذا مالت قلوبهم اليه وسكنت نفوسهم لديه وهذا المقصود لا يتم الا اذا
كان رحيما كريما يتجاوز عن ذنبهم ويعفو عن اساءتهم ويخصهم بوجوه البر والمكرمة والشفقة فلهذه الاسباب وجب ان يكون الرسول عليه السلام مبرأ عن سوء الخلق وكما يكون كذلك
وجب ان يكون غير غليظ القلب بل يكون كثير الميل الى اعانة الضعفاء كثير القيام باعانة الفقراء كثير التجاوز عن سيئاتهم كثير الصفح عن زلاتهم فلهذا المعنى قال ولو كنت
فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك ولو انفضوا من حولك فات المقصود من البعثة والرسالة وحمل القفال رحمه الله هذه الآية على واقعة احد فقال فبما رحمة من الله لنت لهم يوم احد حين عادوا اليك
بعد الانهزام ولو كنت فظا غليظ القلب وشافهتهم بالملامة على ذلك الانهزام لانفضوا من حولك هيبة منك وحياء بسبب ما كان منهم من الانهزام فكان ذلك مما
يطمع العدو فيك وفيهم المسألة الثالثة اللين والرفق انما يجوز اذا لم يفض الى اهمال حق من حقوق الله فاما اذا ادى الى ذلك لم يجز قال تعالى يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين
واغلظ عليهم وقال تعالى للمؤمنين في اقامة حد الزنا ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله وههنا دقيقة اخرى وهي انه تعالى منعه من الغلظة في هذه الآية وامره بالغلظة في قوله
واغلظ عليهم فههنا نهاه عن الغلظة على المؤمنين وهناك امره بالغلظة على الكافرين فهو كقوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله اشداء على الكفار
رحماء بينهم وتحقيق القول فيه ان طرفي الافراط والتفريط مذمومان والفضيلة في الوسط فورود الامر بالتغليظ ههنا وورود النهي عنه هناك لاجل ان يتباعد عن الافراط والتفريط
فيبقى على الوسط الذي هو الصراط المستقيم ولهذا السر مدح الله الوسط فقال وكذلك جعلناكم امة وسطا ثم قال تعالى فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر
واعلم انه تعالى امره في هذه الآية بثلاثة اشياء بالعفو عنهم وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان كمال حال العبد ليس الا في ان يتخلق باخلاق الله تعالى قال النبي صلى
الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله تعالى ثم انه تعالى لما عفا عنهم في الآية المتقدمة امر الرسول صلى الله عليه وسلم ايضا ان يعفو عنهم ليحصل للرسول صلى الله عليه وسلم فضيلة
التخلق باخلاق الله تعالى المسألة الثانية قال صاحب الكشاف فاعف عنهم فيما يتعلق بحقك واستغفر لهم فيما يتعلق بحق الله تعالى المسألة الثالثة ظاهر الامر للوجوب
والفاء في قوله فاعف تدل على التعقيب فهذا يدل على انه تعالى اوجب عليه ان يعفو عنهم في الحال وهذا يدل على كمال الرحمة الالهية حيث عفا هو عنهم ثم اوجب على
رسوله صلى الله عليه وسلم ان يعفو في الحال عنهم واعلم ان قوله تعالى فاعف عنهم ايجاب للعفو على الرسول صلى الله عليه وسلم ولما آل الامر الى الامة لم يوجبه عليهم بل ندبهم
اليه فقال والعافين عن الناس ليعلم ان حسنات الابرار سيئات المقربين قوله تعالى واستغفر لهم وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الآية دلالة قوية على انه تعالى يعفو
عن اهل الكبائر وذلك لان الانهزام في وقت المحاربة كبيرة لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الى قوله فقد باء بغضب من الله فثبت ان انهزام اهل احد كان من الكبائر
ثم انه تعالى نص في الآية المتقدمة على انه عفا عنهم وامر رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالعفو عنهم ثم امره بالاستغفار لهم وذلك من ادل الدلائل
على ما ذكرنا المسألة الثانية قوله تعالى واستغفر لهم امر له بالاستغفار لاصحاب الكبائر واذا امره بطلب المغفرة لا يجوز ان لا يجيبه اليه لان ذلك لا يليق
بالكرم فدلت هذه الآية على انه تعالى يشفع محمدا صلى الله عليه وسلم في الدنيا في حق اصحاب الكبائر فبان يشفعه في حقهم في القيامة كان اولى المسألة الثالثة
انه سبحانه وتعالى عفا عنهم اولا بقوله ولقد عفا الله عنهم ثم امر محمدا صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بالاستغفار لهم والاجلهم كانه قيل له يا محمد استغفر لهم فاني قد غفرت
لهم قبل ان تستغفر لهم واعف عنهم فاني قد عفوت عنهم قبل عفوك عنهم وهذا يدل على كمال رحمة الله تعالى لهذه الامة قوله تعالى وشاورهم في الامر وفيه مسائل المسألة الاولى
يقال شاورهم مشاورة وشوارا ومشورة والقوم شورى وهي مصدر سمي القوم بها كقوله واذ هم نجوى قيل المشاورة ماخوذة من قولهم شرت العسل اشوره اذا اخذته
من موضعه واستخرجته وقيل ماخوذ من شرت الدابة شورا اذا عرضتها والمكان الذي يعرض فيه الدواب يسمى مشوارا كانه بالعرض يعلم خيره وشره فكذلك بالمشاورة
يعلم خير الامور وشرها المسألة الثانية الفائدة في انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالمشاورة وجوه الاول ان مشاورة الرسول صلى الله عليه وسلم اياهم توجب علو شانهم
ورفعة درجاتهم وذلك يقتضي شدة محبتهم له وخلوصهم في طاعته ولو لم يفعل ذلك لكان ذلك اهانة لهم فيحصل سوء الخلق والفظاظة الثاني انه صلى الله عليه وسلم
وان كان اكمل الناس عقلا الا ان علوم الخلق متناهية فلا يبعد ان يخطر ببال انسان من وجوه المصالح ما لا يخطر بباله لا سيما فيما يتعلق بامور الدنيا فانه صلى الله عليه وسلم
قال انتم اعرف بامور دنياكم وانا اعرف بامور دينكم ولهذا السبب قال صلى الله عليه وسلم ما تشاور قوم قط الا هدوا لارشد امرهم الثالث قال الحسن وسفيان
بن عيينة انما امر بذلك ليقتدي به غيره في المشاورة ويصير سنة في امته الرابع انه صلى الله عليه وسلم شاورهم في واقعة احد فاشاروا اليه بالخروج وكان ميله الى ان لا يخرج
فلما خرج وقع ما وقع فلو ترك مشاورتهم بعد ذلك لكان ذلك يدل على انه بقي في قلبه منهم بسبب مشاورتهم بقية اثر فامره الله تعالى بعد تلك الواقعة بان يشاورهم
في تلك الواقعة ليدل على انه لم يبق في قلبه اثر من تلك الواقعة الخامس وشاورهم في الامر لا لتستفيد منهم رأيا وعلما لكن لكي تعلم مقادير عقولهم وافهامهم ومقادير حبهم لك
واخلاصهم في طاعتك فحينئذ يتميز عندك الفاضل من المفضول فبين لهم على قدر منازلهم السادس وشاورهم في الامر لا لانك محتاج اليهم ولكن لاجل انك اذا شاورتهم
في الامر اجتهد كل واحد منهم في استخراج الوجه الاصلح في تلك الواقعة فتصير الارواح متطابقة متوافقة على تحصيل اصلح الوجوه فيها وتطابق الارواح الطاهرة على الشيء الواحد
مما يعين على حصوله وهذا هو السر عند الاجتماع في الصلوات وهو السر في ان صلوة الجماعة افضل من صلوة المنفرد السابع لما امر الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم بمشاورتهم دل

ذلك على ان لهم عند الله تعالى قدرا وعند رسوله صلى الله عليه وسلم قدرا وعند الخلق قدرا الثامن الملك العظيم لا يشاور في المهمات العظيمة الا خواصه والمقربين
عنده فهؤلاء لما اذنبوا عفا الله عنهم فربما خطر ببالهم ان الله تعالى وان عفا عنهم بفضله الا انه ما بقيت لهم تلك الدرجة العظيمة فبين الله تعالى ان تلك الدرجة العظيمة ما انتقضت بعد
التوبة بل انا ازيد فيها وذلك ان قبل هذه الواقعة ما امرت رسولي بمشاورتكم وبعد هذه الواقعة امرته بمشاورتكم لتعلموا انكم الآن اعظم حالا مما كنتم قبل ذلك والسبب انكم قبل هذه الواقعة
كنتم تعولون على اعمالكم وطاعاتكم والآن تعولون على فضلي وعفوي فيجب ان تصير درجتكم ومنزلتكم الآن اعظم مما كان قبل ذلك لتعلموا ان عفوي اعظم من عملكم وكرمي اكثر من طاعتكم والوجوه
الاول الثلاثة مذكورة والبقية مما خطر ببالي عند كتبة هذا الموضع والله اعلم بمراده واسرار كتابه المسألة الثالثة اتفقوا على ان كل ما نزل فيه وحي من عند الله تعالى لم يجز للرسول صلى الله عليه وسلم
ان يشاور الامة فيه لانه اذا جاء النص بطل الرأي والقياس فاما ما لا نص فيه فهل تجوز المشاورة في جميع الاشياء ام لا قال الكلبي وكثير من العلماء هذا الامر مخصوص بالمشاورة في الحروب وحجته ان الالف
واللام في لفظ الامر ليس للاستغراق لما بينا ان الذي نزل فيه الوحي لا تجوز المشاورة فيه فوجب حمل الالف واللام ههنا على المعهود السابق في هذه الآية والمعهود السابق انما هو ما يتعلق بالحرب
ولقاء العدو فكان قوله تعالى وشاورهم في الامر مختصا بذلك ثم قال القائلون بهذا القول قد اشار الحباب بن المنذر يوم بدر على النبي صلى الله عليه وسلم بالنزول على الماء فقبل منه واشار عليه
السعدان سعد بن معاذ وسعد بن عبادة يوم الخندق بترك مصالحة غطفان على بعض ثمار المدينة لينصرفوا فقبل منهما وخرق الصحيفة ومنهم من قال اللفظ عام خص عنه ما نزل فيه وحي فتبقى حجته في
الباقي والتحقيق في القول انه تعالى امر اولي الابصار بالاعتبار ومدح المستنبطين فقال لعلمه الذين يستنبطونه منهم وكان اكثر الناس عقلا وذكاء وهذا يدل على انه كان مأمورا بالاجتهاد اذا لم ينزل عليه الوحي
والاجتهاد يتقوى بالمناظرة والمباحثة فلهذا كان مأمورا بالمشاورة وقد شاورهم يوم بدر في الاسارى وكان من امور الدين المسألة الرابعة ظاهر الامر للوجوب فقوله وشاورهم يقتضي الوجوب
وحمل الشافعي رضي الله عنه ذلك على الندب فقال هذا كقوله صلى الله عليه وسلم البكر تستأمر في نفسها ولو اكرهها الاب على النكاح جاز لكن الاولى ذلك تطييبا لنفسها فكذا ههنا المسألة الخامسة روى
الواحدي رحمه الله في الوسيط عن عمرو بن دينار عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال الذي امر النبي صلى الله عليه وسلم بمشاورته في هذه الآية ابو بكر وعمر رضي الله عنهما وعندي فيه اشكال لان الذين امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم
في هذه الآية بمشاورتهم هم الذين امره بان يعفو عنهم ويستغفر لهم وهم المنهزمون فهب ان عمر رضي الله عنه كان من المنهزمين فدخل تحت الآية الا ان ابا بكر رضي الله عنه ما كان منهم فكيف يدخل تحت هذه
الآية ثم قال تعالى فاذا عزمت فتوكل على الله وفيه مسائل المسألة الاولى المعنى انه اذا حصل الرأي المتأكد بالمشورة فلا يجب ان يقع الاعتماد عليه بل يجب ان يكون الاعتماد على اعانة الله وتسديده وعصمته والمقصود ان لا يكون
للعبد اعتماد على شيء الا على الله تعالى في جميع الامور المسألة الثانية دلت الآية على انه ليس التوكل ان يهمل الانسان نفسه كما يقوله بعض الجهال والا لكان الامر بالمشاورة منافيا للامر بالتوكل بل التوكل هو
ان يراعي الانسان الاسباب الظاهرة ولكن لا يعول بقلبه عليها بل يعول على عصمة الحق المسألة الثالثة انه حكي عن جابر بن زيد انه قرأ فاذا عزمت بضم التاء كان الله تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم اذا عزمت
انا فتوكل وهذا ضعيف من وجهين الاول وصف الله تعالى بالعزم غير جائز ويمكن ان يقال هذا العزم بمعنى الايجاب والالزام والمعنى وشاورهم في الامر فاذا عزمت لك على شيء وارشدتك اليه
فتوكل على الله ولا تشاور بعد ذلك احدا والثاني ان القراءة التي لم يقرأ بها احد من الصحابة لا يجوز الحاقها بالقرآن ثم قال تعالى ان الله يحب المتوكلين والغرض منه ترغيب المكلفين في الرجوع
الى الله تعالى والاعراض عن كل ما سوى الله قوله تعالى ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده قال ابن عباس ان ينصركم الله كما نصركم يوم بدر فلا غالب لكم وان
يخذلكم كما خذلكم يوم احد لم يضركم احد وفيه مسائل المسألة الاولى قيل المقصود من الآية الترغيب في الطاعة والتحذير عن المعصية وذلك لانه تعالى بين فيما تقدم ان من اتقى معاصي الله نصره
وهو قوله تعالى بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة مسومين ثم بين في هذه الآية ان من نصره الله فلا غالب له فيحصل من مجموع هاتين المقدمتين ان من
اتقى الله تعالى عليه فقد فاز بسعادة الدنيا والآخرة فانه يفوز بسعادة لا شقاوة معها وبعز لا ذل معه ويصير غالبا لا يغلبه احد واما من اتى بالمعصية فانه تعالى يخذله ومن خذله الله تعالى فقد وقع
في شقاوة لا سعادة معها وذل لا عز معه المسألة الثانية احتج الاصحاب بهذه الآية على ان الايمان لا يحصل الا باعانة الله والكفر لا يحصل الا بخذلانه والوجه فيه ظاهر لانه دالة على ان الامر كله
لله المسألة الثالثة قرأ عبيد بن عمير وان يخذلكم من اخذله اذا جعله مخذولا المسألة الرابعة قوله تعالى من بعده فيه وجهان الاول من بعد خذلانه والثاني انه مثل قولك ليس لك من يحسن اليك
من بعد فلان ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون يعني لما ثبت ان الامر كله بيد الله وانه لا راد لقضائه ولا دافع لحكمه وجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وقوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر
اي على الله فليتوكل المؤمنون لا على غيره قوله تعالى وما كان لنبي ان يغل ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون افمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله
ومأواه جهنم وبئس المصير هم درجات عند الله والله بصير بما يعملون واعلم انه تعالى لما رغب في الجهاد واتبعه بذكر احكام الجهاد ومن جملتها المنع من الغلول فذكر هذه الآية في هذا المعرض وفيها مسائل المسألة
الاولى الغلول هو الخيانة واصله اخذ الشيء في الخفية يقال غل الجازر والسالخ اذا ابقى في الجلد شيئا من اللحم على طريق الخيانة والغل الحقد الكامن في الصدر والغلالة الثوب الذي يلبس تحت
الثياب والغلل الماء الذي يجري في اصول الشجر لانه يستر بالاشجار وتغلغل الشيء اذا تخلل وخفي قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من بعثناه على عمل فغل شيئا جاء يوم القيامة يحمله على عنقه وقال
هدايا الولاة غلول وقال ليس على المستعير غير المغل ضمان وقال لا اغلال ولا اسلال ويقال اغل فلانا اذا وجده غالا كقولك ابخلته المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو وعاصم يغل بفتح الياء وضم الغين
اي ما كان للنبي ان يخون وقرأ الباقون من السبعة يغل بضم الياء وفتح الغين اي ما كان للنبي ان يخان واختلفوا في اسباب النزول فبعضها يوافق القراءة الاولى وبعضها يوافق القراءة الثانية اما
النوع الاول ففيه روايات الاولى انه صلى الله عليه وسلم غنم في بعض الغزوات وجمع الغنائم وتأخرت القسمة لبعض الموانع فجاء قوم وقالوا الا تقسم غنائمنا فقال صلى الله عليه وسلم لو كان لكم مثل
احد ذهبا ما حبست عنكم درهما اتروني اغلكم مغنمكم فانزل الله تعالى هذه الآية الثانية ان هذه الآية في اداء الوحي كان صلى الله عليه وسلم يقرأ القرآن وفيه عيب دينهم وسب آلهتهم فسألوه
ان يترك ذلك فنزلت هذه الآية الثالثة روى عكرمة وسعيد بن جبير ان الآية نزلت في قطيفة حمراء فقدت يوم بدر فقال بعض الناس لعل النبي صلى الله عليه وسلم اخذها فنزلت هذه الآية الرابع روي عن ابن
عباس من طريق آخر ان اشراف الناس طمعوا ان يخصهم النبي صلى الله عليه وسلم من الغنائم بشيء زائد فنزلت هذه الآية الخامس روي انه صلى الله عليه وسلم بعث طلائع فغنموا غنائم فقسمها ولم يقسم للطلائع فنزلت هذه الآية
السادس قال الكلبي ومقاتل نزلت هذه الآية حين ترك الرماة المركز يوم احد طلبا للغنيمة وقالوا نخشى ان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من اخذ شيئا فهو له وان لا يقسم الغنائم كما لم يقسمها يوم

بدر فقال صلعم ظننتم انا نغل ولا نقسم لكم فنزلت هذه الآية وعلم ان على الرواية الاولى المراد من الآية النهي عن ان يكتم رسول صلعم شيئا من الغنيمة عن اصحابه لنفسه وعلى الروايات الثلثة الاخيرة يكون المقصود منه
عن الغلول بان يعطي البعض دون البعض واما ما يوافق القراءة الثانية فروي ان النبي صلعم لما وقعت غنائم هوازن يوم حنين غل رجل بمخيط فنزلت هذه الآية واعلم ان النبي صلعم عظم امر الغلول وجعله
من الكبائر عن ثوبان عن رسول الله صلعم انه قال من فارق روحه جسده وهو بريء من ثلث دخل الجنة الكبر والغلول والدين وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان رجلا كان على ثقل النبي صلعم يقال له كركرة فقال
فقال النبي صلى الله عليه وسلم هو في النار فذهبوا ينظرون فوجدوا عليه كساء او عباءة قد غلها وقال صلعم ادوا الخيط والمخيط فانه عار ونار وشنار يوم القيمة وروى رويفع بن ثابت الانصاري
عن النبي صلى الله عليه وسلم لا يحل لاحد يؤمن بالله واليوم الآخر ان يركب دابة من فيء المسلمين حتى اذا اعجفها ردها ولا يحل لامرء يؤمن بالله واليوم الآخر ان يلبس ثوبا حتى اذا اخلقه رده وروي انه صلى الله عليه وسلم حمل ما على
الغنيمة فجاء رجل وقال يا رسول الله انه كان في ثوبي [illegible] فاخذت خيطا من المتاع فخطته به فهو على جناح فقال صلعم كل شيء بقدره فرمى الرجل المخيط من ثوبه ثم القاه في المتاع وروي ان رجلا جاء
الى النبي صلعم بشراك او شراكين من المغنم فقال اصبت يوم بدر فقال صلعم شراك او شراكان من النار وروي رجل بسهم في خيبر فقال القوم هنيئا له الشهادة فقال صلعم كلا والذي نفسي بيده
ان الشملة التي اخذها من الغنائم قبل قسمها لتلتهب عليه نارا واعلم انه يستثنى عن هذا النهي حالتان الحالة الاولى اخذ الطعام واخذ علف الدابة بقدر الحاجة قال عبد الله بن ابي اوفى
اصبنا طعاما يوم خيبر فكان الرجل يأتي فيأخذ منه بقدر الكفاية ثم ينصرف وعن سلمان انه اصاب يوم المدائن ارغفة وجبنا وسكينا فجعل يقطع من الجبن ويقول كلوا باسم الله الحالة الثانية اخذ السلاح
اذا احتاج اليه روي عن براء بن مالك انه ضرب رجلا من المشركين يوم اليمامة فوقع على قفاه فاخذ سيفه فقتله به المسألة الثالثة اما القراءة بفتح الياء وضم الغين فمعناه ما كان للنبي ان يخون [illegible]

[illegible]

وتمسك بالكلام المسئلة الثانية قوله تعالى وليعلم المؤمنين ظاهره يشعر بانه لاجل ان يحصل له هذا العلم اذن في تلك المصيبة وهذا يشعر بتجدد علم الله تعالى وهو محال في حق الله تعالى فالمراد
هيهنا من العلم المعلوم والتقدير ليتبين المؤمن من المنافق وليتميز احدهما عن الآخر حصل الاذن في تلك المصيبة وقد تقدم تقرير هذا المعنى في الآيات المتقدمة المسئلة الثالثة وفي الآية
حذف تقديره وليعلم ايمان المؤمنين ونفاق المنافقين قلنا الاسم يدل على تاكد ذلك المعنى والفعل يدل على تجدده فقوله وليعلم المؤمنين يدل على كونهم مستقرين
على ايمانهم متثبتين فيه واما المنافقون فانما عرفوا بالاعمال اللائقة بالنفاق في ذلك الوقت ثم قال تعالى وقيل لهم تعالوا قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا وفيه مسائل المسئلة
الاولى في ان هذا القائل من هو وجهان الاول قال الاصم هو رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى القتال الثاني روي ان عبد الله بن ابي بن سلول لما خرج بعسكره الى احد
قالوا لم نلقي انفسنا في القتل فرجعوا وكانوا ثلثمائة من جملة الالف الذين خرج بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لهم عبد الله بن عمرو بن حرام ابو جابر بن عبد الله الانصاري اذكركم
الله ان تخذلوا نبيكم وقومكم عند حضور عدوهم فهذا هو المراد من قوله تعالى وقيل لهم يعني قول عبد الله هذا المسئلة الثانية قوله تعالى قاتلوا في سبيل الله او ادفعوا
يعني ان كان في قلبكم حب الدين والاسلام فقاتلوا في سبيل الله وفي طلب رضاه وان لم يكن في قلبكم ذلك فقاتلوا دفعا عن انفسكم واهاليكم واموالكم يعني كونوا
اما من رجال الدين او من رجال الدنيا وقال السدي وابن جريج ادفعوا عنا العدو بتكثير سوادنا ان لم تقاتلوا معنا قالوا لان الكثرة احد اسباب الهيبة والعظمة والاول
هو الوجه المسئلة الثالثة قوله تعالى في سبيل الله او ادفعوا تصريح بانهم قدموا طلب الدين على طلب الدنيا وذلك يدل على ان المسلم لا بد وان يقدم الدين على الدنيا
في كل المهمات ثم قال تعالى قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وهذا هو الجواب الذي ذكره المنافقون وفيه وجهان الاول ان يكون المراد ان لو نتيقن انكم تقتتلون [illegible] فلقد رجعنا
الثاني ان يكون المعنى لو نعلم ما يصح ان يسمى قتالا لاتبعناكم يعنون ان الذي يقدمون عليه لا يقال له قتال انما هو القاء النفس في التهلكة لان راي عبد الله كان في الاقامة
بالمدينة وما كان يستصوب الخروج واعلم انه ان كان المراد هو الوجه الاول فهو فاسد وذلك لان الظن في احوال الدنيا قائم مقام العلم وامارات حصول
القتال كانت ظاهرة في ذلك اليوم ولو قيل هذا المنافق الذي ذكر هذا الجواب فينبغي لو شاهد من شهر سيفه في الحرب ان لا يقدم على مقابلته لانك لا تعلم منه قتالا
وكذلك القول في سائر التصرفات في امور الدنيا بل الحق ان الجهاد واجب عند ظهور امارات المحاربة ولا امارات اقوى من خروجهم من المدينة عند جبل احد فدل ذكر هذا الجواب
على غاية الخزي والنفاق وانه كان غرضهم من هذا الجواب التلبيس والاستهزاء واما ان كان مراد المنافقين هو الجواب الثاني فهو ايضا باطل لان الله تعالى لما وعدهم بالنصرة والاعانة لم يكن
الخروج الى ذلك القتال القاء للنفس في التهلكة ثم انه تعالى بين حالهم عند ما ذكروا هذا الجواب فقال هم للكفر يومئذ اقرب منهم للايمان وفيه مسائل المسئلة الاولى في التاويل وجهان
الاول انهم كانوا قبل هذه الواقعة يظهرون الايمان من انفسهم وما ظهرت منهم امارة تدل على كفرهم فلما رجعوا عن عسكر المؤمنين تباعدوا بذلك عن ان يظن بهم كونهم مؤمنين
واعلم ان رجوعهم عن معاونة المسلمين دل على انهم ليسوا من المسلمين وايضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على انهم ليسوا من المسلمين ~~وايضا قولهم لو نعلم قتالا لاتبعناكم يدل على~~
~~انهم ليسوا~~ وذلك لانا بينا ان هذا الكلام يدل على السخرية بالمسلمين واما على عدم الوثوق بقول النبي صلى الله عليه وسلم وكل واحد منهما كفر الوجه الثاني في التاويل ان يكون المراد
انهم لاهل الكفر اقرب نصرة منهم لاهل الايمان لان تقليلهم سواد المسلمين بالانعزال تقوية للمشركين المسئلة الثانية قال اكثر العلماء ان هذا تنصيص من الله تعالى على انهم
كفار وقال الحسن اذا قال الله اقرب فهو اليقين بانهم مشركون وهو مثل قوله مائة الف او يزيدون فهذه الزيادة لا شك فيها وايضا المكلف لا يمكن ان ينفك عن الايمان والكفر
فلما دلت الآية على القرب من الكفر لزم حصول الكفر وقال الواحدي في البسيط هذه الآية دليل على ان من اتى بكلمة التوحيد لم يكفر لانه تعالى لم يطلق القول بتكفيرهم مع انهم كانوا كافرين
لاظهارهم القول بلا اله الا الله محمد رسول الله ثم قال تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم وذكر الافواه تاكيد مثل قوله يطير بجناحيه يعني ان لسانهم مخالف لقلبهم فهم وان كانوا يظهرون الايمان باللسان لكنهم
مصرون في قلوبهم على الكفر ثم قال تعالى والله اعلم بما يكتمون فان قيل المعلوم اذا علمه عالمان لا يكون احدهما اعلم به من الآخر فما معنى قوله والله اعلم بما يكتمون قلنا المراد ان الله تعالى يعلم من تفاصيل
تلك الاحوال ما لا يعلمه غيره ثم قال تعالى الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا ما قتلوا اعلم ان الذين حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم وصفهم الله تعالى
بانهم كما قعدوا واحتجوا لقعودهم فكذلك ثبطوا غيرهم واحتجوا لذلك فحكى الله تعالى انهم قالوا لاخوانهم الذين هم اخوانهم في النسب لو اطاعونا ما قتلوا [illegible] رسول الله
صلى الله عليه وسلم في محاربة الكفار بالقتل لما عرفوا ما جرى يوم احد من الكفار على المسلمين من القتل لان المعلوم من الطباع محبة الحيوة وكان وقوع هذه الشبهة في القلوب يجري
ما يورده الشيطان فيوسوس وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في محل الذين وجوه احدها النصب على البدل من الذين نافقوا وثانيها الرفع على البدل من الضمير في يكتمون وثالثها الرفع
على خبر الابتداء تقديره هم الذين ورابعها ان يكون نصبا على الذم المسئلة الثانية قال المفسرون المراد بالذين قالوا عبد الله بن ابي واصحابه وقال الاصم هذا لا يجوز لان عبد الله
بن ابي خرج مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الجهاد يوم احد وهذا القول انما وقع ممن تخلف لانه قال الذين قالوا لاخوانهم وقعدوا لو اطاعونا اي في القعود ما قتلوا
فهو كلام متخلف عن الجهاد قاله لمن خرج الى الجهاد ولمن هو في النية في ذلك ليجعله شبهة فيما بعده في الجهاد المسئلة الثالثة قالوا لاخوانهم اي لاجل اخوانهم وقد
سبق بيان المراد من هذه الاخوة في النسب او الاخوة بسبب المشاركة في الدار او في عداوة الرسول صلى الله عليه وسلم او في عبادة الاوثان المسئلة الرابعة قال
الواو في قوله وقعدوا للحال والمعنى قالوا هذا القول وقعدوا عن الجهاد يعني من قتل باحد لو قعدوا كما قعدنا وفعلوا كما فعلنا لسلموا ولم يقتلوا ثم اجاب الله تعالى عن ذلك بقوله قل فادرؤا
عن انفسكم الموت ان كنتم صادقين فان قيل ما وجه الاستدلال بذلك مع ان الفرق ظاهر فان التحرز عن القتل ممكن اما التحرز عن الموت غير ممكن البتة والجواب ان هذا
الدليل الذي ذكره الله تعالى لا يتمشى الا اذا اعترفنا بالقضاء والقدر واعترفنا بان الكافر لا يقتل المسلم الا بقضاء الله تعالى وحينئذ لا يبقى بين القتل وبين الموت فرق فيصح
الاستدلال فاما اذا قلنا بان فعل العبد ليس بتقدير الله وقضائه كان الفرق بين القتل وبين الموت ظاهرا [illegible] فيقتضي فساد الدليل الذي ذكره الله تعالى

ومعلوم ان المفضي الى الكذب يكون باطلا فثبت ان هذه الآية دالة على ان الكل بقضاء الله وقوله ان كنتم صادقين في كونكم متمكنين من الحذر عن المكاره والوصول الى المطالب
والله الموفق للصواب ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتاهم الله من فضله ويستبشرون بالذين
لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون يستبشرون بنعمة من الله وفضل وان الله لا يضيع اجر المؤمنين
اعلم ان القوم لما ثبطوا الراغبين في الجهاد بان قالوا الجهاد يفضي الى القتل كما قالوا في حق من خرج الى الجهاد يوم احد والقتل شيء مكروه فوجب الحذر عن الجهاد ثم ان الله تعالى
اخبر ان قولهم الجهاد يفضي الى القتل كلام باطل بل القتل انما يحصل بقضاء الله تعالى فمن قدر الله له القتل لا يمكنه الاحتراز عنه ومن لم يقدر له القتل لا خوف عليه من القتل ثم
اجاب عن تلك الشبهة في هذه الآية بجواب آخر وهو انا لا نسلم ان القتل في سبيل الله شيء مكروه وكيف يقال ذلك والمقتول في سبيل الله احياه الله تعالى بعد
القتل وخصه بدرجات القربة والكرامة واعطاه افضل انواع الرزق واوصله الى اجل مراتب الفرح والسرور فاي عاقل يقول ان مثل هذا القتل يكون مكروها فهذا وجه النظم وفي الآية مسائل
المسئلة الاولى هذه الآية واردة في شهداء بدر واحد لانه في وقت نزول هذه الآية لم يكن احد من الشهداء الا من قتل في هذين اليومين المشهورين والمنافقون انما ينفرون
المجاهدين عن الجهاد لئلا يصيروا مقتولين مثل من قتل في هذين اليومين والله تعالى بين فضائل من قتل في هذين اليومين وتحقيق الكلام ان من ترك الجهاد فربما وصل
الى نعيم الدنيا وربما لم يصل وبتقدير ان يصل اليه فهو حقير قليل ومن اقبل على الجهاد فاز بنعيم الآخرة قطعا وهو نعيم عظيم ومع كونه عظيما فهو دائم مقيم واذا كان
الامر كذلك ظهر ان الاقبال على الجهاد افضل من تركه المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر الآية يدل على كون هؤلاء المقتولين احياء فاما ان يكون المراد منه حقيقة او
مجازا فان كان الاول فهو حقيقة فاما ان يكون المراد انهم سيصيرون في الآخرة احياء او المراد انهم احياء في الحال وبتقدير ان يكون هذا هو المراد فاما ان يكون المراد اثبات
الحيوة الروحانية او اثبات الحيوة الجسمانية فهذا ضبط الوجوه التي يمكن ذكرها في هذه الآية الاحتمال الاول ان تفسير الآية انهم سيصيرون احياء في الآخرة وقد ذهب اليه
جماعة من متكلمي المعتزلة منهم ابو القسم الكعبي قال وذلك لان المنافقين الذين حكى الله تعالى عنهم ما حكى كانوا يقولون ان اصحاب محمد يعرضون انفسهم للقتل فيقتلون ويخسرون
الحيوة لا يصلون الى خير وانما كانوا يقولون ذلك لجحدهم البعث والمعاد فكذبهم الله تعالى وبين بهذه الآية انهم يبعثون ويرزقون ويبعث اليهم انواع الفرح والسرور
والبشارة واعلم ان هذا القول عندنا باطل ويدل عليه وجوه الحجة الاولى قوله تعالى بل احياء عند ربهم ظاهره يدل على كونهم احياء حال نزول هذه الآية فحمله على
انهم سيصيرون احياء بعد ذلك عدول عن الظاهر الحجة الثانية انه لا شك ان جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم انه تعالى ذكر في اهل
العذاب انه احياهم قبل القيامة لاجل التعذيب قال تعالى اغرقوا فادخلوا نارا والفاء للتعقيب والتعذيب مشروط بالحيوة وايضا قال النار يعرضون عليها غدوا
وعشيا فاذا جعل الله تعالى اهل العذاب احياء قبل قيام القيامة لاجل التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل قيام القيامة لاجل الاحسان والاثابة كان ذلك اولى الحجة الثالثة انه لو اراد انه سيجعلهم احياء عند البعث في الجنة لما قال
لرسوله صلى الله عليه وسلم ولا تحسبن مع علمه بان جميع المؤمنين كذلك اما اذا حملناه على ثواب القبر حسن قوله تعالى ولا تحسبن لانه صلى الله عليه وسلم لعله ما كان يعلم انه تشريف المطيعين
والمخلصين بهذا التشريف وهو انه يحييهم قبل قيام القيامة لاجل ايصال الثواب اليهم فان قيل انه صلى الله عليه وسلم وان كان عالما بانهم سيصيرون احياء عند البعث
ولكنه غير عالم بانهم من اهل الجنة فجاز ان يبشره الله تعالى بانهم لا بد ان سيصيرون احياء ويصلون الى الثواب والسرور قلنا قوله ولا تحسبن انما يتناول الموت فقال ولا
تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا فالذي يزيل هذا الحسبان هو كونهم احياء ~~ويصلون الى الثواب في الحال~~ لان الحسبان هناك في صيرورتهم احياء يوم القيمة وقوله
يرزقون فرحين فهو جملة مبتدأة ولا تعلق له بزوال الحسبان فزال هذا السؤال الحجة الرابعة قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم والقوم الذين لم يلحقوا بهم لا بد وان يكونوا في
الدنيا فاستبشارهم بمن يكون في الدنيا لا بد وان يكون قبل قيام القيامة والاستبشار لا بد وان يكون مع الحيوة فدل على كونهم احياء قبل قيام القيامة وفي هذه [illegible]
بحث سيأتي ذكره ان شاء الله تعالى الحجة الخامسة ما روى ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في صفة الشهداء ان ارواحهم في اجواف طير خضر وانها ترد
انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتسرح في الجنة حيث شاءت وتاوي الى قناديل من ذهب تحت العرش فلما رأوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون
ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله تعالى بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تعالى انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم ففرحوا بذلك واستبشروا فانزل الله تعالى هذه الآية وسئل ابن مسعود عن هذه
الآية فقال سألنا عنها فقيل لنا ان الشهداء على نهر بباب الجنة في قبة خضراء وفي رواية في روضة خضراء وعن جابر بن عبد الله قال قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم
الا ابشرك ان اباك حيث اصيب باحد احياه الله تعالى ثم قال ما تريد يا عبد الله بن عمرو ان افعل بك فقال يا رب احب ان تردني الى الدنيا فاقاتل فيك فاقتل مرة اخرى والروايات
في هذا الباب كانها بلغت حد التواتر فكيف يمكن انكارها طعن الكعبي في هذه الروايات وقال انها غير جائزة لان الارواح لا تتنعم الا اذا كانت في جسد [illegible] ومنزلة الروح
من البدن منزلة [illegible] وايضا الخبر المروي ظاهره يقتضي ان هذه الارواح في حواصل الطير وايضا ظاهره يقتضي انها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وهذا ايضا فيه كونها
في حواصل الطير والجواب اما الطعن الاول فمبني على ان الروح عرض قائم بالجسم وسنبين انه ليس الامر كذلك واما الطعن الثاني فهو ضعيف لان المقصد من هذه الكلمات
الكنايات عن حصول الراحات والمسرات وزوال الآفات والمخافات فهذا جملة الكلام في هذا الاحتمال والله اعلم واما الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في هذه الآية ان المراد ان الشهداء احياء
في الحال والقائلون بهذا القول منهم من اثبت هذه الحيوة للروح ومنهم من اثبتها للبدن وقبل الخوض في هذا الباب يجب تقديم مقدمة وهي ان الانسان ليس عبارة عن مجموع هذه
البنية ويدل عليه وجوه احدها ان اجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل والانسان المخصوص شيء باق من اول عمره الى آخره والمتغاير للمتبدل والذي
يؤكد ما قلناه انه تارة يصير سمينا وتارة اخرى هزيلا وانه يكون في اول العمر صغير الجثة ثم يكبر وينمو ولا شك ان كل انسان يجد من نفسه انه شيء واحد من اول

عن اي قوة فضح ما قلناه الثاني ان الانسان قد يكون حال ما يكون غافلا عن جميع اعضائه واجزائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فثبت بهذين الوجهين انه شيء مغاير لهذا البدن
المحسوس ثم بعد ذلك يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم
ولا حالا في الجسم وعلى المذهبين فلا يبعد انه لما مات البدن انفصل ذلك الشيء حيا وان قلنا اماته الله تعالى الا انه تعالى يعيد الحيوة اليه وحينئذ تزول الشبهات بالكليات
عن ثواب القبر كما في هذه الآية وعن عذاب القبر كما في قوله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا فثبت بما ذكرناه انه لا امتناع في ذلك وظاهر الآية دال عليه فوجب المصير اليه والذي
يؤكد ما ذكرناه القرآن والحديث والعقل اما القرآن فآيات احدها يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ولا شك ان
المراد من قوله تعالى ارجعي الى ربك الموت ثم قال فادخلي في عبادي والفاء للتعقيب تدل على ان حصول هذه الآية يكون عقيب الموت وهذا يدل على ما ذكرناه وثانيها قوله تعالى حتى
اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون وهذا عبارة عن موت البدن ثم قال تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق فقوله ردوا ضمير عنهم وانما هو هو حيوته وذاته
المخصوصة فدل على ان ذلك باق بعد الموت وثالثها قوله تعالى فاما ان كان من المقربين فروح وريحان وجنة نعيم وفاء التعقيب تدل على ان هذا الروح والريحان
والجنة حاصلة عقيب الموت واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته وفاء التعقيب تدل على ان قيامة كل احد حاصلة بعد موته واما القيامة الكبرى
فهي حاصلة في الوقت المعلوم عند الله تعالى وايضا قال صلى الله عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران وايضا روي انه صلى الله عليه وسلم يوم بدر كان ينادي
المقتولين ويقول هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل له يا رسول الله انهم اموات فكيف تناديهم فقال صلى الله عليه وسلم انهم اسمع منكم لفظ هذا معناه وايضا قال
صلى الله عليه وسلم انبياء الله لا يموتون بل ينقلون من دار الى دار وكل ذلك يدل على ان النفوس باقية بعد موت الجسد واما المعقول فمن وجوه الاول هو ان عند
الموت يضعف وضعفه لا يقتضي ضعف النفس بل النفس يقوى وقت النوم فتشاهد الاحوال وتطلع على المغيبات فاذا كان ضعف البدن لا يوجب ضعف النفس فهذا
يقوي الظن بان موت البدن لا يستعقب موت النفس الثاني وهو ان كثرة الافكار سبب لجفاف الدماغ وجفاف الدماغ مؤدي الى الموت وهذه الافكار سبب
لاستكمال النفس بالمعارف الالهية وهو غاية كمال النفس فما هو سبب لكمال النفس فهو سبب لنقصان البدن وهذا يقوي الظن في ان النفس لا تموت بموت البدن الثالث
ان احوال النفس على ضد احوال البدن وذلك لان النفس انما تفرح وتبتهج بالمعارف الالهية والدليل عليه قوله تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال صلى الله عليه وسلم ابيت
عند ربي يطعمني ويسقيني ولا شك ان ذلك الشراب ليس عبارة الا عن المعرفة والمحبة والاستنارة بانوار عالم الغيب وايضا فانا نرى ان الانسان اذا غلب عليه الاستبشار بخدمة
السلطان او بالفوز بمنصب او بالوصول الى معشوق نعد ينسى الطعام والشراب بل يصير بحيث لو دعي الى الاكل والشرب لم يجد من قلبه رغبة شديدة منه والعارفون
المتوغلون في معرفة الله تعالى قد يجدون من انفسهم انه اذا لاح لهم شيء من تلك الانوار وانكشف شيء من تلك الاسرار لم يحسوا البتة بالجوع والعطش وبالجملة فالسعادات
النفسانية كالمضادة للسعادات الجسمانية وكل ذلك يغلب على الظن ان النفس مستقلة بذاتها ولا تعلق لها بالبدن ومتى كان كذلك وجب ان لا تموت النفس بموت
البدن ولنكتف بهذه الاقناعيات كافية في هذا المقام واعلم انه متى تقررت هذه القاعدة زالت الاشكالات والشبهات عن كل ما ورد في القرآن من ثواب القبر وعذابه واذا
عرفت هذه القاعدة فنقول قال بعض المفسرين ارواح الشهداء احياء وهي تركع وتسجد كل ليلة تحت العرش الى يوم القيامة والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال اذا نام العبد في سجوده باهى الله تعالى ملائكته ويقول انظروا الى عبدي روحه عندي وجسده في طاعتي واعلم ان الآية دالة على ذلك وهو قوله تعالى احياء عند ربهم ولفظ
عند مذكور ههنا فكذا في صفة الملائكة مذكور وهو قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا فهمت السعادة الحاصلة للملائكة بكونهم عند الله فهمت السعادة
الحاصلة للشهداء بكونهم عند الله وهذه كلمات تفتح على العقل ابواب معارف الآخرة الوجه الثالث في تفسير هذه الآية من يثبت هذه الحيوة للاجساد والقائلون بهذا القول
اختلفوا فقال بعضهم انه تعالى يصعد اجساد هؤلاء الشهداء الى السموات والى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها ومن الناس من طعن فيه فقال
انا نرى ان هؤلاء الشهداء قد تأكلها السباع فاما ان يقال ان الله تعالى يحييها حال كونها في بطون هذه السباع ويوصل الثواب اليها او يقال ان تلك الاجزاء
بعد انفصالها من بطون السباع يركبها الله تعالى ويرد الحيوة اليها ويوصل الثواب اليها وكل ذلك مستبعد ولانا قد نرى الميت المقتول باقيا اياما
الى ان تنفسخ اعضاؤه وينفصل القيح والصديد منها فان جوزنا كونها حية منعمة عاقلة عارفة لزم القول بالسفسطة الوجه الرابع في تفسير هذه الآية ان يقول ليس
المراد من كونهم احياء حصول الحياة فيها بل المراد بعض المجازات وبيانه من وجوه الاول قال الاصم والبلخي ان الميت اذا كان عظيم المنزلة في الدين وكانت عاقبته يوم
القيامة البهجة والسعادة والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينتفع بنفسه ولا ينتفع به احد انه ميت وليس بحي وكما يقال للبليد
انه حمار وللمتهور انه سبع وروي ان عبد الملك بن مروان لما رأى الزهري وعلمه وفقهه وتحقيقه قال له ما مات من خلف مثلك وبالجملة فلا شك ان الانسان
اذا مات وخلف ثناء جميلا وذكرا حسنا فانه يقال على سبيل المجاز انه ما مات بل هو حي الثاني قال بعضهم المجاز هذه الحيوة ان اجسادهم باقية في قبورهم
وانها لا تبلى تحت الارض البتة واحتج هؤلاء بما روي انه لما اراد معاوية ان يجري العين الى قبور الشهداء امر بان ينادى من كان له قتيل فليخرجه من هذا الموضع قال جابر
فخرجنا اليهم فاخرجناهم رطاب الابدان فاصابت المسحاة اصبع رجل منهم فانفطرت دما والثالث ان المراد بكونهم احياء انهم لا يغسلون كما يغسل الاحياء
فهذا مجموع ما قيل في هذه الآية والله اعلم باسرار كلامه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف ولا تحسبن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وسلم او لكل احد وقرئ بالياء
وفيه وجوه احدها ولا يحسبن رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني ولا يحسبن حاسب والثالث ولا يحسبن الذين قتلوا انفسهم امواتا وقال وقرئ يحسبن

بفتح السين وقرأ ابن عامر قتلوا بالتشديد والباقون بالتخفيف المسئلة الرابعة قوله تعالى بل احياء قال الواحدي التقدير بل هم احياء قال صاحب الكشاف قرئ احياء بالنصب والتقدير
بل احسبهم احياء واقول ان الزجاج قال ولو قرئ احياء بالنصب كان جائزا على معنى بل احسبهم احياء وطعن ابو علي الفارسي فيه فقال لا يجوز ذلك لان الامر بالشك غير جائز على الله تعالى ولا يجوز ان يؤمر
بالحسبان لا بالعلم لان ذلك لم يذهب اليه احد من اهل اللغة وللزجاج ان يجيب فيقول الحسبان ظن فلم قلتم انه لا يجوز ان يأمر الله تعالى بالظن ان تكليفه في جميع المجتهدات ليس الا بالظن
واقول هذه المناظرة من الزجاج وابي علي تدل على انه ما قرئ احياء بالنصب بل الزجاج كان يدعي ان له وجها في اللغة والفارسي ينازعه فيه وليس كل ما له وجه في الاعراب
جازت القراءة به اما قوله تعالى عند ربهم ففيه وجوه احدها بحيث انه لا يملك لهم احد نفعا ولا ضرا الا الله عز وجل والثاني انهم احياء عند ربهم اي في علمه وحكمه
كما يقال هذا عند الشافعي كذا وعند ابي حنيفة بخلافه والثالث ان عند معناه القرب والاكرام كقوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون وقوله تعالى فالذين عند ربك واما قوله تعالى يرزقون فرحين
فاعلم ان المتكلمين قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله تعالى يرزقون اشارة الى المنفعة وقوله فرحين اشارة الى الفرح الحاصل بسبب ذلك التعظيم واما الحكماء
فانهم قالوا اذا اشرقت جواهر الارواح القدسية بالانوار الالهية كانت مبتهجة من وجهين احدهما بكون ذواتها مستنيرة مشرقة متلالئة بتلك الجلايا القدسية
والمعارف الالهية والثاني بكونها ناظرة الى ينبوع النور ومصدر الرحمة والجلالة قالوا وابتهاجها بهذا القسم الثاني اتم من ابتهاجها بالاول فقوله تعالى يرزقون اشارة الى
الدرجة الاولى وقوله تعالى فرحين اشارة الى الدرجة الثانية ولهذا قال فرحين بما آتاهم الله من فضله يعني فرحهم ليس بالرزق بل بمؤتي الرزق لان المشغول بالرزق مشغول
بنفسه والناظر الى ايتاء الرزق مشغول بالرزق ومن طلب الحق لغيره فهو محجوب ثم قال تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم الا خوف عليهم ولا هم يحزنون واعلم
ان قوله تعالى الا خوف عليهم ولا هم يحزنون في محل الخفض بدل من الذين والتقدير ويستبشرون بان لا خوف ولا هم يحزنون الذين لم يلحقوا بهم من خلفهم وفي الآية مسائل المسئلة
الاولى الاستبشار السرور الحاصل بالبشارة واصل الاستفعال طلب الفعل فالمستبشر بمنزلة من طلب السرور فوجده بالبشارة المسئلة الثانية اعلم ان الذين سلموا ان الشهداء
احياء قبل يوم القيامة ذكروا لهذه الآية تاويلات اخر اما الاول فهو ان يقال ان الشهداء يقول بعضهم لبعض تركنا اخواننا فلانا وفلانا في صف المقاتلة مع الكفار فيقتلون
ان شاء الله فيصيبون من الرزق والكرامة ما اصبنا فهو قوله تعالى ويستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم واما الثاني فهو ان يقال ان الشهداء اذا دخلوا الجنة بعد قيام القيامة يرزقون
فرحين بما آتيهم الله من فضله والمراد بقوله بهم من خلفهم هم اخوانهم من المؤمنين الذين ليس لهم مثل درجة الشهداء لان الشهداء يدخلون الجنة قبلهم دليله قوله تعالى وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة فيفرحون بما يرون من مأوى المؤمنين والنعم المعدة لهم وبما يرجونه من الاجتماع بهم وتقر اعينهم بذلك هذا اختيار ابي مسلم الاصفهاني
والزجاج واعلم ان الوجه الاول اقوى وذلك لان حاصل الوجه الثاني يرجع الى استبشار بعض المؤمنين ببعض بسبب اجتماعهم في الجنة وهذا امر عام في حق كل المؤمنين فلا معنى لتخصيص الشهداء
بذلك وايضا كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم من خلفهم فكذلك يستبشرون بمن تقدمهم في الدخول لان منازل الانبياء والصديقين فوق منازل الشهداء قال تعالى فاولئك
مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وعلى هذا التقدير لا يبقى فائدة للتخصيص اما اذا فسرنا الآية بالوجه الاول ففي تخصيص المجاهدين بهذه الحالة
اعظم الفوائد وكان ذلك والحمد لله المسئلة الثالثة الخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي
فبين سبحانه وتعالى انه لا خوف عليهم فيما سيأتيهم من احوال يوم القيامة ولا حزن لهم فيما فاتهم من نعيم الدنيا قوله تعالى يستبشرون بنعمة من الله وفضل وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
المعنى انه تعالى بين انهم كما يستبشرون بالذين لم يلحقوا بهم على ما ذكرنا فهم يستبشرون لانفسهم بما رزقوا من النعيم وانما اعاد لفظ يستبشرون لان الاستبشار الاول كان باحوال
الذين لم يلحقوا بهم والاستبشار الثاني كان باحوال انفسهم خاصة فان قيل اليس انه ذكر فرحهم باحوال انفسهم والفرح عين الاستبشار قلنا الجواب من وجهين الاول ان الاستبشار
هو الفرح التام فلا يلزم التكرار الثاني لعل المراد حصول الفرح بما حصل في الحال وحصول الاستبشار بما عرفوا ان النعمة العظيمة تحصل لهم في الآخرة المسئلة الثانية قوله تعالى بنعمة
من الله وفضل النعمة هي الثواب والفضل هو التفضل الزائد المسئلة الثالثة الآية تدل على ان استبشارهم بسعادة اخوانهم اتم من استبشارهم بسعادة انفسهم لان الاستبشار
الاول في الذكر هو باحوال الاخوان وهذا تنبيه من الله تعالى على ان فرح الانسان بصلاح حال اخوانه ومتعلقاته يجب ان يكون اتم واكمل من فرحه بصلاح احوال نفسه ثم قال تعالى وان الله
لا يضيع اجر المؤمنين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي وان الله بكسر الالف على الاستئناف وقرأ الباقون بفتحها على معنى وبان الله والتقدير يستبشرون
بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع اجر المؤمنين والقراءة الاولى عندي اكمل لان على هذه القراءة يكون الاستبشار بالفضل والرحمة وطلب الاجر ولا شك ان المقام الاول
اكمل لان كون العبد مستغرقا في فضل الله اتم من اشتغاله بطلب الاجر عليه المسئلة الثانية المقصود من الآية بيان ان الذي تقدم من ايصال الثواب والسرور والتعظيم الى الشهداء ليس
حكما مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر والثواب فان الله تعالى يوصل اليه ذلك الاجر والثواب ولا يضيعه البتة المسئلة الثالثة الآية عندنا دالة على العفو عن فساق اهل
الصلوة لانه بايمانه استحق الجنة فلو بقي بسبب فسقه في النار مؤبدا مخلدا لما وصل اجر ايمانه فحينئذ يضيع اجر المؤمنين على ايمانهم وذلك خلاف الآية الذين استجابوا
لله والرسول من بعد ما اصابهم القرح للذين احسنوا منهم واتقوا اجر عظيم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا
وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل فانقلبوا بنعمة من الله وفضل لم يمسسهم سوء واتبعوا رضوان الله والله ذو فضل عظيم انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه
فلا تخافوهم وخافون ان كنتم مؤمنين اعلم ان الله تعالى مدح المؤمنين على غزوتين تعرف احداهما بغزوة حمراء الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى وكلاهما متصل بغزوة احد
اما غزوة حمراء الاسد فهي المراد من هذه الآية على ما سنذكره ان شاء الله تعالى وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في محل الذين وجوه الاول وهو قول الزجاج انه رفع بالابتداء وخبره للذين
احسنوا منهم الى آخر هذه الآية الثاني ان يكون محله الخفض على النعت للمؤمنين الثالث ان يكون نصبا على المدح المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الآية قولان الاول هو

في المنافقين يسارعون حتى انهم كانوا يخوفون المؤمنين بسبب واقعة احد ويؤيسونهم من النصرة والظفر او بسبب انهم كانوا يقولون ان محمدا طالب ملك فتارة يكون الامر له وتارة عليه ولو كان
رسولا من عند الله ما غلب وهذا كان ينفر المسلمين عن الاسلام فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحزن لسببه قال بعضهم ان قوما من الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش
فوقع الغم في قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك السبب فانه صلى الله عليه وسلم ظن انهم بسبب تلك الردة يلحقون به مضرة فبين الله تعالى ان ردتهم لا تؤثر في
لحوق ضرر بك قال القاضي ويمكن ان يقوى هذا الوجه بامور الاول ان المستمر على الكفر لا يوصف بانه يسارع في الكفر وانما يوصف بذلك من يكفر بعد الايمان الثاني
ان ارادته تعالى ان لا يجعل لهم حظا في الآخرة لا يليق الا بمن قد آمن فاستوجب ذلك ثم احبط الثالث ان الحزن انما يكون على فوات امر مقصود فلما قدر النبي صلى الله عليه وسلم
الانتفاع بايمانهم ثم كفروا حزن النبي صلى الله عليه وسلم عند ذلك لفوت التكثير بهم فآمنه الله تعالى من ذلك وعرفه ان وجود ايمانهم كعدمه على ان احوالهم لا تتغير الرابع ان
المراد رؤساء اليهود كعب بن الاشرف واصحابه الذين كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم لمتاع الدنيا قال القفال رحمه الله ولا يبعد حمل الآية على جميع اصناف الكفار بدليل
قوله تعالى يا ايها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر الى قوله ومن الذين هادوا فدلت هذه الآية على ان حزنه كان حاصلا من هؤلاء الكفار المسألة
الثالثة في الآية سؤال وهو ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي طاعة فكيف نهى الله تعالى عن الطاعة والجواب من وجهين الاول انه كان يفرط ويسرف في الحزن على كفر
قومه حتى كان يؤدي ذلك الى لحوق الضرر به فنهاه الله تعالى عن الاسراف فيه الا ترى الى قوله تعالى ولا تذهب نفسك عليهم حسرات الثاني ان المعنى لا يحزنونك
لخوف ان يضروك ويعينوا عليك الا ترى الى قوله تعالى انهم لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم لا يضرون بمسارعتهم في الكفر غير انفسهم ولا يعود وبال ذلك على غيرهم
البتة ثم قال لن يضروا الله شيئا والمعنى انهم لن يضروا النبي والصحابة شيئا وقال عطاء يريد لن يضروا اولياء الله شيئا ثم قال تعالى يريد الله الا يجعل لهم حظا في الآخرة
وفيه مسائل المسألة الاولى انه رد على المعتزلة ونص على ان الخير والشر بارادة الله تعالى قال القاضي المراد انه يريد الاخبار بذلك والحكم به واعلم ان هذا الجواب ضعيف
لوجهين الاول انه عدول عن الظاهر والثاني بتقدير ان يكون الامر كما قال لكن الايمان بعد ما اخبر الله تعالى عنه وحكم به محال فيعود الاشكال المسألة الثانية قالت
المعتزلة الارادة لا تتعلق بالعدم وقال اصحابنا ذلك جائز والآية دالة على قول اصحابنا لانه تعالى قال يريد الله الا يجعل لهم حظا في الآخرة فبين ان ارادته متعلقة
بهذا العدم قالت المعتزلة المعنى انه تعالى ما اراد ذلك كما قال تعالى ولا يريد بكم العسر قلنا هذا عدول عن الظاهر المسألة الثالثة الآية تدل على ان النكرة
في موضع النفي تعم اذ لو لم يحصل العموم لم يحصل تهديد الكفار بهذه الآية ثم قال تعالى ولهم عذاب عظيم وهذا الكلام مبتدأ والمعنى انه كما لا حظ لهم البتة من منافع الآخرة
فلهم الحظ العظيم من مضار الآخرة اما قوله تعالى ان الذين اشتروا الكفر بالايمان اعلم انا وان حملنا الآية الاولى على المنافقين واليهود وحملنا هذه الآية على المرتدين
لا يبعد ايضا حمل الآية الاولى على المرتدين وحمل هذه الآية على اليهود ومعنى اشتراء الكفر بالايمان منهم انهم كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم ويؤمنون به قبل
مبعثه ويستنصرون به على اعدائهم فلما بعث كفروا به وتركوا ما كانوا عليه فكانهم اعطوا الايمان واخذوا الكفر بدلا عنه كما يفعل المشتري من اعطاء شيء واخذ غيره
بدلا عنه ولا يبعد ايضا حمل هذه الآية على المنافقين وذلك لانهم متى كانوا مع المؤمنين اظهروا الايمان فاذا خلوا الى شياطينهم كفروا وتركوا الايمان فكان ذلك
كانهم اشتروا الكفر بالايمان واعلم انه تعالى قال في الآية الاولى ان الذين يسارعون في الكفر لن يضروا الله وقال في هذه الآية ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لن يضروا الله
شيئا والفائدة في هذا التكرار امور احدها ان الذين اشتروا الكفر بالايمان لا شك انهم كانوا كافرين اولا ثم آمنوا ثم كفروا بعد ذلك وهذا يدل على شدة
الاضطراب وضعف الرأي وقلة الثبات ومثل هذا الانسان مما لا خوف منه ولا هيبة له ولا قدرة له البتة على الحاق الضرر بالغير وثانيها ان امر الدين اهم
الامور واعظمها ومثل هذا مما لا يقدم الانسان فيه على الفعل او على الترك الا بعد امعان النظر وكثرة الفكر وهؤلاء يقدمون على الفعل والترك في مثل هذا المهم العظيم
باهون الاسباب واضعف الموجبات وذلك يدل على قلة عقلهم وشدة حماقتهم وامثال هؤلاء لا يلتفت العاقل اليهم وثالثها ان اكثرهم انما ينازعونك في
الدين لا بناء على الشبهات بل بناء على الحسد والمنازعة في منصب الدنيا ومن كان عقله هذا القدر وهو انه يبيع بالقليل من الدنيا السعادة العظيمة في الآخرة كان في غاية
الحماقة ومثله لا يقدر على الحاق الضرر بالغير فهذا هو الفائدة في اعادة هذه الآية والله اعلم بمراده قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم انما نملي
لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين اعلم انه تعالى حكى عن الذين ذهبوا الى المدينة ليثبطوا اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم انهم انما ثبطوا لانهم خوفوهم بان
يقتلوا كما قتل المسلمون يوم احد والله تعالى بين ان اقوال هؤلاء الشياطين لا يقبلها المؤمن ولا يلتفت اليها وانما الواجب على المؤمن ان يعتمد على فضل الله
تعالى ثم بين في هذه الآية ان بقاء هؤلاء المتخلفين ليس خيرا من قتل اولئك الذين قتلوا يوم احد لان هذا البقاء صار وسيلة الى الخزي في الدنيا والعقاب الدائم في القيامة
وقتل اولئك الذين قتلوا يوم احد صار وسيلة الى الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة فترغيب اولئك المثبطين في مثل هذه الحياة وتنفيرهم عن مثل ذلك
القتل لا يقبله الا جاهل فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو ولا يحسبن الذين كفروا ولا يحسبن الذين يبخلون ولا تحسبن
الذين يفرحون ولا يحسبنهم في الاربعة بالياء وضم الباء في قوله فلا يحسبنهم وقرأ نافع وابن عامر بالياء في الاولة ولا تحسبنهم بالتاء وقرأ حمزة كلها بالتاء واختلاف
القراء في فتح السين وكسرها قد مضى في سورة البقرة اما الذين قرأوا بالياء المنقطة من تحت فقوله يحسبن فعل وقوله الذين كفروا فاعل كقوله حسب ان زيدا
منطلق وحسب ان يقوم عمرو وقوله في الآية انما نملي لهم خير لانفسهم سد مسد المفعولين ونظيره قوله تعالى ام تحسب ان اكثرهم يسمعون او يعقلون واما قراءة
حمزة بالتاء المنقطة من فوق فاحسن ما قيل فيه ما ذكره الزجاج وهو ان الذين كفروا نصب بانه المفعول الاول وانما نملي لهم بدل منه وخير لانفسهم المفعول الثاني

والتقدير

والتقدير ولا تحسبن ما نملي للذين كفروا خيرا لهم ومثله مما جعل ان مع الفعل بدلا من المفعول قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم فقوله انها لكم بدل من احدى
الطائفتين المسألة الثانية ما في قوله انما نملي يحتمل وجهين احدهما ان يكون بمعنى الذي فيكون التقدير لا تحسبن الذين كفروا ان الذي نمليه خير لانفسهم وحذف الهاء من نملي لانه يجوز حذف
الهاء من صلة الذي كقولك الذي رأيت زيد والثاني ان يكون ما مع ما بعده في تقدير المصدر والتقدير ولا تحسبن الذين كفروا ان املاءنا لهم خير لهم المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف
ما مصدرية واذا كان كذلك وكان حقها في قياس علم الخط ان تكتب مفصولة ولكنها وقعت في مصحف عثمان رضي الله عنه متصلة واتباع خط المصحف لذلك واجب
واما في قوله انما نملي لهم ليزدادوا اثما فههنا يجب ان تكتب متصلة لانها كافة بخلاف الاولى المسألة الرابعة معنى نملي نطيل ونؤخر والاملاء الامهال والتأخير قال الواحدي رحمه الله واشتقاقه
من الملوة وهي المدة من الزمان يقال ملوة من الدهر وملوة وملوة وملاوة وملاوة بمعنى واحد قال الاصمعي يقال املى عليه الزمان اي طال واملى له اي طول له وامهله قال
ابو عبيدة ومنه الملا للارض الواسعة الطويلة والملوان الليل والنهار المسألة الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية في مسألة القضاء والقدر من وجوه الاول ان هذا الاملاء
عبارة عن اطالة المدة وهي لا شك انها من فعل الله تعالى والآية نص في بيان ان هذا الاملاء ليس بخير وهذا يدل على انه سبحانه وتعالى فاعل الخير والشر الثاني انه تعالى
نص على ان المقصود من هذا الاملاء هو ان يزدادوا الاثم والبغي والعدوان وذلك يدل على ان الكفر والمعاصي بارادة الله تعالى ثم انه تعالى اكده بقوله ولهم عذاب مهين اي انما
نملي لهم ليزدادوا اثما وليكون لهم عذاب مهين الثالث انه تعالى اخبر عنهم انه لا خير لهم في هذا الاملاء وانهم لا يحصلون الا على ازدياد البغي والطغيان والاتيان بخلاف
خبر الله تعالى مع ذلك الخبر جمع بين النقيضين وهو محال واذا لم يكونوا قادرين مع ذلك الاملاء على الخير والطاعة مع انهم مكلفون بذلك لزم بطلان مذهب القوم
قالت المعتزلة اما الوجه الاول فباطل لان المراد من الآية ان الاملاء ليس بخير انما المراد ان هذا الاملاء ليس خيرا لهم من ان يموتوا كما مات الشهداء يوم احد لان كل هذه الآيات
في شأن احد وفي تثبيط المنافقين المؤمنين عن الجهاد كما تقدم شرحه في الآيات المتقدمة فبين تعالى ان بقاء الكافرين في الدنيا واملاءه لهم ليس بخير لهم من ان يموتوا
كموت الشهداء ولا يلزم من نفي كون هذا الاملاء اكثر خيرية من ذلك القتل ان لا يكون هذا الاملاء في نفسه خيرا اما الوجه الثاني فقد قالوا ليس المراد من الآية ان الغرض من الاملاء اقدامهم
على الكفر والفسق بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله بل الآية تحتمل وجوها من التأويل احدها ان تحمل هذه اللام
على لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقوله ولقد ذرأنا لجهنم وقوله وجعلوا لله اندادا ليضلوا عن سبيله وهم ما فعلوا ذلك لطلب الاضلال
بل لطلب الاهتداء ويقال ما كانت موعظتي لك الا لزيادة في تماديك في الفسق اذا كانت عاقبة الموعظة ذلك وثانيها ان يكون الكلام على التقديم والتأخير
والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم ليزدادوا اثما انما نملي لهم خير لانفسهم وثالثها انه تعالى لما امهلهم مع علمه بانهم لا يزدادون عند هذا الامهال الا
تماديا في البغي والطغيان اشبه هذا حال من فعل الاملاء لهذا الغرض والمشابهة احد اسباب حسن المجاز ورابعها وهو السؤال الذي ذكره اللغويون وهو ان اللام في قوله ليزدادوا
اثما غير محمول على الغرض باجماع الامة اما على قول اهل السنة فلانهم يحيلون تعليل افعال الله تعالى بالاغراض واما على قولنا فلانا لا نقول بان فعل الله معلل بغرض
التعذيب والايلام بل انه تعالى لم يفعل فعلا الا لغرض الاحسان واذا كان كذلك فقد حصل الاجماع على ان هذه اللام غير محمولة على التعليل والغرض وعند هذا
يسقط ما ذكرتم من الاستدلال ثم بعد هذا قول القائل ما المراد من هذه اللام غير ملتفت اليه لان المستدل انما بنى استدلاله على ان هذه اللام للتعليل واذا بطل ذلك سقط
استدلاله واما الوجه الثالث وهو الاخبار والعلم فهو معارض بان هذا لو منع العبد من الفعل لمنع الله منه ويلزم ان يكون الله موجبا لا مختارا وهو بالاجماع باطل والجواب عن الاول
ان قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا انما نملي لهم خير لانفسهم معناه نفي الخيرية في الاملاء وليس معناه انه ليس خيرا من شيء آخر لان بناء المبالغة لا يجوز ذكره الا عند
ذكر الراجح والمرجوح فلما لم يذكر الله تعالى ههنا الا احد الامرين عرفنا انه لنفي الخيرية لا لنفي كونه خيرا من شيء آخر واما السؤال الثاني وهو تمسكهم بقوله تعالى وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون وبقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع فجوابه ان الآية التي تمسكنا بها خاصة والآية التي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام واما السؤال
الثالث وهو حمل اللام على لام العاقبة وهو عدول عن الظاهر وايضا فانا بينا ان العقل يبطله لانه تعالى لما علم انهم لا يبدون الا ويصيروا موصوفين بازدياد البغي والطغيان
كان ذلك واجب الحصول لان حصول معلوم الله تعالى واجب وعدم حصوله محال وارادة المحال محال فيمتنع ان يريد منهم الايمان ويجب ان يريد منهم ازدياد البغي والطغيان
وحينئذ يثبت ان المقصود هو التعليل وانه لا يجوز المصير الى لام العاقبة واما السؤال الرابع وهو التقديم والتأخير فالجواب عنه من ثلاثة اوجه احدها ان التقديم والتأخير ترك
للظاهر وثانيها قال الواحدي رحمه الله هو انما يحسن لو جازت قراءة انما نملي لهم خير لانفسهم بكسر انما وقراءة انما نملي لهم ليزدادوا اثما بفتح انما ولم يوجد هذه القراءة البتة
وثالثها انا بينا بالبرهان القاطع العقلي انه يجب ان يكون المراد من هذا الاملاء حصول الطغيان لا حصول الايمان فالقول بالتقديم والتأخير ترك للظاهر والتزام للحمل
على خلاف البرهان القاطع واما السؤال الخامس وهو قوله هذه اللام لا يمكن حملها على التعليل فجوابه ان عندنا يمتنع تعليل افعال الله تعالى لغرض يصدر من العباد فاما ان يفعل
تعالى فعلا ليحصل منه شيء آخر فهذا غير ممتنع وايضا فقوله انما نملي لهم ليزدادوا انما ينصص على انه ليس المقصود من هذا الاملاء ايصال الخير والاحسان اليهم والقوم يقولون
بذلك فيصير الآية حجة عليهم من هذا الوجه واما السؤال السادس وهو المعارضة بفعل الله تعالى فالجواب ان تأثير قدرة الله تعالى في ايجاد المحدثات متقدم على تعلق علمه بعدمه
فلم يمكن ان يكون العلم مانعا عن القدرة واما في حق العبد فتأثير قدرته في ايجاد الفعل متأخر عن تعلق علم الله بعدمه فصلح ان يكون هذا العلم مانعا للعبد عن الفعل
فهذا تمام المناظرة في هذه الآية والله اعلم المسألة السادسة اتفق اصحابنا على انه ليس لله تعالى في حق الكافر شيء من النعم الدينية وهل له في حقه شيء من النعم
الدنيوية تمسكوا بهذه الآية وقالوا هذه الآية دلت على ان اطالة العمر والصحة الى مدة في الدنيا ليس شيء منها نعمة لانه تعالى نص على ان شيئا من ذلك

وملاوة ٥

ان هذا ٥

ليس بخير والقتل ايضا بشر وذلك لان من اطعم انسانا خبيصا مسموما فانه لا يعد ذلك الاطعام انعاما واذا كان المقصود من اعطاء نعم الدنيا عقاب الآخرة لم يكن شيء منها
نعمة حقيقية واما الآيات الواردة في تكثير النعم في حق الكافر فهي محمولة على ما يكون نعما في الظاهر ولكنها نقم وآفات في الحقيقة والله اعلم قوله تعالى ما كان الله ليذر المؤمنين
على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب وما كان الله ليطلعكم على الغيب ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء فآمنوا بالله ورسله وان تؤمنوا وتتقوا
فلكم اجر عظيم واعلم ان هذه الآية من بقية الكلام في قصة احد فاخبر تعالى ان الاحوال التي وقعت في تلك الواقعة من القتل والهزيمة ثم دعاء النبي صلى الله عليه وسلم
اياهم مع ما كان بهم من الجراح الى الخروج لطلب العدو ثم دعاءه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى لموعد ابي سفيان فاخبر تعالى ان كل هذه الاحوال حكمت دليلا على
امتياز المؤمن من المنافق لان المنافقين خافوا ورجعوا وشمتوا بكثرة القتلى فيكم ثم ثبطوا وزهدوا المؤمنين في العود الى الجهاد فاخبر سبحانه وتعالى انه لا يجوز في حكمته
ان يذركم على ما انتم عليه من اختلاط المنافقين بكم واظهارهم انهم منكم ومن اهل الايمان بل كان يجب في حكمة الله هذه الحوادث والوقائع حتى يحصل هذا الامتياز فهذا
وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي حتى يميز بالتشديد وكذلك في الانفال والباقون يميز بالتخفيف وفتح الياء الاولى وكسر الميم
وسكون الياء الاخيرة قال الواحدي رحمه الله هما لغتان ميزت الشيء بعضه من بعض فانا اميزه ميزا وميزته تمييزا ومنه الحديث من ماز اذى عن طريق فهو له صدقة وحجة
من قرأ بالتخفيف ان الميز يفيد فائدة التمييز وهو اخف في اللفظ وحكى ابو زيد عن ابي عمرو انه كان يقول التشديد للكثرة فاما واحد من واحد فيميز بالتخفيف
والله تعالى قال حتى يميز الخبيث من الطيب فذكر شيئين وهذا كما قال بعضهم في الفرق والتفريق والقضاء الحق واشار زوال البوح وهو مطاوع الميز وحجة
من قرأ بالتشديد ان التشديد للتكثير والمبالغة وفي المؤمنين والمنافقين كثرة فلفظ التمييز هاهنا اولى ولفظ الخبيث والطيب وان كان مفردا الا انه
للجنس والمراد بهما جميع المؤمنين والمنافقين منهما المسألة الثانية قد ذكرنا ان معنى الآية وما كان الله ليذركم يا معشر المؤمنين على ما انتم عليه من اختلاط
المؤمن بالمنافق واشباههم حتى يميز الخبيث من الطيب اي المنافق من المؤمن واختلفوا بأي شيء ميز بينهم وذكروا وجوها احدها بالقاء المحن والمصائب والقتل
والهزيمة فمن كان مؤمنا ثبت على ايمانه وعلى تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كان منافقا ظهر نفاقه وكفره وثانيها ان الله تعالى وعد بنصر المؤمنين
واذلال الكافرين فلما قوي الاسلام وعظمت دولته وذل الكفر واهله فعند ذلك حصل هذا الامتياز وثالثها القرائن الدالة على ذلك مثل ان المسلمين
كانوا يفرحون بنصرة الاسلام وقوته والمنافقون كانوا يغتمون بسبب ذلك المسألة الثالثة هاهنا سؤال وهو ان هذا التمييز ان ظهر وانكشف فقد ظهر كفر المنافقين
وظهور الكفر منهم ينفي كونهم منافقين وان لم يظهر لم يحصل موعد الله وجوابه انه ظهر بحيث يفيد الامتياز الظني لا الامتياز القطعي ثم قال تعالى وما كان الله ليطلعكم
على الغيب معناه انه سبحانه وتعالى حكم بانه يظهر هذا التمييز ثم بين في هذه الآية انه لا يجوز ان يحصل ذلك التمييز بان يطلعكم على غيبه فيقول ان فلانا
منافق وفلانا مؤمن وفلانا من اهل الجنة وفلانا من اهل النار فان سنة الله جارية بانه لا يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك
الامتياز الا بالامتحانات مثل ما ذكرنا من وقوع المحن والآفات حتى يتميز عندها الموافق من المنافق فاما معرفة ذلك على سبيل الاطلاع من الغيب فهي
من خواص الانبياء فلهذا قال ولكن الله يجتبي من رسله من يشاء ولكن الله يصطفي من رسله من يشاء فيمتحن خلقه بالشرائع على ايديهم حتى يتميز الفريقان بالامتحان
ويحتمل ايضا ان يكون المعنى وما كان الله ليجعلكم كلكم عالمين بالغيب من حيث يعلم الرسول حتى تصيروا مستغنين عن الرسول بل الله يخص من يشاء من عباده
بالرسالة ثم يكلف الباقين طاعة هذا الرسول ثم قال تعالى فآمنوا بالله ورسله والمقصود ان المنافقين طعنوا في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بوقوع
الحوادث المكروهة في قصة احد فبين الله تعالى انه كان فيها مصالح منها تمييز الخبيث من الطيب فلما اجاب عن هذه الشبهة التي ذكروها قال فآمنوا
بالله ورسله يعني لما دلت الدلائل على نبوته وهذه الشبهة التي ذكرتموها في الطعن في نبوته قد اجبنا عنها فلم يبق الا ان تؤمنوا بالله ورسله
وانما قال ورسله ولم يقل ورسوله لدقيقة وهي ان الطريق الذي به يتوصل الى الاقرار بنبوة كل احد من الانبياء ليس الا المعجز وهو حاصل في حق محمد
صلى الله عليه وسلم فوجب الاقرار بنبوته فلهذه الدقيقة قال تعالى ورسله والمقصود التنبيه على ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد فمن اقر
بنبوة واحد لزمه الاقرار بنبوة الكل ولما امرهم بذلك قرنه بالوعد بالثواب فقال تعالى وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم قوله تعالى
ولا يحسبن الذين يبخلون بما آتاهم الله من فضله هو خيرا لهم بل هو شر لهم سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولله ميراث السموات والارض والله بما تعملون خبير
لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء سنكتب ما قالوا وقتلهم الانبياء بغير حق ونقول ذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد
واعلم انه تعالى لما بالغ في التحريض على بذل النفس في الجهاد في الآيات المتقدمة شرع هاهنا في التحريض على بذل المال في الجهاد وبين الوعيد الشديد لمن يبخل
ببذل المال في سبيل الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة لا تحسبن بالتاء والباقون بالياء واما قراءة حمزة بالتاء المنقطة من فوق فقال
الزجاج معناه ولا تحسبن بخل الذين يبخلون خيرا لهم فحذف المضاف لدلالة يبخلون عليه واما من قرأ بالياء المنقطة من تحت ففيه وجهان الاول
ان يكون فاعل يحسبن ضمير رسول الله صلى الله عليه وسلم او ضمير احد والتقدير ولا يحسبن رسول الله بخل الذين يبخلون خيرا لهم الثاني ان يكون فاعل
يحسبن هو الذين يبخلون وعلى هذا التقدير يكون المفعول محذوفا وتقديره ولا يحسبن الذين يبخلون بخلهم هو خيرا لهم وانما جاز حذفه لدلالة يبخلون
عليه كقولهم من كذب كان شرا له اي الكذب ومثله اذا نهي السفيه جرى اليه اي الى السفه وانشد الفراء هم الملوك وابناء الملوك هم والآخذون

به والسادة الاول فقوله به يريد بالملك ولكنه اكتفى منه بذكر الملوك المسألة الثانية هو في قوله تعالى هو خيرا لهم تسميه البصريون فصلا والكوفيون عمادا وذلك لانه
لما ذكر يبخلون فهو بمنزلة ما اذا ذكر البخل فكانه قيل ولا يحسبن الذين يبخلون البخل هو خيرا لهم وتحقيق القول فيه ان المبتدا حقيقة وكون حقيقة المبتدا موصوفا بحقيقة الخبر
امر زائد على حقيقة المبتدا وحقيقة الخبر واذا كانت هذه الموصوفية امرا زائدا على الذاتين فلا بد من صيغة ثالثة دالة على هذه الموصوفية وهي كلمة هو المسألة
الثالثة ان الآية دالة على ذم البخل بشيء من الخيرات والمنافع وذلك الخير يحتمل ان يكون مالا وان يكون علما فالقول الاول ان هذا الوعيد ورد على البخل بالمال والمعنى
لا يتوهمن هؤلاء البخلاء ان بخلهم هو خير لهم بل هو شر لهم وذلك لانه يبقى عقاب بخلهم عليهم والمراد من قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة مع انه لا يبقى ذلك
الاموال عليهم وهو المراد بقوله تعالى ولله ميراث السموات والارض والقول الثاني ان المراد من هذا البخل البخل بالعلم وذلك لان اليهود كانوا يكتمون نعت محمد صلى
الله عليه وسلم وصفته وكان ذلك الكتمان بخلا يقال فلان يبخل بعلمه ولا شك ان العلم فضل من الله قال تعالى وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك
عظيما ثم انه تعالى علم اليهود والنصارى ما في التوراة والانجيل فاذا كتموا ما في هذين الكتابين من البشارة بمبعث محمد صلى الله عليه وسلم كان ذلك
بخلا واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجهان الاول انه تعالى قال سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة ولو فسرنا الآية بالعلم احتجنا الى تحمل المجاز في تفسير
هذه الآية ولو فسرناها بالمال لم نحتج الى المجاز وكان هذا اولى الثاني انا لو حملنا هذه الآية على المال كان ذلك ترغيبا في بذل المال في الجهاد فحينئذ يحصل لهذه
الآية مع ما قبلها نظم حسن ولو حملناها على ان اليهود كتموا ما عرفوه في التوراة انقطع النظم الا على سبيل التكلف فكان الاول اولى المسألة
الرابعة اكثر العلماء على ان البخل عبارة عن منع الواجب وان منع التطوع لا يكون بخلا واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الآية دالة على الوعيد الشديد في البخل والوعيد
لا يليق الا بالواجب وثانيها انه تعالى ذم البخل وعابه ومنع التطوع لا يجوز ان يذم فاعله وان يعاب به وثالثها وهو انه تعالى لا ينفك عن ترك التفضل
لانه لا نهاية لمقدوراته في التفضل وكل ما يدخل في الوجود فهو متناه فيكون لا محالة تاركا للتفضل فلو كان ترك التفضل بخلا لزم ان يكون الله تعالى موصوفا
بالبخل لا محالة تعالى عنه علوا كبيرا ورابعها قال رسول الله صلى الله عليه وسلم واي داء ادوى من البخل ومعلوم ان تارك التطوع لا يليق به هذا الوصف
وخامسها انه لو كان تارك التفضل بخيلا لوجب فيمن يملك المال العظيم ان لا يتخلص من البخل الا باخراج كله وسادسها انه تعالى قال ومما رزقناهم ينفقون
وكلمة من للتبعيض فكان المراد من هذه الآية الذين ينفقون بعض ما رزقهم الله ثم انه تعالى قال في صفتهم اولئك على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون
فوصفهم بالهدى والفلاح ولو كان تارك التطوع بخيلا مذموما لما صح ذلك فثبت بهذه الوجوه ان البخل عبارة عن ترك الواجب الا ان الانفاق الواجب
اقسام كثيرة منها انفاقه على نفسه وعلى اقاربه الذين يلزمه مؤنتهم ومنها ما يتصل بابواب الزكوات ومنها اذا احتاج المسلمون الى دفع عدو
يقصد قتلهم وقتالهم فهاهنا يجب عليهم انفاق الاموال على من يدفعه عنهم لان ذلك يجري مجرى دفع الضرر عن النفس ومنها اذا صار احد من المسلمين
مضطرا فانه يجب عليه ان يدفع اليه مقدار ما يستبقي به رمقه فكل هذه الانفاقات من الواجبات وتركه يكون من باب البخل ثم قال تعالى سيطوقون
ما بخلوا به يوم القيامة وفيه مسألتان المسألة الاولى في تفسير هذا الوعيد وجوه الاول ان يحمل هذا على ظاهره وهو انه تعالى يطوقهم بطوق يكون سببا
لعذابهم قيل انه تعالى يصير تلك الاموال في اعناقهم حيات تكون لهم كالاطواق يلتوي عليها في سائر ابدانهم فعلى اعناقهم ويجوز ايضا ان يلتوي تلك
الحيات في سائر ابدانهم فاما ما يصير من ذلك في اعناقهم فعلى جهة انهم كانوا التزموا اداء الزكوة ثم امتنعوا عنها واما ما يلتوي منها في سائر ابدانهم
فعلى جهة انهم كانوا قد ضموا تلك الاموال الى انفسهم فعوضوا بان جعلت حيات تلتوي عليهم كانهم قد التزموها وضموها الى انفسهم ويمكن
ان يكون الطوق طوقا من نار ويجعل في اعناقهم ونظيره قوله تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وعن ابن عباس
رضي الله عنهما تلك الزكوة الممنوعة في عنقهم كهيئة الطوق شجاعا ذا زبيبتين يلدغ بهما خديه ويقول انا الزكوة التي بخلت في الدنيا بي القول
الثاني في تفسير قوله تعالى سيطوقون قال مجاهد سيكلفون ان يأتوا بما بخلوا به يوم القيامة ونظيره ما روي عن ابن عباس انه كان يقرأ وعلى الذين يطوقونه
فدية قال المفسرون يكلفونه ولا يطيقونه فكذا قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به اي يؤمرون باداء ما منعوا حين لا يمكنهم الاتيان به فيكون ذلك
توبيخا على معنى هلا فعلتم ذلك حين كان ممكنا والقول الثالث ان قوله تعالى سيطوقون ما بخلوا به اي سيلزمون اثمه في الآخرة وهذا على طريق التمثيل لا على ان
ثم اطواقا يقال منه فلان كالطوق في رقبة فلان والعرب يعبرون عن تأكيد الزام الشيء بتصييره في العنق ومنه يقال قلدتك هذا الامر وجعلت هذا
العهد في عنقك قال تعالى وكل انسان الزمناه طائره في عنقه القول الرابع اذا فسرنا هذا البخل بالبخل بالعلم كان معنى سيطوقون ان الله تعالى يجعل في رقابهم
طوقا من النار قال النبي صلى الله عليه وسلم من سئل عن علم فكتمه الجم بلجام من النار يوم القيامة والمعنى انهم عوقبوا في افواههم والسنتهم بهذا اللجام لانهم لم
ينطقوا بافواههم والسنتهم بما يدل على الحق واعلم ان تفسير هذا البخل بكتمان دلائل نبوة محمد صلى الله عليه وسلم غير بعيد وذلك لان اليهود موصوفون بالبخل
في القرآن مذمومون به قال تعالى في صفتهم ام لهم نصيب من الملك فاذا لا يؤتون الناس نقيرا وقال ايضا فيهم الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل وايضا ذكر عقيب
هذه الآية قوله لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وذلك من اقوال اليهود ولا يبعد ايضا ان تكون الآية عامة في البخل بالعلم وفي البخل بالمال ويكون
الوعيد حاصلا عليهما معا المسألة الثانية قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القطع بوعيد الفساق وذلك لان من لزمه هذه الحقوق فلا تسقط عنه بالتصديق بالرسول

صلى الله عليه وسلم وبالشريعة اما قوله تعالى بل هو شر لهم فلانه يؤدي الى حرمان الثواب وحصول النار اما قوله سيطوقون ما بخلوا به يوم القيامة فهو صريح في الوعيد واعلم ان الكلام
في هذه المسألة تقدم في سورة البقرة ثم قال تعالى ولله ميراث السموات والارض وفيه وجهان الاول وله ما فيهما مما يتوارثه اهلهما من مال وغيره فما لهم يبخلون عليه بملكه
ولا ينفقونه في سبيله ونظيره قوله تعالى وانفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه والثاني وهو قول الاكثرين المراد انه يفني اهل السموات والارض وتبقى الاملاك ولا مالك لها
الا الله تعالى فجرى هذا مجرى الوراثة اذ كان الخلق يدعون الملك فلما ماتوا عنه ولم يخلفوا احدا كان هو الوارث لها والمقصود من الآية انه يبطل ملك جميع المالكين
الا ملك الله سبحانه وتعالى فيصير كالميراث قال ابن الانباري يقال ورث فلان علم فلان اذا انفرد به بعد ان كان مشاركا فيه وقال تعالى وورث سليمان داود وكان المعنى
انفراده بذلك الامر بعد ان كان مشاركا فيه او غالبا عليه ثم قال تعالى والله بما تعملون خبير قرأ ابن كثير وابو عمرو بما يعملون بالياء على المغايبة كناية عن الذين
يبخلون والمعنى والله بما يعملون خبير من منعهم الحقوق فيجازيهم عليه والباقون قرأوا بالتاء على الخطاب وذلك لان ما قبل هذه الآية خطاب وهو قوله وان
تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم والله بما تعملون خبير فيجازيكم عليه والغيبة اقرب اليه من الخطاب قال صاحب الكشاف التاء على طريقة الالتفات وهي
ابلغ في الوعيد قوله تعالى لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء اعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما امر المكلفين في هذه
الآيات ببذل النفس وبذل المال في سبيل الله وبالغ في تقرير ذلك شرع بعد ذلك في حكاية شبهات القوم في الطعن في نبوته انه تعالى لما امر بانفاق
الاموال في سبيله قالت الكفار انه تعالى لو طلب الانفاق في تحصيل مطلوبه لكان فقيرا عاجزا لان الذي يطلب المال من غيره يكون فقيرا ولما كان الفقر على الله تعالى
محالا كان كونه طالبا للمال من عبده محالا وذلك يدل على ان محمدا كاذب في اسناد هذا الطلب الى الله تعالى الوجه الثالث في طريق النظم ان امة موسى
عليه السلام كانوا اذا ارادوا التقرب بقربانهم الى الله تعالى وكانت تجيء نار من السماء وتحرقها فالنبي صلى الله عليه وسلم لما طلب منهم بذل الاموال في سبيل الله
قالوا له لو كنت نبيا لما طلبت الاموال لهذا الغرض فانه تعالى ليس بفقير حتى يحتاج في اصلاح دينه الى اموالنا بل لو كنت نبيا لكنت تطلب اموالنا لاجل ان
تجيئها نار من السماء فتحرقها فلما لم تفعل ذلك عرفنا انك لست بنبي فهذا هو وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه يبعد في العقل ان
يقول العاقل ان الله فقير ونحن اغنياء بل الانسان انما يذكر ذلك اما على سبيل الاستهزاء او على سبيل الالزام واكثر الروايات ان قائل هذا القول انما صدر عن اليهود
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب مع ابي بكر رضي الله عنه الى يهود بني قينقاع يدعوهم الى الاسلام واقام الصلوة وايتاء الزكوة وان يقرضوا الله قرضا
حسنا فقال فنحاص اليهودي ان الله فقير حين سألنا القرض فلطمه ابو بكر رضي الله عنه في وجهه وقال لولا الذي بيننا وبينكم من العهد لضربت عنقك
فشكاه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وجحد ما قاله فنزلت هذه الآية تصديقا لابي بكر رضي الله عنه وقال آخرون لما انزل الله تعالى من ذا الذي يقرض الله
قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة قالت اليهود نرى اله محمد يستقرض منا فنحن اذا اغنياء وهو فقير وهو ينهانا عن الربا ويعطينا الربا واراد قوله
فيضاعفه له اضعافا كثيرة واعلم انه ليس في الآية تعيين هذا القائل الا ان العلماء نسبوا هذا القول الى اليهود واحتجوا عليه بوجوه احدها ان الله تعالى حكى عنهم
قولهم ان يد الله مغلولة يعنون انه بخيل بالعطاء وذلك الجهل مناسب للجهل المذكور في هذه الآية وثانيها ما روي في الخبر انهم يتكلمون بذلك على ما رويناه
في قصة ابي بكر رضي الله عنه وثالثها ان القول بالتشبيه غالب على اليهود ومن قال بالتشبيه لا يمكنه اثبات كونه تعالى قادرا على كل المقدورات واذا
عجز عن اثبات هذا الاصل عجز عن بيان انه غني وليس بفقير ورابعها ان موسى عليه السلام لما طلب منهم ان يوافقوه في محاربة الاعداء قالوا اذهب انت
وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون ثم موسى عليه السلام لما طلب منهم الجهاد بالنفس قالوا لما كان الاله قادرا فاي حاجة له الى جهادنا وكذا ههنا ان محمدا صلى
الله عليه وسلم لما طلب منهم الجهاد ببذل المال قالوا لما كان الاله غنيا فاي حاجة به الى اموالنا وكان اسناد هذه الشبهة الى اليهود لايقا من هذا الوجه وان كان
لا يمتنع ان يكون غيرهم من الجهال قد قال ذلك فالاظهر انهم قالوا ذلك على سبيل الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم يعني لو صدق محمد صلى الله
عليه وسلم في ان الاله يطلب المال من عبده لكان فقيرا ولما كان ذلك محالا ثبت انه كاذب في هذا الاخبار او ذكروه على سبيل الاستهزاء والسخرية
فاما ان يقول العاقل مثل هذا الكلام في المعتقد فهو بعيد المسألة الثانية هذه الآية دالة على انه تعالى سميع للاقوال ونظيره قوله تعالى قد سمع الله
قول التي تجادلك المسألة الثالثة ظاهر الآية يدل على ان قائل هذا القول كانوا جماعة لانه تعالى قال قول الذين قالوا وظاهر هذا يفيد الجمع واما ما روي ان قائل هذا القول
هو فنحاص اليهودي فهذا لا يدل على ان غيره لم يقل ذلك فلما شهد الكتاب بان القائلين جماعة وجب القطع بذلك ثم قال تعالى سنكتب ما قالوا وفيه مسائل المسألة
الاولى قرأ حمزة سيكتب بالياء وضمها على ما لم يسم فاعله وقتلهم برفع اللام على معنى سيكتب قتلهم والباقون بالنون وفتح اللام اضافة اليه تعالى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن والاعرج سيكتب
بالياء وتسمية الفاعل المسألة الثانية هذا وعيد على ذلك القول ويحتمل وجوها احدها ان يكون المراد في كتبته عليهم اثبات ذلك عليهم من غير بخس ولا بطرح ذلك لان الشاهد اذا اراد اثبات
الشيء على وجه لا زوال له ولا نسي ولا يتغير كتبوه والله تعالى جعل الكتبة مجازا عن اثبات حكم ذلك عليهم الثاني سنكتب ما قالوا في الكتب التي يكتب فيها اعمالهم ليقرؤوا ذلك
في جوائز اعمالهم يوم القيامة والثالث عندي فيه احتمال آخر وهو ان المراد سنكتب عنهم هذا الجهل في القرآن حتى يعلم الخلق الى يوم القيامة شدة تعنتهم وجهلهم وجدهم
في الطعن في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بكل ما قدروا عليه ثم قال تعالى وقتلهم الانبياء بغير حق اي ونكتب قتلهم الانبياء بغير حق وفيه مسائل المسألة الاولى القائلون في
ضم انهم قتلوا الانبياء الى انهم وصفوا الله تعالى بالفقر بيانا ان جهل هؤلاء ليس مخصوصا بهذا الوقت بل هم منذ كانوا مصرين على الجهالات والحماقات المسألة الثانية في اضافة قتل

الانبياء عليهم السلام الى هؤلاء وجهان احدهما سنكتب ما فعله اسلافهم فنجازي الفريقين بما هم اهله كقوله واذ قتلتم نفسا اي قتله اسلافكم واذ نجيناكم من آل فرعون واذ
فرقنا بكم البحر والفاعل هذه الاشياء هو اسلافهم والمعنى انه سيحفظ على الفريقين جميعا اقوالهم وافعالهم والوجه الثاني سنكتب على هؤلاء ما قالوا بانفسهم ونكتب عليهم رضاهم بقتل آبائهم
الانبياء عليهم السلام عن الشعبي ان رجلا ذكر عنده عثمان رضي الله عنه وحسن قتله فقال الحسن صرت شريكا في دمه قول الشعبي يوبخ قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي
قلتم فلم قتلتموهم فجعل هؤلاء قتلة وكان بينهما قريب من سبعمائة سنة ثم قال تعالى ونقول ذوقوا عذاب الحريق وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة سيكتب على لفظ ما لم يسم فاعله
وقتلهم الانبياء برفع اللام ويقول ذوقوا بالياء المنقطة من تحت وفي قراءة الباقين سنكتب ونقول بالنون فيهما المسألة الثانية المراد انه سبحانه وتعالى ينتقم من هذا القائل بان يقول له
ذق عذاب الحريق كما اذقت المسلمين الغصص والحريق هو المحرق كالاليم بمعنى المؤلم المسألة الثالثة يحتمل ان يقال له هذا القول عند الموت او عند الحشر او عند قراءة الكتاب ويحتمل ان يكون
هذا كناية عن حصول هذا الوعيد وان لم يكن هناك قول المسألة الرابعة لقائل ان يقول انهم اوردوا سؤالا وهو ان من طلب المال من غيره كان فقيرا محتاجا فلو طلب الله المال من عبده لكان
فقيرا وذلك محال فوجب ان يقال انه لم يطلب المال من عبده وذلك يقدح في كون محمد صلى الله عليه وسلم صادقا في ادعاء النبوة فهذا هو شبهة القوم فاين الجواب عنها وكيف يحسن
ذكر الوعيد على ذكرها قبل ذكر الجواب عنها فنقول اذا فرعنا على قول اصحابنا من اهل السنة والجماعة قلنا يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد فلا يبعد ان يأمر الله تعالى عبيده ببذل الاموال مع كونه تعالى
اغنى الاغنياء وان فرعنا على قول المعتزلة في انه تعالى يراعي المصالح لم يبعد ان يكون في هذا التكليف انواع من المصالح العائدة الى العباد منها ان انفاق المال يوجب زوال حب المال
عن القلب وذلك من اعظم المنافع فانه اذا مات فلو بقي في قلبه حب المال مع انه ترك المال لكان ذلك سببا لتألم روحه بتلك المفارقة ومنها انه يتوسل بتلك الانفاق الى الثواب
المخلد المؤبد ومنها ان بسبب الانفاق يصير القلب فارغا من حب ما سوى الله تعالى وبقدر ما يزول عن القلب حب غير الله فانه يقوى فيه حب الله تعالى وذلك رأس السعادات وكل هذه الوجوه
قد ذكرها الله تعالى في القرآن وبينها مرارا واطوارا كما قال والباقيات الصالحات خير عند ربك وقال تعالى والآخرة خير وابقى وقال ورضوان من الله اكبر وقال في الآية المتقدمة على هذه الآية ولئن
قتلتم في سبيل الله او متم لمغفرة من الله ورحمة خير مما يجمعون وقال فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون فلما تقرر ذكر هذه الوجوه على الاستقصاء كان ايراد هذه الشبهة بعد تقدم هذه
البيانات محض التعنت فلهذا اقتصر الله تعالى عند ذكرها على مجرد الوعيد ثم قال تعالى ذلكم بما قدمت ايديكم وان الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما ذكر الوعيد
الشديد ذكر سببه فقال ذلك بما قدمت ايديكم اي هذا العذاب المحرق جزاء فعلكم حيث وصفتم الله تعالى بالفقر واقدمتم على قتل الانبياء فيكون هذا العقاب عدلا لا جورا المسألة الثانية
قال الجبائي الآية تدل على ان فعل العقاب بهم كان يكون ظلما لو لم يقع منهم تلك الذنوب وفيه ابطال قول المجبرة ان الله يعذب الاطفال بغير جرم ويجوز ان يعذب البالغين بغير ذنب
ويدل على كون العبد فاعلا والا لكان الظلم حاصلا والجواب ما ذكرتم معارض بمسألة الداعي ومسألة العلم على ما شرحناه مرارا المسألة الثالثة لقائل ان يقول وما
ربك بظلام للعبيد يفيد نفي كونه ظلاما ونفي الصفة يوهم ثبوت اصل الظلم اجاب القاضي عنه بان العذاب الذي توعد بان يفعله بهم لو كان ظلما لكان
عظيما فنفاه على حد عظمه لو كان ثابتا قال وهذا يؤكد ما ذكرنا ان ايصال العقاب اليهم كان يكون ظلما عظيما لو لم يكونوا مذنبين المسألة الرابعة اعلم ان ذكر الايدي على سبيل المجاز
لان الفاعل هو الانسان لا اليد الا ان اليد لما كانت آلة الفعل حسن اسناد الفعل الى اليد على سبيل المجاز ثم في هذه الآية ذكر اليد بلفظ الجمع فقال بما قدمت ايديكم وفي
آية اخرى ذكر بلفظ التثنية فقال بما قدمت يداك والكل حسن متعارف في اللغة الذين قالوا ان الله عهد الينا الا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار
قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم فلم قتلتموهم ان كنتم صادقين فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك جاءو بالبينات والزبر والكتاب المنير
واعلم ان هذا هو للكفار في الطعن في نبوته صلى الله عليه وسلم وتقريرها انهم قالوا ان الله عهد الينا انا لا نؤمن لرسول حتى يأتينا بقربان تأكله النار وانت يا محمد ما فعلت
ذلك فوجب ان لا تكون من الانبياء فهذا بيان وجه النظم وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن الاشرف وكعب بن اسد ومالك بن الصيف ووهب بن
يهوذا وزيد بن التابوه وفنحاص بن عازوراء وغيرهم اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد تزعم انك رسول الله وان الله انزل عليك كتابا وقد عهد الله الينا ان لا نؤمن لرسول
حتى يأتينا بقربان تأكله النار ويكون لها دوي خفيف تنزل من السماء فان جئتنا بهذا صدقناك فنزلت هذه الآية قال عطاء كانت بنو اسرائيل يذبحون لله تعالى فيأخذون الثروب
واطايب اللحم فيضعونها في وسط بيت والسقف مكشوف فيقوم النبي في البيت ويناجي ربه وبنو اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لها دوي خفيف
ولا دخان لها فتأكل ذلك القربان واعلم ان للعلماء فيما ادعاه اليهود قولان الاول وهو قول السدي ان هذا الشرط جاء في التوراة ولكنه مع شرط وذلك انه تعالى قال في التوراة من جاءكم
يزعم انه رسول فلا تصدقوه حتى يأتيكم بقربان تأكله النار الا المسيح ومحمدا فانهما اذا اتيا فآمنوا بهما فانهما يأتيان بغير قربان تأكله النار قالوا وكانت هذه العادة باقية الى مبعث
المسيح عليه السلام فلما بعث الله تعالى المسيح ارتفعت وزالت والقول الثاني ان ادعاء هذا الشرط كذب على التوراة ويدل عليه وجوه احدها انه لو كان ذلك حقا لكانت معجزات كل الانبياء
هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى عليه السلام عند فرعون كانت اشياء سوى هذا القربان وثانيها ان نزول هذه النار واكلها للقربان معجزة فكانت هي وسائر المعجزات سواء
على النبوة فلم يكن في تعيين هذه المعجزة وتخصيصها فائدة بل لما ظهرت المعجزات القاهرة على محمد صلى الله عليه وسلم وجب القطع بنبوته سواء ظهرت تلك المعجزة او لم تظهر وثالثها انه اما ان يقال
انه جاء في التوراة ان مدعي النبوة وان جاء بجميع المعجزات فلا تقبلوا قوله الا ان يجيء بهذه المعجزة التي هي مجيء النار او يطالب بالمعجزة سواء كانت المعجزة هي مجيء النار او شيئا آخر والاول
باطل لان على هذا التقدير لم يكن الاتيان بسائر المعجزات دالا على الصدق واذا جاز الطعن في سائر المعجزات جاز الطعن ايضا في هذه المعجزة المعينة واما الثاني فانه يقتضي توقيف
الصدق على ظهور مطلق المعجزة لا على ظهور هذه المعجزة المعينة وكان اعتبار هذه المعجزة عبثا ولغوا فظهر بما ذكرنا سقوط هذه الشبهة بالكلية المسألة الثانية في محل الذين وجوه احدها
قال الزجاج هو نعت للعبيد والتقدير وما ربك بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا وثانيها انه النصب التقدير لقد سمع الله قول الذين قالوا ان الله فقير وقول الذين قالوا ان الله عهد الينا

وثالثها ان يكون رفعا بالابتداء والخبر والتقدير هم الذين قالوا ذلك المسئلة الثالثة قال الواحدي رحمه الله القربان البر الذي يتقرب به الى الله تعالى واصله المصدر من قولك قرب
قربانا كالكفران والرجحان والخسران ثم سمي به نفس المتقرب ومنه قوله صلى الله عليه وسلم لكعب بن عجرة يا كعب الصوم جنة والصلوة قربان اي بها يتقرب الى الله تعالى ويستشفع في الحاجة
لديه واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة فقال قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى بين بهذه الآية انهم يطلبون هذا المعجز لا على سبيل الاسترشاد بل على
سبيل التعنت وذلك لان اسلاف هؤلاء اليهود طلبوا هذا المعجز من الانبياء المتقدمين مثل زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام وهم اظهروا هذا المعجز ثم ان اليهود سعوا في قتل زكريا
ويحيى وزعموا انهم قتلوا عيسى عليه السلام ايضا وذلك يدل على ان اولئك القوم انما طلبوا هذا المعجز من اولئك الانبياء على سبيل التعنت اذ لو لم يكن كذلك لما سعوا في قتلهم
ثم ان هؤلاء المتاخرين راضون بافعال اولئك المتقدمين ويصوبونهم في كل ما فعلوه وهذا يقتضي كون هؤلاء في طلب المعجز من محمد صلى الله عليه وسلم متعنتين واذا ثبت ان
طلبهم لهذا المعجز وقع على سبيل التعنت لا على سبيل الاسترشاد لم يجب في حكمة الله تعالى اسعافهم بذلك لا سيما وقد تقدمت المعجزات الكثيرة لمحمد صلى الله عليه وسلم وهذا جواب
شاف عن هذه الشبهة المسئلة الثانية انما قال قد جاءكم رسل من قبلي ولم يقل قد جاءتكم رسل لان فعل المؤنث يذكر اذا تقدمه المسئلة الثالثة المراد بقوله تعالى وبالذي قلتم هو ما طلبوه
منهم وهو القربان تاكله النار واعلم انه تعالى لم يقل قد جاءكم رسل من قبلي بالذي قلتم والفائدة ان القوم قالوا ان الله تعالى وقف التصديق بالنبوة على ظهور القربان الذي تاكله
النار فلو كان النبي صلى الله عليه وسلم قال لهم ان الانبياء المتقدمين اتوا بهذا القربان لم يلزم من هذا القدر وجوب الاعتراف بنبوتهم لاحتمال ان الاتيان بهذا القربان شرط
للنبوة لا موجب لها والشرط هو الذي يلزم من عدمه عدم المشروط لكن لا يلزم عند وجوده وجود المشروط فثبت انه لو اكتفى بذلك القدر لما كان الالزام واردا اما لما قال قد جاءكم
رسل من قبلي بالبينات وبالذي قلتم كان الالزام واردا لانهم لما اتوا بالبينات فقد اتوا بالموجب للصدق ولما اتوا بهذا القربان فقد اتوا بالشرط وعند الاتيان بهما كان الاقرار
بالنبوة واجبا فثبت انه لولا قوله جاءكم بالبينات لم يكن الالزام واردا على القوم والله اعلم قوله تعالى فان كذبوك فقد كذب رسل من قبلك فيه وجوه احدها فان كذبوك في قولك ان الانبياء
المتقدمين جاؤا هؤلاء اليهود بالقربان الذي تاكله النار فكذبوهم وقتلوهم فقد كذب رسل من قبلك نوح وهود وصالح وابراهيم وشعيب وغيرهم والثاني ان المراد فان كذبوك
في اصل النبوة والشريعة فقد كذب رسل من قبلك ولعل هذا الوجه اوجه لانه تعالى لم يخصص ولان تكذيبهم في اصل النبوة اعظم ولانه يدخل تحته التكذيب في ذلك الحجاج
والمقصود من هذا الكلام تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم ببيان ان هذا التكذيب ليس امرا مختصا به من بين الانبياء بل شان جميع الكفار تكذيب جميع الانبياء والطعن فيهم
مع ان حالهم في ظهور المعجزات عليهم وفي نزول الكتب اليهم كحالك ومع هذا فانهم صبروا على ما نالهم من اولئك الامم واحتملوا ايذاءهم في جنب تادية الرسالة
فكن متاسيا بهم سالكا مثل طريقهم في هذا المعنى وانما صار ذلك تسلية لان المصيبة اذا عمت طابت وخفت فاما البينات فهي الحجج والمعجزات واما الزبر فهي
الكتب وهو جمع زبور والزبور الكتاب بمعنى المزبور كل كتاب ذي حكمة وعلى هذا الشبه ان يكون معنى الزبور من الزبر الذي هو الزجر يقال زبرت الرجل اذا زجرته عن الباطل
وسمي الكتاب زبورا لما فيه من الزبر عن خلاف الحق وبه سمي زبور داود لكثرة ما فيه من الزواجر والمواعظ وقرأ ابن عامر وبالزبر باعادة الباء للتاكيد واما المنير فهو
من قولك انرت الشيء اذا اوضحته وفي الآية مسائل المسئلة الاولى لم ذكر البينات المعجزات ثم عطف عليها الزبر والكتاب وهذا يقتضي ان يقال ان معجزاتهم كانت
مغايرة لكتبهم وذلك يدل على ان احدا من الانبياء ما كانت كتبهم معجزة لهم فالتورية والانجيل والزبور والصحف ما كان شيء منها معجزة واما القرآن فحده
كتاب ومعجزة وهذا احد خواص الرسول صلى الله عليه وسلم المسئلة الثانية عطف الكتاب المنير على الزبور مع ان الكتاب المنير لا بد وان يكون من الزبر وانما حسن العطف
لان الكتاب المنير اشرف الكتب واحسن الزبر فحسن العطف كما في قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح وقال من كان عدوا لله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل
وميكائيل ووجه زيادة الشرف فيه اما كونه مشتملا على جميع الشريعة او كونه باقيا على وجه الدهر ويحتمل ان يكون المراد بالزبر الصحف وبالكتاب المنير التورية والانجيل والزبور
كل نفس ذائقة الموت وانما توفون اجوركم يوم القيمة فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور لتبلون في اموالكم وانفسكم
ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور اعلم ان المقصود من هذه الآية تاكيد تسلية رسول الله صلى
الله عليه وسلم والمبالغة في ازالة الحزن عن قلبه وذلك من وجهين احدهما ان عاقبة الكل الموت فهذه الغموم والاحزان تذهب وتزول ولا يبقى شيء منها والحزن متى
كان كذلك لم يلتفت العاقل اليه والثاني ان بعد هذه الدار دارا يتميز فيها المحسن عن المسيء ويتوفر على عمل كل واحد ما يليق به من الجزاء وكل واحد من هذين الوجهين في غاية القوة
في ازالة الحزن والغم عن قلوب العقلاء وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت سؤال وهو ان الله تعالى يسمى بالنفس فقال تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسك وايضا النفس والذات واحد فمعنى هذا يدخل الجمادات تحت اسم النفس ويلزم على هذا عموم الموت في الجمادات وايضا قال تعالى فصعق من في السموات ومن في
الارض الا من شاء الله وذلك يقتضي خروجهم عن الموت لمكان هذا الاستثناء وهذا العموم يقتضي موت الكل وايضا يقتضي وقوع الموت لاهل الجنة ولاهل النار
لان كلهم نفوس والجواب ان المراد بالآية المكلفون الحاضرون في دار التكليف بدليل انه تعالى قال بعد هذه الآية فمن زحزح عن النار وادخل الجنة
فقد فاز فان هذا المعنى لا ياتي الا فيهم وايضا العام بعد التخصيص يبقى حجة المسئلة الثانية ذائقة فاعلة من الذوق واسم الفاعل اذا اضيف الى اسم واريد به الماضي لم يجز الا الجر
كقولك زيد ضارب عمرو امس فان اردت به الحال او الاستقبال جاز الجر والنصب تقول هو ضارب زيد غدا وضارب زيدا غدا قال تعالى هل هن كاشفات ضره
قرئ بالوجهين لانه للاستقبال وروي عن الحسن انه قرأ ذائقة الموت بالتنوين ونصب الموت وهذا هو الاصل وقرأ الاعمش ذائقة الموت بطرح التنوين مع النصب كقوله
ولا ذاكر الله الا قليلا وتمام الكلام في هذه المسئلة ياتي في سورة النساء عند قوله تعالى ظالمي انفسهم ان شاء الله تعالى المسئلة الثالثة زعمت الفلاسفة ان الموت واجب

قوله عز وجل سبحانه وتعالى

الحصول عند هذه الحيوة الجسمانية وذلك لان هذه الحيوة الجسمانية لا تحصل الا بالرطوبة الغريزية ثم ان الحرارة الغريزية تؤثر في تحليل الرطوبة الغريزية واذا قلت الرطوبة الغريزية
ضعفت الحرارة الغريزية ولا تزال تستمر هذه الحالة الى ان تفنى الرطوبة الاصلية فتنطفي الحرارة الغريزية ويحصل الموت فبهذا الطريق كان الموت ضروريا في هذه الحيوة
قالوا وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت يدل على ان النفوس لا تموت بموت البدن لانه جعل النفس ذائقة للموت والذائق لا بد وان يكون باقيا حال حصول الذوق والمعنى ان كل
نفس ذائقة موت البدن وهذا يدل على ان النفس غير البدن وعلى ان النفس لا تموت بموت البدن وايضا لفظ النفس مختص بالاجسام وفيه تنبيه على ان ضرورة الموت مختصة
بالحيوة الجسمانية فاما الارواح المجردة فلا وقد جاء في الروايات ما هو خلاف ذلك فانه روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال لما نزل قوله تعالى كل نفس ذائقة الموت
قالت الملائكة متنا وقوله تعالى كل نفس ذائقة الموت يدل على ان المقتول يسمى بالميت وانما يسمى غير المقتول بالميت بسبب التخصيص العرفي ثم قال تعالى انما توفون اجوركم يوم
القيامة بين تعالى ان تمام الاجر والثواب لا يصل الى المكلف الا يوم القيامة لان كل منفعة تصل الى المكلف في الدنيا فهي مكدرة بالغموم والهموم وخوف الانقطاع والزوال
والاجر التام والثواب الكامل انما يصل الى المكلف يوم القيامة لان هناك يحصل السرور بلا غم والامن بلا خوف واللذة بلا الم والسعادة بلا خوف الانقطاع وكذا
القول في جانب العقاب فانه لا يحصل في الدنيا الم خالص عن شوائب اللذة بل يمتزج به راحات وتخفيفات واما الالم التام الخالص الباقي فهو الذي يكون يوم القيامة نعوذ بالله منه
ثم قال تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز الزحزحة التنحية والابعاد وهو تكرير الزح وهو الجذب بعجلة وهذا كالتنبيه على ان الانسان حين ما كان في الدنيا كانه كان
في النار وما ذاك الا لكثرة آفاتها وشدة بلياتها ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن واعلم انه لا مقصود للانسان وراء هذين الامرين الخلاص عن العذاب
والوصول الى الثواب فبين تعالى ان من وصل الى هذين المطلوبين فقد فاز بالمقصد الاقصى والغاية التي لا مطلوب بعدها روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال موضع
سوط في الجنة خير من الدنيا وما فيها وقرأ صلى الله عليه وسلم قوله تعالى فمن زحزح عن النار وادخل الجنة فقد فاز وقال من احب ان يزحزح عن النار ويدخل الجنة فلتدركه
منيته وهو مؤمن بالله واليوم الآخر وليأت الى الناس ما يحب ان يؤتى اليه ثم قال تعالى وما الحيوة الدنيا الا متاع الغرور والغرور مصدر من قولك غررت فلانا غرورا شبه
بالمتاع الذي يدلس على المستام ويغر حتى يشتريه ثم يظهر له فساده ورداءته والشيطان هو المدلس الغرور وعن سعيد بن جبير ان هذا لمن آثر الدنيا على الآخرة
اما من طلب الآخرة بها فانها نعم المتاع واعلم ان فساد الدنيا من وجوه اولها انه لو حصل للانسان جميع مراداته لكان غمه وهمه ازيد من سروره لاجل قصر وقته
وقلة الوثوق به وعدم علمه بانه هل ينتفع به ام لا وثانيها ان الانسان كلما كان وجدانه الدنيا اكثر كان حرصه في طلبها اكثر وكلما كان الحرص اكثر كان تألم القلب بسبب ذلك
اشد فان الانسان يتوهم انه اذا فاز بمقصوده سكنت نفسه وليس كذلك بل يزداد طلبه وحرصه ورغبته وثالثها ان الانسان بقدر ما يجد من الدنيا يبقى
محروما عن الآخرة التي هي اعظم السعادات والخيرات ومتى عرفت هذه الوجوه الثلثة علمت ان الدنيا متاع الغرور وانها كما وصفها امير المؤمنين علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه
حيث قال لين مسها قاتل سمها وقال بعضهم الدنيا ظاهرها مطية السرور وباطنها مطية الشرور اما قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ولتسمعن من
الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا واعلم انه تعالى لما سلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله كل نفس ذائقة الموت زاد في تسليته بهذه الآية
فبين ان الكفار بعد ما آذوا الرسول والمسلمين يوم احد فسيؤذونهم ايضا في المستقبل بكل طريق يمكنهم من الايذاء بالنفس والايذاء بالمال والغرض منه الاعلام
ليوطنوا انفسهم على الصبر وترك الجزع وذلك لان الانسان اذا لم يعلم نزول البلاء عليه فاذا نزل البلاء عليه شق ذلك عليه اما اذا كان عالما بانه سينزل فاذا
نزل لم يعظم وقعه اما قوله تعالى لتبلون في اموالكم وانفسكم ففيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله عليه اللام لام القسم والنون دخلت مؤكدة وضمت الواو لسكونها
وسكون النون ولم تكسر لالتقاء الساكنين لانها واو جمع فحركت بما كان يجب لما قبلها من الضم ومثله قوله تعالى اشتروا الضلالة بالهدى المسئلة الثانية لتبلون لتختبرن
ومعلوم انه لا يجوز في وصف الله تعالى الاختبار لانه طلب المعرفة ليعرف الجيد من الرديء ولكن معناه في وصف الله تعالى انه يعامل العبد معاملة المختبر المسئلة الثالثة اختلفوا
في معنى هذا الابتلاء فقال بعضهم المراد ما ينالهم من الشدة والفقر وما ينالهم من القتل والجرح من جهة الكفار ومن حيث الزموا الصبر في الجهاد وقال الحسن المراد به التكاليف
الشديدة المتعلقة بالبدن والمال وهي الصلوة والزكوة والحج والجهاد قال القاضي والظاهر يحتمل كل واحد من الامرين فلا يمتنع حمله عليهما واما قوله تعالى ولتسمعن
من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا اذى كثيرا فالمراد منه انواع الايذاء الحاصلة من اليهود والنصارى والمشركين للمسلمين وذلك لانهم كانوا يقولون
عزير ابن الله والمسيح ابن الله والله ثالث ثلثة وكانوا يطعنون في رسول الله صلى الله عليه وسلم بكل ما يقدرون ولقد هجاه كعب بن الاشرف لعنه الله وكانوا يحرضون
الناس على مخالفة رسول الله صلى الله عليه وسلم واما المشركون فهم كانوا يحرضون العساكر على محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويثبطون المسلمين عن نصرته
فيجب ان يكون الكلام محمولا على الكل اذ ليس حمله على البعض اولى من حمله على الباقي ثم قال تعالى وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور وفيه
مسائل المسئلة الاولى قال المفسرون بعث النبي صلى الله عليه وسلم ابا بكر الصديق رضي الله عنه الى فنحاص اليهودي يستمده فقال فنحاص قد احتاج ربكم الى
ان نمده فهم ابو بكر رضي الله عنه ان يضربه بالسيف وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال له حين بعثه لا تغلبن على شيء حتى ترجع فتذكر ابو بكر رضي الله عنه وكف عن
الضرب فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية للآية تاويلان الاول ان المراد منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء في النفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى
وترك المعارضة والمقابلة وانما اوجب الله تعالى ذلك لانه اقرب الى دخول المخالف في الدين كما قال فقولا له قولا لينا وقال تعالى قل للذين آمنوا يغفروا للذين لا يرجون
ايام الله والمراد بهذا الغفران الصبر وترك الانتقام كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وقال تعالى فاصبر كما صبر اولوا العزم من الرسل وقال ادفع بالتي هي احسن فاذا

بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم قال الواحدي رحمه الله كان هذا قبل نزول آية السيف قال القفال رحمه الله الذي عندي أن هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة أحد
والمعنى انهم أمروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله عليه وسلم على طريق الأقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم في كثير من الأحوال والأمر بالقتال لا ينافي الأمر بالمصابرة على هذا
الوجه والله أعلم أن قول الواحدي أضعف والقول ما قاله القفال الوجه الثاني في التأويل أن يكون المراد من الصبر والتقوى الصبر على مجاهدة الكفار ومنابذتهم والإنكار فأمروا بالصبر
على مشاق الجهاد وجرى على نهج أبي بكر رضي الله عنه في الإنكار على اليهود والاتقاء عن المداهنة مع الإنكار والسكوت عن إظهار الحق المسألة الثالثة الصبر عبارة عن احتمال
المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغي فقدم ذكر الصبر ثم ذكر عقيبه التقوى لأن الإنسان إنما يقدم على الصبر لأجل أنه يريد الاتقاء عما لا ينبغي وفيه وجه آخر وهو أن المراد
بالصبر هو أن مقابلة الإساءة بالإساءة يفضي إلى ازدياد الإساءة فأمر بالصبر تقليلا لمضار الدنيا وأمر بالتقوى تقليلا لمضار الآخرة وكانت الآية على هذا التأويل
جامعة لآداب الدنيا والآخرة المسألة الرابعة قوله تعالى من عزم الأمور أي من صواب التدبير الذي لا شك في ظهور الرشد فيه وهو مما ينبغي لكل عاقل أن يعزم عليه
فيأخذ نفسه لا محالة به والعزم كان من جملة الحزم وأصله من قول الرجل عزمت عليك أن تفعل كذا أي ألزمته إياك لا محالة على وجه لا يجوز لك الترخص في تركه فما كان
من الأمور حميد العاقبة معروفا بالرشد والصواب فهو من عزم الأمور لأنه مما لا يجوز لعاقل أن يترخص في تركه ويحتمل وجها آخر وهو أن يكون معناه فإن ذلك مما قد عزم
عليكم فيه أي ألزمتم الأخذ به والله أعلم ﴿وإذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا
قليلا فبئس ما يشترون لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم
ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير﴾ اعلم أن في كيفية النظم وجهين الأول أنه تعالى لما حكى عن اليهود شبها طاعنة في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وأجاب عنها
أتبعها بهذه الآية وذلك لأنه تعالى أوجب عليهم في التوراة والإنجيل أن يشرحوا أمر محمد صلى الله عليه وسلم وأن يبينوا ما في هذين الكتابين من الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق
نبوته ورسالته والمراد منه التعجب من حالهم كأنه قيل كيف يليق بكم إيراد الطعن في نبوته ودينه مع أن كتبكم ناطقة ودالة على أنه يجب عليكم ذكر الدلائل الدالة على صحة نبوته
ودينه الثاني أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة على محمد صلى الله عليه وسلم احتمال الأذى من أهل الكتاب وكان من جملة أنواع الإيذاء للرسول صلى الله عليه وسلم أنهم كانوا
يكتمون ما في التوراة والإنجيل من الدلائل الدالة على نبوته وكانوا يحرفونها ويذكرون لها تأويلات فاسدة فبين أن هذا من تلك الجملة التي يجب فيها الصبر وفي
الآية مسائل المسألة الأولى قرأ أبو عمرو وأبو بكر عن عاصم ليبيننه للناس ولا يكتمونه بالياء فيهما كناية عن أهل الكتاب والباقون بالتاء فيهما على الخطاب الذي كان
حاصلا وقت أخذ الميثاق أي وقال لهم لتبيننه ونظير هذه الآية قوله وإذ أخذنا ميثاق بني إسرائيل لا تعبدون بالياء والتاء وأيضا قوله وقضينا إلى بني إسرائيل
في الكتاب لتفسدن المسألة الثانية الكلام في كيفية أخذ الميثاق قد تقدم في الآية المتقدمة وذلك لأن الأنبياء عليهم السلام أوردوا الدلائل في جميع أبواب
التكاليف وألزموهم قبولها وهم قبلوها والله سبحانه وتعالى إنما أخذ الميثاق منهم على ألسنة الأنبياء عليهم السلام فذلك التوكيد والإلزام هو المراد بأخذ الميثاق
عن سعيد بن جبير قال قلت لابن عباس إن أصحاب عبد الله يقرؤن وإذ أخذ الله ميثاق النبيين على قومهم واعلم أن إلزام هذا الإظهار لا شك أنه مخصوص بعلماء
القوم الذين يعرفون ما في الكتاب المسألة الثالثة الضمير في قوله لتبيننه للناس ولا تكتمونه إلى ماذا يعود قال سعيد بن جبير والسدي إلى محمد صلى الله عليه وسلم وعلى هذا التقدير
يكون الضمير عائدا إلى معلوم غير مذكور وقال الحسن وقتادة على الكتاب في قوله أوتوا الكتاب أي أخذنا ميثاقهم بأن يبينوا للناس ما في التوراة والإنجيل من الدلالة
على صدق نبوة محمد صلى الله عليه وسلم المسألة الرابعة اللام لام القسم تقديره استحلفهم ليبيننه المسألة الخامسة إنما قال ولا تكتمونه ولم يقل ولا يكتمنه
لأن الواو واو الحال أي ليبيننه للناس غير كاتمين فإن قيل البيان يضاد الكتمان فلما أمر بالبيان كان الأمر به نهيا عن الكتمان فما الفائدة في ذكر النهي عن الكتمان قلنا المراد
من البيان ذكر تلك الآيات الدالة على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم من التوراة والإنجيل والمراد من النهي عن الكتمان أن لا يلقوا فيها التأويلات الفاسدة والشبهات المعطلة
المسألة السادسة اعلم أن ظاهر هذه الآية وإن كان مختصا باليهود والنصارى فإنه لا يبعد أيضا دخول المسلمين فيه لأنهم أهل القرآن وهو أشرف الكتب حكي
أن الحجاج أرسل إلى الحسن وقال ما الذي بلغني عنك فقال ما كل الذي بلغك عني قلته ولا كل ما قلته بلغك قال أنت الذي قلت إن النفاق كان مقموعا فأصبح
قد تعمم وتقلد سيفا فقال نعم فقال وما الذي حملك على هذا ونحن نكرهه قال لأن الله أخذ ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه وقال قتادة
مثل علم لا يقال به كمثل كنز لا ينفق منه ومثل حكمة لا تخرج كمثل صنم قائم لا يأكل ولا يشرب وكان يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع واع هذا علم علما فبذله
وهذا سمع خيرا فوعاه وقال النبي صلى الله عليه وسلم من كتم علما عن أهله ألجم بلجام من نار وعن علي رضي الله عنه ما أخذ الله على أهل الجهل أن يتعلموا حتى أخذ على
أهل العلم أن يعلموا ثم قال تعالى فنبذوه وراء ظهورهم والمراد أنهم لم يراعوه ولم يلتفتوا إليه والنبذ وراء الظهر مثل في الطرح وترك الاعتداد ونقيضه جعله
نصب عينيه وإلقاؤه بين عينيه وقوله تعالى واشتروا به ثمنا قليلا معناه أنهم أخفوا الحق ليتوسلوا به إلى وجدان شيء من الدنيا وكل من لم يبين الحق للناس وكتم
شيئا منه لغرض فاسد من تسهيل على الظلمة وتطييب لقلوبهم أو لجر منفعة أو لتقية وخوف أو لبخل بالعلم دخل تحت هذا الوعيد قوله تعالى لا تحسبن الذين
يفرحون الآية واعلم أن هذا من جملة ما دخل تحت قوله ولتسمعن من الذين أشركوا أذى كثيرا فبين تعالى أن من جملة أنواع الأذى أنهم يفرحون بما أتوا به من أنواع الخبث
والتلبيس على ضعفة المسلمين ويحبون أن يحمدوا بأنهم أهل البر والتقوى والصدق والديانة ولا شك أن الإنسان يتأذى بمشاهدة مثل هذه
الأحوال فأمر النبي صلى الله عليه وسلم بالمصابرة عليها وبين ما لهم من الوعيد الشديد وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تحسبن بالتاء

المنقطة من فوق وقرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر بالياء المنقطة من تحت وكذا في قوله فلا تحسبنهم أما القراءة الأولى ففيها وجهان أحدهما أن تقرأ كلاهما بفتح الباء والثاني
أن تقرأ كلاهما بضم الباء فمن قرأ بالتاء وفتح الباء فيهما جعل الخطاب للرسول صلى الله عليه وسلم كأنه قال يا محمد لا تحسبن أو أيها السامع ومن ضم الباء فيهما جعل الخطاب للمؤمنين
وجعل أحد المفعولين الذين يفرحون والثاني بمفازة وقوله فلا تحسبنهم تأكيد للأول وحسنت إعادته لطول الكلام كقولك لا تظنن زيدا إذا جاءك وكلمك في كذا وكذا
فلا تظننه صادقا وأما القراءة الثانية وهي بالياء المنقطة من تحت في قوله ولا يحسبن ففيها أيضا وجهان الأول بفتح الباء فيهما جعل الفعل للرسول صلى الله عليه وسلم
والتقدير كما علمت والوجه الثاني بفتح الباء في الأول وضمها في الثاني وهو قراءة أبي عمرو ووجهه أنه جعل الفعل للذين يفرحون ولم يذكر واحدا من مفعوليه ثم أعاد قوله فلا
يحسبنهم بضم الباء وقوله هم رفع بإسناد الفعل والمفعول الأول محذوف والتقدير ولا يحسبن هؤلاء الذين يفرحون أنفسهم بمفازة المسألة الثانية اعلم أنه تعالى وصف
هؤلاء القوم بأنهم يفرحون بفعلهم ويحبون أيضا أن يحمدوا بما لم يفعلوا ثم المفسرون ذكروا فيه وجوها الأول أن هؤلاء اليهود يحرفون نصوص التوراة ويفسرونها بتفسيرات
باطلة ويروجونها على الأغمار من الناس ويفرحون بهذا الصنيع ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل الدين والديانة والعفاف والصدق والبعد عن الكذب وهو قول ابن عباس
وأنت إذا أنصفت عرفت أن أكثر أحوال الخلق كذلك فإنهم يأتون بجميع وجوه الحيل في تحصيل الدنيا ويفرحون بوجدان مطلوبهم ثم يحبون أن يحمدوا بأنهم أهل
العفاف والصدق والدين الثاني روي أنه صلى الله عليه وسلم سأل اليهود عن شيء مما في التوراة فكتموا الحق وأخبروا بخلافه وأروه أنهم قد صدقوه وفرحوا بذلك
التلبيس وطلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم أن يثني عليهم بذلك فأطلع الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم على هذا السر والمعنى أن هؤلاء اليهود فرحوا بما فعلوا من التلبيس وتوقعوا
منك أن تثني عليهم بالصدق والوفاء الثالث يفرحون بما فعلوا من كتمان النصوص الدالة على مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا من اتباع
دين إبراهيم عليه السلام حيث ادعوا أن إبراهيم كان على اليهودية وأنهم على دينه الرابع أنها نزلت في المنافقين فإنهم يفرحون بما أتوا من إظهار الإيمان للمسلمين
على سبيل النفاق من حيث إنهم كانوا يتوصلون بذلك إلى تحصيل مصالحهم في الدنيا ثم كانوا يتوقعون من النبي صلى الله عليه وسلم أن يحمدهم على الإيمان الذي كان موجودا
في قلوبهم الخامس قال أبو سعيد الخدري نزلت في رجال من المنافقين كانوا يتخلفون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغزو ويفرحون بقعودهم عنه فإذا قدم اعتذروا
إليه فيقبل عذرهم ثم طمعوا أن يثني عليهم كما كان يثني على المسلمين المجاهدين السادس المراد منه كتمانهم ما في التوراة من أخذ الميثاق عليهم بالاعتراف بمحمد صلى الله عليه وسلم
وبالإقرار بدينه ثم إنهم فرحوا بكتمانهم لذلك وإعراضهم عن نصوص الله تعالى ثم زعموا أنهم أبناء الله وأحباؤه وقالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة واعلم
أن الأولى أن يحمل على الكل لأن جميع هذه الأمور مشتركة في قدر واحد وهو أن الإنسان يأتي بالفعل الذي لا ينبغي ويفرح به ثم يتوقع من الناس أن يصفوه بسداد السيرة
واستقامة الطريقة والزهد والإقبال على طاعة الله تعالى المسألة الثالثة قوله بما أتوا فيه بحثان الأول قال الفراء قوله بما أتوا يريد بما فعلوه كقوله واللذان
يأتيانها منكم وقوله لقد جئت شيئا فريا أي فعلت قال صاحب الكشاف أتى وجاء يستعملان بمعنى فعل قال تعالى إنه كان وعده مأتيا لقد جئتم شيئا إدا ويدل
عليه قراءة أبي يفرحون بما فعلوا البحث الثاني قرئ آتوا بمعنى أعطوا وعن علي رضي الله عنه بما أوتوا المسألة الرابعة قوله بمفازة من العذاب أي بمنجاة منه من قولهم فاز فلان
وقال الفراء أي ببعد من العذاب لأن الفوز معناه التباعد من المكروه وذكر ذلك في قوله فقد فاز ثم حقق ذلك بقوله ولهم عذاب أليم ولا شبهة أن الآية واردة
في الكفار والمنافقين الذين أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بالصبر على أذاهم ثم قال تعالى ذكره ولله ملك السموات والأرض والله على كل شيء قدير أي لهم عذاب أليم ممن له
ملك السموات والأرض فكيف يرجو النجاة من كان معذبه هو هذا القادر الغالب والله أعلم ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله
قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار ربنا إنك من تدخل النار فقد أخزيته
وما للظالمين من أنصار ربنا إننا سمعنا مناديا ينادي للإيمان أن آمنوا بربكم فآمنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا
وتوفنا مع الأبرار ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيمة إنك لا تخلف الميعاد فاستجاب لهم﴾
اعلم أن المقصود من هذا الكتاب الكريم جذب القلوب والأرواح من الاشتغال بالخلق إلى الاستغراق في معرفة الحق فلما طال الكلام في تقرير الأحكام والجواب عن شبهات المبطلين
عاد إلى إنارة القلوب بذكر ما يدل على التوحيد والإلهية والكبرياء والجلال فذكر هذه الآية قال ابن عمر رضي الله عنهما قلت لعائشة أخبريني بأعجب ما رأيت من رسول الله صلى الله
عليه وسلم فبكت وأطالت ثم قالت كل أمره عجب أتاني في ليلتي فدخل في لحافي حتى ألصق جلده بجلدي ثم قال يا عائشة هل لك أن تأذني لي الليلة في عبادة ربي
فقلت يا رسول الله إني لأحب قربك وأحب هواك قد أذنت لك فقام إلى قربة من ماء في البيت فتوضأ ولم يكثر من صب الماء ثم قام يصلي فقرأ من القرآن وجعل يبكي
ثم رفع يديه فجعل يبكي حتى رأيت دموعه قد بلت الأرض فأتاه بلال يؤذنه بصلاة الغداة فرآه يبكي فقال يا رسول الله أتبكي وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر
فقال يا بلال أفلا أكون عبدا شكورا ثم قال وما لي لا أبكي وقد أنزل الله في هذه الليلة إن في خلق السموات والأرض ثم قال ويل لمن لاكها بين فكيه ولم يتأمل فيها وروي
ويل لمن قرأها ولم يتفكر فيها وعن علي كرم الله وجهه أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا قام من الليل يتسوك ثم ينظر إلى السماء ويقول إن في خلق السموات والأرض وحكي أن الرجل من
بني إسرائيل كان إذا عبد الله ثلاثين سنة أظلته سحابة فعبدها فتى من فتيانهم فلم تظله سحابة فقالت له أمه لعل فرطة صدرت منك في مدتك فقال ما أذكر قالت لعلك نظرت
مرة إلى السماء ولم تعتبر قال لعل قالت فما أتيت إلا من ذلك واعلم أنه تعالى ذكر هذه الآية في سورة البقرة وذكرها ههنا أيضا وختم هذه الآية في سورة البقرة بقوله لآيات لقوم يعقلون
وختمها ههنا بقوله لآيات لأولي الألباب وذكر في سورة البقرة مع هذه الدلائل الثلاثة خمسة أنواع أخرى حتى كان المجموع ثمانية أنواع من الدلائل وههنا اكتفى بذكر هذه الأنواع الثلاثة

وهي السموات والأرض والليل والنهار فهذه هي الأسئلة الثلاثة. السؤال الأول ما الفائدة في إعادة الآية الواحدة باللفظ الواحد في سورتين. السؤال الثاني لم اكتفى هاهنا بإعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف الخمسة الباقية
السؤال الثالث لم قال هناك لقوم يعقلون وقال هاهنا لأولي الألباب. فأقول والله أعلم بأسرار كلامه إن سويداء البصيرة تجري مجرى سواد البصر فكما أن سواد البصر لا يقدر أن يستقصي في
النظر إلى شيئين بل إذا حدق نحو شيء تعذر عليه في تلك الحالة تحديق البصر نحو شيء آخر فكذلك هاهنا إذا حدق الإنسان حدقة عقله نحو ملاحظة معقول امتنع عليه في تلك الحالة
تحديق حدقة العقل نحو معقول آخر فعلى هذا كلما كان اشتغال العقل بالالتفات إلى المعقولات المختلفة أكثر كان حرمانه عن الاستقصاء في تلك التعقلات أكثر فعلى هذا السالك إلى
الله لا بد له في أول الأمر من تكثير الدلائل فإذا استنار القلب بنور معرفة الله تعالى صار اشتغاله بتلك الدلائل كالحجاب له عن استغراق القلب في معرفة الله تعالى فالسالك في أول أمره كان
طالبا لتكثير الدلائل فبعد وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل ~~فبعد وقوع هذا النور في القلب يصير طالبا لتقليل الدلائل~~ حتى إذا زالت الظلمة المتولدة من اشتغال
القلب بغير الله كمل فيه تجلي أنوار معرفة الله وإليه الإشارة بقوله تعالى فاخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى والنعلان هما المقدمتان اللتان بهما يتوصل العقل إلى المعرفة
فلما وصل إلى المعرفة أمر بخلعهما وقيل له إنك تريد أن تضع قدمك في وادي قدس الوحدانية فاترك الدلائل بالاشتغال بالمدلول. إذا عرفت هذه القاعدة فذكر في سورة البقرة
ثمانية أنواع من الدلائل ثم أعاد في هذه السورة ثلاثة أنواع منها تنبيها على أن العارف بعد صيرورته عارفا لا بد له في تقليل الالتفات إلى الدلائل ليكمل له الاستغراق في معرفة المدلول وكان
الغرض من إعادة ثلاثة أنواع من الدلائل وحذف البقية التنبيه على ما ذكرناه ثم إنه تعالى استقصى في هذه الأشياء الدلائل السماوية وحذف الدلائل الخمسة الباقية التي هي الدلائل الأرضية
وذلك لأن الدلائل السماوية أقهر وأبهر والعجائب فيها أكثر وانتقال القلب منها إلى عظمة الله وكبريائه أشد ثم ختم تلك الآية بقوله يعقلون وختم هذه الآية بقوله لأولي الألباب
لأن العقل له ظاهر وله لب ففي أول الأمر يكون عقلا وفي كمال الحال يكون لبا وهذا أيضا يقوي ما ذكرناه وهذا ما خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه العظيم القديم الكريم الحليم. قوله تعالى الذين
يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم. اعلم أنه تعالى لما ذكر دلائل الإلهية والقدرة والحكمة وهي ما يتصل بتقرير الربوبية ذكر بعدها ما يتصل بالعبودية وأصناف العبودية ثلاثة أقسام
التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح فقوله يذكرون الله إشارة إلى عبودية اللسان وقوله قياما وقعودا وعلى جنوبهم إشارة إلى عبودية الجوارح والأعضاء وقوله
ويتفكرون في خلق السموات والأرض إشارة إلى عبودية العقل والفكر والروح والإنسان ليس إلا هذا المجموع فإذا كان اللسان مستغرقا في الذكر والأركان في الشكر والجنان
في الفكر كان هذا العبد مستغرقا بجميع أجزائه في العبودية فالآية الأولى دالة على كمال الربوبية وهذه الآية دالة على كمال العبودية فما أحسن هذا الترتيب في جذب الأرواح
من الخلق إلى الحق وفي نقل الأسرار من جانب الغرور إلى جناب الملك الغفور. ونقول في الآية مسائل. المسألة الأولى للمفسرين في هذه الآية قولان الأول أن يكون المراد
منه كون الإنسان دائم الذكر لربه فإن الأحوال ليست إلا هذه الثلاثة ثم وصفهم بكونهم ذاكرين فيها وكان ذلك دليلا على كونهم مواظبين على الذكر غير فاترين عنه البتة
والقول الثاني أن المراد من الذكر الصلاة والمعنى أنهم يصلون في حال القيام فإن عجزوا ففي حال القعود فإن عجزوا ففي حال الاضطجاع والمعنى أنهم لا يتركون الصلاة في شيء من الأحوال
والحمل على الأول أولى لأن الآيات الكثيرة ناطقة بفضيلة الذكر وقال عليه السلام من أحب أن يرتع في رياض الجنة فليكثر ذكر الله. المسألة الثانية يحتمل أن يكون
المراد بهذا الذكر هو الذكر باللسان وأن يكون المراد منه الذكر بالقلب والأكمل أن يكون المراد الجمع بين الأمرين. المسألة الثالثة قال الشافعي رحمه الله إذا صلى المريض مضطجعا
وجب أن يصلي على جنبه وقال أبو حنيفة رحمه الله بل يصلي مستلقيا حتى إذا وجد خفة قعد وحجة الشافعي ظاهر هذه الآية وهو أنه تعالى مدح من ذكره حال الاضطجاع على الجنب
فكان هذا الوضع أولى. واعلم أن فيه دقيقة لطيفة وهي أنه ثبت في المباحث الطبية أن كون الإنسان مستلقيا على قفاه يمنع من استكمال الفكر والتدبر وأما
كونه مضطجعا على الجنب فإنه غير مانع وهذا المقام يراد فيه التدبر والتفكر وكان هذا الوضع أولى ولأن الاضطجاع على الجنب يمنع من النوم المستغرق فكان هذا الوضع
أولى لكونه أقرب إلى اليقظة وإلى الاشتغال بالذكر. المسألة الرابعة محل على جنوبهم نصب عطفا على ما قبله كأنه قيل قياما وقعودا ومضطجعين. واعلم أنه تعالى لما وصفهم بالذكر والذكر
لا يكمل إلا مع الفكر قال بعده ويتفكرون في خلق السموات والأرض وفيه مسائل. المسألة الأولى اعلم أنه تعالى رغب في ذكر الله ولما آل الأمر إلى الفكر لم يرغب في الفكر في الله بل رغب في الفكر في أحوال السموات
والأرض على وفق هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق ولا تتفكروا في الخالق والسبب في ذلك أن الاستدلال بالخلق على الخالق لا يمكن وقوعه على نعت المماثلة إنما
يمكن وقوعه على نعت المخالفة فإذا نستدل بحدوث هذه المحسوسات على قدم خالقها وبكميتها وكيفيتها وشكلها على براءة خالقها عن الكمية والكيفية والشكل ومنه قوله صلى الله عليه وسلم
من عرف نفسه عرف ربه أي من عرف نفسه بالإمكان عرف ربه بالوجوب ومن عرف نفسه بالحاجة عرف ربه بالاستغناء وكان التفكر في الخلق ممكنا من هذا الوجه أما التفكر
في الخالق فهو غير ممكن البتة ولا يتصور حقيقته تعالى إلا بالسلوب فنقول إنه ليس بجوهر ولا عرض ولا مركب ولا مؤلف ولا في الجهة ولا شك أن حقيقته المخصوصة مغايرة
لهذه السلوب وتلك الحقيقة المخصوصة لا سبيل للعقل إلى معرفتها فيبقى العقل كالواله المدهوش في هذا الموقف فلهذا السبب نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن التفكر في الله تعالى
وأمر بالتفكر في هذه المخلوقات فلهذه الدقيقة لما أمر الله تعالى في هذه الآيات بذكره ولما ذكر التفكر لم يأمر بالتفكر فيه بل أمر بالفكر في مخلوقاته. المسألة الثانية اعلم أن الشيء
الذي لا يمكن معرفته بحقيقته المخصوصة وإنما يمكن معرفته بآثاره وأفعاله فكلما كانت أفعاله أشرف وأعلى كان وقوف العقل على كمال ذلك الفاعل أكمل وكذلك فإن
العامي يعظم اعتقاده في القرآن ولكنه يكون اعتقادا تقليديا إجماليا أما المفسر المحقق الذي لا يزال يطلع في كل آية على أسرار عجيبة ودقائق لطيفة فإنه يكون اعتقاده
في عظمة القرآن أكمل. إذا عرفت هذا فنقول دلائل التوحيد محصورة في قسمين دلائل الآفاق ودلائل الأنفس ولا شك أن دلائل الآفاق أجل وأعظم كما قال تعالى
لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولما كان الأمر كذلك لا جرم أمر في هذه الآية بالفكر في خلق السموات والأرض لأن دلائلها أعجب وشواهدها أعظم وكيف لا
نقول ذلك ولو أن الإنسان نظر إلى ورقة صغيرة من أوراق شجرة رأى في تلك الورقة عرقا واحدا ممتدا في وسطها ثم يتشعب من ذلك العرق عروق كثيرة

إلى الجانبين ثم تتشعب من كل واحد منها عروق دقيقة ولا يزال يتشعب من كل عرق عروق أخر حتى تصير في الدقة بحيث لا يراها البصر وعند هذا يعلم أن للخالق في تركيب تلك الورقة على هذه
الخلقة حكما بالغة وأسرارا عجيبة وأن الله تعالى أودع فيها قوى جاذبة لغذائها من قعر الأرض ثم إن ذلك الغذاء يجري في تلك العروق حتى يتوزع على كل جزء من أجزاء تلك
الورقة جزء من أجزاء ذلك الغذاء بتقدير العزيز العليم ولو أراد الإنسان أن يعرف كيفية خلقة تلك الورقة وكيفية التدبير في إيجادها وإيداع القوى الغاذية والنامية فيها لعجز
عنه فإذا عرف أن عقله قاصر عن الوقوف على كيفية خلقة تلك الورقة الصغيرة فحينئذ يقيس تلك الورقة إلى السموات مع ما فيها من الشمس والقمر والنجوم وإلى الأرض مع ما فيها
من البحار والجبال والمعادن والنبات والحيوان عرف أن تلك الورقة بالنسبة إلى هذه الأشياء كالعدم فإذا عرف قصور عقله عن معرفة أحوال ذلك الشيء الحقير عرف أنه لا سبيل
البتة إلى الاطلاع على عجائب حكمة الله في خلق السموات والأرض فإذا عرفت بهذا البرهان النير قصور عقلك ~~عن معرفة أحوال ذلك الشيء الحقير عرف أنه لا سبيل البتة إلى الاطلاع~~
~~على عجائب حكمه في خلق السموات والأرض فإذا عرفت بهذا البرهان النير قصور عقلك~~ وفهمك عن الإحاطة بهذا المقام لم يبق معك إلا الاعتراف بأن الخالق أجل
وأعظم من أن يحيط به وصف الواصفين ومعارف العارفين بل تسلم أن كل ما خلقه ففيه حكم بالغة وأسرار عظيمة وإن كان لا سبيل لك إلى معرفتها فعند هذا تقول
سبحانك والمراد منه اشتغاله بالتهليل والتسبيح والتمجيد والتعظيم ثم عند ذلك يشتغل بالدعاء فيقول فقنا عذاب النار. عن النبي صلى الله عليه وسلم بينما رجل مستلق على فراشه
إذ رفع رأسه فنظر إلى النجوم وإلى السماء وقال أشهد أنك ربي وخالقي اللهم اغفر لي فنظر الله إليه فغفر له. وقال صلى الله عليه وسلم لا عبادة كالتفكر وقيل الفكرة تذهب الغفلة
وتحدث للقلب الخشية كما ينبت الماء الزرع. وعن النبي صلى الله عليه وسلم لا تفضلوني على يونس بن متى فإنه كان يرفع له كل يوم مثل عمل أهل الأرض قالوا وكان ذلك العمل
هو التفكر في معرفة الله تعالى لأن أحدا لا يقدر أن يعمل بجوارحه مثل عمل أهل الأرض. المسألة الثالثة دلت الآية على أن أعلى مراتب الصديقين التفكر في دلائل الذات والصفات
وأن التقليد أمر باطل لا عبرة به ولا التفات إليه. واعلم أنه تعالى حكى عن هؤلاء العباد الصالحين المواظبين على الذكر والفكر أنهم ذكروا خمسة أنواع من الدعاء.
قوله تعالى ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار وفيه مسائل. المسألة الأولى في الآية إضمار وفيه وجهان. قال الواحدي رحمه الله التقدير يقولون ربنا ما خلقت
هذا باطلا. قال صاحب الكشاف إنه في محل الحال بمعنى يتفكرون قائلين. المسألة الثانية هذا في قوله ما خلقت هذا كناية عن المخلوق يعني ما خلقت هذا المخلوق العجيب باطلا وفي كلمة
هذا ضرب من التعظيم كقوله إن هذا القرآن يهدي للتي هي أقوم. المسألة الثالثة في نصب قوله باطلا وجوه الأول أنه نعت مصدر محذوف أي خلقا باطلا. الثاني أنه بنزع
الخافض تقديره بالباطل أو للباطل. الثالث قال صاحب الكشاف يجوز أن يكون باطلا حالا من هذا. المسألة الرابعة قالت المعتزلة إن كل ما يفعله الله تعالى فهو إنما يفعله لغرض
الإحسان إلى العبيد ولأجل الحكمة والمراد منها رعاية مصالح العباد واحتجوا عليه بهذه الآية لأنه تعالى لو لم يخلق السموات والأرض لغرض لكان قد خلقهما باطلا وذلك ضد
هذه الآية قالوا وظهر بهذه الآية أن الذين يقولون إن الله تعالى أراد بخلق السموات والأرض صدور الظلم والباطل من أكثر عباده والكفر والإلحاق بهما فذلك ضد هذه
الآية قالوا وقوله سبحانك تنزيه له عن خلقه لهما باطلا وعن كل قبيح. وذكر الواحدي كلاما يصلح أن يكون جوابا عن هذه الشبهة فقال الباطل عبارة عن الزائل
الذاهب الذي لا يكون له قوة وصلابة ولا بقاء وخلق السموات والأرض خلق متقن محكم ألا ترى إلى قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت فارجع
البصر هل ترى من فطور وقال تعالى وبنينا فوقكم سبعا شدادا وكان المراد من قوله ما خلقت هذا باطلا هذا المعنى لا ما ذكره المعتزلة. فإن قيل إن هذا الوجه مدفوع لوجوه
الأول لو كان المراد بالباطل الرخو المتلاشي لكان قوله سبحانك تنزيها له عن أن يخلق مثل هذا الخلق ومعلوم أن ذلك باطل. الثاني أنه إنما يحسن وصل قوله فقنا عذاب
النار به إذا حملناه على المعنى الذي ذكرناه لأن التقدير ما خلقته باطلا بغير حكمة بل خلقته لحكمة عظيمة وهي أن تجعلها مساكن للمكلفين ليشتغلوا بطاعتك ويحترزوا
عن معصيتك فقنا عذاب النار لأنه جزاء من عصى ولم يطع فثبت أنا إذا فسرنا قوله ما خلقت هذا باطلا بما ذكرنا حسن هذا النظم أما لو فسرناه بأنك خلقته
محكما شديد التركيب [illegible] النظم. الثالث أنه تعالى ذكر هذا في آية أخرى فقال وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين ما خلقناهما إلا بالحق وقال في آية أخرى أفحسبتم
أنما خلقناكم عبثا وأنكم إلينا لا ترجعون فتعالى الله الملك الحق أي فتعالى الله الحق عن أن يكون عبثا وإذا امتنع أن يكون عبثا فبأن يمتنع كونه باطلا أولى. والجواب اعلم
أن بديهة العقل شاهدة بأن الموجود إما واجب لذاته وإما ممكن لذاته وشاهدة أن كل ممكن لذاته فإنه لا بد وأن ينتهي في رجحانه إلى الواجب لذاته وليس في هذه
القضية تخصيص بكون ذلك الممكن مغايرا لأفعال العباد بل هذه القضية على عمومها قضية يشهد العقل بصحتها وإذا كان كذلك امتنع أن يكون المراد من هذه
الآية تعليل أفعال الله تعالى بالمصالح. إذا عرفت هذا فنقول لم لا يجوز أن يكون تأويل الآية ما حكيناه عن الواحدي قوله ولو كان كذلك لكان قوله سبحانك تنزيها
عن ما لا شدة فيه ولا صلابة وذلك باطل. قلنا لم لا يجوز أن يكون المراد ربنا ما خلقت هذا رخوا فاسد التركيب بل خلقته صلبا محكما وقوله سبحانك معناه أنك وإن
خلقت السموات والأرض صلبة شديدة باقية فأنت منزه عن الاحتياج إليه فيكون قوله سبحانك معناه هذا وقوله إنما يحسن وصل قوله فقنا عذاب النار به
إن فسرناه بقولكم قلنا لا نسلم بل وجه النظم أنه لما قال سبحانك اعترف بكونه غنيا عن كل ما سواه فعند ما وصفه بالغنى اعترف لنفسه بالعجز والحاجة إليه في الدنيا والآخرة
فقال فقنا عذاب النار وهذا الوجه في حسن النظم إن لم يكن أحسن مما ذكرتم لم يكن أقل منه وأما سائر الآيات التي ذكرتموها فهي دالة على أن أفعاله منزهة عن أن تكون
موصوفة بكونها عبثا ولعبا وباطلا ونحن نقول بموجبه فإن أفعاله كلها حكمة وصواب لأنه تعالى لا يتصرف إلا في ملكه وملكه فكان حكمة وصوابا على الإطلاق
فهذا ما في هذه المناظرة والله أعلم. المسألة الخامسة احتج حكماء الإسلام بهذه الآية على أنه سبحانه وتعالى خلق هذه الأفلاك والكواكب وأودع في كل واحد منها قوى
مخصوصة وجعلها بحيث يحصل من حركاتها واتصال بعضها ببعض مصالح هذا العالم ومنافع سكان هذه البقعة الأرضية قالوا لأنها لو لم تكن كذلك لكانت

والالم الحسي الشديد من عذاب النار بعذاب الخزي والخجل المسئلة السابعة احتجت المعتزلة بهذه الآية على ان الفساق الذين دخلوا النار لا يخرجون منها بل يبقون هناك مخلدين
وقالوا الخزي هو الهلاك يقال اخزى الله فلانا ... فقد اهلكه ولو كانوا يخرجون من النار الى الجنة لما صح ان كل من دخل النار فقد هلك والجواب انا لا نفسر الخزي بالاهلاك
بل نفسره بالاهانة والتخجيل وعند هذا زال كلامكم اما قوله تعالى وما للظالمين من انصار ففيه مسئلتان المسئلة الاولى المعتزلة تمسكوا به في نفي الشفاعة للفساق وذلك لان الشفاعة
نوع نصرة ونفي الجنس يقتضي نفي النوع والجواب من وجوه الاول ان القرآن دل على ان الظالم بالاطلاق هو الكافر قال تعالى والكافرون هم الظالمون ومما يؤكد هذا انه تعالى
حكى عن الكفار انهم خصصوا انفسهم بنفي الشفاعة والانصار حيث قالوا فما لنا من شافعين ولا صديق حميم الثاني ان الشفيع لا يمكنه ان يشفع الا باذن الله قال تعالى من ذا الذي يشفع
عنده الا باذنه واذا كان كذلك لم يكن الشفيع قادرا على النصرة الا بعد الاذن واذا حصل الاذن لم يكن في شفاعته فائدة في الحقيقة وعند ذلك يظهر ان العفو انما حصل
من الله تعالى وتلك الشفاعة ما كان لها تاثير في نفس الامر فليس الحكم الا لله تعالى فقوله وما للظالمين من انصار يفيد انه لا حكم الا لله تعالى كما قال الا له الخلق والامر وقال تعالى والامر ...

[illegible]

... فيها الاستدلال بها على وجود الصانع المختار وذلك لان كل واحد من ذرات الهواء والماء تشارك الافلاك والكواكب في هذا المعنى ...
... باطل وهو خلاف هذا النص اجاب المتكلمون بانهم قالوا لم لا يكفي في هذا المعنى كونها اسبابا على مجرى العادة على سبيل الحقيقة
... اثار بعض العقول غير الحاصلة بآثار حكمة الله تعالى في خلق السموات والارض يعني ان الخلق لو تفكروا في هذه الاجسام العظيمة لم
... بها باطلا بل خلقها لحكمة عجيبة واسرار عظيمة وان كانت العقول قاصرة عن معرفتها المسئلة الثانية المقصود منه تعليم الله تعالى
... فلا بد وان يتقدم الثناء ثم يذكر بعده الدعاء كما في هذه الآية اما قوله تعالى فقنا عذاب النار فاعلم انه تعالى لما حكى عنهم ...
... واجرائهم بطاعة الله وقلوبهم في التفكر في دلائل عظمة الله ذكر انهم مع هذه الطاعات يطلبون من الله ان يقيهم عذاب النار

[illegible]

يدخلهم النار ويعذبهم مدة ثم يعفوا عنهم ويخرجهم من النار فثبت دلالة هذه الآية من هذين الوجهين على حصول العفو المسألة الثالثة احتج أصحابنا بهذه الآية على أن شفاعة محمد صلى
الله عليه وسلم في حق أصحاب الكبائر مقبولة يوم القيامة وذلك لأن هذه الآية دلت على أن هؤلاء المؤمنين طلبوا من الله تعالى غفران ذنوبهم مطلقا من غير أن قيدوا ذلك بالتوبة
فأجاب الله تعالى قولهم وأعطاهم مطلوبهم فإذا قبل شفاعة المذنبين في العفو عن الذنب فلأن يقبل شفاعة محمد صلى الله عليه وسلم فيه كان أولى ثم دعاهم
قوله تعالى حكاية عنهم ربنا وآتنا ما وعدتنا على رسلك ولا تخزنا يوم القيامة إنك لا تخلف الميعاد وفيه مسائل المسألة الأولى قوله تعالى وآتنا ما وعدتنا على رسلك حذف
المضاف ثم فيه وجوه أحدها وآتنا ما وعدتنا على ألسنة رسلك وثانيها وآتنا ما وعدتنا على تصديق رسلك والدليل عليه أن هذه الآية مذكورة عقيب ذكر المنادي للإيمان
وهو الرسول صلى الله عليه وسلم وعقيب قوله آمنا وهو التصديق المسألة الثانية ههنا سؤال وهو أن الخلف في وعد الله تعالى محال فكيف طلبوا بالدعاء
ما علموا أنه لا محالة واقع والجواب عنه من وجوه الأول أنه ليس المقصود من الدعاء طلب الفعل بل المقصود منه إظهار الخضوع والذلة والعبودية وقد أمرنا بالدعاء في
أشياء نعلم قطعا أنها توجد لا محالة كقوله تعالى قل رب احكم بالحق وقوله فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك والوجه الثاني في الجواب أن وعد الله لا يتناول آحاد
الأمة بأعيانهم بل إنما يتناولهم بحسب أوصافهم فإنه تعالى وعد المتقين بالثواب ووعد الفساق بالعقاب فقوله وآتنا ما وعدتنا على رسلك معناه وفقنا للأعمال
التي نصير بها أهلا لوعدك واعصمنا من الأعمال التي نصير بها أهلا للعقاب وعلى هذا التقدير يكون المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة عن المعصية
الوجه الثالث أن الله تعالى وعد المؤمنين بأن ينصرهم في الدنيا ويقهر عدوهم فهم طلبوا تعجيل ذلك وعلى هذا التقدير يزول الإشكال المسألة الثالثة أن الآية
دلت على أنهم إنما طلبوا منافع الآخرة بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق لأنهم قالوا وآتنا ما وعدتنا على رسلك وفي آخر الكلام قالوا إنك لا تخلف الميعاد وهذا يدل على أن
المقتضي لحصول منافع الآخرة هو الوعد لا الاستحقاق المسألة الرابعة ههنا سؤال آخر وهو أنه متى حصل الثواب كان اندفاع العقاب لازما لا محالة فقوله
آتنا ما وعدتنا على رسلك طلب للثواب فبعد طلب الثواب طلب ترك العقاب وهو قوله تعالى ولا تخزنا يوم القيامة بل طلب ترك العقاب أولى من طلب إيصال الثواب فكان الكلام
مستقيما والجواب من وجهين الأول أن الثواب شرطه أن يكون منفعة مقرونة بالتعظيم والسرور فقوله وآتنا ما وعدتنا على رسلك المراد منه المنافع وقوله ولا تخزنا المراد منه التعظيم الثاني
أنا قد بينا أن المقصود من هذه الآية طلب التوفيق على الطاعة والعصمة من المعصية وعلى هذا التقدير يحسن النظم كأنه قيل وفقنا للطاعات فإذا وفقتنا لها فاعصمنا عن إبطالها
وإزالتها بوقوعنا في الخزي والهلاك والمحال كأنه قيل وفقنا للطاعات فإنا لا نقدر على شيء من الطاعات إلا بتوفيقك وهو إشارة إلى أن العبد لا يمكنه عمل من الأعمال ولا فعل من الأفعال
ولا حركة إلا بإعانة الله تعالى وتوفيقه المسألة الخامسة قوله تعالى ولا تخزنا يوم القيامة شبيه بقوله تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون فإنه ربما ظن بعض الناس
أنه على الاعتقاد الحق والعمل الصالح ثم إنه يوم القيامة يظهر له أن اعتقاده كان ضلالا وعمله كان ذنبا فهناك تحصل الخجالة العظيمة والحسرة الكاملة والأسف الشديد
ثم قال حكماء الإسلام وذلك هو العذاب الروحاني قالوا وهذا العذاب أشد من العذاب الجسماني ومما يدل على هذا أنه سبحانه وتعالى حكى عن هؤلاء العباد
المؤمنين أنهم طلبوا في هذا الدعاء أشياء فأول مطالبهم الاحتراز عن العذاب الجسماني وهو قوله تعالى فقنا عذاب النار وآخرها الاحتراز عن العذاب الروحاني وهو قوله تعالى
ولا تخزنا يوم القيامة وذلك يدل على أن العذاب الروحاني وهو قوله تعالى ولا تخزنا أشد من العذاب الجسماني والله أعلم وأحكم فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع
عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى بعضكم من بعض فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي وقاتلوا وقتلوا لأكفرن
عنهم سيئاتهم ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار ثوابا من عند الله والله عنده حسن الثواب اعلم أنه تعالى لما حكى عنهم أنهم عرفوا الله تعالى بالدليل وهو
قوله تعالى إن في خلق السموات والأرض إلى قوله لآيات لأولي الألباب ثم حكى عنهم مواظبتهم على الذكر وهو قوله تعالى الذين يذكرون الله وعلى الفكر وهو قوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات
والأرض ثم حكى عنهم أنهم أثنوا على الله وهو قولهم ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك ثم حكى عنهم بعد الثناء أنهم اشتغلوا بالدعاء وهو من قوله فقنا عذاب النار إلى قوله إنك لا تخلف
الميعاد بين في هذه الآية أنه استجاب دعاءهم فقال فاستجاب لهم ربهم وفيه مسائل المسألة الأولى نبه على أن استجابة الدعاء مشروطة بهذه الأمور فلما كان حصول
هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذي يكون مجاب الدعوة عزيزا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف يقال استجابه واستجاب له قال الشاعر وداع دعا يا من يجيب
إلى الندى فلم يستجبه عند ذاك مجيب وقال تعالى يا أيها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول المسألة الثالثة أني لا أضيع قرئ بالفتح والتقدير بأني لا أضيع وبالكسر على إرادة
القول وقرئ لا أضيع بالتشديد المسألة الرابعة من في قوله من ذكر قيل للتبيين كقوله فاجتنبوا الرجس من الأوثان وقيل إنها مؤكدة للنفي بمعنى عمل عامل ذكر أو أنثى المسألة
الخامسة اعلم أنه ليس المراد أنه لا يضيع نفس العمل لأن العمل كلما وجد تلاشى وفني بل المراد أنه لا يضيع ثواب العمل والإضاعة عبارة عن ترك الإثابة فقوله لا أضيع نفي للنفي
فيكون إثباتا فيصير المعنى أني أوصل ثواب جميع أعمالكم إليكم إذا ثبت ما قلنا فالآية دالة على أن أحدا من المؤمنين لا يبقى في النار مخلدا والدليل عليه أنه بإيمانه استحق ثوابا
وبمعصيته استحق عقابا ولا بد من وصولهما إليه بحكم هذه الآية والجمع بينهما محال فإما أن يقدم الثواب ثم ينقل إلى العقاب وهو باطل بالإجماع أو يقدم العقاب ثم
ينقل إلى الثواب وهو المطلوب المسألة السادسة أن جمهور المفسرين فسروا الآية بأن معناها أنه تعالى قبل منهم أنه يجازيهم على أعمالهم وطاعاتهم ويوصل ثواب تلك الطاعات إليهم فإن قيل
القوم طلبوا أولا غفران الذنوب وثانيا إعطاء الثواب فقوله أني لا أضيع عمل عامل منكم إجابة لهم في إعطاء الثواب فأين الإجابة في طلب غفران الذنوب
قلنا إنه لا يلزم من إسقاط العذاب حصول الثواب لكن يلزم من حصول الثواب سقوط العقاب فصار قوله أني لا أضيع عمل عامل منكم إجابة لدعائهم في المطلوبين
وعندي في الآية احتمال آخر وهو أن المراد من قوله أني لا أضيع دعاءكم وعدم إضاعة الدعاء عبارة عن إجابة الدعاء وكأن المراد منه أنه حصلت إجابة دعائكم في كل

ما تقدم وأما قوله تعالى من ذكر أو أنثى فالمعنى أنه لا تفاوت في الإجابة وفي الثواب بين الذكر والأنثى إذا كانا جميعا في التمسك بالطاعة على السوية وهذا يدل على أن الفضل في باب الدين بالأعمال
لا بسائر صفات العاملين لأن كون بعضهم ذكرا أو أنثى أو من نسب خسيس أو شريف لا تأثير له في هذا الباب ومثله قوله تعالى ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به
وروي أن أم سلمة قالت يا رسول الله إني أسمع الله يذكر الرجال في الهجرة ولا يذكر النساء فنزلت هذه الآية أما قوله تعالى بعضكم من بعض ففيه وجوه أحدها أن يقال من بمعنى الكاف
أي بعضكم كبعض ومثل بعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية قال القفال هذا من قولهم فلان مني أي على خلقي وسيرتي قال تعالى فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه
فإنه مني وقال النبي صلى الله عليه وسلم من غشنا فليس منا وقال صلى الله عليه وسلم ليس منا من حمل علينا السلاح فقوله بعضكم من بعض أي بعضكم شبه بعض في استحقاق الثواب على
الطاعة والعقاب على المعصية فكيف يمكن إدخال التفاوت فيه ثم قال تعالى فالذين هاجروا وأخرجوا من ديارهم وأوذوا في سبيلي
والمراد من قوله تعالى الذين هاجروا الذين اختاروا المهاجرة من أوطانهم في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد من أخرجوا من ديارهم الذين ألجأهم الكفار إلى الخروج ولا شك أن رتبة الأولين أفضل
لأنهم اختاروا خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وملازمته عن الاختيار فكانوا أفضل وقوله وأوذوا في سبيلي أي من أجله وسببه قوله تعالى وقاتلوا وقتلوا لأن المقاتلة قبل القتل
قرأ نافع وعاصم وأبو عمرو وقاتلوا بالألف أولا وقتلوا بالخفة والمعنى أنهم قاتلوا حتى قتلوا وقرأ ابن كثير وابن عامر وقاتلوا أولا وقتلوا مشددة قيل التشديد للمبالغة
وتكرر القتل فيهم كقوله مفتحة لهم الأبواب وقيل قطعوا عن الحسن وقرأ حمزة والكسائي وقتلوا بغير الألف أولا وقاتلوا بالألف بعده وفيه وجوه الأول أن الواو لا يوجب الترتيب كما في قوله
تعالى واسجدي واركعي الثاني على قولهم قتلنا ورب الكعبة إذا ظهرت أمارات القتل أو إذا قتل قومه وعشائره الثالث بإضمار قد أي قد قتلوا وقد قاتلوا ثم إنه تعالى وعد من فعل هذا
بأمور ثلاثة أولها محو السيئات وغفران الذنوب وهو قوله لأكفرن عنهم سيئاتهم وذلك هو الذي طلبوه بقولهم فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وثانيها إعطاء الثواب العظيم وهو قوله
تعالى ولأدخلنهم جنات تجري من تحتها الأنهار وهو الذي طلبوه بقولهم وآتنا ما وعدتنا على رسلك وثالثها أن يكون ذلك الثواب عظيما مقرونا بالتعظيم والإجلال وهو قوله
ثوابا من عند الله وهو الذي طلبوه بقولهم ولا تخزنا يوم القيامة لأنه تعالى هو العظيم الذي لا نهاية لعظمته فإذا قال السلطان العظيم إني أخلع عليك خلعة من عندي دل ذلك على
كون تلك الخلعة في نهاية الشرف وقوله تعالى ثوابا مصدر مؤكد والتقدير لأثيبنهم ثوابا من عند الله أي لأثيبنهم إثابة أو تثويبا من عند الله لأن قوله لأكفرن عنهم ولأدخلنهم
في معنى لأثيبنهم ثم قال والله عنده حسن الثواب وهو تأكيد لكون ذلك الثواب في غاية الشرف لأنه تعالى لما كان قادرا على جميع المقدورات عالما بكل المعلومات غنيا عن
الحاجات كان لا محالة في غاية الكرم والجود والإحسان وكان عنده حسن الثواب روي عن جعفر الصادق رضي الله عنه أنه قال من حزبه أمر فقال خمس مرات ربنا أنجاه الله مما يخاف
وأعطاه ما أراد وقرأ هذه الآية لأن الله تعالى حكى عنهم أنهم قالوا خمس مرات ربنا ثم أخبر أنه استجاب لهم لا يغرنك تقلب الذين كفروا في البلاد متاع قليل ثم مأواهم
جهنم وبئس المهاد لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للأبرار اعلم أنه تعالى لما وعد المؤمنين بالثواب العظيم كانوا في الدنيا
في نهاية الفقر والشدة والكفار كانوا في النعم ذكر الله تعالى في هذه الآية ما يسليهم ويصبرهم على تلك الشدة فقال لا يغرنك وفيه مسائل المسألة الأولى قد ذكرنا أن الغرور مصدر غررت
الرجل بما يستحسنه في الظاهر ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه فيقول غرني ظاهره أي قبلته على غفلة عن امتحانه ويقول للثوب إذا نشر ثم أعيد إلى طيه رددته إلى غره المسألة الثانية
الخطاب في قوله تعالى لا يغرنك لمن هو فيه قولان الأول أنه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكن المراد هو الأمة قال قتادة والله ما غروا نبي الله حتى قبضه الله والخطاب وإن كان له إلا أن
المراد غيره ويمكن أن يقال السبب لعدم غرور رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك هو تواتر هذه الآيات عليه كما قال ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئا قليلا
فسقط قول قتادة ونظيره قوله تعالى ولا تكونن من الكافرين ولا تطع المكذبين وهو أن خطاب لكل من سمعه من المكلفين كأنه قيل لا يغرنك أيها السامع المسألة
الثالثة تقلب الذين كفروا فيه وجهان الأول نزلت في مشركي مكة كانوا يتجرون ويتنعمون فقال بعض المؤمنين إن أعداء الله فيما نرى من الخير وقد هلكنا من الجوع والجهد
فنزلت هذه الآية والثاني قال الفراء كانت اليهود تضرب في الأرض فتصيب الأموال فنزلت هذه الآية والمراد بتقلب الذين كفروا في البلاد تصرفهم في
التجارات والمكاسب أي لا يغرنك أمنهم على أنفسهم وتصرفهم في البلاد كيف شاءوا وأنتم معاشر المؤمنين خائفون محصورون فإن ذلك لا يبقى إلا مدة قليلة ثم ينقلبون إلى أشد
العذاب ثم قال تعالى متاع قليل أي تقلبهم متاع قليل وقال الفراء ذلك متاع قليل وقال الزجاج ذلك الكسب والربح متاع قليل وإنما وصفه الله تعالى بالقلة لأن
نعيم الدنيا مشوب بالآفات والحسرات ثم إنه بالعاقبة ينقطع وينقضي وكيف لا يكون قليلا وقد كان معدوما من الأزل إلى الآن وسيصير معدوما من الآن إلى الأبد
فإذا قابلت زمان الوجود بما مضى وما يأتي وهو الأزل كان أقل من أن يجوز وصفه بأنه قليل ثم قال تعالى ثم مأواهم جهنم يعني أنه مع قلته سبب للوقوع في نار جهنم
أبد الآباد والنعمة القليلة إذا كانت سببا للمضرة العظيمة لم يعد ذلك نعمة وهو كقوله تعالى إنما نملي لهم ليزدادوا إثما وقوله تعالى وأملي لهم إن كيدي متين ثم قال تعالى
وبئس المهاد أي الفراش والدليل على أنه بئس المهاد قوله تعالى لهم من فوقهم ظلل من النار ومن تحتهم ظلل فهم أطباق النيران لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش يأكلون النار
ويشربون النار والعياذ بالله وقوله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها نزلا من عند الله وما عند الله خير للأبرار اعلم أنه تعالى ذكر الوعيد
أتبعه بالوعد النزل والنزل ما يهيأ للضيف وقوله تعالى لكن الذين اتقوا ربهم يتناول جميع الطاعات لأنه يدخل في التقوى الاحتراز عن المنهيات وعن ترك المأمورات واحتج بعض
أصحابنا بهذه الآية على الرؤية لأنه لما كانت الجنة بكليتها نزلا فلا بد من الرؤية ليكون خلعة ونظيره قوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس
نزلا وأيضا قوله نزلا نصب على الحال من جنات لتخصيصها بالوصف والعامل اللام ويجوز أن يكون بمعنى مصدر مؤكد لأن خلودهم فيها إنزالهم فيها أو نزلهم وقال الفراء
هو نصب على التفسير كما يقول هو لك هبة وبيعا وصدقة ثم قال تعالى وما عند الله خير للأبرار أي من الكثير الدائم خير للأبرار مما يتقلب فيه الفجار من القليل الزائل وقرأ مسلمة

بن محارب والاعمش نزلا بسكون الزاي وقرأ يزيد بن القعقاع لكن الذين اتقوا بالتشديد والله اعلم وان من اهل الكتاب لمن يؤمن بالله وما انزل اليكم وما انزل اليهم
خاشعين لله لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا اعلم انه تعالى لما ذكر حال المؤمنين وكان قد ذكر حال الكفار من قبل
بان مصيرهم الى النار بين في هذه الآية ان من آمن منهم كان داخلا في صفة الذين اتقوا فقال وان من اهل الكتاب واختلفوا في نزولها فقال ابن عباس وجابر وقتادة نزلت في النجاشي حين
مات وصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال المنافقون انه يصلي على نصراني لم يره قط وقال ابن جريج وابن زيد نزلت في عبد الله بن سلام واصحابه وقيل نزلت في اربعين من اهل نجران واثنين
وثلثين من الحبشة وثمانية من الروم كانوا على دين عيسى عليه السلام فآمنوا وقال مجاهد نزلت في مؤمني اهل الكتاب كلهم وهذا هو الاولى لانه لما ذكر الكفار بان مصيرهم الى العقاب بين ان من آمن منهم
مصيرهم الى الثواب واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اولها الايمان بالله وثانيها الايمان بما انزل الله تعالى على محمد صلوات الله عليه وثالثها الايمان بما انزل على الانبياء عليهم السلام الذين كانوا
قبل محمد صلوات الله عليه ورابعها كونهم خاشعين لله تعالى وهو حال من فاعل يؤمن لان من يؤمن في معنى الجمع وخامسها انهم لا يشترون بآيات الله ثمنا قليلا كما يفعله اهل الكتاب ممن كان يكتم
امر محمد صلوات الله عليه وصحة نبوته ثم قال تعالى في صفتهم اولئك لهم اجرهم عند ربهم ان الله سريع الحساب والفائدة في كونه سريع الحساب كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فيعلم ما لكل واحد من الثواب
والعقاب قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اصبروا وصابروا ورابطوا واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة انواعا كثيرة من علم الاصول والفروع اما الاصول فيما يتعلق بتقرير التوحيد والعدل و
والنبوة والمعاد واما الفروع فيما يتعلق بالتكاليف والاحكام نحو الحج والجهاد وغيرهما ختم السورة بهذه الآية المشتملة على جميع الآداب وذلك لان احوال الانسان قسمان منها ما يتعلق به
وحده ومنها ما يكون مشتركا بينه وبين غيره اما القسم الاول فلا بد فيه من الصبر واما القسم الثاني فلا بد فيه من المصابرة اما الصبر فيندرج تحته انواع ا ان يصبر على مشقة النظر والاستدلال
في معرفة التوحيد والعدل والنبوة والصبر على مشقة استنباط الجواب عن شبهات المخالفين ب ان يصبر على مشقة اداء الواجبات والمندوبات ج ان يصبر على مشقة الاحتراز عن المنهيات د الصبر
على شدائد الدنيا وآفاتها من المرض والفقر والقحط والخوف فقوله تعالى اصبروا يدخل تحته هذه الاقسام وتحت كل واحد من هذه الاقسام انواع لا نهاية لها واما المصابرة فهي عبارة عن تحمل
المكاره الواقعة بينه وبين الغير ويدخل تحته تحمل الاخلاق الردية من اهل البيت والجيران والاقارب ويدخل فيه ترك الانتقام ممن اساء اليك كما قال واعرض عن الجاهلين وقال تعالى واذا
مروا باللغو مروا كراما ويدخل فيه الايثار على الغير كما قال وان تعفوا اقرب للتقوى ويدخل فيه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فان المقدم عليه ربما وصل اليه بسببه ضرر ويدخل فيه الجهاد
فانه تعريض النفس للهلاك ويدخل فيه المصابرة على المبطلين وحل شكوكهم والجواب عن شبهاتهم والاحتيال في ازالة تلك الاباطيل عن قلوبهم فثبت ان قوله تعالى اصبروا يتناول
كل ما يتعلق به وحده وصابروا يتناول كل ما كان مشتركا بينه وبين غيره واعلم ان الانسان وان تكلف الصبر والمصابرة الا ان فيه اخلاقا ذميمة تحمله على اضدادها وهي الشهوة
والغضب والحرص والانسان ما لم يكن مشتغلا طول عمره بمجاهدتها وقهرها لا يمكنه الاتيان بالصبر والمصابرة فلهذا قال تعالى ورابطوا ولما كانت هذه المجاهدة فعلا من الافعال ولا بد للانسان
في كل فعل يفعله من داعية وغرض وجب ان يكون للانسان في هذه المجاهدة غرض وباعث وهو تقوى الله لنيل الفلاح والنجاح فلهذا قال تعالى واتقوا الله لعلكم تفلحون وتمام التحقيق فيه
ان الافعال مصدرها هو القوى فهو تعالى امر بالصبر والمصابرة وذلك عبارة عن الاتيان بالافعال الحسنة والاحتراز عن الافعال القبيحة ولما كانت الافعال صادرة عن القوى
امر بعد ذلك بمجاهدة القوى التي هي مصادر الافعال الذميمة وذلك هو المراد بالمرابطة ثم ذكر ما به يحصل دفع هذه القوى الداعية للقبائح والمنكرات وذلك هو تقوى الله
ثم ذكر ما لاجله وجب ترجيح تقوى الله على سائر القوى والاخلاق وهو الفلاح فظهر ان هذه الآية التي هي خاتمة لهذه السورة مشتملة على كنوز الحكمة والاسرار الروحانية وانها على اختصارها
كالمتمم لما تقدم ذكره في هذه السورة من علم الاصول والفروع فهذا ما عندي فيه ولنذكر ما قاله المفسرون قال الحسن اصبروا على دينكم ولا تدعوه لشدة الفقر والجوع وصابروا
عدوكم ولا تفشلوا بسبب وقوع الهزيمة يوم احد وقال الفراء اصبروا مع نبيكم وصابروا عدوكم فلا ينبغي ان يكون اصبر منكم وقال الاصم لما كثرت تكاليف الله في هذه
السورة امرهم بالصبر عليها ولما كثر ترغيب الله في الجهاد في هذه السورة امرهم بالمصابرة اما قوله تعالى ورابطوا ففيه قولان الاول انه عبارة عن ان يربط هؤلاء خيولهم في
الثغور ويربط اولئك خيولهم ايضا بحيث يكون كل واحد من الخصمين مستعدا لقتال الآخر قال تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وعن النبي صلى الله عليه وسلم من
رابط يوما وليلة في سبيل الله كان مثل صيام شهر وقيامه لا يفطر ولا ينفتل عن صلوته الا لحاجة الثاني ان معنى المرابطة انتظار الصلوة بعد الصلوة ويدل عليه وجهان الاول
روي عن ابي سلمة بن عبد الرحمن انه قال لم يكن في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزو يرابط فيه وانما نزلت هذه الآية في انتظار الصلوة بعد الصلوة ثم قال فذلكم الرباط
ثلث مرات واعلم انه يمكن حمل اللفظ على الكل واصل الرباط من الربط وهو الشد يقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه وقال آخرون الرباط هو اللزوم والثبات

وهذا المعنى راجع ايضا الى ما ذكرنا من الصبر وربط النفس ثم هذا الثبات والدوام يجوز ان
يكون على الصلوة والله الموفق للصواب قال مولانا الامام الداعي الى الله رضي الله عنه تم
تفسير هذه السورة م

بسم الله الرحمن الرحيم يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام إن الله كان عليكم رقيبا اعلم أن هذه السورة مشتملة على أنواع كثيرة من التكاليف وذلك لأنه تعالى أمر الناس في أول هذه السورة بالتعطف على الأولاد والنساء والأيتام والرأفة بهم وإيصال حقوقهم وحفظ أموالهم عليهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهو قوله تعالى يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في أثناء هذه السورة أنواعا أخر من التكاليف وهي الأمر بالطهارة والصلوة وقتال المشركين ولما كانت هذه التكاليف شاقة على النفوس لثقلها على الطباع لا جرم افتتح السورة بالعلة التي لأجلها يجب حمل هذه التكاليف الشاقة وهو تقوى الرب الذي خلقنا والإله الذي أوجدنا فلهذا قال يا أيها الناس اتقوا ربكم وفي الآية مسائل المسألة الأولى روى الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهم في قوله يا أيها الناس اتقوا أن هذا الخطاب لأهل مكة وأما الأصوليون من المفسرين فقد اتفقوا على أن الخطاب عام لجميع المكلفين وهذا هو الأصح لوجوه أحدها أن لفظ الناس جمع دخله الألف واللام فيفيد الاستغراق وثانيها أنه تعالى علل الأمر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم من نفس واحدة وهذه العلة عامة في حق جميع المكلفين فإنهم بأسرهم مخلوقون من آدم وإذا كانت العلة عامة كان الحكم عاما وثالثها أن التكليف بالتقوى غير مختص بأهل مكة بل هو عام في حق جميع العالمين وإذا كان لفظ الناس عاما في الكل وكان الأمر بالتقوى عاما في الكل وكانت علة هذا التكليف وهي كونهم مخلوقين من النفس الواحدة عامة في حق الكل كان القول بالتخصيص في غاية البعد وحجة ابن عباس أن قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام مختص بالعرب لأن المناشدة بالله وبالرحم عادة مختصة بهم يقولون أسألك بالله وبالرحم وأنشدك الله والرحم وإذا كان كذلك كان قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام مختصا بالعرب وهو آخر الآية وأول الآية وهو قوله تعالى يا أيها الناس مختصا بهم لأن قوله تعالى في أول الآية اتقوا ربكم وقوله بعد ذلك واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام وردا متوجهين إلى مخاطب واحد ويمكن أن يجاب عنه بأنه ثبت في أصول الفقه أن خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم أولها فكان قوله تعالى يا أيها الناس اتقوا ربكم عاما في الكل وكان قوله واتقوا الله الذي تساءلون به والأرحام خاصا بالعرب المسألة الثانية أنه تعالى جعل هذه السورة مطلعا لسورتين في القرآن أحدهما هذه السورة وهي السورة الرابعة من النصف الأول من القرآن والثانية سورة الحج وهي أيضا السورة الرابعة من النصف الثاني من القرآن ثم إنه تعالى علل الأمر بالتقوى في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدأ وهو أنه تعالى خلق الخلق من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وكمال حكمته وجلالته وعلل الأمر بالتقوى في سورة الحج بما يدل على معرفة المعاد وهو قوله تعالى إن زلزلة الساعة شيء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دالة على معرفة المبدأ ومعرفة المعاد ثم قدم السورة الدالة على المبدأ على السورة الدالة على المعاد وتحت هذا البحث أسرار كثيرة المسألة الثالثة اعلم أنه تعالى أمرنا بالتقوى وذكر عقيبه أنه تعالى خلقنا من نفس واحدة وهذا يشعر بأن الأمر بالتقوى معلل بأنه تعالى خلقنا من نفس واحدة ولا بد من بيان المناسبة بين هذا الحكم وبين ذلك الوصف فنقول قوله إنه تعالى خلقنا من نفس واحدة مشتمل على معنيين أحدهما أنه تعالى خلقنا والثاني كيفية ذلك التخليق وهو أنه تعالى إنما خلقنا من نفس واحدة ولكل واحد من هذين المعنيين أثر في وجوب التقوى أما المعنى الأول وهو أنه تعالى خلقنا فلا شك أن هذا المعنى علة لأن يجب علينا الانقياد لتكاليف الله تعالى والخضوع لأوامره ونواهيه وبيانه من وجوه الأول أنه لما كان خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فكنا عبيده وهو مولى لنا والربوبية توجب نفاذ أوامره على عبيده والعبودية توجب الانقياد للرب والموجد والخالق الثاني أن الإيجاد غاية الإنعام ونهاية الإحسان فإنك كنت معدوما فأوجدك ومنحك حياتك وحاجاتك وجميع نعمك كما قال إبراهيم عليه السلام الذي خلقني فهو يهدين والذي هو يطعمني ويسقين فلما كانت النعم بأسرها من الله تعالى وجب على العبد أن يقابل تلك النعم بإظهار الخضوع والانقياد وترك التمرد والعناد وهذا هو المراد بقوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتا فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الثالث وهو أنه تعالى لما ثبت أن كونه موجدا وخالقا وإلها وربا لنا يوجب علينا أن نشتغل بعبوديته وأن نتقي كل ما نهى وزجر عنه وجب أنه لا يكون شيء من هذه الأفعال موجبا ثوابا البتة لأن هذه الطاعات لما وجبت في مقابلة النعم السالفة امتنع أن يصير موجبة للثواب لأن أداء الحق إلى المستحق لا يوجب شيئا أو هذا إذا سلمنا أن العبد أتى بتلك الطاعات من عند نفسه ابتداء فكيف وهذا محال لأن فعل الطاعة لا يحصل إلا إذا خلق الله تعالى القدرة على الطاعة وخلق الداعية إلى الطاعة ومتى حصل القدرة والداعي كان مجموعهما موجبا للصدور الطاعة عن العبد وإذا كان كذلك كانت تلك الطاعة إنعاما من الله تعالى على عبده والمولى إذا خص عبده بإنعام لم يصر ذلك

الإنعام موجبا عليه إنعاما آخر فهذا هو الإشارة إلى بيان أن كونه خالقا لنا يوجب علينا عبوديته والاحتراز عن مناهيه وأما المعنى الثاني وهو أن خصوص كونه خالقا لنا من نفس واحدة يوجب علينا الطاعة والاحتراز عن المعصية فبيانه من وجوه الأول أن خلق جميع الأشخاص الإنسانية من الإنسان الواحد أدل وأدل على كمال القدرة من حيث إنه لو كان الأمر بالطبيعة والخاصية لكان المتولد من الإنسان الواحد لم يكن إلا أشياء متشاكلة في الصفة متشابهة في الخلقة والطبيعة فلما رأينا في أشخاص الناس الأبيض والأسود والأحمر والأسمر والحسن والقبيح والطويل والقصير دل ذلك على أن مدبرها وخالقها فاعل مختار لا طبيعة مؤثرة ولا علة موجبة ولما دلت هذه الدقيقة على أن مدبر العالم فاعل مختار قادر على كل الممكنات عالم بكل المعلومات فحينئذ يجب الانقياد لتكاليفه وأوامره ونواهيه فكان ارتباط قوله تعالى اتقوا ربكم بقوله الذي خلقكم من نفس واحدة في غاية الحسن والانتظام والوجه الثاني وهو أنه تعالى لما ذكر الأمر بالتقوى ذكر عقيبه الأمر بالإحسان إلى اليتامى والنساء والضعفاء وكون الخلق بأسرهم مخلوقين من نفس واحدة له أثر في هذا المعنى وذلك لأن الأقارب لا بد وأن يكون بينهم نوع مواصلة ومخالطة توجب مزيد المحبة ولذلك أن الإنسان يفرح بمدح أقاربه وأسلافه ويحزن بذمهم والطعن فيهم قال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني يؤذيني ما يؤذيها وإذا كان الأمر كذلك فالفائدة في ذكر هذا المعنى أن يصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على البعض الوجه الثالث أن الناس إذا عرفوا كون الكل من شخص واحد تركوا المفاخرة والتكبر وأظهروا التواضع وحسن الخلق الوجه الرابع أن هذا يدل على المعاد لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخرج من صلب شخص واحد أشخاصا مختلفين وأن يخلق من قطرة من النطفة شخصا عجيب التركيب لطيف الصورة فكيف يستبعد إحياء الأموات وبعثهم ونشورهم فيكون الآية دالة على المعاد من هذا الوجه ليجزي الذين أساؤوا بما عملوا ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى الوجه الخامس قال الأصم الفائدة فيه أن العقل لا دليل فيه على أن الخلق يجب أن يكونوا مخلوقين من نفس واحدة بل ذلك إنما يعرف بالدلائل السمعية وكان النبي صلى الله عليه وسلم أميا ما قرأ كتابا ولا تلمذ لأستاذ فلما أخبر عن هذا المعنى كان إخبارا عن الغيب فكان معجزا فالحاصل أن قوله تعالى خلقكم دليل على معرفة التوحيد وقوله من نفس واحدة دليل على معرفة النبوة فإن قيل كيف يصح أن يكون الخلق أجمع من نفس واحدة مع كثرتهم وصغر تلك النفس قلنا قد بين الله تعالى المراد بذلك لأن زوج آدم خلقت من بعضه ثم حصل خلق أولاده من نطفتهما ثم كذلك أبدا فجازت إضافة الخلق أجمع إلى آدم عليه السلام المسألة الرابعة أجمع المسلمون على أن المراد بالنفس الواحدة ههنا هو آدم عليه السلام إلا أنه أنث الوصف على لفظ النفس ونظيره قوله تعالى أقتلت نفسا زكية بغير نفس وقال الشاعر أبوك خليفة ولدته أخرى وأنت خليفة ذاك الكمال قالوا فهذا التأنيث على لفظ الخليفة قوله تعالى وخلق منها زوجها وفيه مسائل المسألة الأولى المراد من هذا الزوج هو حواء وفي كون حواء مخلوقة من آدم قولان الأول وهو الذي عليه الأكثرون أنه لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام ألقى عليه النوم ثم خلق حواء من ضلع من أضلاعه اليسرى فلما استيقظ رآها ومال إليها وألفها لأنها كانت مخلوقة من جزء من أجزائه واحتجوا عليه بقول النبي صلى الله عليه وسلم إن المرأة خلقت من ضلع فإن ذهبت تقيمها كسرتها وإن تركتها وفيها عوج استمتعت بها القول الثاني وهو اختيار أبي مسلم الأصفهاني أن المراد من قوله تعالى وخلق منها زوجها أي من جنسها وهو كقوله تعالى والله جعل لكم من أنفسكم أزواجا وكقوله إذ بعث فيهم رسولا منهم وقوله لقد جاءكم رسول من أنفسكم قال القاضي والقول الأول أقوى لكي يصح قوله خلقكم من نفس واحدة إذ لو كانت حواء مخلوقة ابتداء لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة ويمكن أن يجاب عنه بأن كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والإيجاد وقع بآدم عليه السلام صح أن يقال خلقكم من نفس واحدة وأيضا فلما ثبت أنه تعالى قادر على خلق آدم من التراب كان قادرا أيضا على خلق حواء من التراب وإذا كان الأمر كذلك فأي فائدة في خلقها من ضلع من أضلاع آدم المسألة الثانية قال ابن عباس رضي الله عنهما إنما سمي آدم عليه السلام بهذا الاسم لأنه تعالى خلقه من أديم الأرض كلها أحمرها وأسودها وطيبها وخبيثها فلذلك كان في ولده الأحمر والأسود والطيب والخبيث والمرأة إنما سميت حواء لأنها خلقت من ضلع من أضلاع آدم عليه السلام وكانت مخلوقة من شيء حي فلا جرم سميت حواء المسألة الثالثة احتج جمع من الطبائعيين خذلهم الله بهذه الآية فقالوا قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة يدل على أن الخلق كلهم مخلوقون من النفس الواحدة وقوله وخلق منها زوجها يدل على أن زوجها مخلوقة منها ثم قال تعالى في صفة آدم خلقه من تراب يدل على أن آدم مخلوق من التراب ثم قال في حق الخلائق منها خلقناكم وهذه الآيات كلها دالة على أن الحادث لا يحدث إلا عن مادة سابقة يصير الشيء مخلوقا منها وأن خلق الشيء عن العدم المحض والنفي الصرف محال أجاب المتكلمون فقالوا خلق الشيء من غير مادة غير محال في العقول لأن هذا المخلوق إن كان عين ذلك الشيء الذي كان موجودا قبل ذلك لم يكن حينئذ مخلوقا البتة وإذا لم يكن مخلوقا امتنع كونه مخلوقا من شيء آخر وإن قلنا بأن هذا المخلوق مغاير للذي كان موجودا قبل ذلك فحينئذ كان المخلوق عين المحدث وهذا المخلوق وهذا المحدث إنما حدث وحصل عن العدم المحض فثبت أن كون الشيء مخلوقا من غيره محال في العقول وأما كلمة من في هذه الآيات فهو بعيد ابتداء الغاية على معنى أن ابتداء حدوث هذه الأشياء من تلك الأشياء لا على وجه الحاجة والافتقار بل على وجه الوقوع فقط المسألة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ وخالق منها زوجها وباث منهما بلفظ اسم الفاعل وهو خبر مبتدأ محذوف تقديره وهو خالق قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فيه مسائل المسألة الأولى قال الواحدي بث منهما يريد فرق ونشر قال ابن المظفر البث تفريقك الأشياء يقال بث الخيل في الغارة وبث الصياد كلابه وخلق الله تعالى الخلق فبثهم في الأرض وبثثت البسط إذا نشرتها قال تعالى وزرابي مبثوثة قال الفراء والزجاج وبعض العرب يقول أبث الله الخلق المسألة الثانية لم يقل وبث منهما الرجال والنساء لأن ذلك يقتضي كونهما مبثوثين عن نفسيهما وذلك محال فلهذا عدل عن ذلك اللفظ إلى قوله وبث منهما رجالا كثيرا ونساء فإن قيل لم لم يقل وبث منهما رجالا كثيرا ونساء كثيرة فلم خصص وصف الكثرة بالرجال دون النساء قلنا السبب فيه والله أعلم أن شهرة الرجال أتم وكانت كثرتهم أظهر وأعرف فلا جرم خصوا بوصف الكثرة وهذا كالتنبيه على أن اللائق بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللائق بحال النساء الاختفاء والخمول المسألة الثالثة الذين يقولون إن جميع الأشخاص البشرية كانوا كالذر وكانوا مجتمعين في صلب آدم عليه السلام حملوا قوله تعالى وبث منهما رجالا كثيرا ونساء على ظاهره والذين أنكروا ذلك قالوا المراد بث منهما

اولاد بهما ومن اولادهما جميعا آدم بن انكان الكل مضافا اليهما على سبيل المجاز قوله تعالى واتقوا الله الذي تساءلون به والارحام فيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي تساءلون
بالتخفيف والباقون بالتشديد فمن شدد اراد تتساءلون فادغم التاء في السين لاجتماعهما في انهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا واجتماعهما في الهمس ومن خفف
حذف تاء تتفاعلون لاجتماع حروف متقاربة فاعلها بالحذف كما اعلها الاولون بالادغام وذلك لان الحروف المتقاربة اذا اجتمعت خففت تارة بالحذف واخرى
بالادغام المسألة الثانية قرأ حمزة وحده والارحام بجر الميم قال القفال رحمه الله وقد رويت هذه القراءة عن غير القراء السبعة عن مجاهد وغيره واما الباقون من القراء
فكلهم قرؤا بنصب الميم قال صاحب الكشاف وقرئ والارحام بالحركات الثلث اما قراءة حمزة فقد ذهب الاكثرون من النحويين الى انها فاسدة قالوا لان هذا
يقتضي عطف المظهر على المضمر المجرور وذلك غير جائز واحتجوا على عدم جوازه بوجوه اولها قال ابو علي الفارسي المضمر المجرور بمنزلة الحرف فوجب ان لا يجوز عطف المظهر
عليه انما قلنا ان المضمر المجرور بمنزلة الحرف لوجهين الاول انه لا ينفصل البتة كما ان التنوين لا ينفصل وذلك ان الهاء والكاف في قولك به وبك لا ترى واحدا
منفصلا عن الجار البتة فصار كالتنوين الثاني انهم يحذفون الياء من المنادى المضاف في الاختيار كحذفهم التنوين من المفرد وذلك قولهم يا غلام فكان المضمر المجرور شبيها بالتنوين
من هذا الوجه فثبت ان المضمر المجرور بمنزلة حرف التنوين فوجب ان لا يجوز عطف المظهر عليه لان من شرط العطف حصول المشابهة بين المعطوف والمعطوف عليه فاذا لم تحصل المشابهة هنا
وجب ان لا يجوز العطف وثانيها قال علي بن عيسى انهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر المرفوع فلا يجوز ان يقال اذهب وزيد وذهبت وزيد بل يقولون اذهب انت وزيد و
ذهبت انا وزيد قال تعالى اذهب انت وربك فقاتلا مع ان المضمر المرفوع قد ينفصل فاذا لم يجز عطف المظهر على المضمر المرفوع مع انه اقوى من المضمر المجرور بسبب انه قد ينفصل فلان لا يجوز
عطف المظهر على المضمر المجرور مع انه البتة لا ينفصل كان اولى وثالثها قال ابو عثمان المازني المعطوف والمعطوف عليه متشاركان فانما يجوز عطف الاول على الثاني لو جاز عطف الثاني
على الاول وههنا هذا المعنى غير حاصل وذلك لانك لا تقول مررت بزيد وك فكذلك لا تقول مررت بك وزيد واعلم ان هذه الوجوه ليست وجوها قوية في دفع الروايات الواردة في
اللغات وذلك لان حمزة احد القراء السبعة والظاهر انه لم يأت بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه اللغة والقياس
يتضاءل عند السماع لا سيما بمثل هذه الاقيسة التي هي اوهن من بيت العنكبوت وايضا فلهذه القراءة وجهان احدهما انها على تقدير تكرير الجار كانه قيل تساءلون به وبالارحام
وثانيها انه ورد ذلك في الشعر وانشد سيبويه في ذلك فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما بك والايام من عجب وانشد ايضا نعلق في مثل السواري سيوفنا وما بينها والكعب
غوط نفانف والعجب من هؤلاء النحاة انهم يستحسنون اثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين ولا يستحسنون اثباتها بقراءة حمزة ومجاهد مع انهما كانا من اكابر علماء السلف
في علم القرآن واحتج الزجاج على فساد هذه القراءة من جهة المعنى بقول النبي صلى الله عليه وسلم لا تحلفوا بآبائكم فاذا عطف الارحام على المكني عن اسم الله تعالى اقتضى ذلك جواز
الحلف بالارحام ويمكن الجواب عنه بان هذا حكاية عن فعل كانوا يفعلونه في الجاهلية لانهم كانوا يقولون اسألك بالله وبالرحم وحكاية هذا الفعل عنهم في الماضي لا تنافي ورود
النهي عنه في المستقبل وايضا فالحديث نهي عن الحلف بالآباء فقط وههنا ليس كذلك بل هو حلف بالله اولا ثم يقرن به بعده ذكر الرحم فهذا لا ينافي مدلول ذلك الحديث
فهذا جملة الكلام في قراءة قوله والارحام بالجر اما القراءة بالنصب ففيه وجهان الاول وهو اختيار ابي علي الفارسي وعلي بن عيسى انه عطف على موضع الجار والمجرور كقوله فلسنا
بالجبال ولا الحديدا والثاني وهو قول اكثر المفسرين ان التقدير واتقوا الارحام ان تقطعوها وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والضحاك والفراء والزجاج وعلى هذا الوجه فنصب
الارحام بالعطف على قوله الله اي اتقوا الله واتقوا الارحام اي اتقوا حق الارحام فصلوها ولا تقطعوها قال الواحدي رحمه الله ويجوز ايضا ان يكون منصوبا بالاغراء اي والارحام
فاحفظوها وصلوها كقولك الاسد الاسد وهذا التفسير يدل على تحريم قطيعة الرحم ويدل على وجوب صلتها واما القراءة بالرفع فقال صاحب الكشاف الرفع على انه مبتدأ خبره
محذوف كانه قيل والارحام كذلك على معنى والارحام مما يتقى او والارحام مما يتساءل به المسألة الثالثة انه تعالى قال اولا اتقوا ربكم ثم قال بعده واتقوا الله وفي هذا
التكرير وجوه الاول تأكيد الامر والحث عليه كقولك للرجل اعجل اعجل فيكون ابلغ من قولك اعجل الثاني انه امر بالتقوى في الاول لمكان الانعام بالخلق وغيره وفي الثاني امر بالتقوى
لمكان وقوع التساؤل به فيما يلتمس البعض من البعض الثالث قال اولا اتقوا ربكم وقال ثانيا اتقوا الله والرب لفظ يدل على التربية والاحسان والاله لفظ يدل على القهر والهيبة
فامرهم بالتقوى بناء على الترغيب ثم اعاد الامر به بناء على الترهيب كما قال يدعون ربهم خوفا وطمعا وقال يدعوننا رغبا ورهبا كانه قيل انه رباك واحسن اليك فاتق مخالفته
فان لم تتق لذلك فاتق مخالفته لانه شديد العقاب عظيم السطوة المسألة الرابعة اعلم ان التساؤل بالله وبالارحام هو مثل ان يقول بالله اسألك وبالله اشفع
اليك وبالله احلف عليك الى غير ذلك مما يؤكد المرء به مراده بمسألة الغير ويستعطف ذلك الغير في التماس حقه منه او نواله او معونته ونصرته فاما قراءة حمزة فهي
من حيث المعنى والتقدير واتقوا الله الذي تساءلون به وبالارحام لان العادة جرت في العرب بان احدهم قد يستعطف غيره بالرحم فيقول اسألك بالله وبالرحم وربما افرد
ذلك فقال اسألك بالرحم وكان يكتب المشركون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم نناشدك الله والرحم الا تبعث الينا فلانا وفلانا واما القراءة بالنصب فالمعنى
يرجع الى ذلك والتقدير واتقوا الله واتقوا الارحام قال القاضي وهذا احد ما يدل على انه قد يراد باللفظ الواحد المعاني المختلفة لان معنى تقوى الله مخالف لمعنى تقوى الارحام
فتقوى الله انما يكون بالتزام طاعته واجتناب معاصيه واتقاء الارحام بان توصل ولا تقطع فيما يتصل بالبر والافضال والاحسان ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى لعله تكلم بهذه
اللفظة مرتين وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسألة الخامسة قال بعضهم اسم الرحم مشتق من الرحمة التي هي النعمة واحتج بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله
تعالى انا الرحمن وهي الرحم اشتققت اسمها من اسمي ووجه التشبيه ان لمكان هذه الحالة تقع الرحمة من بعض الناس لبعض وقال آخرون بل اسم الرحم مشتق من الرحم الذي
يقع عنده يقع الاجتماع والاصل وقال بعضهم بل كل واحد منهما اصل بنفسه والنزاع في مثل هذا قريب المسألة السادسة دلت الآية على جواز المسألة بالله روى مجاهد

عن عمر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سألكم بالله فاعطوه وعن البراء بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم المسألة السابعة
دل قوله تعالى والارحام على تعظيم حق الرحم وتأكيد النهي عن قطعها قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم وقال لا يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة
قيل في الال انه القرابة وقال تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين وعن عبد الرحمن بن عوف ان النبي صلى الله
عليه وسلم قال قال الله تعالى انا الرحمن وهي الرحم اشتققت لها اسما من اسمي فمن وصلها وصلته ومن قطعها بتته وعن ابي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وسلم ما من شيء اطيع الله
فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما من عمل عصي الله فيه اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الصدقة وصلة الرحم يزيد الله بهما
ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال النبي صلى الله عليه وسلم افضل الصدقة الصدقة على ذي الرحم الكاشح قيل الكاشح العدو وثبت بدلالة
الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة بنوا على هذا الاصل مسئلتين احديهما ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم عتق عليه
مثل الاخ والاخت والعم والخال قال لانه لو بقي الملك لحل الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يورث قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى
الملك وثانيهما ان الهبة لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يورث قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز والكلام في هاتين المسئلتين مذكور في
الخلافيات ثم انه تعالى ختم هذه الآية بما يكون كالوعد والوعيد والترغيب والترهيب فقال ان الله كان عليكم رقيبا والرقيب هو المراقب الذي يحفظ عليك جميع
افعالك ومن هو بهذه الصفة فانه يجب ان يخاف ويرجى فبين تعالى انه يعلم السر واخفى وانه اذا كان كذلك فيجب ان يكون المرء حذرا خائفا فيما يأتي ويترك والله الموفق

وآتوا اليتامى اموالهم ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم ذلك ادنى الا تعولوا وآتوا النساء صدقاتهن نحلة فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا ولا تؤتوا

اعلم انه تعالى

النوع الاول

لما افتتح السورة بذكر ما يدل على انه يجب على العبد ان يكون منقادا لتكاليف الله تعالى محترزا عن مخالفته شرع بعد ذلك في شرح اقسام التكاليف
ما يتعلق باموال اليتامى وهو هذه الآية وايضا انه تعالى وصى في الآية السابقة بالارحام فكذلك وصى في هذه الآية بالايتام لانهم قد صاروا بحيث لا كافل لهم ولا مشفق
شديد الاشفاق عليهم ففارق حالهم حال من له رحم ماسة عاطفة عليه لمكان الولادة او لمكان الرحم فقال تعالى وآتوا اليتامى اموالهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى
قال صاحب الكشاف اليتامى الذين مات آباؤهم فانفردوا عنهم واليتم الانفراد ومنه الرملة اليتيمة والدرة اليتيمة وقيل اليتم في الاناسي من قبل الآباء وفي البهائم من قبل الامهات
قال وحق هذا الاسم ان يقع على الصغار والكبار لبقاء معنى الانفراد عن الآباء الا انه في العرف اختص هذا الاسم بمن لم يبلغ مبلغ الرجال فاذا صار بحيث يستغني بنفسه
في تحصيل مصالحه عن كافل يكفله وقيم يقوم بامره زال عنه هذا الاسم وكانت قريش تقول لرسول الله صلى الله عليه وسلم يتيم ابي طالب اما على القياس واما حكاية للحال التي
كان عليها حين كان صغيرا ناشئا في حجر عمه توضيعا له واما قوله صلى الله عليه وسلم لا يتم بعد الحلم فهو تعليم الشريعة لا تعليم اللغة يعني اذا احتلم فانه لا تجري عليه احكام
الصغار وروى ابو بكر الرازي في احكام القرآن ان نجدة كتب الى ابن عباس يسأله عن اليتيم متى ينقطع يتمه فكتب اليه اذا اونس منه الرشد انقطع عنه يتمه
وفي بعض الروايات ان الرجل ليقبض على لحيته ولم ينقطع عنه يتمه بعد فاخبر ابن عباس ان اسم اليتيم قد يلزمه بعد البلوغ اذا لم يؤنس منه الرشد قال ابو بكر واسم اليتيم قد
يقع على المرأة المفردة عن زوجها قال النبي صلى الله عليه وسلم تستأمر اليتيمة في نفسها وهي لا تستأمر الا وهي بالغة قال الشاعر ان القبور تنكح الايامى النسوة الارامل اليتامى
فالحاصل من كل ما ذكرنا ان اليتيم بحسب اللغة اسم يتناول الصغير والكبير الا انه بحسب العرف مختص بالصغير المسألة الثانية ههنا سؤال وهو ان يقال كيف جمع اليتيم على يتامى
واليتيم فعيل والفعيل يجمع على فعلى كمريض ومرضى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى قال صاحب الكشاف فيه وجهان احدهما ان يقال جمع اليتيم يتمى ثم يجمع فعلى على فعالى كاسير
واسرى واسارى والثاني ان يقال جمع يتيم يتائم لان اليتيم جار مجرى الاسماء نحو صاحب وفارس ثم تقلب اليتائم يتامى قال القفال رحمه الله ويجوز يتيم ويتامى كنديم
وندامى ويجوز ايضا يتيم وايتام كشريف واشراف المسألة الثالثة ههنا سؤال ثاني وهو انا ذكرنا ان اسم اليتيم مختص بالصغير فما دام يتيما لا يجوز دفع امواله اليه واذا صار
كبيرا بحيث يجوز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال وآتوا اليتامى اموالهم والجواب عنه على طريقين الاول ان نقول المراد من اليتامى الذين بلغوا وكبروا وفيه وجهان
احدهما انه تعالى سماهم يتامى على مقتضى اصل اللغة والثاني انه تعالى سماهم باليتامى لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال في هذا الوقت كقوله تعالى فالقي السحرة ساجدين
اي الذين كانوا سحرة قبل السجود وايضا سمى الله تعالى مقاربة انقضاء العدة بلوغ الاجل في قوله فاذا بلغن اجلهن فامسكوهن بمعروف والمعنى مقاربة البلوغ ويدل
على ان المراد من اليتامى في هذه الآية البالغون قوله تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم والاشهاد لا يصح قبل البلوغ وانما يصح بعد البلوغ الطريق الثاني ان نقول
المراد باليتامى الصغار وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان احدهما ان قوله وآتوا امر والامر انما يتناول المستقبل فكان المعنى ان هؤلاء الذين هم يتامى في الحال آتوهم
بعد زوال صفة اليتم عنهم اموالهم وعلى هذا الطريق زالت المناقضة والثاني المراد وآتوا اليتامى حال كونهم يتامى ما يحتاجون اليه لنفقتهم وكسوتهم والفائدة فيه انه كان
يجوز ان يظن انه لا يجوز انفاق ماله عليه حال كونه صغيرا فاباح الله تعالى ذلك وفيه اشكال وهو انه لو كان المراد ذلك لقال وآتوهم من اموالهم فلما اوجب ايتاءهم كل
اموالهم سقط ذلك المسألة الرابعة نقل ابو بكر الرازي في احكام القرآن عن الحسن انه قال لما نزلت هذه الآية في اموال اليتامى كرهوا ان يخالطوهم وعزلوا اموال
اليتامى عن اموالهم فشكوا ذلك الى النبي صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى ويسألونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم قال ابو بكر الرازي واظن انه غلط من الراوي

لان المراد من هذه الآية ايتاؤهم اموالهم بعد البلوغ وانما [illegible] وهو ما روى سعيد بن جبير عن ابن عباس قال لما انزل الله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن وان الذين
ياكلون اموال اليتامى ظلما ذهب من كان عنده يتيم فعزل طعامه من طعامه وشرابه من شرابه فاشتد ذلك على اليتامى فذكروا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى
ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فخلطوا عند ذلك طعامهم بطعامهم وشرابهم بشرابهم قال المفسرون والصحيح انها نزلت في رجل من
غطفان كان معه مال كثير لابن اخ له يتيم فلما بلغ طلب المال فمنعه عمه فترافعا الى النبي صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية فلما سمعها العم قال اطعنا الله واطعنا الرسول
نعوذ بالله من الحوب الكبير ودفع ماله اليه فقال النبي صلى الله عليه وسلم ومن يوق شح نفسه ويطع ربه هكذا فانه يحل داره اي جنته فلما قبض الصبي ماله انفقه في سبيل الله فقال
النبي صلى الله عليه وسلم ثبت الاجر وبقي الوزر فقالوا يا رسول الله قد عرفنا انه ثبت الاجر فكيف بقي الوزر وهو ينفق في سبيل الله فقال ثبت اجر الغلام وبقي الوزر على والده
المسئلة الخامسة احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على ان السفيه لا يحجر عليه بعد الخمس والعشرين سنة قال لان قوله وآتوا اليتامى اموالهم مطلق يتناول السفيه اونس منه
الرشد او لم يؤنس ترك العمل به قبل الخمس والعشرين سنة لاتفاق العلماء على ان ايناس الرشد قبل بلوغ هذا السن شرط في وجوب دفع المال اليه وهذا الاجماع لم يوجد
بعد هذا السن فوجب دفع المال اليه واجراء الامر بعد هذا السن على حكم ظاهر هذه الآية اجاب اصحابنا عنه بان حكم هذه الآية عام لانه تعالى ذكر اليتامى فيها جملة ثم خصهم
بعد ذلك بقوله وابتلوا اليتامى وبقوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم فخص بهاتين الآيتين ايتاءهم اموالهم اذا كانوا سفهاء ولا شك ان الخاص مقدم على العام ثم قال تعالى
ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف ولا تتبدلوا ولا تستبدلوا والتفعل بمعنى الاستفعال غير عزيز ومنه التعجل بمعنى
الاستعجال والتاخر بمعنى الاستئخار وقال الواحدي رحمه الله يقال تبدل الشيء بالشيء اذا اخذه مكانه المسئلة الثانية في تفسير هذا التبدل وجوه الاول قال الفراء والزجاج
لا تتبدلوا الحرام وهو مال اليتامى بالحلال وهو مالكم الذي ابيح لكم من المكاسب ورزق الله المبثوث في الارض فتاكلوه مكانه الثاني لا تستبدلوا الامر الخبيث وهو اختزال
اموال اليتامى بالامر الطيب وهو حفظها والتورع منها الثالث وهو قول الاكثرين انه كان ولي اليتيم ياخذ الجيد من ماله ويجعل مكانه الردي يجعل الزائف بدل الجيد والمهزول
بدل السمين وطعن صاحب الكشاف في هذا الوجه فقال ليس هذا بتبدل انما هو تبديل الا ان يكارم صديقا له فياخذ منه عجفاء مكان سمينة من مال الصبي الرابع هو ان هذا
التبدل معناه ان تاكلوا مال اليتيم سلفا مع التزامكم بدله بعد ذلك وفي هذا يكون متبدلا الخبيث بالطيب ثم قال تعالى ولا تاكلوا اموالهم الى اموالكم وفيه وجهان الاول
ان معناه ولا تضموا اموالهم الى اموالكم في الانفاق حتى لا تفرقوا بين اموالكم واموالهم قلة مبالاة وتسوية بين مالهم وبين اموالكم في حل انتفاعكم بها والثاني ان الى
بمعنى مع كقوله تعالى من انصاري الى الله اي مع الله والاول اصح واعلم انه تعالى وان ذكر الاكل فالمراد به التصرف لان اكل مال اليتيم كما يحرم فكذا سائر التصرفات المهلكة لتلك
الاموال محرمة والدليل عليه ان في المال ما لا يصح ان يؤكل فثبت ان المراد منه التصرف وانما ذكر الاكل لانه معظم ما يقع لاجله التصرف فان قيل انه تعالى لما حرم عليهم اكل اموال
اليتامى في الآية المتقدمة دخل فيه اكلها وحدها واكلها مع غيرها فما الفائدة في اعادة النهي عن اكلها مع اموالهم قلنا لانهم اذا كانوا مستغنين عن اموال اليتامى بما رزقهم
الله تعالى من مال حلال وهم مع ذلك يطمعون في اموال اليتامى كان القبح ابلغ والذم احق واعلم انه تعالى عرف الخلق بعد ذلك ان اكل مال اليتيم من جميع الجهات المحرمة
اثم عظيم فقال انه كان حوبا كبيرا قال الواحدي رحمه الله الكناية تعود الى الاكل وذلك لان قوله ولا تاكلوا دل على الاكل والحوب الاثم الكبير قال النبي صلى الله عليه وسلم
ان طلاق ام ايوب لحوب وكذلك الحوب والحوب والحاب ثلاث لغات في الاسم والمصدر قال الفراء الحوب لاهل الحجاز والحوب لتميم ومعناها الاثم قال النبي
صلى الله عليه وسلم رب تقبل توبتي واغسل حوبتي قال صاحب الكشاف الحوب والحاب كالقول والقال قال القفال وكان اصل الكلمة من التحوب وهو التوجع فالحوب هو
ارتكاب ما يتوجع المرتكب منه وقال البصريون الحوب بفتح الحاء مصدر والحوب بالضم اسم والحوبة المرة الواحدة ثم يدخل بعضها في البعض كالكلام فانه اسم ثم يقال قد كلمته
كلاما فيصير مصدرا قال صاحب الكشاف قرأ الحسن حوبا وقرئ حابا قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى اعلم ان هذا هو **النوع الثاني** من الاحكام التي
ذكرها في هذه السورة وهو حكم الانكحة وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الاقساط العدل يقال اقسط الرجل اذا عدل قال الله تعالى واقسطوا ان الله يحب
المقسطين والقسط العدل والنصفة قال تعالى كونوا قوامين بالقسط قال الزجاج واصل قسط واقسط جميعا من القسط وهو النصيب فاذا قالوا قسط بمعنى جار ارادوا انه ظلم
صاحبه في قسطه الذي يصيبه الا ترى انهم قالوا قاسطته فقسطته اذا غلبته على قسطه فبني قسط على بناء ظلم وجار وغلب واذا قالوا اقسط فالمراد انه صار ذا قسط
وعدل فبني على بناء انصف اذا اتى بالنصف والعدل في قوله وفعله وقسمته المسئلة الثانية اعلم ان قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا شرط وقوله فانكحوا ما طاب لكم من
النساء جزاء ولا بد من بيان انه كيف يتعلق هذا الجزاء بهذا الشرط وللمفسرين فيه وجوه الاول روي عن عروة انه قال قلت لعائشة ما معنى قول الله وان خفتم ان لا تقسطوا
فقالت يا ابن اختي هي اليتيمة تكون في حجر وليها فيرغب في مالها وجمالها الا انه يريد ان ينكحها بادنى من صداقها ثم اذا تزوج بها عاملها معاملة رديئة لعلمه بانه ليس لها
من يذب عنها ويدفع شر ذلك الزوج عنها فقال تعالى فان خفتم ان تظلموا اليتامى عند نكاحهن فانكحوا من غيرهن ما طاب لكم من النساء من العدد قالت عائشة
رضي الله عنها ثم ان الناس استفتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الآية فيهن فانزل الله تعالى ويستفتونك في النساء قل الله يفتيكم فيهن وما يتلى عليكم في الكتاب
في يتامى النساء قالت وقوله تعالى وما يتلى عليكم في الكتاب في يتامى النساء المراد منه هذه الآية وهي قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا الوجه الثاني في تاويل الآية انه لما
نزلت الآية المتقدمة في اليتامى وما في اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف الاولياء ان يلحقهم الحوب الكبير بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم وكان الرجل
منهم ربما كانت تحته العشر من الازواج واكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان خفتم ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم منها فكونوا خائفين من ترك العدل

بين النساء فقللوا عدد المنكوحات لان من تحرج من ذنب او تاب عنه وهو مرتكب مثله فكانه غير متحرج الوجه الثالث في التاويل انهم كانوا لا يتحرجون من الزنا ويتحرجون
من ولاية اليتامى فقيل ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النساء ولا تحوموا حول المحرمات الوجه الرابع في التاويل روي عن عكرمة قال كان الرجل
عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا انفق ماله على النسوة ولم يبق له مال وصار محتاجا اخذ في انفاق اموال اليتامى عليهن فقال تعالى ان خفتم الا تقسطوا في اموال
اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حرمت عليكم ان تنكحوا اكثر من اربع لكي يزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع ايضا فواحدة فذكر الطرف الزائد وهو الاربع
والناقص وهو الواحدة ونبه بذلك على ما بينهما فكانه تعالى قال فان خفتم من الاربع فثلاث وان خفتم فاثنتان وان خفتم فواحدة وهذا القول اقرب وكانه تعالى
خوف من الاكثار من النكاح بما عساه يقع من الولي من التعدي في مال اليتيم للحاجة الى الانفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير اما قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلاث ورباع ففيه مسائل المسئلة الاولى قال اصحاب الظاهر النكاح واجب وتمسكوا بهذه الآية وذلك لان قوله تعالى فانكحوا امر وظاهر الامر للوجوب
تمسك الشافعي رضي الله عنه في بيان انه ليس بواجب بقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم الى قوله ذلك لمن خشي
العنت منكم وان تصبروا خير لكم فحكم تعالى بان ترك النكاح في هذه الصورة خير من فعله وذلك يدل على انه ليس بمندوب فضلا عن ان يقال انه واجب المسئلة
الثانية انما قال ما طاب لكم ولم يقل من طاب لوجوه احدها ان ما اذا اريد به الجنس تقول ما عندك فيقول رجل او امراة والمعنى ما ذلك الشيء الذي عندك وما تلك الحقيقة
التي عندك وثانيها ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر وتقديره فانكحوا الطيب من النساء وثالثها ان ما ومن ربما يتعاقبان قال تعالى والسماء وما بناها وقال ولا انتم
عابدون ما اعبد وحكى ابو عمرو بن العلاء سبحان ما سبح له الرعد وقال فمنهم من يمشي على بطنه ورابعها انما ذكر ما تنزيلا للاناث منزلة غير العقلاء ومنه قوله تعالى الا على
ازواجهم او ما ملكت ايمانهم المسئلة الثالثة قال الواحدي وصاحب الكشاف قوله تعالى ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم نكاحها وهي الانواع المذكورة في
قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم وهذا عندي فيه نظر وذلك لانا بينا ان قوله فانكحوا امر اباحة فلو كان المراد بقوله ما طاب اي ما حل لتنزلت الآية منزلة ما يقال ابحنا لكم
نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الآية عن الفائدة وايضا فبتقدير ان يحمل الآية على ما ذكروه تصير الآية مجملة لان اسباب الحل والاباحة لما لم تكن مذكورة في هذه
الآية صارت الآية مجملة لا محالة اما اذا حملنا الطيب على استطابة النفس وميل القلب كانت الآية عاما دخله التخصيص وقد ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض
بين الاجمال والتخصيص كان رفع الاجمال اولى لان العام المخصوص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا المسئلة الرابعة مثنى وثلاث ورباع معناه اثنين اثنين
وثلاثا ثلاثا واربعا اربعا وهي غير منصرفة وفيه وجهان الاول انه اجتمع فيها امران العدل والوصف اما العدل فلانه عبارة عن ان تذكر كلمة وتريد بها كلمة اخرى
كما تقول عمر وزفر وتريد به عامرا وزافرا فكذا ههنا تريد بقولك مثنى ثنتين ثنتين فكان معدولا واما انه وصف فدليله قوله تعالى اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع
ولا شك انه وصف الوجه الثاني في بيان ان هذه الاسماء غير منصرفة ان فيها عدلين لانها معدولة عن اصولها كما بيناه وايضا انها معدولة عن تكرارها فانك لا تريد بقولك
مثنى ثنتين فقط بل ثنتين ثنتين فاذا قلت جاءني اثنان او ثلاثة كان غرضك الاخبار عن مجيء هذا العدد فقط اما اذا قلت جاءني القوم مثنى افاد ان ترتيب
مجيئهم وقع اثنين اثنين فثبت انه حصل في هذه الالفاظ نوعان من العدل فوجب انها تمنع من الصرف وذلك لانه اذا اجتمع في الاسم سببان فانما وجب ذلك منع الصرف
لانه يصير لاجل ذلك نائبا من وجهين فيصير شبيها بالفعل فيمتنع صرفه فكذا اذا حصل فيه العدل من جهتين صار نائبا من جهتين فوجب ان يمنع صرفه المسئلة الخامسة
قال اهل التحقيق ان قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد وذلك لان الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد
ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه ويدل عليه القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء
ينفي كونه مستقلا بالنكاح واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية لا يندرج فيها العبد واذا عرفت
هذه المقدمة فنقول ذهب اكثر الفقهاء الى ان نكاح الاربع مشروع للاحرار دون العبيد وقال مالك رضي الله عنه يحل للعبد ان يتزوج بالاربع وتمسك بظاهر هذه الآية
والجواب الذي نعتمد عليه ان هذه الآية غير متناولة للعبيد لما بيناه واحتج الشافعي رضي الله عنه على ان هذه الآية مختصة بالاحرار بوجهين آخرين سوى ما ذكرناه الاول انه
تعالى قال بعد هذه الآية فان خفتم الا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وهذا لا يكون الا للاحرار والثاني انه تعالى قال فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا والعبد
لا ياكل ما طابت عنه نفس امراته من المهر بل يكون لسيده قال مالك اذا ورد عموما مستقلا فدخول التقييد في الآخر لا يوجب دخوله في السابق اجاب الشافعي رضي الله عنه
بان هذا الخطاب في هذه الآيات ورد متسقا على نسق واحد فلما عرف في بعضها اختصاصها بالاحرار عرف ان الكل كذلك ومن الفقهاء من عمم وقال ان ظاهر هذه
الآية متناول للعبد الا انهم خصصوا هذا العموم بالقياس قالوا اجمعنا على ان للرق تاثيرا في نقصان حقوق النكاح كالطلاق والعدة ولما كان العدد من حقوق النكاح
وجب ان يجعل للعبد نصف ما للحر والجواب الاول اولى واقوى المسئلة السادسة ذهب قوم سدى الى انه يجوز التزوج باي عدد اريد واحتجوا بالقرآن والخبر
اما القرآن فقد تمسكوا بهذه الآية من ثلاثة اوجه الاول ان قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء اطلاق في جميع الاعداد بدليل انه لا عدد الا ويصح استثناؤه منه وحكم
الاستثناء اخراج ما لولاه لكان داخلا والثاني ان قوله مثنى وثلاث ورباع لا يصلح مخصصا لذلك العموم لان تخصيص بعض الاعداد بالذكر لا ينفي ثبوت الحكم
في الباقي بل نقول ان ذكر هذه الاعداد يدل على رفع الحرج والحجر مطلقا فان الانسان اذا قال لولده افعل ما شئت اذهب الى السوق والى المدينة والى البستان كان تنصيصا
في تفويض زمام الخيرة اليه مطلقا ورفع الحجر والحرج عنه مطلقا ولا يكون ذلك تخصيصا للاذن بتلك الاشياء المذكورة بل كان اذنا في المذكور وغيره فكذا ههنا وايضا

فذكر جميع الاعداد متعذر فاذا ذكر بعض الاعداد بعد قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء كان ذلك تنبيها على حصول الاذن في جميع الاعداد الثالث ان الواو للجمع المطلق فقوله
مثنى وثلاث ورباع يفيد حل هذا المجموع وهو يفيد تسعة بل الحق انه يفيد ثمانية عشر لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنين فقط بل عن اثنين اثنين وكذا
القول في البقية اما الخبر فمن وجهين الاول انه ثبت بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم مات عن تسع ثم ان الله تعالى امرنا باتباعه فقال واتبعوه واقل مراتب
الامر الاباحة الثاني ان سنة الرجل طريقته وكان التزوج بالاكثر من الاربع طريقة للنبي صلى الله عليه وسلم فكان ذلك سنة له ثم انه صلى الله عليه وسلم
قال فمن رغب عن سنتي فليس مني فظاهر هذا الحديث يقتضي توجه الذم على من ترك التزوج باكثر من الاربعة فلا اقل من ان يثبت اصل الجواز واعلم ان
معتمد الفقهاء في اثبات الحصر على امرين الاول الخبر وهو ما روي عن غيلان اسلم وتحته عشر نسوة فقال النبي صلى الله عليه وسلم امسك اربعا وفارق باقيهن
واعلم ان هذا الطريق ضعيف لوجهين الاول ان القرآن لما دل على عدم الحصر فلو اثبتنا الحصر بهذا الخبر كان ذلك نسخا للقرآن بخبر الواحد وانه غير جائز والثاني
وهو ان هذا الخبر واقعة حال فلعله صلى الله عليه وسلم انما امره بامساك اربع ومفارقة البواقي لان الجمع بين الاربعة وبين البواقي غير جائز اما بسبب النسب
او بسبب الرضاع وبالجملة فهذا الاحتمال قائم في هذا الخبر فلا يمكن نسخ القرآن بمثله والطريق الثاني وهو اجماع فقهاء الامصار على انه لا تجوز الزيادة على الاربع
وهذا هو المعتمد وفيه سؤالان الاول ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به فكيف يقال الاجماع نسخ هذه الآية الثاني ان في الامة اقواما شذاذا لا يقولون بحرمة
الزيادة على الاربع والاجماع مع مخالفة الواحد والاثنين لا ينعقد والجواب عن الاول ان الاجماع يكشف عن حصول الناسخ في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
وعن الثاني ان مخالف هذا الاجماع من اهل البدعة فلا عبرة بمخالفته فان قيل فاذا كان الامر على ما قلتم وكان الاولى على هذا التقدير ان يقال مثنى او ثلاث او رباع
فلم جاء بواو العطف دون او قلنا لو جاء بكلمة او لكان ذلك يقتضي انه لا يجوز ذلك الا على احد هذه الاقسام وانه لا يجوز لهم ان يجمعوا بين هذه الاقسام
بمعنى ان بعضهم ياتي بالتثنية والبعض الآخر بالتثليث والفريق الثالث بالتربيع فلما ذكره بحرف الواو افاد ذلك انه يجوز لكل طائفة ان تختار قسما من
هذه الاقسام ونظيره ان يقول الرجل لجماعة اقتسموا هذا المال وهو الالف درهمين درهمين وثلاثة ثلاثة واربعة اربعة والمراد انه يجوز لبعضهم ان يأخذوا
درهمين درهمين ولبعض آخرين ان يأخذوا ثلاثة ثلاثة ولطائفة ثالثة ان يأخذوا اربعة اربعة فكذا هنا الفائدة في ترك او وذكر الواو ما ذكرناه
المسألة السابعة قوله تعالى مثنى وثلاث ورباع محله النصب على الحال مما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا واربعا
اربعا ثم قال تعالى فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم وفيه مسائل المسألة الاولى المعنى فان خفتم ان لا تعدلوا بين هذه الاعداد كما خفتم ترك العدل
فيما فوقها فاكتفوا بزوجة واحدة او بالمملوكة سوى في السهولة واليسر والتسوية بين الحرة الواحدة والاماء من غير حصر ولعمري انهن اقل تبعة واخف مؤنة من المهائر
لا عليك اكثرت منهن او اقللت عدلت بينهن في القسم ام لم تعدل عزلت عنهن ام لم تعزل المسألة الثانية قرئ فواحدة بنصب التاء والمعنى فالزموا
او فاختاروا واحدة وذروا الجمع رأسا فان الامر كله يدور مع العدل فاينما وجدتم العدل فعليكم به وقرئ فواحدة بالرفع والتقدير فكفت واحدة او فحسبكم واحدة
او ما ملكت ايمانكم المسألة الثالثة للشافعي رضي الله عنه ان يحتج بهذه الآية في بيان ان الاشتغال بنوافل العبادات افضل من النكاح وذلك لان الله تعالى خير في هذه
الآية بين التزوج بالواحدة وبين التسري والتخيير بين الشيئين مشعر بالمساواة بينهما في الحكمة المطلوبة منهما كما اذا قال الطبيب كل التفاح او الرمان فان ذلك يشعر
بكون كل واحد منهما قائما مقام الآخر في تمام الغرض وكما ان الآية دلت على هذه التسوية فكذلك العقل يدل عليها لان المقصود هو السكن والازدواج وتحصين الدين
ومصالح البيت وكل ذلك حاصل بالطريقين وايضا ان فرضنا الكلام فيما اذا كانت الجارية مملوكة ثم اعتقها وتزوج بها فههنا ظهر جدا حصول الاستواء بين التزوج
وبين التسري واذا ثبت بهذه الآية ان التزوج والتسري متساويان فنقول اجمعنا على ان الاشتغال بالنوافل افضل من التسري فوجب ان يكون افضل من النكاح
لان الزائد على احد المتساويين يكون زائدا على المساوي الثاني لا محالة ثم قال تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا وفيه مسألتان المسألة الاولى المراد من الادنى ههنا الاقرب
والتقدير ذلك اقرب من ان لا تعولوا وحسن حذف من لدلالة الكلام عليه المسألة الثانية في تفسير ان لا تعولوا وجوه الاول معناه ان لا تجوروا ولا
تميلوا وهذا هو المختار عند اكثر المفسرين روي ذلك مرفوعا روت عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله تعالى ذلك ادنى ان لا تعولوا قال لا تجوروا
وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي رحمه الله كلا اللفظين مروي واصل العول الميل يقال عال الميزان عولا اذا مال وعال الحاكم في حكمه اذا جار لانه اذا جار فقد مال
وانشدوا لابي طالب بميزان قسط لا يخس شعيرة ووزان صدق وزنه غير عائل وروي ان اعرابيا حكم عليه حاكم فقال له اتعول علي ويقال عالت الفريضة اذا زادت سهامها
وقد اعلتها اذا زدت في سهامها ومعلوم انها اذا زادت سهامها فقد مالت عن الاعتدال فدلت هذه الاشتقاقات على ان اصل هذا اللفظ الميل ثم اختص بحسب العرف
بالميل الى الجور والظلم فهذا هو الكلام في تقرير هذا الوجه الذي ذهب اليه الاكثرون الوجه الثاني قال بعضهم المراد ان لا تفتقروا يقال رجل عائل اي فقير وذلك لانه
اذا قل عياله قلت نفقاته واذا قلت نفقاته لم يفتقر الوجه الثالث نقل عن الشافعي رضي الله عنه انه قال ذلك ادنى ان لا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تكثر عيالكم
قال ابو بكر الرازي في احكام القرآن وقد خطأه الناس في ذلك من ثلاثة اوجه احدها انه لا خلاف بين السلف وكل من روي عنه تفسير هذه الآية ان معناه ان لا تميلوا
ولا تجوروا وثانيها انه خطأ في اللغة لانه لو قيل ذلك ادنى ان لا تعيلوا لكان ذلك مستقيما فاما تفسير تعولوا بتعيلوا فانه خطأ في اللغة وثالثها انه تعالى ذكر
الزوجة الواحدة وملك اليمين والاماء في العيال بمنزلة النساء ولا خلاف ان له ان يجمع من العدد من شاء بملك اليمين فعلمنا انه ليس المراد كثرة العيال وازدياد النفقة

في الطعن

في الطعن وجها رابعا وهو انه تعالى قال في اول الآية فان خفتم ان لا تعدلوا ولم يقل ان تفتقروا فوجب ان يكون الجواب معطوفا على هذا الشرط ولا يكون جوابه الا بضد
العدل وذلك هو الجور لا كثرة العيال وانا اقول اما السؤال الاول فهو في غاية الركاكة وذلك لانه لم ينقل عن الشافعي انه طعن في قول المفسرين ان معنى الآية
ان لا تميلوا ولا تجوروا ولكنه ذكر فيه وجها آخر وقد ثبت في اصول الفقه ان المتقدمين اذا ذكروا وجها في تفسير الآية فذلك لا يمنع المتأخرين من استخراج وجه آخر
في تفسيرها ولولا جواز ذلك والا لصارت الدقائق التي استنبطها المتأخرون في تفسير كلام الله مردودة باطلة ومعلوم ان ذلك لا يقوله الا مقلد
خلف وايضا فمن الذي اخبر الرازي ان هذا الوجه الذي ذكره الشافعي لم يذكره احد من الصحابة والتابعين وكيف لا نقول ذلك ومن المشهور ان طاوسا كان
يقرأ ذلك ادنى ان لا تعيلوا واذا ثبت عن المتقدمين كان هذا قد ثبت بهذه الوجوه شدة جهل الرازي في هذا الطعن واما السؤال الثاني فنقول انك ما
حققت هذه اللفظة في اللغة من المبرد لكفك بجهالتك ومن صحك على الطعن في رؤساء المجتهدين وعلمائهم وشدة بلادتك ما عرفت ان هذا الطعن الذي ذكره
المبرد فاسد وبيان فساده من وجوه الاول انه يقال عالت المسألة اذا زادت سهامها وكثرت وهذا المعنى قريب من الميل لانه اذا مال فقد كثرت جهات [illegible]
وموجبات الارادة واذا كان كذلك كان معنى الآية ذلك ادنى ان لا تكثروا واذا لم يكثروا لم يقع الانسان في الجور والظلم لان مظنة الجور والظلم هي الكثرة [illegible]
وبهذا الطريق يرجع هذا التفسير الى قريب من التفسير الاول الذي اختاره الجمهور الوجه الثاني ان الانسان اذا قال فلان طويل النجاد كثير الرماد فاذا قيل ما معناه
حسن ان يقال معناه انه طويل القامة كثير الضيافة وليس المراد منه ان تفسير طويل النجاد هو انه طويل القامة بل المراد ان المقصود من ذلك الكلام هو هذا المعنى وهذا النوع
من الكلام تسميه علماء البيان التعبير عن الشيء بالكناية والتعريض وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه فههنا كثرة العيال مستلزمة للميل والجور
فالشافعي رضي الله عنه جعل كثرة العيال كناية عن الميل والجور لما ان كثرة العيال لا ينفك عن الميل والجور فجعل هذا التفسير الا على سبيل المطابقة بل على سبيل الكناية و
الاستلزام وهي طريقة مشهورة في كتاب الله تعالى فالشافعي رضي الله عنه لما كان محيطا بوجوه اساليب كلام العرب استحسن ذكر هذا الكلام فاما ابو بكر الرازي لما
كان بليد الطبع بعيدا عن اساليب الكلام للعرب لا جرم لم يعرف وجه الحسن فيه الوجه الثالث ما ذكره صاحب الكشاف وهو ان هذا التفسير مأخوذ من قولك عال الرجل عياله
يعولهم كقولهم مانهم يمونهم اذا انفق عليهم لان من كثر عياله لزمه ان يعولهم وفي ذلك ما يصعب عليه المحافظة على حدود الورع وكسب الحلال والرزق الطيب فثبت
بهذه الوجوه ان الذي ذكره امام المسلمين الشافعي رضي الله عنه في غاية الحسن وان الطعن لا يصدر الا من كثرة الغباوة وقلة المعرفة واما السؤال الثالث وهو قوله ان كثرة العيال
لا تختلف بان تكون المرادة زوجة او مملوكة فجوابه من وجهين الاول ما ذكره القفال وهو ان الجواري اذا كثرن فله ان يكلفهن الكسب واذا اكتسبن انفقن على انفسهن وعلى
مولاهن ايضا وحينئذ يقل العيال اما اذا كانت المرأة حرة لم يكن الامر كذلك فظهر الفرق الثاني ان المرأة اذا كانت مملوكة فاذا عجز المولى عن الانفاق عليها
باعها وتخلص منها اما اذا كانت حرة فلا بد له من الانفاق عليها والعرف يدل على ان الزوج ما دام يمسك الزوجة فانها لا تطالبه بالمهر فاذا حاول طلاقها طالبته بالمهر
فيقع الزوج في المحنة واما السؤال الرابع وهو الذي ذكره صاحب النظم فالجواب عنه من وجهين الاول ذكره القاضي وهو ان الوجه الذي ذكره الشافعي ارجح لانه
لو حمل على الجور لكان تكرارا لانه فهم ذلك من قوله تعالى فان خفتم ان لا تقسطوا اما اذا حملناه على ما ذكره الشافعي رضي الله عنه لم يلزم التكرار فكان اولى الثاني ان نقول
هب ان الامر كما ذكرتم لكنا بينا ان التفسير الذي ذكره الشافعي رضي الله عنه راجع عند التحقيق الى ذلك التفسير الاول لكن على سبيل الكناية والتعريض واذا كان الامر كذلك فقد
زال هذا فهذا تمام البحث في هذا الموضع وبالله التوفيق قوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة في الآية مسائل المسألة الاولى قوله تعالى وآتوا النساء خطاب لمن فيه قولان
احدهما انه خطاب للاولياء وذلك لان العرب كانت في الجاهلية لا يعطي النساء من مهورهن شيئا ولذلك كانوا يقولون لمن ولدت له ابنة
هنيئا لك النافجة ومعناه انك تأخذ مهرها ابلا فتضمها الى ابلك فتنفج مالك اي يعظم وقال ابن الاعرابي النافجة ما يأخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى
الله تعالى عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله وهذا قول الكلبي وابي صالح واختيار الفراء وابن قتيبة القول الثاني ان هذا الخطاب للازواج امروا بايتاء النساء مهورهن وهذا
قول علقمة والنخعي وقتادة واختيار الزجاج قال لانه لا ذكر للاولياء ههنا وما قبل هذا خطاب للناكحين وهم الازواج المسألة الثانية قال القفال رحمه الله يحتمل ان يكون
المراد منه الالتزام قال تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون والمعنى حتى يضمنوها ويلتزموها فعلى الوجه الاول كان المراد انهم امروا بدفع المهور التي قد سموها لهن وعلى هذا
التقدير الثاني كان المراد ان الفروج لا تستباح الا بعوض يلزم سواء سمي ذلك او لم يسم الا ما خص به رسول الله صلى الله عليه وسلم في الموهوبة ثم قال رحمه الله ويجوز ان يكون
الكلام جامعا للوجهين معا المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف صدقاتهن مهورهن وفي حديث شريح قضى ابن عباس لها بالصدقة وقرئ صدقاتهن بفتح الصاد
وسكون الدال جمع صدقة على تخفيف صدقاتهن وقرأ وصدقاتهن بضم الصاد وسكون الدال جمع صدقة بوزن غرفة وقرئ صدقتهن بضم الصاد والدال على التوحيد وهو
تثقيل صدقة كقولك في ظلمة ظلمة قال الواحدي موضوع ص د ق على هذا الترتيب للكمال والصحة فسمي المهر صداقا وصدقة لان عقد النكاح به يتم ويكمل المسألة الرابعة
في تفسير النحلة وجوه الاول قال ابن عباس وابن جريج وابن زيد فريضة وانما فسروا النحلة بالفريضة لان النحلة معناها في اللغة الديانة والملة والشرعة والمذهب يقال فلان
ينتحل كذا وكذا اذا كان يتدين به ونحلته كذا اي دينه ومذهبه فقوله تعالى وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اي آتوهن اجورهن فانها نحلة اي شريعة ودين ومذهب وما هو دين ومذهب
فهو فريضة الثاني قال الكلبي نحلة اي عطية وهبة يقال نحلت فلانا شيئا انحله نحلة ونحلا قال القفال واصله اضافة الشيء الى غير من هو له يقال هذا شعر منحول اي مضاف
الى غير قائله وانتحلت كذا اذا ادعيته واضفته الى نفسك وعلى هذا القول فالمهر عطية ممن فيه احتمالان احدهما انها عطية من الزوج وذلك لان الزوج لا يملك بدله شيئا لان

السؤال

البضع في ملك المرأة بعد النكاح كهو قبله فالزوج اعطاها المهر ولم يأخذ منها عوضا يملكه فكان في معنى النحلة التي ليس بازائها بدل وانما الذي يستحقه الزوج منها بعقد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقال الآخرون ان الله تعالى جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم امر الزوج بان يؤتي الزوجة المهر فكان ذلك عطية من الله تعالى ابتداء والقول الثالث في تفسير النحلة قال ابو عبيدة معنى قوله نحلة اي عن طيب نفس وذلك لان النحلة في اللغة العطية من غير اخذ عوض كما ينحل الرجل ولده شيئا من ماله وما اعطي من غير طلب عوض لا يكون الا عن طيب النفس فامر الله تعالى باعطاء مهور النساء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة لان ما يؤخذ بالمحاكمة لا يقال له نحلة المسألة الخامسة ان حملنا النحلة على الديانة ففي انتصابها وجهان احدهما انه يكون مفعولا لها والمعنى آتوهن مهورهن ديانة والثاني انه يكون حالا من الصدقات اي دينا من الله تعالى شرعه وفرضه واما ان حملنا النحلة على العطية ففي انتصابها ايضا وجهان احدهما انها نصب على المصدر وذلك لان النحلة والايتاء بمعنى الاعطاء فكانه قيل وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اي اعطوهن مهورهن عن طيبة انفسكم والثاني انها نصب على الحال ثم فيه وجهان احدهما على الحال من المخاطبين اي آتوهن صدقاتهن ناحلين طيبي النفوس بالعطاء والثاني على الحال من الصدقات اي منحولة معطاة عن طيبة الانفس المسألة السادسة قال ابو حنيفة رضي الله عنه الخلوة الصحيحة تقرر المهر وقال الشافعي رضي الله عنه لا تقرره احتج ابو حنيفة على صحة قوله بهذه الآية وذلك لان هذا النص يقتضي ايجاب ايتاء المهر بالكلية مطلقا ترك العمل به فيما اذا لم يحصل المسيس والخلوة فعند حصولهما وجب البقاء على مقتضى هذه الآية اجاب اصحابنا بان هذه الآية عامة وقوله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم يدل على انه لا يجب فيها الا نصف المهر وهذه الآية خاصة ولا شك ان الخاص مقدم على العام قوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا واعلم انه تعالى لما امرهم بايتائهن صدقاتهن عقبه بذكر جواز قبول ابرائها وهبتها له لئلا يظن ان عليه ايتاء مهرها وان طابت نفسها بتركه وفيه مسائل المسألة الاولى نفسا نصب على التمييز والمعنى طابت انفسهن لكم عن شيء من الصداق فنقل الفعل من الانفس اليهن فخرجت النفس مفسرة كما قالوا انت حسن وجها والفعل في الاصل للوجه فلما حول الى صاحب الوجه خرج الوجه مفسرا لموقع الفعل ومثله قرت به عينا وضقت به ذرعا المسألة الثانية انما وحد النفس لان المراد به بيان موقع الفعل وذلك يحصل بالواحد ومثله عشرون درهما قال الفراء ولو جمعت كان صوابا كقوله الاخسرين اعمالا المسألة الثالثة من في قوله منه ليس للتبعيض بل للتبيين والمعنى عن شيء من هذا الجنس الذي هو مهر كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وذلك ان المرأة لو طابت نفسها عن جميع المهر حل للزوج ان يأخذه بالكلية المسألة الرابعة منه اي من الصداق او من ذلك وهو كقوله تعالى قل اؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر الشهوات وروي انه كان قال رؤبة فيها خطوط من سواد وبلق كانه في الجلد توليع البهق فقيل له ان كان الضمير في قوله كانه عائد الى الخطوط كان يجب ان تقول كانها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب ان يقول كانهما فقال اردت كان ذلك وفيه وجه آخر وهو ان الصدقات في معنى الصداق لانك لو قلت وآتوا النساء صداقهن لكان المقصود حاصلا وفيه وجه ثالث وهو ان الفائدة في تذكير الضمير ان يعود ذلك الى بعض الصداق والغرض منه ترغيبها في ان لا تهب الا بعض صداقها المسألة الخامسة معنى الآية فان وهبن لكم شيئا من الصداق عن طيبة النفس من غير ان يكون السبب فيه شكاسة اخلاقكم معهن او سوء معاشرتكم معهن فكلوه وانفقوه وفي الآية دليل على ضيق المسلك في هذا الباب ووجوب الاحتياط حيث بنى الشرط على طيب النفس فان قيل لم قال فان طبن ولم يقل فان وهبن او سمحن فالجواب انه اعلام بان المراعى هو تجافي نفسها عن الموهوب طيبة المسألة السادسة الهنيء والمريء صفتان من هنؤ الطعام ومرؤ اذا كان سائغا لا تنغيص فيه وقيل الهنيء ما يستلذه الآكل والمريء ما تحمد عاقبته وهو ما ينساغ في مجراه وقيل لمدخل الطعام من الحلقوم الى فم المعدة المريء لمروء الطعام فيه وهو انسياغه وحكى الواحدي عن بعضهم ان اصل الهنيء من الهناء وهو معالجة الجرب بالقطران فالهنيء شفاء من الجرب قال المفسرون المعنى انهن اذا وهبن مهورهن من ازواجهن عن طيبة النفس لم يكن على الازواج في ذلك تبعة لا في الدنيا والآخرة وبالجملة فهو عبارة عن التحليل والمبالغة في الاباحة وازالة التبعة المسألة السابعة قوله هنيئا مريئا اي اكلا هنيئا مريئا او حال من الضمير اي كلوه وهو هنيء مريء وقد يوقف على قوله فكلوه ثم يبتدى بقوله هنيئا مريئا على الدعاء وعلى انهما صفتان اقيمتا مقام المصدرين كانه قيل هنأ مرأ المسألة الثامنة دلت هذه الآية على امور منها ان المهر لها ولا حق للولي فيه ومنها جواز هبتها المهر للزوج وجواز ان يأخذه الزوج لان قوله فكلوه هنيئا مريئا يدل على المعنيين ومنها جواز هبتها للمهر قبل القبض لان الله تعالى لم يفرق بين الحالتين ومنها بحث وهو ان قوله فكلوه هنيئا مريئا يتناول ما اذا كان المهر عينا اما اذا كان دينا فالآية غير متناولة له فانه لا يقال لما في الذمة كله هنيئا مريئا قلنا المراد بقوله كلوه هنيئا مريئا ليس نفس الاكل بل المراد منه حل التصرفات وانما خص الاكل بالذكر لان معظم المقصود من المال انما هو الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما وقال تعالى ولا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل المسألة التاسعة قال بعض العلماء ان وهبت ثم طلبت بعد الهبة علم انها لم تطب عنه نفسا وعن الشعبي ان امرأة جاءت مع زوجها شريحا في عطية اعطتها اياه وهي تطلب الرجوع فقال شريح رد عليها فقال الرجل اليس قد قال الله تعالى فان طبن لكم فقال لو طابت نفسها عنه لما رجعت فيه وروي عنه ايضا اقيلها فيما وهبت ولا اقيله لانهن يخدعن وحكي ان رجلا من آل ابي معيط اعطته امرأته الف دينار صداقا كان لها عليه فلبث شهرا ثم طلقها فخاصمته الى عبد الملك بن مروان فقال الرجل اعطتني طيبة بها نفسها فقال عبد الملك فاين الآية التي بعدها فلا تأخذوا منه شيئا اردد عليها وعن عمر رضي الله عنه انه كتب الى قضاته ان النساء يعطين رغبة ورهبة فايما امرأة اعطته ثم ارادت ان ترجع فذلك لها والله اعلم ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف فاذا دفعتم اليهم اموالهم

فاشهدوا

فاشهدوا عليهم وكفى بالله حسيبا [illegible] للرجال اعلم ان هذا هو من الاحكام المذكورة في هذه السورة واعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها هو كانه تعالى يقول اني كنت امرتكم بايتاء اليتامى اموالهم وبدفع صدقات النساء اليهن فانما قلت ذلك اذا كانوا عاقلين بالغين متمكنين من حفظ اموالهم فاما اذا كانوا غير بالغين او غير عقلاء وان كانوا بالغين عقلاء الا انهم كانوا سفهاء مسرفين فلا تدفعوا اليهم اموالهم وامسكوها لاجلهم الى ان يزول عنهم السفه والمقصود من كل ذلك الاحتياط في حفظ اموال الضعفاء والعاجزين وفي الآية مسائل المسألة الاولى في الآية قولان الاول انها خطاب للاولياء فكانه تعالى قال ايها الاولياء لا تؤتوا الذين يكونون تحت ولايتكم وكانوا سفهاء اموالهم والدليل عليه انه خطاب الاولياء قوله وارزقوهم فيها واكسوهم وايضا فعلى هذا القول يحسن تعلق الآية بما قبلها كما قررناه فان قيل فعلى هذا الوجه كان يجب ان يقال ولا تؤتوا السفهاء اموالهم قلنا في الجواب وجهان الاول انه تعالى اضاف المال اليهم لا لانهم ملكوه لكن من حيث ملكوا التصرف فيه ويكفي في حسن الاضافة ادنى سبب الثاني انما حسنت هذه الاضافة اجراء للوحدة بالنوع مجرى الوحدة بالشخص ونظيره قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم وقوله فاقتلوا انفسكم وقوله ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم ومعلوم ان الرجل منهم ما كان يقتل نفسه ولكن كان بعضهم يقتل بعضا وكان الكل من نوع واحد فكذا ههنا المال شيء ينتفع به نوع الانسان ويحتاج اليه فلاجل هذه الوحدة النوعية حسنت اضافة اموال السفهاء الى اولياءهم القول الثاني ان هذه الآية خطاب للآباء فنهاهم الله تعالى اذا كان اولادهم سفهاء لا يستقلون بحفظ المال واصلاحه ان يدفعوا اموالهم او بعضها اليهم لما كان في ذلك من الافساد فعلى هذا الوجه تكون اضافة الاموال اليهم حقيقة وعلى هذا القول يكون الغرض من الآية الحث على حفظ المال والسعي في ان لا يضيع ولا يهلك وذلك يدل على انه ليس له ان يأكل جميع امواله ويهلكها واذا قرب اجله فانه يجب عليه ان يوصي بماله الى امين يحفظ ذلك المال على ورثته وقد ذكرنا ان القول الاول ارجح لوجهين ومما يدل على هذا الترجيح ان ظاهر النهي للتحريم واجمعت الامة على انه لا يحرم عليه ان يهب من اولاده الصغار ومن النساء ما يشاء من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولي ان يدفع الى السفهاء اموالهم واذا كان كذلك وجب حمل الآية على القول الاول لا على هذا القول الثاني والله اعلم الثاني انه قال في آخر الآية وقولوا لهم قولا معروفا ولا شك ان هذه الوصية بالايتام اشبه لان المرء مشفق بطبعه على ولده فلا يقول له الا المعروف وانما يحتاج الى هذه الوصية مع الايتام الاجانب ولا يمتنع ايضا حمل الآية على كلا الوجهين قال القاضي هذا بعيد لانه يقتضي حمل قوله اموالكم على الحقيقة والمجاز جميعا ويمكن ان يجاب عنه بان قوله اموالكم يفيد كون تلك الاموال مختصة بهم اختصاصا يمكنه التصرف فيها ثم ان هذا الاختصاص حاصل بالمال الذي يكون مملوكا له وفي المال الذي يكون مملوكا للصبي الا انه تحت تصرفه فهذا التفاوت واقع في مفهوم خارج من المفهوم المستفاد من قوله اموالكم واذا كان كذلك لم يبعد حمل اللفظ عليهما من حيث ان اللفظ افاد معنى واحدا مشتركا بينهما المسألة الثانية ذكروا في المراد بالسفهاء وجوها الاول قال مجاهد وجويبر عن الضحاك السفهاء ههنا النساء سواء كن ازواجا او امهات او بنات وهذا مذهب ابن عمر ويدل على هذا ما روى ابو امامة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال انما خلقت النار للسفهاء يقولها ثلاثا الا وان السفهاء النساء الا امرأة اطاعت قيمها فان قيل لو كان المراد بالسفهاء النساء لقال السفائه او السفيهات في جمع السفيهة او السفيهة نحو غرائب وغريبات في جمع الغريبة اجاب الزجاج عنه بان السفهاء في جمع السفيهة جائز كما ان الفقراء في جمع الفقيرة جائز القول الثاني قال الزهري وابن زيد عني بالسفهاء ههنا الاولاد يقول لا تعط مالك الذي هو قيامك ولدك السفيه فيفسده القول الثالث المراد بالسفهاء هم النساء والصبيان في قول ابن عباس والحسن وقتادة وسعيد بن جبير قالوا اذا علم الرجل ان امرأته سفيهة مفسدة وان ولده سفيه مفسد فلا ينبغي له ان يسلط واحدا منهما على ماله فيفسده والقول الرابع ان المراد بالسفهاء كل من لم يكن له عقل يفي بحفظ المال ويدخل فيه النساء والصبيان والايتام وكل من كان موصوفا بهذه الصفة وهذا القول اولى لان التخصيص بغير دليل لا يجوز وقد ذكرنا في سورة البقرة ان السفه خفة العقل ولذلك سمي الفاسق سفيها لانه لا وزن له عند اهل الدين والعلم ويسمى الناقص العقل سفيها لخفة عقله المسألة الثالثة انه ليس السفه في هؤلاء صفة ذم ولا يفيد معنى العصيان لله تعالى وانما سموا سفهاء لخفة عقولهم ونقصان تمييزهم عن القيام بحفظ الاموال المسألة الرابعة اعلم انه تعالى امر المكلفين في مواضع من كتابه بحفظ الاموال قال تعالى ولا تبذر تبذيرا ان المبذرين كانوا اخوان الشياطين وقال تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوما محسورا وقال تعالى والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وقد رغب الله تعالى في حفظ المال في آية المداينة حيث امر بالكتابة والشهادات والرهن والعقل ايضا يؤيد ذلك لان الانسان ما لم يكن فارغ البال لا يمكنه القيام بتحصيل الدنيا والآخرة ولا يكون فارغ البال الا بواسطة المال لانه به يتمكن من جلب المنافع ودفع المضار فمن اراد الدنيا بهذا الغرض كانت الدنيا في حقه من اعظم الاسباب المعينة له على اكتساب سعادة الآخرة اما من ارادها لنفسها ولعينها كانت من اعظم المعوقات عن كسب سعادة الآخرة المسألة الخامسة قوله تعالى التي جعل الله لكم قياما معناه انه لا يحصل قيامكم ولا معاشكم الا بهذا المال فلما كان المال سببا للقيام والاستقلال سماه بالقيام اطلاقا لاسم المسبب على السبب على سبيل المبالغة يعني كان هذا المال نفس قيامكم وابتغاء معاشكم وقرأ نافع وابن عامر جعل الله لكم قيما وقد يقال هذا قيم وقيم كما قال دينا قيما ملة ابراهيم وقرأ عبد الله بن عمر قواما بالواو وقوام الشيء ما يقام به كقولك ملاك الامر لما يملك به المسألة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه البالغ اذا كان مبذرا للمال مفسدا له يحجر عليه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يحجر عليه حجة الشافعي انه سفيه فوجب ان يحجر عليه وانما قلنا انه سفيه لان السفيه في اللغة هو من خف وزنه ولا شك ان من كان مبذرا للمال مفسدا له من غير فائدة فانه لا يكون له في القلب وقع عند العقلاء فكان خفيف الوزن عندهم فوجب ان يسمى بالسفيه فاذا ثبت هذا وجب اندراجه تحت قوله ولا تؤتوا السفهاء اموالكم ثم قال تعالى وارزقوهم فيها واكسوهم وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى لما نهى عن ايتاء المال السفيه امر بعد ذلك بثلاثة اشياء اولها قوله وارزقوهم ومعناه انفقوا عليهم ومعنى الرزق من العباد هو الاجراء الموظف لوقت معلوم يقال رزق فلان عياله اي اجرى عليهم

وانما قال فيها ولم يقل منها لئلا يكون ذلك امرا بان يجعلوا بعض اموالهم رزقا لهم بل امرهم ان يجعلوا اموالهم مكانا لرزقهم بان يتجروا فيها ويثمروها فيجعلوا ارزاقهم من الارباح لا من اصول
الاموال وثانيها قوله واكسوهم والمراد ظاهر وثالثها قوله وقولوا لهم قولا معروفا واعلم انه تعالى انما امر بذلك لان القول الجميل يؤثر في القلب فيزيل السفه اما خلاف القول
المعروف فانه يزيد السفيه سفها ونقصانا والمفسرون ذكروا في تفسير القول المعروف وجوها احدها قال ابن جريج ومجاهد انه العدة الجميلة من البر والصلة وقال ابن عباس هو
مثل ان يقول اذا ربحت في سفرتي هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت في غزاتي اعطيتك وثانيها قال ابن زيد انه الدعاء مثل ان يقول عافانا الله واياك بارك الله
فيك وبالجملة كل ما سكنت اليه النفوس واحبته من قول او عمل فهو معروف وكل ما انكرته وكرهته ونفرت منه فهو منكر وثالثها قال الزجاج المعنى علموهم مع اطعامكم وكسوتكم
اياهم امر دينهم مما يتعلق بالعلم والعمل ورابعها قال القفال القول المعروف هو انه ان كان المولى عليه صبيا فالولي يعرفه ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال صباه فانه
يرد المال اليه ونظير هذه الآية قوله تعالى واما اليتيم فلا تقهر اي لا تعاشره بالتسلط عليه كما تعاشر العبيد وكذا قوله تعالى واما تعرضن عنهم ابتغاء رحمة من ربك ترجوها فقل لهم
قولا ميسورا وان كان المولى عليه سفيها وعظه ونصحه وحثه على الصلوة ورغبه في ترك التبذير والاسراف وعرفه ان عاقبة التبذير الفقر والاحتياج الى الخلق الى
ما يشبه هذا النوع من الكلام وهذا الوجه احسن من سائر الوجوه التي حكيناها قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم
واعلم انه تعالى لما امر من قبل بدفع مال اليتيم اليه بقوله وآتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الآية متى يؤتيهم اموالهم فذكر هذه الآية وشرط في دفع اموالهم اليهم شرطين
احدهما بلوغ النكاح والثاني ايناس الرشد ولا بد من ثبوتهما حتى يجوز دفع مالهم اليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابو حنيفة رضي الله عنه تصرفات الصبي العاقل المميز
باذن الولي صحيحة وقال الشافعي رضي الله عنه غير صحيحة احتج ابو حنيفة على قوله بهذه الآية وذلك لان قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح يقتضي ان هذا
الابتلاء انما يحصل قبل البلوغ والمراد من هذا الابتلاء اختبار حاله في انه هل له تصرف صالح للبيع والشراء وهذا الاختبار انما يحصل اذا اذن له في البيع والشراء وان لم يكن هذا
المعنى نفس الاختبار فهو داخل في الاختبار بدليل انه يصح الاستثناء فيقال وابتلوا اليتامى الا في البيع والشراء وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فثبت ان قوله تعالى
وابتلوا اليتامى امر للاولياء بان ياذنوا لهم في البيع والشراء قبل البلوغ وذلك يقتضي صحة تصرفاتهم اجاب الشافعي رضي الله عنه بان قال ليس المراد بقوله تعالى وابتلوا
اليتامى الاذن لهم في التصرف حال الصغر بدليل قوله تعالى فان آنستم منهم رشدا فادفعوا اليهم اموالهم فانما امر بدفع المال اليهم بعد البلوغ وايناس الرشد واذا ثبت بموجب
هذه الآية انه لا يجوز دفع المال اليه حال الصغر وجب انه لا يصح تصرفه حال الصغر لانه لا قائل بالفرق فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على قول الشافعي واما الذي
احتجوا به فجوابه ان المراد بالابتلاء اختبار عقله واستبراء حاله في انه هل له فهم وعقل وقدرة في معرفة المصالح والمفاسد وذلك اذا باع الولي واشترى بحضور الصبي ثم
يستكشف من الصبي احوال ذلك البيع والشراء وما فيهما من المصالح والمفاسد ولا شك ان بهذا القدر يحصل الابتلاء والاختبار وايضا هب انا سلمنا انه دفع
اليه شيئا ليبيع ويشتري فلم قلت ان هذا القدر يدل على صحة ذلك البيع والشراء بل اذا باع واشترى وحصل به اختبار عقله فالولي بعد ذلك يتمم ذلك البيع
والشراء وهذا محتمل والله اعلم المسئلة الثانية المراد من بلوغ النكاح هو الاحتلام المذكور في قوله تعالى واذا بلغ الاطفال منكم الحلم وهو قول عامة الفقهاء عبارة عن البلوغ
مبلغ الرجال الذي عنده يجري على صاحبه القلم وتلزمه الحدود والاحكام وانما سمي الاحتلام بلوغ النكاح لانه انزال الماء الدافق الذي يكون في الجماع واعلم ان هذه الآية
دالة على ورود لفظ النكاح بمعنى الجماع واعلم ان للبلوغ علامات خمسة ثلثة منها مشترك بين الذكور والاناث وهو الاحتلام والسن المخصوص ونبات الشعر الخشن على العانة
واثنان منها مختص بالنساء وهما الحيض والحبل المسئلة الثالثة اما ايناس الرشد فلا بد فيه من تفسير الايناس ومن تفسير الرشد اما الايناس فقوله تعالى آنستم منهم اي
عرفتم وقيل رأيتم واصل الايناس في اللغة الابصار ومنه قوله تعالى آنس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذي لا تعلق له بصلاح ماله
بل لا بد وان يكون هذا مرادا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلفوا في انه هل يضم اليه الصلاح في الدين
فعند الشافعي رضي الله عنه لا بد منه وعند ابي حنيفة رحمه الله غير معتبر والاول اولى ويدل عليه وجوه احدها ان اهل اللغة قالوا الرشد هو اصابة الخير والمفسد في
دينه لا يكون مصيبا للخير وثانيها ان الرشد نقيض الغي قال تعالى قد تبين الرشد من الغي والغي هو الضلال والفساد وقال تعالى وعصى آدم ربه فغوى فجعل العاصي غويا
وهذا يدل على ان الرشد لا يتحقق الا مع الصلاح في الدين وثالثها انه تعالى قال وما امر فرعون برشيد نفى الرشد عنه لانه ما كان يراعي مصالح الدين اذا عرفت هذا
فنقول فائدة هذا الاختلاف ان الشافعي يرى الحجر على الفاسق وابو حنيفة لا يراه المسئلة الرابعة اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لا يدفع اليه ماله وقال ابو حنيفة
لا يدفع اليه حتى يبلغ خمسا وعشرين سنة فاذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثمانية عشر سنة فاذا زادت
عليه سبع سنين وهي مدة معتبرة في تغيير احوال الانسان لقوله صلى الله عليه وسلم مروهم بالصلوة وهم ابناء سبع فعند ذلك تمت المدة التي يمكن فيها حصول تغيير
الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اونس منه الرشد او لم يونس وقال الشافعي رضي الله عنه لا يدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد وهو قول ابي يوسف ومحمد رحمهما الله احتج
ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الآية فقال لا شك ان اسم الرشد واقع على العقل في الجملة والله تعالى شرط رشدا منكرا ولم يشترط سائر ضروب الرشد فاقتضى ظاهر الآية
انه لما حصل العقل فقد حصل ما هو الشرط المذكور في هذه الآية فيلزم جواز دفع المال اليه ترك العمل به فيما دون خمس وعشرين سنة فوجب العمل بمقتضى الآية فيما زاد
على خمس وعشرين سنة ويمكن ان يجاب عنه انه تعالى قال وابتلوا اليتامى ولا شك ان المراد ابتلاؤهم فيما يتعلق بمصالح حفظ المال ثم قال تعالى فان آنستم منهم رشدا وجب ان
يكون المراد فان آنستم رشدا في حفظ المال وضبط مصالحه فانه ان لم يكن المراد ذلك تفكك النظم ولم يبق للبعض تعلق بالبعض واذا ثبت هذا علمنا ان الشرط المعتبر في الآية

هو حصول الرشد في رعاية مصالح المال وعند هذا سقط استدلال ابي بكر الرازي بل ينقلب هذه الآية دليلا عليه لانه تعالى جعل رعاية المصالح للمال شرطا في جواز دفع المال اليه واذا
كان هذا الشرط مفقودا بعد خمس وعشرين سنة وجب انه لا يجوز دفع المال اليه والقياس الجلي ايضا يقوي الاستدلال بهذا النص لان الصبي انما منع منه المال لفقدان
العقل الهادي الى كيفية حفظ المال وكيفية الانتفاع به فاذا كان هذا المعنى حاصلا في الشاب والشيخ كان في حكم الصبي فثبت انه لا وجه لقول من يقول انه اذا بلغ
خمسا وعشرين سنة دفع اليه ماله وان لم يونس منه الرشد المسئلة الخامسة اذا بلغ رشيدا ثم تغير وصار سفيها حجر عليه عند الشافعي ولا حجر عليه عند ابي حنيفة وقد
مرت هذه المسئلة عند قوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التي جعل الله لكم قياما والقياس الجلي ايضا يدل عليه لان هذه الآية دالة على انه اذا بلغ غير رشيد لم يدفع
اليه ماله وانما لم يدفع اليه ماله لئلا يصير المال ضائعا فيكون باقيا ضدا اليوم حاجة وهذا المعنى قائم في السفه الطاري فوجب اعتباره المسئلة السادسة قال صاحب
الكشاف الفائدة في تنكير الرشد التنبيه على ان المعتبر هو الرشد في التصرف والتجارة او على ان المعتبر هو حصول طرف من الرشد وظهور اثر من آثاره لئلا ينتظر به
تمام الرشد المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف قرأ ابن مسعود فان احستم بمعنى احسستم قال احس به فهن اليه نفوس وقرئ رشدا بفتحتين ورشدا بضمتين
ثم قال تعالى فادفعوا اليهم اموالهم والمراد ان عند حصول الشرطين اعني البلوغ وايناس الرشد يجب دفع المال اليهم وانما لم يذكر تعالى مع هذين الشرطين كمال العقل
لان ايناس الرشد لا يحصل الا مع العقل لانه امر زائد على العقل ثم قال تعالى ولا تاكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا اي مسرفين ومبادرين كبرهم او لاسرافكم ومبادرتكم كبرهم
تفرطون في انفاقها وتقولون ننفق كما نشتهي قبل ان يكبر اليتامى فينتزعوها من ايدينا ثم قسم الامر بين ان يكون الوصي غنيا وبين ان يكون فقيرا فقال ومن
كان غنيا فليستعفف قال الواحدي استعف عن الشيء وعف اذا امتنع منه وتركه وقال صاحب الكشاف استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة ثم قال
ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واختلف العلماء في ان الوصي هل له ان ينتفع بمال اليتيم وفي هذه المسئلة اقوال احدها انه له ان ياخذ بقدر ما يحتاج اليه من مال
اليتيم وبقدر اجرة عمله واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الاول ان قوله تعالى ولا تاكلوها اسرافا مشعر بان له ان ياكل بقدر الحاجة ثانيها انه تعالى قال ومن كان غنيا فليستعفف
ليس المراد منه نهي الوصي الغني عن الانتفاع بمال نفسه بل المراد منه نهيه عن الانتفاع بمال اليتيم واذا كان كذلك لزم ان يكون قوله تعالى ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف
ليكون اذنا للوصي في ان ينتفع بمال اليتيم بمقدار الحاجة وثالثها قوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما وهذا دليل على ان مال اليتيم قد يؤكل ظلما وغير ظلم
ولو لم يكن ذلك لم يكن لقوله تعالى ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما معنى وهذا يدل على ان للوصي المحتاج ان ياكل من ماله بالمعروف ورابعها ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم ان رجلا قال له ان في حجري يتيما افآكل من ماله قال كل بالمعروف غير متأثل مالا ولا واق مالك بماله فقال افاضربه قال مما كنت ضاربا منه ولدك
وخامسها ما روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن حنيف سلام عليكم اما بعد فاني قد رزقتكم كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن
مسعود وربعها لعثمان الا واني قد انزلت نفسي واياكم من مال الله بمنزلة والي مال اليتيم من كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف وعن ابن عباس
ان ولي يتيم قال له افاشرب من لبن ابله قال ان كنت تبغي ضالتها وتلوط حوضها وتهنأ جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب
وعنه ايضا يضرب بيده مع ايديهم فليأكل بالمعروف ولا يلبس عمامة فما فوقها وسادسها ان الوصي لما تكفل باصلاح مهمات الصبي وجب ان يتمكن من ان ياخذ من ماله
بقدر عمله قياسا على الساعي في اخذ الصدقات وجمعها فانه يضرب له في تلك الصدقات بسهم فكذا ههنا فهذا تقرير هذا القول والقول الثاني ان له ان ياخذ من مال اليتيم بقدر ما
يحتاج اليه قرضا ثم اذا ايسر قضاه وان مات ولم يقدر على القضاء فلا شيء عليه وهذا قول سعيد بن جبير ومجاهد وابي العالية واكثر الروايات عن ابن عباس وبعض اهل
العلم خص هذا الاقراض باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرهما فاما التناول من البان المواشي واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال وهذا قول
ابي العالية وغيره واحتجوا بان الله تعالى قال فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا عليهم فحكم في الاموال بدفعها اليهم والقول الثالث قال ابو بكر الرازي الذي نعرفه من مذهب اصحابنا انه لا ياخذه على
سبيل القرض ولا على سبيل الابتداء سواء كان غنيا او فقيرا واحتج عليه بآيات منها قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم الى قوله انه كان حوبا كبيرا ومنها قوله تعالى ان الذين ياكلون
اموال اليتامى ظلما انما ياكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا ومنها قوله وان تقوموا لليتامى بالقسط ومنها قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل قال فهذه الآي محكمة حاظرة
لمال اليتيم على وصيه في حال الغنى والفقر وقوله تعالى ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف متشابه محتمل فوجب رده لكونه متشابها الى تلك المحكمات وعندي ان هذه الآيات لا تدل على
ما ذهب اليه الرازي اما قوله تعالى وآتوا اليتامى اموالهم فهو عام وهذه الآية التي نحن فيها خاصة والخاص مقدم على العام وقوله ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فهو انما يتناول
هذه الواقعة لو ثبت ان اكل الوصي من مال الصبي بالمعروف ظلم وهل النزاع الا فيه وهو الجواب بعينه عن قوله لا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل اما قوله تعالى وان تقوموا لليتامى
بالقسط فهو انما يتناول محل النزاع لو ثبت ان هذا الاكل ليس بقسط والنزاع ليس الا فيه فثبت ان كلامه في هذا الموضع ساقط ركيك ثم قال تعالى فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا
عليهم واعلم ان الامة مجمعة على ان الوصي اذا دفع المال الى اليتيم بعد صيرورته بالغا فان الاولى والاحوط ان يشهد عليه لوجوه احدها ان اليتيم اذا كان له شهود عليه بقبض المال
كان ابعد من ان يدعي ما ليس له وثانيها ان اليتيم ان اقدم على الدعوى الكاذبة اقام الوصي الشهادة على انه دفع اليه ماله وثالثها انه يظهر امانة الوصي وبراءة ساحته ونظيره ان
النبي صلى الله عليه وسلم قال من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل ولا يكتم ولا يغيب فامره بالاشهاد لتظهر امانته وتزول التهمة عنه فثبت بما ذكرنا من الاجماع والمعقول ان الاحوط هو
الاشهاد واختلفوا في ان الوصي اذا ادعى بعد بلوغ اليتيم انه قد دفع المال اليه هل هو مصدق وكذلك لو قال انفقت عليه في صغره هل هو مصدق قال مالك والشافعي رضي الله عنهما لا يصدق
وقال ابو حنيفة واصحابه رضي الله عنهم يصدق واحتج الشافعي بهذه الآية فان قوله فاشهدوا عليهم امر وظاهر الامر للوجوب وايضا فالشافعي القيم غير مؤتمن من جهة اليتيم وانما هو مؤتمن

من جهة الشرع وطعن ابو بكر الرازي في هذا الكلام مع السفاهة الشديدة وقال لو كان ما ذكره علة لنفي التصديق لوجب ان لا يصدق القاضي اذا قال لليتيم قد دفعت اليه لانه لم يأتمنه وكذلك يلزمه ان نقول في الاب اذا قال بعد بلوغ الصبي قد دفعت مالك اليك ان لا يصدق لانه لم يأتمنه ويلزمه ايضا ان يوجب الضمان عليهم اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك لانه امسك ماله من غير ائتمان له عليه فيقال له اما قولك هذا فهو بعيد عن معاني الفقه اما النقض بالقاضي فبعيد لان القاضي حاكم فيجب ازالة التهمة عنه ليصير قضاؤه نافذا ولولا ذلك لتمكن كل من قضى القاضي عليه بان ينسبه الى الكذب والميل والمداهنة وحينئذ يحتاج القاضي الى قاض آخر ويلزم التسلسل ومعلوم ان هذا المعنى غير موجود في وصي اليتيم واما الاب فالفرق ظاهر لوجهين احدهما ان شفقته اتم من شفقة الاجنبي فلا يلزم من قلة التهمة في حق الاب قلتها في حق الاجنبي الثاني انه صلى الله عليه وسلم قال انت ومالك لابيك وهذا غير موجود في حق الاجنبي واما اذا تصادقوا بعد البلوغ انه قد هلك فنقول ان كان قد عرف بانه هلك بسبب تقصيره فههنا يلزمه الضمان اما اذا عرف بانه هلك لا بتقصيره فههنا يجب ان يقبل قوله والا صار ذلك مانعا للناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم العظيم فاما الاشهاد عند الرد اليه بعد البلوغ فانه لا يفضي الى هذه المفسدة فظهر الفرق ومما يؤكد هذا الفرق انه تعالى ذكر قبل هذه الآية ما يدل على ان وصي اليتيم حصل في حقه ما يوجب التهمة وهو قوله ولا تأكلوها اسرافا وبدارا ان يكبروا وهذا يدل على جريان العادة بكثرة اقدام الولي على ظلم الايتام والصبيان واذا دلت هذه الآية على تأكد موجبات التهمة في حق ولي اليتيم ثم قال بعده فاذا دفعتم اليهم اموالهم فاشهدوا اشعر ذلك بان الغرض منه رعاية جانب الصبي لانه اذا كان لا يتمكن من ادعاء دفع المال اليه الا عند حضور الشاهد صار ذلك مانعا له من الظلم والبخس والنقصان واذا كان الامر كذلك علمنا ان قوله تعالى فاشهدوا كما انه يجب لظاهر الايجاب فكذلك يجب للقرائن والمصالح المقتضية للايجاب ثم قال ابو بكر الرازي ويدل عليه انه مصدق فيه بغير اشهاد اتفاق الجميع على انه مأمور بحفظه وامساكه على وجه الامانة حتى يوصله الى اليتيم في وقت استحقاقه فهو بمنزلة الودائع والمضاربات فوجب ان يكون مصدقا على الرد كما يصدق المودع على رد الوديعة فيقال له اما الفرق بين هذه الصورة وبين صورة الوديعة فقد ذكره الشافعي رضي الله عنه وعجز اصحابك على ذلك الفرق قد سبق ابطاله وايضا فاذا ذلك ترك الالتفات الى كتاب الله بقياس ركيك تخيله ومثل هذا الفقيه يسلم لك ولا احب المشاركة فيه معك وبالله التوفيق ثم قال تعالى وكفى بالله حسيبا قال ابن الانباري والازهري يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل للتهديد حسبه الله ومعناه يحاسبه الله على ما يفعل من الظلم ونظير قولنا الحسيب بمعنى المحاسب قولنا الشريب بمعنى الشارب ومن الثاني قولهم حسبك الله اي كافيك الله واعلم ان هذا وعيد لولي اليتيم واعلام له انه تعالى يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوي او يعمل في ماله ما لا يحل ويقوم بالامانة التامة في ذلك الى ان يصل ماله اليه وهذا المقصود حاصل سواء فسرنا الحسيب بالمحاسب او الكافي واعلم ان الباء في قوله وكفى بالله وكفى بربك في جميع القرآن زائدة هكذا نقله الواحدي عن الزجاج وحسيبا نصب على الحال اي كفى الله حال كونه محاسبا وحال كونه كافيا

للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون مما قل منه او كثر نصيبا مفروضا واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون سعيرا

النوع الرابع

اعلم ان هذا هو [illegible] من الاحكام المذكورة في هذه السورة وهو ما يتعلق بالمواريث والفرائض وفي الآية مسائل المسألة الاولى في سبب نزول هذه الآية قال ابن عباس ان اوس بن ثابت الانصاري توفي عن ثلاث بنات وامرأة فجاء رجلان من بني عمه وهما وصيان له يقال لهما قتادة وعرفجة واخذا امواله فجاءت امرأة اوس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت القصة وذكرت ان الوصيين ما دفعا الي شيئا وما دفعا الى بناته شيئا من المال فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارجعي الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله تعالى فنزل على النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية ودلت على ان للرجال نصيبا وان للنساء نصيبا ولكنه تعالى لم يبين المقدار في هذه الآية فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الوصيين وقال لا تقربا من مال اوس شيئا ثم نزل بعده يوصيكم الله في اولادكم ونزل فرض الزوج وفرض المرأة فامر الرسول عليه السلام الوصيين ان يدفعا الى المرأة الثمن ويمسكا نصيب البنات فارسل رسول الله اليهما ان ادفعا نصيب بناتها اليها فدفعاه اليها فهذا هو الكلام في سبب النزول المسألة الثانية كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والاطفال ويقولون لا يرث الا من طاعن بالرماح وذاد عن الحوزة وحاز الغنيمة فبين تعالى ان الارث غير مختص بالرجال بل هو امر مشترك فيه بين الرجال والنساء فذكر في هذه الآية هذا القدر ثم ذكر التفصيل بعد ذلك ولا يمتنع اذا كان للقوم عادة في توريث الكبار دون الصغار ودون النساء ان ينقلهم تعالى عن تلك العادة قليلا قليلا على التدريج لان الانتقال عن العادة شاق ثقيل على الطبع فاذا كان دفعة عظم وقعه على القلب واذا كان على التدريج سهل فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذا المجمل اولا ثم اردفه بالتفصيل المسألة الثالثة احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على توريث ذوي الارحام قال لان العمات والخالات والاخوال واولاد البنات من الاقربين فوجب دخولهم تحت قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فيقضي باقي الباب ان قدر ذلك النصيب الا انا نثبت كونهم مستحقين لاصل النصيب بهذه الآية واما المقدار فنستفيده من سائر الدلائل واجاب اصحابنا عنه من وجهين احدهما انه تعالى قال في آخر الآية نصيبا مفروضا اي نصيبا مقدرا وبالاجماع ليس لذوي الارحام نصيب مقدر فثبت انهم ليسوا داخلين في هذه الآية وثانيهما ان هذه الآية مختصة بالاقربين فلم قلتم ان ذوي الارحام من الاقربين وتحقيقه انه اما ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب من شيء آخر او المراد منه من كان اقرب من جميع الاشياء والاول باطل لانه يقتضي دخول اكثر

الخلق فيه لان كل انسان فله نسب مع غيره اما بوجه قريب او بوجه بعيد وهو الانتساب الى آدم عليه السلام فلا بد وان يكون هو اقرب اليه من ولده فيلزم دخول كل الخلق في هذا النص وهو باطل ولما بطل هذا الاحتمال وجب حمل النص على الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد من الاقربين من كان اقرب الناس اليه وما ذاك الا الوالدان والاولاد فثبت ان هذا النص لا يدخل فيه ذوو الارحام لا يقال لو حملنا الاقربين على الوالدين لزم التكرار لانا نقول الاقرب جنس يندرج تحته نوعان الوالد والولد فثبت انه تعالى ذكر الوالد ثم ذكر الاقربين فيكون المعنى انه ذكر النوع ثم ذكر الجنس فلا تكرار المسألة الرابعة قوله تعالى نصيبا في نصبه وجوه احدها انه نصب على الاختصاص بمعنى اعني نصيبا مفروضا مقطوعا واجبا والثاني يجوز ان ينتصب انتصاب المصدر المؤكد لان النصيب اسم في معنى المصدر كانه قيل قسما واجبا كقوله فريضة من الله اي قسمة مفروضة والثالث قال الزجاج هو منصوب على الحال المعنى لهؤلاء على ما ذكرنا في حال الفرض والرابع قال الاخفش هو نصب على معنى جعل لهم نصيبا والآية تدل عليه لان قوله للرجال نصيب وللنساء نصيب يدل على معنى جعل لهم نصيبا المسألة الخامسة اصل الفرض الحز ولذلك سمي الحز الذي في سية القوس فرضا والحز الذي في القداح يسمى ايضا فرضا وهو علامة لها تميز بينها وبين غيرها والفرضة العلامة في مقسم الماء يعرف بها كل ذي حق حقه من الشرب فهذا هو اصل الفرض في اللغة ثم ان اصحاب ابي حنيفة خصصوا لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع واسم الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون قالوا لان الفرض عبارة عن الحز والقطع واما الوجوب فهو عبارة عن السقوط يقال وجبت الشمس اذا سقطت ووجب الحائط اذا سقط وسمعت وجبة يعني سقطة قال تعالى فاذا وجبت جنوبها يعني سقطت فثبت ان الفرض عبارة عن الحز والقطع وان الوجوب عبارة عن السقوط ولا شك ان تأثير الحز والقطع اقوى واكمل من تأثير السقوط فلهذا السبب خصص اصحاب ابي حنيفة لفظ الفرض بما عرف وجوبه بدليل قاطع ولفظ الوجوب بما عرف وجوبه بدليل مظنون اذا عرفت هذا فنقول هذا الذي قرروه يقتضي عليهم بان الآية ما تناولت ذوي الارحام لان توريث ذوي الارحام ليس من باب ما عرف بدليل قاطع باجماع الامة فلم يكن توريثهم فرضا والآية انما تناولت التوريث المفروض فلزم القطع بان هذه الآية ما تناولت ذوي الارحام قوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولا معروفا وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله تعالى واذا حضر القسمة ليس فيه بيان انه اي قسمة هي فلهذا المعنى حصل للمفسرين فيه اقوال الاول انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان للنساء اسوة الرجال في ان لهن حظا من الميراث وعلم تعالى ان في الاقارب من يرث ومن لا يرث وان الذين لا يرثون اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين بالكلية ثقل ذلك عليهم فلا جرم امر الله تعالى ان يدفع اليهم شيئا عند القسمة حتى يحصل الادب الجميل وحسن العشرة ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فمنهم من قال ان ذلك واجب ومنهم من قال انه مندوب اما القائلون بالوجوب فقد اختلفوا في امور احدها ان منهم من قال الوارث ان كان كبيرا وجب ان يرضخ لمن حضر القسمة شيئا من المال بقدر ما تطيب نفسه به وان كان صغيرا وجب على الولي اعطاؤهم من ذلك المال بقدر ما تطيب به نفسه ومنهم من قال ان كان الوارث كبيرا وجب عليه اعطاؤهم من ذلك المال وان كان صغيرا وجب على الولي ان يعتذر اليهم ويقول اني لا املك هذا المال وانما هو لهؤلاء الضعفاء الذين لا يعقلون ما عليهم من الحق وان يكبروا فسيعرفون حقكم فهذا هو القول بالمعروف وثانيها قال الحسن والنخعي هذا الرضخ مختص بقسمة الاعيان فاذا آل الامر الى قسمة الارضين والرقيق وما اشبه ذلك قال لهم قولا معروفا مثل ان يقول لهم ارجعوا بارك الله فيكم وثالثها قالوا مقدار ما يجب فيه الرضخ شيء قليل ولا تقدير فيه بالاجماع ورابعها ان على تقدير وجوب هذا الحكم يكون هذه الآية منسوخة قال ابن عباس في رواية عطاء وعطية هذه الآية منسوخة بآية المواريث وهذا قول سعيد بن المسيب والضحاك وقال في رواية عكرمة الآية محكمة غير منسوخة وهو مذهب ابي موسى الاشعري وابراهيم والنخعي والشعبي والزهري ومجاهد والحسن وسعيد بن جبير وهؤلاء كانوا يعطون من حضر شيئا من التركة روي ان عبد الله بن عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق قسم ميراث ابيه وعائشة حية فلم يترك في الدار احدا الا اعطاه وتلا هذه الآية فهذا كله تفصيل قول من قال بان هذا الحكم ثبت على سبيل الوجوب ومنهم من قال انه ثبت على سبيل الندب والاستحباب لا على سبيل الفرض والايجاب وهذا الندب ايضا انما يحصل اذا كانت الورثة كبارا اما اذا كانوا صغارا فليس الا القول بالمعروف وهذا المذهب هو الذي عليه فقهاء الامصار واحتجوا بانه لو كان لهؤلاء حق معين لبين الله تعالى قدر ذلك الحق كما في سائر الحقوق وحيث لم يبين علمنا انه غير واجب ولان ذلك لو كان واجبا لتوفرت الدواعي على نقله لشدة حرص الفقراء والمساكين على تقريره ولو كان كذلك لنقل الينا على سبيل التواتر ولما لم يكن الامر كذلك علمنا انه غير واجب القول الثاني في تفسير الآية ان المراد بالقسمة الوصية فاذا حضرها من لا يرث من الاقرباء واليتامى والمساكين امر الله تعالى الموصي ان يجعل لهم نصيبا من تلك الوصية ويقول لهم مع ذلك قولا معروفا في الوقت فيكون ذلك سببا لوصول السرور اليهم في الحال وفي الاستقبال والقول الاول اولى لانه تقدم ذكر الميراث ولم يتقدم ذكر الوصية ويمكن ان يقال هذا القول اولى لان الآية التي تقدمت في الوصية القول الثالث في تفسير الآية ان قوله تعالى واذا حضر القسمة اولوا القربى فالمراد من اولي القربى الذين يرثون والمراد من اليتامى والمساكين الذين لا يرثون فقوله فارزقوهم راجع الى اولي القربى الذين يرثون وقوله وقولوا لهم قولا معروفا راجع الى اليتامى والمساكين الذين لا يرثون وهذا القول محكي عن سعيد بن جبير المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الضمير في قوله تعالى فارزقوهم منه عائد الى ما ترك الوالدان والاقربون وقال الواحدي رحمه الله الضمير عائد الى الميراث فتكون الكناية على هذا الوجه عائدة الى معنى القسمة لا الى لفظها كقوله تعالى ثم استخرجها من وعاء اخيه والصواع مذكر لا يكنى عنه بالتأنيث لكن اريد به السقاية فعادت الكناية الى المعنى لا الى اللفظ وعلى هذا التقدير فالمراد بالقسمة المقسوم لانه انما يكون الرزق من المقسوم لا من نفس القسمة المسألة الثالثة انما قدم اليتامى على المساكين لان ضعف اليتامى اكثر وحاجاتهم اشد وكان وضع الصدقات فيهم افضل واعظم في الاجر المسألة الرابعة الاشبه هو ان المراد بالقول المعروف ان لا يتبع العطية المن والاذى بالقول او يكون المراد الوعد بالزيادة او الاعتذار عمن لم يعطه شيئا

قوله تعالى وليخش الذين الآية وفيه مسائل المسألة الاولى الجملة الشرطية وهو قوله تعالى لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم في حيز الصلة لقوله الذين والمعنى وليخش الذين من صفتهم انهم لو تركوا ذرية ضعافا خافوا عليهم واما الذي يخشى عليه فغير منصوص عليه وسنذكر وجوه المفسرين فيه المسألة الثانية لا شك ان قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم يوجب الاحتياط للذرية الضعاف وللمفسرين وجوه فيه الاول ان هذا خطاب مع الذين يجلسون عند المريض فيقولون ان ذريتك لا يغنون عنك من الله شيئا فاوص بمالك لفلان وفلان ولا يزالون يأمرونه بالوصية للاجانب الى ان لا يبقى من ماله للورثة شيء اصلا فقيل لهم كما انكم تكرهون بقاء اولادكم في الضعف والجوع من غير مال فاخشوا الله ولا تحملوا المريض على ان يحرم اولاده الضعفاء من ماله وحاصل الكلام انك لا ترضى مثل هذا الفعل لنفسك فلا ترضه لاخيك المسلم عن انس قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه والقول الثاني قال حبيب بن ابي ثابت سألت عن الآية فقال هو الرجل الذي يحضره الموت ويريد الوصية للاجانب فيقول له من كان عنده اتق الله وامسك على ولدك مالك مع ان ذلك الانسان يحب ان يوصى له ففي القول الاول الآية محمولة على نهي الحاضرين عن الاغراء بالوصية وفي القول الثاني الآية محمولة على نهي الحاضرين عن النهي عن الوصية والاول اولى لان قوله لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا اشبه بالوجه الاول واقرب اليه القول الثالث يحتمل ان يكون الآية خطابا لمن قرب اجله ويكون المقصود نهيه عن تكثير الوصية لئلا يبقى ورثته ضائعين جائعين بعد موته ثم ان كانت هذه الآية انما نزلت قبل تقدير الوصية بالثلث كان المراد منها ان لا يجعل التركة مستغرقة بالوصية وان كانت نزلت بعد تقدير الوصية بالثلث كان المراد منه ان لا يوصي ايضا بالثلث بل ينقص اذا خاف على ذريته والمروي عن كثير من الصحابة انهم وصوا بالقليل لاجل ذلك وكانوا يقولون الخمس افضل من الربع والربع افضل من الثلث وخبر سعد يدل عليه وهو قوله صلى الله عليه وسلم والثلث كثير لان تدع ورثتك اغنياء خير لك من ان تدعهم عالة يتكففون الناس والقول الرابع ان هذا امر لاولياء اليتيم فكانه تعالى قال وليخش من يخاف على ولده بعد موته ان يضيع مال اليتيم الضعيف الذي هو ذرية غيره اذا كان في حجره والمقصود من الآية على هذا الوجه ان يبعثه سبحانه وتعالى على حفظ ماله وان ينزل نفسه في حفظه والاحتياط في ذلك منزلة ما يحبه من غيره في ذريته لو خلفهم وخلف لهم مالا قال القاضي وهذا اليق بما تقدم وتأخر من الآيات الواردة في باب الايتام فجعل تعالى احد ما يدعوهم الى حفظ مال اليتيم ان ينبههم على حال انفسهم وذريتهم اذا تصوروها ولا شك انه من اقوى الدواعي والبواعث في هذا المقصود المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف قرئ ضعفاء وضعافا وضعافى نحو سكارى وسكارى وقال الواحدي قرأ حمزة ضعافا خافوا بالامالة فيهما ثم قال ووجه امالة ضعافا ان ما كان على وزن فعال وكان اوله حرفا مستعليا مكسورا نحو ضعاف وغلاب وخباث يحسن فيه الامالة وذلك لانه تصعد بالحرف المستعلي ثم انحدر بالكسرة فيستحب ان لا يتصعد بالتفخيم بعد التصوب بالكسرة حتى يوجد الصوت على طريقة واحدة واما الامالة في خافوا فهي حسنة لانها تطلب الكسرة التي في خفت ثم قال تعالى فليتقوا الله وليقولوا قولا سديدا وهو كالتقرير لما تقدم فكانه قال فليتقوا الله في الامر الذي تقدم ذكره والاحتياط فيه وليقولوا قولا سديدا اذا ارادوا بعث غيرهم على فعل وعمل والقول السديد هو العدل والصواب من القول قال صاحب الكشاف القول السديد من الاوصياء ان لا يؤذوا اليتامى ويكلموهم كما يكلمون اولادهم بالترحيب واذا خاطبوهم قالوا يا بني ويا ولدي والقول السديد من الجالسين الى المريض ان يقولوا اذا اردت الوصية فلا تسرف في وصيتك ولا تجحف باولادك مثل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لسعد والقول السديد من الورثة حال قسمة الميراث للحاضرين الذين لا يرثون ان يلطفوا القول لهم ويخصوهم بالاكرام قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما الآية اعلم انه تعالى اكد الوعيد في اكل مال اليتيم ظلما وقد كثر الوعيد في هذه الآيات مرة بعد اخرى على من يفعل ذلك كقوله تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب ولا تأكلوا اموالهم الى اموالكم انه كان حوبا كبيرا وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا ثم ذكر بعدها هذه الآية مفردة في وعيد من يأكل اموالهم وكل ذلك رحمة من الله تعالى باليتامى لانهم لكمال ضعفهم وعجزهم استحقوا من الله تعالى مزيد العناية والكرم وما اشد دلالة هذا الوعيد على سعة رحمة الله تعالى وكثرة فضله وعفوه لان اليتامى لما بلغوا في الضعف الى الغاية القصوى بلغت عناية الله بهم الى الغاية القصوى وفي الآية مسائل المسألة الاولى دلت هذه الآية على ان مال اليتيم قد يؤكل غير ظلم والا لم يكن لهذا التخصيص فائدة وذلك ما ذكرناه فيما تقدم ان للولي المحتاج ان يأكل من ماله بالمعروف المسألة الثانية قوله انما يأكلون في بطونهم نارا فيه قولان الاول ان يجري ذلك على ظاهره قال السدي اذا اكل الرجل مال اليتيم ظلما يبعث يوم القيامة ولهب النار يخرج من فيه ومسامعه واذنيه وعينيه يعرف كل من رآه انه اكل مال اليتيم وعن ابي سعيد الخدري ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليلة اسري بي رأيت قوما لهم مشافر كمشافر الابل وقد وكل بهم من يأخذ بمشافرهم ثم يجعل في افواههم صخرا من النار يخرج من اسافلهم فقال جبريل عليه السلام هؤلاء الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما والقول الثاني ان ذلك توسع والمراد ان اكل مال اليتيم جار مجرى اكل النار من حيث انه يفضي اليه ويستلزمه وقد يطلق اسم احد المتلازمين على الآخر كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها قال القاضي وهذا اولى من الاول لان قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا الاشارة فيه الى كل واحد فكان حمله على التوسع الذي ذكرناه اولى المسألة الثالثة لقائل ان يقول الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة في قوله انما يأكلون في بطونهم نارا والجواب انه كقوله يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والقول لا يكون الا بالفم وقال تعالى ولكن تعمى القلوب التي في الصدور والقلب لا يكون الا في الصدر وقال تعالى ولا طائر يطير بجناحيه والطير لا يكون الا بالجناح والغرض من كل ذلك التأكيد والمبالغة المسألة الرابعة انه تعالى وان ذكر الاكل الا ان المراد منه كل انواع الاتلافات فان ضرر اليتيم لا يختلف بان يكون اتلاف ماله بالاكل او بطريق آخر وانما ذكر الاكل واراد به كل التصرفات المتلفة لوجوه احدها ان عامة مال اليتامى في ذلك الوقت هو الانعام التي يؤكل لحومها وتشرب البانها فخرج الكلام على عادتهم وثانيها انه جرت العادة فيمن انفق ماله في وجوه مراداته خيرا كانت او شرا انه يقال انه اكل ماله وثالثها ان الاكل هو المعظم فيما يبتغى من التصرفات المسألة الخامسة قالت المعتزلة الآية دالة على وعيد كل من فعل هذا الفعل سواء كان مسلما او لم يكن لان قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما عام يدخل فيه الكل فهذا يدل على القطع بالوعيد وقوله وسيصلون

سعيرا يوجب القطع على انهم اذا ماتوا على غير توبة يصلون هذا السعير لا محالة والجواب عنه ما ذكرناه مستقصى في سورة البقرة ثم نقول لم لا يجوز ان يكون هذا الوعيد مخصوصا بالكفار لقوله تعالى والكافرون هم الظالمون ثم قالت المعتزلة ولا يجوز ان يدخل تحت هذا الوعيد اكل اليسير من ماله لان الوعيد مشروط بان لا يكون معه توبة ولا طاعة اعظم من تلك المعصية واذا كان كذلك فالذي يقطع على انه من اهل الوعيد من تكون معصيته كبيرة ولا يكون معها توبة فلا جرم وجب ان يطلب قدر ما يكون كبيرا من اكل ماله فقال ابو علي الجبائي قدره خمسة دراهم لانه هو القدر الذي وقع الوعيد عليه في آية الكنز في منع الزكوة هذا جملة ما ذكره القاضي فيقال له فانت قد خالفت ظاهر العموم من وجهين احدهما انك زدت فيه شرط عدم التوبة والثاني انك زدت فيه عدم كونه صغيرة اذا جاز ذلك فلم لا يجوز لنا ان نزيد فيه شرط عدم العفو اقصى ما في الباب ان يقال ما وجدنا دليلا يدل على حصول العفو لكنا نجيب عنه من وجهين احدهما انا لا نسلم عدم دلائل العفو بل هي كثيرة على ما قررناه في سورة البقرة والثاني هب انكم ما وجدتموها لكن عدم الوجدان لا يفيد القطع بعدم الوجود بل يبقى الاحتمال وحينئذ يخرج التمسك بهذه الآية من افادة القطع والجزم والله اعلم المسألة السادسة انه تعالى ذكر وعيد مانعي الزكوة بالكي فقال يوم يحمى عليها في نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم وذكر وعيد اكل مال اليتيم بامتلاء البطن من النار ولا شك ان هذا الوعيد اشد والسبب فيه ان في باب الزكوة الفقير غير مالك لجزء من النصاب بل يجب على المالك ان يملكه جزءا من ماله اما ههنا اليتيم مالك لذلك المال وكان منعه من اليتيم افحش فكان الوعيد اشد ولان الفقير قد يكون كبيرا فيقدر على الاكتساب اما اليتيم فانه لصغره وضعفه عاجز فكان الوعيد في اتلاف ماله اشد ثم قال تعالى وسيصلون سعيرا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم سيصلون بضم الياء اي يدخلون النار على ما لم يسم فاعله والباقون بفتح الياء قال ابو زيد يقال صلي الرجل النار يصلاها صليا وصلا وهو صال النار وقوم صالون وصلاء قال تعالى الا من هو صال الجحيم وقال تعالى اولى بها صليا وقال جهنم يصلونها قال الفراء الصلا اسم الوقود وهو الصلاء اذا كسرت مددت واذا فتحت قصرت ومن ضم الياء فهو من قولهم اصلاه الله النار اصلاء قال فسوف نصليه نارا وقال تعالى ساصليه سقر وقال صاحب الكشاف قرئ سيصلون بضم الياء وتخفيف اللام وتشديدها المسألة الثانية السعير هو النار المستعرة يقال سعرت النار اسعرها سعرا فهي مسعورة وسعير والسعير معدول عن مسعورة كما عدل كف خضيب عن مخضوبة وانما قال سعيرا لان المراد نار من نيران مبهمة لا يعرف غاية شدتها الا الله المسألة الثالثة روي انه لما نزلت هذه الآية ثقل ذلك على الناس فاحترزوا عن مخالطة اليتامى بالكلية فصعب الامر على اليتامى فنزل قوله تعالى فان تخالطوهم فاخوانكم ومن الجهال من قال صارت هذه الآية منسوخة بتلك وهو بعيد لان هذه الآية في المنع من الظلم وهذا لا يصير منسوخا بل المقصود ان مخالطة اموال اليتامى ان كان على سبيل الظلم فهو من اعظم ابواب الاثم كما في هذه الآية وان كانت على سبيل التربية والاحسان فهي من اعظم ابواب البر كما في قوله وان تخالطوهم فاخوانكم

يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك وان كانت واحدة فلها النصف ولابويه لكل واحد منهما السدس مما ترك ان كان له ولد فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث فان كان له اخوة فلامه السدس من بعد وصية يوصي بها او دين آباؤكم وابناؤكم لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا فريضة من الله ان الله كان عليما حكيما

وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان اهل الجاهلية كانوا يتوارثون بشيئين احدهما النسب والآخر العهد اما النسب فهم ما كانوا يورثون الصغار ولا الاناث وانما كانوا يورثون من الاقارب الرجال الذين يقاتلون على الخيل ويأخذون الغنيمة واما العهد فمن وجهين الاول الحلف كان الرجل في الجاهلية يقول لغيره دمي دمك وهدمي هدمك وارثني ارثك وتطلب بي واطلب بك فاذا تعاهدوا على هذا الوجه فايهما مات قبل صاحبه كان للحي ما اشترط من مال الميت والثاني التبني فان الرجل منهم كان يتبنى ابن غيره فينسب اليه دون ابيه من النسب ويرثه وهذا التبني نوع من انواع المعاهدة فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم تركهم في اول الامر على ما كانوا عليه في الجاهلية ومن العلماء من قال بل قررهم الله تعالى على ذلك فقال ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والمراد التوارث بالنسب ثم قال والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم والمراد به التوارث بالعهد والاولون قالوا المراد بقوله والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم ليس المراد منه النصيب من المال بل المراد فآتوهم نصيبهم من النصرة والنصيحة وحسن العشرة فهذا شرح اسباب التوارث في الجاهلية واما اسباب التوارث في الاسلام فقد ذكرنا ان في اول الامر الحلف والتبني وزاد فيه امرين آخرين احدهما الهجرة فكان المهاجر يرث من المهاجر وان كان اجنبيا عنه اذا كان كل واحد منهما مخصوصا بالآخر بمزيد المخالطة والمخالصة ولا يرثه غير المهاجر وان كان من اقاربه والثاني المؤاخاة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤاخي بين كل اثنين منهم وكان ذلك سببا للتوارث ثم انه تعالى نسخ هذه الاسباب كلها بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله والذي تقرر عليه دين الاسلام ان اسباب التوريث ثلاثة النسب والنكاح والولاء المسألة الثانية روى عطاء قال استشهد سعد بن الربيع وترك ابنتين وامرأة واخا فاخذ الاخ المال كله فاتت المرأة وقالت يا رسول الله هاتان ابنتا سعد وان سعدا قتل وان عمهما اخذ مالهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجعي فلعل الله سيقضي ثم انها عادت بعد سنة وبكت فنزلت هذه الآية فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم عمهما وقال اعط ابنتي سعد الثلثين وامهما الثمن وما بقي فهو لك فهذا اول ميراث قسم في الاسلام المسألة الثالثة في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما بين الحكم في مال الايتام وما على الاولياء فيه بين كيف يملك هذا اليتيم المال بالارث ولم يكن ذلك الا ببيان جملة احكام الميراث الثاني انه تعالى اثبت حكم الميراث بالاجمال في قوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فذكر عقيب ذلك المجمل هذا المفصل فقال يوصيكم الله في اولادكم المسألة الرابعة قال القفال رحمه الله قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم اي يقول الله لكم قولا يوصلكم الى ايفاء حقوق اولادكم بعد موتكم واصل الايصاء هو الايصال يقال وصى يصي اذا وصل واوصى يوصي اذا اوصل فاذا قيل اوصى فمعناه اوصلني الى علم ما احتاج الى علمه وكذلك وصى وهو على المبالغة قال الزجاج معنى قوله ههنا يوصيكم اي يفرض عليكم لان

الوصية من الله تعالى اي والذين عليه قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصيكم به ولا شك في كون ذلك واجبا علينا فان قيل انه لا يقال في اللغة اوصيك
لكذا فكيف قال ههنا يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين قلنا لما كانت الوصية قولا لا جرم ذكر بعد قوله يوصيكم الله خبرا مستأنفا وقال للذكر مثل حظ الانثيين
ونظيره قوله تعالى وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة اي قال الله لهم مغفرة لان الوعد قول المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى بدأ بذكر ميراث الاولاد وانما فعل ذلك
لان تعلق الانسان بولده اشد التعلقات ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر ميراثهم واعلم ان للاولاد حال انفراد وحال
اجتماع مع الوالدين اما حال الانفراد فثلثة وذلك لان الميت اما ان يخلف الذكور والاناث معا واما ان يخلف الاناث فقط واما ان يخلف الذكور فقط القسم الاول
ما اذا خلف الذكران والاناث معا وقد بين الله تعالى الحكم فيه بقوله للذكر مثل حظ الانثيين واعلم ان هذا يفيد احكاما احدها ان سهمان للذكر وسهم للانثى وثانيها اذا كان
الوارث جماعة من الذكور والاناث كان لكل ذكر سهمان ولكل انثى سهم وثالثها اذا حصل مع الاولاد جمع آخرون من الوارثين كالابوين والزوجين فهم يأخذون سهامهم
وكان الباقي بعد تلك السهام بين الاولاد للذكر مثل حظ الانثيين فثبت ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يفيد هذه الاحكام الكثيرة القسم الثاني ما اذا مات وخلف الاناث
فقط بين تعالى انهن ان كن فوق اثنتين فلهن الثلثان وان كانت واحدة فلها النصف الا انه تعالى لم يبين حكم البنتين بالقول الصريح فاختلفوا فيه فعن ابن عباس
رضي الله عنهما انه قال الثلثان فرض الثلث من البنات فصاعدا واما فرض البنتين فهو النصف واحتج عليه بانه تعالى قال فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك
وكلمة ان في اللغة للاشتراط وذلك يدل على ان اخذ الثلثين مشروط بكونهن ثلثا فصاعدا وذلك ينفي حصول الثلثين للبنتين والجواب من وجوه الاول ان هذا
الكلام لازم على ابن عباس ايضا لانه تعالى قال وان كانت واحدة فلها النصف فجعل حصول النصف مشروطا بكونها واحدة وذلك ينفي جعل النصف نصيبا للبنتين وهو قد
جعل النصف نصيبا للبنتين فثبت ان هذا الكلام ان صح فهو يبطل قوله الثاني انا لا نسلم ان كلمة ان تدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف ويدل عليه انه لو كان الامر
كذلك لزم التناقض بين هاتين الآيتين لان الاجماع دل على ان نصيب البنتين اما النصف واما الثلثان وبتقدير ان تكون كلمة ان للاشتراط يلزم ان لا يكون النصف
ولا الثلثان نصيب البنتين فثبت ان القول بان كلمة ان للاشتراط يفضي الى الباطل وكان باطلا ولانه تعالى قال فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة وقال لا جناح عليكم
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولا يكون ان يفيد معنى الاشتراط في هذه الآيات الوجه الثالث في الجواب هو ان في الآية تقديما وتأخيرا والتقدير وان كن نساء اثنتين
فما فوقهما فلهن الثلثان هذا هو الجواب عن حجة ابن عباس واما سائر الامة فقد اجمعوا على ان فرض البنتين الثلثان قالوا وانما عرفنا ذلك بوجوه الاول قال ابو مسلم
الاصفهاني عرفناه من قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وذلك لان من مات وخلف ابنا وبنتا فههنا يجب ان يكون نصيب الابن الثلثين لقوله تعالى للذكر مثل حظ
الانثيين فاذا كان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ونصيب الذكر ههنا هو الثلثان وجب لا محالة ان يكون نصيب الانثيين الثلثين الثاني قال ابو بكر الرازي
اذا مات وخلف ابنا وبنتا فههنا نصيب البنت الثلث بدليل قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فاذا كان نصيب البنت مع الولد الذكر هو الثلث فبان يكون
نصيبها مع ولد آخر انثى هو الثلث كان اولى لان الذكر اقوى من الانثى الثالث ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الانثيين ازيد من حظ
الانثى الواحدة والا لزم ان يكون حظ الذكر مثل حظ الانثى الواحدة وذلك على خلاف هذا النص واذا ثبت ان حظ الانثيين ازيد من حظ الواحدة فنقول وجب
ان يكون ذلك هو الثلثين لانه لا قائل بالفرق والرابع انا ذكرنا في سبب نزول هذه الآية ان النبي صلى الله عليه وسلم اعطى بنتي سعد بن الربيع الثلثين وذلك يدل على ما
قلناه الخامس انه تعالى ذكر في هذه الآية حكم الواحدة من البنات وحكم الثلاث فما فوقهن ولم يذكر حكم الثنتين وقال في شرح ميراث الاخوات ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت فلها
نصف ما ترك وهو يرثها ان لم يكن لها ولد فان كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك فههنا ذكر ميراث الاخت الواحدة والاختين ولم يذكر ميراث الاخوات الكثيرة فصار كل واحدة من هاتين الآيتين
مجملا من وجه مبينا من وجه فنقول لما كان نصيب الاختين الثلثين كانت البنتان اولى بذلك لانهما اقرب الى الميت من الاختين ولما كان نصيب البنات الكثيرة لا يزداد على الثلثين وجب
ان لا يزداد نصيب الاخوات الكثيرة على ذلك لان البنت لما كانت اشد اتصالا بالميت امتنع جعل الاضعف زائدا على الاقوى فهذا مجموع الوجوه المذكورة في هذا الباب والوجوه
الثلثة الاول مستنبطة من الآية والرابع مأخوذ من السنة والخامس من القياس الجلي القسم الثالث وهو اذا مات وخلف الاولاد الذكور فقط فنقول اما الابن الواحد فانه
اذا انفرد اخذ كل المال وبيانه من وجوه الاول من دلالة قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين فان هذا يدل على ان نصيب الذكر مثل نصيب الانثيين ثم قال تعالى في البنات وان كانت
واحدة فلها النصف فلزم من مجموع هاتين الآيتين ان نصيب الابن المفرد جميع المال الثاني انا نستفيد ذلك من السنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم ما ابقت السهام فلاولى عصبة
ذكر ولا نزاع ان الابن عصبة ذكر واذا كان الابن اخذ الكل ما بقي بعد السهام وجب اذا لم يكن سهام ان يأخذ الكل الثالث ان اقرب العصبات الى الميت هو الابن وليس له بالاجماع
قدر معين من الميراث فاذا لم يكن معه صاحب فرض لم يكن له بان يأخذ قدرا اولى منه بان يأخذ الزائد فوجب ان يأخذ الكل فان قيل حظ الانثيين هو الثلثان فقوله للذكر
مثل حظ الانثيين يقتضي ان يكون حظ الذكر مطلقا هو الثلثين وذلك ينفي ان يأخذ كل المال قلنا المراد منه حال الاجتماع لا حال الانفراد ويدل عليه وجهان احدهما ان قوله
تعالى يوصيكم الله في اولادكم يقتضي حصول الاولاد وقوله للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي حصول الذكر والانثى هناك والثاني انه تعالى ذكر عقيبه حال الانفراد فهذا الكلام اذا مات وخلف
ابنا وبنتا فقط اما اذا مات وخلف ابناء كانوا مستوين في جهة الاستحقاق ولا رجحان فوجب قسمة المال بينهم بالسوية والله اعلم بقي في الآية سؤالان السؤال الاول ان
المرأة اكثر عجزا من الرجل اما اولا فلعجزها عن الخروج والبروز فان زوجها واقاربها يمنعونها من ذلك واما ثانيا فلنقصان عقلها وكثرة اختداعها واغترارها واما ثالثا فلانها
متى خالطت الرجال صارت متهمة واذا ثبت ان عجزها اكمل وجب ان يكون نصيبها من الميراث اكثر فان لم يكن اكثر فلا اقل من المساواة فما الحكمة في انه تعالى جعل نصيبها نصف نصيب

الرجل والجواب عنه من وجوه الاول ان خرج المرأة اقل لان زوجها ينفق عليها وخرج الرجل اكثر لانه هو المنفق على زوجته ومن كان خرجه اكثر فهو الى المال احوج الثاني ان الرجل
اكمل حالا من المرأة في الخلقة وفي العقل وفي المناصب الدينية مثل صلاحية القضاء والامامة وايضا شهادة المرأة نصف شهادة الرجل ومن كان كذلك وجب ان يكون الانعام
عليه ازيد الثالث ان المرأة قليلة العقل كثيرة الشهوة فاذا انضاف اليها المال الكثير عظم الفساد قال الشاعر ان الفراغ والشباب والجدة مفسدة للمرء اي مفسدة
وقال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى وحال الرجل بخلاف ذلك والرابع ان الرجل لكمال عقله يصرف المال الى ما يفيده الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى
نحو بناء الرباطات واعانة الملهوفين والنفقة على الايتام والارامل انما يقدر الرجل على ذلك لانه يخالط الناس كثيرا والمرأة تقل مخالطتها مع الناس فلا تقدر على ذلك
الخامس روي ان جعفر الصادق رضوان الله عليه سئل عن هذه المسئلة فقال ان حواء اخذت حفنة من الحنطة فاكلت واخذت حفنة اخرى وخبأتها ثم اخذت حفنة اخرى
ودفعتها الى آدم عليه السلم فلما جعلت نصيب نفسها ضعف نصيب الرجل قلب الله تعالى الامر عليها فجعل نصيب المرأة نصف نصيب الرجل السؤال الثاني لم لم يقل للانثيين
مثل حظ الذكر او للانثى نصف حظ الذكر والجواب من وجوه الاول لما كان الذكر افضل من الانثى قدم ذكره على ذكر الانثى بالمطابقة وفضل الذكر بالالتزام فرجح الطريق الاول
تنبيها على ان السعي في تشهير الفضائل يجب ان يكون راجحا على السعي في تشهير الرذائل ولهذا قال ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فذكر الاحسان مرتين والاساءة مرة
واحدة والثالث انهم كانوا يورثون الذكور دون الاناث وهو السبب لورود هذه الآية فقيل كفى للذكر بان جعل نصيبه ضعف نصيب الانثى فلا ينبغي له ان يطمع
في جعل الانثى محرومة عن الميراث بالكلية والله اعلم المسئلة السادسة لا شك ان اسم الولد واقع على ولد الصلب على سبيل الحقيقة ولا شك ايضا انه مستعمل في ولد
الابن قال تعالى يا بني آدم وقال للذين كانوا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم يا بني اسرائيل الا ان البحث ان لفظ الولد يقع على ولد الابن مجازا او حقيقة فان قلنا انه مجاز فنقول
ثبت في اصول الفقه ان اللفظ الواحد لا يجوز ان يستعمل دفعة واحدة في حقيقته وفي مجازه معا فحينئذ يمتنع ان يريد الله بقوله يوصيكم الله في اولادكم ولد الصلب وولد الابن
معا واعلم ان الطريق في دفع هذا الاشكال ان يقال انا لا نستفيد حكم ولد الابن من هذه الآية بل من السنة او من القياس واما ان اردنا ان نستفيده من هذه الآية فنقول
الولد وولد الابن ما صار مرادين بهذه الآية جميعا وذلك لان اولاد الابن لا يستحقون الميراث الا في احدى حالتين اما عند عدم ولد الصلب راسا واما عند ما لا يأخذ
ولد الصلب كل الميراث فحينئذ يقتسمون الباقي واما ان يستحق ولد الابن مع ولد الصلب على وجه الشركة بينهم كما يستحقه اولاد الصلب بعضهم مع بعض فليس الامر كذلك
وعلى هذا لا يلزم من دلالة هذه الآية على الولد وعلى ولد الابن ان يكون قد اريد باللفظ الواحد حقيقته ومجازه معا لانه حين اريد به ولد الصلب ما اريد به ولد الابن وحين
اريد به ولد الابن ما اريد به ولد الصلب فالحاصل ان هذه الآية تارة يكون خطابا مع ولد الصلب واخرى مع ولد الابن وفي كل واحدة من هاتين الحالتين يكون المراد
به شيئا آخر اما اذا قلنا ان وقوع اسم الولد على ولد الصلب وعلى ولد الابن يكون حقيقة فان جعلنا اللفظ مشتركا بينهما عاد الاشكال لانه ثبت انه لا يجوز استعمال
اللفظ المشترك لافادة معنييه معا بل الواجب ان نجعله متواطئا فيهما كالحيوان بالنسبة الى الانسان والفرس والذي يدل على صحة ذلك قوله تعالى وحلائل ابنائكم
الذين من اصلابكم واجمعوا انه يدخل فيه بنو الصلب واولاد الابن فعلمنا ان لفظ الابن متواطئ بالنسبة الى ولد الصلب وولد الابن وعلى هذا التقدير يزول
الاشكال واعلم ان هذا البحث الذي ذكرناه في ان لفظ الابن هل يتناول اولاد الابن قائم في ان لفظ الاب والام هل يتناول الاجداد والجدات ولا شك ان ذلك واقع
بدليل قوله تعالى نعبد الهك واله آبائك ابراهيم واسمعيل واسحق ويعقوب كان جدا له والاظهر انه ليس على سبيل الحقيقة فان الصحابة اتفقوا على انه ليس للجد حكم مذكور
في القرآن ولو كان اسم الاب يتناول الجد على سبيل الحقيقة لما صح ذلك المسئلة السابعة اعلم ان عموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين زعموا انه
مخصوص في صور اربعة احدها ان الحر والعبد لا يتوارثان وثانيها ان القاتل على سبيل العمد لا يرث وثالثها انه لا يتوارث اهل ملتين وهذا خبر تلقته الامة
بالقبول وبلغ حد المستفيض ويتفرع عليه فرعان الاول اتفقوا على ان الكافر لا يرث من المسلم اما المسلم هل يرث من الكافر ذهب الاكثرون الى انه ايضا لا يرث وقال
بعضهم انه يرث قال الشعبي قضى معوية بذلك وكتب به الى زياد فارسل ذلك زياد الى شريح فامره به وكان شريح قبل ذلك يقضي بعدم التوريث فلما امره زياد
بذلك كان يقضي به ويقول هكذا قضى معاوية حجة الاولين عموم قوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين وحجة القول الثاني ما روي ان معاذا كان باليمن فذكروا
ان يهوديا مات وترك اخا مسلما فقال سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول الاسلام يزيد ولا ينقص ثم اكدوا ذلك بان قالوا ظاهر قوله تعالى يوصيكم الله في
اولادكم للذكر مثل حظ الانثيين يقتضي توريث الكافر من المسلم والمسلم من الكافر الا انا خصصناه بقوله صلى الله عليه وسلم لا يتوارث اهل ملتين لان هذا الخبر اخص
من تلك الآية والخاص مقدم على العام فكذا ههنا قوله صلى الله عليه وسلم يزيد ولا ينقص اخص من قوله لا يتوارث اهل ملتين فوجب تقديمه عليه بل هذا التخصيص
اولى لان ظاهر هذا الخبر متأكد بعموم الآية والخبر الاول ليس كذلك واقصى ما قيل في جوابه ان قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام يزيد ولا ينقص ليس نصا في واقعة الميراث
فوجب حمله في سائر الاحوال الفرع الثاني المسلم اذا ارتد ثم مات او قتل فالمال الذي اكتسبه في زمان الردة اجمعوا على انه لا يورث بل يكون لبيت المال اما الذي
اكتسبه حال كونه مسلما ففيه قولان قال الشافعي لا يورث بل يكون لبيت المال وقال ابو حنيفة يرثه ورثته من المسلمين حجة الشافعي انا اجمعنا على ترجيح قوله صلى الله عليه
وسلم لا يتوارث اهل ملتين على عموم قوله للذكر مثل حظ الانثيين والمرتد وورثته من المسلمين اهل ملتين فوجب ان لا يحصل التوارث فان قيل لم لا يجوز ان يقال
ان المرتد زال ملكه في آخر اجزاء الاسلام وانتقل الى الوارث وعلى هذا التقدير فالمسلم انما ورث عن المسلم لا عن الكافر قلنا لو ورث المسلم عن المرتد لكان اما ان يرثه حال
حيوة المرتد او بعد مماته والاول باطل بالاجماع ولا يجوز له ان يتصرف في تلك الاموال لقوله تعالى الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهو بالاجماع باطل والثاني باطل لان المرتد

عنه انه كافر فيقتضي حصول التوارث بين اهل ملتين وهو خلاف الخبر لا يبقى هنا الا ان يقال انه يرثه بعد موته مستندا الى ما قبل وهي آخر جزء من اجزاء اسلامه الا ان القول بالاستناد باطل
لانه لا يمكن ان يملكه حال حيوة المرتد فلو حصل بعد موته على وجه صار حاصلا في زمن حياته لزم ايقاع التصرف في الزمان الماضي وذلك باطل في بداية العقول واذا فسرنا
الاستناد بان الوارث ورثه من المرتد حال حيوة المرتد وقد ابطلناه الموضع الرابع من تخصيصات هذه الآية ما هو مذهب اكثر المجتهدين ان الانبياء
عليهم السلام لا يورثون والشيعة خالفوا فيه روي ان فاطمة لما طلبت الميراث ومنعوها منه احتجوا عليها بقوله صلى الله عليه وسلم نحن معاشر الانبياء لا نورث ما تركناه
صدقة فعند هذا احتجت فاطمة رضي الله عنها بعموم قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين وكانها اشارت الى ان عموم القرآن لا يجوز تخصيصه بخبر الواحد ثم ان الشيعة قالوا بتقدير ان يجوز
تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد الا انه غير جائز ههنا وبيانه من ثلثة اوجه احدها انه على خلاف قوله تعالى حكاية عن زكريا عليه السلم يرثني ويرث من آل يعقوب وقوله تعالى
وورث سليمان داود قالوا ولا يمكن حمل ذلك على وراثة العلم والدين لان ذلك لا يكون وراثة في الحقيقة بل يكون كسبا جديدا مبتدأ انما التوريث لا يتحقق الا في المال
على سبيل الحقيقة وثانيها ان المحتاج الى معرفة هذه المسئلة ما كان الا فاطمة وعليا والعباس وهؤلاء كانوا من اكابر الزهاد والعلماء واهل الدين واما ابو بكر فانه ما كان محتاجا
اليها البتة لانه ما كان ممن يخطر بباله انه يرث من الرسول فكيف يليق بالرسول صلى الله عليه وسلم ان يبلغ هذه المسئلة الى من لا حاجة له بها ولا يبلغها الى من له
الى معرفتها حاجة وثالثها يحتمل ان قوله صلى الله عليه وسلم ما تركناه صدقة صلة لقوله لا نورث والتقدير ان الشيء الذي تركناه صدقة فذلك الشيء لا يورث
ليس للرسول صلى الله عليه وسلم خاصية في ذلك فقلنا بل ينبغي للرسول صلى الله عليه وسلم الخاصية لاحتمال ان الانبياء عليهم السلم اذا عزموا على التصدق
بشيء فبمجرد العزم يخرج عن ملكهم فلا يرثه وارث عنهم وهذا المعنى مفقود في حق غيرهم والجواب ان فاطمة عليها السلم رضيت بقول ابي بكر رضي الله عنه بعد هذه المناظرة
وانعقد الاجماع على صحة ما ذهب اليه ابو بكر فسقط هذا السؤال والله اعلم المسئلة الثامنة من المسائل المتعلقة بهذه الآية ان قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين معناه للذكر
منهم فحذف الراجع لانه مفهوم كقوله السمن منوان بدرهم اما قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والمعنى ان كان البنات او المولودات نساء
خلصا ليس معهن ابن وقوله فوق اثنتين يجوز ان يكون خبرا ثانيا لكان وان يكون صفة لقوله نساء اي نساء زائدات على اثنتين وههنا سؤالات السؤال الاول قوله
للذكر مثل حظ الانثيين كلام مذكور لبيان حظ الذكر من الاولاد لا لبيان حظ الانثيين فكيف يحسن اردافه بقوله فان كن نساء فوق اثنتين وهو لبيان حظ الاناث والجواب من وجهين الاول
ان قوله للذكر مثل حظ الانثيين دل على ان حظ الانثيين هو الثلثان فلما ذكر ما دل على حكم الانثيين قال بعده فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك على معنى فان كن
جماعة بالغات ما بلغن من العدد فلهن ما للثنتين وهو الثلثان ليبين ان حكم الجماعة حكم الثنتين بغير تفاوت فثبت ان هذا العطف مناسب الثاني انه قد تقدم
ذكر الانثيين فكفى هذا القدر في حسن هذا العطف السؤال الثاني هل يصح ان يكون الضميران في كن وكانت مبهمين ويكون نساء وواحدة تفسيرا لهما على ان
كان تامة الجواب ذكر صاحب الكشاف انه ليس ببعيد السؤال الثالث النساء جمع واقل الجمع ثلثة فالنساء يجب ان يكون فوق اثنتين فما الفائدة في التقييد بقوله
فوق اثنتين والجواب من يقول اقل الجمع اثنان فهذه الآية حجة ومن يقول ثلثة قال هذا للتأكيد كما في قوله تعالى انما يأكلون في بطونهم نارا وقوله
لا تتخذوا الهين اثنين انما هو اله واحد اما قوله تعالى وان كانت واحدة فلها النصف فنقول قرأ نافع واحدة بالرفع والباقون بالنصب اما الرفع فعلى كان التامة والاختيار
النصب لان التي قبلها لها خبر منصوب وهو قوله فان كن نساء والتقدير فان كانت المتروكات او الوارثات نساء فكذا ههنا التقدير وان كانت المتروكة واحدة وقرأ
السكون قوله تعالى ولابويه لكل واحد منهما السدس اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية ميراث الاولاد ذكر بعده ميراث الابوين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قرأ الحسن السدس بالتخفيف وكذلك الربع والثمن المسئلة الثانية اعلم ان للابوين ثلثة احوال الحالة الاولى ان يحصل معهما ولد وهو المراد من هذه الآية
والولد يقع على الذكر والانثى فهذه الحالة يكون وقوعها على ثلثة اوجه احدها ان يحصل مع الابوين ولد ذكر واحد او اكثر من واحد فههنا للابوين لكل
واحد منهما السدس وثانيها ان يحصل مع الابوين بنتان او اكثر وههنا الحكم ما ذكرناه ايضا وثالثها ان يحصل مع الابوين بنت واحدة فههنا للبنت النصف وللام السدس
وللاب السدس والباقي ايضا للاب بحكم التعصيب وههنا سؤالات السؤال الاول لا شك ان حق الوالدين على الانسان اعظم من حق ولده عليه
كيف وانه تعالى قرن طاعته بطاعتهما فقال وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا واذا كان كذلك فما السبب في انه تعالى جعل نصيب الاولاد
اكثر والجواب عنه في نهاية الحسن والحكمة وذلك لان الوالدين ما بقي من عمرهما الا القليل فكان احتياجهما الى المال قليلا اما الاولاد فهم في زمن الصبى فكان
احتياجهم الى المال اكثر فظهر الفرق السؤال الثاني الضمير في قوله تعالى ولابويه الى ماذا يعود الجواب انه ضمير عن غير مذكور والمراد لابوي الميت السؤال الثالث المراد بالابوين
الاب والام الا انه غلب لفظ الاب فابوان تثنية اب وابة السؤال الرابع كيف تركيب هذه الآية الجواب قوله تعالى لكل واحد منهما بدل من قوله لابويه بتكرار
العامل وفائدة هذا البدل انه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما فيه فان قيل فهلا قيل لكل واحد من ابويه السدس قلنا لان في الابدال والتفصيل بعد الاجمال تأكيدا وتشديدا
والتوسط بينهما اليق قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه فلامه الثلث وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الحالة الثانية
وهي ان لا يحصل معهما احد من الاولاد ولا يكون هناك وارث سواهما وهو المراد من قوله تعالى وورثه ابواه فههنا للام الثلث وذلك فرض لها والباقي
للاب وورثه ابواه ظاهره مشعر بانه لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما فاذا كان نصيب الام هو الثلث وجب ان يكون الباقي
وهو الثلثان للاب فيكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد وهذا متفرع على ما ذكرناه فرعان الاول ان الآية السابقة دلت على ان فرض الاب هو السدس

وفي هذه الصورة يأخذ الثلثين الا انه ههنا يأخذ السدس بالفرضية والنصف بالتعصيب الثاني انه لما ثبت انه يأخذ النصف بالتعصيب في هذه الصورة وجب ان يكون اذا انفرد
كان يأخذ كل المال لان خاصية العصبة هو انه يأخذ الكل عند الانفراد وهذا كله اذا لم يكن للميت وارث سوى الابوين اما اذا ورثه ابواه مع احد الزوجين فذهب اكثر الصحابة الى ان الزوج
يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب وقال ابن عباس يدفع الى الزوج نصيبه والى الام الثلث ويدفع الباقي الى الاب وقال لا اجد في كتاب الله ثلث ما بقي وعن
ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج والابوين لانه يفضي الى ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين واما في الزوجة فانه لا يفضي الى ذلك وحجة
الجمهور وجوه الاول ان قاعدة الميراث انه متى اجتمع الرجل والمرأة من جنس واحد كان للذكر مثل حظ الانثيين الا ترى ان للابن مع البنت كذلك قال تعالى يوصيكم الله في اولادكم للذكر
مثل حظ الانثيين وايضا الاخ مع الاخت كذلك قال تعالى وان كانوا اخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الانثيين وايضا الام مع الاب كذلك لما بينا انه اذا لم يكن وارث غيرهما
فللام الثلث وللاب الثلثان اذا ثبت هذا فنقول اذا اخذ الزوج نصيبه وجب ان يبقى الباقي بين الابوين اثلاثا للذكر مثل حظ الانثيين الثاني ان الابوين يشبهان شريكين بينهما مال
فاذا صار شيء منه مستحقا بقي الباقي بينهما على قدر الاستحقاق الاول الثالث ان الزوج انما اخذ سهمه بحكم عقد النكاح لا بحكم القرابة فاشبه الوصية في قسمة الباقي الرابع ان المرأة
اذا خلفت زوجا وابوين فللزوج النصف فلو دفعنا الثلث الى الام والسدس الى الاب لزم ان يكون للانثى مثل حظ الذكرين وهذا خلاف قوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين واعلم
ان هذه الوجوه الثلثة الاول يرجع حاصلها الى تخصيص عموم القرآن بالقياس واما الوجه الرابع فهو تخصيص لاحد العمومين بالعموم الثاني المسئلة الثانية قرأ حمزة والكسائي فلامه بكسر الهمزة
والميم وشرطها في جواز هذه الكسرة ان يكون ما قبلها حرفا مكسورا او ياء اما الاول فكقوله في بطون امهاتكم واما الثاني فكقوله تعالى في امها رسولا واذا لم يوجد هذا الشرط فليس الا الضم
كقوله تعالى وجعلنا ابن مريم وامه آية واما الباقون فانهم قرأوا بالضم للهمزة اما وجه من قرأ بالكسر قال الزجاج انهم استثقلوا الضمة بعد الكسرة في قوله فلامه وذلك لان اللام
لشدة اتصالها بالهمزة صار المجموع كانه كلمة واحدة وليس في كلام العرب فعل بكسر الفاء وضم العين فلا جرم جعلت الضمة كسرة اما وجه من قرأ الهمزة بالضم فلانه اتى بها
على الاصل ولا يلزم منه استعمال فعل لان اللام في حكم المنفصل قوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس اعلم ان هذا هو الحالة الثالثة من احوال الابوين وهي ان يوجد معهما الاخوة والاخوات
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام من الثلث الى السدس واتفقوا على ان الثلثة يحجبون واختلفوا في الاخوين فالاكثرون من الصحابة
قالوا باثبات الحجب كما في الثلثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد حجة ابن عباس ان الآية دالة على ان هذا الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل
الجمع ثلثة على ما ثبت في اصول الفقه فاذا لم يوجد الثلثة لم يحصل شرط الحجب فوجب ان لا يحصل الحجب وروي ان ابن عباس قال لعثمان رضي الله عنهم لم صار الاخوان يردان
الام من الثلث الى السدس وانما قال الله تعالى فان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضي به قبلي ومضى في الامصار
واعلم ان في هذه الآية دلالة على ان اقل الجمع ثلثة لان ابن عباس ذكر ذلك مع عثمان وعثمان ما انكره وهما كانا من صميم العرب ومن علماء اللسان وكان اتفاقهما حجة في ذلك
واعلم ان للعلماء في اقل الجمع قولين الاول ان اقل الجمع اثنان وهو قول القاضي ابي بكر الباقلاني واحتجوا فيه بوجوه احدها قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ولا يكون للانسان الواحد
اكثر من قلب وثانيها قوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين انما يحسن لو كان لفظ النساء صالحا للاثنتين وثالثها قول النبي صلى الله عليه وسلم الاثنان فما فوقهما جماعة والقائلون
بهذا المذهب زعموا ان ظاهر الكتاب يوجب الحجب بالاخوين الا ان الذي نصرناه في اصول الفقه ان اقل الجمع ثلثة وعلى هذا التقدير فظاهر الكتاب لا يوجب الحجب بالاخوين
وانما الموجب له انما هو القياس وتقريره وهو انا نقول الاختان يوجبان الحجب واذا كان كذلك فالاخوان وجب ان يحجبا ايضا وانما قلنا ان الاختين يحجبان وذلك لانا
رأينا ان الله تعالى نزل الاثنين من النساء منزلة الثلثة في باب الميراث الا ترى ان نصيب الاثنتين ونصيب الثلثة هو الثلثان وايضا نصيب الاختين من الام ونصيب الثلثة
هو الثلث فهذا الاستقراء يوجب ان يحصل الحجب بالاختين كما انه حصل بالاخوات الثلث فثبت ان الاختين تحجبان واذا ثبت ذلك في الاختين لزم ثبوته في الاخوين لانه
لا قائل بالفرق فهذا احسن ما يمكن ان يقال في هذا الموضع وفيه اشكال لان اجراء القياس في التقديرات صعب لانه غير معقول المعنى فيكون ذلك مجرد تشبيه من غير جامع ويمكن ان
يقال لا نتمسك به على طريقة القياس بل على طريقة الاستقراء لكن الكثرة امارة العموم الا ان هذا الطريق في غاية الضعف ثم انه تأكد ذلك باجماع التابعين على سقوط مذهب
ابن عباس والاصح في اصول الفقه ان الاجماع الحاصل عقيب الخلاف حجة المسئلة الثانية الاخوة اذا حجبوا الام من الثلث الى السدس فهم لا يرثون شيئا البتة
بل يأخذ الاب كل الباقي وهو خمسة اسداس سدس بالفرضية والباقي بالتعصيب وقال ابن عباس الاخوة يأخذون السدس الذي حجبوا الام عنه وما بقي فللاب وحجته
ان الاستقراء دل على ان من لا يرث لا يحجب فهؤلاء الاخوة لما حجبوا وجب ان يرثوا وحجة الجمهور ان عند عدم الاخوة كان المال للابوين وعند وجود الاخوة لم يذكر الله
تعالى الا انهم يحجبون الام من الثلث الى السدس ولا يلزم من كونه حاجبا كونه وارثا فوجب ان يبقى المال بعد حصول هذا الحجب على ملك الابوين كما كان قبل ذلك قوله تعالى من
بعد وصية يوصي بها او دين اعلم ان مسائل الوصايا نذكرها في خاتمة هذه الآيات وههنا مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما ذكر انصباء الاولاد والوالدين قال من بعد وصية يوصي بها
او دين اي هذه الانصباء انما تدفع الى هؤلاء اذا فضل عن الوصية والدين وذلك لان اول ما يخرج من التركة الدين حتى لو استغرق الدين كل مال الميت لم يكن للورثة فيه
حق فاذا لم يكن دين او كان الا انه لم يستغرق وفضل بعده شيء وكان اوصى الميت بوصية نفذت الوصية من ثلث ما فضل ثم قسم الباقي ميراثا على فرائض الله المسئلة
الثانية روي عن علي رضي الله عنه انه قال انكم تقرؤن الوصية قبل الدين وان الرسول صلى الله عليه وسلم قضى بالدين قبل الوصية اعلم ان مراده التقديم في الذكر واللفظ وليس
مراده ان الآية تقتضي تقديم الوصية على الدين في الحكم لان كلمة او لا تفيد الترتيب البتة واعلم ان الحكمة في تقديم الوصية على الدين في اللفظ من وجهين الاول ان الوصية مال يؤخذ
بغير عوض فكان اخراجها شاقا على الورثة والدين نفس يأخذ عوضه فكان قلوب الورثة مطمئنة الى ادائه فلهذا السبب قدم الله ذكر الوصية على ذكر الدين في اللفظ حثا

على أو أنهما وترغيبا في إخراجهما أكد ذلك الترغيب بإدخال كلمة أو على الوصية والدين تنبيها على أنهما في وجوب الإخراج على السوية. الثاني أن سهام المواريث كما أنها تؤخر عن الدين
فكذلك تؤخر عن الوصية ألا ترى أنه إذا أوصى بثلث ماله كانت سهام الورثة معتبرة بعد تسليم الثلث إلى الموصى له فجمع الله بين ذكر الدين وذكر الوصية ليعلمنا أن سهام
الميراث معتبرة من جهة أولى وهي أنه لو هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصباء أصحاب الوصايا وفي أنصباء أصحاب الإرث وليس كذلك الدين فإنه لو هلك من المال شيء
استوفي الدين كله من الباقي وإن استغرقه وبطل حق الموصى له وحق الورثة جميعا فالوصية تشبه الإرث من وجه والدين من وجه آخر أما مشابهتها للإرث فمن حيث إنه
إذا هلك من المال شيء دخل النقصان في أنصباء أصحاب الوصية والإرث وأما مشابهتها للدين فلأن سهام أهل المواريث معتبرة بعد الوصية كما أنها معتبرة بعد الدين
المسألة الثالثة لقائل أن يقول ما معنى أو ههنا وهلا قيل من بعد وصية يوصي بها ودين والجواب من وجهين الأول أن أو معناها الإباحة كما لو قال قائل جالس الحسن أو ابن
سيرين والمعنى أن كل واحد منهما أهل أن تجالسه فإن جالست الحسن فأنت مصيب أو ابن سيرين فأنت مصيب أما لو قال جالس الرجلين فجالست واحدا
منهما وتركت الآخر كنت غير موافق للأمر فكذا ههنا لو قال من بعد وصية ودين وجب في كل مال أن يحصل فيه الأمران ومعلوم أنه ليس كذلك أما لما ذكره بلفظ أو كان المعنى أن أحدهما
إن كان فالميراث بعده وكذلك إن كانا فالميراث بعدهما وكذلك إن كانا كلاهما الثاني أن كلمة أو إذا دخلت على النفي صارت في معنى الواو كقوله ولا تطع منهم آثما أو كفورا
وقوله حرمنا عليهم شحومهما إلا ما حملت ظهورهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم فكانت أو ههنا بمعنى الواو فكذلك قوله تعالى من بعد وصية يوصي بها أو دين لما كان في
معنى الاستثناء صار كأنه قال إلا أن يكون هناك وصية أو دين فيكون الميراث بعدهما جميعا قرأ ابن كثير وابن عامر وأبو بكر عن عاصم يوصى بفتح الصاد على ما لم يسم فاعله
وقرأ نافع وأبو عمرو وحمزة والكسائي بكسر الصاد إضافة إلى الموصي وهو الاختيار بدليل قوله تعالى مما ترك إن كان له ولد قوله تعالى آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا
فريضة من الله اعلم أن هذا الكلام معترض بين ذكر الوارثين وأنصبائهم وبين قوله فريضة من الله ومن حق الاعتراض أن يكون ما اعترض مؤكدا ما اعترض بينه ويناسبه
فنقول إنه تعالى لما ذكر أنصباء الأولاد وأنصباء الأبوين كانت تلك الأنصباء مختلفة والعقول لا تهتدي إلى كمية تلك التقديرات والإنسان ربما خطر بباله أن القسمة
لو وقعت على غير هذا الوجه كانت أنفع له وأصلح لا سيما وقد كانت قسمة العرب للمواريث على غير هذا الوجه وإنهم كانوا يورثون الرجال الأقوياء وما كانوا يورثون
الصبيان والضعفاء والنسوان فالله تعالى أزال هذه الشبهة بأن قال إنكم تعلمون أن عقولكم لا تحيط بمصالحكم فربما اعتقدتم في شيء أنه صالح لكم وهو عين المضرة وربما اعتقدتم
في شيء أنه عين المضرة ويكون عين المصلحة وأما الإله الرحيم الحكيم فهو العالم بمغيبات الأمور وعواقبها فكأنه قيل يا أيها الناس اتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي
تستحسنها عقولكم وكونوا مطيعين لأمر الله تعالى في هذه التقديرات التي قدرها لكم فقوله آباؤكم وأبناؤكم لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا إشارة إلى ترك ما يميل إليه الطبع
من قسمة المواريث على الورثة وقوله فريضة من الله إشارة إلى وجوب الانقياد لهذه القسمة التي قدرها الشرع وقضى بها وذكروا في المراد من قوله أقرب لكم نفعا
وجوها الأول المراد أقرب لكم نفعا في الآخرة قال ابن عباس إن الله تعالى ليشفع المؤمنين بعضهم في بعض فأطوعكم لله عز وجل من الأبناء والآباء أرفعكم درجة في الجنة
فإذا كان الوالد أرفع درجة من ولده رفع الله تعالى إليه ولده بمسألته لتقر بذلك عينه وإن كان الولد أرفع درجة من والديه رفع الله تعالى إليه والديه فقال
لا تدرون أيهم أقرب لكم نفعا لأن أحدهما لا يعرف أن انتفاعه في الجنة بهذا أكثر أم بذلك الثاني أن المراد كيفية انتفاع بعضهم ببعض في الدنيا من جهة ما يجب
من الإنفاق عليه والتربية له والذب عنه الثالث المراد جواز أن يموت هذا قبل ذلك فيرثه وبالضد قوله تعالى فريضة من الله هو منصوب نصب المصدر المؤكد
أي فرض ذلك فرضا إن الله كان عليما حكيما والمعنى أن قسمة الله تعالى لهذه المواريث أولى من القسمة التي تميل إليها طباعكم لأنه تعالى عالم بجميع المعلومات فيكون عالما
بما في قسمة المواريث من المصالح والمفاسد وإنه حكيم لا يأمر إلا بما هو الأصلح الأحسن ومتى كان الأمر كذلك كانت قسمته لهذه المواريث أولى من القسمة التي تريدونها
وهذا نظير قوله للملائكة إني أعلم ما لا تعلمون فإن قيل لم قال كان عليما حكيما مع أنه الآن كذلك قلنا قال الخليل الخبر عن الله تعالى بهذه الألفاظ كالخبر بالحال والاستقبال
لأنه تعالى منزه عن الدخول تحت الزمان وقال سيبويه القوم لما شاهدوا علما وحكمة وفضلا وإحسانا تعجبوا فقيل لهم إن الله كان كذلك ولم يزل موصوفا بهذه الصفات

وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُنَّ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمُ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْنَ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ
وَلَهُنَّ الرُّبُعُ مِمَّا تَرَكْتُمْ إِنْ لَمْ يَكُنْ لَكُمْ وَلَدٌ فَإِنْ كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكْتُمْ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَإِنْ كَانَ
رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوِ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ فَإِنْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْ ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ
فِي الثُّلُثِ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ وَصِيَّةً مِنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَمَنْ يُطِعِ

واعلم أنه تعالى أورد قسمة الورثة في هذه الآيات على أحسن الترتيبات وذلك لأن الوارث إما أن يكون متصلا بالميت بغير واسطة أو بواسطة فإن اتصل به
بغير واسطة فسبب الاتصال إما أن يكون هو النسب أو الزوجية وإن اتصل بواسطة فههنا أقسام ثلاثة أشرفها وأعلاها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة النسب
وذلك هو قرابة الولادة ويدخل فيها الأولاد والوالدان فالله تعالى قدم حكم هذا القسم وثانيها الاتصال الحاصل ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متأخر في الشرف
عن القسم الأول لأن الأول ذاتي وهذا الثاني عرضي والذاتي أشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد من هذه الآية التي نحن الآن في تفسيرها وثالثها الاتصال الحاصل
بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متأخر عن القسمين الأولين لوجوه أحدها أن الأولاد والوالدين والأزواج لا يعرض لهم السقوط بالكلية
وأما الكلالة فقد يعرض لهم السقوط بالكلية وثانيها أن القسمين الأولين ينتسب كل واحد منهما إلى الميت بغير واسطة والكلالة تنتسب إلى الميت بواسطة والثابت ابتداء أشرف من

الثالث

الثابت بواسطة وثالثها أن مخالطة الإنسان بالوالدين والأولاد والزوج أكثر من مخالطته بالكلالة وكثرة المخالطة مظنة الألفة والشفقة وذلك يوجب شدة الاهتمام
بأحوالهم فلهذه الأسباب الثلاثة وأشباهها أخر الله تعالى ذكر ميراث الكلالة عن ذكر القسمين الأولين فما أحسن هذا الترتيب وما أشد انطباقه على قوانين المعقولات
وفي الآية مسائل المسألة الأولى أنه تعالى لما جعل في الموجب النسبي حظ الرجل مثل حظ الأنثيين كذلك جعل في الموجب السببي حظ الرجل مثل حظ الأنثيين واعلم أن الواحدة والجماعة
سواء في الربع والثمن والولد من ذلك الزوج ومن غيره سواء في الرد من النصف إلى الربع ومن الربع إلى الثمن واعلم أنه لا فرق في الولد بين الذكر والأنثى ولا فرق بين الابن
وبين ابن الابن ولا بين البنت وبنت الابن المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه يجوز للزوج غسل زوجته وقال أبو حنيفة رضي الله عنه لا يجوز حجة الشافعي أنها
بعد الموت زوجته فيحل له غسلها بيان أنها زوجته قوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم سماها زوجة حال ما أثبت للزوج نصف مالها وإنما يثبت للزوج نصف مالها عند موتها
فوجب أن يكون زوجة له بعد موتها إذا ثبت هذا وجب أن يحل له غسلها لأنها قبل الزوجية ما كان يحل له غسلها وعند حصول الزوجية حل له غسلها والدوران دليل العلية ظاهرا دليل
أبي حنيفة أنها ليست زوجة له فلا يحل له غسلها بيان عدم الزوجية أنها لو كانت زوجة له لحل له بعد الموت وطؤها لقوله تعالى إلا على أزواجهم فإذا ثبت هذا وجب أن لا يثبت حل
الغسل ولأنه لو ثبت لثبت إما مع حل النظر وهو باطل لقوله عليه السلام غض بصرك إلا عن زوجتك أو بدون حل النظر وهو باطل بالإجماع والجواب لما تعارضت الآيتان في ثبوت
الزوجية وعدمها وجب الترجيح فنقول لو لم تكن زوجة لكان قوله تعالى ولكم نصف ما ترك أزواجكم مجازا ولو كانت زوجة مع أنه لا يحل له وطؤها لزم التخصيص وقد ذكرنا في أصول الفقه أن
التخصيص أولى وكان الترجيح من جانبنا كيف وقد علمنا أن في صور كثيرة حصلت الزوجية ولم يحصل حل الوطء مثل زمان الحيض والنفاس ومثل نهار رمضان وعند اشتغالها بأداء
الصلوات المفروضة والحج المفروض وعند كونها في العدة عن الوطء بالشبهة وأيضا فقد بينا في الخلافيات أن حل الوطء يثبت على خلاف الدليل لما فيه من المصالح الكثيرة فبعد الموت
لم يبق شيء من المصالح فعاد إلى أصل الحرمة أما حل الغسل فإن ثبوته بعد الموت مناسب للمصالح الكثيرة فوجب القول بحله المسألة الثالثة في الآية ما يدل على فضل الرجال على
النساء لأنه تعالى حيث ذكر الرجال في هذه الآية ذكرهم على سبيل المخاطبة وحيث ذكر النساء ذكرهن على سبيل المغايبة وأيضا فالله تعالى خاطب الرجال في هذه الآية سبع
مرات وذكر النساء فيها على سبيل الغيبة أقل من ذلك وهذا يدل على تفضيل الرجال على النساء وما أحسن مراعاة هذه الدقيقة لأنه تعالى فضل الرجال على النساء في النصيب فنبه بهذه
الدقيقة على مزيد فضلهم عليهن قوله تعالى وإن كان رجل يورث كلالة أو امرأة اعلم أن هذه الآية في شرح توريث القسم الثالث من أقسام الورثة وهم الكلالة وهم الذين ينتسبون إلى
الميت بواسطة وفي الآية مسائل المسألة الأولى كثرت أقوال الصحابة في تفسير الكلالة فاختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنها عبارة عمن سوى الوالدين والولد وهو المختار
والقول الصحيح وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يقول الكلالة من سوى الولد وروي أنه لما طعن قال كنت أرى أن الكلالة من لا ولد له وأنا أستحيي أن أخالف أبا بكر الكلالة من عدا
الوالد والولد وعن عمر رضي الله عنه فيه رواية أخرى وهي التوقف وكان يقول ثلاثة لأن يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بينها لنا أحب إلي من الدنيا وما فيها الكلالة و
الخلافة والربا والذي يدل على صحة قول الصديق رضي الله عنه وجوه الأول التمسك باشتقاق اسم الكلالة وفيه وجوه الأول يقال كلت الرحم بين فلان وفلان إذا تباعدت
القرابة وحمل فلان على فلان ثم كل عنه إذا تباعد فسميت القرابة البعيدة كلالة من هذا الوجه الثاني يقال كل الرجل يكل كلا وكلالة إذا أعيا وذهبت قوته ثم جعلوا هذا
اللفظ استعارة عن القرابة الحاصلة لا من جهة الولادة وذلك لأنا بينا أن هذه القرابة حاصلة بواسطة الغير فيكون فيها ضعف وبهذا يظهر أنه يبعد إدخال الوالدين
في الكلالة لأن انتسابهم إلى الميت بغير واسطة الثالث الكلالة في أصل اللغة عبارة عن الإحاطة ومنه الإكليل لإحاطته بالرأس ومنه الكل لإحاطته بما يدخل فيه و
يقال تكلل السحاب إذا صار محيطا بالجو إذا عرفت هذا فنقول من عدا الوالد والولد إنما سموا بالكلالة لأنهم كالدائرة المحيطة بالإنسان وكالإكليل المحيط برأسه أما قرابة الولادة
فليست كذلك فإن فيها يتفرع البعض عن البعض ويتولد البعض من البعض كالشيء الواحد الذي يتزايد على نسق واحد ولهذا قال الشاعر نسب تتابع كابرا عن كابر
كالرمح أنبوبا على أنبوب فأما القرابة المغايرة لقرابة الولادة وهي كالإخوة والأخوات والأعمام والعمات فإنما يحصل لنسبهم اتصال وإحاطة بالمنسوب إليه فثبت بهذه
الوجوه الاشتقاقية أن الكلالة عبارة عمن عدا الوالدين والولد الحجة الثانية أنه تعالى ما ذكر لفظ الكلالة في كتابه إلا في هذه السورة في موضعين أحدهما في هذه الآية و
الثاني في آخر السورة وهو قوله تعالى قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك واحتج عمر رضي الله عنه بهذه الآية على أن الكلالة
من لا ولد له فقط قال لأن المذكور ههنا في تفسير الكلالة هو أنه ليس له ولد إلا أنا نقول هذه الآية تدل على أن الكلالة من لا ولد له ولا والد وذلك لأن الله تعالى حكم بتوريث
الإخوة والأخوات حال كون الميت كلالة ولا شك أن الإخوة والأخوات لا يرثون حال وجود الأبوين فوجب أن لا يكون الميت كلالة حال وجود الأبوين
الحجة الثالثة أنه تعالى ذكر حكم الولد والوالدين في الآيات المتقدمة ثم أتبعها بذكر الكلالة وهذا الترتيب يقتضي أن تكون الكلالة من عدا الوالدين والولد الحجة
الرابعة قول الفرزدق ورثتم قناة الملك لا عن كلالة عن ابني مناف عبد شمس وهاشم دل هذا البيت على أنهم ما ورثوا الملك عن كلالة ودل على أنهم ورثوها
عن آبائهم وهذا يوجب أن لا يكون الأب داخلا في الكلالة المسألة الثانية الكلالة قد تجعل وصفا للوارث وللموروث فإذا جعلناها وصفا للوارث فالمراد من
سوى الأولاد والوالدين وإذا جعلناها وصفا للموروث فالمراد الذي يرثه من سوى الوالدين والأولاد أما بيان أن هذا اللفظ مستعمل في الوارث فالدليل عليه ما روى جابر
قال مرضت مرضا أشرفت منه على الموت فأتاني النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يا رسول الله إني رجل لا يرثني إلا كلالة وأراد به أنه ليس له والد ولا ولد وأما أنه مستعمل في
الموروث فالبيت الذي رويناه عن الفرزدق فإن معناه أنكم ما ورثتم الملك عن الأعمام بل عن الآباء فسمى العم كلالة وهو ههنا موروث لا وارث إذا عرفت هذا فنقول
المراد من الكلالة في هذه الآية الميت الذي لا يخلف الوالدين والولد لأن هذا الوصف إنما كان معتبرا في الميت الذي هو الموروث لا في الوارث الذي لا يختلف حاله بسبب أن له ولدا أو لا

ثم قال المسألة الثالثة يقال رجل كلالة وامرأة كلالة وقوم كلالة لا يثنى ولا يجمع لانه مصدر كالدلالة والوكالة اذا عرفت هذا فنقول اذا جعلناها صفة للوارث او المورث كان بمعنى ذي كلالة كما تقول فلان من قرابتي تريد من ذوي قرابتي قال صاحب الكشاف ويجوز ان تكون صفة كالهجاجة والفقاقة المسألة الرابعة قوله تعالى يورث فيه احتمالان الاول ان يكون ذلك مأخوذا من ورثه الرجل يرثه وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الموروث منه وفي انتصاب كلالة وجوه احدها النصب على الحال والتقدير يورث حال كونه كلالة والكلالة مصدر وقع موقع الحال تقديره يورث متكلل النسب وثانيها ان يكون قوله يورث صفة لرجل وكلالة خبر كان والتقدير وان كان رجل يورث منه كلالة وثالثها ان يكون مفعولا له اي يورث لاجل كونه كلالة الوجه الثاني في قوله يورث ان يكون ذلك مأخوذا من اورث يورث وعلى هذا التقدير يكون الرجل هو الوارث وانتصاب كلالة على هذا التقدير ايضا يكون على الوجوه المذكورة المسألة الخامسة قرأ الحسن وابو رجاء العطاردي يورث ويورث بالتخفيف والتشديد على البناء للفاعل اما قوله تعالى وله اخ او اخت فلكل واحد منهما السدس ففيه مسألتان المسألة الاولى ههنا سؤال وهو انه تعالى قال وان كان رجل يورث كلالة او امرأة ثم قال وله اخ فكنى عن الرجل وما كنى عن المرأة فما السبب فيه والجواب قال الفراء هذا جائز فانه اذا جاء حرفان في معنى واحد باو جاز اسناد التفسير الى ايهما اريد ويجوز اسناده اليهما ايضا تقول من كان له اخ او اخت فليصله تذهب الى الاخ فليصلها تذهب الى الاخت وان قلت فليصلهما جاز ايضا المسألة الثانية اجمع المفسرون ههنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ والاخت من الام وكان سعد بن ابي وقاص يقرأ وله اخ او اخت من ام وانما حكموا بذلك لانه قال تعالى في آخر السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا اثبت للاخوة والاخوات الثلث فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات ههنا غير الاخوة والاخوات في تلك الآية فالمراد ههنا الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الاب والام او من الاب ثم قال تعالى فان كانوا اكثر من ذلك فهم شركاء في الثلث فبين ان نصيبهم كم كانوا لا يزيد على الثلث ثم قال تعالى من بعد وصية يوصى بها او دين وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان ظاهر هذه الآية يقتضي جواز الوصية بكل المال وباي بعض اريد ومما يوافق هذه الآية من الاحاديث ما روى نافع عن ابن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما حق امرئ مسلم له مال يوصي به تمر عليه ليلتان الا ووصيته مكتوبة عنده فهذا الحديث ايضا يدل على الاطلاق في الوصية كيف اريد الا انا نقول هذه العمومات مخصوصة من وجهين الاول في قدر الوصية فانه لا يجوز الوصية بكل المال بدلالة القرآن والسنة اما القرآن فالآيات الدالة على الميراث مجملا ومفصلا اما المجمل فقوله تعالى للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون ومعلوم ان الوصية بكل المال يقتضي نسخ هذا النص واما المفصل فهي آيات المواريث كقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين ويدل عليه ايضا قوله تعالى وليخش الذين لو تركوا من خلفهم ذرية ضعافا خافوا عليهم واما السنة فهو الحديث المشهور في هذا الباب وهو قوله صلى الله عليه وسلم الثلث والثلث كثير انك لان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس واعلم ان هذا الحديث يدل على احكام احدها ان الوصية غير جائزة في اكثر من الثلث وثانيها ان الاولى النقصان عن الثلث لقوله والثلث كثير وثالثها انه اذا ترك القليل من المال وورثته فقراء فالافضل له ان لا يوصي بشيء لقوله صلى الله عليه وسلم ان تترك ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ورابعها فيه دلالة على جواز الوصية بجميع المال اذا لم يكن له وارث لان المنع منه لاجل الورثة فعند عدمهم لزم الجواز الوجه الثاني تخصيص عموم هذه الآية في الموصى له وذلك لانه لا تجوز الوصية لوارث قال النبي صلى الله عليه وسلم الا لا وصية لوارث المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه اذا اخر الزكوة والحج حتى مات يجب اخراجهما من التركة وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يجب حجة الشافعي ان الزكوة الواجبة والحج الواجب دين فيجب اخراجه بهذه الآية انما قلنا انه دين لان اللغة تدل عليه والشرع ايضا يدل عليه اما اللغة فهو ان الدين عبارة عن الامر الموجب للانقياد قال في الدعوات المشهورة يا من دانت له الرقاب اي انقادت واما الشرع فانه روي ان الخثعمية لما سألت الرسول صلى الله عليه وسلم عن الحج الذي كان على ابيها قال صلى الله عليه وسلم ارأيت لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يجزي فقالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم فدين الله احق ان يقضى اذا ثبت انه دين وجب تقديمه على الميراث لقوله تعالى من بعد وصية يوصي بها او دين قال ابو بكر الرازي المذكور في هذه الآية الدين المطلق والنبي صلى الله عليه وسلم سمى الحج دينا لله تعالى والاسم المطلق لا يتناول المقيد قلنا هذا في غاية الركاكة لانه لما ثبت انه دين وثبت بحكم الآية ان الدين مقدم على الميراث لزم المقصود لا محالة وحديث الاطلاق والتقييد كلام مهمل لا يقدح في هذا المطلوب والله اعلم المسألة الثالثة اعلم ان قوله تعالى غير مضار وصية من الله نصب على الحال اي يوصي بها وهو غير مضار لورثته واعلم ان الضرار في الوصية يقع على وجوه احدها ان يوصي باكثر من الثلث وثانيها ان يقر بكل ماله او ببعضه لاجنبي وثالثها ان يقر على نفسه بدين لا حقيقة له دفعا للميراث عن الورثة ورابعها ان يقر بان الدين الذي كان له على غيره قد استوفاه ووصل اليه وخامسها ان يبيع شيئا بثمن رخيص او يشتري شيئا بثمن غال كل ذلك لغرض ان لا يصل المال الى الورثة وسادسها ان يوصي بالثلث لا لوجه الله تعالى ولكن لغرض تنقيص حقوق الورثة فهذا هو وجوه الاضرار في الوصية واعلم ان العلماء قالوا الاولى ان يوصي باقل من الثلث قال علي رضي الله عنه لان اوصي بالخمس احب الي من الربع ولان اوصي بالربع احب الي من ان اوصي بالثلث وقال النخعي قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يوص وقبض ابو بكر رضي الله عنه واوصى فان اوصى الانسان فحسن وان لم يوص فحسن ايضا واعلم ان الاولى بالانسان ان ينظر في قدر ما يخلف ومن يخلف ثم يجعل وصيته بحسب ذلك فان كان ماله قليلا وفي الورثة كثرة لم يوص وان كان في المال كثرة اوصى بحسب المال وبحسب حاجتهم بعده في القلة والكثرة المسألة الرابعة روى عكرمة عن ابن عباس انه قال الاضرار في الوصية من الكبائر واعلم انه يدل على ذلك القرآن والسنة والمعقول اما القرآن فما روى عن ابن عباس قال الاضرار في الوصية من الكبائر ثم قرأ تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله قال ابن عباس في الوصية ومن يعص الله ورسوله قال في الوصية واما السنة فما روى عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الاضرار في الوصية من الكبائر

وعن شهر بن حوشب عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الرجل ليعمل عمل اهل الجنة سبعين سنة وحاف في وصيته فيختم له بشر عمله فيدخل النار وان الرجل ليعمل عمل اهل النار سبعين سنة فيعدل في وصيته فيختم له بخير عمله فيدخل الجنة وقال صلى الله عليه وسلم من قطع ميراثا فرضه الله قطع الله ميراثه من الجنة ومعلوم ان الزيادة في الوصية قطع من الميراث واما المعقول فهو ان مخالفة امر الله تعالى عند القرب من الموت يدل على جراءة شديدة على الله تعالى وتمرد عظيم عن الانقياد لتكاليفه وذلك من اكبر الكبائر ثم قال تعالى وصية من الله وفيه سؤالان السؤال الاول كيف انتصب قوله وصية والجواب عنه من وجوه الاول انه مصدر مؤكد اي يوصيكم بذلك وصية كقوله فريضة من الله الثاني ان تكون منصوبة بقوله غير مضار اي لا تضار وصية الله وان الوصية يجب ان لا تزاد على الثلث الثالث ان يكون التقدير وصية من الله بالاولاد ان لا يدعهم عالة يتكففون في وجوه الناس بسبب الاسراف في الوصية وينصر هذا الوجه قراءة الحسن غير مضار وصية بالاضافة السؤال الثاني لم جعل خاتمة الآية الاولى فريضة من الله وخاتمة هذه الآية وصية من الله الجواب ان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجب الرعاية الا ان القسم الاول وهو رعاية حال الاولاد اولى ثم قال تعالى والله عليم حليم عليم بمن جار او عدل في وصيته حليم عن الجائر لا يعاجله بالعقوبة وهذا وعيد والله الموفق للصواب تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك الفوز العظيم ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وله عذاب مهين واللاتي يأتين

وفي الآية مسائل المسألة الاولى انه سبحانه وتعالى بعد ان بين سهام المواريث ذكر الوعد والوعيد ترغيبا في الطاعة وترهيبا عن المعصية فقال تلك حدود الله وفيه بحثان احدهما ان قوله تلك اشارة الى ماذا وفيه قولان الاول انه اشارة الى ما ذكره الله من قسمة المواريث والثاني انه اشارة الى كل ما ذكره من اول السورة الى ههنا من بيان اموال الايتام واحكام الانكحة واحوال المواريث وهو قول الاصم وهو قول ابي مسلم وحجة القول الاول ان الضمير يعود الى اقرب المذكورات وحجة القول الثاني ان عوده الى الاقرب اذا لم يمنع من عوده الى الابعد مانع وجب عوده الى الكل البحث الثاني ان المراد بحدود الله المقدرات التي ذكرها وبينها وحد الشيء طرفه الذي به يمتاز عن غيره ومنه حدود الدار والقول الدال على حقيقة الشيء يسمى حدا له لان ذلك القول يمنع غيره من الدخول فيه وغيره كل ما سواه المسألة الثانية قال بعضهم قوله تعالى ومن يطع الله ورسوله وقوله ومن يعص الله ورسوله مختص بمن اطاع وعصى في هذه التكاليف المذكورة في هذه السورة وقال المحققون بل هو عام يدخل فيه هذا وغيره وذلك لان اللفظ عام فوجب تناوله الكل اقصى ما في الباب ان هذا العام انما ذكر عقيب تكاليف خاصة الا ان هذا القدر لا يقتضي تخصيص العموم الا ترى ان الوالد قد يقبل على ولده ويوبخه في امر مخصوص ثم يقول احذر مخالفتي ومعصيتي ويكون مقصوده منعه من معصيته في جميع الامور فكذا ههنا المسألة الثالثة قرأ نافع وابن عامر ندخله جنات وندخله نارا بالنون في الحرفين والباقون بالياء اما الاول فعلى طريقة الالتفات كما في قوله تعالى بل الله مولاكم ثم قال سنلقي بالنون واما الثاني فوجهه ظاهر المسألة الرابعة ههنا سؤال وهو ان قوله يدخله جنات انما يليق بالواحد ثم قوله بعد ذلك خالدين فيها انما يليق بالجمع فكيف التوفيق بينهما والجواب ان كلمة من في قوله ومن يطع الله ومن يعص الله موحد في اللفظ جمع في المعنى فلهذا صح الوجهان المسألة الخامسة انتصب خالدين وخالدا على الحال من الهاء في يدخله والتقدير يدخله خالدا في النار المسألة السادسة قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان فساق اهل الصلوة يبقون مخلدين في النار وذلك لان قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده اما ان يكون مخصوصا بمن تعدى في الحدود التي سبق ذكرها وهي حدود المواريث او يدخل فيها ذلك وغيره وعلى التقديرين يلزم دخول من تعدى في حدود المواريث في هذا الوعيد وذلك عام فيمن تعدى وهو من اهل الصلوة او ليس من اهل الصلوة فدلت هذه الآية على القطع بالوعيد وعلى ان الوعيد مخلد ولا يقال ان الوعيد مختص بمن تعدى حدود الله وذلك لا يتحقق الا في الكافر فانه هو الذي تعدى جميع الحدود فانا نقول هذا مدفوع من وجهين الاول انا لو حملنا هذه الآية على تعدي جميع حدود الله خرجت الآية عن الفائدة لان الله تعالى نهى عن اليهودية والنصرانية والمجوسية فتعدي جميع حدوده هو ان يترك جميع هذه النواهي وتركها انما يكون بان يأتي باليهودية والنصرانية والمجوسية معا وذلك محال فثبت ان تعدي جميع حدود الله محال فلو كان المراد من الآية ذلك لخرجت الآية عن كونها مفيدة فعلمنا ان المراد منه اي حد كان من حدود الله الثاني هو ان هذه الآية مذكورة عقيب آيات قسمة المواريث فيكون المراد من قوله ويتعد حدوده تعدي حدود الله في الامور المذكورة في هذه الآيات وعلى هذا التقدير يسقط هذا السؤال هذا منتهى تقرير المعتزلة وقد ذكرنا هذه المسألة على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة ولا بأس بان نعيد طرفا منها في هذا الموضع فنقول اجمعنا على ان هذا الوعيد مختص بعدم التوبة لان الدليل دل على انه اذا حصلت التوبة لم يبق هذا الوعيد فكذا يجوز ان يكون مشروطا بعدم العفو فان بتقدير قيام الدلالة على حصول العفو امتنع بقاء هذا الوعيد عند حصول العفو ونحن قد ذكرنا الدلائل الكثيرة على حصول العفو ثم نقول هذا العموم مخصوص بالكافر ويدل عليه وجهان الاول انا اذا قلنا لكم ما الدليل على ان كلمة من في معرض الشرط تفيد العموم قلتم الدليل عليه انه يصح الاستثناء منه والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فيه فنقول ان صح هذا الدليل فهو يدل على ان قوله ومن يعص الله ورسوله مختص بالكافر لان جميع المعاصي يصح استثناؤها من هذا اللفظ فيقال ومن يعص الله ورسوله الا في الكفر والا في الفسق وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فهذا يقتضي ان قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله يدخل فيه جميع انواع المعاصي والقبائح وذلك لا يتحقق الا في حق الكافر وقوله الاتيان بجميع المعاصي محال لان الاتيان باليهودية والنصرانية معا محال فنقول ظاهر اللفظ يقتضي العموم الا اذا قام مخصص عقلي او شرعي وعلى هذا التقدير يسقط سؤالهم ويقوى ما ذكرناه الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية مختصة بالكافر ان قوله ومن يعص الله ورسوله يفيد كونه فاعلا للمعصية والذنب وقوله ويتعد حدوده لو كان المراد منه عين ذلك للزم التكرار وهو خلاف الاصل فوجب حمله على الكفر وقوله بانا نحمل هذه الآية على تعدي الحدود المذكورة في المواريث فنقول انه كذلك

الآية لا يسقط ما ذكرناه من السؤال بهذا الكلام لان التعدي في حدود المواريث تارة يكون بان يعتقد ان تلك التكاليف والاحكام حق وحكمة واجبة القبول الا انه يتركها وتارة يكون بان يعتقد انها
واقعة لا على وجه الحكمة والصواب فيكون هذا هو الغاية في التعدي للحدود واما الاول فلا يكاد يطلق في حقه انه تعدى حدود الله والا لزم وقوع التكرار كما ذكرناه فعلمنا ان هذا الوعيد
مختص بالكافر الذي لا يرضى بما ذكره الله تعالى في هذه الآية من قسمة المواريث فهذا ما يختص بهذه الآية من المباحث واما بقية الاسئلة فقد تقدم ذكرها في سورة البقرة والله اعلم
واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت
او يجعل الله لهن سبيلا واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فان تابا واصلحا فاعرضوا عنهما ان الله كان توابا رحيما انما التوبة
اعلم انه تعالى لما ذكر في الآيات المتقدمة الامر بالاحسان الى النساء ومعاشرتهن بالجميل وما يتصل بهذا الباب ضم الى ذلك التغليظ عليهن فيما يأتينه من الفاحشة فان ذلك في الحقيقة احسان
اليهن ونظر لهن في امر آخرتهن وايضا ففيه فائدة اخرى وهي ان لا يجعل امر الله الرجال بالاحسان اليهن سببا لترك اقامة الحدود عليهن فيصير ذلك سببا لوقوعهن في انواع
المفاسد والمهالك وايضا فيه فائدة ثالثة وهي بيان ان الله تعالى كما يستوفي لخلقه فكذلك يستوفي عليهم وانه ليس في احكامه محاباة ولا ميل بين احد قرابة وان مدار هذا
الشرع على العدل والانصاف والاحتراز في كل باب عن طرفي الافراط والتفريط فقال واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اللاتي جمع التي و
للعرب في جمع التي لغات اللاتي واللات واللواتي واللوات قال ابو بكر ابن الانباري العرب تقول في الجمع من غير الحيوان التي ومن الحيوان اللاتي

فآذوهما المسألة الثالثة اتفقوا على أن لا بد في تحقيق هذا الإيذاء من الإيذاء باللسان وهو التوبيخ والتعيير مثل أن يقال بئسما فعلتما وقد تعرضتما لعقاب الله وسخطه وأخرجتما أنفسكما
عن اسم العدالة وأبطلتما على أنفسكما أهلية الشهادة واختلفوا في أنه هل يدخل فيه الضرب فعن ابن عباس أنه يضرب بالنعال والأول أولى لأن مدلول النص إنما هو الإيذاء
وذلك حاصل بمجرد الإيذاء باللسان فلا يكون في النص دلالة على الضرب فلا يجوز المصير إليه ثم قال تعالى فإن تابا وأصلحا يعني فاتركوا إيذاءهما ثم قال تعالى إن الله كان توابا رحيما
معنى التواب أنه يعود على عبده بفضله ومغفرته إذا تاب إليه من ذنبه وأما قوله كان توابا فقد تقدم القول فيه إنما التوبة على الله للذين يعملون
السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم وكان الله عليما حكيما وليست التوبة للذين يعملون السيئات
حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن ولا الذين يموتون وهم كفار أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما يا أيها الذين آمنوا
اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أن المرتكبين للفاحشة إذا تابا وأصلحا زال الأذى عنهما وأخبر على الإطلاق أيضا أنه تواب رحيم ذكر وقت التوبة وشرطها ونبههم على تعجيلها
لئلا يأتيهم الموت وهم مصرون فلا تنفعهم التوبة وفي الآية مسائل المسألة الأولى أما حقيقة التوبة فقد ذكرناها في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فتاب عليه إنه
هو التواب الرحيم واحتج القاضي على أنه يجب على الله عقلا قبول التوبة بهذه الآية من وجهين الأول أن كلمة على للوجوب فقوله تعالى إنما التوبة على الله يدل على أنه يجب على الله
عقلا قبولها الثاني أنا لو حملنا قوله إنما التوبة على الله على مجرد القبول لم يبق بينه وبين قوله فأولئك يتوب الله عليهم فرق لأن هذا أيضا إخبار عن الوقوع أما إذا حملنا
ذلك على وجوب القبول وهذا على الوقوع يظهر الفرق بين الآيتين فلا يلزم التكرار واعلم أن القول بالوجوب على الله تعالى باطل ويدل عليه وجوه الأول أن لازمة الوجوب
استحقاق الذم عند الترك فهذه اللازمة إما أن تكون ممتنعة الثبوت في حق الله تعالى أو غير ممتنعة في حقه والأول باطل لأن ترك ذلك الواجب لما كان مستلزما لهذا الذم
الذم محال الثبوت في حق الله تعالى وجب أن يكون ذلك الترك ممتنع الثبوت في حق الله تعالى وإذا كان الترك ممتنع الثبوت عقلا كان الفعل واجب الثبوت فحينئذ يكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار وذلك باطل وأما إن كان استحقاق الذم غير ممتنع الحصول في حق الله تعالى فكل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض وقوعه محال فيلزم جواز أن يكون الإله مع كونه إلها يكون موصوفا
باستحقاق الذم وذلك محال لا يقوله عاقل ولما بطل هذان القسمان ثبت أن القول بالوجوب على الله تعالى محال الحجة الثانية أن قادرية العبد بالنسبة إلى فعل التوبة وتركها
إما أن يكون على السوية أو لا يكون على السوية فإن كانت على السوية لم يترجح فعل التوبة على تركها إلا لمرجح ثم ذلك المرجح إن حدث لا عن محدث لزم نفي الصانع وإن حدث عن
العبد عاد التقسيم وإن حدث عن الله فحينئذ العبد إنما أقدم على التوبة بمعونة الله وتقويته فتكون تلك التوبة إنعاما من الله على عبده وإنعام المولى على عبده لا يوجب عليه
أن ينعم عليه مرة أخرى فثبت أن صدور التوبة عن العبد لا يوجب على الله تعالى القبول وأما إن كان قادرية العبد لا تصلح للترك والفعل فحينئذ يكون الجبر ألزم وإذا كان كذلك كان
القول بالوجوب أظهر بطلانا وفسادا الحجة الثالثة التوبة عبارة عن الندم على ما مضى والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الكراهات والإرادات والإرادة
والإرادة لا تحصل باختيار العبد وإلا افتقر في تحصيلها إلى إرادة أخرى ولزم التسلسل وإذا كان كذلك كان حصول هذا الندم وهذا العزم بمحض تخليق الله تعالى وفعل الله لا يوجب
على الله فعلا آخر فثبت أن القول بالوجوب باطل الحجة الرابعة أن التوبة فعل يحصل باختيار العبد على قولهم فلو صار ذلك علة الوجوب على الله تعالى لصار فعل العبد مؤثرا
في ذات الله تعالى وفي صفاته وذلك لا يقوله عاقل وأما الجواب عما احتجوا به فهو أنه تعالى وعد بقبول التوبة من المؤمنين فإذا وعدهم الله تعالى شيئا وكان الخلف في وعده
محالا كان ذلك شبيها بالواجب فبهذا التأويل صح إطلاق كلمة على وبهذا الطريق ظهر الفرق بين قوله تعالى إنما التوبة على الله وبين قوله فأولئك يتوب الله عليهم فإن قيل فلما أخبر
عن قبول التوبة وكل ما أخبر الله تعالى عن وقوعه كان واجب الوقوع فيلزمكم أن لا يكون فاعلا مختارا قلنا الإخبار عن الوقوع تبع للوقوع والوقوع تبع الإيقاع والتبع
لا يغير الأصل فكان فاعلا مختارا في ذلك الإيقاع أما أنتم فإنكم تقولون بأن وقوع التوبة من حيث إنها هي مؤثرة في وجوب القبول على الله وذلك لا يقوله عاقل فظهر
الفرق المسألة الثانية أنه تعالى شرط قبول هذه التوبة بشرطين أحدهما قوله للذين يعملون السوء بجهالة وفيه إشكالان أحدهما أن من عمل الذنب ولم يعلم أنه
ذنب لم يستحق عقابا لأن الخطأ مرفوع عن هذه الأمة فعلى هذا الذين يعملون السوء بجهالة فلا حاجة بهم إلى التوبة السؤال الثاني أن كلمة إنما للحصر فظاهر هذه
الآية يقتضي أن من أقدم على السوء مع العلم بكونه سوءا لا يكون توبته مقبولة وذلك بالإجماع باطل والجواب عن السؤال الأول أن اليهودي اختار اليهودية
وهو لا يعلم كونها ذنبا مع أنه يستحق العقاب عليها فبطل قولك إن من عمل ذنبا ولم يعلم أنه ذنب لم يستحق العقاب عليه والجواب عن السؤال الثاني أن من
أتى بالمعصية مع الجهل بكونها معصية وإذا كان كذلك لا جرم خص القسم الأول بوجوب قبول التوبة وجوبا على سبيل الوعد والكرم وأما القسم الثاني
فلما كان ذنبهم أغلظ لا جرم لم يذكر في حقهم هذا التأكيد في قبول التوبة فيكون هذه الآية دالة من هذا الوجه على أن قبول التوبة غير واجب على الله تعالى
وإذا عرفت الجواب عن هذين السؤالين فلنذكر الوجوه التي ذكرها المفسرون في تفسير الجهالة الأول قال أكثر المفسرين كل من عصى الله سمي جاهلا وسمي فعله جهالة
قال تعالى إخبارا عن يوسف عليه السلام أصب إليهن وأكن من الجاهلين وقال تعالى أيضا حكاية عن يوسف أنه قال لإخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ أنتم جاهلون
وقال تعالى يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين وقال تعالى إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة قالوا أتتخذنا هزوا قال أعوذ بالله أن
أكون من الجاهلين وقد يقول السيد لعبده حال ما يلومه على فعل يا جاهل لم فعلت كذا وكذا والسبب في إطلاق اسم الجاهل على العاصي لربه أنه لو استعمل ما معه من العلم بالثواب والعقاب
لما أقدم على المعصية فلما لم يستعمل ذلك العلم صار كأنه لا علم له فعلى هذا الطريق الأول سمي العاصي لربه جاهلا وعلى هذا الوجه تدخل فيه المعصية سواء أتى بها الإنسان مع العلم بكونها معصية
أو مع الجهل بذلك والوجه الثاني في تفسير الجهالة أن يأتي الإنسان بالمعصية مع العلم بكونها معصية إلا أنه يكون جاهلا بقدر عقابه وقد علمنا أن الإنسان إذا أقدم على ما لا ينبغي مع العلم

ما لا ينبغي إلا أنه لا يعلم مقدار ما يحصل في عاقبته من الآفات فإنه يصح أن يقال على سبيل المجاز إنه جاهل بفعله والوجه الثالث أن يكون المراد منه أن يأتي الإنسان بالمعصية مع أنه لا يعلم كونها معصية
لكن بشرط أن يكون متمكنا من العلم بكونها معصية فإنه على هذا التقدير يستحق العقاب ولهذا المعنى أجمعنا على أن اليهودي يستحق العقاب على يهوديته وإن كان لا يعلم كون اليهودية ذنبا ومعصية لأنه
لما كان متمكنا من تحصيل العلم بكون اليهودية ذنبا ومعصية كفى ذلك في ثبوت استحقاق العقاب ويخرج عما ذكرنا النائم والساهي فإنه أتى بالقبيح لكنه ما كان متمكنا من العلم بكونه قبيحا
وهذا القول راجح على غيره من حيث إن لفظ الجهالة في الوجهين الأولين محمول على المجاز وفي هذا الوجه على الحقيقة إلا أن على هذا الوجه لا يدخل تحت الآية إلا من عمل القبيح وهو لا يعلم
قبحه أما العالم بالمعصية فإنه لا يكون داخلا تحت الآية وإنما يعرف حاله بطريق القياس وهو أنه لما كانت التوبة على هذا الجاهل واجبة فلأن تكون واجبة على العامد كان ذلك
أولى فهذا هو الكلام في الشرط الأول من شرائط التوبة أما الشرط الثاني فهو قوله تعالى ثم يتوبون من قريب وقد أجمعوا على أن المراد من هذا القرب حضور زمان الموت ومعاينة أهواله
وإنما سمى تعالى هذه المدة قريبة لوجوه أحدها أن الأجل آت وكل ما هو آت قريب وثانيها التنبيه على أن مدة عمر الإنسان وإن طالت فهي قليلة قريبة فإنها محفوفة بطرفي الأزل
والأبد فإذا قست عمرك إلى ما على طرفيها صار كالعدم وثالثها أن الإنسان يتوقع في كل لحظة نزول الموت به وما هذا حاله فإنه يوصف بالقرب فإن قيل ما معنى من في قوله تعالى
من قريب الجواب أنه لابتداء الغاية أي يجعل مبتدأ توبته زمانا قريبا من المعصية لئلا يقع في زمرة المصرين فأما من تاب بعد المعصية بزمان بعيد وقبل الموت بزمان بعيد فإنه يكون
خارجا عن المخصوصين بكرامة حتم قبول التوبة على الله تعالى بقوله إنما التوبة على الله وبقوله فأولئك يتوب الله عليهم ومن لم يقع توبته على هذا الوجه فإنه بعيد أن يكون من جملة
الموعودين بكلمة عسى في قوله عسى الله أن يتوب عليهم ولا شك أنه يكون بين الدرجتين من التفاوت ما لا يخفى وقيل معناه التبعيض أي يتوبون بعض زمان قريب كأنه تعالى سمى ما بين
وجود المعصية وبين حضور الموت زمانا قريبا ففي أي جزء من أجزاء هذا الزمان أتى بالتوبة فهو تائب من قريب وإلا فهو تائب من بعيد واعلم أنه تعالى لما ذكر هذين الشرطين
قال فأولئك يتوب الله عليهم فإن قيل ما فائدة قوله تعالى فأولئك يتوب الله عليهم بعد قوله إنما التوبة على الله قلنا فيه وجهان الأول أن قوله إنما التوبة على الله إعلام
بأنه يجب على الله قبولها لزوم الكرم والفضل والإحسان إخبار بأنه سيفعل ذلك والثاني أن قوله إنما التوبة على الله يعني إنما الهداية إلى التوبة والإرشاد إليها والإعانة عليها
في حق من أتى بالذنب على سبيل الجهالة ثم تاب عنه عن قريب وترك الإصرار عليه وأتى بالاستغفار عنه ثم قال فأولئك يتوب الله عليهم يعني أن العبد الذي هذا شأنه
إذا أتى بالتوبة قبلها الله تعالى منه فالمراد بالأول التوفيق على التوبة وبالثاني قبول التوبة ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما أي وكان الله عليما بأنه إنما أتى بتلك المعصية لاستيلاء
الشهوة والغضب والجهالة عليه حكيما بأن العبد لما كان من صفته ذلك ثم إنه تاب عنها من قريب فإنه يجب في الكرم قبول التوبة ثم قال تعالى وليست التوبة الآية اعلم أنه تعالى لما
ذكر شرائط التوبة المقبولة أردفها بشرح التوبة التي لا تكون مقبولة وفي الآية مسائل المسألة الأولى الآية دالة على أن من حضره الموت وشاهد أهواله فإن توبته غير مقبولة
وهذه المسألة مشتملة على بحثين الأول الذي يدل على أن توبة من وصفنا حاله غير مقبولة وجوه الأول هذه الآية وهي صريحة في المطلوب الثاني قوله تعالى فلم يك
ينفعهم إيمانهم لما رأوا بأسنا والثالث أنه قال في صفة فرعون حتى إذا أدركه الغرق قال آمنت أنه لا إله إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل وأنا من المسلمين آلآن وقد عصيت
قبل وكنت من المفسدين فلم يقبل الله توبته عند مشاهدة العذاب ولو أنه أتى بذلك الإيمان قبل تلك الساعة بلحظة لكان مقبولا الرابع قوله تعالى حتى إذا جاء
أحدهم الموت قال رب ارجعون لعلي أعمل صالحا فيما تركت كلا إنها كلمة هو قائلها الخامس قوله تعالى وأنفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتي أحدكم الموت فيقول
رب لولا أخرتني إلى أجل قريب فأصدق وأكن من الصالحين ولن يؤخر الله نفسا إذا جاء أجلها فأخبر تعالى في هذه الآيات أن التوبة لا تقبل عند حضور الموت
السادس روى أبو أيوب عن النبي صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى يقبل توبة العبد ما لم يغرغر أي ما لم تتردد الروح في حلقه وعن عطاء ولو قبل موته بفواق الناقة
وعن الحسن أن إبليس قال حين أهبط إلى الأرض وعزتك لا أفارق ابن آدم ما دام روحه في جسده فقال وعزتي لا أغلق عليه باب التوبة ما لم يغرغر واعلم أن قوله تعالى
إذا حضر أحدهم الموت قال إني تبت الآن معناه حتى إذا حضر أحدهم نزول الموت وقربه وهو كقوله تعالى كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت البحث الثاني قال المحققون
قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبول التوبة مشاهدة الأحوال التي عندها يحصل العلم بالله تعالى على سبيل الاضطرار وإنما قلنا إن نفس القرب من الموت
لا يمنع من قبول التوبة لوجوه الأول أن جماعة أماتهم الله ثم أحياهم مثل قوم من بني إسرائيل ومثل أولاد أيوب عليه السلام ثم إنه تعالى كلفهم بعد ذلك الإحياء فدل هذا على
أن مشاهدة الموت لا تخل بالتكليف الثاني أن الشدائد التي يلقاها من يقرب موته تكون مثل الشدائد الحاصلة عند القولنج ومثل الشدائد التي تلقاها المرأة عند وضع
الطلق وأزيد منها فإذا لم تكن هذه الشدائد مانعة من بقاء التكليف فكذا القول في تلك الشدائد الثالث أن عند القرب من الموت إذا عظمت الآلام صار اضطرار العبد
أشد والله تعالى يقول أمن يجيب المضطر إذا دعاه فتزايد الآلام في ذلك الوقت أولى بأن يكون سببا لقبول التوبة من أن يكون سببا لعدم قبول التوبة فثبت
بهذه الوجوه أن نفس القرب من الموت ونفس تزايد الآلام والمشاق لا يجوز أن يكون مانعا من قبول التوبة فنقول المانع من قبول التوبة أن الإنسان عند القرب من الموت
إذا شاهد أحوالا وأهوالا صارت معرفته بالله ضرورية عند مشاهدة تلك الأهوال ومتى صارت معرفته بالله ضرورية سقط التكليف عنه ألا ترى أن أهل الآخرة لما صارت
معارفهم ضرورية سقطت التكاليف عنهم وإن لم يكن هناك موت ولا عقاب لأن توبتهم عند الحشر والحساب وقبل دخول النار لا تكون مقبولة واعلم أن ها هنا بحثا عميقا أصوليا
وذلك لأن أهل القيامة لا شك أنهم إلا أنهم صاروا أحياء بعد أن كانوا أمواتا وشاهدوا أيضا النار العظيمة وأصناف الأهوال وكل ذلك لا يوجب أن يحصل العلم بالله
ضروريا لأن العلم بأن حصول الحياة بعد أن كانت معدومة يحتاج إلى الفاعل علم نظري عند أكثر شيوخ المعتزلة وبتقدير أن يقال هذا العلم ضروري لكن العلم بأن الإحياء لا
يصح من غير الله لا شك أنه نظري وأما العلم بأن فاعل تلك النيران العظيمة ليس إلا الله تعالى فهذا أيضا استدلالي فكيف يمكن ادعاء أن أهل الآخرة لأجل مشاهدتهم أحوالها

يعرفون الله بالضرورة ثم يجب أن لا يكون كذلك فلم قلتم بأن علمهم بالله إذا كان ضروريا يمنع من صحة التكليف وذلك لأن العبد مع علمه الضروري بوجود الإله المثيب المعاقب قد يقدم على
المعصية لعلمه بأنه كريم وأنه لا تنفعه طاعة العبد ولا تضره ذنوبه وإذا كان الأمر كذلك فلم قالوا بأن هذا يوجب زوال التكاليف وأيضا فهذا الذي يقوله هؤلاء المعتزلة من أن
العلم بالله في دار التكليف يجب أن يكون نظريا فإذا صار ضروريا سقط التكليف كلام ضعيف لأن من حصل في قلبه العلم بالله إن كان يجوز نقيضه فما في قلبه فهو يكون
مذبذبا لا علما وإن لم يكن يجوز نقيضه فامتنع أن يكون علم أقوى منه وآكد منه وعلى هذا التقدير لا يبقى البتة فرق بين العلم الضروري وبين العلم النظري فثبت
أن هذه الأشياء التي تذكرها المعتزلة كلمات ضعيفة واهية وأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فهو بفضله وعد بقبول التوبة في بعض الأوقات وبعدله أخبر عن عدم قبول
التوبة في وقت آخر وله أن يقلب الأمر فيجعل المقبول مردودا والمردود مقبولا لا يسأل عما يفعل وهم يسألون المسألة الثانية أنه تعالى ذكر قسمين فقال في القسم
الأول إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة وهذا مشعر بأن قبول توبتهم واجب وقال في القسم الثاني وليست التوبة للذين يعملون السيئات وهذا جزم بأنه
تعالى لا يقبل توبة هؤلاء فبقي بحكم التقسيم العقلي فيما بين هذين القسمين قسم ثالث وهم الذين لم يجزم الله تعالى بقبول توبتهم ولم يجزم برد توبتهم فلما كان القسم الأول هم الذين يعملون
السوء بجهالة والقسم الثاني هم الذين لا يتوبون إلا عند مشاهدة البأس وجب أن يكون القسم المتوسط بين هذين القسمين هم الذين يعملون السوء على سبيل العمد ثم
يتوبون فهؤلاء ما أخبر الله تعالى عنهم أنه يقبل توبتهم وما أخبر عنهم أنه يرد توبتهم بل تركهم في المشيئة كما أنه تعالى ترك مغفرتهم في المشيئة حيث قال ويغفر ما دون
ذلك لمن يشاء. المسألة الثالثة أنه تعالى لما بين أن من تاب عند حضور علامات الموت ومقدماته وكذا قوله الذين يموتون معناه الذين قرب موتهم والمعنى أنه كما أن
التوبة عن المعاصي لا تقبل عند القرب من الموت كذلك الإيمان لا يقبل عند القرب من الموت الثاني المراد أن الكفار إذا ماتوا على الكفر فلو تابوا في الآخرة لا يقبل توبتهم
المسألة الرابعة تعلقت الوعيدية بهذه الآية على صحة مذهبهم من وجهين الأول قالوا إنه تعالى قال وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى إذا حضر أحدهم الموت قال إني
تبت الآن ولا الذين يموتون فعطف على الذين يعملون السيئات الذين يموتون وهم كفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فثبت أن الطائفة الأولى ليسوا من الكفار
ثم إنه تعالى قال في حق الكل أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما فهذا يقتضي شمول هذا الوعيد للكفار والفساق الثاني أنه تعالى أخبر أنه لا توبة لهم عند المعاينة فلو كان يغفر لهم مع
ترك التوبة لم يكن لهذا الإعلام معنى والجواب أنا قد جمعنا جملة عمومات الوعيدية في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب
النار هم فيها خالدون وأجبنا عن تمسكهم بها وذكرنا وجوها كثيرة من الأجوبة فلا حاجة إلى إعادتها في كل واحد من هذه العمومات ثم نقول الضمير يجب أن يعود إلى أقرب المذكورات وأقرب المذكورات
من قوله أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما هو قوله ولا الذين يموتون وهم كفار فلم لا يجوز أن يكون قوله أعتدنا لهم عذابا أليما عائدا إلى الكفار فقط وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى أخبر عن
الذين لا يتوبون إلا عند الموت أن توبتهم غير مقبولة ثم ذكر الكافرين بعد ذلك فبين أن إيمانهم عند الموت غير مقبول ولا شك أن الكافر أقبح فعلا وأخس درجة عند الله
من الفاسق فلا بد وأن يخصه بمزيد إذلال وإهانة فجاز أن يكون قوله أولئك أعتدنا لهم عذابا أليما مختصا بالكافرين بيانا لكونهم مختصين بسبب كفرهم بمزيد العقوبة و
الإذلال الوجه الثاني مما عولوا عليه فهو أنه أخبر أنه لا توبة عند المعاينة وإذا كان لا توبة حصل هناك تجويز العفو وتجويز المغفرة وهذا الإجماع نوع تخويف وهو كقوله
تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعلى أن هذا تمسك بدليل الخطاب والمعتزلة لا يقولون به المسألة الخامسة أنه تعالى عطف الكفار
على الذين يتوبون عند مشاهدة الموت وعطف الذين يتوبون عند مشاهدة الموت على الكفار والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فهذا يقتضي أن الفاسق من أهل الصلاة
ليس بكافر ويبطل به قول الخوارج إن الفاسق كافر ولا يمكن أن يقال المراد منه المنافق لأن الصحيح أن المنافق كافر قال تعالى والله يشهد إن المنافقين لكاذبون المسألة
السادسة أعتدنا أي أعددنا وهيأنا ونظيره قوله تعالى في صفة نار جهنم أعدت للكافرين واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن النار مخلوقة لأن العذاب الأليم ليس إلا نار
جهنم وبردها وقوله أعتدنا إخبار عن الماضي فهذا يدل على كون النار مخلوقة من هذا الوجه يا أيها الذين آمنوا لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها ولا تعضلوهن
لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وعاشروهن بالمعروف فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا
شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا وإن أردتم استبدال زوج اعلم أنه تعالى بعد وصف التوبة عاد إلى أحكام النساء وذلك أن أهل الجاهلية كانوا
يؤذون النساء بأنواع كثيرة من الإيذاء ويظلمونهن بضروب من الظلم فالله تعالى نهاهم عنها في هذه الآية **النوع الأول** قوله تعالى لا يحل لكم أن ترثوا النساء كرها وفيه
مسائل المسألة الأولى في الآية قولان الأول كان الرجل في الجاهلية إذا مات وكانت له زوجة جاء ابنه من غيرها أو بعض أقاربه فألقى ثوبه على المرأة وقال ورثت امرأته كما ورثت ماله
فصار أحق بها من سائر الناس ومن نفسها فإن شاء تزوجها بغير صداق إلا الصداق الأول الذي أصدقها الميت وإن شاء زوجها من غيره وأخذ صداقها ولم يعطها منه
شيئا فأنزل الله تعالى هذه الآية وبين أن ذلك حرام وأن الرجل لا يرث امرأة الميت منه فعلى هذا القول المراد بقوله تعالى أن ترثوا النساء عين النساء وأنهن لا يورثن من الميت
القول الثاني أن الوراثة تعود إلى المال وذلك أن وارث الميت كان له أن يمنعها من الأزواج حتى تموت فيرثها مالها فقال تعالى لا يحل لكم أن ترثوا أموالهن وهن كارهات
المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف وفي التوبة أنفقوا طوعا أو كرها بالفتح وفي الأحقاف حملته أمه كرها ووضعته كرها كل ذلك بالضم وقرأ عاصم وابن
عامر في الأحقاف بالضم والباقي بالفتح وقرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو بالفتح في جميع ذلك قال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد وقال الفراء الكره بالفتح الإكراه وبالضم المشقة فما أكره عليه
فهو كره بالفتح وما كان من قبل نفسه فهو كره بالضم **النوع الثاني** من الأشياء التي نهى الله تعالى عنها فيما يتعلق بالنساء قوله ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن وفيه مسائل
المسألة الأولى في محل ولا تعضلوهن قولان الأول أنه نصب بالعطف على ما حذف أن تقديره لا يحل لكم أن ترثوا النساء ولا أن تعضلوهن في قراءة عبد الله والثاني أنه جزم

بالنهي

بالنهي عطفا على ما تقدم تقديره ولا ترثوا ولا تعضلوا المسألة الثانية العضل المنع ومنه الداء العضال وقد تقدم الاستقصاء فيه في قوله تعالى فلا تعضلوهن أن ينكحن أزواجهن
المسألة الثالثة من المخاطب بقوله ولا تعضلوهن فيه أقوال الأول أن الرجل منهم قد كان يكره زوجته ويريد مفارقتها وكان يسيء العشرة معها ويضيق الأمر عليها حتى
تفتدي منه نفسها بمهرها وهذا القول اختيار أكثر المفسرين فكأنه تعالى قال لا يحل لكم التزوج بهن بالإكراه وكذلك لا يحل لكم بعد التزوج بهن العضل والحبس لتذهبوا ببعض ما
آتيتموهن معناه أنهم كانوا يحبسون امرأة الميت وغرضهم أن تبذل المرأة ما أخذت من ميراث الميت الثاني أنه خطاب للأولياء نهاهم عن عضل المرأة الثالث
أنه خطاب للأزواج فإنهم في الجاهلية كانوا يطلقون المرأة وكانوا يعضلونهن عن التزوج ويضيقون الأمر عليهن لغرض أن يأخذوا منهن شيئا الرابع أنه عام في الكل
قوله تعالى إلا أن يأتين بفاحشة مبينة وفيه مسائل المسألة الأولى الفاحشة المبينة فيها قولان الأول أنها النشوز وشكاسة الخلق وإيذاء الزوج وأهله والمعنى إلا أن يكن سيئة
العشرة من جهتهن فعند ذلك يحل لكم في طلب الخلع ويدل عليه قراءة أبي بن كعب إلا أن يفحشن عليكم والقول الثاني أنها الزنا وهو قول الحسن وأبي قلابة والسدي المسألة الثانية
قوله إلا أن يأتين استثناء من ماذا فيه وجوه الأول أنه استثناء من أحد الأحوال بعض لا يحل لكم أن تحبسوهن ضرارا حتى يفتدين منكم إلا إذا زنت والقائلون بهذا منهم من قال
بقي هذا الحكم وما نسخ ومنهم من قال إنه صار منسوخا بآية الجلد الثاني أنه استثناء من قوله ولا تعضلوهن لأن العضل هو الحبس فدخل فيه الحبس في البيت فالأولياء و
الأزواج نهوا عن حبسهن في البيوت إلا أن يأتين بفاحشة مبينة فعند ذلك حل للأولياء والأزواج حبسهن في البيوت المسألة الثالثة قرأ نافع وأبو عمرو مبينة
بكسر الياء وآيات مبينات بفتح الياء حيث كان قال لأن في قوله مبينات قصد إظهارها وفي قوله بفاحشة مبينة لم يقصد إظهارها وقرأ ابن كثير وأبو بكر عن عاصم بالفتح فيهما
والباقون بكسر الياء فيهما أما من قرأ بالفتح فله وجهان الأول أن الفاحشة والآيات لا فعل لهما في الحقيقة إنما الله تعالى هو الذي بينهما والثاني أن الفاحشة تتبين فإن شهد
عليها أربعة صارت مبينة وأما الآية فإن الله تعالى بينها وأما من قرأ بالكسر فوجهه أن الآيات إذا تبينت وظهرت صارت أسبابا للبيان وإذا صارت أسبابا
للبيان جاز إسناد البيان إليها كما أن الأصنام لما كانت أسبابا للضلال حسن إسناد الإضلال إليها كقوله تعالى رب إنهن أضللن كثيرا من الناس **النوع الثالث**
من التكاليف المتعلقة بأحوال النساء قوله تعالى وعاشروهن بالمعروف وكان القوم يسيئون معاشرة النساء فقيل لهم وعاشروهن بالمعروف قال الزجاج هو النصفة في
المبيت والنفقة والإجمال في القول ثم قال تعالى فإن كرهتموهن أي كرهتم عشرتهن بالمعروف وصحبتهن وآثرتم فراقهن فعسى أن تكرهوا شيئا ويجعل الله فيه خيرا كثيرا
الضمير في قوله فيه إلى ماذا يعود فيه وجهان الأول المعنى أنكم إن كرهتم صحبتهن فأمسكوهن فعسى أن يكون في صحبتهن الخير الكثير ومن قال بهذا القول فتارة فسر الخير الكثير بولد
يحصل فتنقلب الكراهة محبة والنفرة رغبة وتارة بأنه لما كره صحبتها ثم إنه تحمل ذلك المكروه طلبا لثواب الله تعالى وأنفق عليها وأحسن إليها على خلاف الطبع استحق
الثواب الجزيل في العقبى والثناء الجميل في الدنيا الثاني أن يكون المعنى أنكم إن كرهتموهن ورغبتم في مفارقتهن فربما جعل الله في تلك المفارقة لهن خيرا كثيرا وذلك بأن
تتخلص تلك المرأة من هذا الزوج وتجد زوجا خيرا منه ونظيره قوله تعالى وإن يتفرقا يغن الله كلا من سعته وهذا قول أبي بكر الأصم قال القاضي وهذا بعيد لأنه تعالى حث بما ذكر
على الاستمرار على الصحبة فكيف يريد بذلك المفارقة **النوع الرابع** من التكاليف المتعلقة بالنساء وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم
إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا أتأخذونه بهتانا وإثما مبينا وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وأخذن
منكم ميثاقا غليظا ولا تنكحوا ما نكح فيه مسائل المسألة الأولى أنه تعالى في الآية الأولى لما أذن في مضارة الزوجات إذا أتين بفاحشة مبينة بين في هذه الآية
تحريم المضارة في غير حال الفاحشة فقال وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج روي أن الرجل منهم كان إذا مال إلى التزوج بامرأة أخرى رمى زوجة نفسه بالفاحشة حتى يلجئها
إلى الافتداء منه بما أعطاها ليصرفه إلى تزوج المرأة التي يريدها فقال تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج الآية والقنطار المال العظيم وقد مر تفسيره في قوله تعالى والقناطير
المقنطرة من الذهب المسألة الثانية قالوا الآية تدل على جواز المغالاة في المهر روي أن عمر رضي الله عنه قال على المنبر ألا لا تغالوا في مهور نسائكم فقامت امرأة فقالت
يا ابن الخطاب الله يعطينا وأنت تمنع وتلت هذه الآية فقال عمر رضي الله عنه كل الناس أفقه من عمر ورجع عن كراهة المغالاة وعندي أن الآية لا دلالة فيها
على جواز المغالاة لأن قوله تعالى وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا لا يدل على جواز إيتاء القنطار كما أن قوله تعالى لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا لا يدل
على حصول الآلهة والحاصل أنه لا يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء آخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع وقال صلى الله عليه وسلم من قتل له قتيل فأهله بين خيرتين ولم يلزم
منه جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الإله جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه أن قولنا الإله جسم حق المسألة الثالثة هذه الآية يدخل فيها ما إذا آتاها مهرها
وما إذا لم يؤتها وذلك لأنه لو أوقع العقد على ذلك الصداق فقد آتاها ذلك الصداق في حكم الله تعالى فلا فرق فيه بين ما إذا آتاها الصداق حسا وبين ما إذا لم يؤتها
المسألة الرابعة قال أبو بكر الرازي بهذه الآية على أن الخلوة الصحيحة تقرر المهر قال وذلك لأن الله تعالى منع الزوج من أن يأخذ منها شيئا من المهر وهذا المنع مطلق ترك
العمل به قبل الخلوة فوجب أن يبقى معمولا به بعد الخلوة قال ولا يجوز أن يقال إنه مخصوص بقوله تعالى وإن طلقتموهن من قبل أن تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف
ما فرضتم وذلك لأن الصحابة اختلفوا في تفسير المسيس فقال علي وعمر رضي الله عنهما المراد من المسيس الخلوة وقال عبد الله هو الجماع وإذا صار مختلفا فيه امتنع جعله مخصصا
لعموم هذه الآية والجواب أن هذه الآية المذكورة هاهنا مختصة بما بعد الجماع بدليل قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد أفضى بعضكم إلى بعض وإفضاء بعضهم إلى البعض هو الجماع
على قول أكثر المفسرين وتستقيم الدلالة على صحة ذلك المسألة الخامسة اعلم أن سوء العشرة إما أن يكون من قبل الزوج وإما أن يكون من قبل الزوجة فإن كان من قبل الزوج كره له
أن يأخذ شيئا من مهرها لأن قوله تعالى وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارا فلا تأخذوا منه شيئا صريح في أن النشوز إذا كان من قبله فإنه يكون منهيا عن أن يأخذ

من مهرها شيئا ثم ان وقعت المخالعة ملك الزوج بدل الخلع كان البيع وقت العقد ادى عنهم ثم انه يعتبر الملك واذا كان النشوز من قبل المرأة فهاهنا يحل اخذ بدل الخلع لقوله تعالى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة ثم قال تعالى اتأخذونه بهتانا واثما مبينا وفيه مسائل المسألة الاولى البهتان في اللغة الكذب الذي يواجه الانسان به صاحبه على جهة المكابرة واصله من بهت الرجل اذا تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم جعل كل باطل يتحير من بطلانه بهتانا ومنه الحديث اذا واجهت اخاك بما ليس فيه فقد بهته المسألة الثانية في انتصاب قوله تعالى بهتانا وجوه الاول قال الزجاج البهتان ههنا مصدر وضع موضع الحال المعنى اتأخذونه مباهتين وآثمين الثاني قال صاحب الكشاف يحتمل انه انتصب لانه مفعول له وان لم يكن غرضا في الحقيقة كقولك قعد عن القتال جبنا الثالث انتصب بنزع الخافض اي ببهتان الرابع فيه اضمار تقديره تصيبون بهتانا واثما المسألة الثالثة في تسمية هذا الاخذ بهتانا وجوه الاول انه تعالى فرض لها ذلك المهر فمن استرده كان كانه يقول ليس ذلك بفرض فيكون بهتانا الثاني انه عند العقد تكفل بتسليم ذلك المهر اليها وان لا ياخذه منها فاذا اخذه صار ذلك القول بهتانا الثالث انا ذكرنا انه كان من عادتهم انهم اذا ارادوا تطليق الزوجة رموها بفاحشة حتى تخاف وتشتري نفسها منه بذلك المهر فلما كان هذا الامر واقعا على هذا الوجه في الاغلب الاكثر جعل كانه اخذ ما هو [illegible] الرابع انه تعالى قال في آية اخرى ولا تعضلوهن لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن الا ان يأتين بفاحشة مبينة والظاهر من حال المسلم انه لا يخالف امر الله فاذا اخذ منها شيئا اشعر ذلك بانه قد اتت بفاحشة فاذا لم يكن الامر كذلك في الحقيقة صح وصف ذلك الاخذ بانه بهتان من حيث انه يدل على اتيانها بالفاحشة مع ان الامر ليس كذلك وفيه تنزيل لقوله واثما لان اخذ هذا المال طعن في ذاتها واخذ لمالها فهو بهتان من وجه وظلم من وجه آخر وكان ذلك معصية عظيمة من امهات الكبائر الخامس ان عقاب البهتان والاثم المبين كان معلوما عندهم فقوله اتأخذونه بهتانا معناه اتأخذونه عقاب البهتان كقوله تعالى ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا المسألة الرابعة قوله اتأخذونه استفهام على معنى الانكار والاعظام والمعنى ان الظاهر انكم لا تفعلون مثل هذا الفعل مع ظهور قبحه في الشرع والعقل ثم قال تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم ميثاقا غليظا واعلم انه تعالى ذكر في علة هذا المنع امورا احدها ان هذا الاخذ يتضمن نسبتها الى الفاحشة المبينة فكان ذلك بهتانا والبهتان من امهات الكبائر وثانيها انه اثم مبين لان هذا المال حقها فمن ضيق الامر عليها ليتوسل بذلك التضييق الى اخذ المال منها فكانه قد توسل بذلك التضييق والتشديد اليه وهو ظلم الى اخذ المال وهو ظلم آخر ولا شك ان التوسل بظلم الى ظلم آخر يكون اثما مبينا وثالثها قوله وكيف تأخذونه وقد افضى وفيه مسألتان المسألة الاولى اصل الافضاء من الفضاء الذي هو السعة يقال فضا يفضو فضوا وفضاء اذا اتسع قال الليث افضى فلان الى فلان اي وصل اليه واصله انه صار في فرجته وفضائه وللمفسرين في الافضاء في هذه الآية قولان احدهما ان الافضاء ههنا كناية عن الجماع وهو قول ابن عباس ومجاهد والسدي واختيار الزجاج وابن قتيبة ومذهب الشافعي رضي الله عنه لان عنده الزوج اذا طلق قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها والقول الثاني في الافضاء ان يخلو بها وان لم يجامعها قال الكلبي الافضاء ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا القول اختيار الفراء ومذهب ابي حنيفة رضي الله عنه لان الخلوة الصحيحة عنده تقرر المهر واعلم ان القول الاول اولى ويدل عليه وجوه الاول ان الليث قال افضى فلان الى فلانة اي صار في فرجته وفضائه ومعلوم ان هذا المعنى انما يحصل في الحقيقة عند الجماع اما في وقت غير الجماع فهذا غير حاصل الثاني انه ذكر هذا في معرض التعجب فقال وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض والتعجب انما يتم اذا كان هذا الافضاء سببا قويا في حصول الالفة والمودة ومعلوم ان السبب القوي في الالفة والمحبة هو الجماع لا مجرد الخلوة فوجب حمل الافضاء عليه الثالث وهو ان الافضاء اليها لا بد وان يكون مفسرا بفعل منه ينتهي اليها لان كلمة الى لم يوصل فعل من افعال واحد منهما الى الآخر فامتنع تفسير قوله افضى بعضكم الى البعض بمجرد الخلوة فان قيل فاذا اضطجعا في لحاف واحد وتلامسا فقد حصل الافضاء من بعضهم الى البعض فوجب ان يكون ذلك كافيا وانتم لا تقولون به قلنا القائل قائلان قائل يقول المهر لا يتقرر الا بالجماع وآخر يقول انه يتقرر بمجرد الخلوة وليس في الامة احد يقول انه يتقرر بالملامسة والمضاجعة فكان هذا القول باطلا بالاجماع فلم يبق في تفسير افضاء بعضهم الى البعض الا احد امرين اما الجماع واما الخلوة والقول بالخلوة باطل لما بيناه فبقي ان المراد بالافضاء هو الجماع الرابع وهو ان المهر قبل الخلوة ما كان متقررا والشرع قد علق تقرره على افضاء البعض الى البعض وقد اشتبه الامر في ان المراد بهذا الافضاء هو الخلوة او الجماع واذا وقع الشك وجب بقاء ما كان على ما كان وهو عدم التقرر فبهذه الوجوه ظهر ترجيح مذهب الشافعي رضي الله عنه المسألة الثانية قوله تعالى وكيف تأخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض كلمة تعجب اي لاي وجه ولاي معنى تفعلون هذا فانها بذلت نفسها لك وجعلت ذاتها لذتك وتمتعك وحصلت الالفة التامة والمودة الكاملة بينكما فكيف يليق بالعاقل ان يسترد منها شيئا بذله لها بطيبة نفسه ان هذا لا يليق البتة بمن له طبع سليم وذوق مستقيم الوجه الرابع من الوجوه التي جعلها الله تعالى مانعة من استرداد المهر قوله واخذن منكم ميثاقا غليظا وفي تفسير الميثاق الغليظ وجوه الاول قال السدي وعكرمة والفراء هو قولهم زوجتك هذه المرأة على ما اخذ الله للنساء على الرجال من امساك بمعروف او تسريح باحسان ومعلوم انه اذا الجأها الى ان بذلت المهر فما سرحها بالاحسان بل بالاساءة الثاني قال ابن عباس ومجاهد الميثاق الغليظ كلمة النكاح المعقودة على الصداق وتلك الكلمة تستحل بها فروج النساء قال النبي صلى الله عليه وسلم اتقوا الله في النساء فانكم اخذتموهن بامانة الله واستحللتم فروجهن بكلمة الله الثالث قوله تعالى واخذن منكم ميثاقا غليظا اي اخذن منكم بسبب افضاء بعضكم الى البعض ميثاقا غليظا وصفه بالغلظ لقوته وعظمته وقالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجري بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج

من الامور التي كلف الله تعالى بها في هذه الآية من الامور المتعلقة بالنساء قوله سبحانه وتعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف انه كان فاحشة ومقتا وساء سبيلا وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس وجمهور المفسرين كان اهل الجاهلية يتزوجون بازواج آبائهم فنهاهم الله تعالى بهذه الآية عن ذلك الفعل المسألة الثانية قال ابو حنيفة رضي الله عنه يحرم على الرجل ان يتزوج بمزنية ابيه وقال الشافعي رضي الله عنه لا يحرم واحتج ابو حنيفة بهذه الآية

فقال

فقال تعالى نهى الرجل عن ان ينكح منكوحة ابيه والنكاح عبارة عن الوطء فكان هذا نهيا عن نكاح موطوءة ابيه وانما قلنا ان النكاح عبارة عن الوطء لوجوه الاول قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره اضاف هذا النكاح الى الزوج والنكاح المضاف الى الزوج هو الوطء لا العقد لان الانسان لا يمكنه ان يتزوج بزوجة نفسه لان تحصيل الحاصل محال ولانه لو كان المراد بالنكاح في هذه الآية هو العقد لوجب ان يحصل التحليل بمجرد العقد وحيث لم يحصل علمنا ان المراد من النكاح في هذه الآية ليس هو العقد فتعين ان يكون هو الوطء لانه لا قائل بالفرق الثاني قوله تعالى وابتلوا اليتامى حتى اذا بلغوا النكاح والمراد من النكاح ههنا الوطء لا العقد لان اهلية العقد كانت حاصلة ابدا الثالث قوله تعالى الزاني لا ينكح الا زانية ولو كان المراد من النكاح ههنا العقد لزم الكذب الرابع قوله صلى الله عليه وسلم ناكح اليد ملعون ومعلوم ان المراد ليس هو العقد بل الوطء فثبت بهذه الوجوه ان النكاح عبارة عن الوطء فلزم ان يكون قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم اي ولا تطؤوا ما وطئ آباؤكم وهذا يدخل فيه المنكوحة والمزنية لا يقال كان لفظ النكاح ورد بمعنى الوطء فقد ورد ايضا بمعنى العقد قال تعالى وانكحوا الايامى منكم فانكحوا ما طاب لكم من النساء اذا نكحتم المؤمنات وقال صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح فلم كان حمل اللفظ على الوطء اولى من حمله على العقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول ما ذهب اليه الكرخي وهو ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد بدليل ان لفظ النكاح في اصل اللغة عبارة عن الضم يقال انكحنا الفرا فسنرى هذا من امثال العرب واصله ان رجلا خطب الى رجل ابنته فابى ان يزوجها منه ورضيت امها بتزويجها منه فغلبت الاب حتى زوجها منه على كره وقال انكحنا الفرا فسنرى ثم اساء الزوج العشرة وطلقها وهو يضرب في التحذير من سوء العاقبة ومعنى الضم حاصل في الوطء لا في العقد فكان لفظ النكاح حقيقة في الوطء ثم ان العقد سمي بهذا الاسم لان العقد لما كان سببا له اطلق اسم المسبب على السبب كما ان العقيقة اسم للشعر الذي يكون على رأس الصبي حال ما يولد ثم تسمى الشاة التي تذبح عند حلق ذلك الشعر عقيقة فكذا ههنا واعلم انه لما كان من مذهب الكرخي انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد بالاعتبار الواحد في حقيقته وفي مجازه معا فلا جرم كان يقول المستفاد من هذه الآية حكم الوطء اما حكم العقد فانه غير مستفاد من هذا النص بل من طريق آخر ودليل آخر الوجه الثاني ان من الناس من ذهب الى ان اللفظ المشترك يجوز استعماله في مفهوميه معا فهذا القائل قال دلت الدلائل المذكورة على ان لفظ النكاح حقيقة في الوطء وفي العقد معا وكان قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم نهيا عن الوطء وعن العقد معا حملا للفظ على مفهوميه الطريق الثالث للاستدلال وهو قول من يقول اللفظ المشترك لا يجوز استعماله في مفهوميه معا قال لما ثبت بالدلائل المذكورة ان لفظ النكاح قد استعمل في القرآن في الوطء تارة وفي العقد اخرى والقول بالاشتراك والمجاز خلاف الاصل فلا بد من جعله حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو معنى الضم حتى يندفع الاشتراك والمجاز واذا كان كذلك كان قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم نهيا عن القدر المشترك بين هذين القسمين والنهي عن القدر المشترك بين القسمين يكون نهيا عن كل واحد من القسمين لا محالة فان النهي عن التزويج يكون نهيا عن العقد وعن الوطء معا فهذا اقصى ما يمكن ان يقال في تقرير هذا الاستدلال والجواب عنه من وجوه الاول لا نسلم ان اسم النكاح يقع على الوطء والوجوه التي احتجوا بها على ذلك فهي معارضة بوجوه احدها قوله صلى الله عليه وسلم النكاح سنتي ولا شك ان الوطء من حيث انه وطء ليس سنة له والا لزم ان يكون الوطء بالسفاح سنة له فلما ثبت ان النكاح سنته وثبت ان الوطء ليس سنته ثبت ان النكاح ليس عبارة عن الوطء وكذلك التمسك بقوله صلى الله عليه وسلم تناكحوا تكثروا ولو كان الوطء مسمى بالنكاح لكان هذا اذنا في مطلق الوطء وكذلك التمسك بقوله تعالى وانكحوا الايامى وقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يقال لما وقع التعارض بين هذه الدلائل والترجيح معنا وذلك لانا لو قلنا الوطء مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول التخصيص في هذه الآيات ولو قلنا الوطء غير مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة لزم دخول المجاز في دلائلنا ومتى وقع التعارض بين المجاز والتخصيص كان التزام التخصيص اولى لانا نقول انتم ساعدتمونا على ان لفظ النكاح مستعمل في العقد فلو قلنا ان النكاح حقيقة في الوطء لزم دخول التخصيص في الآيات التي ذكرناها ولزم القول بالمجاز في الآيات التي ذكرنا ان النكاح فيها بمعنى العقد اما لو قلنا النكاح حقيقة في العقد لزمنا المجاز في الآيات التي ذكر النكاح فيها بمعنى الوطء ولا يلزمنا التخصيص فقولكم يوجب المجاز والتخصيص معا وقولنا يوجب المجاز فقط فكان قولنا اولى الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان النكاح ليس حقيقة في الوطء قوله صلى الله عليه وسلم ولدت من نكاح ولم اولد من سفاح اثبت نفسه الطاهرة الزكية مولودا من النكاح وغير مولود من السفاح فهذا يقتضي ان لا يكون السفاح نكاحا والسفاح وطء فهذا يقتضي ان لا يكون الوطء نكاحا الوجه الثالث انه من حلف على ان اولاد الزنا ليسوا اولاد النكاح لم يحنث ولو كان الوطء نكاحا لوجب ان يحنث وهذا دليل ظاهر على ان الوطء ليس مسمى بالنكاح على سبيل الحقيقة السؤال الثاني سلمنا ان الوطء مسمى بالنكاح لكن العقد ايضا مسمى فلم كان حمل الآية على ما ذكرتم اولى من حمله على ما ذكرنا اما الوجه الاول وهو الذي ذكره الكرخي فهو في غاية الركاكة وبيانه من وجهين الاول هو ان الوطء مسبب العقد فكما يحسن اطلاق اسم المسبب على السبب مجازا فكذلك يحسن اطلاق اسم السبب على المسبب مجازا فكما يحتمل ان يقال النكاح اسم للوطء ثم اطلق هذا الاسم على العقد لكونه سببا للوطء فكذلك يحتمل ان يقال النكاح اسم للعقد ثم اطلق هذا الاسم على الوطء لكون الوطء مسببا له فلم كان احدهما اولى من الآخر بل الاحتمال الذي ذكرناه اولى لان استلزام السبب للمسبب اتم من استلزام المسبب للسبب المعين فانه لا يمتنع حصول الحقيقة الواحدة باسباب كثيرة كالملك فانه يحصل بالبيع والهبة والوصية والارث ولا شك ان الملازمة شرط لجواز المجاز فثبت ان القول بان اسم النكاح حقيقة في العقد مجاز في الوطء اولى من عكسه الوجه الثاني ان النكاح لو كان حقيقة في الوطء مجازا في العقد وقد ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد في حقيقته ومجازه معا فحينئذ يلزم ان لا تكون الآية دالة على حكم العقد وهذا وان كان قد التزمه الكرخي لكنه مدفوع بالدليل القاطع وذلك لان المفسرين اجمعوا على ان سبب نزول هذه الآية هو انهم كانوا يتزوجون بازواج آبائهم واجمع المسلمون على ان سبب نزول هذه الآية لا بد وان يكون داخلا تحت الآية بل اختلفوا في ان غيره هل يدخل تحت الآية ام لا فاما ان سبب النزول داخل فيها فهذا مما اجمع عليه بين الامة فاذا ثبت بان النكاح

ان سبب نزول هذه الآية هو العقد لا الوطء وثبت باجماع المسلمين ان سبب النزول لا بد وان يكون مرادا فثبت بالاجماع ان النهي عن العقد مراد من هذه الآية فكان
قول الكرخي واقعا على مضادة هذا الدليل القاطع فكان فاسدا مردودا قطعا اما الوجه الثاني مما ذكره وهو انا نحمل لفظ النكاح على مفهومه فنقول هذا ايضا باطل وقد
بينا وجه بطلانه في اصول الفقه واما الوجه الثالث فهو احسن الوجوه المذكورة في هذا الباب وهو ايضا ضعيف لان الضم الحاصل في الوطء عبارة عن تجاور الاجسام
وتلاصقها والضم الحاصل في العقد ليس كذلك لان الايجاب والقبول اصوات غير باقية فمعنى الضم والتلاصق والتجاور فيها محال واذا كان كذلك ثبت انه ليس بين الوطء
وبين العقد مفهوم مشترك حتى يقال ان لفظ النكاح حقيقة فيه فاذا بطل ذلك لم يبق الا ان يقال لفظ النكاح مشترك بين الوطء وبين العقد او يقال انه حقيقة
في احدهما مجاز في الآخر وحينئذ يرجع الكلام الى الوجهين الاولين فهذا هو الكلام الملخص في هذا الوجه الوجه الثاني في الجواب عن هذا الاستدلال انا نقول هب انا سلمنا ان النكاح بمعنى
الوطء ولكن لم قلتم ان قوله تعالى ما نكح آباؤكم المراد منه المنكوحة والدليل عليه اجماعهم على ان لفظة ما حقيقة في غير العقلاء فلو كان المراد هاهنا المنكوحة لزم هذا المجاز وانه
خلاف الاصل بل اهل العربية اتفقوا على ان ما مع ما بعده في تقدير المصدر فيصير تقدير الآية ولا تنكحوا نكاح آبائكم وعلى هذا يكون المراد منه النهي عن ان تنكحوا انكاحا مثل نكاح آبائكم
فان انكحتهم كانت بغير ولي ولا شهود وكانت موقتة وكانت على سبيل القهر والالجاء فالله تعالى نهاهم بهذه الآية عن مثل هذه الانكحة وهذا الوجه منقول عن محمد
بن جرير الطبري في تفسير هذه الآية الوجه الثالث في الجواب عن هذا الاستدلال سلمنا ان المراد من قوله ما نكح آباؤكم المنكوحة والتقدير ولا تنكحوا من نكح آباؤكم ولكن قوله
من نكح آباؤكم ليس صريحا في العموم بدليل انه يصح ادخال لفظي الكل والبعض عليه فيقال ولا تنكحوا كل من نكح آباؤكم ولا تنكحوا بعض من نكح آباؤكم ولو كان هذا صريحا في العموم لكان ادخال
لفظ الكل عليه تكريرا وادخال لفظ البعض عليه نقضا ومعلوم انه ليس كذلك فثبت ان قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم لا يفيد العموم واذا لم يفد العموم لم يتناول محل النزاع
لا يقال لو لم يفد العموم لصار حينئذ مجملا غير مفيد والاصل انه لا يكون كذلك لانا نقول لا نسلم انه بتقدير ان لا يفيد العموم لم يكن صرفه الى البعض اولى من صرفه الى غيره وذلك لان المفسرين
اجمعوا على ان سبب نزوله انما هو التزوج بزوجات الآباء فكان صرفه الى هذا القسم اولى وبهذا التقدير لا يلزم كون الآية مجملة ولا يلزم كونها متناولة لمحل النزاع الوجه الرابع
سلمنا ان هذا النهي يتناول محل النزاع لكن لم قلتم انه يفيد التحريم اليس ان كثيرا من اقسام النهي لا يفيد التحريم بل يفيد التنزيه فلم قلتم انه ليس الامر كذلك اقصى ما في الباب
ان يقال انه على خلاف الاصل ولكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل وسنذكر دلائل صحة هذا النكاح ان شاء الله تعالى الوجه الخامس ان ما ذكرتم وان دل على فساد هذا النكاح
الا ان هاهنا ما يدل على صحة هذا النكاح وهو من وجوه الحجة الاولى ان هذا النكاح منعقد فوجب ان يكون صحيحا بيان انه منعقد انه عند ابي حنيفة منهي عنه بهذه الآية ومن
مذهبه ان النهي عن الشيء يدل على كونه في نفسه منعقدا وهذا هو اصل مذهبه في مسألة البيع الفاسد وصوم يوم النحر فيلزم من مجموع هاتين المقدمتين ان يكون هذا النكاح منعقدا
على اصل مذهب ابي حنيفة واذا ثبت القول بالانعقاد في هذه الصورة وجب القول بالصحة لانه لا قائل بالفرق فهذا وجه حسن من طريق الالزام عليهم في صحة هذا النكاح
الحجة الثانية عموم قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن نهى عن نكاح المشركات وهذا النهي الى غاية وهي ايمانهن والحكم الممدود الى غاية ينتهي عند حصول تلك الغاية فوجب ان
ينتهي المنع من نكاحهن عند ايمانهن واذا انتهى المنع حصل الجواز فهذا يقتضي جواز نكاحهن على الاطلاق ولا شك انه يدخل في هذا العموم مزنية الاب وغيرها اقصى ما في الباب
ان هذا العموم دخله التخصيص في مواضع لكنه يبقى حجة في غير محل التخصيص وكذلك يستدل بجميع العمومات الواردة في باب النكاح كقوله تعالى وانكحوا الايامى منكم وقوله فانكحوا ما طاب لكم
من النساء وايضا تمسك بقوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وليس لاحد ان يقول ان قوله ما وراء ذلكم ضمير عائد الى المذكورات السابقة ومن جملة المذكورات هو قوله تعالى ولا تنكحوا ما
نكح آباؤكم وذلك لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات اليه وهو من قوله حرمت عليكم امهاتكم وكان من قوله واحل لكم ما وراء ذلكم عائدا اليه ولا يدخل فيه قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم
وايضا تمسك بعمومات الاخبار كقوله صلى الله عليه وسلم اذا جاءكم من ترضون دينه فزوجوه وقوله صلى الله عليه وسلم زوجوا بناتكم الاكفاء وكل هذه العمومات يتناول محل النزاع
والحكم انا بينا في اصول الفقه ان الترجيح بكثرة الادلة جائز واذا كان كذلك فنقول بتقدير ان يثبت لهم ان النكاح حقيقة في الوطء مجاز في العقد فلو حملنا الآية على
العقد لم يلزمنا الا المجاز وحده وبتقدير ان نحمل تلك الآية على حرمة النكاح لزمنا هذه التخصيصات الكثيرة وكان الترجيح من جانبنا بسبب كثرة الدلائل الحجة الثالثة الحديث
المشهور في المسألة وهو قوله صلى الله عليه وسلم الحرام لا يحرم الحلال اقصى ما في الباب ان يقال ان قطرة من الخمر اذا وقعت في كوز من الماء فهاهنا الحرام حرم
الحلال واذا اختلطت المنكوحة بالاجنبيات واشتبهت بهن فهاهنا الحرام حرم الحلال الا انا نقول دخول التخصيص فيه في بعض الصور لا يمنع من الاستدلال به الحجة
الرابعة من جهة القياس انا نقول المقتضي لجواز النكاح قائم والفارق بين محل الاجماع وبين محل النزاع ظاهر فوجب القول بالجواز اما المقتضي فهو ان نقيس
نكاح هذه المرأة على نكاح سائر النسوان عند حصول الشرائط المتفق عليها بجامع ما في النكاح من المصالح واما الفارق فهو ان الحرمية انما حكم الشرع بثبوتها هاهنا سعيا
في ابقاء الوصلة الحاصلة بسبب النكاح ومعلوم ان هذا لا يليق بالزنا بيان المقام الاول ان من تزوج بامرأة فلو لم يدخل على المرأة ابو الرجل وابنه ولم تدخل على
الرجل ام المرأة وابنتها لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت ولتعطل على الزوج والزوجة اكثر المصالح ولو اذن في هذا الدخول ولم يحكم بالحرمية فربما امتد عين البعض
الى البعض وحصل الميل والرغبة وعند حصول التزوج بامها او ابنتها تحصل النفرة الشديدة بينهن لان صدور الايذاء عن الاقارب اقوى وقعا واشد ايلاما وتأثيرا
وعند حصول النفرة الشديدة يحصل التطليق والفراق اما اذا حصلت الحرمية انقطعت الاطماع وانحبست الشهوة فلا يحصل ذلك الضرر فيبقى النكاح بين الزوجين
سليما عن هذه المفاسد فثبت ان المقصود من حكم الشرع بهذه الحرمية السعي في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين واذا كان المقصود من شرع الحرمية ابقاء ذلك الاتصال
ومعلوم ان الاتصال الحاصل عند النكاح مطلوب البقاء فيناسب حكم الشرع باثبات هذه الحرمية واما الاتصال الحاصل عند الزنا فهو غير مطلوب البقاء فلم يناسب حكم الشرع

بثبات

بثبات هذه الحرمية وهذا وجه مقبول مناسب في الفرق بين البابين وهو المراد من قول الامام الشافعي رضي الله عنه عند مناظرته في هذه المسألة مع محمد بن الحسن حيث قال وطء حمدت
به ووطء رجمت به فكيف يشتبهان ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه المسألة واعلم ان العجب في ذكر هذا الاستقصاء هاهنا ان ابا بكر الرازي طول في هذه المسألة
في تصنيفه وما كان حاصل هذا التطويل الا تطويلا في الكلمات المختلطة والوجوه الفاسدة الركيكة ثم انه لما آل الامر الى المكالمة مع الامام الشافعي رضي الله عنه اساء في الادب وتعدى طوره
وخاض في السفاهة وتعامى عن تقرير دلائله وتغافل عن ايراد حججه بعد ان كتب الاوراق الكثيرة في الترهات التي لا تنفع لمذهبه فيها ولا مضرة على خصومه بسببها واظهر القدح
الشديد والتصلف العظيم في كثرة علوم اصحابه وقلة علوم من يخالفهم ولو كان من اهل التحصيل لبكى على نفسه من تلك الكلمات التي حاول نصرة قوله فيها ولتعلم الدلائل ممن
كان اهلا لمعرفتها ومن نظر في كتابنا ونظر في كتابه وانصف علم انا اخذنا منه درة جعلناها لؤلؤة من شدة التخليص والتنوير ثم اجبنا عنه باجوبة مستقيمة على قوانين
الاصول منطبقة على قواعد الفقه ونسأل الله حسن الخاتمة ودوام التوفيق والنصرة المسألة الثالثة ذكر المفسرون في قوله تعالى الا ما قد سلف وجوها الاول وهو احسنها
ما ذكره السيد صاحب العقد فقال هو استثناء على طريق المعنى لان قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف معناه الا ما قد سلف قبل نزول آية التحريم فانه معفو عنه
الثاني قال صاحب الكشاف هذا كما استثني غير ان سيوفهم من قوله ولا عيب فيهم يعني ان امكنكم ان تنكحوا ما قد سلف فانكحوه فانه لا يحل لكم غيره وذلك غير ممكن والغرض
المبالغة في تحريمه وسد الطريق الى اباحته كما يقال حتى يبيض القار وحتى يلج الجمل في سم الخياط الثالث ان هذا استثناء منقطع لانه لا يجوز استثناء الماضي من المستقبل
والمعنى لكن ما قد سلف فان الله تعالى قد تجاوز عنه الرابع الا هاهنا بمعنى بعد كقوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي بعد الموتة الاولى الخامس قال بعضهم
معناه الا ما قد سلف فانكم مقرون عليه قالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم اقرهم عليهن مدة ثم امر بمفارقتهن وانما فعل ذلك ليكون اخراجهم عن هذه العادة الردية
على سبيل التدريج وقيل ان هذا خطأ لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اقر احدا على نكاح امرأة ابيه وان كان في الجاهلية روى البراء ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بردة
بن نيار الى رجل عرس بامرأة ابيه ليقتله ويأخذ ماله المسألة الرابعة الضمير في قوله انه الى ماذا يعود فيه وجهان الاول انه راجع الى هذا النكاح قبل النهي اعلم الله تعالى
ان هذا الذي حرم عليهم كان لم يزل منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم وكانت العرب تقول لولد الرجل من امرأة ابيه مقيت وذلك لان زوجة الاب تشبه الام وكان
نكاح الامهات من اقبح الاشياء عند العرب فلما كان هذا النكاح يشبه ذلك لا جرم كان مستقبحا عندهم فبين الله تعالى ان هذا النكاح ابدا كان ممقوتا وقبيحا الثاني ان
هذا الضمير راجع الى هذا النكاح بعد النهي فبين تعالى انه فاحشة في الاسلام ومقت عند الله تعالى وانما قال كان لبيان انه كان في حكم الله وفي علمه موصوفا بهذا الوصف المسألة الخامسة
انه تعالى وصفه بامور ثلاثة اولها انه فاحشة وانما وصف هذا النكاح بانه فاحشة لما بينا ان زوجة الاب تشبه الام فكانت مباشرتها من افحش الفواحش وثانيها المقت
وهو عبارة عن بغض مقرون باستحقار حصل ذلك بسبب امر قبيح ارتكبه صاحبه وهو من الله تعالى في حق العبد يدل على غاية الخزي والخسار وثالثها قوله تعالى وساء سبيلا
قال الليث ساء يسوء فعل لازم وفاعله مضمر وسبيلا منصوب تفسيرا لذلك الفاعل كما قال وحسن اولئك رفيقا واعلم ان مراتب القبح ثلاثة القبح في العقول وفي الشرائع وفي العادات
فقوله انه كان فاحشة اشارة الى القبح العقلي وقوله ومقتا اشارة الى القبح الشرعي وقوله وساء سبيلا اشارة الى القبح في العرف والعادة ومتى اجتمعت فيه هذه الوجوه
فقد بلغ الغاية في القبح

النوع السادس من التكاليف المتعلقة بالنساء المذكورة في هذه الآيات قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم
وعماتكم وخالاتكم وبنات الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في
حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وان
تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ان الله كان غفورا رحيما والمحصنات اعلم انه تعالى نص على تحريم اربعة عشر صنفا من النساء سبعة منهن من جهة
النسب وهن الامهات والبنات والاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت وسبعة اخرى لا من جهة النسب الامهات من الرضاعة والاخوات
من الرضاعة وامهات النساء وبنات النساء بشرط ان يكون قد دخل بالنساء وازواج الآباء والابناء الا ان ازواج الابناء مذكورة هاهنا وازواج الآباء مذكورة
في الآية المتقدمة والجمع بين الاختين وهي مذكورة في الآية المتقدمة وفيها مسائل المسألة الاولى ذهب الكرخي الى ان هذه الآية مجملة قال لانه اضيف التحريم فيها الى الامهات والبنات
والتحريم لا يمكن اضافته الى الاعيان وانما يمكن اضافته الى الافعال وذلك الفعل غير مذكور في الآية فليست اضافة هذا التحريم الى بعض الافعال التي لا يمكن ايقاعها في ذوات
الامهات والبنات اولى من بعض فصارت الآية مجملة من هذا الوجه والجواب عنه من وجهين الاول ان تقديم قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء يدل على ان المراد
من قوله حرمت عليكم امهاتكم تحريم نكاحهن الثاني ان من المعلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان المراد منه تحريم نكاحهن والاصل فيه ان الحرمة والاباحة اذا اضيفتا
الى الاعيان فالمراد تحريم الفعل المطلوب منها في العرف فاذا قيل حرمت عليكم الميتة والدم فهم كل احد ان المراد تحريم اكلهما واذا قيل حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم فهم
كل احد ان المراد تحريم نكاحهن ولما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا لاحدى معان ثلاث فهم كل احد ان المراد منه لا يحل اراقة دمه واذا كانت هذه
الامور معلومة بالضرورة كان القدح فيها بالشبهات جاريا مجرى القدح في البديهيات وشبه السوفسطائية وكانت في غاية الركاكة بل عندي فيه بحث من وجوه
احدها ان قوله تعالى حرمت مذكور على لفظ ما لم يسم فاعله فليس فيه تصريح بان فاعل هذا التحريم هو الله تعالى وما لم يثبت ذلك لم تفد الآية شيئا ثم لا سبيل اليه
الا بالاجماع فهذه الآية وحدها لا تفيد شيئا بل لا بد معها من الاجماع على هذه المقدمة وثانيها ان قوله حرمت ليس نصا في ثبوت التحريم على سبيل التأبيد فان القدر المذكور
في الآية يمكن تقسيمه الى المؤبد والى الموقت كما انه يقال تارة حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم الى الوقت الفلاني فقط واخرى حرمت عليكم مؤبدا مخلدا واذا كان القدر المذكور في الآية صالحا لان يجعل مورد التقسيم بين القسمين

لم يكن نصا في التأبيد فاذا هذا التأبيد لا يستفاد من ظاهر الآية بل لا بد فيه من دلالة منفصلة. وثالثها ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم خطاب فيه فيختص بأولئك الحاضرين فاثبات
هذا التحريم في حق الكل انما يستفاد من دليل منفصل ورابعها ان قوله حرمت عليكم امهاتكم اخبار عن ثبوت هذا التحريم في الزمان الماضي وظاهر اللفظ غير متناول للحاضر و
المستقبل فلا يعرف ذلك الا بدليل منفصل وخامسها ان ظاهر قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم يقتضي انه قد حرم على كل احد جميع امهاتهم وجميع بناتهم ومعلوم انه ليس
كذلك بل المقصود انه تعالى قابل الجمع بالجمع فيقتضي مقابلة الفرد بالفرد فهذا يقتضي ان الله تعالى قد حرم على كل احد امه خاصة وبنته خاصة وهذا فيه نوع عدول عن الظاهر و
سادسها ان قوله تعالى حرمت يشعر ظاهره بسبق الحل اذ لو كان ابدا موصوفا بالحرمة لكان قوله حرمت تحريما لما هو في نفسه حرام فيكون ذلك ايجاد الموجود وهو محال
فثبت ان المراد من قوله حرمت ليس تجديد التحريم حتى يلزم الاشكال المذكور بل المراد الاخبار عن حصول التحريم فثبت بهذه الوجوه ان ظاهر الآية وحده غير كاف في اثبات
المطلوب المسألة الثانية اعلم ان حرمة الامهات والبنات كانت ثابتة من زمان آدم عليه السلام الى هذا الزمان ولم يثبت حل نكاحهن في شيء من الاديان الالهية بل ان زرادشت
رسول المجوس قال بحله الا ان اكثر المسلمين اتفقوا على انه كان كذابا اما نكاح الاخوات فقد نقل ان ذلك كان مباحا في زمان آدم عليه السلام وانما حكم الله تعالى باباحة
ذلك على سبيل الضرورة ورأيت بعض المشايخ انكر ذلك وقال انه تعالى كان يبعث الحوار من الجنة ليزوج بهن ابناء آدم عليه السلام وهذا بعيد لانه اذا كان زوجات ابنائه
من اهل الجنة فحينئذ لا يكون هذا النسل من اولاد آدم عليه السلام فقط وذلك بالاجماع باطل وذكر العلماء ان السبب لهذا التحريم ان الوطء اذلال واهانة ولذلك فان الانسان
يستحيي من ذكره ولا يقدم عليه الا في موضع خال واكثر انواع الشتم لا يكون الا بذكره واذا كان الامر كذلك وجب صون الامهات عنه لان انعام الام على الولد اعظم وجوه الانعام
فوجب صونها عن هذا الاذلال والبنت بمنزلة جزء من الانسان وبعض منه قال النبي صلى الله عليه وسلم فاطمة بضعة مني فيجب صونها عن هذا الاذلال لان المباشرة معها تجري
مجرى الاذلال للنفس وكذا القول في البقية والله اعلم ولنشرع الآن في التفاصيل فنقول

النوع الاول من المحرمات الامهات وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي
رحمه الله الامهات جمع الام والام في الاصل امهة فاسقط الهاء في التوحيد قال الشاعر امهتي خندف والياس ابي وقد تجمع الام امات بغير هاء واكثر ما يستعمل في الحيوان غير
الآدمي قال الراعي كانت نجائب منذر ومحرق اماتهن وطرقهن فحيلا المسألة الثانية كل امرأة رجع نسبك اليها بالولادة من جهة ابيك او من جهة امك بدرجة
او بدرجات باناث رجعت اليها او بذكور فهي امك ثم ههنا بحث وهو ان لفظ الام لا شك انه حقيقة في الام الاصلية فاما في الجدات فاما ان يكون حقيقة او مجازا
فان كان لفظ الام حقيقة في الام الاصلية وفي الجدات فاما ان يكون لفظا متواطئا او مشتركا فان كان متواطئا اعني ان يكون لفظ الام موضوعا بازاء قدر مشترك
بين الام الاصلية وبين سائر الجدات فعلى هذا التقدير يكون قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم نصا في تحريم الام الاصلية وفي تحريم الجدات واما ان كان لفظ الام مشتركا
في الام الاصلية والجدات فهذا يتفرع على ان لفظ المشترك بين امرين هل يجوز استعماله فيهما معا ام لا فمن جوزه حمل اللفظ ههنا على الكل وحينئذ يكون تحريم الجدات منصوصا
عليه ومن قال لا يجوز فالقائلون بذلك لهم طريقان في هذا الموضع احدهما ان لفظ الام لا شك انه اريد به ههنا الام الاصلية فتحريم نكاحها مستفاد من هذا الوجه واما
تحريم نكاح الجدات فغير مستفاد من هذا النص بل من الاجماع الثاني انه تعالى تكلم بهذه الآية مرتين يريد في كل مرة مفهوما آخر اما اذا قلنا لفظ الام حقيقة في الام الاصلية
مجاز في الجدات فقد ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ الواحد دفعة واحدة في حقيقته ومجازه وحينئذ يرجع الطريقان اللذان ذكرناهما فيما اذا كان لفظ الام حقيقة في الام
الاصلية وفي الجدات المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه اذا تزوج الرجل بامه ودخل بها يلزمه الحد وقال ابو حنيفة رضي الله عنه لا يلزمه حجة الشافعي ان وجود هذا
النكاح وعدمه بمثابة واحدة فكان هذا الوطء زنا محضا فيلزمه الحد لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة انما قلنا ان وجود هذا النكاح وعدمه بمثابة
واحدة لانه تعالى قال حرمت عليكم امهاتكم وقد علم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان مراد الله تعالى من هذه الآية تحريم نكاحها واذا ثبت هذا فنقول الوجود ليس الا
صيغة الايجاب والقبول فلو حصل هذا الانعقاد لكان اما ان يقال انه حصل في الحقيقة او في حكم الشرع والاول باطل لان صيغة الايجاب والقبول كلام وهو عرض لا يبقى والقبول
لا يوجد الا بعد الايجاب وحصول الانعقاد بين الموجود والمعدوم محال والثاني باطل لان الشرع بين في هذه الآية بطلان هذا العقد قطعا ومع كون هذا العقد باطلا قطعا
في حكم الشرع كيف يمكن القول بانه منعقد شرعا فثبت ان وجود هذا العقد وعدمه بمثابة واحدة واذا ثبت ذلك فيبقى الوطء زنا محضا فيلزمه ما تقدم

النوع الثاني من المحرمات البنات وفيه مسائل المسألة الاولى كل انثى رجع نسبها اليك بالولادة بدرجة او بدرجات باناث او بذكور فهي بنتك واما ان بنت الابن وبنت
البنت هل تسمى بنتا حقيقة او مجازا فالبحث فيه عين ما ذكرناه في الامهات المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه البنت المخلوقة من ماء الزنا لا تحرم على الزاني وقال ابو حنيفة
رضي الله عنه تحرم حجة الشافعي انها ليست بنتا له فوجب ان لا تحرم انما قلنا انها ليست بنتا له لوجوه الاول ان ابا حنيفة اما ان يثبت كونها بنتا له بناء على الحقيقة وهي
كونها مخلوقة من مائه او بناء على حكم الشرع بثبوت هذا النسب والاول باطل على مذهبه طردا وعكسا اما الطرد فهو انه اذا اشترى جارية بكرا وافتضها وحبسها في داره
الى ان تلد فهذا الولد معلوم انه مخلوق من مائه مع ان ابا حنيفة قال لا يثبت نسبها الا عند الالحاق ولو كان النسب هو كون الولد متخلقا من مائه لما توقف في ثبوت هذا النسب
على الالحاق واما العكس فهو ان المشرقي اذا تزوج بالمغربية وحصل هناك ولد فابو حنيفة اثبت النسب ههنا مع القطع بانه غير مخلوق من مائه فثبت ان القول بجعل
التخليق من مائه سببا للنسب باطل طردا وعكسا على قول ابي حنيفة واما اذا قلنا البنتية انما تثبت بحكم الشرع فههنا اجمع المسلمون على انه لا نسب لولد الزنا من الزاني
ولو انتسب الى الزاني لوجب على القاضي منعه من ذلك الانتساب فثبت ان انتسابها اليه غير ممكن لا بناء على الحقيقة ولا على حكم الشرع الوجه الثاني التمسك بقول النبي صلى
الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر فقوله الولد للفراش يقتضي حصر النسب في الفراش الوجه الثالث لو كانت بنتا له لاخذت الميراث لقوله تعالى للذكر مثل حظ الانثيين

البنت

ولثبت له ولاية الاجبار لقوله صلى الله عليه وسلم زوجوا بناتكم الاكفاء ولوجب عليه نفقتها وحضانتها ولحل له الخلوة بها فلما لم يثبت شيء من ذلك علمنا انتفاء البنتية واذا ثبت انها
ليست بنتا له وجب ان يحل التزوج بها لان حرمة التزوج بها اما للبنتية او لاجل ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة وهذا الحكم ثابت بالاجماع والبنتية باطلة لما ذكرنا وحرمة المصاهرة
بسبب الزنا ايضا باطلة لما تقدم في شرح هذه المسألة فثبت انها غير محرمة على الزاني

النوع الثالث من المحرمات الاخوات ويدخل فيه الاخوات من الاب والام معا و
الاخوات من الاب فقط والاخوات من الام فقط

النوع الرابع والخامس العمات والخالات قال الواحدي كل ذكر رجع نسبك اليه فاخته عمتك وقد تكون العمة
من جهة الام وهي اخت ابي امك وكل انثى رجع نسبك اليها بالولادة فاختها خالتك وقد تكون الخالة من جهة الاب وهي اخت ام ابيك

النوع السادس والسابع
بنات الاخ وبنات الاخت والقول في بنات الاخ وبنات الاخت كالقول في بنت الصلب فهذه الاقسام السبعة محرمة في نص الكتاب بالانساب والارحام قال المفسرون
كل امرأة حرم الله تعالى نكاحها للنسب والرحم فتحريمها مؤبد لا يحل بوجه من الوجوه واما اللواتي يحل نكاحهن ثم تصرن محرمات بسبب طارئ فهن اللواتي ذكرن في باقي الآية

النوع الثامن والتاسع
قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وفيه مسائل المسألة الاولى قال الواحدي المرضعات سماهن الله تعالى امهات لاجل الحرمة
كما انه تعالى سمى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم امهات المؤمنين في قوله وازواجه امهاتهم لاجل الحرمة المسألة الثانية انه تعالى نص في هذه الآية على حرمة الامهات والاخوات
من جهة الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لانه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الآية وذلك لانه
تعالى لما سمى المرضعة اما والمرضعة اختا فقد نبه بذلك على انه تعالى اجرى الرضاع مجرى النسب وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنتان منهما هما المنتسبتان بطريق
الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع
ذكر من كل واحد من هذين القسمين صورة واحدة تنبيها بها على الباقي فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من هذين
القسمين على ان الحال في باب الرضاع كالحال في النسب ثم انه صلى الله عليه وسلم اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فصار صريح الحديث مطابقا لمفهوم
الآية وهذا بيان لطيف المسألة الثالثة ام الانسان من الرضاع هي التي ارضعته وكذلك كل امرأة انتسبت الى تلك المرأة بالامومة اما من جهة النسب او من جهة الرضاع والحال
في الاب كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فلنذكر الاول اختك لابيك وامك وهي الصغيرة الاجنبية التي
ارضعتها امك بلبن ابيك سواء ارضعتها معك او مع ولد قبلك او بعدك والثانية اختك لابيك دون امك وهي التي ارضعتها امرأة ابيك بلبن ابيك
والثالثة اختك لامك دون ابيك وهي التي ارضعتها امك بلبن رجل آخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت
المسألة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه الرضاع انما يحرم بشرط ان يكون خمس رضعات وقال ابو حنيفة رضي الله عنه الرضعة الواحدة كافية وقد مرت هذه المسألة في سورة
البقرة واحتج ابو بكر الرازي على صحة مذهبه بهذه الآية فقال انه تعالى علق هذا الاسم اعني الامومة والاخوة بفعل الرضاع فحيث حصل هذا الفعل وجب ان يترتب عليه الحكم ثم سأل
نفسه فقال ان قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم بمنزلة قوله وامهاتكم اللاتي اعطينكم وامهاتكم اللاتي كسونكم وهذا يقتضي تقدم حصول صفة الامومة والاخوتية على
فعل الرضاع بل لو انه تعالى قال اللاتي ارضعنكم هن امهاتكم لكان مقصودكم حاصلا واجاب عنه بان فعل الرضاع هو الذي يكسوها سمة الامومة فلما كان الاسم مستحقا لوجود الرضاع
كان الحكم معلقا به بخلاف قوله تعالى وامهاتكم اللاتي كسونكم لان اسم الامومة غير مستفاد من الكسوة قال ويدل على ان ذلك مفهوم من هذه الآية ما روي انه جاء الى ابن عمر فقال
ان ابن الزبير يقول لا بأس بالرضعة ولا بالرضعتين فقال ابن عمر قضاء الله خير من قضاء ابن الزبير قال الله تعالى واخواتكم من الرضاعة قال فعقل ابن عمر من ظاهر هذا اللفظ التحريم
بالرضاع القليل واعلم ان هذا الجواب ركيك جدا اما قوله ان اسم الامومة انما جاء من فعل الرضاع فنقول وهل النزاع الا فيه فان عندي ان اسم الامومة انما جاء من الرضاع
خمس مرات وعندك انما جاء من اصل الرضاع وانت انما تمسكت بهذه الآية لاثبات هذا الاصل فاذا اثبت التمسك بهذه الآية على هذا الاصل كنت قد اثبت الدليل بالمدلول
وانه دور وساقط واما التمسك بان ابن عمر فهم من الآية حصول التحريم بمجرد الرضاع فهو معارض بان ابن الزبير ما فهمه منه وكان كل واحد منهما من فقهاء الصحابة ومن العلماء
بلسان العرب فكيف جعل فهم احدهما حجة ولم يجعل فهم الآخر حجة على قول خصمه ولولا التعصب الشديد المعمي للقلب لما خفي ضعف هذه الكلمات ثم ان ابا بكر الرازي
اخذ يتمسك في اثبات مذهبه بالاحاديث والاقيسة ومن تكلم في احكام القرآن وجب ان لا يذكر الا ما يستنبط من الآية فاما ما سوى ذلك فانما يليق بكتب
الفقه

النوع العاشر من المحرمات قوله تعالى وامهات نسائكم وفيه مسألتان المسألة الاولى يدخل في هذه الآية امهاتها الاصلية وجميع جداتها من قبل الاب
والام كما بينا مثله في النسب المسألة الثانية مذهب الاكثرين من الصحابة والتابعين ان من تزوج بامرأة حرمت عليه امهاتها سواء دخل بها او لم يدخل وزعم جمع من
الصحابة والتابعين ان ام المرأة انما تحرم بالدخول بالبنت كما ان الربيبة انما تحرم بالدخول بامها وهو قول علي وزيد وابن عمر وابن الزبير وجابر واظهر الروايات
عن ابن عباس وحجتهم انه تعالى ذكر حكمين وهو قوله وامهات نسائكم وربائبكم اللاتي في حجوركم ثم ذكر شرطا وهو قوله من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فوجب
ان يكون ذلك الشرط معتبرا في الحكمين معا وحجة القول الاول ان قوله تعالى وامهات نسائكم جملة مستقلة بنفسها ولم يدل دليل على عود ذلك الشرط اليه فوجب
القول بقائه على عمومه وانما قلنا ان هذا الشرط غير عائد اليه لوجوه الاول هو ان الشرط لا بد من تعليقه بشيء سبق ذكره فاذا علقناه باحدى الجملتين لم يكن بنا
حاجة الى تعليقه بالجملة الثانية فكان تعليقه بالجملة الثانية تركا للظاهر من غير دليل وانه لا يجوز الثاني وهو ان عموم هذه الجملة معلوم وعود الشرط اليه محتمل لانه يجوز ان يكون الشرط
مخصصا بالجملة الاخيرة فقط ويجوز ان يكون عائدا الى الجملتين معا فالقول بعود هذا الشرط الى الجملتين ترك لظاهر العموم بمخصص مشكوك وانه لا يجوز الثالث وهو ان هذا الشرط لو عاد الى

بالجملة الاولى فاما ان يكون مقصورا عليها واما ان يكون متعلقا بها وبالجملة الثانية ايضا والاول باطل لانه على هذا التقدير يلزم القول بتحريم الربائب مطلقا وذلك باطل بالاجماع والثاني باطل
ايضا لان على هذا التقدير يصير نظم الآية هكذا وامهات نسائكم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا التمييز ثم نقول وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن فيكون المراد بكلمة من هاهنا ابتداء الغاية كما تقول بنات الرسول صلى الله عليه وسلم من خديجة رضي الله عنها فيلزم استعمال اللفظ الواحد المشترك في كلا مفهوميه وانه غير
جائز ويمكن ان يجاب عنه فيقال ان كلمة من للاتصال كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم من بعض وقال النبي صلوات الله وسلامه عليه ما انا من دد ولا الدد مني ومعنى مطلق
الاتصال حاصل في النساء والربائب معا الوجه الرابع في الدلالة على ما قلناه ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا نكح الرجل امرأة فلا يحل له
ان يتزوج امها دخل بالبنت او لم يدخل واذا تزوج الام ولم يدخل بها ثم طلقها فان شاء تزوج بالبنت وطعن محمد بن جرير الطبري في صحة هذا الحديث وكان عبد الله بن مسعود
يفتي بنكاح ام المرأة اذا طلق بنتها قبل المسيس وهو يومئذ بالكوفة فاتفق ان ذهب الى المدينة فصادفهم مجمعين على خلاف فتواه فلما رجع الى الكوفة لم يدخل داره حتى ذهب
الى ذلك الرجل وقرع عليه الباب وامره بالنزول عن تلك المرأة وروى قتادة عن سعيد بن المسيب ان زيد بن ثابت قال اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول واراد ان
يتزوج امها فان طلقها قبل الدخول تزوج امها وان ماتت لم يتزوج امها واعلم انه انما فرق بين الموت والطلاق في التحريم لان الطلاق قبل الدخول لا يتعلق به شيء من
احكام الدخول الا ترى انه لا يجب عليها عدة واما الموت فلما كان في حكم الدخول في باب وجوب العدة لا جرم جعله الله تعالى سببا لهذا التحريم

النوع الحادي عشر

من المحرمات قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم وفيه مسائل المسألة الاولى الربائب جمع الربيبة وهي بنت امرأة الرجل من غيره ومعناها مربوبة لان الرجل هو يربيها يقال ربيت
فلانا اربه وربيته اربيه بمعنى واحد والحجور جمع حجر وفيه لغتان قال ابن السكيت حجر الانسان وحجره بالفتح والكسر والمراد بقوله في حجوركم اي في تربيتكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في تربيته
والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى طفلا اجلسه في حجره فصار الحجر عبارة عن التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذي هو الابط وقال ابو عبيدة في حجوركم
اي في بيوتكم المسألة الثانية روى مالك بن اوس بن الحدثان عن علي رضي الله عنه انه قال الربيبة اذا لم تكن في حجر الزوج وكانت في بلد آخر ثم فارق الام بعد الدخول
فانه يجوز له ان يتزوج بالربيبة ونقل انه رضوان الله عليه احتج على ذلك بانه تعالى قال وربائبكم اللاتي في حجوركم شرط في كونها ربيبة له كونها في حجره واذا لم تكن في حجره فقد
فات الشرط فوجب ان لا تثبت الحرمة وهذا استدلال حسن واما سائر العلماء فانهم قالوا اذا دخل بالمرأة حرمت ابنتها عليه سواء كانت في تربيته او لم تكن والدليل
عليه قوله تعالى فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم علق رفع الجناح بمجرد عدم الدخول وهذا يقتضي ان المقتضي لحصول الجناح هو مجرد الدخول واما الجواب عن حجة
القول الاول فهو ان الاعم الاغلب ان بنت زوجة الانسان تكون في تربيته فهذا الكلام على الاعم الاغلب لا انه قيد وشرط في حصول هذا التحريم المسألة الثالثة
تمسك ابو بكر الرازي في اثبات ان الزنا يوجب حرمة المصاهرة بقوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن لان الدخول بها اسم لمطلق الوطي
سواء كان الوطي نكاحا او سفاحا فدل هذا على ان الزنا بالام يوجب تحريم البنت وهذا الاستدلال في غاية الضعف وذلك لان هذه الآية مخصوصة بالمنكوحة لوجهين الاول
ان هذه الآية انما تناولت امرأة كانت من نسائه قبل دخوله بها والمزني بها ليست كذلك فيمتنع دخولها في الآية بيان الاول من وجهين الاول انه قوله من نسائكم اللاتي دخلتم
بهن يقتضي انه كونها من نسائه يكون متقدما على دخوله بها والثاني انه تعالى قسم نساءهم الى من يكون مدخولا بها والى من لا يكون كذلك بدليل قوله فان لم تكونوا دخلتم بهن
واذا كان نساؤهم منقسما الى هذين القسمين علمنا ان كون المرأة من نسائه امر مغاير للدخول بها واما بيان ان المزني بها ليست كذلك فذلك لانه في النكاح صارت المرأة بحكم العقد
من نسائه سواء دخل بها او لم يدخل بها اما في الزنا فانه لم يحصل قبل الدخول بها حالة تقتضي صيرورتها من نسائه فثبت ضعف هذا الاستدلال

النوع الثاني عشر

من المحرمات قوله تعالى وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم وفيه مسائل المسألة الاولى قال الشافعي رضي الله عنه لا يجوز للاب ان يتزوج بجارية ابنه وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يجوز احتج
الشافعي فقال جارية الابن حليلة وحليلة الابن محرمة على الاب اما المقدمة الاولى فبيانها بالبحث عن لفظ الحليلة فنقول الحليلة فعيلة فيمكن ان يكون بمعنى المفعول وان يكون
بمعنى الفاعل اما بمعنى المفعول ففيه وجهان احدهما ان يكون مأخوذا من الحل الذي هو الاباحة فالحليلة يكون بمعنى المحلة اي المحللة ولا شك ان الجارية كذلك فوجب
كونها حليلة له الثاني ان يكون ذلك مأخوذا من الحلول فالحليلة عبارة عن التي يكون محل الحلول ولا شك ان الجارية موضع حلول السيد فكانت حليلة له اما اذا جعلنا
الحليلة بمعنى الفاعل ففيه وجهان ايضا الاول انها لشدة اتصال كل واحد منهما بالآخر كانهما يحلان في ثوب واحد وفي لحاف واحد وفي منزل واحد ولا شك ان الجارية
كذلك الثاني ان كل واحد منهما كانه حال في قلب صاحبه وفي روحه لشدة ما بينهما من المحبة والالفة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان جارية الابن حليلة واما المقدمة الثانية وهي
ان حليلة الابن محرمة على الاب فلقوله تعالى وحلائل ابنائكم لا يقال ان اهل اللغة يقولون حليلة الرجل زوجته لانا نقول انا قد بينا بهذه الوجوه الاربعة من اشتقاقات
اللفظ ان لفظ الحليلة يتناول الجارية فالنقل الذي ذكرتموه لا يلتفت اليه وكيف وهو شهادة على النفي فانا لا ننكر ان لفظ الحليلة يتناول الزوجة ولكنا نفسره
بمعنى يتناول الزوجة والجارية فقول من يقول انه ليس كذلك شهادة على النفي فلا يلتفت اليه المسألة الثانية قوله تعالى الذين من اصلابكم احتراز عن المتبنى وكان المتبنى
في صدر الاسلام بمنزلة الابن فلا تحرم على الانسان حليلة من ادعاه ابنا اذا لم يكن من صلبه نكح رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب بنت جحش الاسدية وهي بنت اميمة بنت
عبد المطلب وكانت زينب ابنة عمة النبي صلى الله عليه وسلم بعد ان كانت زوجة زيد بن حارثة فقال المشركون انه تزوج امرأة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم
ابناءكم وقال لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم المسألة الثالثة ظاهر قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم لا يتناول حلائل الابناء من الرضاعة فلما قال
في آخر الآية واحل لكم ما وراء ذلكم لزم من ظاهر الآيتين حل التزوج بازواج الابناء من الرضاع الا انه صلى الله عليه وسلم قال يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب فاقتضى هذا تحريم التزوج بحليلة

الابن

الابن من الرضاع لانه قوله واحل لكم ما وراء ذلكم يتناول الرضاع وغير الرضاع فكان قوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب اخص منه فخصصوا عموم القرآن بخبر الواحد المسألة الرابعة
اتفقوا على ان حرمة التزوج بحليلة الابن تحصل بنفس العقد كما ان حرمة التزوج بحليلة الاب تحصل بنفس العقد وذلك لان عموم الآية يتناول حليلة الابن سواء كان
مدخولا بها او لم يكن اما ما روي ان ابن عباس سئل عن قوله وحلائل ابنائكم الذين من اصلابكم انه تعالى لم يبين ان هذا الحكم مخصوص بما اذا دخل الابن بها او غير مخصوص بذلك
فقال ابن عباس ابهموا ما ابهمه الله فليس مراده من هذا الابهام كونها مجملة مشتبهة بل المراد من هذا الابهام التأبيد الا ترى انه قال في السبعة المحرمة من جهة النسب انها من المبهمات
اي من اللواتي تثبت حرمتهن على سبيل التأبيد فكذا هاهنا المسألة الخامسة اتفقوا على ان هذه الآية تقتضي تحريم حليلة ولد الولد على الجد وهذا يدل على ان ولد
الولد يطلق عليه انه من صلب الجد وفيه دلالة على ان ولد الولد منسوب الى الجد بالولادة

النوع الثالث عشر

من المحرمات قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد
سلف وفيه مسائل المسألة الاولى موضع ان تجمعوا بين الاختين في محل الرفع لان التقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين المسألة الثانية الجمع بين الاختين
يقع على ثلاثة اوجه اما ان ينكحهما معا او يملكهما معا او ينكح احداهما ويملك الاخرى اما الجمع بين الاختين في النكاح فذلك يقع على وجهين احدهما ان يعقد عليهما جميعا فالحكم
هاهنا اما الجمع او التعيين او التخيير او الابطال اما الجمع فباطل بحكم هذه الآية هكذا قالوا الا انه مشكل على اصل ابي حنيفة لان الحرمة لا تقتضي الابطال على قول ابي حنيفة الا ترى انه
الجمع بين الطلقات حرام على قوله ثم انه يقع وكذا النهي عن بيع الدرهم بالدرهمين لم يمنع من انعقاد هذا العقد وكذا القول في جميع البياعات الفاسدة فثبت ان الاستدلال
بالنهي على الفساد لا يستقيم على قوله فان قالوا وهذا يلزمكم ايضا لان الطلاق في زمان الحيض وفي طهر جامعها فيه حرام ومنهي عنه ثم انه يقع قلنا بين الصورتين فرق دقيق
لطيف ذكرناه في الخلافيات فمن اراده فليطلب ذلك الكتاب فثبت ان الجمع باطل واما ان التعيين باطل ايضا فلان الترجيح من غير مرجح باطل واما ان التخيير ايضا باطل
فلان القول بالتخيير يقتضي حصول العقد وبقاءه الى وان التعيين وقد بينا بطلانه فلم يبق الا القول بفساد العقدين جميعا الصورة الثانية من صور الجمع وهي ان يتزوج احداهما
ثم يتزوج الاخرى بعدها فههنا يحكم ببطلان نكاح الثانية لان الدفع اسهل من الرفع واما الجمع بين الاختين بملك اليمين او بان ينكح احداهما ويشتري الاخرى فقد اختلف الصحابة
فيه فقال علي وعمر وابن مسعود وزيد بن ثابت وابن عمر رضي الله عنهم لا يجوز الجمع بينهما والباقون جوزوا ذلك اما الاولون فقد احتجوا على قولهم بان ظاهر
الآية يقتضي تحريم الجمع بين الاختين مطلقا فوجب ان يحرم الجمع بينهما على جميع الوجوه وعن عثمان رضي الله عنه انه قال احلتهما آية وحرمتهما آية والتحليل اولى فالآية الموجبة
للتحليل قوله والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم وقوله الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم الجواب عنه من وجهين الاول ان هذه الآيات دالة على تحريم الجمع ايضا لان المسلمين اجمعوا
على انه لا يجوز الجمع بين الاختين في حل الوطي فنقول لو جاز الجمع بينهما في الملك لجاز الجمع بينهما بالوطي لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم
لكنه لا يجوز الجمع بينهما بالوطي لاجماع المسلمين على انه غير جائز فوجب ان لا يجوز الجمع بينهما في الملك فثبت ان هذه الآية بان تكون دالة على تحريم الجمع بينهما في الملك اولى
من ان تكون دالة على الجواز الوجه الثاني ان سلمنا دلالتها على جواز الجمع لكن نقول الترجيح لجانب الحرمة ويدل عليه وجوه الاول قوله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع الحرام والحلال
الا وغلب الحرام الحلال الثاني انه لا شك ان الاحتياط في جانب الترك فيجب لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان مبنى الابضاع
في الاصل على الحرمة بدليل انه اذا استوت الامارات في حصول العقد مع شرائطه وعدمه وجب القول بالحرمة ولان النكاح مشتمل على المنافع العظيمة فلو كان خاليا عن جميع جهات الاذلال
والضرر لوجب ان يكون مشروعا في حق الامهات لان ايصال النفع المحض مندوب لقوله تعالى وبالوالدين احسانا ولما لم يكن كذلك كان الاصل فيه هو الحرمة والحل انما يثبت
بالعارض واذا ثبت هذا ظهر ان الرجحان لجانب الحرمة فهذا هو تقرير مذهب علي رضي الله عنه في هذا الباب اما اذا اخذنا بالمذهب المشهور بين الفقهاء وهو انه يجوز الجمع
بين امتين اختين في ملك اليمين فاذا وطئ احداهما حرمت الثانية ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او عتق او كتابة او تزويج المسألة الثالثة
قال الشافعي رضي الله عنه نكاح الاخت في عدة الاخت البائن جائز وقال ابو حنيفة رحمه الله لا يجوز حجة الشافعي انه لم يوجد الجمع فوجب ان لا يحصل المنع انما قلنا انه لم يوجد
الجمع لان نكاح المطلقة زائل بدليل انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع وانما قلنا انه لم يوجد لان نكاح المطلقة زائل بدليل
انه لا يجوز له وطؤها ولو وطئها يلزمه الحد وانما قلنا انه لما لم يوجد الجمع وجب ان لا يحصل المنع لقوله تعالى بعد تعديد المحرمات واحل لكم ما وراء ذلكم ولا شبهة في انتفاء جميع
تلك الموانع الا كونه جمعا بين الاختين فاذا ثبت بالدليل ان الجمع منتف فان قيل النكاح باق في بعض الوجوه بدليل وجوب العدة ولزوم النفقة عليها قلنا النكاح
له حقيقة واحدة والحقيقة الواحدة يمتنع كونها موجودة معدومة معا بلى لو انقسمت هذه الحقيقة الى النصفين حتى يكون احدهما موجودا والآخر معدوما صح ذلك اما
اذا كانت الحقيقة الواحدة غير قابلة للتنصيف كان هذا القول فاسدا واما وجوب العدة ولزوم النفقة فاعلم انه حق ولا يلزم تحصيل النكاح لانه تصير الدليل هكذا كلما
حصل النكاح حصلت القدرة على حبسها وهذا لا ينتج انه حصلت القدرة على حبسها فالنكاح حاصل لان استثناء عين التالي لا ينتج بالجملة فاثبات حق الحبس بعد زوال النكاح بالطلاق
امر معقول في الجملة فاما القول ببقاء النكاح حال القول بعدمه فذلك مما لا يقبله العقل وتخريج احكام الشرع على وفق العقول اولى من حملها على ما يعرف بطلانها في بداية العقول
المسألة الرابعة قال الشافعي رضي الله عنه اذا اسلم الكافر وتحته اختان اختار ايتهما شاء وفارق الاخرى وقال ابو حنيفة ان كان قد تزوج بهما دفعة واحدة فرق بينه وبينهما وان كان
قد تزوج باحديهما اولا وبالاخرى ثانيا اختار الاولى وفارق الثانية واحتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بقوله وان تجمعوا بين الاختين قال هذا خطاب عام يتناول المؤمن
والكافر واذا ثبت انه يتناول الكافر وجب ان يكون ذلك النكاح فاسدا لان النهي يدل على الفساد فيقال له انك بنيت هذا الاستدلال على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع
وعلى ان النهي يدل على الفساد وابو حنيفة لا يقول بواحد من هذين الاصلين فان قال فهما صحيحان على قولكم فكان هذا الاستدلال لازما عليكم فنقول الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لا بمعنى انه في حال

الدنيا فانه ما دام كافرا لا يمكن تكليفه بفروع الاسلام واذا اسلم سقط عنه كلما مضى بالاجماع بل المراد منه احكام الآخرة وهو ان الكافر يعاقب بترك فروع الاسلام كما يعاقب على ترك
الاسلام اذا عرفت هذا فنقول اجمعنا على انه لو تزوج الكافر بغير ولي ولا شهود او تزوج بها على سبيل القهر والغصب فبعد الاسلام يقرر ذلك النكاح في حقه فثبت ان الخطاب
بفروع الشرائع لا يظهر اثره في الاحكام الدنيوية في حق الكافر وحجة ان فيروز الديلمي اسلم على ثمان نسوة فقال النبي صلى الله عليه وسلم اختر منهن اربعا وفارق
سائرهن خيره بينهن وذلك يناقض ما ذكرتم من الترتيب المسئلة الثانية قوله تعالى الا ما قد سلف فيه الاشكال المشهور وهو ان تقدير الآية حرمت عليكم امهاتكم
الا ما قد سلف وهذا يقتضي استثناء الماضي عن المستقبل وانه لا يجوز وجوابه بالوجوه المذكورة في قوله ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء الا ما قد سلف والمعنى انه معفو
مغفور بدليل قوله تعالى ان الله كان غفورا رحيما

النوع الرابع عشر من المحرمات

والمحصنات من النساء الا ما ملكت ايمانكم كتاب الله عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن فريضة ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة ان الله كان عليما حكيما ومن لم يستطع وفيه مسائل المسئلة الاولى
الاحصان في اللغة المنع وكذلك الحصانة يقال مدينة حصينة ... [illegible]

[illegible]

[illegible]

لما كان هذا التقسيم ممكنا ولان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا احلال من سوى المذكورات وصريح العقل يشهد بان الاحلال اعم من الاحلال المؤبد ومن الاحلال الموقت اذا ثبت
هذا فنقول قوله واحل لكم ما وراء ذلكم لا يفيد الا حل من عدا المذكورات في ذلك الوقت فاما ثبوت حلهم في سائر الاوقات فاللفظ ساكت عنه بالنفي والاثبات وقد كان
حل من سوى المذكورات ثابتا في ذلك الوقت وطريان حرمة بعضهم بعد ذلك لا يكون تخصيصا لذلك النص ولا نسخا له فهذا اوجه حسن معقول مقرر وبهذا الطريق
نقول ايضا ان قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ليس نصا في تابيد هذا التحريم وانما عرفنا ذلك التابيد بالتواتر من دين محمد صلوات الله وسلامه عليه لا من هذا اللفظ
فهذا هو الجواب المعتمد في هذا الموضع الوجه الثاني انا لا نسلم ان حرمة الجمع بين المرادة وبين عمتها وخالتها غير مذكورة في الآية وبيانه من وجهين الاول انه تعالى حرم الجمع
بين الاختين وكونهما اختين يناسب هذه الحرمة لان الاختية قرابة قريبة والقرابة القريبة يناسب مزيد الوصلة والشفقة والكرامة وكون احديهما ضرة للاخرى يوجب
الوحشة العظيمة والنفرة الشديدة وبين الحالتين منافاة عظيمة فثبت ان كونهما اختين يناسب حرمة الجمع بينهما في هذا النكاح وقد ثبت في اصول الفقه ان
ذكر الحكم مع الوصف المناسب له يدل بحسب اللفظ على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فثبت ان قوله وان تجمعوا بين الاختين يدل على كون القرابة القريبة مانعة
من الجمع في النكاح وهذا المعنى حاصل بين المرادة وبين عمتها وبين خالتها فكان الحكم المذكور في الاختين مذكورا في العمة والخالة من طريق الدلالة بل ههنا اولى وذلك لان
العمة والخالة تشبهان الام لبنت الاخ ولبنت الاخت وهما تشبهان الولد للعمة والخالة فاقتضاء مثل هذه القرابة لترك المضارة اقوى من اقتضاء قرابة الاختية
لمنع المضارة وكان قوله وان تجمعوا بين الاختين مانعا من العمة والخالة بطريق الاولى الثاني انه تعالى نص على حرمة التزوج بامهات النساء فقال وامهات نسائكم ولفظ الام
قد يطلق على العمة وعلى الخالة اما العمة فلانه تعالى قال مخبرا عن اولاد يعقوب عليه السلام نعبد الهك واله ابائك ابرهيم واسمعيل فاطلق لفظ الاب على اسمعيل
مع انه كان عما واذا كان العم ابا لزم ان تكون العمة اما واما اطلاق لفظ الام على الخالة فيدل عليه قوله تعالى ورفع ابويه على العرش والمراد ابوه وخالته فان امه كانت
متوفاة في ذلك الوقت فثبت بما ذكرنا ان لفظ الام قد يطلق على العمة والخالة فكان قوله وامهات نسائكم متناولا للعمة والخالة من بعض الوجوه واذا عرف هذا
فنقول قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم المراد ما وراء هذه المذكورات سواء كن مذكورات بالقول الصريح او بدلالة جلية او بدلالة خفية واذا كان كذلك لم تكن العمة والخالة
خارجة عن المذكورات الوجه الثالث في الجواب عن شبهة الخوارج ان نقول قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم عام وقوله صلى الله عليه وسلم لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها خاص
والخاص مقدم على العام ثم ههنا طريقان تارة نقول هذا الخبر بلغ في الشهرة مبلغ التواتر وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز وعند هذا الوجه كالمكابرة لان هذا الخبر
وان كان في غاية الشهرة في زماننا هذا لكنه لما انتهى في الاصل الى رواية الآحاد لم يخرج عن ان يكون من باب الآحاد وتارة نقول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد جائز
وتقريره مذكور في الاصول وهذا جملة الكلام في هذا الباب والمعتمد في الجواب عندنا هو الوجه الاول الصنف الثاني من التخصيصات الداخلة في هذا العموم ان المطلقة ثلثا
لا تحل الا ان هذا التخصيص ثبت بقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره الصنف الثالث يحرم نكاح المعتدة ودليله قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء الصنف الرابع من كان في نكاحه حرة لم يجز له ان يتزوج بالامة وهذا بالاتفاق وعند الشافعي رحمه الله القادر على طول الحرة لا يجوز له نكاح الامة ودليل هذا
التخصيص قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم وسياتي بيان دلالة هذه الآية على هذا المطلوب الصنف الخامس يحرم عليه التزوج
بالخامسة ودليله قوله تعالى مثنى وثلث ورباع الصنف السادس الملاعنة ودليله قوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا اما قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير
مسافحين ففيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى ان تبتغوا في محله قولان الاول انه رفع على البدل من ما والتقدير واحل لكم ما وراء ذلكم واحل لكم ان تبتغوا على قراءة من قرأ
بضم الالف ومن قرأ بالفتح كان محل ان تبتغوا نصبا الثاني ان يكون محله على القراءتين النصب بنزع الخافض كانه قيل لان تبتغوا والمعنى احل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوا
باموالكم وقوله محصنين غير مسافحين اي في حال كونكم محصنين وقوله محصنين اي متعففين عن الزنا وقوله غير مسافحين اي غير زانين وهو تكرير للتاكيد قال الليث السفاح والمسافحة
الفجور واصله في اللغة من السفح وهو الصب يقال دموع سوافح ومسفوحة قال تعالى او دما مسفوحا وفلان سفاح للدماء اي سفاك وسمي الزنا سفاحا لانه لا غرض للزاني الا
سفح النطفة فان قيل اين مفعول تبتغوا قلنا التقدير واحل لكم ما وراء ذلكم لارادة ان تبتغوهن اي تبتغوا ما وراء ذلكم فحذف ذكره لدلالة ما قبله عليه المسئلة الثانية
قال ابو حنيفة رحمه الله لا مهر اقل من عشرة دراهم وقال الشافعي رحمه الله يجوز بالقليل والكثير ولا تقدير فيه احتج ابو حنيفة بهذه الآية وذلك لانه تعالى قيد التحليل بقيد وهو الابتغاء
باموالهم والدرهم والدرهمان لا تسمى اموالا فوجب ان لا يصح جعلها مهرا فان قيل ومن عنده عشرة دراهم لا يقال عنده اموال مع انكم تجوزون كونها مهرا قلنا ظاهر هذه الآية
يقتضي ان لا تكون العشرة كافية الا انا تركنا العمل بظاهر الآية في هذه الصورة لدلالة الاجماع على جوازه فتمسك في الاقل من العشرة بظاهر الآية واعلم ان هذا الاستدلال
ضعيف لان الآية دالة على ان الابتغاء بالاموال جائز وليس فيها دلالة على ان الابتغاء بغير الاموال لا يجوز الا على سبيل المفهوم وانتم لا تقولون به ثم نقول الذي يدل
على انه لا تقدير في المهر وجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الآية وذلك لانه قال باموالكم مقابلة الجمع بالجمع فيقتضي توزع الفرد على الفرد فهذا يقتضي ان يتمكن كل احد من ابتغاء
النكاح بما يسمى مالا والقليل والكثير في هذه الحقيقة وفي هذا الاسم سواء فيلزم من هذه الآية جواز ابتغاء النكاح باي شيء يسمى مالا من غير تقدير الحجة الثانية التمسك بقوله تعالى
فان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم دلت الآية على سقوط النصف عن المذكور وهذا يقتضي انه لو وقع العقد في اول الامر بدرهم ان لا يجب
عليه الا نصف درهم وانتم لا تقولون به الحجة الثالثة الاحاديث منها ما روي ان امرأة جيء بها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقد تزوج بها رجل على نعلين فقال النبي صلى
الله عليه وسلم رضيت من نفسك بنعلين فقالت نعم فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم والظاهر ان قيمة النعلين اقل من عشرة دراهم فان مثل هذا الرجل والمرأة اللذين لا يكون

لترك ر

زوجها

لزوجها الا النعلين يكونان في غاية الفقر ولعل هذا الا ان يكون قليلة القيمة جدا ومنها ما روى جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من اعطى امرأة في نكاح كف دقيق او سويق
او طعاما فقد استحل ومنها ما روي في قصة الواهبة انه قال صلى الله عليه وسلم لمن اراد التزوج بها التمس ولو خاتما من حديد وذلك لا يساوي عشرة دراهم المسئلة الثالثة
قال ابو حنيفة رحمه الله لو تزوج بها على تعليم سورة من القرآن لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ثم قال اذا تزوج امرأة على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا
فلها خدمة سنة وقال الشافعي رحمه الله يجوز جعل ذلك مهرا احتج ابو حنيفة على قوله بوجوه الاول هذه الآية وذلك لانه تعالى شرط في حصول الحل ان يكون الابتغاء بالمال
والمال اسم للاعيان لا للمنافع الثاني قال تعالى فآتوهن اجورهن ولفظ الايتاء انما يتناول الاعيان لا المنافع الثالث قال تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا
مريئا وذلك صفة الاعيان لا صفة المنافع اجاب الشافعي عن الاول بان الآية تدل على ان الابتغاء بالمال جائز وليس فيه بيان ان الابتغاء بغير المال جائز ام لا وعن الثاني
ان لفظ الايتاء كما يتناول الاعيان يتناول المنافع الملتزمة وعن الثالث انه خرج الخطاب على الاعم الاغلب ثم احتج الشافعي على جواز جعل المنفعة صداقا بوجوه
الحجة الاولى قوله تعالى في قصة شعيب عليه السلام اني اريد ان انكحك احدى ابنتي هاتين على ان تاجرني ثماني حجج جعل الصداق تلك المنافع والاصل في شرع من تقدمنا البقاء
الى ان يطرأ الناسخ الحجة الثانية ان التي وهبت نفسها لما لم يجد الرجل الذي اراد التزوج بها شيئا قال النبي صلى الله عليه وسلم هل معك شيء من القرآن قال نعم سورة كذا
وسورة كذا قال زوجتكها بما معك من القرآن والله اعلم المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي دلت الآية على ان عتق الامة لا يكون صداقا لها لان الآية تقتضي كون عوض البضع
مالا وما روي انه صلى الله عليه وسلم اعتق صفية وجعل عتقها صداقها فذاك من خواص الرسول صلى الله عليه وسلم المسئلة الخامسة قوله محصنين فيه وجهان احدهما ان يكون المراد
انهم يصيرون محصنين بسبب عقد النكاح والثاني ان يكون الاحصان شرطا في الاحلال المذكور في قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم والاول اولى لانه على هذا التقدير تبقى الآية
عامة معلومة المعنى وعلى هذا التقدير الثاني تكون الآية مجملة لان الاحصان المذكور فيه غير مبين والمعلق على المجمل يكون مجملا وحمل الآية على وجه يكون معلوما اولى من حملها على وجه يكون
مجملا اما قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن ففيه مسائل المسئلة الاولى الاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال استمتع الرجل بولده ويقال
فيمن مات في زمان شبابه لم يتمتع بشبابه قال تعالى ربنا استمتع بعضنا ببعض وقال اذهبتم طيباتكم في حياتكم الدنيا واستمتعتم بها يعني تعجلتم الانتفاع بها وقال فاستمتعتم
بخلاقكم يعني بحظكم ونصيبكم من الدنيا وفي قوله فما استمتعتم به منهن وجهان الاول فما استمتعتم به من المنكوحات من جماع او عقد عليهن ثم اسقط الراجع الى ما لعدم
الالتباس كقوله ان ذلك لمن عزم الامور بغير منه الثاني ان يكون ما في قوله ما وراء ذلكم بمعنى النساء ومن في قوله منهن للتبعيض والضمير في قوله به راجع الى لفظ ما لانه
واحد في اللفظ وفي قوله فآتوهن اجورهن الى معنى ما لانه جمع في المعنى وقوله اجورهن اي مهورهن قال تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الى قوله فانكحوهن باذن اهلهن
وآتوهن اجورهن اي المهور وكذا قوله فآتوهن اجورهن بالمعروف وقال تعالى في آية اخرى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن اذا آتيتموهن اجورهن وانما سمي المهر اجرا لانه بدل المنافع
ليس ببدل من الاعيان كما سمي بدل منافع الدار والدابة اجرا المسئلة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر وقال ابو حنيفة رضي الله عنه انها تقرره
واحتج الشافعي على قوله بهذه الآية لان قوله تعالى فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن مشعر بان وجوب ايتائهن مهورهن كان لاجل الاستمتاع بهن ولو كانت
الخلوة الصحيحة مقررة للمهر لكان الظاهر ان الخلوة الصحيحة تتقدم الاستمتاع بهن فكان المهر يتقرر قبل الاستمتاع وتقرره قبل الاستمتاع يمنع من تعلق ذلك التقرر بالاستمتاع
والآية دالة على ان تقرر المهر متعلق بالاستمتاع فثبت ان الخلوة الصحيحة لا تقرر المهر المسئلة الثالثة في هذه الآية قولان احدهما وهو قول اكثر علماء الامة
ان قوله ان تبتغوا باموالكم المراد منه ابتغاء النساء بالاموال على طريق النكاح وقوله فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن المراد منه الدخول والعقد فان استمتع
بالدخول بها آتاها المهر بالتمام وان استمتع بعقد النكاح آتاها نصف المهر والقول الثاني ان المراد بهذه الآية حكم المتعة وهي عبارة عن ان يستأجر الرجل المرأة
بمال معلوم الى اجل معين فيجامعها واتفقوا على انها كانت مباحة في ابتداء الاسلام روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قدم مكة في عمرته تزين نساء اهل مكة فشكا اصحاب رسول
الله صلى الله عليه وسلم طول العزوبة فقال استمتعوا من هذه النساء واختلفوا في انها نسخت ام لا فذهب السواد الاعظم من الامة الى انها صارت منسوخة وقال السواد منهم انها
بقيت مباحة كما كانت وهذا القول مروي عن ابن عباس وعمران بن الحصين واما ابن عباس فعنه ثلاث روايات احداها القول بالاباحة المطلقة قال عمارة سألت
ابن عباس عن المتعة اسفاح هي ام نكاح قال لا سفاح ولا نكاح قلت فما هي قال هي متعة كما قال تعالى قلت هل لها عدة قال نعم عدتها حيضة قلت هل يتوارثان قال لا
والرواية الثانية عنه ان الناس لما ذكروا الاشعار في فتيا ابن عباس في المتعة قال ابن عباس قاتلهم الله اني ما افتيت باباحتها على الاطلاق لكني قلت انها تحل للمضطر كما تحل الميتة والدم و
لحم الخنزير له والرواية الثالثة انه اقر بانها صارت منسوخة روى عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى فما استمتعتم به منهن قال صارت هذه الآية منسوخة
بقوله يا ايها النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن وروي ايضا انه قال عند موته اللهم اني اتوب اليك من قولي في الصرف والمتعة واما عمران بن الحصين فانه قال
نزلت آية المتعة في كتاب الله ولم ينزل بعدها آية تنسخها وامرنا بها رسول الله صلى الله عليه وسلم وتمتعنا معه ومات ولم ينهنا عنها ثم قال رجل برايه ما شاء واما علي كرم
الله وجهه فالشيعة يروون عنه اباحة المتعة وروى محمد بن جرير الطبري في تفسيره عن علي رضي الله عنه انه قال لولا ان عمر نهى عن المتعة ما زنى الا شقي وروى محمد بن علي المشهور
بابن الحنفية ان عليا مر بابن عباس وهو يفتي بجواز المتعة فقال علي انه صلى الله عليه وسلم نهى عنها وعن لحوم الحمر الاهلية فهذا ما يتعلق بالروايات واحتج الجمهور على حرمة المتعة
بوجوه الاول ان الوطء لا يحل الا في الزوجة او المملوكة لقوله تعالى والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وهذه المرأة لا شك انها ليست مملوكة
وليست ايضا زوجة ويدل عليه وجوه احدها لو كانت زوجة لحصل التوارث بينهما لقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم وبالاتفاق لا توارث بينهما وثانيها لثبت النسب

فان استمتع ر

لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاهر الحجر وبالاتفاق لا يثبت وثالثها لو كانت زوجة لوجبت العدة عليها لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا واعلم ان هذه الحجة كلام حسن مقرر الحجة الثانية ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال في خطبته متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم انا انهى عنهما واعاقب عليهما ذكر هذا الكلام في مجمع من الصحابة وما انكر عليه احد فالحال ههنا لا يخلو اما ان يقال انهم كانوا عالمين بحرمة المتعة فسكتوا او كانوا عالمين بانها مباحة ولكنهم سكتوا على سبيل المداهنة او ما عرفوا اباحتها ولا حرمتها فسكتوا لكونهم متوقفين في ذلك والاول هو المطلوب والثاني والعياذ بالله يوجب تكفير عمر وتكفير الصحابة رضي الله عنهم لان من علم ان النبي صلى الله عليه وسلم حكم باباحة المتعة ثم قال انها محظورة من غير نسخ لها فهو كافر بالله ومن صدقه عليه مع علمه بكونه مخطئا كان كافرا ايضا وهذا يقتضي تكفير الامة وهو على ضد قوله تعالى كنتم خير امة والقسم الثالث وهو انه يقال انهم ما كانوا عالمين بكون المتعة مباحة او محظورة فلهذا سكتوا فهذا ايضا باطل لان المتعة بتقدير كونها مباحة تكون كالنكاح واحتياج الناس الى معرفة الحال في كل واحد منهما عام في حق الكل ومثل هذا يمتنع ان يبقى مخفيا بل يجب ان يشتهر العلم به فكما ان الكل كانوا عارفين بان النكاح مباح وان اباحته غير منسوخة وجب ان يكون الحال في المتعة كذلك ولما بطل هذان القسمان ثبت ان الصحابة انما سكتوا عن الانكار على عمر رضي الله عنه لانهم كانوا عالمين بان المتعة صارت منسوخة في الاسلام فان قيل ما ذكرتم يبطل بما انه روي ان عمر قال لا اوتى برجل نكح امرأة الى اجل الا رجمته ولا شك ان الرجم غير جائز مع ان الصحابة ما انكروا عليه حين ذكر ذلك فدل هذا على انهم كانوا يسكتون على الانكار على الباطل قلنا لعله كان يذكر ذلك على سبيل التهديد والزجر والسياسة ومثل هذه السياسات جائزة للامام عند المصلحة الا ترى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من منع منا الزكوة فانا آخذوها منه وشطر ماله ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزكوة غير جائز لكنه فعل صلى الله عليه وسلم ذلك للمبالغة في الزجر فكذا ههنا الحجة الثالثة على ان المتعة محرمة ما روى مالك عن الزهري عن عبد الله والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما عن علي رضي الله عنهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة النساء وعن اكل لحوم الحمر الانسية وروى الربيع بن سبرة الجهني عن ابيه قال غدوت على رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا هو قائم بين الركن والمقام مسند ظهره الى الكعبة يقول يا ايها الناس اني امرتكم بالاستمتاع من هذه النساء الا وان الله قد حرم عليكم الاستمتاع بهن الى يوم القيامة فمن كان عنده منهن شيء فليخل سبيلها ولا تأخذوا مما آتيتموهن شيئا وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال متعة النساء حرام وهذه الاخبار الثلثة ذكرها الواحدي في البسيط وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك اما القائلون باباحة المتعة فقد احتجوا بوجوه الحجة الاولى التمسك بهذه الآية اعني قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فما استمتعتم به منهن فآتوهن اجورهن وفي الاستدلال بها طريقان الاول انا نقول نكاح المتعة داخل في هذه الآية وذلك لان قوله تعالى ان تبتغوا باموالكم يتناول من ابتغى بماله الاستمتاع بالمرأة على سبيل التأبيد ومن ابتغى بماله الاستمتاع بها على سبيل التوقيت واذا كان كل واحد من القسمين داخلا فيه كان قوله واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم يقتضي حل القسمين وذلك يقتضي حل المتعة الطريق الثاني انا نقول هذه الآية مقصورة على بيان نكاح المتعة وبيانه من وجوه الاول ما روي ان ابي بن كعب كان يقرأ فما استمتعتم به منهن الى اجل مسمى فآتوهن اجورهن وهذه ايضا قراءة ابن عباس والامة ما انكروا عليهما في هذه القراءة فكان ذلك اجماعا من الامة على صحة هذه القراءة وتقريره ما ذكرتموه في ان عمر رضي الله عنه لما منع من المتعة والصحابة ما انكروا عليه كان ذلك اجماعا على صحة ما ذكر فكذا ههنا واذا ثبت بالاجماع صحة هذه القراءة ثبت المطلوب الثاني ان المذكور في الآية انما هو مجرد الابتغاء بالمال ثم انه تعالى امر بايتائهن اجورهن بعد الاستمتاع بهن وذلك يدل على ان مجرد الابتغاء بالمال يجوز الوطء ومجرد الابتغاء بالمال لا يكون الا في نكاح المتعة فاما في النكاح المطلق فهناك الحل انما يحصل بالعقد مع الولي والشهود ومجرد الابتغاء بالمال لا يفيد الحل فدل هذا على ان هذه الآية مخصوصة بالمتعة الثالث ان في هذه الآية اوجب ايتاء الاجور بمجرد الاستمتاع والاستمتاع عبارة عن التلذذ والانتفاع واما في النكاح فايتاء الاجور لا يجب على الاستمتاع البتة بل على النكاح الا ترى ان بمجرد النكاح يلزم نصف المهر وظاهر ان النكاح لا يسمى استمتاعا لانا بينا ان الاستمتاع هو التلذذ ومجرد النكاح ليس كذلك الرابع انا لو حملنا هذه الآية على حكم النكاح لزم تكرار بيان حكم النكاح في السورة الواحدة لانه تعالى قال في اول هذه السورة فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع ثم قال وآتوا النساء صدقاتهن نحلة اما لو حملنا هذه الآية على بيان نكاح المتعة كان هذا حكما جديدا وكان حمل الآية عليه اولى الحجة الثانية على جواز نكاح المتعة ان الامة مجمعة على ان نكاح المتعة كان جائزا في الاسلام ولا خلاف بين احد من الامة فيه وانما الخلاف في طريان الناسخ فنقول لو كان الناسخ موجودا لكان ذلك الناسخ اما ان يكون معلوما بالتواتر او بالآحاد فان كان معلوما بالتواتر كان علي رضي الله عنه وعبد الله بن عباس وعمران بن الحصين منكرين لما عرف ثبوته بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب تكفيرهم وهذا باطل قطعا وان كان ثابتا بالآحاد فهذا ايضا باطل لانه لما كان ثبوت اباحة المتعة معلوما بالاجماع والتواتر كان ثبوتا معلوما قطعيا فلو نسخناه بخبر الواحد لزم جعل المظنون رافعا للمقطوع وانه باطل قالوا ومما يدل ايضا على بطلان القول بهذا النسخ ان اكثر الروايات ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن المتعة وعن لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر واكثر الروايات انه صلى الله عليه وسلم اباح المتعة في حجة الوداع وفي يوم الفتح وهذان اليومان متأخران عن يوم خيبر وذلك يدل على فساد ما روي انه صلى الله عليه وسلم نسخ المتعة يوم خيبر لان الناسخ يمتنع تقدمه على المنسوخ وقول من يقول انه حصل التحليل مرارا والنسخ مرارا قول ضعيف لم يقل به احد من المعتبرين الا الذين ارادوا ازالة التناقض عن هذه الروايات الحجة الثالثة ما روي ان عمر رضي الله عنه قال على المنبر متعتان كانتا مشروعتين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنهما متعة الحج ومتعة النكاح وهذا منه تنصيص على ان متعة النكاح كانت موجودة في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله وانا انهى يدل على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نسخه وان عمر رضي الله عنه هو الذي نسخه واذا ثبت هذا فنقول هذا الكلام يدل على ان حل المتعة كان ثابتا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وانه صلى الله عليه وسلم ما نسخه وانه ليس لها ناسخ الا نسخ عمر رضي الله عنه

واذا ثبت هذا وجب ان لا يصير منسوخا لان ما كان ثابتا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وما نسخه رسول الله صلى الله عليه وسلم يمتنع ان يصير منسوخا بنسخ عمر رضي الله عنه وهذا هو الحجة التي احتج بها عمران بن الحصين حيث قال ان الله تعالى انزل في المتعة آية وما نسخها بآية اخرى وامرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم بالمتعة وما نهانا عنها ثم قال رجل برأيه ما شاء يريد ان عمر رضي الله عنه نهى عنها فهذا جملة وجوه القائلين بجواز المتعة والجواب عن الوجه الاول ان نقول هذه الآية مشتملة على ان المراد منها النكاح لا المتعة وبيانه من ثلثة اوجه الاول انه تعالى ذكر المحرمات بالنكاح اولا في قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم ثم قال في آخر الآية واحل لكم ما وراء ذلكم فكان المراد بهذا التحليل ما هو المراد هناك بالتحريم لكن المراد هناك بالتحريم هو النكاح فالمراد بالتحليل ههنا ايضا يجب ان يكون هو النكاح الثاني انه قال محصنين والاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح والثالث قوله تعالى غير مسافحين سمى الزنا سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء ولا يطلب فيه الولد وسائر مصالح النكاح والمتعة لا يراد منها الا سفح الماء فكان سفاحا هذا ما قاله ابو بكر الرازي اما الذي ذكره في الوجه الاول فكأنه تعالى ذكر اصناف من يحرم على الانسان وطؤهن ثم قال واحل لكم ما وراء ذلكم اي واحل لكم وطء ما وراء هذه الاصناف فاي فساد في هذا الكلام واما قوله ثانيا الاحصان لا يكون الا في نكاح صحيح فلم يذكر عليه دليلا واما قوله ثالثا الزنا انما سمي سفاحا لانه لا يراد منه الا سفح الماء والمتعة كذلك فنقول الزنا انما سمي سفاحا لانه لا مقصود فيه الا سفح الماء والمتعة ليس كذلك فان المقصود منها سفح الماء بطريق مشروع مأذون فيه من قبل الله تعالى فان قلتم المتعة محرمة فنقول فهذا اول البحث فلم قلتم ان الامر كذلك فظهر ان الكلام رخو والذي يجب ان يعتمد عليه في هذا الباب ان نقول انا لا ننكر ان المتعة كانت مباحة انما الذي نقوله انها صارت منسوخة وعلى هذا التقدير فلو كانت هذه الآية دالة على انها مشروعة لم يكن ذلك قادحا في غرضنا وهذا هو الجواب ايضا عن تمسكهم بقراءة ابي وابن عباس فان تلك القراءة بتقدير ثبوتها لا تدل الا على ان المتعة كانت مشروعة ونحن لا ننازع فيه انما الذي نقوله ان النسخ طرأ عليه وما ذكرتم من الدلائل لا يدفع قولنا وقولهم الناسخ اما ان يكون متواترا او آحادا قلنا لعل بعضهم سمعه ثم نسيه ثم ان عمر رضي الله عنه لما ذكر ذلك في الجمع العظيم تذكروه وعرفوا صدقه فيه فسلموا الامر له قوله ان عمر رضي الله عنه اضاف النهي عن المتعة الى نفسه قلنا قد بينا انه لو كان مراده ان المتعة كانت مباحة في شرع محمد صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنه لزم تكفيره وتكفير كل من لم يحاربه وينازعه ويفضي ذلك والعياذ بالله الى تكفير امير المؤمنين علي رضوان الله عليه حيث لم يحاربه ولم يرد ذلك القول عليه وكل ذلك باطل فلم يبق الا ان يقال كان مراده ان المتعة كانت مباحة في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا انهى عنها لما ثبت عندي انه صلى الله عليه وسلم نسخها وعلى هذا التقدير يصير هذا الكلام حجة لنا في مطلوبنا ثم قال تعالى فآتوهن اجورهن فريضة والمعنى ان ايتاءهن اجورهن ومهورهن فريضة لازمة واجبة وذكر صاحب الكشاف في قوله تعالى فريضة ثلثة اوجه احدها انها حال من الاجور بمعنى مفروضة وثانيها انها وضعت موضع ايتاء لان الايتاء مفروض وثالثها انه مصدر مؤكد اي فرض ذلك فريضة ثم قال تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة وفيه مسائل المسألة الاولى الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان حكم النكاح قالوا المراد انه اذا كان المهر مقدرا بمقدار معين فلا حرج في ان تحط عنه شيئا او تبرئه بالكلية فعلى هذا المراد من التراضي الحط من المهر او الابراء عنه وهو كقوله تعالى فان طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا وقوله تعالى الا ان يعفون او يعفو الذي بيده عقدة النكاح وقال الزجاج معناه لا اثم عليكم في ان تهب المرأة للزوج مهرها او يهب الزوج للمرأة تمام المهر اذا طلقها قبل الدخول واما الذين حملوا الآية المتقدمة على بيان المتعة قالوا المراد من هذه الآية انه اذا انقضى زمان المتعة لم يبق للرجل على المرأة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام وازيدك في الاجرة كانت المرأة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد من قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة اي من بعد المقدار المذكور اولا من الاجر والاجل المسألة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله الحاق الزيادة بالصداق جائز وهي ثابتة ان دخل بها او مات عنها اما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة وكان لها نصف المسمى في العقد وقال الشافعي رحمه الله الزيادة بمنزلة الهبة فان قبضتها ملكتها بالقبض وان لم تقبضها بطلت احتج ابو بكر الرازي لابي حنيفة بهذه الآية وقوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد الفريضة يتناول ما وقع التراضي به في طرفي الزيادة والنقصان فكان هذا العموم يدل على جواز الحاق الزيادة بالصداق قال بل هذه الآية بالزيادة اخص منها بالنقصان لانه تعالى علقه بتراضيهما والبراءة والحط لا يحتاج الى رضى الزوج والزيادة لا تصح الا بقبوله فاذا علق ذلك بتراضيهما جميعا دل على ان المراد هو الزيادة والجواب لم لا يجوز ان يكون الزيادة عبارة عما ذكره الزجاج وهو انه اذا طلقها قبل الدخول فان شاءت المرأة ابرأته عن النصف وان شاء الزوج سلم اليها كل المهر وعلى هذا التقدير يكون قدرا زائدا على ما وجب عليه تسليمه اليها وايضا عندنا انه لا جناح في تلك الزيادة الا انها تكون هبة والدليل القاطع على بطلان هذه الزيادة فان هذه الزيادة لو التحقت بالاصل لكان اما بعد بقاء العقد الاول او بعد زواله والاول باطل لان العقد لما انعقد على القدر الاول فلو انعقد مرة اخرى على القدر الثاني لكان ذلك تكريرا لذلك العقد بعد ثبوته وذلك يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان عند لحاق الزيادة لا يرتفع العقد الاول فثبت فساد ما قالوه ثم انه تعالى ختم هذه الآية فقال ان الله كان عليما حكيما والمقصود انه تعالى لما ذكر في هذه الآية انواعا كثيرة من التكاليف والتحريم والاحلال بين انه عليم بجميع المعلومات لا يخفى عليه خافية اصلا وحكيم لا يشرع الاحكام الا على وفق الحكمة وذلك يوجب التسليم لاوامره والانقياد لاحكامه من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات والله اعلم بايمانكم بعضكم من بعض فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن بالمعروف محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ذلك لمن خشي العنت منكم وان تصبروا خير لكم والله غفور رحيم يريد الله اعلم انه تعالى لما بين من يحل ومن لا يحل بين فيمن يحل انه متى يحل وعلى اي وجه يحل فقال ومن لم يستطع منكم طولا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ الكسائي المحصنات بكسر الصاد وكذلك محصنات غير مسافحات وكذلك فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب كلها بكسر الصاد والباقون بالفتح والفتح معناه ذوات الازواج والكسر

معناه الحرائر والعفائف المسألة الثانية الطول الفضل ومنه التطول وهو التفضل وقال تعالى ذي الطول يقال فلان يتطول على فلان اي يتفضل عليه كما يقال يد فلان مبسوطة واصل هذه الكلمة من
الطول الذي هو خلاف القصر لانه اذا كان طويلا ففيه كمال وزيادة كما انه اذا كان قصيرا ففيه قصور ونقصان وسمي الغنى ايضا طولا لانه ينال به من المرادات ما لا ينال عند الفقر كما ان بالطول
ينال ما لا ينال بالقصر اذا عرفت هذا فنقول الطول القدرة وانتصابه على انه مفعول يستطع وان ينكح في موضع النصب على انه مفعول القدرة فان قيل الاستطاعة هو القدرة
والطول ايضا هو القدرة فيصير تقدير الآية ومن لم يقدر منكم على القدرة على نكاح المحصنات فما فائدة هذا التكرير في ذكر القدرة قلنا الامر كما ذكرتم والاولى ان يقال المعنى فمن لم يستطع
منكم استطاعة نكاح المحصنات وعلى هذا الوجه يزول الاشكال فهذا ما يتعلق باللغة اما ما قاله المفسرون فوجوه الاول ومن لم يستطع زيادة في المال وسعة يبلغ بها نكاح الحرة
فلينكح امة الثاني ان يفسر النكاح بالوطئ والمعنى ومن لم يستطع منكم وطئ الحرائر فلينكح امة وعلى هذا التقدير فكل من ليس تحته حرة فانه يجوز له التزوج بالامة وهذا التفسير لائق

[illegible]

وكسوتهن بالمعروف الثاني قال القاضي ان المراد من اجورهن النفقة عليهن قال ابن القائل وهذا اولى من الاول لان المهر مقدر فلا معنى لاشتراط المعروف فيه فكانه تعالى بين ان كونها
امة لا يقدح في وجوب نفقتها وكفايتها كما في حق الحرة اذا حصلت التخلية بين المولى وبينها على العادة ثم قال القاضي اللفظ وان كان يحتمل ما ذكرناه فاكثر المفسرين يحملونه
على المهر وحملوا قوله تعالى بالمعروف على ايصال المهر اليها على العادة الجميلة عند المطالبة من غير مطل وتاخير المسألة الثانية نقل ابو بكر الرازي في احكام القران عن بعض
اصحاب مالك رضي الله عنه ان الامة هي المستحقة لقبض مهرها وان المولى اذا آجرها للخدمة كان المولى هو المستحق للاجر دونها وهولاء احتجوا في المهر بهذه الآية وهي قوله
تعالى فآتوهن اجورهن واما الجمهور فانهم احتجوا على ان مهرها لمولاها بالنص والقياس اما النص فقوله تعالى ضرب الله مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء وهذا ينفي
كون المملوك مالكا لشيء اصلا واما القياس فهو ان المهر وجب عوضا عن منافع البضع وتلك المنافع مملوكة للسيد وهو الذي اباحها للزوج بعقد النكاح فوجب ان يكون
هو المستحق لبدلها والجواب عن تمسكهم بالآية من وجوه الاول انا اذا حملنا لفظ الاجور في الآية على النفقة زال السؤال بالكلية الثاني انه تعالى انما اضاف ايتاء
المهور اليهن لانه ثمن بضعهن وليس في قوله تعالى فآتوهن ما يوجب كون المهر ملكا لهن الثالث ان الآية تقتضي كون المهر ملكا لهن ولكنه صلى الله عليه وسلم قال العبد وما في يده
لمولاه فيصير ذلك المهر ملكا للمولى بهذا الطريق ثم قال تعالى محصنات غير مسافحات ولا متخذات اخدان وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال ابن عباس محصنات عفائف وهو حال
من قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وظاهر هذا يوجب حرمة نكاح الزواني من الاماء واختلف الناس في ان نكاح الزواني هل يجوز ام لا وسنذكره في قوله تعالى الزاني لا ينكح الا
زانية والاكثرون على انه يجوز فيكون هذه الآية محمولة على الندب والاستحباب وقوله غير مسافحات اي غير زواني ولا متخذات اخدان والاخدان جمع خدن كالاتراب جمع
ترب والخدن الذي يخادنك وهو الذي يكون معك في كل امر ظاهر وباطن قال اكثر المفسرين المسافحة هي التي تواجر نفسها مع اي رجل ارادها والتي تتخذ الخدن
وهي التي تتخذ خدنا معينا وكان اهل الجاهلية يفصلون بين القسمين وما كانوا يحكمون على ذات الخدن بكونها زانية فلما كان هذا الفرق معتبرا عندهم لا جرم افرد الله سبحانه
وتعالى كل واحد من هذين القسمين بالذكر ونص على حرمتهما معا ونظيره ايضا قوله تعالى قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن المسألة الثانية قال القاضي هذه الآية احد
ما يستدل به على انه لا يجعل الايمان في نكاح الفتيات شرطا لانه لو كان ذلك شرطا لكان كونهن محصنات عفيفات ايضا شرطا وهذا ليس بشرط وجوابه ان هذا معطوف على
ذكر الفتيات المؤمنات بل على قوله تعالى فانكحوهن باذن اهلهن وآتوهن اجورهن ولا شك ان كل ذلك واجب فعلمنا انه لا يلزم من عدم الوجوب في هذا عدم الوجوب
فيما قبله ثم قال تعالى فاذا احصن فان اتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم احصن بفتح الالف
والباقون بضم الالف فمن فتح فمعناه اسلمن وهكذا قاله عمر وابن مسعود والشعبي والنخعي والسدي ومن ضم الالف فمعناه احصن بالازواج وهكذا قاله ابن عباس وسعيد بن جبير و
الحسن ومجاهد ومنهم من طعن في الوجه الاول فقال انه تعالى وصف الاماء بالايمان في قوله من فتياتكم المؤمنات ومن البعيد ان يقال من فتياتكم المؤمنات ثم يقال فاذا آمن فان حالهن كذا
وكذا ويمكن ان يجاب عنه بانه تعالى ذكر حكمين الاول حال نكاح الاماء فاعتبر الايمان فيه بقوله من فتياتكم المؤمنات والثاني حكم ما يجب عليهن عند اقدامهن على الفاحشة فذكر حال
ايمانهن ايضا في هذا الحكم وهو قوله فاذا احصن المسألة الثانية في الآية اشكال قوي وهو ان المحصنات في قوله فعليهن نصف ما على المحصنات اما ان يكون المراد منه الحرائر المتزوجات
او المراد منه الحرائر الابكار والسبب في اطلاق اسم المحصنات عليهن حريتهن والاول مشكل لان الواجب على الحرائر المتزوجات في الزنا الرجم فهذا يقتضي ان يجب في زنا الاماء نصف
الرجم ومعلوم ان ذلك باطل والثاني وهو ان يكون المراد منه الحرائر الابكار فنصف ما عليهن وهو خمسون جلدة وهذا القدر واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة او لم تكن فحينئذ
يكون هذا الحكم معلقا بمجرد صدور الزنا منهن وظاهر الآية يقتضي كونه معلقا بمجموع الامرين الاحصان والزنا لان قوله تعالى فاذا احصن فان اتين شرط بعد شرط فيقتضي كون
الحكم مشروطا بهما ايضا فهذا اشكال قوي في الآية والجواب انا نختار القسم الثاني وقوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا لان يجب في زناها خمسون جلدة
بل المعنى ان حد الزنا يغلظ عند التزوج فهذه اذا زنت وقد تزوجت فحدها خمسون جلدة لا يزيد عليه فبان يكون قبل التزوج هذا القدر ايضا اولى وهذا مما يجري مجرى
المفهوم بالنص لان عند حصول ما يغلظ الحد لما وجب تخفيف الحد لمكان الرق فبان يخف هذا القدر عندما لا يوجد ذلك المغلظ كان اولى المسألة الثالثة الخوارج
اتفقوا على انكار الرجم واحتجوا بهذه الآية وهو انه تعالى اوجب على الامة نصف ما على الحرة المحصنة فلو وجب على الحرة المحصنة الرجم لزم ان يكون الواجب على الامة نصف
الرجم وذلك باطل فثبت ان الواجب على الحرة المتزوجة ليس الا الجلد والجواب عنه ما ذكرنا في المسألة المتقدمة وتمام الكلام فيه مذكور في سورة النور في تفسير قوله تعالى
الزانية والزاني فاجلدوا المسألة الرابعة اعلم ان الفقهاء اعتبروا هذه الآية اصلا في نقصان حكم العبد عن حكم الحر في غير الحد وان كان في الصور ما لا يجب ذلك فيه والله اعلم
ثم قال تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم ولم يختلفوا في ان ذلك راجع الى نكاح الاماء وكانه قال فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ذلك لمن خشي العنت منكم والعنت
هو الضرر الشديد الشاق قال تعالى فيما حسن قسم من مخالطة اليتامى والله يعلم المفسد من المصلح ولو شاء الله لاعنتكم اي لشدد الامر عليكم فالزمكم تمييز طعامكم من طعامهم فلحقكم بذلك
ضرر شديد وقال تعالى ودوا ما عنتم قد بدت البغضاء من افواههم اي يرجون ان تقعوا في الضرر الشديد وللمفسرين فيه قولان احدهما ان الشبق الشديد والغلمة العظيمة ربما تحمله
على الزنا فيقع في الحد في الدنيا وفي العذاب العظيم في الآخرة فهذا هو العنت والثاني ان الشبق الشديد والغلمة قد تتادى بالانسان الى الامراض الشديدة اما في حق النساء
فقد يؤدي الى اختناق الرحم واما في حق الرجال فقد يؤدي الى اوجاع الوركين والظهر واكثر العلماء على الوجه الاول لانه هو اللائق ببيان القرآن ثم قال تعالى وان تصبروا خير
لكم وفيه مسئلتان المسألة الاولى المراد ان نكاح الاماء بعد رعاية شرائطه الثلاثة اعني عدم القدرة على التزوج بالحرة وخوف العنت وكون الامة مؤمنة الاولى تركه لما بينا
من المفاسد الحاصلة في هذا النكاح المسألة الثانية مذهب ابي حنيفة رحمه الله ان الاشتغال بالنكاح افضل من الاشتغال بالنوافل فان كان مذهبهم ان الاشتغال بالنكاح مطلقا

افضل من النوافل سواء كان النكاح نكاح الحرة او نكاح الامة فهذه الآية نص صريح في بطلان قولهم وان قالوا انا لا نرجح نكاح الامة على النافلة فحينئذ يسقط هذا الاستدلال الا
ان هذا التفصيل ما رأيته في شيء من كتبهم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله والله غفور رحيم وهذا كالمؤكد لما ذكره من ان الاولى ترك هذا النكاح يعني انه وان حصل ما يقتضي المنع من هذا
النكاح الا انه تعالى اباحه لاحتياجكم اليه فكان ذلك من باب المغفرة والرحمة يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله
عليم حكيم والله يريد ان يتوب عليكم ويريد الذين يتبعون الشهوات ان تميلوا ميلا عظيما يريد الله ان يخفف
عنكم وخلق الانسان ضعيفا يا ايها فيه مسائل المسألة الاولى اللام في قوله تعالى ليبين لكم فيه وجهان الاول قالوا انه قد يقام اللام مقام ان
في اردت وامرت فيقال اردت ان تذهب واردت لتذهب وامرتك ان تقوم وامرتك لتقوم قال تعالى يريدون ليطفئوا نور الله يعني يريدون ان يطفئوا وقال وامرنا
لنسلم لرب العالمين والوجه الثاني ان نقول الخبر في الآية مضمر والتقدير يريد الله انزال هذه الآيات ليبين لكم دينكم وشرعكم وكذا القول في سائر الآيات التي ذكروها فقوله يريدون
ليطفئوا نور الله يعني يريدون كيدهم وعنادهم ليطفئوا وامرنا بما امرنا لنسلم المسألة الثانية قال بعض المفسرين قوله يريد الله ليبين لكم وقوله ويهديكم سنن الذين
من قبلكم معناهما شيء واحد والتكرير لاجل التاكيد وهذا ضعيف والحق ان المراد من قوله ليبين لكم هو انه تعالى يبين لنا هذه التكاليف ويميز فيها الحلال عن الحرام والحسن عن القبيح ثم
قال ويهديكم سنن الذين من قبلكم وفيه قولان احدهما ان هذا دليل على ان كل ما بين تحريمه لنا وتحليله لنا من النساء في الآيات المتقدمة فقد كان الحكم كذلك ايضا في جميع الشرائع
والملل والثاني انه ليس المراد ذلك بل المراد انه تعالى يهديكم سنن الذين من قبلكم في بيان ما لكم فيه من المصلحة كما بينه لهم فان الشرائع والتكاليف وان كانت مختلفة في نفسها الا انها
متفقة في باب المصالح وفيه قول ثالث وهو ان المعنى انه يهديكم سنن الذين من قبلكم من اهل الحق لتجتنبوا الباطل وتتبعوا الحق ثم قال تعالى ويتوب عليكم قال القاضي معناه
انه تعالى كما اراد منا نفس الطاعة فلا جرم بينها وازال الشبهة عنها فكذلك قد وقع التقصير والتفريط منا فيريد ان يتوب علينا لان المكلف قد يطيع فيستحق الثواب وقد يعصي
فيحتاج الى التلافي بالتوبة واعلم ان في الآية اشكالا وهو ان الحق اما ان يكون ما يقوله اهل السنة من ان فعل العبد مخلوق لله تعالى واما ان الحق ما يقوله المعتزلة من ان فعل العبد
ليس مخلوقا لله تعالى والآية مشكلة على كلا القولين اما على القول الاول فلان على هذا القول كل ما يريده الله تعالى فانه يحصل فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان يحصل التوبة
لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك واما على القول الثاني فهو تعالى يريد منا ان نتوب باختيارنا وفعلنا وقوله ويتوب عليكم ظاهره مشعر بانه تعالى هو الذي يخلق التوبة فينا
ويحصل لنا هذه التوبة فهذه الآية مشكلة على كلا القولين والجواب ان نقول ان قوله تعالى ويتوب عليكم صريح في انه تعالى هو الذي يفعل التوبة فينا ايضا والعقل مؤكد له لان
التوبة عبارة عن الندم في الماضي والعزم على الترك في المستقبل والندم والعزم من باب الارادات والارادة لا يمكن ارادتها والا لزم التسلسل فاذن الارادة يمتنع ان يكون فعلا
للانسان فعلمنا ان هذا الندم وهذا العزم لا يحصلان الا بتخليق الله تعالى فصار هذا البرهان العقلي دالا على صحة ما اشعر به ظاهر القرآن وهو انه تعالى هو الذي يتوب علينا فاما قوله
لو تاب علينا لحصلت هذه التوبة فنقول قوله تعالى ويتوب عليكم خطاب مع الامة وقد تاب عليهم في نكاح الامهات والبنات وسائر المنهيات المذكورة في هذه الآية
وحصلت هذه التوبة لهم فزال هذا الاشكال والله اعلم ثم قال تعالى والله عليم حكيم اي عليم باحوالكم حكيم في كل ما يفعله بكم ويحكم عليكم ثم قال تعالى والله يريد ان يتوب عليكم وفي الآية
مسئلتان المسألة الاولى قيل المجوس كانوا يحلون الاخوات وبنات الاخ وبنات الاخوات فلما حرمهن الله تعالى قالوا انكم تحلون بنت الخالة والعمة والخالة والعمة
عليكم حرام فانكحوا ايضا بنات الاخ والاخت فنزلت هذه الآية المسألة الثانية قالت المعتزلة قوله تعالى والله يريد ان يتوب عليكم يدل على انه تعالى يريد التوبة من
الكل والطاعة من الكل قال اصحابنا هذا محال لانه تعالى علم من الفاسق انه لا يتوب وعلمه بانه لا يتوب مع توبته ضدان وذلك العلم ممتنع الزوال ومع وجوب احد الضدين
كانت ارادة الضد الآخر ارادة لما علم كونه محالا وذلك محال وايضا اذا كان هو تعالى يريد التوبة من الكل ويريد الشيطان ان يميلوا ميلا عظيما ثم يحصل مراد الشيطان لا مراد الرحمن
فحينئذ نفاذ الشيطان في ملك الرحمن اتم من نفاذ الرحمن في ملك نفسه وذلك محال فثبت ان قوله تعالى يريد الله ان يتوب عليكم خطاب مع قوم معينين حصلت
هذه التوبة لهم ثم قال تعالى يريد الله ان يخفف عنكم فيه مسائل المسألة الاولى فيه قولان الاول المراد منه اباحة نكاح الامة عند الضرورة وهو قول مجاهد ومقاتل والباقون
قالوا هذا عام في كل احكام الشرع وفي جميع ما يسره لنا وسهله علينا احسانا منه الينا ولم يثقل التكليف علينا كما ثقل على بني اسرائيل ونظيره قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال
التي كانت عليهم وقوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله وما جعل عليكم في الدين من حرج وقول النبي صلى الله عليه وسلم جئتكم بالحنيفية السهلة
السمحة المسألة الثانية قال القاضي هذا يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان كذلك فالكافر يخلق فيه الكفر ثم يقول له لا تكفر فهذا اعظم وجوه الثقل
والخلق فيه الايمان ولا قدرة للعبد على خلق الايمان ثم يقول له آمن وهذا اعظم وجوه التثقيل قال ويدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع لانه اعظم وجوه
التثقيل والجواب انه معارض بالعلم والداعي وما اكثر ما ذكرناه ثم قال تعالى وخلق الانسان ضعيفا والمعنى انه تعالى لضعف الانسان خفف تكليفه ولم يثقل عليه
والاقرب ان تحمل الضعف في هذا الموضع لا على ضعف الخلقة بل تحمله على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة فيصير ذلك كالوجه في ان يضعف عن احتمال
خلافه وانما قلنا ان هذا الوجه اولى لان الضعيف في الخلقة والقوة لو قوى الله تعالى دواعيه الى الطاعة كان في حكم القوي والقوي في الخلقة والآلة اذا كان ضعيف
الدواعي الى الطاعة صار في حكم الضعيف فالتاثير في هذا الباب لضعف الداعية وقوتها لا لضعف البدن وقوته هذا كله كلام القاضي وهو كلام حسن متين
ولكنه يهدم اصله وذلك لانه لما سلم ان المؤثر في وجود الفعل وعدمه قوة الداعية وضعفها فلو تامل بالعلم ان قوة الداعية وضعفها لا بد لها من سبب فان كان ذلك
لداعية اخرى من العبد لزم التسلسل وان كان الكل من الله تعالى فذاك هو الحق الذي لا محيد عنه وبطل القول بالاعتزال بالكلية المسألة الثالثة روي عن ابن عباس رضي الله

عنها انه قال ثمان آيات في سورة النساء هي خير لهذه الامة مما طلعت عليه الشمس وغربت يريد الله ليبين لكم والله يريد ان يتوب عليكم يريد الله ان يخفف عنكم ان تجتنبوا
كبائر ما تنهون عنه ان الله لا يغفر ان يشرك به ان الله لا يظلم مثقال ذرة ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه ما يفعل الله بعذابكم ويقول محمد الرازي
مصنف هذا الكتاب ختم الله له بالحسنى اللهم اجعلنا بفضلك ورحمتك اهلا لها يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين

النوع الثامن

من التكاليف المذكورة
في هذه السورة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض منكم
ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما فسوف نصليه نارا وكان ذلك على الله يسيرا
واعلم ان في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما شرح كيفية التصرف في النفوس بسبب النكاح ذكر بعده كيفية التصرف في الاموال والثاني قال القاضي لما
ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايفاء المهور والنفقات بين من بعد كيف يحصل التصرف في الاموال فقال يا ايها الذين آمنوا وفي الآية مسائل المسألة الاولى انه
تعالى خص الاكل هاهنا بالذكر وان كانت سائر التصرفات الواقعة على الوجه الباطل محرمة لما ان المقصود الاعظم من الاموال الاكل ونظيره قوله تعالى ان الذين يأكلون اموال
اليتامى ظلما المسألة الثانية ذكروا في تفسير الباطل وجهين الاول انه اسم لكل ما لا يحل في الشرع كالربا والغصب والسرقة والخيانة وشهادة الزور واخذ المال باليمين
الكاذبة وجحد الحق وعندي ان حمل الآية على هذا الوجه يقتضي كونها مجملة لانه يصير تقدير الآية لا تأكلوا اموالكم التي حصلتموها بطريق غير مشروع فان الطرق المشروعة
لما لم يكن مذكورة هاهنا على التفصيل صارت الآية مجملة لا محالة والثاني ما روي عن ابن عباس والحسن ان الباطل هو كل ما يؤخذ من الانسان بغير عوض وعلى هذا التقدير
لا يكون الآية مجملة لكن قال بعضهم انها منسوخة قالوا لما نزلت هذه الآية تحرج الناس عن ان يأكلوا عند احد شيئا وشق ذلك على الخلق فنسخه الله تعالى بقوله في
سورة النور ليس عليكم جناح ان تأكلوا من بيوتكم وايضا ظاهر الآية اذا فسرنا الباطل بما ذكرناه تحريم الصدقات والهبات ويمكن ان يقال هذا ليس بنسخ وانما هو تخصيص
ولهذا روى الشعبي عن علقمة عن ابن مسعود انه قال هذه الآية محكمة ما نسخت ولا تنسخ الى يوم القيامة المسألة الثالثة قوله تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل يدخل تحته اكل
مال الغير بالباطل واكل مال نفسه بالباطل لان قوله اموالكم يدخل فيه القسمان معا كقوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم يدل على النهي عن قتل غيره وعن قتل نفسه اما اكل
مال نفسه بالباطل فهو انفاقه في معاصي الله واما اكل مال الغير بالباطل فقد عددناه ثم قال تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض منكم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم
وحمزة والكسائي تجارة بالنصب والباقون بالرفع اما من نصب فعلى كان الناقصة والتقدير الا ان يكون الاموال تجارة واما من رفع فعلى كان التامة والتقدير الا ان
توجد وتحصل تجارة وقال الواحدي والاختيار الرفع لان من نصب اضمر التجارة فقال تقديره الا ان يكون التجارة تجارة والاضمار قبل الذكر ليس بقوي وان كان جائزا
المسألة الثانية قوله الا فيه وجهان الاول انه استثناء منقطع لان التجارة عن تراض ليس من جنس اكل المال بالباطل فكان الا هاهنا بمعنى بل والمعنى لكن يحل اكله
بالتجارة عن تراض الثاني ان من الناس من قال الاستثناء متصل واضمر شيئا فقال التقدير لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل وان تراضيتم كالربا وغيره الا ان تكون تجارة
عن تراض واعلم انه كما يحل المستفاد من التجارة فقد يحل ايضا المال المستفاد من الهبة والوصية والارث واخذ الصدقات والمهر واروش الجنايات فان اسباب الملك
كثيرة سوى التجارة فان قلنا ان كلمة الا استثناء منقطع فلا اشكال لانه تعالى ذكر هاهنا سببا واحدا من اسباب الملك ولم يذكر سائرها لا بالنفي ولا بالاثبات وان قلنا الاستثناء
متصل كان ذلك حكما بان غير التجارة لا يفيد الحل وعند هذا لا بد اما من النسخ او التخصيص المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه النهي في المعاملات يدل على البطلان وقال
ابو حنيفة رضي الله عنه لا يدل عليه واحتج الشافعي على صحة قوله بوجوه الاول ان جميع الاموال مملوكة لله تعالى فاذا اذن لبعض عبيده في بعض التصرفات كان ذلك جاريا
مجرى ما اذا وكل الانسان وكيلا في بعض التصرفات ثم ان الوكيل اذا تصرف على خلاف قول الموكل فذلك غير منعقد بالاجماع فاذا كان التصرف الواقع على خلاف قول
المالك المجازي لا ينعقد فبان يكون التصرف الواقع على خلاف قول المالك الحقيقي غير منعقد كان اولى وثانيها ان هذه التصرفات الفاسدة اما ان يكون مستلزمة لدخول
المحرم المنهي عنه في الوجود واما ان لا يكون فان كان الاول وجب القول ببطلانها قياسا على التصرفات الفاسدة والجامع السعي في ان لا يدخل منشأ النهي في الوجود وان كان
الثاني وجب القول بصحتها قياسا على التصرفات الصحيحة والجامع كونها تصرفات خالية عن المفسدة فثبت انه لا بد من وقوع التصرف على هذين الوجهين فاما القول
بتصرف لا يكون صحيحا ولا باطلا فهو محال وثالثها ان قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين كقوله لا تبيعوا الحر فلما ان هذا نهي في اللفظ لكنه نسخ
للشرعية فكذا الاول واذا كان ذلك نسخا للشرعية بطل كونه مفيدا للحكم المسألة الرابعة قال ابو حنيفة رحمه الله خيار المجلس غير ثابت في عقود المعاوضات المحضة وقال
الشافعي رحمه الله انه ثابت واحتج ابو حنيفة بالنصوص اولها هذه الآية فان قوله الا ان تكون تجارة عن تراض منكم ظاهره يقتضي الحل عند حصول التراضي سواء
حصل التفرق او لم يحصل وثانيها قوله تعالى اوفوا بالعقود فالزم كل عاقد الوفاء بما عقد على نفسه وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه
وقد حصلت الطيبة هاهنا بعقد البيع فوجب ان يحصل الحل ورابعها قوله صلى الله عليه وسلم من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يقبضه جوز بيعه قبل القبض وخامسها
ما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الطعام حتى يجري فيه الصاعان فاباح بيعه اذا جرى فيه الصاعان ولم يشترط فيه الافتراق وسادسها قوله صلى الله عليه وسلم لا يجزي
ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه واتفقوا على انه كما اشترى حصل العتق وذلك يدل على انه يحصل الملك بمجرد العقد واعلم ان الشافعي يسلم عموم هذه
النصوص لكنه يقول انتم اثبتم خيار الرؤية في شرى ما لم يره المشتري بحديث اتفق المحدثون على ضعفه فنحن ايضا نثبت خيار المجلس بحديث اتفق علماء الحديث
على قبوله وهو قوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا وتأويلات اصحاب ابي حنيفة لهذا الخبر وجوابها مذكورة في الخلافيات اما قوله تعالى ولا تقتلوا انفسكم

التجارة خ

بعد

فاتفقوا

فاتفقوا على ان هذا نهي عن ان يقتل بعضهم بعضا وانما قال انفسكم لقوله صلى الله عليه وسلم المؤمنون كنفس واحدة ولان العرب يقولون قتلنا ورب الكعبة اذا قتل بعضهم لان قتل
بعضهم يجري مجرى قتلهم واختلفوا في ان هذا الخطاب هل هو نهي لهم عن قتلهم انفسهم فانكره بعضهم وقال ان المؤمن مع ايمانه لا يجوز ان ينهى عن قتل نفسه لانه ملجأ الى ان
لا يقتل نفسه وذلك لان الصارف عنه في الدنيا قائم وهو الالم الشديد والذم العظيم والصارف عنه في الآخرة ايضا قائم وهو استحقاق العقاب العظيم واذا
كان الصارف خالصا امتنع منه ان يفعل ذلك واذا كان كذلك لم يكن للنهي عنه فائدة وانما يمكن ان يذكر هذا النهي فيمن يعتقد في قتل نفسه ما يعتقده اهل الهند
وذلك لا يتأتى في المؤمن ويمكن ان يجاب عنه بان المؤمن مع كونه مؤمنا بالله واليوم الآخر فقد يلحقه من الغم والاذية ما يكون القتل عليه اسهل من ذلك ولذلك نرى كثيرا
من المسلمين قد يقتلون انفسهم بمثل السبب الذي ذكرناه واذا كان كذلك كان في النهي عنه فائدة وايضا ففيه احتمال آخر كانه قيل لا تفعلوا ما تستحقون به القتل من القتل
والردة والزنا بعد الاحصان ثم بين تعالى انه رحيم بعباده ولاجل رحمته نهاهم عن كل ما يستوجبون به مشقة او محنة وقيل انه تعالى امر بني اسرائيل بقتلهم انفسهم
ليكون توبة لهم وتمحيصا لخطاياهم وكان بكم يا امة محمد رحيما حيث لم يكلفكم تلك التكاليف الصعبة ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك عدوانا وفيه مسائل المسألة الاولى اختلفوا في
ان قوله ومن يفعل ذلك الى ماذا يعود على وجوه الاول قال عطاء انه خاص في قتل النفس المحرمة لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكورات الثاني قال الزجاج انه عائد الى قتل
النفس واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في آية واحدة والثالث قال ابن عباس انه عائد الى كل ما نهى الله تعالى عنه من اول السورة الى هذا الموضع المسألة الثانية انما قال ومن
يفعل ذلك عدوانا لانه في جملة ما تقدم قتل البعض للبعض وقد يكون ذلك حقا كالقود وفي جملة ما تقدم اخذ المال وقد يكون ذلك حقا كالدية وغيرها فلهذا السبب
شرط تعالى في ذلك الوعيد المسألة الثالثة قالت المعتزلة هذه الآية دالة على القول بوعيد اهل الصلاة قالوا وقوله فسوف نصليه نارا وان كان لا يدل على
التخليد الا ان كل من قطع بوعيد الفساق قال بتخليدهم فيلزم من ثبوت احدهما ثبوت الآخر لانه لا قائل بالفرق والجواب عنه بالكلام المعارض وقد تقدم في مواضع
ان الكثير نقول هاهنا ان هذا مختص بالكفار لانه قال ومن يفعل ذلك عدوانا وظلما ولا بد من الفرق بين العدوان وبين الظلم دفعا للتكرير فيحمل الظلم على ما اذا كان قصده التعدي
على تكاليف الله تعالى ولا شك ان من كان كذلك كان كافرا ولا يقال اليس انه وصفهم بالايمان فقال يا ايها الذين آمنوا فكيف يمكن ان يقال المراد بهم الكفار لانا نقول
مذهبكم ان من دخل تحت هذا الوعيد لا يكون مؤمنا البتة فلا بد على هذا المذهب ان تقولوا انهم كانوا مؤمنين ثم لما اتوا بهذه الافعال ما بقوا على وصف الايمان فاذا كان
لا بد لهم من القول بهذا الكلام فلم لا يصح منا ايضا بيانا في تقرير ما قلناه ثم انه تعالى ختم الآية فقال وكان ذلك على الله يسيرا واعلم ان جميع الممكنات بالنسبة الى
قدرة الله تعالى على السوية وحينئذ يمتنع ان يقال ان بعض الافعال ايسر عليه من بعض بل هذا الخطاب يدل على القول المتعارف فيما بيننا كقوله تعالى وهو اهون عليه
والمثل او يكون معناه المبالغة في التهديد وهو ان احدا لا يقدر على الهرب منه ولا على الامتناع عليه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم وندخلكم مدخلا كريما ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض للرجال نصيب مما اكتسبن واسألوا
الله من فضله ان الله كان بكل شيء عليما ولكل جعلنا موالي مما ترك الوالدان والاقربون والذين عاقدت ايمانكم
فآتوهم نصيبهم ان الله على كل شيء شهيدا الرجال قوامون على النساء بما فضل الله واعلم انه تعالى لما قدم ذكر الوعيد اتبعه بذكر
ما يتعلق به فذكر هذه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى من الناس من قال جميع الذنوب والمعاصي كبيرة روى سعيد بن جبير عن ابن عباس انه قال كل شيء عصي الله تعالى فيه
فهو كبيرة فمن عمل شيئا فليستغفر الله فان الله تعالى لا يخلد في النار من هذه الامة الا راجعا عن الاسلام او جاحدا فريضة او مكذبا بقدر واعلم ان هذا القول ضعيف لوجوه
الحجة الاولى هذه الآية فان الذنوب لو كانت باسرها كبائر لم يصح الفصل بين ما يكفر باجتناب الكبائر وبين الكبائر الحجة الثانية قوله تعالى وكل صغير وكبير مستطر
وقوله لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها الحجة الثالثة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نص على ذنوب باعيانها انها كبائر كقوله صلى الله عليه وسلم الكبائر الاشراك
بالله واليمين الغموس وعقوق الوالدين وقتل النفس وذلك يدل على ان منها ما ليس من الكبائر الحجة الرابعة قوله تعالى وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وهذا يدل على
ان المنهيات اقسام ثلاثة اولها الكفر وثانيها الفسوق وثالثها العصيان فلا بد من فرق بين الفسوق وبين العصيان ليصح العطف وما ذاك الا لما ذكرنا من الفرق
بين الصغائر والكبائر والكبائر هي الفسوق والصغائر هي العصيان واحتج ابن عباس بان الذنب يكبر لوجهين احدهما لكثرة نعم من عصي فيه والثاني لجلالة من عصي فيه فان اعتبرنا
بالاول فنعم الله غير متناهية كما قال وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وان اعتبرنا الثاني فهو اجل الموجودات واعظمها وعلى التقديرين وجب ان يكون عصيانه في غاية الكبر
فثبت ان كل ذنب فهو كبيرة والجواب من وجهين الاول كما انه تعالى اجل الموجودات واشرفها فكذلك ارحم الراحمين واكرم الاكرمين واغنى الاغنياء عن طاعات المطيعين
وعن ذنوب المذنبين وكل ذلك يوجب خفة الذنب الثاني هب ان الذنوب كلها كبائر من حيث انها ذنوب ولكن بعضها اكبر من بعض وذلك يوجب التفاوت
واذا ثبت ان الذنوب على قسمين بعضها صغائر وبعضها كبائر فالقائلون بذلك فريقان منهم من قال الكبيرة تتميز عن الصغيرة في نفسها وذاتها ومنهم من قال
هذا الامتياز انما يحصل لا في ذواتها بل بحسب حال فاعليها ونحن نشرح كل واحد من هذين القولين اما القول الاول فالذاهبون اليه والقائلون به اختلفوا اختلافا شديدا
ونحن نشير الى بعضها فالاول قال ابن عباس كل ما جاء في القرآن مقرونا بذكر الوعيد فهو كبيرة نحو قتل النفس المحرمة وقذف المحصنة والزنا والربا واكل مال اليتيم و
الفرار من الزحف الثاني قال ابن مسعود افتتحوا سورة النساء فكل شيء نهى الله تعالى عنه حتى ثلث وثلثين آية فهو كبيرة ثم قال مصداق ذلك ان تجتنبوا كبائر ما
تنهون عنه الآية الثالث قال قوم كل عمد فهو كبيرة واعلم ان هذه الاقوال ضعيفة اما الاول فلان كل ذنب فلا بد وان يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فالقول بان ما

يفعل

والصغائر هي

كل ما جاء في القرآن مقرونا بالوعيد فهو كبيرة يقتضي ان يكون كل ذنب كبيرة وقد ابطلناه واما الثاني فهو ايضا ضعيف لان الله تعالى ذكر كثيرا من الكبائر في سائر السور فلا معنى لتخصيصها بهذه السورة واما الثالث فضعيف ايضا لانه ان اراد بالعمد انه ليس بساه عن فعله فهذا هو الذي نهى الله عنه فيجب على هذا ان يكون كل ذنب كبيرا وقد ابطلناه وان اراد بالعمد ان يفعل المعصية مع العلم بانها معصية فمعلوم ان اليهود والنصارى يكفرون بمحمد صلوات الله وسلامه عليه وهم لا يعلمون انه معصية وهو مع ذلك كفر وكبيرة فبطلت هذه الوجوه الثلاثة وذكر الشيخ الغزالي رحمه الله في منجيات كتاب الاحياء فصلا طويلا في الفرق بين الصغائر والكبائر ومن اراده فليراجعه فهذا كله قول من قال الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب ذواتها وانفسها اما القول الثاني وهو قول من يقول الكبائر تمتاز عن الصغائر بحسب اعتبار احوال فاعليها فهؤلاء هم الذين يقولون ان لكل طاعة قدرا من الثواب ولكل معصية قدرا من العقاب فاذا اتى الانسان بطاعة واستحق بها ثوابا ثم اتى بمعصية واستحق بها عقابا فههنا الحال بين ثواب الطاعة وعقاب المعصية بحسب القسمة العقلية يقع على ثلثة اوجه احدها ان يتعادلا ويتساويا وهذا وان كان محتملا بحسب التقسيم العقلي الا انه دل الدليل السمعي على انه لا يوجد لانه تعالى قال فريق في الجنة وفريق في السعير ولو وجد مثل هذا المكلف وجب ان لا يكون في الجنة ولا في السعير والقسم الثاني ان يكون ثواب طاعته ازيد من عقاب معصيته وحينئذ ينحبط ذلك العقاب بما يساويه من الثواب ويفضل من الثواب شيء ومثل هذه المعصية هي الصغيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالتكفير والقسم الثالث ان يكون عقاب معصيته ازيد من ثواب طاعته وحينئذ ينحبط ذلك الثواب بما يساويه من العقاب ويفضل من العقاب شيء ومثل هذه المعصية هي الكبيرة وهذا الانحباط هو المسمى بالاحباط وبهذا الكلام ظهر الفرق بين الكبيرة والصغيرة وهذا هو قول جمهور المعتزلة واعلم ان هذا الكلام مبني على اصول كلها باطلة عندنا اولها ان هذا مبني على ان الطاعة توجب ثوابا والمعصية توجب عقابا وذلك باطل لانا بينا في كثير من مواضع هذا الكتاب ان صدور الفعل عن العبد لا يمكن الا اذا خلق الله تعالى فيه داعية توجب ذلك الفعل ومتى كان الامر كذلك امتنع كون الطاعة موجبة للثواب والمعصية موجبة للعقاب وثانيها ان بتقدير ان يكون الامر كذلك الا انا نعلم ببديهة العقل ان من اشتغل بتوحيد الله وتقديسه وخدمته وطاعته سبعين سنة فان ثواب مجموع هذه الطاعات الكثيرة في هذه المدة الطويلة اكثر بكثير من عقاب شرب قطرة واحدة من الخمر مع ان الامة مجمعة على ان شرب هذه القطرة من الكبائر فان صبروا وقالوا ان عقاب شرب هذه القطرة ازيد من ثواب التوحيد وجميع الطاعات سبعين سنة فقد ابطلوا على انفسهم اصلهم وانهم يبنون هذه المسائل على قاعدة الحسن والقبح العقليين ومن الامور المتقررة في العقول ان من جعل عقاب هذا القدر من الجناية ازيد من ثواب تلك الطاعات العظيمة فهو ظالم فان دفعوا حكم العقل في هذا الموضع فقد ابطلوا على انفسهم القول بتحسين العقل وتقبيحه وحينئذ يبطل عليهم كل هذه القواعد وثالثها ان نعم الله تعالى كثيرة وسابقة على طاعات العبد وتلك النعم السابقة موجبة لهذه الطاعات فكان اداء الطاعات اداء لما وجب بسبب النعم السابقة ومثل هذا لا يوجب في المستقبل شيئا للغير واذا كان كذلك وجب ان لا يكون شيء من الطاعات موجبا للثواب اصلا واذا كان كذلك فكل معصية يؤتى بها فان عقابها يكون ازيد من ثواب فاعلها فوجب ان يكون جميع المعاصي كبائر وذلك ايضا باطل ورابعها ان هذا الكلام مبني على القول بالاحباط وقد تقدم ذكره في سورة البقرة وقد ابطلناه فثبت ان هذا الذي ذهبت المعتزلة اليه في الفرق بين الكبيرة والصغيرة قول باطل وبالله التوفيق المسئلة الثانية اختلف الناس في ان الله تعالى هل ميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر ام لا فالاكثرون قالوا انه تعالى لم يميز جملة الكبائر عن جملة الصغائر لانه تعالى لما بين في هذه الآية ان الاجتناب عن الكبائر يوجب تكفير الصغائر فاذا عرف العبد ان الكبائر ليست الا هذه الاصناف المخصوصة عرف انه متى احترز عنها صارت صغائره مكفرة فكان ذلك اغراء له بالاقدام على تلك الصغائر والاغراء بالقبيح لا يليق بالحكمة اما اذا لم يميز الله تعالى كل الكبائر عن كل الصغائر ولم يعرف في شيء من الذنوب انه صغيرة فلا ذنب يقدم عليه الا ويجوز كونه كبيرة فيكون ذلك زاجرا عن الاقدام عليه قالوا ونظيره في الشريعة اخفاء الصلوة الوسطى في الصلوات وليلة القدر في ليالي رمضان وساعة الاجابة في ساعات الجمعة ووقت الموت في جملة الاوقات والحاصل ان هذه القاعدة تقتضي ان الله تعالى لا يبين في شيء من الذنوب انه صغيرة وانه لا يبين ان الكبائر ليست الا كذا وكذا فانه لو بين ذلك لكان ما عداها صغيرة فحينئذ تصير الصغيرة معلومة ولكن يجوز ان يبين في بعض الذنوب انه كبيرة روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الا اخبركم باكبر الكبائر فقالوا الله ورسوله اعلم فقال الاشراك بالله وقتل النفس المحرمة وعقوق الوالدين والفرار من الزحف والسحر واكل مال اليتيم وقول الزور واكل الربوا وقذف المحصنات الغافلات وعن عبد الله بن عمر انه ذكرها وزاد فيها استحلال آمين البيت الحرام وشرب الخمر وعن ابن مسعود انه زاد فيها القنوط من رحمة الله واليأس من روح الله والامن من مكر الله تعالى وذكر عند ابن عباس انها سبعة فقال هي الى السبعين اقرب وفي رواية الى السبعمائة اقرب والله اعلم المسئلة الثالثة احتج ابو القاسم الكعبي بهذه الآية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر فقال قد كشف الله تعالى بهذه الآية الشبهة في الوعيد لانه تعالى بعد ان قدم ذكر الكبائر بين ان من اجتنبها يكفر عنه سيئاته وهذا يدل على انهم اذا لم يجتنبوها فلا تكفر ولو جاز ان يغفر الله تعالى لهم الكبائر والصغائر من غير توبة لم يصح هذا الكلام واجاب اصحابنا عنه من وجوه الاول انكم اما ان تستدلوا بهذه الآية من حيث انه تعالى لما ذكر ان عند اجتناب الكبائر يكفر الصغائر دل على ان عند عدم اجتناب الكبائر لا يكفرها لان تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه وهذا باطل لان عند المعتزلة هذا الاصل باطل وعندنا انه دلالة ظنية ضعيفة واما ان تستدلوا به من حيث ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وهذا ايضا ضعيف ويدل عليه آيات احدها قوله تعالى واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون والشكر واجب سواء عبد الله او لم يعبد وثانيها قوله تعالى فان امن بعضكم بعضا فليؤد الذي اؤتمن امانته واداء الامانة واجب سواء ائتمنه او لم يفعل ذلك وثالثها فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان والاستشهاد بالرجل والمرأتين جائز سواء حصل الرجلان او لم يحصلا ورابعها فان لم تجدوا كاتبا فرهان مقبوضة والرهن مشروع سواء وجد الكاتب او لم يجده وخامسها ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا والاكراه على البغاء محرم سواء اردن التحصن او لم يردن وسادسها فان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء والنكاح جائز

سواء حصل ذلك الخوف او لم يحصل وسابعها لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والقصر جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وثامنها فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك والثلثان كما انه حق الثلثة فهو ايضا حق الاثنتين وتاسعها قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وذلك جائز سواء حصل الخوف او لم يحصل وعاشرها قوله تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وقد يحصل التوفيق بدون ارادتهما والحادي عشر قوله تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وقد يحصل اغناؤهما بدون ذلك التفرق وهذا الجنس من الآيات فيه كثيرة فثبت ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يلزم ان يكون عدما عند عدم ذلك الشيء والعجب ان مذهب القاضي عبد الجبار في اصول الفقه هو ان المعلق بكلمة ان على الشيء لا يكون عدما عند عدم ذلك الشيء ثم انه في التفسير استحسن استدلال الكعبي بهذه الآية وذلك يدل على ان حب الانسان لمذهبه قد يلقيه فيما لا ينبغي الوجه الثاني من الجواب قال ابو مسلم الاصفهاني ان هذه الآية انما جاءت عقيب الآي التي نهى الله تعالى فيها عن نكاح المحرمات وعن عضل النساء واخذ اموال اليتامى وغير ذلك فقال تعالى ان تجتنبوا هذه الكبائر التي نهيناكم عنها كفرنا عنكم ما كان منكم في ارتكابها سالفا واذا كان هذا الوجه محتملا لم يتعين حمله على ما ذكره المعتزلة وطعن القاضي في هذا الوجه من وجهين الاول ان قوله ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه عام فقصره على المذكور المتقدم لا يجوز الثاني ان قوله تعالى ان باجتنابهم في المستقبل هذه المحرمات يكفر الله تعالى ما حصل منها في الماضي كلام بعيد لانه لا يخلو حالهم من امرين اما ان يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فالتوبة قد ازالت عقاب ذلك فاي حاجة الى اجتناب هذه الكبائر او لا يكونوا قد تابوا من كل ما تقدم فمن اين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات هذا لفظ القاضي في تفسيره والجواب عن الاول انا لا ندعي القطع بان قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه محمول على ما تقدم ذكره لكنا نقول انه محتمل ومع هذا الاحتمال لا يتعين حمل الآية على ما ذكروه وعن الثاني انه قد يكون من بين ان اجتناب هذه الكبائر يوجب تكفير تلك السيئات سؤال الاستدلال على فساد هذا القسم بهذا القدر لا يبطل هذا الاحتمال بطل ما ذكرتم من الاستدلال الوجه الثالث من الجواب عن هذا الاستدلال هو انا اذا اعطيناهم جميع مرادهم لم يكن في الآية زيادة على ان نقول ان من لم يجتنب الكبائر لم يكفر سيئاته وحينئذ تصير هذه الآية عامة في الوعيد وعمومات الوعيد ليست قليلة فما ذكرناه جوابا عن سائر العمومات كان جوابا عن تمسكهم بهذه الآية فلا اعرف لهذه الآية مزيد خاصية في هذا الباب واذا كان كذلك لم يبق لقول الكعبي ان الله تعالى قد كشف الشبهة بهذه الآية عن هذه المسئلة وجه الوجه الرابع ان هذه الكبائر قد يكون فيها ما يكون كبيرا بالنسبة الى شيء ويكون صغيرا بالنسبة الى شيء آخر وكذا القول في الصغائر الا ان الذي يحكم بكونه كبيرا على الاطلاق هو الكفر واذا ثبت هذا فلم لا يجوز ان يكون المراد بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه المراد به الكفر وذلك لان الكفر انواع كثيرة منها الكفر بالله وبانبيائه وباليوم الآخر وشرائعه فكان المراد ان من اجتنب عن الكفر كان ما وراءه مغفورا وهذا الاحتمال منطبق موافق لصريح قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء واذا كان هذا محتملا بل ظاهرا سقط استدلالهم بالكلية وبالله التوفيق المسئلة الرابعة قالت المعتزلة ان عند اجتناب الكبائر يجب غفران الصغائر وعندنا انه لا يجب على الله تعالى شيء بل كل ما يفعله فهو فضل واحسان وقد تقدم ذكر دلائل هذه المسئلة ثم قال تعالى وندخلكم مدخلا كريما وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ المفضل عن عاصم يكفر ويدخلكم بالياء في الحرفين على ضمير الغائب والباقون بالنون على استئناف الوعد وقرأ نافع مدخلا بفتح الميم وفي الحج مثله والباقون بالضم ولم يختلفوا في مدخل صدق بالضم فبالفتح المراد موضع الدخول وبالضم المراد المصدر وهو الادخال اي ويدخلكم ادخالا كريما ووصف الادخال بالكرم بمعنى ان ذلك الادخال يكون مقرونا بالكرم على خلاف من قال الله تعالى فيهم الذين يحشرون على وجوههم الى جهنم المسئلة الثانية ان مجرد الاجتناب عن الكبائر لا يوجب دخول الجنة بل لا بد معه من الطاعات والتقدير انكم اتيتم بجميع الواجبات واجتنبتم عن جميع الكبائر كفرنا عنكم بقية السيئات وادخلناكم الجنة فهذا احد ما يوجب الدخول في الجنة ومن المعلوم ان عدم السبب الواحد لا يوجب عدم المسبب بل ههنا سبب آخر هو السبب الاصلي القوي وهو فضل الله وكرمه ورحمته كما قال تعالى قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا قوله تعالى ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض اعلم ان في النظم وجهين الاول قال القفال رحمه الله انه تعالى لما نهاهم في الآية المتقدمة عن اكل الاموال بالباطل وعن قتل النفوس امرهم في هذه الآية بما سهل عليهم ترك هذه المنهيات وهو ان يرضى كل احد بما قسم الله تعالى له فانه اذا لم يرض بذلك وقع في الحسد واذا وقع في الحسد وقع لا محالة في اخذ الاموال بالباطل وفي قتل النفوس فاما اذا رضي بما قدره الله تعالى امكنه الاحتراز عن الظلم في النفوس وفي الاموال الوجه الثاني في كيفية النظم هو ان اخذ المال بالباطل وقتل النفس من اعمال الجوارح فامر اولا بتركهما ليصير الظاهر طاهرا عن الافعال القبيحة وهو الشريعة ثم امر بعده بترك التعرض لنفوس الناس واموالهم بالقلب على سبيل الحسد ليصير الباطن طاهرا عن الاخلاق الذميمة وذلك هو الطريقة ثم في الآية مسائل المسئلة الاولى التمني عندنا عبارة عن ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون ولهذا قلنا انه تعالى لو اراد من الكافر ان يؤمن مع علمه بانه لا يؤمن لكان متمنيا وقالت المعتزلة التمني هو قول القائل ليته وجد كذا وليته لم يوجد كذا وهذا بعيد لان مجرد اللفظ اذا لم يكن له معنى لا يكون تمنيا بل لا بد وان يبحث عن معنى هذا اللفظ ولا معنى له الا ما ذكرناه من ارادة ما يعلم او يظن انه لا يكون والله اعلم المسئلة الثانية اعلم ان مراتب السعادات اما نفسانية او بدنية او خارجية اما السعادات النفسانية فنوعان احدهما ما يتعلق بالقوة النظرية وهو الذكاء التام والحدس الكامل والمعارف الزائدة على معارف الغير بالكمية والكيفية وثانيهما ما يتعلق بالقوة العملية وهي العفة التي هي وسط بين الخمود والفجور والشجاعة التي هي وسط بين التهور والجبن واستعمال الحكمة العملية التي هي وسط بين البله والجربزة ومجموع هذه الاحوال هو العدالة واما السعادات البدنية فالصحة والجمال والعمر الطويل في ذلك مع اللذة والبهجة واما السعادات الخارجية فهي كثرة الاولاد الصلحاء وكثرة العشائر والاصدقاء والاعوان والرياسة التامة ونفاذ القول وكونه محبوبا للخلق حسن الذكر فيهم مطاع الامر فهذا هو الاشارة الى مجامع السعادات وبعضها فطرية لا سبيل للكسب فيه وبعضها كسبية وهذا الذي يكون كسبيا متى تامل العاقل فيه يجده ايضا محض عطاء الله تعالى فانه لا بد من ترجيح الدواعي وازالة العوائق وتحصيل الموجبات والا فلا سبب لكون الشيء الحادث كائنا ويكون الفوز بالنجح والوصول الى المطلوب غير مشترك

فهذا هو قسم السعادات التي يفضل الله بعضهم على بعض فيها المسئلة الثالثة ان الانسان اذا شاهد انواع الفضائل حاصلة لانسان ووجد نفسه خالية من جملتها او عن اكثرها
فحينئذ يتألم قلبه ويتشوش خاطره ثم تعرض ههنا حالتان احداهما ان يتمنى زوال تلك السعادات عن ذلك الانسان والاخرى ان لا يتمنى ذلك بل يتمنى حصول مثلها له اما
الاول فهو الحسد المذموم لان المقصود الاول لمدبر العالم وخالقه الاحسان الى عبيده والجود اليهم وافاضة انواع الكرم عليهم فمن تمنى زوال ذلك فكأنه اعترض على الله تعالى
فيما هو المقصود بالقصد الاول من خلق العالم وايجاد المكلفين وايضا ربما اعتقد في نفسه انه احق بتلك النعم من ذلك الانسان فيكون هذا اعتراضا على الله تعالى وقدحا في حكمته
وكل ذلك مما يلقيه في الكفر وظلمات البدعة ويزيل عن قلبه نور الايمان وكما ان الحسد سبب للفساد في الدين فكذلك هو سبب للفساد في الدنيا فانه يقطع المودة والمحبة و
الموالاة وينقلب كل ذلك الى اضدادها فلهذا السبب نهى الله تعالى عباده عنه فقال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض واعلم ان سبب المنع من الحسد يختلف
باختلاف اصول الاديان اما على مذهب اهل السنة والجماعة فهو انه تعالى فعال لما يريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون فلا اعتراض عليه في فعله ولا مجال لاحد في منازعته
وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه واذا كان الامر كذلك فقد صار باب القيل والقال مسدودا وطرق الاعتراضات مردودة واما على مذهب المعتزلة فهذا الطريق ايضا
سد لانه سبحانه وتعالى علام الغيوب فهو اعرف من خلقه بوجوه المصالح ودقائق الحكم ولهذا المعنى قال ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض وعلى التقديرين
فلا بد لكل عاقل من الرضا بقضاء الله سبحانه وتعالى ولهذا المعنى حكى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن رب العزة انه قال من استسلم لقضائي وصبر على بلائي وشكر لنعمائي
كتبته صديقا وبعثته يوم القيامة مع الصديقين ومن لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر لنعمائي فليطلب ربا سوائي فهذا هو الكلام فيما اذا تمنى زوال تلك النعمة
عن ذلك الانسان ومما يؤكد ذلك ما روي عن ابن سيرين عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يخطب الرجل على خطبة اخيه ولا يسوم على سوم اخيه ولا تسأل
المرأة طلاق اختها لتقوم مقامها فان الله هو رازقها والمقصود من كل ذلك المبالغة في المنع من الحسد اما اذا لم يتمن ذلك بل تمنى حصول مثلها له فمن الناس من جوز
ذلك الا ان المحققين قالوا هذا ايضا لا يجوز لان تلك النعمة ربما كانت مفسدة في حقه في الدين ومضرة عليه في الدنيا فلهذا السبب قال المحققون انه لا يجوز للانسان
ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا في ديني ودنياي ومعادي ومعاشي واذا تأمل الانسان كثيرا
لم يجد دعاء احسن مما ذكره الله تعالى في القرآن تعليما لعباده وهو قوله تعالى ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وروى قتادة عن الحسن انه قال لا يتمنى
احد المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما في حق ثعلبة وهذا هو المراد من قوله في هذه الآية واسألوا الله من فضله المسئلة الرابعة ذكروا في سبب النزول وجوها الاول
قال مجاهد قالت ام سلمة يا رسول الله يغزو الرجال ولا نغزو ولهم من الميراث ضعف ما لنا فليتنا كنا رجالا فنزلت هذه الآية الثاني قال السدي لما نزلت
آية المواريث قال الرجال نرجو ان نفضل على النساء في الآخرة كما فضلنا في الميراث وقال النساء نرجو ان يكون الوزر علينا نصف ما على الرجال كما في الميراث
فنزلت الآية الثالث لما جعل الله تعالى الميراث للذكر مثل حظ الانثيين قالت النساء نحن احوج لانا ضعفاء وهم اقدر على طلب المعاش فنزلت الآية الرابع اتت
امرأة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله رب الرجال والنساء واحد وانت الرسول الينا واليهم وابونا آدم وامنا حواء فما السبب في ان الله
يذكر الرجال ولا يذكرنا فنزلت الآية فقالت وقد سبقنا الرجال بالجهاد فما لنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان للحامل منكن اجر الصائم القائم فاذا ضربها الطلق لم يدر احد
ما لها من الاجر فان ارضعت كان لها بكل مصة اجر احياء نفس ثم قال تعالى للرجال نصيب مما اكتسبوا واعلم انه يمكن ان يكون المراد من هذه الآية ما يتعلق باحوال
الدنيا وان يكون ما يتعلق باحوال الآخرة وان يكون ما يتعلق بهما اما الاحتمال الاول ففيه وجوه الاول ان يكون المراد لكل فريق نصيبا مما كتب من نعيم الدنيا فينبغي
ان يرضى بما قسم الله له الثاني لكل نصيب مقدر من الميراث على ما حكم الله تعالى به فوجب ان يرضى به وان يترك الاعتراض والاكتساب على هذا القول بمعنى
الاصابة والاحراز الثالث كان اهل الجاهلية لا يورثون النساء والصبيان فابطل الله تعالى ذلك بهذه الآية وبين ان لكل واحد نصيبا ذكرا كان او انثى صغيرا كان او كبيرا
واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون المراد بهذه الآية ما يتعلق باحوال الآخرة ففيه وجوه الاول المراد لكل احد قدر من الثواب يستحقه بكرم الله ولطفه فلا تتمنوا خلاف
ذلك الثاني لكل احد جزاء ما اكتسب من الطاعات فلا ينبغي ان يضيعه بسبب الحسد المذموم وتقديره لا تضيع مالك وتتمن مال غيرك الثالث للرجال نصيب
مما اكتسبوا من حفظ فروجهم وجوارحهم والقيام بطاعة ربهم وللنساء نصيب مما اكتسبن من حفظ فروجهن وطاعة ازواجهن وقيامهن بمصالح البيت من الطبخ والخبز
وحفظ الثياب ومصالح المعاش فالنصيب على هذا التقدير هو الثواب واما الاحتمال الثالث فهو ان يكون المراد من الآية كل هذه الوجوه لان اللفظ محتمل ولا
منافاة ثم قال تعالى واسألوا الله من فضله فيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير والكسائي وسلوا الله بغير همز بشرط ان يكون امرا من السؤال وبشرط ان يكون قبله
واو او فاء والباقون بالهمز في كل القرآن اما الاول فنقل حركة الهمزة الى السين واستغنى عن الف الوصل لحذفها واما الثاني فعلى الاصل واتفقوا في قوله وليسألوا
انه بالهمزة لانه امر لغائب المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله من فضله في موضع المفعول الثاني في قول ابي الحسن ويكون المفعول الثاني محذوفا في قياس قول
سيبويه والصفة قائمة مقامه كانه قيل واسألوا الله نعمة من فضله المسئلة الثالثة قوله تعالى واسألوا الله من فضله تنبيه على ان الانسان لا يجوز ان يعين شيئا
في الطلب والدعاء ولكن يطلب من فضل الله ما يكون سببا لصلاحه في دينه ودنياه على سبيل الاطلاق ثم قال تعالى ان الله كان بكل شيء عليما والمعنى انه تعالى هو العالم
بما يكون صلاحا للسائلين فليقتصر السائل على المجمل وليحترز في دعائه عن التعيين فربما كان ذلك محض المفسدة والضرر قوله تعالى ولكل جعلنا موالي الآية
وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم انه يمكن تفسير الآية بحيث يكون الوالدان والاقربون وارثين ويمكن ايضا بحيث يكون موروثا عنهم اما الاول فهو ان قوله تعالى ولكل

جعلنا

جعلنا موالي اي ولكل احد جعلنا ورثة في تركته ثم كانه قيل ومن هؤلاء الورثة فقيل هم الوالدان والاقربون وعلى هذا الوجه لا بد من الوقف عند قوله تعالى مما ترك واما الثاني ففيه وجهان
الاول ان يكون الكلام على التقديم والتأخير والتقدير ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون جعلنا موالي اي ورثة وجعلنا في هذين الوجهين لا يتعدى الى مفعولين لان
معنى جعلنا خلقنا الثاني ان يكون التقدير ولكل قوم جعلناهم موالي نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله موالي على هذا القول يكون صفة والموصوف يكون
محذوفا والراجع الى قوله ولكل محذوف والخبر وهو قوله نصيب محذوف ايضا وعلى هذا الوجه يكون قوله جعلنا متعديا الى مفعولين والوجهان الاولان اولى لكثرة
الاضمارات في هذا الوجه المسئلة الثانية المولى لفظ مشترك بين معان احدها المعتق لانه ولي نعمته في عتقه ولذلك يسمى مولى النعمة وثانيها العبد المعتق
لاتصال ولاية مولاه في انعامه عليه وهذا كما يسمى الطالب غريما لان له اللزوم والمطالبة بحقه ويسمى المطلوب غريما لكون الدين لازما له وثالثها الحليف لان المحالف
يلي امره بعقد اليمين ورابعها ابن العم لانه يليه بالنصرة للقرابة التي بينهما وخامسها المولى الولي لانه يليه بالنصرة قال تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا و
سادسها العصبة وهو المراد في هذه الآية لانه لا يليق بهذه الآية الا هذا المعنى ويؤكده ما روى ابو صالح عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انا اولى
بالمؤمنين من مات وترك مالا فماله للموالي اولي العصبة ومن ترك كلا فانا وليه وقال صلى الله عليه وسلم اقسموا هذا المال فما ابقت السهام فلاولى عصبة
ذكر ثم قال تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي عقدت بغير الف وبالتخفيف والباقون
بالالف والتخفيف وعقدت اضافة العقد الى واحد والاختيار عاقدت لدلالة المفاعلة على عقد الحلف من الفريقين المسئلة الثانية الايمان جمع يمين ويحتمل
ان يكون معناه اليد وان يكون معناه القسم فان كان المراد اليد ففيه مجاز من ثلثة اوجه احدها ان المعاقدة مستندة في ظاهر اللفظ الى الايدي وهي
في الحقيقة مستندة الى الحالفين والسبب في حسن هذا المجاز انهم كانوا يضربون صفقة البيعة بايمانهم ويأخذ بعضهم بيد بعض على الوفاء والتمسك بالعهد والثاني
الثاني في المجاز هو ان التقدير والذين عاقدت حلفهم ايمانكم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وحسن هذا الحذف لدلالة الكلام عليه والثالث ان التقدير و
الذين عاقدتهم الا انه حذف الذكر العائد من الصلة الى الموصول هذا كله اذا فسرنا اليمين باليد اما اذا فسرناها بالقسم والحلف كانت المعاقدة في ظاهر اللفظ مضافة
الى القسم وانما حسن ذلك لان سبب المعاقدة لما كان هو اليمين حسنت هذه الاضافة والقول في بقية المجاز كما تقدم المسئلة الثالثة من الناس من قال الآية
الآية منسوخة ومنهم من قال انها غير منسوخة واما القائلون بالنسخ فهم الذين فسروا الآية باحد هذه الوجوه التي نذكرها فالاول هو ان المراد بالذين عاقدت ايمانكم الحلفاء
في الجاهلية وذلك ان الرجل كان يعاقد غيره ويقول دمي دمك وسلمي سلمك وحربي حربك وترثني وارثك وتعقل عني واعقل عنك فيكون لهذا الحليف السدس
من الميراث فنسخ ذلك بقوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله وبقوله يوصيكم الله الثاني ان الواحد منهم كان يتخذ انسانا اجنبيا ابنا له وهم
المسمون بالادعياء وكانوا يتوارثون بذلك السبب ثم نسخ الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يثبت المواخاة بين كل رجلين من اصحابه وكانت تلك
المواخاة سببا للتوارث واعلم ان على كل هذه الوجوه الثلثة كانت المعاقدة سببا للتوارث بقوله تعالى فآتوهم نصيبهم ان الله تعالى نسخ ذلك بالآيات التي
تلوناها القول الثاني قول من يقول الآية غير منسوخة والقائلون بذلك ذكروا في تأويل الآية وجوها الاول تقدير الآية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون والذين
عاقدت ايمانكم موالي وورثة فآتوهم نصيبهم اي فآتوا الموالي والورثة نصيبهم فقوله والذين عاقدت ايمانكم معطوف على قوله الوالدان والاقربون والمعنى ان ما
ترك الذين عاقدت ايمانكم فله وارث هو اولى به وسمى الله تعالى الوارث مولى والمعنى لا تدفعوا المال الى الحليف بل الى المولى والوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ
في الآية وهذا تأويل ابي علي الجبائي الثاني المراد بالذين عاقدت ايمانكم الزوج والزوجة والنكاح يسمى عقدا قال تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فذكر تعالى الوالدين
والاقربين وذكر معهم الزوج والزوجة ونظيره آية المواريث في انه لما بين ميراث الولد والوالدين ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة وعلى هذا التقدير فلا نسخ في الآية
ايضا وهو قول ابي مسلم الاصفهاني الثالث ان يكون المراد بقوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم الميراث الحاصل بسبب الولاء وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الرابع
ان يكون المراد بقوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم الحلفاء والمراد بقوله تعالى فآتوهم نصيبهم النصرة والنصيحة والمصافاة في العشرة والمخالصة في المخالطة ولا يكون المراد
التوارث وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا الخامس نقل ان الآية نزلت في ابي بكر الصديق رضي الله عنه وفي ابنه عبد الرحمن وذلك انه رضي الله عنه حلف ان لا ينفق
عليه ولا يورثه شيئا من ماله فلما اسلم عبد الرحمن امره الله تعالى ان يؤتيه نصيبه من المال وعلى هذا التقدير فلا نسخ ايضا السادس قال الاصم انه نصيب على سبيل
التحفة والهدية بالشيء القليل كما امر تعالى لمن حضر القسمة ان يجعل له نصيبا على ما تقدم ذكره وكل هذه الوجوه حسنة محتملة والله اعلم بمراده المسئلة الرابعة القائلون
بان قوله والذين عاقدت ايمانكم مبتدأ وخبره هو قوله فآتوهم نصيبهم قالوا انما جاء خبره مع الفاء لتضمن الذي معنى الشرط فلا جرم وقع خبره مع الفاء وهو قوله
فآتوهم نصيبهم ويجوز ان يكون منصوبا على قولك زيدا فاضربه المسئلة الخامسة قال جمهور الفقهاء لا يرث المولى الاسفل من الاعلى وحكى الطحاوي عن الحسن بن
زياد انه قال يرث لما روى ابن عباس ان رجلا اعتق عبدا له فمات المعتق ولم يترك الا المعتق فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ميراثه للغلام المعتق ولانه داخل
في عموم قوله تعالى والذين عاقدت ايمانكم فآتوهم نصيبهم والجواب عن التمسك بالحديث لعل ذلك المال لما صار لبيت المال دفعه النبي صلى الله عليه وسلم الى
ذلك الغلام لحاجته وفقره لانه كان مالا لا وارث له فسبيله ان يصرف الى الفقراء المسئلة السادسة قال الشافعي ومالك رضي الله عنهما من اسلم على يد رجل ووالاه
وعاقده ثم مات ولا وارث له غيره انه لا يرثه بل ميراثه للمسلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يرثه حجة الشافعي انا بينا ان معنى هذه الآية ولكل شيء مما ترك الوالدان والاقربون

والذين عاقدت ايمانكم فقد جعلناه مولى وهم العصبة ثم هؤلاء العصبة اما الخاصة وهم الورثة واما العامة وهم جماعة المسلمين فوجب صرف هذا المال الى العصبة العامة لما لم يوجد العصبة الخاصة واحتج ابو بكر الرازي بقوله بان الاية توجب الميراث للذي والاه وعاقده ثم انه تعالى نسخه بقوله واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض فهذا النسخ انما يحصل اذا وجد اولوا الارحام فاذا لم يوجد والزم بقاء الحكم كما كان والجواب انا بينا انه لا دلالة في الاية على ان الحليف يرث بل بينا ان الاية دالة على انه لا يرث وبينا ان القول بهذا النسخ باطل ثم قال تعالى ان الله كان على كل شيء شهيدا وهو كلمة وعد للمطيعين وكلمة وعيد للعصاة والشهيد الشاهد والمراد منه اما علمه تعالى بجميع الجزئيات والكليات واما شهادته على الخلق يوم القيامة بكل ما عملوه وعلى التقدير الاول الشهيد هو العالم وعلى التقدير الثاني هو المخبر وبالله التوفيق

الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن فان اطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا ان الله كان عليا كبيرا وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما ان الله كان عليما خبيرا واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين

اعلم انه تعالى لما قال ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض وقد ذكرنا ان سبب نزول هذه الاية ان النساء تكلمن في تفضيل الله تعالى الرجال عليهن في الميراث فذكر تعالى في هذه الاية انه انما فضل الرجال على النساء في الميراث لان الرجال قوامون على النساء فانهم وان اشتركوا في استمتاع كل واحد منهما بالاخر امر الله الرجال ان يدفعوا اليهن المهر ويدروا عليهن النفقة فصارت الزيادة من احد الجانبين مقابلة بالزيادة من الجانب الاخر فكانه لا فضل البتة فهذا هو بيان كيفية النظم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى القوام اسم لمن يكون مبالغا في القيام بالامر يقال هذا قيم المراة وقوامها للذي يقوم بامرها ويهتم بحفظها قال ابن عباس نزلت هذه الاية في بنت محمد بن مسلمة وزوجها سعد بن الربيع احد النقباء فانه لطمها لطمة فنشزت عن فراشه وذهبت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت هذه الشكاية وانه لطمها وان اثر اللطمة باق في وجهها فقال النبي صلى الله عليه وسلم اقتصي منه ثم قال لها اصبري حتى انظر فنزلت هذه الاية الرجال قوامون على النساء اي مسلطون على ادبهن والاخذ فوق ايديهن فكانه تعالى جعله اميرا عليها ونافذ الحكم في حقها فلما نزلت هذه الاية قال النبي صلى الله عليه وسلم اردنا امرا واراد الله امرا والذي اراد الله خير ورفع القصاص ثم انه تعالى لما اثبت للرجال سلطنة على النساء ونفاذ امر عليهن بين ان ذلك معلل بامرين احدهما قوله تعالى بما فضل الله بعضهم على بعض واعلم ان فضل الرجال على النساء حاصل من وجوه كثيرة بعضها صفات حقيقية وبعضها احكام شرعية اما الصفات الحقيقية فاعلم ان الفضائل الحقيقية يرجع حاصلها الى امرين الى العلم والى القدرة ولا شك ان عقول الرجال وعلومهم اكثر وان قدرتهم على الاعمال الشاقة اكمل فلهذين السببين حصلت الفضيلة للرجال على النساء في العقل والحزم والقوة والكتابة في الغالب والفروسية والرمي وان منهم الانبياء والعلماء وفيهم الامامة الكبرى والصغرى والجهاد والاذان والخطبة والاعتكاف والشهادة في الحدود والقصاص بالاتفاق وفي الانكحة عند الشافعي وزيادة النصيب في الميراث والتعصيب في الميراث وفي تحمل الدية في القتل والخطا وفي القسامة والولاية في النكاح والطلاق والرجعة وعدد الازواج واليهم الانتساب فكل ذلك يدل على فضل الرجال على النساء والسبب الثاني لحصول هذه الفضيلة قوله تعالى وبما انفقوا من اموالهم يعني ان الرجل افضل من المراة لانه يعطيها المهر وينفق عليها ثم انه تعالى قسم النساء قسمين فوصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرا ابن مسعود فالصوالح قوانت حوافظ للغيب المسئلة الثانية قوله تعالى قانتات حافظات للغيب فيه وجهان الاول قانتات اي مطيعات لله حافظات للغيب اي قائمات بحقوق الزوج وقدم قضاء حق الله ثم اتبعه بقضاء حق الزوج الثاني ان حال المراة اما ان تعتبر عند حضور الزوج او عند غيبته اما حالها عند حضور الزوج فقد وصفها الله تعالى بانها قانتة واصل القنوت دوام الطاعة فالمعنى انهن قيمات بحقوق ازواجهن وظاهر هذا اخبار الا ان المراد منه الامر بالطاعة واعلم ان المراة لا تكون صالحة الا اذا كانت مطيعة لزوجها لان الله تعالى قال فالصالحات قانتات والالف واللام في الجمع يفيد الاستغراق فهذا يقتضي ان كل امراة تكون صالحة فهي لا بد وان تكون قانتة مطيعة قال الواحدي ولفظ القنوت يفيد الطاعة وهو عام في طاعة الله وطاعة الزوج واما حال المراة عند غيبة الزوج فقد وصفها الله تعالى بقوله حافظات للغيب واعلم ان الغيب خلاف الشهادة والمعنى كونهن حافظات بموجب الغيب وذلك من وجوه احدها انها تحفظ نفسها عن الزنا لئلا يلحق الزوج العار بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد المتكون من نطفة غيره وثانيها حفظ ماله عن الضياع وثالثها حفظ منزله عما لا ينبغي وعن النبي صلى الله عليه وسلم خير النساء امراة ان نظرت اليها سرتك وان امرتها اطاعتك وان غبت حفظتك في مالها ونفسها وتلا هذه الاية المسئلة الثالثة ما في قوله تعالى بما حفظ الله فيه وجهان الاول بمعنى الذي والعائد اليه محذوف والتقدير بما حفظه الله لهن والمعنى ان عليهن ان يحفظن حقوق الزوج في مقابلة ما حفظ الله حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل عليهن وامساكهن بالمعروف واعطائهن اجورهن فقوله بما حفظ الله يجري مجرى ما يقال هذا بذاك اي هذا في مقابلة ذاك والوجه الثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير بحفظ الله وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول انهن حافظات للغيب بحفظ الله اياهن اي لا يتيسر لهن حفظ الغيب الا بتوفيق الله فيكون هذا من باب اضافة المصدر الى الفاعل والثاني ان المعنى هو ان المراة انما تكون حافظة للغيب بسبب حفظهن حدود الله واوامره فان المراة لولا انها تحاول رعاية تكاليف الله تعالى وتجتهد في حفظ اوامره والا لما اطاعت زوجها وهذا الوجه يكون من باب اضافة المصدر الى المفعول واعلم انه تعالى لما ذكر الصالحات ذكر بعده غير الصالحات فقال واللاتي تخافون

نشوزهن واعلم ان الخوف عبارة عن حالة تحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي دلالات النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم اليه اذا دخل عليها وكانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن ذلك فهذه امارات دالة على نشوزها وعصيانها فحينئذ ظن نشوزها ومقدمات هذه الاحوال توجب خوف النشوز واما النشوز فهو معصية الزوج والترفع عليه بالخلاف واصله من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع ومنه يقال للارض المرتفعة نشز ونشز ثم قال تعالى فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الشافعي رحمه الله اما الوعظ فانه يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض عليك ونحو هذا ولا يضربها في هذه الحالة لجواز ان يكون لها في ذلك كفاية فان اصرت على ذلك النشوز فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه امتناع من كلامها قال الشافعي ولا يزيد في هجره الكلام ثلثا وايضا فاذا هجرها في المضجع فان كانت تحب الزوج شق ذلك عليها فتترك النشوز وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فكان ذلك دليلا على كمال نشوزها ومنهم من حمل ذلك على الهجران في المباشرة لان اضافة ذلك الى المضاجع يفيد ذلك ثم عند هذه الهجرة ان بقيت على النشوز ضربها قال الشافعي والضرب مباح وتركه افضل روي عن عمر رضي الله عنه انه قال كنا معاشر قريش تملك رجالنا نساءهم فقدمنا المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلطت نساؤنا بنسائهم فذئرن على ازواجهن اي نشزن واجترأن فاتيت النبي صلى الله عليه وسلم فقلت ذئرت النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان كلهن يشكون ازواجهن فقال النبي صلى الله عليه وسلم لقد اطاف الليلة بال محمد سبعون امراة كلهن يشتكين ازواجهن ولا تجدون اولئك خياركم معناه ان الذين ضربوا ازواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا قال الشافعي فدل هذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب فاما اذا ضربها وجب في ذلك الضرب ان يكون بحيث لا يفضي الى الهلاك البتة بان يكون مفرقا على بدنها ولا يواليها في موضع واحد ويتقي الوجه لانه مجمع المحاسن وان يكون دون الاربعين ومن اصحابنا من قال لا يبلغ به عشرين لانه حد كامل في حق العبيد ومنهم من قال ينبغي ان يكون الضرب بمنديل ملفوف او بيده ولا يضربها بالسياط ولا بالعصا وبالجملة فالتخفيف مرعى في هذا الباب على ابلغ الوجوه واقول الذي يدل عليه انه تعالى ابتدا بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه يجري مجرى التصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاشق المسئلة الثانية اختلف اصحابنا قال بعضهم حكم هذه الاية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الاية تدل على الترتيب قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل له عليها وان ابت هجر مضجعها فان ابت ضربها فان لم تتعظ بالضرب بعث الحكمين وقال اخرون هذا الترتيب مرعي عند خوف النشوز فاما عند تحقق النشوز فلا باس بالجمع بين الكل وقال بعض اصحابنا تحرير المذهب ان له عند خوف النشوز ان يعظها وهل له ان يهجرها فيه احتمال وله عند ابداء النشوز ان يعظها او يهجرها وهل له ان يضربها فيه احتمال فاما عند اصرارها على النشوز فله ان يعظها ويهجرها ويضربها ثم قال تعالى فان اطعنكم اي اذا رجعن عن النشوز الى الطاعة عند هذه التاديبات فلا تبغوا عليهن سبيلا اي لا تطلبوا عليهن الضرب والهجران طريقا على سبيل التعنت والايذاء ان الله كان عليا كبيرا وعلوه لا بعلو الجهة وكبره لا بكبر الجثة بل هو علي كبير لكمال قدرته ونفاذ مشيئته في كل الممكنات وذكر هاتين الصفتين في هذا الموضع في غاية الحسن وبيانه من وجوه الاول ان المقصود منه تهديد الازواج على ظلم النساء والمعنى انهن ان ضعفن عن دفع ظلمكم وعجزن عن الانتصاف منكم فالله سبحانه تعالى علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم ويستوفي حقهن منكم فلا ينبغي ان تغتروا بكونكم اعلى يدا منهن واكبر درجة منهن الثاني لا تبغوا عليهن اذا اطعنكم لعلو ايديكم فان الله تعالى اعلى منكم واكبر من كل شيء وهو متعال عن ان يكلف الا بالحق الثالث ان الله تعالى مع علوه وكبريائه لا يكلفكم الا ما تطيقون فكذلك لا تكلفوهن محبتكم فانهن لا يقدرن على ذلك الرابع انه تعالى مع علوه وكبريائه لا يؤاخذ العاصي اذا تاب بل يغفر له فاذا تابت المراة عن نشوزها فانتم اولى بان تقبلوا توبتها وتتركوا معاقبتها الخامس انه تعالى مع علوه وكبريائه اكتفى من العبد بالظواهر ولم يهتك السرائر فانتم اولى بان تكتفوا بظاهر حال المراة وان لا تقعوا في التفتيش عما في قلبها وضميرها من الحب والبغض قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها اعلم انه تعالى لما ذكر عند نشوز المراة ان الزوج يعظها ثم يهجرها ثم يضربها بين انه لم يبق بعد الضرب الا المحاكمة الى من ينصف المظلوم من الظالم فقال وان خفتم شقاق بينهما الى اخر الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس خفتم اي علمتم قال وهذا بخلاف قوله تعالى واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز فعند ذلك يحصل الخوف واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب حمل الخوف ههنا على العلم وطعن الزجاج فيه فقال خفتم ههنا بمعنى اليقين خطا فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم نحتج الى الحكمين واجاب سائر المفسرين بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذاك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا المعنى ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا فالفائدة في بعثة الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل المسئلة الثانية للشقاق تاويلان احدهما ان كل واحد منهما يفعل ما يشق على صاحبه والثاني ان كل واحد منهما صار في شق بالعداوة والمباينة المسئلة الثالثة قوله شقاق بينهما معناه شقاقا بينهما الا انه اضيف المصدر الى الظرف واضافة المصدر الى الظرف جائزة لحصوله فيه يقال يعجبني صوم يوم عرفة وقال تعالى بل مكر الليل والنهار المسئلة الرابعة المخاطب بقوله تعالى فابعثوا حكما من اهله من هو فيه خلاف قال بعضهم انه هو الامام او من يلي من قبله وذلك لان تنفيذ الاحكام الشرعية اليه وقال اخرون المراد كل واحد من صالحي الامة وذلك لان قوله خفتم خطاب للجمع وليس حمله على البعض اولى من حمله على البقية فوجب حمله على الكل فعلى هذا يجب ان يكون قوله وان خفتم خطابا لجميع المؤمنين ثم قال تعالى فابعثوا فوجب ان يكون

بذا لامر الاتحاد والالفة بهذا المعنى فثبت انه سواء وجد الامام او لم يوجد فللصالحين ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها للاصلاح وايضا فهذا يجري مجرى دفع الضرر ولكل احد ان يقوم به
المسئلة الخامسة اذا وقع الشقاق بينهما فذلك الشقاق اما ان يكون منها او منه او منهما فان كان منها فهو النشوز وقد ذكرنا حكمه وان كان منه فان كان قد فعل فعلا حلالا مثل
التزوج بامرأة اخرى او التسري بجارية عرفت المرأة ان ذلك مباح ونهيت عن الشقاق فيه فان قبلت والا كان نشوزا وان كان ذلك بظلم من جهته امره الحاكم بالواجب
وان كان منهما او كان الامر مشتبها فالقول ايضا ما قلناه المسئلة السادسة قال الشافعي رضي الله عنه المستحب ان يبعث الحاكم عدلين ويجعلهما حكمين والاولى ان يكون حكم
من اهله وحكم من اهلها لان اقاربهما اعرف بحالهما من الاجانب واشد طلبا للصلاح فان كانا اجنبيين جاز وفائدة الحكمين ان يخلو كل واحد منهما بصاحبه و
يستكشف حقيقة الحال ليعرف ان رغبته في الاقامة على النكاح او في المفارقة ثم يجتمع الحكمان فيفعلان ما هو الصواب من ايقاع الطلاق او الخلع المسئلة السابعة
هل يجوز للحكمين تنفيذ امر يلزم الزوجين دون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المرأة بشيء من مالها فيه قولان احدهما يجوز وبه قال مالك واسحق
والثاني لا يجوز وهو قول ابي حنيفة وعلى هذا هو وكالة كسائر الوكالات وذكر الشافعي حديث علي رضي الله عنه وهو ما روى ابن سيرين عن عبيدة انه قال جاء رجل وامرأة الى علي
رضي الله عنه ومع كل واحد منهما جمع من الناس فامرهم علي ان يبعثوا حكما من اهله وحكما من اهلها ثم قال للحكمين تعرفان ما عليكما عليكما ان رايتما ان تجمعا جمعتما وان رايتما
ان تفرقا فرقتما فقالت المرأة رضيت بكتاب الله تعالى بما علي ولي فيه فقال الرجل اما الفرقة فلا فقال علي رضي الله عنه كذبت والله حتى تقر بمثل الذي اقرت به
قال الشافعي وفي هذا الحديث لكل واحد من القولين دليل اما دليل القول الاول فهو انه بعث من غير رضا الزوجين وقال عليكما ان رايتما ان تجمعا فاجمعا وان
رايتما ان تفرقا ففرقا واقل ما في قوله عليكما ان يجوز لهما ذلك واما دليل القول الثاني ان الزوج لما لم يرض توقف علي ومعنى قوله كذبت اي لست بمنصف في دعواك
حيث لم تفعل ما فعلت هي ومن الناس من احتج للقول الاول وهو انه تعالى سماهما حكمين والحكم هو الحاكم واذا جعله حاكما فقد مكنه في الحكم ومنهم من احتج للقول الثاني
بانه تعالى لما ذكر الحكمين لم يضف اليهما الا الاصلاح وهذا يقتضي ان يكون ما وراء الاصلاح غير مفوض اليهما المسئلة الثامنة قوله تعالى وان خفتم شقاق بينهما اي شقاقا
بين الزوجين ثم انه وان لم يجر ذكرهما الا انه جرى ذكر ما يدل عليهما وهو الرجال والنساء ثم قال تعالى ان يريدا اصلاحا يوفق الله بينهما وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله
ان يريدا وجوه الاول ان يريد الحكمان خيرا واصلاحا يوفق الله بين الحكمين حتى يتفقا على ما هو خير الثاني ان يريد الحكمان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الثالث ان
يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الزوجين الرابع ان يريد الزوجان اصلاحا يوفق الله بين الحكمين اصلاحا حتى يعملا بالصلاح ولا شك ان اللفظ محتمل لكل هذه
الوجوه المسئلة الثانية اصل التوفيق الموافقة وهي المساواة في امر من الامور فالتوفيق اللطف الذي يتفق عنده فعل الطاعة والآية دالة على انه لا يتم شيء من
الاغراض والمقاصد الا بتوفيق الله تعالى والمعنى انه ان كانت نية الحكمين اصلاح ذات البين يوفق الله بين الزوجين ثم قال تعالى ان الله كان عليما خبيرا
والمراد منه الوعيد للزوجين وللحكمين في سلوك ما يخالف طريق الحق

النوع ... من التكاليف المذكورة في هذه السورة قوله تعالى

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنْبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا الَّذِينَ يَبْخَلُونَ وَيَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبُخْلِ وَيَكْتُمُونَ مَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَأَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا وَالَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ

واعلم انه تعالى لما ارشد كل واحد من الزوجين الى المعاملة الحسنة مع الآخر والى ازالة الخصومة والخشونة ارشد في هذه الآية الى سائر الاخلاق الحسنة وذكر منها عشرة انواع
النوع الاول قوله تعالى واعبدوا الله قال ابن عباس المعنى وحدوه واعلم ان العبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله تعالى بذلك وهذا
يدخل فيه جميع اعمال القلوب وجميع اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد وتحقيق الكلام في العبادة قد تقدم في سورة البقرة في قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم النوع الثاني قوله تعالى ولا تشركوا به شيئا وذلك لانه تعالى لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص في العبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان
من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون مخلصا ولهذا قال تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين النوع الثالث قوله تعالى وبالوالدين احسانا واتفقوا
على ان ههنا محذوفا والتقدير واحسنوا بالوالدين احسانا كقوله فضرب الرقاب اي فاضربوها ويقال احسنت بفلان والى فلان قال كثير اسيئي بنا او احسني
لا ملومة لدينا ولا مقلية ان تقلت واعلم انه تعالى قرن الامر بالاحسان الى الوالدين بعبادته وتوحيده في مواضع احدها في هذه الآية وثانيها قوله تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وثالثها قوله تعالى ان اشكر لي ولوالديك الي المصير وكفى بهذا دلالة على تعظيم حقهما ووجوب برهما والاحسان
اليهما ومما يدل على وجوب البر اليهما قوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما وقال تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا وقال تعالى في الوالدين
الكافرين وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الكبائر الاشراك
بالله وعقوق الوالدين واليمين الغموس وعن ابي سعيد الخدري ان رجلا اراد الجهاد فقال له النبي صلى الله عليه وسلم ابواك اذنا لك فقال لا قال
فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما واعلم ان الاحسان الى الوالدين هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ولا يخشن في الكلام معهما ويسعى
في تحصيل مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة ومن البر انه لا يشهر عليهما سلاحا ولا يقتلهما قال ابو بكر الرازي الا ان يضطر الى ذلك بان يخاف ان يقتله
ان ترك قتله فحينئذ يجوز قتله لانه اذا لم يفعل ذلك كان قد قتل نفسه بتمكين غيره منه وذلك منهي عنه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى حنظلة بن ابي عامر

الراهب عن قتل ابيه وكان مشركا النوع الرابع قوله تعالى وبذي القربى وهو امر بصلة الرحم كما ذكر في اول السورة بقوله والارحام واعلم ان الوالدين من الاقارب ايضا الا ان قرابة
الولادة لما كانت مخصوصة بكونها اقرب القرابات وكانت مخصوصة بخواص لا يحصل في غيرهما لا جرم ميزهما الله تعالى في الذكر عن سائر الانواع فذكر في هذه الآية قرابة الولادة ثم
اتبعها بقرابة الرحم النوع الخامس قوله تعالى واليتامى واعلم ان اليتيم مخصوص بنوعين من العجز احدهما الصغر والثاني عدم المنفق ولا شك ان من هذه حاله كان في غاية
العجز واستحقاق الرحمة قال ابن عباس رضي الله عنهما يرفق بهم ويدنيهم ويمسح رأسهم وان كان وصيا لهم فليبالغ في حفظ اموالهم
النوع السادس قوله تعالى والمساكين واعلم انه وان كان عديم المال الا انه لكبره يمكنه ان يعرض حال نفسه على الغير فيجلب به نفعا او يدفع به ضررا واما اليتيم فلا قدرة له عليه فلهذا المعنى
قدم الله تعالى اليتيم في الذكر على المسكين والاحسان الى المسكين اما بالاجمال اليه او بالرد الجميل كما قال تعالى واما السائل فلا تنهر السابع قوله تعالى والجار ذي القربى قيل
هو الذي قرب جواره والجار الجنب هو الذي بعد جواره قال النبي صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه الا وان الجوار اربعون دارا وكان الزهري يقول
اربعون يمنة واربعون يسرة واربعون امام واربعون خلف وعن ابي هريرة قيل يا رسول الله ان فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها
اي هي سليطة فقال صلى الله عليه وسلم لا خير فيها وهي في النار وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار الا من رحمه الله وقليل ما هم اتدرون ما حق
الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته وقال آخرون عني بالجار ذي القربى
القريب النسيب وبالجار الجنب الاجنبي وقرئ والجار ذا القربى نصبا على الاختصاص كما قرئ حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى تنبيها على عظم حقه
لانه اجتمع فيه موجبان الجوار والقرابة النوع الثامن قوله تعالى والجار الجنب وقد ذكرنا تفسيره قال الواحدي رحمه الله الجنب نعت على وزن فعل واصله من الجنابة ضد
القرابة وهو البعد يقال رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا عن اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك في القرابة وقال تعالى واجنبني اي بعدني والجانبان الناحيتان لبعد
كل واحد منهما عن الآخر ومنه الجنابة من الجماع لتباعده عن الطهارة وعن حضور المسجد للصلاة ما لم يغتسل ومنه ايضا الجنبان لبعد كل واحد منهما من الآخر وروى
المفضل عن عاصم والجار الجنب بفتح الجيم وسكون النون وهو يحتمل معنيين احدهما ان يريد بالجنب الناحية ويكون التقدير والجار ذي الجنب فحذف المضاف لان المعنى
مفهوم والآخر ان يكون وصفا على سبيل المبالغة كما يقال فلان كرم وجود النوع التاسع قوله تعالى والصاحب بالجنب وهو الذي صحبك بان حصل
بجنبك اما رفيقا في سفر واما جارا ملاصقا واما شريكا في تعلم او حرفة واما قاعدا الى جنبك في مجلس او مسجد او غير ذلك من ادنى صحبة التأمت بينك وبينه
فعليك ان ترعى ذلك الحق ولا تنساه وتجعله ذريعة الى الاحسان وقيل الصاحب بالجنب المرأة فانها تكون معك وتضطجع الى جنبك النوع العاشر قوله
تعالى وابن السبيل وهو المسافر الذي انقطع عن بلده وقيل الضيف الحادي عشر قوله تعالى وما ملكت ايمانكم واعلم ان الاحسان الى المماليك طاعة
عظيمة روي عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع شيئا من الخدم فلم توافق شيمته شيمته فليبع وليشتر حتى توافق شيمته شيمته
فان الناس شيم ولا تعذبوا عباد الله وروي انه صلى الله عليه وسلم كان آخر كلامه الصلاة وما ملكت ايمانكم وروي ان رجلا كان بالمدينة يضرب عبده
فيقول العبد اعوذ بالله ويسمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم والسيد كان يزيده ضربا فاطلع الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال النبي
صلى الله عليه وسلم الله كان احق ان يجار عائذه فقال يا رسول الله فانه حر لوجه الله فقال صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد صلى الله عليه وسلم بيده لو لم تقلها لدافع وجهك
سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به وثانيها ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة وثالثها ان يعطيهم من الطعام
والكسوة ما يحتاجون اليه وكانوا في الجاهلية يسيئون الى المملوك فيكلفون الاماء البغاء وهو الكسب بفروجهن وبضعهن وقال بعضهم كل حيوان فهو مملوك والاحسان الى الكل
بما يليق به طاعة عظيمة واعلم انه ذكر اليمين تأكيدا وهو كما يقال مشت رجلك واخذت يدك قال النبي صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترد وقال تعالى
مما عملت ايدينا انعاما ولما ذكر تعالى هذه الاصناف قال ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا والمختال ذو الخيلاء والكبرياء وقال ابن عباس يريد بالمختال العظيم
في نفسه الذي لا يقوم بحقوق احد قال الزجاج وانما ذكر الاختيال ههنا لان المختال يأنف من اقاربه اذا كانوا فقراء ومن جيرانه اذا كانوا ضعفاء ولا يحسن عشرتهم وذكرنا اشتقاق
هذه اللفظة عند قوله تعالى والخيل المسومة ومعنى الفخر التطاول والفخور الذي يعدد مناقبه كبرا وتطاولا قال ابن عباس رضي الله عنه هو الذي يفخر على عباد الله بما
اعطاه الله من انواع نعمه وانما خص الله تعالى هذين الوصفين بالذم في هذا الموضع لان المختال هو المتكبر وكل من كان متكبرا فانه قلما يقوم برعاية الحقوق ثم اضاف تعالى
اليه ذم الفخور لئلا يقدم على رعاية هذه الحقوق لاجل الرياء والسمعة بل لمحض امر الله تعالى قوله تعالى الذين يبخلون ويأمرون الناس بالبخل الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى
قرأ حمزة والكسائي بالبخل بفتح الباء والخاء وفي الحديد مثله وهي لغة الانصار والباقون بالبخل بضم الباء وسكون الخاء وهي اللغة العالية المسئلة الثانية الذين
يبخلون بدل من قوله تعالى من كان مختالا فخورا والمعنى ان الله لا يحب من كان مختالا فخورا ولا يحب الذين يبخلون او نصب على الذم ويجوز ان يكون رفعا على الذم
ويجوز ان يكون مبتدأ وخبره محذوف كانه قيل الذين يبخلون ويفعلون ويصنعون احقاء بكل ملامة المسئلة الثالثة قال الواحدي البخل فيه اربع لغات البخل
مثل القفل والبخل مثل الكرم والبخل مثل الفقر والبخل بضمتين ذكره المبرد وهو في كلام العرب عبارة عن منع الاحسان وفي الشريعة منع الواجب المسئلة الرابعة
قال ابن عباس انهم اليهود بخلوا ان يعترفوا بما عرفوا من نعت محمد صلوات الله وسلامه عليه وصفته في التوراة وامروا قومهم ايضا بالكتمان فقوله ويكتمون ما آتاهم
الله من فضله يعني من العلم بما في كتابهم من صفة محمد صلى الله عليه وسلم واعتدنا في الآخرة لليهود عذابا مهينا واحتج من نصر هذا القول بان ذكر الكافر في آخر الآية يدل على ان المراد

باولها الكافر وقال آخرون المراد منه البخل بالمال لانه تعالى ذكره عقيب الآية التي اوجب فيها رعاية حقوق الناس بالمال فانه قال وبالوالدين احسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين
والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل ومعلوم ان الاحسان الى هؤلاء انما يكون بالمال ثم ذم المعرضين عن هذا الاحسان فقال ان الله لا يحب
من كان مختالا فخورا ثم عطف عليهم الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل فوجب كون هذا البخل بخلا متعلقا بما تقدم وما ذاك الا البخل بالمال والقول
الثالث انه عام في البخل بالعلم والدين وفي البخل بالمال لان اللفظ عام والكل مذموم فوجب كون اللفظ متناولا للكل المسألة الخامسة انه تعالى ذكر في هذه
الآية من الاحوال المذمومة ثلاثة اولها كون الانسان بخيلا وهو المراد بقوله تعالى الذين يبخلون وثانيها كونهم آمرين لغيرهم بالبخل وهذا هو النهاية في حب البخل
وهو المراد بقوله تعالى ويامرون الناس بالبخل وثالثها قوله تعالى ويكتمون ما آتاهم الله من فضله فيوهمون الفقر مع الغنى والاعسار مع اليسار والعجز مع الامكان
ثم ان هذا الكتمان قد يقع على وجه يوجب الكفر مثل ان يظهر الشكاية عن الله تعالى ولا يرضى بالقضاء والقدر وهذا ينتهي الى حد الكفر فلذلك قال تعالى واعتدنا للكافرين
عذابا مهينا ومن قال الآية مخصوصة في اليهود فكلامه في هذا الموضع ظاهر لان من كتم الدين والنبوة فهو كافر ويمكن ايضا ان يكون المراد من هذا الكافر من يكون كافرا بالنعمة
لا من يكون كافرا بالدين والشرع والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ومن يكن الشيطان له قرينا
فساء قرينا وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله وكان الله بهم عليما ان الله لا يظلم
مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها ويؤت من لدنه اجرا عظيما فيه مسائل المسألة الاولى ان شئت عطفت الذين في هذه الآية
على الذين في الآية التي قبلها وان شئت جعلت الذين في موضع الخفض عطفا على قوله للكافرين عذابا مهينا المسألة الثانية قال الواحدي نزلت في المنافقين وهو الوجه
لذكر الرئاء وهو ضرب من النفاق وقيل نزلت في مشركي مكة المنفقين على عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والاولى ان يقال انه تعالى لما امر بالاحسان الى ارباب الحاجات
بين ان من لا يفعل ذلك قسمان فالاول هو البخيل الذي لا يقدم على انفاق المال البتة وهم المذمومون في قوله تعالى الذين يبخلون ويامرون الناس بالبخل والثاني الذين
ينفقون عليهم لكن لا لغرض الطاعة بل لغرض الرئاء والسمعة فهذه الفرقة ايضا مذمومة ومتى بطل القول بهذين القسمين لم يبق الا القسم الاول وهو انفاق الاموال
لغرض الاحسان ثم قال تعالى ومن يكن الشيطان له قرينا فساء قرينا والمعنى ان الشيطان قرين لاصحاب هذه الافعال كقوله ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له
قرين وبين تعالى انه بئس القرين اذ كان يضله عن دار النعيم ويورده نار الجحيم وهو كقوله تعالى ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مريد كتب
عليه انه من تولاه فانه يضله ويهديه الى عذاب السعير ثم انه تعالى عيرهم وبين سوء اختيارهم في ترك الايمان فقال وماذا عليهم لو آمنوا وفيه مسائل المسألة الاولى
قوله وماذا عليهم استفهام بمعنى الانكار ويجوز ان يكون ماذا اسما واحدا فيكون المعنى واي شيء عليهم ويجوز ان يكون ذا في معنى الذي ويكون ما وحدها اسما ويكون المعنى
وما الذي عليهم لو آمنوا المسألة الثانية احتج القائلون بان الايمان يصح على سبيل التقليد بهذه الآية فقالوا ان قوله تعالى وماذا عليهم لو آمنوا مشعر بان الاتيان
بالايمان في غاية السهولة ولو كان الاستدلال معتبرا لكان في غاية الصعوبة فانا نرى ان المستدلين تنقرض اعمارهم ولا يتم استدلالهم فدل هذا على ان التقليد
كاف اجاب المتكلمون بان الصعوبة في التفاصيل فاما الدلائل على سبيل الجملة فهي سهلة واعلم ان في هذا البحث نظرا المسألة الثالثة احتج جمهور
المعتزلة بهذه الآية وضربوا له امثلة قال الجبائي ولو كانوا غير قادرين لم يجز ان يقول الله تعالى ذلك كما لا يقال لمن هو في النار معذب ماذا عليهم لو خرجوا منها و
صاروا الى الجنة وكما لا يقال للجائع الذي لا يقدر على الطعام ماذا عليه لو اكل وقال الكعبي لا يجوز ان يحدث فيه الكفر ثم يقول ماذا عليه لو كان على غير ما خلقته ماذا عليه
لو بدل خلقي ولا يجوز ان يمنعه القدرة ثم يقول ماذا عليه لو آمن كما لا يقال لمن امرضه ماذا عليه لو كان صحيحا ولا يقال للمراة ماذا عليها لو كانت رجلا وللقبيح ماذا عليه
لو كان جميلا وكما لا يحسن هذا القول من العاقل كذا لا يحسن من الله تعالى فيبطل بهذا ما يقال انه وان قبح من غيره لكنه قد يحسن منه لان الملك ملكه وقال القاضي عبد الجبار
انه لا يجوز ان يامر العاقل وكيله بالتصرف في الضيعة ويحبسه لا يتمكن من مفارقة الحبس ثم يقول له ماذا عليك لو تصرفت في الضيعة واذا كان من يذكر مثل
هذا الكلام سفيها دل على ان ذلك غير جائز على الله تعالى فهذه جملة ما ذكروه من الامثلة واعلم ان التمسك بطريقة المدح والذم والثواب والعقاب قد كثر للمعتزلة
ومعارضتهم بمسألتي العلم والداعي قد كثر فلا حاجة الى الاعادة ثم قال تعالى وكان الله بهم عليما والمعنى ان القصد الى الرياء قد يكون غير ظاهر فبين تعالى انه عليم
ببواطن الامور كما هو عليم بظواهرها فان الانسان متى اعتقد ذلك صار هذا كالرادع له عن القبائح من افعال القلوب مثل داعية النفاق والرياء والسمعة قوله تعالى
ان الله لا يظلم مثقال ذرة الآية اعلم انه تعالى تعلق هذه الآية بقوله وماذا عليهم لو آمنوا بالله واليوم الآخر وانفقوا مما رزقهم الله فكانه تعالى قال فان الله لا يظلم من هذه
حاله مثقال ذرة وان تك حسنة يضاعفها فرغب بذلك في الايمان والطاعة واعلم ان هذه الآية مشتملة على الوعد بامور ثلاثة

الامر الاول

قوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة وفيه مسائل المسألة الاولى الذرة النملة الحمراء الصغيرة في قول اهل اللغة وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه ادخل
يده في التراب ثم رفعها ثم نفخ فيها ثم قال كل واحدة من هذه الاشياء ذرة ومثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال هذا اي وزن هذا ومعنى مثقال
ذرة اي ما يكون وزنه وزن الذرة واعلم ان المراد من الآية انه تعالى لا يظلم لا قليلا ولا كثيرا ولكن الكلام خرج على اصغر ما يتعارفه الناس ويدل عليه قوله تعالى
ان الله لا يظلم الناس شيئا المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت هذه الآية على انه تعالى ليس خالقا لاعمال العباد لانه من جملة تلك الاعمال ظلم بعضهم
بعضا فلو كان موجد ذلك الظلم هو الله تعالى لكان الظالم هو الله تعالى وايضا لو خلق الظلم في الظالم ولا قدرة لذلك الظالم على تحصيل ذلك الظلم عند عدمه ولا على

دفعه بعد وجوده ثم انه تعالى يقول لم فعلت ذلك وصفته لم ظلمت ثم يعاقبه عليه كان هذا محض الظلم والآية دالة على كونه تعالى منزها عن الظلم والجواب المعارضة بالعلم والداعي على
ما مر ولا جواب لها وقد ذكرنا ان هذه الكلمات لهؤلاء المعتزلة وان كثرت وعظمت الا انها ترجع الى حرف واحد وهو التمسك بالمدح والذم والثواب والعقاب والسؤال
على هذا الحرف معين وهو المعارضة بالعلم والعجز فكلما اعادوا ذلك الاستدلال اعدنا عليهم هذا السؤال المسألة الثالثة قالت المعتزلة الآية تدل على انه
تعالى قادر على الظلم لانه تمدح بتركه ومن تمدح بترك فعل قبيح لم يصح منه ذلك التمدح الا اذا كان هو قادرا عليه الا ترى ان الزمن لا يصح منه ان يتمدح بانه لا يذهب
في الليالي الى السرقة والجواب انه تعالى تمدح بانه لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يلزم ان يصح ذلك عليه وتمدح بانه لا تدركه الابصار ولم يدل ذلك عند المعتزلة على انه يصح
ان تدركه الابصار المسألة الرابعة قالت المعتزلة الآية دالة على ان العبد يستحق الثواب على طاعته وانه تعالى لو لم يثبه لكان ظالما لانه تعالى بين في هذه الآية
انه لو لم يثبهم على اعمالهم لكان قد ظلمهم وهذا لا يصح الا اذا كانوا مستحقين للثواب على اعمالهم والجواب انه تعالى لما وعدهم الثواب على تلك الافعال فلو لم يثبهم عليها
لكان ذلك في صورة الظلم فلهذا اطلق عليه اسم الظلم والذي يدل على ان الظلم محال من الله تعالى ان الظلم مستلزم للجهل او الحاجة عندكم وهما محالان على الله تعالى ومستلزم المحال
محال والمحال غير مقدور وايضا الظلم عبارة عن التصرف في ملك الغير والحق سبحانه وتعالى لا يتصرف الا في ملك نفسه فيمتنع كونه ظالما وايضا الظالم لا يكون الها و
الشيء لا يصح الا اذا كانت لوازمه صحيحة فلو صح منه الظلم لكان زوال الالهية صحيحا ولو كان كذلك لكانت الالهية جائزة الزوال وحينئذ يحتاج في حصول صفة الالهية له الى
مخصص وفاعل وذلك على الله سبحانه وتعالى محال المسألة الخامسة قالت المعتزلة ان عقاب شرب قطرة من الخمر يزيل ثواب الايمان والطاعات العظيمة مدة مائة
سنة وقال اصحابنا هذا باطل لانا نعلم بالضرورة ان ثواب كل تلك الطاعات العظيمة تلك السنين المتطاولة ازيد من عقاب شرب هذه القطرة فاسقاط ذلك الثواب
العظيم لعقاب هذا القدر من المعصية ظلم وانه منفي بهذه الآية المسألة السادسة قال الجبائي ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب جملة الطاعات ولا يحبط من ذلك العقاب
شيء وقال ابنه ابو هاشم بل يتحابطان واعلم ان هذه المسألة صارت حجة قوية لاصحابنا في ابطال القول بالاحباط فانا نقول لو انحبط ذلك الثواب لكان اما ان ينحبط مثله من العقاب
او لا ينحبط والقسمان باطلان فالقول بالاحباط باطل انما قلنا انه لا يجوز انحباط كل واحد منهما بالآخر لانه اذا كان سبب عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل
الوجودان معا ضرورة ان العلة لابد وان تكون حاصلة مع المعلول وذلك محال وانما قلنا انه لا يجوز انحباط الطاعة بالمعصية مع ان المعصية لا تنحبط بالطاعة لان
تلك الطاعات لم ينتفع العبد بها البتة لا في جلب ثواب ولا في دفع عقاب وذلك ظلم وهو منفي بقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة ولما بطل القسمان ثبت القول
بفساد الاحباط على ما يقوله المعتزلة المسألة السابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان المؤمنين يخرجون من النار الى الجنة فقالوا لا شك ان ثواب الايمان والمداومة
على التوحيد والاقرار بانه هو الموصوف بصفات الجلال والاكرام والمواظبة على وضع الجبين على تراب العبودية مائة سنة اعظم ثوابا من عقاب شرب جرعة
من الخمر فاذا حضر هذا الشارب العرصة واسقط قدر عقاب هذه المعصية من ذلك الثواب العظيم فضل له من الثواب قدر عظيم فاذا ادخل النار بسبب ذلك
القدر من العقاب فلو بقي هناك لكان ذلك ظلما وهو باطل فوجب القطع بانه يخرج الى الجنة

الامر الثاني

من الامور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله تعالى وان تك
حسنة يضاعفها وفيه مسائل المسألة الاولى قرا نافع وابن كثير وابن عامر يضعفها بالتشديد من غير الف من التضعيف والباقون يضاعفها بالالف والتخفيف من
المضاعفة المسألة الثانية تك اصله من كان يكون سقطت الضمة للجزم وسقطت الواو لسكونها وسكون النون فصار تكن ثم حذفوا النون ايضا لانها ساكنة
وهي تشبه حروف اللين وحروف اللين اذا وقعت طرفا سقطت للجزم كقولك لم ادر اي لا ادري وجاء القرآن بالحذف والاثبات اما الحذف فهنا واما الاثبات فكقوله
ان يكن غنيا او فقيرا المسألة الثالثة انه تعالى بين بقوله تعالى ان الله لا يظلم مثقال ذرة انه لا ينقص من اجرهم اصلا وبين في هذه الآية انه تعالى يزيدهم على ما يستحقونه واعلم
ان المراد من هذه المضاعفة ليس هو المضاعفة في المدة لان مدة الثواب غير متناهية وتضعيف غير المتناهي محال بل المراد انه تعالى يضعف بحسب المقدار مثلا يستحق
على طاعة عشرة اجزاء من الثواب فيجعله عشرين جزءا او ثلثين او ازيد روي عن ابن مسعود انه قال يؤتى بالعبد يوم القيامة فينادي مناد على رؤوس الاولين والآخرين
هذا فلان بن فلان من كان له عليه حق فليأت الى حقه ثم يقال له اعط هؤلاء حقوقهم فيقول يا رب من اين وقد ذهبت الدنيا فيقول الله تعالى للملائكة انظروا في اعماله الصالحة
فاعطوهم منها فان بقي مثقال ذرة من حسنة ضعفها الله تعالى لعبده وادخله الجنة بفضل رحمته ومصداق ذلك في كتاب الله وان تك حسنة يضاعفها وقال الحسن
قوله تعالى وان تك حسنة يضاعفها هذا احب الى العلماء مما لو قال في الحسنة الواحدة مائة الف حسنة لان ذلك الكلام كان مقداره معلوما اما على هذه العبارة فلا يعلم
كمية ذلك التضعيف الا الله تعالى وهو كقوله في ليلة القدر انها خير من الف شهر وقال ابو عثمان النهدي بلغني عن ابي هريرة انه قال يعطي عبده المؤمن بالحسنة الواحدة
الف الف حسنة فقدر الله تعالى اني ذهبت الى مكة شرفها الله تعالى حاجا او معتمرا فلقيته فقلت بلغني عنك انك تقول ان الله تعالى يعطي عبده المؤمن بالحسنة
الواحدة الف الف حسنة قال ابو هريرة لم اقل ذلك ولكني قلت ان الحسنة تضاعف بالفي الف ضعف ثم تلا هذه الآية وقال اذا قال الله تعالى اجرا عظيما فمن يقدر قدره

الامر الثالث

من الامور التي اشتملت هذه الآية عليه قوله تعالى ويؤت من لدنه اجرا عظيما وفيه مسألتان المسألة الاولى لدن بمعنى عند الا ان لدن
اكثر تمكنا يقول الرجل عندي مال اذا كان له ببلد آخر ولا يقال لدي مال ولا لدني الا لما كان حاضرا المسألة الثانية اعلم انه لابد من الفرق بين هذا وبين قوله وان تك
حسنة يضاعفها والذي يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى ان ذلك التضعيف يكون من جنس ذلك الثواب واما هذا الاجر العظيم فانه لا يكون من جنس ذلك الثواب والظاهر
ان ذلك التضعيف يكون من جنس اللذات الموعود بها في الجنة واما هذا الاجر العظيم الذي يؤتيه من لدنه فهو اللذة الحاصلة عند الرؤية وعند الاستغراق في المحبة والمعرفة وانما خص

حسنة بالرفع على تقدير كان التامة والمعنى وان حدثت حسنة او وقعت حسنة والباقون بالنصب على كان الناقصة والتقدير وان تك مثقال الذرة حسنة وقرأ ابن كثير
لا تخصم

هذا النوع بقوله لانه هذا النوع من الغبطة والسعادة والبهجة والكمال لا ينال بالاعمال الجسمانية بل انما ينال بما يودع الله تعالى في جوهر النفس القدسية من الاشراق والصفاء والنور وبالجملة فذاك التضعيف اشارة الى السعادات الجسمانية وهذا الاجر العظيم اشارة الى السعادات الروحانية فَكَيْفَ إِذَا جِئْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ بِشَهِيدٍ وَجِئْنَا بِكَ عَلَى هَؤُلَاءِ شَهِيدًا يَوْمَئِذٍ يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَصَوُا الرَّسُولَ لَوْ تُسَوَّى بِهِمُ الْأَرْضُ وَلَا يَكْتُمُونَ اللَّهَ حَدِيثًا

وجه النظم هو انه تعالى بين انه في الآخرة لا يجري على احد ظلم وانه تعالى يجازي المحسن على احسانه ويزيده على قدر حقه فبين تعالى في هذه الآية ان ذلك يجري بشهادة الرسل الذين جعلهم الله تعالى الحجة على الخلق لتكون الحجة على المسيء ابلغ والتبكيت له اعظم وحسرته اشد ويكون سرور من قبل ذلك عن الرسول واظهر الطاعة اعظم ويكون هذا وعيدا للكفار الذين قال الله تعالى فيهم انه الله لا يظلم مثقال ذرة ووعدا للمطيعين الذين قال فيهم ان تك حسنة يضاعفها وفيه مسائل المسألة الاولى روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود اقرأ القرآن علي قال فقلت يا رسول الله انت الذي علمتنيه فقال احب ان اسمعه من غيري قال ابن مسعود فافتتحت سورة النساء فلما انتهيت الى هذه الآية بكى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن مسعود فامسكت عن القراءة وذكر السدي ان امة محمد صلوات الله وسلامه عليه تشهد للرسل بالابلاغ ورسول الله صلى الله عليه وسلم يشهد لامته بالتصديق ...

...

وموطن يتكلمون كقولهم ما كنا نعمل من سوء وقولهم والله ربنا ما كنا مشركين فيكذبون وموطن يعترفون على انفسهم بالكفر ويسألون الرجعة وهو قولهم يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا وآخر تلك المواطن ان يختم على افواههم وتتكلم ايديهم وارجلهم وجلودهم فنعوذ بالله من خزي ذلك اليوم الثاني ان هذا الكتمان غير واقع بل هو داخل في التمني على ما بيناه الثالث انهم لم يقصدوا الكتمان وانما اخبروا على حسب ما توهموه وتقديره والله ما كنا مشركين عند انفسنا بل كنا مصيبين على ظنوننا حتى تحققنا الآن وسيجيء الكلام في هذه المسألة في سورة الانعام ان شاء الله تعالى

النوع العاشر من التكاليف المذكورة في هذه السورة

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا غَفُورًا

في الآية مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب النزول وجهين الاول ان جماعة من افاضل الصحابة صنع لهم عبد الرحمن بن عوف طعاما وشرابا حين كانت الخمر مباحة فاكلوا وشربوا فلما ثملوا جاء وقت صلاة المغرب فقدموا احدهم ليصلي بهم فقرأ اعبد ما تعبدون وانتم عابدون ما اعبد فنزلت هذه الآية فكانوا لا يشربون في اوقات الصلوات فاذا صلوا العشاء شربوها فلا يصبحون الا وقد ذهب عنهم السكر وعلموا ما يقولون ثم نزل تحريمها على الاطلاق في سورة المائدة ...

...

المسجد وقراءة القرآن حتى يتطهر ثم قال تعالى إلا عابري سبيل وقد ذكرنا فيه قولين أحدهما أن هذا العبور المراد منه العبور في المسجد والثاني أن المراد بقوله إلا عابري سبيل المسافرون
وبينا كيفية ترجيح أحدهما على الآخر قوله تعالى وإن كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا اعلم أنه تعالى ذكر هاهنا أصنافا أربعة
المرضى والمسافرين والذين جاؤوا من الغائط والذين لامسوا النساء فالقسمان الأولان يلجئان إلى التيمم وهو المرض والسفر والقسمان الأخيران يوجبان التطهر بالماء عند
وجود الماء وبالتيمم عند عدم الماء ونحن نذكر حكم كل واحد من هذه الأقسام أما السبب الأول وهو المرض فاعلم أنه على ثلاثة أقسام أحدها ما يكون بحيث لو استعمل الماء
لمات كما في الجدري الشديد والقروح العظيمة وثانيها أن لا يخاف الموت باستعمال الماء لكنه يجد الآلام العظيمة وثالثها أن لا يخاف الموت والآلام الشديدة
ولكنه يخاف بقاء شين وعيب في البدن والفقهاء جوزوا التيمم في القسمين الأولين وما جوزوه في القسم الثالث وزعم الحسن البصري أنه لا يجوز التيمم في الكل
إلا عند عدم الماء بدليل أنه تعالى شرط جواز التيمم للمريض بعدم وجدان الماء بدليل أنه قال في آخر الآية فلم تجدوا ماء وإذا كان هذا الشرط معتبرا في جواز التيمم فعند فقدان هذا
الشرط وجب أن لا يجوز التيمم وهو أيضا قول ابن عباس وكان يقول لو شاء الله لابتلاه بأشد من ذلك ودليل الفقهاء أنه تعالى جوز التيمم للمريض إذا لم يجد الماء
وليس فيه دلالة على منعه من التيمم عند وجوده ثم قد دلت السنة على جوازه وهو ما روي أن بعض الصحابة أصابته جنابة وكان به جراحة عظيمة فسأل بعضهم
فأمره بالاغتسال فلما اغتسل مات فسمع النبي صلى الله عليه وسلم فقال قتلوه قتلهم الله فدل ذلك على جواز ما ذكرناه أما السبب الثاني وهو السفر فالآية تدل على أن
المسافر إذا لم يجد الماء تيمم طال سفره أو قصر لهذه الآية أما السبب الثالث فقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط والغائط المكان المطمئن من الأرض وجمعه الغيطان
وكان الرجل إذا أراد قضاء الحاجة طلب غائطا من الأرض يحجبه عن أعين الناس ثم سمي الحدث بهذا الاسم من باب تسمية الشيء باسم مكانه أما السبب الرابع
فقوله تعالى أو لامستم النساء وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة والكسائي لمستم بغير ألف من اللمس والباقون لامستم من الملامسة المسألة الثانية اختلف
المفسرون في اللمس المذكور هاهنا على قولين أحدهما أن المراد به الجماع وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وقتادة وقول أبي حنيفة رضي الله عنهم لأن اللمس باليد
لا ينقض الطهارة والثاني أن المراد باللمس هاهنا التقاء البشرتين سواء كان بجماع أو غيره وهو قول ابن مسعود وابن عمر والشعبي والنخعي وهو قول الشافعي رضي
الله عنهم واعلم أن هذا القول أرجح من الأول وذلك لأن إحدى القراءتين هي قوله تعالى أو لمستم النساء واللمس حقيقته المس باليد فأما تخصيصه بالجماع فذلك مجاز
والأصل حمل الكلام على حقيقته وأما القراءة الثانية وهي قوله أو لامستم فهو مفاعلة من اللمس وذلك ليس حقيقة في الجماع أيضا بل يجب حمله على حقيقته أيضا لئلا
يقع التناقض بين المفهوم من القراءتين المتواترتين واحتج من قال المراد باللمس الجماع بأن لفظ اللمس والمس ورد في القرآن بمعنى الجماع قال تعالى وإن طلقتموهن من
قبل أن تمسوهن وقال تعالى في آية الظهار فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا وعن ابن عباس أنه قال إن الله تعالى حيي كريم يعف ويكني فعبر عن المباشرة بالملامسة وأيضا
الحدث نوعان الأصغر وهو المراد بقوله أو جاء أحد منكم من الغائط فلو حملنا قوله أو لامستم النساء على الحدث الأصغر لما بقي للحدث الأكبر ذكر في الآية
فوجب حمله على الحدث الأكبر واعلم أن كل ما ذكروه عدول عن ظاهر اللفظ بغير دليل فوجب أن لا يجوز وأيضا فحكم الجنابة تقدم في قوله تعالى ولا جنبا إلا فلو حملنا
هذه الآية على الجنابة لزم التكرار المسألة الثالثة قال أهل الظاهر إنما ينتقض وضوء اللامس لظاهر قوله تعالى أو لامستم النساء أما الملموس فلا وقال الشافعي رحمه الله
ينتقض وضوؤهما معا واعلم أنه تعالى لما ذكر هذه الأسباب الأربعة قال فلم تجدوا ماء وفيه مسائل المسألة الأولى قال الشافعي إذا دخل وقت الصلاة وطلب الماء
ولم يجده تيمم وصلى ثم دخل وقت الصلاة الثانية وجب عليه الطلب مرة أخرى وقال أبو حنيفة لا يجب حجة الشافعي قوله تعالى فلم تجدوا وعدم الوجدان مشعر
بسبق الطلب فلا بد في كل مرة من سبق الطلب فإن قيل عدم الوجدان لا يشعر بسبق الطلب بدليل قوله تعالى ووجدك ضالا فهدى ووجدك عائلا
فأغنى وقوله تعالى وما وجدنا لأكثرهم من عهد وقوله تعالى ولم نجد له عزما فإن الطلب على الله تعالى محال قلنا الطلب وإن كان في حقه تعالى محالا إلا أنه لما أخرج
محمدا صلى الله عليه وسلم من بين قومه وخصه بما لم يكن لائقا بقومه صار ذلك كأنه طلبه ولما أمر المكلفين بالطاعة ثم إنهم قصروا فيها صار كأنه طلب شيئا ثم لم
يجده فحسنت هذه اللفظة في هذه الآيات على سبيل التأويل من الوجه الذي ذكرناه المسألة الثانية أجمعوا على أنه لو وجد الماء لكنه احتاج إليه لعطشه أو لعطش حيوان
محترم جاز له التيمم أما إذا وجد من الماء ما لا يكفيه للوضوء فهل يجب عليه أن يجمع بين استعمال ذلك القدر من الماء وبين التيمم فقد أوجبه الشافعي تمسكا بظاهر
لفظ الآية ثم قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا وفيه مسائل المسألة الأولى التيمم في اللغة القصد يقال أممته وتممته وتأممته ويممته أي قصدته وأما الصعيد فهو
فعيل بمعنى الصاعد قال الزجاج الصعيد وجه الأرض ترابا كان أو غيره المسألة الثانية قال أبو حنيفة لو ضرب المتيمم يده على صخرة لا تراب عليها فضرب المتيمم يده
عليه ومسح كان ذلك كافيا وقال الشافعي بل لا بد من تراب يلتصق بيده احتج أبو حنيفة بظاهر هذه الآية فقال التيمم هو القصد والصعيد هو ما تصاعد من الأرض
فقوله فتيمموا صعيدا طيبا أي اقصدوا أرضا فوجب أن يكون هذا القدر كافيا وأما الشافعي فإنه احتج بوجهين الأول أن هذه الآية هاهنا مطلقة ولكنها
في سورة المائدة مقيدة وهي قوله سبحانه وتعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه وكلمة من للتبعيض وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه فإن قيل إن كلمة
من لابتداء الغاية قال صاحب الكشاف لا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت برأسي من الدهن ومن الماء ومن التراب إلا معنى التبعيض ثم قال
والإذعان للحق أحق من المراء والثاني ما ذكره الواحدي وهو أنه تعالى أوجب في هذه الآية كون الصعيد طيبا والأرض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى
صعيدا طيبا أمر بإيقاع التيمم بالصعيد الطيب هو الأرض التي لا سبخة فيها ولا شك أن التيمم بهذا التراب جائز بالإجماع فوجب حمل الصعيد الطيب عليه

والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبث لا يخرج إلا نكدا ... فقوله فتيمموا صعيدا طيبا ... [illegible] تعالى

والصعيد الطيب

رعاية لقاعدة الاحتياط لا سيما وقد خص النبي صلى الله عليه وسلم التراب بهذه الصفة فقال جعلت لي الأرض مسجدا وترابها طهورا وقال صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم
إذا لم يجد الماء المسألة الثالثة قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وأيديكم محمول عند كثير من المفسرين على الوجه واليدين إلى الكوعين وعند أكثر الفقهاء يجب مسح اليدين إلى المرفقين
وحجتهم أن اسم اليد يتناول جملة هذا العضو إلى الإبطين إلا أنا أخرجنا المرفقين منه بدلالة الإجماع فبقي اللفظ متناولا للباقي ثم ختم تعالى الآية بقوله إن الله كان عفوا
غفورا وهو كناية عن الترخيص والتيسير لأن من كان من عادته أن يعفو عن المذنبين فبأن يرخص للعاجزين كان أولى ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من
الكتاب يشترون الضلالة ويريدون أن تضلوا السبيل والله أعلم بأعدائكم وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا من الذين
هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين ولو
أنهم قالوا سمعنا وأطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم وأقوم ولكن لعنهم الله بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا يا أيها الذين
اعلم أنه تعالى لما ذكر من أول هذه السورة إلى هذا الموضع أنواعا كثيرة من التكاليف والأحكام الشرعية قطع هاهنا الكلام في بيان الأحكام وذكر أحوال أعداء الدين و
أقاصيص المتقدمين لأن البقاء في النوع الواحد من العلم مما يكل الطبع ويكدر الخاطر فأما الانتقال من نوع من أنواع العلوم إلى نوع آخر فكأنه ينشط الخاطر ويقوي القريحة
وفي الآية مسائل المسألة الأولى قوله تعالى ألم تر معناه ألم ينته علمك إلى هؤلاء وقد ذكرنا ما فيه عند قوله ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم وحاصل الكلام أن العلم اليقيني يشبه
الرؤية فيجوز جعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم المسألة الثانية الذين أوتوا نصيبا من الكتاب هم اليهود ويدل عليه وجوه الأول أن قوله تعالى بعد هذه الآية
من الذين هادوا متعلق بهذه الآية الثاني روى ابن عباس أن هذه الآية نزلت في حبرين من أحبار اليهود كانا يأتيان رأس المنافقين عبد الله بن أبي ورهطه
فيثبطونهم عن الإسلام الثالث أن عداوة اليهود كانت أكثر من عداوة النصارى بنص القرآن فكانت إحالة هذا المعنى على اليهود أولى المسألة الثالثة
لم يقل تعالى إنهم أوتوا علم الكتاب بل قال أوتوا نصيبا من الكتاب لأنهم عرفوا من التوراة نبوة موسى عليه السلام ولم يعرفوا منها نبوة محمد صلى الله عليه وسلم فأما
الذين آمنوا كعبد الله بن سلام وغيره وعرفوا الأمرين فوصفهم الله تعالى بأن معهم علم الكتاب فقال قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب المسألة
الرابعة اعلم أنه تعالى وصفهم بأمرين الضلال والإضلال أما الضلال فهو قوله يشترون الضلالة وفيه وجوه الأول قال الزجاج يؤثرون تكذيب رسول الله
صلى الله عليه وسلم ليأخذوا الرشى على ذلك ويحصل لهم الرياسة وإنما ذكر ذلك بلفظ الاشتراء لأن من اشترى شيئا آثره الثاني أن في الآية إضمارا وتأويله يشترون
الضلالة بالهدى كقوله أولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى أي يستبدلون الضلالة بالهدى ولا إضمار على قول الزجاج الثالث المراد بهذه الآية عوام اليهود
فإنهم كانوا يعطون أحبارهم بعض أموالهم ويطلبون منهم أن ينصروا اليهودية ويتعصبوا لها فكانوا جارين مجرى من يشتري الشبهة والضلالة ولا إضمار على هذا التأويل
أيضا ولكن الأولى أن يكون الآية نازلة في علمائهم ثم لما وصفهم تعالى بالضلال وصفهم بعد ذلك بالإضلال فقال ويريدون أن تضلوا السبيل يعني أنهم يتوصلون إلى
إضلال المؤمنين والتلبيس عليهم لكي يخرجوا عن الإسلام واعلم أنك لا ترى حالة أسوأ ولا أقبح ممن جمع بين هذين الأمرين أعني الضلال والإضلال ثم قال تعالى والله أعلم
بأعدائكم أيها المؤمنون وهو تعالى أعلم بكنه ما في قلوبهم وصدورهم من العداوة والبغضاء ثم قال تعالى وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا والمعنى أنه تعالى لما بين شدة عداوتهم للمسلمين
بين أن الله تعالى ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله وليا له وناصرا له لم تضره عداوة الخلق وفي الآية سؤالات السؤال الأول ولاية الله لعبده عبارة عن نصرته
له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار الجواب الولي المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب أن يكون ناصرا له فزال التكرار السؤال الثاني لم لم يقل وكفى بالله
وليا ونصيرا وما الفائدة في تكرير قوله وكفى والجواب أن التكرير في مثل هذا المقام يكون أشد تأثيرا في القلب وأكثر مبالغة السؤال الثالث ما الفائدة في الباء
في قوله تعالى وكفى بالله والجواب ذكروا وجوها الأول أنه لو قيل وكفى الله كان يتصل الفعل بالفاعل ثم هاهنا زيدت الباء إيذانا بأن الكفاية من الله ليست
كالكفاية من غيره في المرتبة وعظم المنزلة الثاني قال ابن السراج تقدير الكلام كفى اكتفاؤك بالله ولما ذكرت كفى دل على الاكتفاء لأنه من لفظه كما تقول من كذب كان
شرا له أي كان الكذب شرا له فأضمرته لدلالة الفعل عليه الثالث يخطر ببالي أن الباء في الأصل للإلصاق وذلك إنما يحسن في المؤثر الذي لا واسطة بينه وبين الأثر وقوله
كفى الله دل ذلك على كونه تعالى فاعلا لهذه الكفاية ولكن لا يدل على أنه تعالى يفعل ذلك بواسطة أو بغير واسطة فإذا ذكرت حرف الباء دل على أنه يفعل بغير واسطة بل
هو تعالى يتكفل بتحصيل هذا المطلوب ابتداء من غير واسطة أحد كما قال تعالى ونحن أقرب إليه من حبل الوريد قوله تعالى من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه اعلم أنه تعالى
لما حكى عنهم أنهم يشترون الضلالة شرح كيفية تلك الضلالة وهي أمور أحدها أنهم كانوا يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسائل المسألة الأولى في متعلق قوله تعالى
من الذين وجوه الأول أن يكون بيانا للذين أوتوا نصيبا من الكتاب من الذين هادوا والثاني أن يتعلق بقوله تعالى نصيرا والتقدير وكفى بالله نصيرا من الذين هادوا
والتقدير ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب
وهو كقوله ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا والثالث أن يكون خبر مبتدأ محذوف يحرفون صفته تقديره من الذين هادوا قوم يحرفون الكلم فحذف
الموصوف وأقام الوصف مقامه والرابع أنه تعالى لما قال ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يشترون الضلالة بقي ذلك مجملا من وجهين فكأنه قيل
ومن أولئك الذين أوتوا نصيبا من الكتاب فأجيب وقيل من الذين هادوا ثم قيل وكيف يشترون الضلالة فأجيب وقيل يحرفون الكلم المسألة الثانية
لقائل أن يقول الكلم جمع مؤنث فكان ينبغي أن يقال يحرفون الكلم عن مواضعها والجواب قال الواحدي هذا جمع حروفه أقل من حروف واحده وكل جمع يكون كذلك
فإنه يجوز تذكيره ويمكن أن يقال كون الجمع مؤنثا ليس أمرا حقيقيا بل هو أمر لفظي فكان التذكير والتأنيث فيه جائزا وقرئ يحرفون الكلام المسألة الثالثة في كيفية التحريف

[illegible] اسلموا منهم

وجوه احدها انهم كانوا يبدلون اللفظ بلفظ آخر مثل تحريفهم اسمر ربعة عن موضعه من التورية ووضعهم آدم طوال مكانه وكتحريفهم الرجم ووضعهم الجلد بدله ونظيره قوله تعالى فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم ثم يقولون هذا من عند الله فان قيل كيف يمكن هذا في الكتاب الذي بلغت آحاد حروفه وكلماته مبلغ التواتر المشهور في الشرق والغرب قلنا لعله يقال القوم كانوا قليلين والعلماء كانوا في غاية القلة فقدروا على هذا التحريف والثاني ان المراد بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتأويلات الفاسدة وصرف اللفظ عن معناه الحق الى باطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل البدعة في زماننا هذا بالآيات المخالفة لمذاهبهم وهذا هو الاصح الثالث انهم كانوا يدخلون على النبي صلى الله عليه وسلم ويسألونه عن امر فيخبرهم ليأخذوا به فاذا خرجوا من عنده حرفوا كلامه المسألة الرابعة ذكر الله تعالى ههنا عن مواضعه وفي المائدة من بعد مواضعه والفرق انا اذا فسرنا التحريف بالتأويلات الباطلة فههنا قوله يحرفون الكلم عن مواضعه معناه انهم يذكرون التأويلات الفاسدة لتلك النصوص وليس فيه بيان انهم يخرجون تلك اللفظة من الكتاب واما الآية المذكورة في سورة المائدة فهي دالة على انهم جمعوا بين الامرين فكانوا يذكرون التأويلات الفاسدة وكانوا يخرجون اللفظ ايضا من الكتاب فقوله يحرفون الكلم اشارة الى التأويل الباطل وقوله من بعد مواضعه اشارة الى اخراجه عن الكتاب **النوع الثاني** من ضلالتهم ما ذكره تعالى بقوله ويقولون سمعنا وعصينا وفيه وجهان الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا امرهم بشيء قالوا في الظاهر سمعنا وقالوا في انفسهم عصينا والثاني انهم كانوا يظهرون قولهم سمعنا وعصينا اظهارا للمخالفة واستحقارا للامر **النوع الثالث** من ضلالاتهم قولهم واسمع غير مسمع واعلم ان هذه الكلمة تحتمل وجهين المدح والذم ويحتمل الاهانة والتعظيم اما انه محتمل للمدح فهو ان يكون المراد اسمع غير مسمع مكروها واما انه محتمل للشتم والذم فذلك من وجوه الاول انهم كانوا يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم اسمع ويقولون في انفسهم لا سمعت فقوله غير مسمع معناه غير سامع فان السامع مسمع والمسمع سامع والثاني غير مسمع اي غير مقبول منك ولا تلتفت الى ما تدعوا اليه ومعناه غير مسمع جوابا يوافقك فكأنك ما اسمعت شيئا الثالث اسمع غير مسمع كلاما ترتضيه ومتى كان الكلام كذلك فان الانسان لا يسمعه لنبو سمعه عنه فثبت بما ذكرنا ان هذه الكلمة محتملة للذم والمدح فكانوا يذكرونها لغرض الشتم **النوع الرابع** من ضلالاتهم قولهم وراعنا ليا بألسنتهم وطعنا في الدين اما تفسير راعنا فقد ذكرناه في سورة البقرة وفيه وجوه الاول ان هذه الكلمة كانت تجري بينهم على حد السخرية فلذلك نهي المسلمون ان يتلفظوا بها بحضرة رسول الله صلى الله عليه وسلم الثاني قوله راعنا معناه ارعنا سمعك اي اصرف سمعك الى كلامنا وانصت الى حديثنا وتفهم وهذا مما لا يخاطب الانبياء عليهم السلام به بل انما يخاطبون بالاجلال والتعظيم الثالث كانوا يقولون له راعنا ويوهمونه في ظاهر اللفظ انهم يريدون ارعنا سمعك وكانوا يريدون شتمه بالرعونة في لغتهم الرابع انهم كانوا يلوون السنتهم حتى يصير قولهم راعنا راعينا وكانوا يريدون انك كنت ترعى اغناما لنا قوله تعالى ليا بألسنتهم قال الواحدي اصل ليا لويا لانه من لويت ولكن الواو ادغمت في الياء لسبقها بالسكون ومثله الطي وفي تفسيره وجوه الاول قال الفراء كانوا يقولون راعنا ويريدون به الشتم فذاك هو اللي وكذلك ذكروا قولهم غير مسمع وارادوا به لا سمعت فهذا هو اللي الثاني انهم يقولون بألسنتهم ما يضمرونه من الشتم الى ما يظهرونه من التوقير على سبيل النفاق الثالث لعلهم كانوا يفتلون اشداقهم والسنتهم عند ذكر هذا الكلام على سبيل السخرية كما جرت عادة من يهزأ بانسان بمثل هذه الافعال ثم بين تعالى انهم انما يقدمون على هذه الاشياء لطعنهم في الدين لانهم كانوا يقولون لاصحابهم انما نشتمه ولا يعرف ولو كان نبيا لعرف ذلك فاظهر الله له ذلك فوقفه الله تعالى على خبث ضمائرهم فانقلب ما فعلوه طعنا في نبوته دلالة قاطعة على نبوته لان الاخبار عن الغيب معجز فان قيل كيف جاؤا بالقول المحتمل ذي الوجهين بعد ما صرحوا وقالوا سمعنا وعصينا والجواب من وجهين الاول انا حكينا عن بعض المفسرين انه قال انهم ما كانوا يظهرون قولهم وعصينا بل كانوا يقولونه في انفسهم والثاني هب انهم اظهروا ذلك الا ان جميع الكفرة كانوا يواجهونه بالكفر والعصيان ولا يواجهونه بالسب والشتم ثم قال تعالى ولو انهم قالوا سمعنا واطعنا واسمع وانظرنا لكان خيرا لهم واقوم والمعنى انهم لو قالوا بدل قولهم سمعنا وعصينا سمعنا واطعنا لعلمهم بصدقك ولاظهارك الدلائل والبينات مرات بعد كرات وبدل قولهم اسمع غير مسمع الا تعنتا بمجرد قولهم اسمع وبدل قولهم راعنا قولهم انظرنا اي اسمع منا ما نقول وانظرنا حتى نفهم عنك لكان خيرا لهم عند الله واقوم اي اعدل واصوب ومنه يقال رمح قويم اي مستقيم وقومت الشيء من عوج فتقوم ثم قال تعالى ولكن لعنهم الله بكفرهم والمراد انه تعالى انما لعنهم بسبب كفرهم ثم قال تعالى فلا يؤمنون الا قليلا وفيه قولان احدهما ان القليل صفة للقوم والمعنى فلا يؤمن منهم الا اقوام قليلون ثم منهم من قال ذلك القليل عبد الله بن سلام واصحابه وقيل هم الذين علم الله تعالى منهم انهم يؤمنون بعد ذلك والقول الثاني ان القليل صفة للايمان والتقدير فلا يؤمنون الا ايمانا قليلا فانهم كانوا يؤمنون بالله والتورية وموسى ولكنهم كانوا يكفرون بسائر الانبياء ورجح ابو علي الفارسي هذا القول على الاول قال لان قليلا لفظ مفرد ولو اريد به ناس لجمع كقوله تعالى ان هؤلاء لشرذمة قليلون ويمكن ان يجاب عنه بانه قد جاء فعيل مفرد والمراد به الجمع قال تعالى وحسن اولئك رفيقا وقال ولا يسئل حميم حميما يبصرونهم فدل عود الذكر مجموعا الى الضميرين على انه اريد بهما الكثرة قوله سبحانه وتعالى **يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم من قبل ان نطمس وجوها فنردها على ادبارها او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وكان امر الله مفعولا ان الله لا يغفر ان يشرك به** في الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى بعد ان حكى عن اليهود انواع مكرهم وايذائهم امرهم بالايمان وقرن بهذا الامر الوعيد الشديد على الترك ولقائل ان يقول كان يجب ان يأمرهم بالنظر والتفكر في الدلائل الدالة على صحة نبوته حتى يكون ايمانهم استدلاليا فلما امر بذلك الايمان ابتداء فكأنه تعالى امرهم بالايمان على سبيل التقليد والجواب ان هذا الخطاب مختص بالذين اوتوا الكتاب وهذه صفة من كان عالما بجميع التورية الا ترى انه قال في الآية الاولى الم تر الى الذين اوتوا نصيبا من الكتاب ولم يقل الم تر الى الذين

اوتوا الكتاب لانهم ما كانوا عالمين بكل ما في التورية فلما قال في هذه الآية يا ايها الذين اوتوا الكتاب علمنا ان هذا التكليف مختص بمن كان عالما بكل التورية ومن كان كذلك فانه يكون عالما بالدلائل الدالة على نبوة محمد صلوات الله وسلامه عليه لان التورية كانت مشتملة على تلك الدلائل ولهذا قال تعالى مصدقا لما معكم اي مصدقا للآيات الموجودة في التورية الدالة على نبوة محمد صلوات الله وسلامه عليه واذا كان العلم حاصلا بذلك كان ذلك الكفر محض العناد فلا جرم حسن منه تعالى ان يأمرهم بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم جزما وان يقرن الوعيد الشديد بذلك المسألة الثانية الطمس المحو تقول العرب في وصف المفازة انها طامسة الاعلام وطمس الطريق وطمس اذا درس وقد طمس الله على بصره اذا ازاله وابطله وطمست الكتاب محوته وطمست الريح الاثر اذا محته وذكروا في الطمس المذكور في هذه الآية قولين احدهما حمل اللفظ على حقيقته وهو طمس الوجوه والثاني حمل اللفظ على مجازه اما القول الاول فهو ان المراد من طمس الوجوه محو تخطيط صورها فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من المحاسن فاذا ازيلت ومحيت كان ذلك طمسا ومعنى قوله فنردها على ادبارها نرد الوجوه الى ناحية القفا وهذا المعنى انما جعله الله تعالى عقوبة لما فيه من التشويه في الخلقة والمثلة والفضيحة لان عند ذلك يعظم الغم والحسرة فان هذا الوعيد مختص بيوم القيامة على ما سنقيم الدلالة عليه وبما يفيده قوله تعالى واما من اوتي كتابه وراء ظهره فانه اذا ردت الوجوه الى القفا اوتوا الكتاب من وراء ظهورهم لان من تلك الجهة العيون والافواه التي تدرك بها الكتابة وتقرأ بها اللسن فاما القول الثاني فهو ان المراد من طمس الوجوه مجازه ثم ذكروا فيه وجوها الاول قال الحسن المراد نطمسها عن الهدى فنردها على ادبارها اي على ضلالتها والمقصود بيان القائها في انواع الخذلان وظلمات الضلالات ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وتحقيق القول فيه ان الانسان في مبدأ خلقته الف هذا العالم المحسوس ثم انه عند الفكر والعبودية كانه يسافر من عالم المحسوسات الى عالم المعقولات فقدامه عالم المعقولات ووراءه عالم المحسوسات والمخذول هو الذي يرد من قدامه الى خلفه كما قال تعالى في صفتهم ناكسوا رؤسهم الثاني يحتمل ان يكون المراد بالطمس القلب والتغيير وبالوجوه رؤساؤهم ووجهاؤهم والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم فنسلب منهم الاقبال والوجاهة ونكسوهم الصغار والادبار والذلة الثالث قال عبد الرحمن بن زيد هذا الوعيد قد لحق اليهود ومضى وتأول ذلك في اجلاء قريظة والنضير الى الشام فرد الله تعالى وجوههم على ادبارهم حين عادوا الى اذرعات واريحا من ارض الشام كما جاؤا منها بدءا وطمس الوجوه على هذا التأويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورهم يقال طمس الله صورته كقولك قبح الله وجهه والثاني ازالة آثارهم عن بلاد العرب ومحو احوالهم عنها فان قيل انه تعالى هددهم بطمس الوجوه ان لم يؤمنوا ثم انهم ما آمنوا وما حصل الطمس قلنا ان فسرنا الطمس على القول الثاني فلا اشكال البتة وان فسرناه على القول الاول وهو حمله على ظاهره فالجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى ما جعل الوعيد هو الطمس بعينه بل جعل الوعيد اما الطمس واما اللعن فانه قال او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت وقد فعل احدهما وهو اللعن فانه قال او نلعنهم ظاهره ليس هو المسخ الثاني ان قوله تعالى آمنوا تكليف متوجه عليهم في جميع مدة حيوتهم فلزم ان يكون قوله من قبل ان نطمس وجوها واقعا في الآخرة فصار التقدير آمنوا من قبل ان يجيء الوقت الذي نطمس فيه وجوهكم وهو ما بعد الموت الثالث انا قد بينا ان قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب خطاب مع جميع علمائهم وكان التهديد بهذا الطمس مشروطا بان لا يأتي احد منهم بالايمان وهذا الشرط لم يوجد لانه آمن عبد الله بن سلام وجمع كثير من اصحابه ففات المشروط لفوات الشرط ويقال لما نزلت هذه الآية اتى عبد الله بن سلام رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يأتي اهله فاسلم وقال يا رسول الله ما كنت ارى ان اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي الرابع انه تعالى لم يقل من قبل ان نطمس وجوهكم بل قال من قبل ان نطمس وجوها وعندنا انه لا بد من طمس في اليهود او مسخ قبل قيام الساعة ومما يدل على ان المراد ليس طمس وجوههم باعيانهم بل طمس وجوه غيرهم من ابناء جنسهم قوله او نلعنهم فذكرهم على سبيل المغايبة ولو كان المراد اولئك المخاطبين لذكرهم على سبيل الخطاب وحمل الآية على طريقة الالتفات وان كان جائزا الا ان الاظهر ما ذكرناه ثم قال تعالى او نلعنهم كما لعنا اصحاب السبت قال مقاتل وغيره نمسخهم قردة كما فعلنا ذلك باوائلهم وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الآية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير ففصل تعالى ههنا بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير وههنا سؤالات السؤال الاول ان الراجع في قوله او نلعنهم الى ماذا الجواب الى الوجوه ان اريد الوجهاء او لاصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم او يرجع الى الذين اوتوا الكتاب على طريقة الالتفات السؤال الثاني قد كان اللعن حاصلا من قبل الوعيد ثم على الفعل لابد وان يتجدد الجواب ان لعنة الله تعالى لهم بعد هذا الوعيد يكون ازيد تأثيرا في الخزي فيصح ذلك فيه السؤال الثالث قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا خطاب مشافهة وقوله او نلعنهم خطاب مغايبة فكيف يليق احدهما بالآخر الجواب منهم من حمل ذلك على طريقة الالتفات كما في قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم ومنهم من قال هذا تنبيه على ان التهديد بطمس الوجوه غير مختص بهم بل اللفظ يحتمل ان يكون هذا التهديد حاصلا في غيرهم ممن يكذبون من ابناء جنسهم وعندي فيه احتمال آخر وهو ان اللعن هو الطرد والابعاد وذكر البعد لا يكون الا بخطاب المغايبة فلما لعنهم ذكرهم بعبارة الغيبة ثم قال تعالى وكان امر الله مفعولا وفيه مسئلتان المسألة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد لا راد لحكمه ولا ناقض لامره على معنى انه لا يتعذر عليه شيء يريد ان يفعله كما تقول في الشيء الذي لا شك في حصوله هذا الامر مفعول وان لم يفعل بعد وانما قال وكان اخبارا عن جريان عادة الله تعالى في الانبياء المتقدمين انه مهما اخبرهم بانزال العذاب عليهم فعل ذلك لا محالة فكأنه قيل لهم انتم تعلمون انه كان تهديد الله تعالى في الامم السالفة واقعا لا محالة فاحذروا الآن وكونوا على حذر من هذا الوعيد المسألة الثانية احتج الجبائي بهذه الآية على ان كلام الله محدث فقال قوله وكان امر الله مفعولا يقتضي ان امره مفعول والمخلوق والمصنوع والمفعول واحد فدل هذا على ان امر الله مخلوق مصنوع وهذا في غاية السقوط لان الامر في اللغة جاء بمعنى الشأن والطريقة والفعل قال تعالى وما امر فرعون برشيد والمراد ههنا ذلك

إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم بل الله يزكي من يشاء ولا يظلمون فتيلا انظر كيف يفترون على الله الكذب واعلم أنه تعالى لما هدد اليهود على الكفر وبين أن ذلك التهديد لا بد من وقوعه لا محالة بين أن مثل هذا التهديد من خواص الكفر فأما سائر الذنوب التي هي مغايرة للكفر فليس حالها كذلك بل هو سبحانه وتعالى قد يغفرها ويعفو عنها فلا جرم قال إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك الآية وفيها مسائل المسألة الأولى هذه الآية دالة على أن اليهودي يسمى مشركا في عرف الشرع ويدل عليه وجهان الأول أن الآية دالة على أن ما سوى الشرك مغفور فلو كانت اليهودية مغايرة للشرك لوجب أن تكون مغفورة بحكم هذه الآية وبالإجماع هي غير مغفورة فدل على أنها داخلة تحت اسم الشرك الثاني أن اتصال هذه الآية بما قبلها إنما كان لأنها تتضمن تهديد اليهود فلولا أن اليهودية داخلة تحت اسم الشرك وإلا لم يكن الأمر كذلك فإن قيل قوله تعالى إن الذين آمنوا والذين هادوا إلى قوله والذين أشركوا عطف المشرك على اليهودي وذلك يقتضي المغايرة قلنا المغايرة حاصلة بحسب المفهوم اللغوي والاتحاد حاصل بحسب المفهوم الشرعي ولا بد من المصير إلى ما ذكرناه دفعا للتناقض إذا ثبت هذه المقدمة فنقول قال الشافعي رضي الله عنه المسلم لا يقتل بالذمي وقال أبو حنيفة رضي الله عنه يقتل حجة الشافعي أن الذمي مشرك لما ذكرنا والمشرك مباح الدم لقوله تعالى اقتلوا المشركين فكان الذمي مباح الدم على الوجه الذي ذكرناه ومباح الدم هو الذي لا يجب القصاص على قاتله ولا يتوجه النهي عن قتله ترك العمل بهذا الدليل في حق الذمي فوجب أن يبقى معمولا به في سقوط القصاص عن قاتله المسألة الثانية هذه الآية من أقوى الدلائل لنا على العفو عن أصحاب الكبائر واعلم أن الاستدلال بها من وجوه الأول أن قوله تعالى إن الله لا يغفر أن يشرك به معناه لا يغفر الشرك على سبيل التفضل لأنه بالإجماع لا يغفره على سبيل الوجوب وذلك عندما يتوب المشرك عن شركه فإذا كان قوله تعالى إن الله لا يغفر على سبيل التفضل وجب أن يكون قوله ويغفر ما دون ذلك هو أنه يغفره على سبيل التفضل حتى يكون النفي والإثبات متواردين على معنى واحد ألا ترى أنه لو قال فلان لا يعطي أحدا تفضلا ويعطي زيدا فإنه يفهم منه أنه يعطيه تفضلا حتى لو صرح وقال لا يعطي أحدا شيئا على سبيل التفضل ويعطي زيدا على سبيل الوجوب فكل عاقل يحكم بركاكة هذا الكلام فثبت أن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على سبيل التفضل إذا ثبت هذا فنقول وجب أن يكون المراد منه أصحاب الكبائر قبل التوبة لأن عند المعتزلة غفران الصغيرة وغفران الكبيرة بعد التوبة واجب عقلا فلا يمكن حمل الآية عليه وإذا تعذر ذلك فلم يبق إلا حمل الآية على غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب الثاني أنه تعالى قسم المنهيات على قسمين الشرك وما سوى الشرك ثم إن ما سوى الشرك تدخل فيه الكبيرة قبل التوبة والكبيرة بعد التوبة والصغيرة ثم حكم على الشرك بأنه غير مغفور قطعا وعلى ما سوى الشرك بأنه مغفور قطعا لكن في حق من يشاء فصار تقدير الآية أنه تعالى يغفر كل ما سوى الشرك لكن في حق من يشاء ولما دلت الآية على أن كل ما سوى الشرك مغفور وجب أن يكون الكبيرة قبل التوبة أيضا مغفورة الثالث أنه تعالى قال لمن يشاء فعلق هذا الغفران بالمشيئة وغفران الكبيرة بعد التوبة وغفران الصغيرة مقطوع به وغير معلق على المشيئة فوجب أن يكون الغفران المذكور في هذه الآية هو غفران الكبيرة قبل التوبة وهو المطلوب واعترضوا على هذا الوجه الأخير بأن تعليق الأمر بالمشيئة لا ينافي وجوبه ألا ترى أنه تعالى قال بعد هذه الآية بل الله يزكي من يشاء ثم إنا نعلم أنه تعالى لا يزكي إلا من كان أهلا للتزكية وإلا كان كذبا والكذب على الله تعالى محال فكذا ههنا واعلم أنه ليس للمعتزلة على هذه الوجوه كلام يلتفت إليه إلا المعارضة بعمومات الوعيد ونحن نعارضها بعمومات الوعد والكلام فيه على الاستقصاء مذكور في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة وأحاطت به خطيئته فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون فلا فائدة في الإعادة وروى الواحدي في البسيط بإسناده عن ابن عمر قال كنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا مات الرجل منا على كبيرة شهدنا أنه من أهل النار حتى نزلت هذه الآية فأمسكنا عن الشهادات وقال ابن عباس رضي الله عنهما إني لأرجو كما لا ينفع مع الشرك عمل كذلك لا يضر مع التوحيد ذنب ذكر ذلك عند أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه فسكت عمر وروي مرفوعا إلى النبي صلى الله عليه وسلم قال اتسموا بالإيمان وأقروا به فكما لا يخرج إحسان المشرك من إشراكه كذلك لا يخرج ذنوب المؤمن المؤمن من إيمانه المسألة الثالثة روي عن ابن عباس أنه قال إن وحشيا قتل حمزة رضي الله عنه يوم أحد وكانوا قد وعدوه بالإعتاق إن هو فعل ذلك ثم إنهم ما وفوا له بذلك فعند ذلك ندم هو وأصحابه فكتبوا إلى النبي صلى الله عليه وسلم بذنبهم وأنه لا يمنعهم من الدخول في الإسلام إلا قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله إلها آخر فقالوا قد ارتكبنا كل ما في الآية فنزل قوله تعالى إلا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا فقالوا هذا شرط شديد نخاف أن لا نقوم به فنزل إن الله لا يغفر أن يشرك به فقالوا نخاف أن لا نكون من أهل مشيئته فنزل يا عبادي الذين أسرفوا فدخلوا عند ذلك في الإسلام وطعن القاضي في هذه الرواية وقال إن من يريد الإيمان لا يجوز منه المراجعة على هذا الحد ولأن قوله إن الله يغفر الذنوب جميعا لو كان على إطلاقه لكان ذلك إغراء لهم بالسيئات على ما هم عليه والجواب عنه لا يبعد أن يقال إنهم استعظموا قتل حمزة وإيذاء رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ذلك الحد فوقعت الشبهة في قلوبهم أن ذلك هل يغفر لهم أم لا فلهذا المعنى حصلت المراجعة وقوله هذا إغراء بالقبيح فهو إنما يتم على مذهبه أما على قولنا إنه تعالى فعال لما يريد فالسؤال ساقط ثم قال تعالى ومن يشرك بالله فقد افترى إثما عظيما أي اختلق ذنبا غير مغفور يقال افترى فلان الكذب إذا اعتمله واختلقه وأصله من الفري بمعنى القطع قوله تعالى ألم تر إلى الذين يزكون أنفسهم الآية اعلم أنه تعالى لما هدد اليهود بقوله إن الله لا يغفر أن يشرك به فعند هذا قالوا لسنا من المشركين بل نحن خواص الله تعالى كما حكى الله تعالى عنهم أنهم قالوا نحن أبناء الله وأحباؤه وحكى عنهم أنهم قالوا لن تمسنا النار إلا أياما معدودة وحكى أيضا أنهم قالوا لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى وكان بعضهم يقول إن آباءنا كانوا أنبياء فهم يشفعون لنا وعن ابن عباس أن قوما من اليهود أتوا بأطفالهم إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد هل على هؤلاء ذنب فقال لا فقالوا والله ما نحن إلا كهؤلاء

ما عملناه بالليل كفر عنا بالنهار وما عملناه بالنهار كفر عنا بالليل وبالجملة فالقوم كانوا قد بالغوا في تزكية أنفسهم فذكر تعالى في هذه الآية أنه لا عبرة بتزكية الإنسان نفسه وإنما العبرة بتزكية الله تعالى له وفي الآية مسائل المسألة الأولى التزكية في هذا الموضع عبارة عن مدح الإنسان نفسه ومنه تزكية المعدل للشاهد وقال تعالى فلا تزكوا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى وذلك لأن التزكية متعلقة بالتقوى والتقوى صفة في الباطن ولا يعلم حقيقتها إلا الله تعالى فلا جرم لا تصح التزكية إلا من الله تعالى فلهذا قال تعالى بل الله يزكي من يشاء فإن قيل أليس أنه صلى الله عليه وسلم قال والله إني لأمين في السماء أمين في الأرض قلنا إنما قال صلى الله عليه وسلم ذلك حين قال المنافقون له اعدل في القسمة ولأن الله تعالى لما زكاه أولا بدلالة المعجزة جاز له ذلك بخلاف غيره المسألة الثانية قوله بل الله يزكي من يشاء يدل على أن الإيمان يحصل بخلق الله تعالى لأن أجل أنواع الزكاء والطهارة وأشرفها هو الإيمان فلما ذكر تعالى أنه هو الذي يزكي من يشاء دل على أن إيمان المؤمن لم يحصل إلا بخلق الله تعالى المسألة الثالثة قوله تعالى ولا يظلمون فتيلا هو كقوله إن الله لا يظلم مثقال ذرة والمعنى أن الذين يزكون أنفسهم يعاقبون على تلك التزكية حق جزائهم من غير ظلم أو يكون المعنى أن الذين زكاهم الله تعالى فإنه يثيبهم على طاعاتهم ولا ينقص من ثوابهم شيئا والفتيل ما فتلت بين إصبعيك من الوسخ فعيل بمعنى مفعول وعن ابن السكيت الفتيل ما كان في شق النواة والنقير النقطة في ظهر النواة والقطمير القشرة الرقيقة التي على النواة وهذه الأشياء كلها تضرب أمثالا للشيء التافه الحقير أي لا يظلمون لا قليلا ولا كثيرا ثم قال تعالى انظر كيف يفترون على الله الكذب وكفى به إثما مبينا ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا أولئك الذين لعنهم الله ومن يلعن الله فلن تجد له نصيرا أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا فيه مسائل المسألة الأولى هذا تعجيب للنبي صلى الله عليه وسلم من فريتهم على الله تعالى وهي تزكيتهم أنفسهم وافتراؤهم على الله تعالى هو قولهم نحن أبناء الله وأحباؤه وقولهم لن يدخل الجنة إلا من كان هودا أو نصارى وقولهم ما عملناه بالليل يكفر عنا بالنهار المسألة الثانية مذهبنا أن الخبر عن الشيء إذا كان على خلاف المخبر عنه كان كذبا سواء علم قائله كونه كذلك أو لم يعلم وقال الجاحظ شرط كونه كذبا أن يعلم كونه بخلاف ذلك وهذه الآية دليل لنا لأنهم كانوا يعتقدون في أنفسهم الزكاء والطهارة ثم لما أخبروا بالزكاء والطهارة كذبهم الله تعالى فيه وهذا يدل على ما قلناه ثم قال تعالى وكفى به إثما مبينا وإنما يقال كفى به في التعظيم على جهة المدح أو على جهة الذم أما في المدح فكقوله تعالى كفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا وأما في الذم فكما في هذا الموضع وقوله إثما مبينا منصوب على التمييز قوله تعالى ألم تر إلى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب الآية اعلم أنه تعالى حكى عن اليهود نوعا آخر من المكر وهو أنهم كانوا يفضلون عبدة الأصنام على المؤمنين ولا شك أنهم كانوا عالمين بأن ذلك باطل فكان إقدامهم على هذا القول محض العناد والتعصب وفي الآية مسائل المسألة الأولى روي أن حيي بن أخطب وكعب بن الأشرف اليهوديين خرجا إلى مكة مع جماعة من اليهود يحالفون قريشا على محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا أنتم أهل الكتاب وأنتم أقرب إلى محمد منكم إلينا فلا نأمن مكركم فاسجدوا لآلهتنا حتى تطمئن قلوبنا إليكم ففعلوا فهذا إيمانهم بالجبت والطاغوت لأنهم سجدوا للأصنام فقال أبو سفيان أنحن أهدى سبيلا أم محمد فقال كعب ماذا يقول محمد قالوا يأمر بعبادة الله وحده وينهى عن عبادة الأصنام وترك دين آبائه وأوقع الفرقة قال وما دينكم قالوا نحن ولاة البيت نسقي الحاج ونقري الضيف ونفك العاني وذكروا أفعالهم فقال أنتم أهدى سبيلا فهذا هو المراد من قولهم للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا المسألة الثانية اختلف الناس في الجبت والطاغوت وذكروا وجوها الأول قال أهل اللغة كل معبود من دون الله فهو جبت وطاغوت ثم زعم الأكثرون أن الجبت ليس له تصرف في اللغة وحكى القفال عن بعضهم أن الجبت أصله الجبس فأبدلت السين تاء والجبس هو الخبيث الرذل وأما الطاغوت فهو مأخوذ من الطغيان وهو الإسراف في المعصية فكل من دعا إلى المعاصي الكبار لزمه هذا الاسم ثم توسعوا في هذا الاسم حتى أوقعوه على الجماد كما قال تعالى واجنبني وبني أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرا من الناس فأضاف الإضلال إلى الأصنام مع أنها جمادات الثاني قال صاحب الكشاف الجبت الأصنام وكل ما عبد من دون الله والطاغوت الشيطان الثالث الجبت الأصنام والطاغوت تراجمة الأصنام يترجمون للناس عنها الأكاذيب فيضلونهم به وهو منقول عن ابن عباس الرابع روى علي بن أبي طلحة عن ابن عباس قال الجبت الكاهن والطاغوت الساحر الخامس قال الكلبي الجبت في هذه الآية حيي بن أخطب والطاغوت كعب بن الأشرف وكانت اليهود يرجعون إليهما فسميا بهذين الاسمين لسعيهما في إغواء الناس وإضلالهم السادس الجبت والطاغوت صنمان لقريش وهما الصنمان اللذان سجد اليهود لهما طلبا لمرضاة كفار قريش وبالجملة فالأولى أن يقال إنهما كلمتان وضعتا علمين لمن كان في غاية الشر والفساد ثم قال تعالى أولئك الذين لعنهم الله فبين أن علتهم اللعن من الله تعالى وهو الخذلان والإبعاد وهو ضد ما للمؤمنين من القربة والزلفى وأخبر بعده بأن من يلعنه الله فلا ناصر له كما قال ملعونين أينما ثقفوا أخذوا وقتلوا تقتيلا فهذا اللعن حاضر وفي الآخرة عظيم وهو يوم لا تملك نفس لنفس شيئا والأمر يومئذ لله وفيه وعد للرسول بالنصرة والمعونة وللمؤمنين بالتقوية بينها بالضد على الضد كما قال في الآية المتقدمة وكفى بالله وليا وكفى بالله نصيرا واعلم أن القوم إنما استحقوا هذا اللعن الشديد لأن الذي ذكروه من تفضيل عبدة الأوثان على الذين آمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم يجري مجرى المكابرة فمن يعبد غير الله كيف يكون أفضل حالا ممن لا يرضى بمعبود غير الله ومن كان دينه الإقبال بالكلية على خدمة الخالق والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة كيف يكون أقل حالا ممن كان بالضد في كل هذه الأحوال أم لهم نصيب من الملك فإذا لا يؤتون الناس نقيرا أم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فقد آتينا آل إبراهيم الكتاب والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه وكفى بجهنم سعيرا إن الذين كفروا بآياتنا سوف نصليهم نارا كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب إن الله كان عزيزا حكيما والذين آمنوا وعملوا الصالحات

اعلم انه تعالى وصف اليهود في الآية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبادة الاوثان افضل من عبادة الله ووصفهم في هذه الآية بالبخل والحسد فالبخل هو ان لا يدفع الى احد شيئا مما آتاه
الله تعالى من النعمة والحسد هو ان يتمنى ان لا يعطي الله تعالى غيره شيئا من النعم فالبخل والحسد يشتركان في ان صاحبه يريد منع النعمة من الغير فاما البخيل فيمنع نعمه
عن الغير واما الحاسد فيريد ان يمنع نعمة الله عن عباده وانما قدم تلك الآية على هذه الآية لان النفس الانسانية لها قوتان القوة العالمة والقوة العاملة فكمال
القوة العالمة العلم ونقصانها الجهل وكمال القوة العاملة الاخلاق الحميدة ونقصانها الاخلاق الذميمة واشد الاخلاق الذميمة نقصانا البخل والحسد لانهما
منشآن لعود المضار الى عباد الله اذا عرفت هذا فنقول انما قدم وصفهم بالجهل على وصفهم بالبخل والحسد لوجهين الاول ان القوة النظرية مقدمة على القوة
العملية في الشرف والرتبة وشرحها فكان شرح حالها يجب ان يكون مقدما على شرح حال القوة العملية والثاني ان السبب لحصول البخل والحسد هو الجهل فلما كان الجهل سببا
لهما والسبب مقدم على المسبب لاجرم قدم تعالى ذكر الجهل على ذكر البخل والحسد وانما قلنا ان الجهل سبب للبخل والحسد اما البخل فلان بذل المال سبب لطهارة
النفس ولحصول سعادة الآخرة وحبس المال سبب لحصول مال الدنيا في يده فالبخل يدعوك الى الدنيا ويمنعك عن الآخرة والجود يدعوك الى الآخرة ويمنعك
عن الدنيا ولا شك ان ترجيح الدنيا على الآخرة لا يكون الا من محض الجهل واما الحسد فلان الالهية عبارة عن ايصال النعم والاحسان الى العبيد فمن كره ذلك
فكانه اراد عزل الاله عن الالهية وذلك محض الجهل فثبت ان السبب الاصلي في البخل والحسد هو الجهل فلما ذكر تعالى الجهل اردفه بذكر البخل والحسد ليكون المسبب مذكورا عقيب
السبب فهذا هو الاشارة الى نظم هذه الآية وفي الآية مسائل المسألة الاولى ام ههنا فيه وجوه الاول قال بعضهم الميم صلة وتقديره الهم لان حرف ام اذا لم يسبقه
استفهام كان الميم فيه صلة الثاني ان ام ههنا متصلة وقد سبقه ههنا استفهام على سبيل المعنى وذلك لانه تعالى لما حكى عن هؤلاء الملعونين قولهم للمشركين انهم اهدى
سبيلا من المؤمنين عطف عليه قوله ام لهم نصيب من الملك فكانه تعالى قال أمن ذلك تتعجب ام من قولهم لهم نصيب من الملك مع انه لو كان لهم ملك لبخلوا باقل القليل الثالث
ان ام ههنا منقطعة وغير متصلة بما قبلها البتة كانه لما تم الكلام الاول قال بل لهم نصيب من الملك وهذا الاستفهام استفهام بمعنى الانكار يعني ليس لهم شيء من الملك البتة
وهذا الوجه اصح الوجوه المسألة الثانية ذكروا في هذا الملك وجوها الاول ان اليهود كانوا يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب فابطل الله تعالى
عليهم قولهم في هذه الآية الثاني كان اليهود يزعمون ان الملك يعود اليهم في آخر الزمان وذلك لانه يخرج من اليهود من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعو الى دينهم فكذبهم الله في هذه
الآية الثالث المراد بالملك ههنا التمليك يعني انهم انما يقدرون على دفع نبوتك لو كان التمليك اليهم ولو كان التمليك اليهم لبخلوا بالنقير والقطمير فكيف يقدرون
على النفي والاثبات الرابع قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وكانوا في عزة ومنعة ثم كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الآية فيهم
المسألة الثالثة انه تعالى جعل بخلهم كالمانع من حصول الملك لهم وهذا يدل على ان الملك والبخل لا يجتمعان وتحقيق الكلام فيه من حيث العقل ان الانقياد للغير امر
مكروه لذاته والانسان لا يتحمل المكروه الا اذا وجد في مقابلته امرا مطلوبا مرغوبا فيه وجهات الحاجات محيطة بالناس فاذا صدر من انسان احسان الى غيره صارت
رغبة المحسن اليه في ذلك المال سببا لصيرورته منقادا مطيعا له فلهذا قيل بالبر يستعبد الحر فاذا لم يوجد هذا بقيت النفرة الطبيعية عن الانقياد للغير خالصة عن المعارض
فلا يحصل الانقياد البتة فثبت ان الملك والبخل لا يجتمعان ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهذا
هو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن معا وهذا هو ملك الانبياء صلوات الله عليهم فاذا كان الجود من لوازم الملك وجب في الانبياء صلوات الله عليهم ان يكونوا
في غاية الجود والكرم والرحمة والشفقة ليصير كل واحد من هذه الاخلاق سببا لانقياد الخلق لهم وامتثالهم لاوامرهم وكمال هذه الصفات كان حاصلا لسيدنا محمد صلوات
الله وسلامه عليه المسألة الرابعة قال سيبويه اذا في عوامل الافعال بمنزلة اظن في عوامل الاسماء وتقريره ان الظن اذا وقع في اول الكلام نصب لا غير كقولك اظن
زيدا قائما وان وقع في الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيد اظن قائم وان شئت قلت زيدا اظن قائما وان تأخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت
والسبب فيما ذكرناه ان ظن وما يشبهه من الافعال نحو علم وحسب ضعيفة في العمل لانها لا تؤثر في مفعولاتها فاذا تقدم دل التقدم في الذكر على شدة العناية فقوي
على التأثير واذا تأخر دل على عدم العناية فالغي وان توسط فحينئذ لا يكون في محل العناية من كل الوجوه ولا في محل الاهمال من كل الوجوه بل كانت كالمتوسطة في ما بين
الطرفين فلا جرم كان الاعمال والالغاء جائزين واعلم ان الاعمال في حال التوسط احسن والالغاء حال التأخر احسن واذا عرفت هذا فنقول كلمة اذا على هذا الترتيب
ايضا فان تقدمت نصبت الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت او تأخرت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فتلغيه في ما بين الطرفين
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول قوله تعالى فاذا لا يؤتون الناس نقيرا كلمة اذا فيها متقدمة وما عملت فذكروا في العذر وجوها الاول ان في الكلام تقديما وتأخيرا و
التقدير فلا يؤتون الناس نقيرا اذا الثاني ان اذا لما وقعت بين الفاء وبين الفعل جاز ان يقدر متوسطة فتلغى كما تلغى اذا توسطت او تأخرت وهكذا
سبيلها مع الواو كقوله تعالى واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا والثالث قرأ ابن مسعود فاذا لا يؤتوا على اعمال اذا عملها الذي هو النصب المسألة الخامسة
قال اهل اللغة النقير نقرة في ظهر النواة ومنها تنبت النخلة واصله انه فعيل من النقر ويقال للخشب الذي ينقر فيه نقير لانه ينقر والنقر ضرب الحجر وغيره بالمنقار والمنقار
حديدة كالفاس تقطع بها الحجارة ومنه منقار الطائر لانه ينقر به واعلم ان ذكر النقير ههنا تمثيل والغرض انهم يبخلون باقل القليل قوله تعالى ام يحسدون الناس على
ما آتاهم الله من فضله وفيه مسائل المسألة الاولى ام منقطعة والتقدير بل ايحسدون الناس المسألة الثانية في المراد بلفظ الناس قولان الاول وهو قول ابن عباس
والاكثرين انه محمد صلى الله عليه وسلم وانما جاز ان يقع عليه لفظ الناس وهو واحد لانه اجتمع عنده من خصال الخير ما لا يحصل متفرقا الا في الجمع العظيم ومن هذا يقال فلان امة وحده

اي يقوم مقام امة واحدة قال تعالى ان ابراهيم كان امة القول الثاني المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه من المؤمنين وقال من ذهب الى هذا القول ان لفظ الناس لفظ جمع فحمله على
الجمع اولى من حمله على المفرد واعلم انه انما حسن ذكر الناس لارادة طائفة معينة من الناس لان المقصود من الخلق انما هو القيام بالعبودية كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس
الا ليعبدون فلما كان القائمون بهذا المقصود ليس الا محمدا صلى الله عليه وسلم ومن كان على دينه كان هو واصحابه كانهم كل الناس فلهذا حسن اطلاق لفظ الناس وارادتهم
على التعيين المسألة الثالثة اختلفوا في تفسير الفضل الذي لاجله صاروا محسودين فالقول الاول انه هو النبوة والكرامة الحاصلة بسببها في الدين والدنيا والقول
الثاني انهم حسدوه على انه كان له من الزوجات تسع واعلم ان الحسد لا يحصل الا عند الفضيلة فكلما كانت فضيلة الانسان اتم واكمل كان حسد الحاسدين عليه اعظم
ومعلوم ان النبوة اعظم المناصب في الدين ثم انه تعالى اعطاها لمحمد صلى الله عليه وسلم وضم اليها ان جعله كل يوم اقوى دولة واعظم شوكة واكثر انصارا واعوانا
وكل ذلك مما يوجب الحسد العظيم فاما كثرة النساء فهو كالامر الحقير بالنسبة الى ما ذكرناه فلا يمكن تفسير هذا الفضل به بلى ان جعل الفضل اسما لجميع ما انعم الله تعالى به عليه دخل هذا
ايضا تحته فاما على سبيل القصر عليه فبعيد واعلم انه تعالى لما بين ان كثرة نعم الله تعالى عليه صار سببا لحسد هؤلاء اليهود بين ما يدفع ذلك فقال تعالى فقد آتينا آل ابراهيم الكتاب
والحكمة وآتيناهم ملكا عظيما والمعنى انه حصل في اولاد ابراهيم جماعة كثيرون جمعوا بين النبوة والملك وانتم لا تتعجبون من ذلك ولا تحسدونه فلم تتعجبون من حال محمد صلى الله عليه
وسلم ولم تحسدونه واعلم ان الكتاب اشارة الى ظواهر الشريعة والحكمة اشارة الى اسرار الحقيقة وذلك هو كمال العلم واما الملك العظيم فهو كمال القدرة وقد ثبت ان
الكمالات الحقيقية ليست الا العلم والقدرة فهذا الكلام تنبيه على انه سبحانه وتعالى آتاهم اقصى ما يليق بالانسان من الكمالات ولما لم يكن ذلك مستبعدا فيهم فكيف تستبعدوا
ذلك في حق محمد صلى الله عليه وسلم وقيل انهم لما استكثروا نساءه قيل لهم كيف استكثرتم له التسع وقد كان لداود مائة ولسليمان ثلثمائة بالمهر وسبعمائة سرية
ثم قال تعالى فمنهم من آمن به ومنهم من صد عنه واختلفوا في معنى به فقال بعضهم بمحمد صلى الله عليه وسلم والمراد ان هؤلاء القوم الذين اوتوا نصيبا من الكتاب آمن بعضهم وبقي بعضهم
على الكفر والانكار وقال آخرون المراد من تقدم من الانبياء عليهم السلام والمعنى ان اولئك الانبياء مع ما خصصتهم به من النبوة والملك جرت عادة اممهم فيهم ان بعضهم
آمن بهم وبعضهم بقوا على كفرهم فانت يا محمد لا تتعجب مما عليه هؤلاء القوم فان احوال جميع الامم مع جميع الانبياء هكذا كانت وذلك تسلية من الله تعالى له ليكون
اشد صبرا على اذاهم ثم قال تعالى وكفى بجهنم سعيرا اي وكفى بجهنم في عذاب هؤلاء الكفار المتقدمين والمتأخرين سعيرا والسعير الوقود يقال اوقدت النار وسعرتها بمعنى
واحد قوله تعالى ان الذين كفروا باياتنا الآية اعلم انه تعالى بعد ذكر الوعيد في الطائفة الخاصة من اهل الكتاب بين ما يعم الكافرين من الوعيد فقال ان الذين كفروا
باياتنا وفي الآية مسائل المسألة الاولى يدخل في الآيات كل ما يدل على ذات الله تعالى وصفاته وافعاله واسمائه والملائكة والكتب والرسل وكفرهم بالآيات ليس يكون بالجحد لكن بوجوه
منها ان ينكروا كونها آيات ومنها ان يغفلوا عنها فلا ينظروا فيها ومنها ان يلقوا الشكوك والشبهات فيها ومنها ان ينكروها مع العلم بها على سبيل العناد والحسد واما
حد الكفر وحقيقته فقد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم المسألة الثانية قال سيبويه سوف كلمة تذكر للتهديد والوعيد يقال سوف
افعل وينوب عنها حرف السين كقوله تعالى سأصليه سقر وقد ترد كلمة سوف للوعد ايضا قال تعالى ولسوف يعطيك ربك فترضى وقال تعالى سوف استغفر لكم ربي قيل اخره
الى وقت السحر تحقيقا للدعاء وبالجملة فكلمة السين وسوف مخصوصتان بالاستقبال المسألة الثالثة قوله نصليهم اي ندخلهم النار لكن قوله نصليهم فيه زيادة على ذلك فانه
بمنزلة شويته بالنار يقال شاة مصلية اي مشوية ثم قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب وفيه سؤالان السؤال الاول لما كان الله تعالى قادرا على ان يبقيهم
احياء في النار ابد الآباد فلم لم يبق ابدانهم في النار مصونة عن النضج والاحتراق مع انه يوصل اليها الآلام الشديدة حتى لا يحتاج الى تبديل جلودهم بجلود اخرى والجواب انه تعالى
لا يسأل عما يفعل بل نقول انه تعالى قادر على ان يوصل الى ابدانهم آلاما عظيمة من غير ادخال النار مع انه تعالى ادخلهم النار السؤال الثاني الجلود العاصية اذا احترقت فلو
خلق الله تعالى مكانها جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جائز والجواب عنه من وجوه الاول ان يجعل النضيج غير النضيج فالذات واحدة والمتبدل هو الصفة
فاذا كانت الذات واحدة كان العذاب لم يصل الا الى العاصي وعلى هذا التقدير المراد بالغير المغاير في الصفة الثاني المعذب هو الانسان وذلك الجلد ما كان جزءا
من ماهية الانسان بل كان كالشيء الملتصق به الزائد على ذاته فاذا جدد الله تعالى الجلد وصار ذلك الجلد الجديد سببا لوصول العذاب اليه لم يكن ذلك تعذيبا الا للعاصي
الثالث ان المراد بالجلود السرابيل قال تعالى سرابيلهم من قطران فتجديد الجلود انما هو تجديد السرابيل طعن القاضي فيه فقال انه ترك للظاهر وايضا السرابيل من القطران لا توصف
بالنضج وانما توصف بالاحتراق الرابع يمكن ان يقال هذا استعارة عن الدوام وعدم الانقطاع كما يقال لمن يراد وصفه بالدوام كلما انتهى فقد ابتدأ وكلما
وصل الى آخره فقد ابتدأ من اوله فكذا قوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها يعني كلما ظنوا انهم نضجوا واحترقوا وانتهوا الى الهلاك اعطيناهم قوة
جديدة من الحياة بحيث ظنوا انهم الآن حدثوا ووجدوا فيكون المقصود بيان دوام العذاب وعدم انقطاعه الخامس قال السدي انه تعالى يبدل الجلود من لحم الكافر
فيخرج من لحمه جلدا آخر وهذا بعيد لان لحمه متناهي فلا بد وان ينفد وعند نفاد لحمه لا بد من طريق آخر في تبديل الجلد فليكن ذلك الطريق مذكورا اولا ثم قال تعالى ليذوقوا
العذاب وفيه سؤالان السؤال الاول ان قوله تعالى ليذوقوا العذاب انما يصح فيمن لم يكن ذائقا للعذاب قبل ذلك وهذا لا يصح في اهل النار والجواب ليذوقوا العذاب
اي ليدوم ذوقه ولا ينقطع كقولك للعزيز اعزك الله اي ادامك على عزك وزادك فيه وايضا المراد ليذوقوا بهذه الجلدة الجديدة العذاب والا فهم ذائقون مستمرون عليه
والثاني انه انما يقال فلان ذائق العذاب اذا ادرك شيئا قليلا منه والله تعالى قد وصف انهم كانوا في اشد العذاب فكيف يحسن ان يذكر بعد ذلك انهم ذاقوا العذاب
الجواب المقصود من ذكر الذوق الاخبار بان احساسهم بذلك العذاب في كل حال يكون كاحساس الذائق بالمذوق من حيث انه لا يدخل فيه نقصان ولا زوال بسبب ذلك الاحتراق

ثم قال تعالى ان الله كان عزيزا حكيما والمراد من العزيز القادر الغالب ومن الحكيم الذي لا يفعل الا الصواب وذكرهما في هذا الموضع في غاية الحسن لانه يقع في القلب تعجب من انه كيف
يمكن بقاء الانسان في النار الشديدة ابد الاباد فقيل هذا ليس بعجب من الله تعالى لانه القادر الغالب على جميع الممكنات فيقدر على ازالة الطبيعة النار ويقع في
القلب انه كريم رحيم فكيف يليق برحمته تعذيب هذا الشخص الضعيف الى هذا الحد العظيم فقيل كما انه رحيم فهو ايضا حكيم والحكمة تقتضي ذلك فان نظام العالم
لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد الصادر منه لا بد وان يكون مقرونا بالتحقيق صونا للكلام عن الكذب فثبت ان ذكر هاتين الكلمتين هاهنا في غاية الحسن قوله تعالى
وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَنُدْخِلُهُمْ
ظِلًّا ظَلِيلًا إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا اعلم انه قد جرت عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم بان الوعد والوعيد يتلازمان
في الذكر على سبيل الغالب وفي الآية مسائل المسئلة الاولى هذه الآية دالة على ان العمل غير الايمان لانه تعالى عطف العمل على الايمان والمعطوف مغاير للمعطوف عليه قال القاضي
متى ذكر لفظ الايمان وحده دخل فيه العمل ومتى ذكر معه العمل كان الايمان هو التصديق وهذا بعيد لان الاصل عدم الاشتراك وعدم التغيير ولولا ان الامر كذلك لخرج
القرآن عن كونه مفيدا فلعل هذه الالفاظ التي نسمعها في القرآن يكون لكل واحد منها معنى سوى ما نعلمه ويكون مراد الله تعالى منها ذلك المعنى لا هذا الذي تبادرت افهامنا
اليه هذا على القول بان احتمال الاشتراك والافراد على السوية واما على القول بان احتمال البقاء على الاصل واحتمال التغيير متساويان فلان على هذا التقدير يحتمل ان يقال ان هذه
الالفاظ كانت في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم موضوعة لمعان اخر غير ما نفهمه الآن ثم تغيرت الى هذه التي نفهمها الآن فثبت ان على هذين التقديرين لخرج
القرآن عن كونه حجة واذا ثبت ان الاشتراك والتغيير خلاف الاصل اندفع كلام القاضي المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر في شرح ثواب المطيعين امورا احدها انه
تعالى يدخلهم جنات تجري من تحتها الانهار قال الزجاج المراد تجري من تحتها مياه الانهار واعلم انه ان جعل النهر اسما لمكان الماء كان الامر على ما قاله الزجاج اما ان جعلناه في العرف
اسما لذلك الماء فلا حاجة الى هذا الاضمار وثانيها انه تعالى وصفها بالخلود والتأبيد وفيه رد على جهم بن صفوان حيث يقول ان نعيم الجنة وعذاب النار منقطعان
وايضا انه تعالى ذكر مع الخلود التأبيد ولو كان الخلود عبارة عن التأبيد لزم التكرار وهو غير جائز فدل هذا على ان الخلود ليس عبارة عن التأبيد بل هو عبارة عن طول
المكث من غير بيان انه ينقطع او غير منقطع واذا ثبت هذا الاصل فعند هذا يبطل استدلال المعتزلة بقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان
صاحب الكبيرة يبقى في النار على سبيل التأبيد لانا بينا بدلالة هذه الآية ان الخلود لطول المكث لا للتأبيد وثالثها قوله تعالى لهم فيها ازواج مطهرة والمراد طهارتهن
من الحيض والنفاس وجميع اقذار الدنيا ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة ولهم فيها ازواج مطهرة وهم فيها خالدون واللطائف اللائقة بهذا الموضع قد ذكرناها في تلك
الآية ورابعها قوله تعالى وندخلهم ظلا ظليلا قال الواحدي الظليل ليس ينبني على الفعل حتى يقال انه بمعنى فاعل او مفعول بل هو مبالغة في نعت الظل مثل قولهم
ليل اليل واعلم ان بلاد العرب كانت في غاية الحرارة وكان الظل عندهم من اعظم اسباب الراحة ولهذا المعنى جعلوه كناية عن الراحة قال النبي صلى الله عليه وسلم
السلطان ظل الله في الارض فاذا كان الظل عبارة عن الراحة كان الظل الظليل كناية عن المبالغة العظيمة في الراحة هذا ما يميل اليه خاطري وبهذا الطريق يندفع سؤال من
يقول اذا لم يكن في الجنة شمس تؤذي بحرها فما فائدة وصفها بالظل الظليل وايضا نرى في الدنيا ان المواضع التي يدوم الظل فيها ولا يصل نور الشمس اليها يكون هواؤها عفنا
فاسدا مؤذيا فما معنى وصف الجنة وهواؤها بذلك لانا على هذا الوجه الذي لخصناه يندفع هذه الشبهات إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى
أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا
اعلم انه سبحانه وتعالى لما شرح بعض احوال الكفار وشرح وعيدهم عاد الى ذكر التكاليف مرة اخرى وايضا لما حكى عن اهل الكتاب انهم كتموا الحق حيث قالوا للذين كفروا هؤلاء
اهدى من الذين آمنوا سبيلا امر المؤمنين في هذه الآية باداء الامانات في جميع الامور سواء كانت تلك الامور من باب المذاهب والديانات او من باب الدنيا والمعاملات
وايضا لما ذكر في الآية السابقة الثواب العظيم للذين آمنوا وعملوا الصالحات وكان من اجل الاعمال الصالحة الامانة لا جرم امر بها في هذه الآية وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما دخل مكة يوم الفتح اغلق عثمان بن طلحة بن عبد الدار وكان سادن الكعبة باب الكعبة وصعد السطح وابى ان يدفع المفتاح اليه
وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه فلوى علي رضي الله عنه يده واخذه منه وفتح ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم وصلى ركعتين فلما خرج سأله العباس ان يعطيه
المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الآية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان لعلي اكرهت واذيت ثم جئت ترفق فقال لقد
انزل الله في شأنك قرآنا وقرأ عليه الآية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله فهبط جبريل عليه السلام واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
السدانة في اولاد عثمان ابدا فهذا قول سعيد بن المسيب ومحمد بن اسحق وقال ابو روق قال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان اعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد
ان يتناوله ضم يده فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان كنت تؤمن بالله واليوم الآخر فاعطني المفتاح فقال هاك بامانة الله فلما اراد ان يتناوله ضم يده فقال
له رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك مرة ثالثة فقال عثمان في الثالثة هاك بامانة الله ودفع الى النبي صلى الله عليه وسلم وقام النبي صلى الله عليه وسلم يطوف ومعه
المفتاح واراد ان يدفعه الى العباس ثم قال يا عثمان خذ المفتاح على ان للعباس معك نصيبا فانزل الله تعالى هذه الآية فقال النبي صلى الله عليه وسلم لعثمان هاك
خالدة تالدة لا ينزعها منكم الا ظالم ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فهو في ولده الى اليوم المسئلة الثانية اعلم ان نزول هذه الآية عند هذه القصة
لا يوجب كونها مخصوصة بهذه القصة بل يدخل فيها جميع انواع الامانات واعلم ان معاملة الانسان اما ان يكون مع ربه او مع سائر العباد او مع نفسه ولا بد من رعاية

الامانة في جميع هذه الاقسام الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب فهي في فعل المأمورات وترك المنهيات وهذا بحر لا ساحل له قال ابن مسعود الامانة في كل شيء لازمة في الوضوء والجنابة
والصلوة والزكوة والصوم وقال ابن عمر انه تعالى خلق فرج الانسان وقال هذا امانة خبأتها عندك فاحفظها الا بحقها واعلم ان هذا باب واسع فامانة اللسان ان لا يستعمله
في الكذب والغيبة والنميمة والكفر والبدعة والفحش وغيرها وامانة العين ان لا يستعملها في النظر الى الحرام وامانة السمع ان لا يستعمله في سماع الملاهي والمناهي وسماع
الفحش والاكاذيب وغيرها وكذا القول في جميع الاعضاء واما القسم الثاني وهو رعاية الامانة مع سائر الخلق فيدخل فيه رد الودائع ويدخل فيه ترك التطفيف في الكيل
والوزن ويدخل فيه ان لا يفشي على الناس عيوبهم ويدخل فيه عدل الامراء مع الرعية وعدل العلماء مع العوام بان لا يحملوهم على التعصبات الباطلة بل يرشدونهم الى اعتقادات
واعمال تنفعهم في دنياهم واخراهم ويدخل فيه نهي اليهود عن كتمان امر محمد صلى الله عليه وسلم ونهيهم عن قولهم للكفار ان ما انتم عليه افضل من دين محمد ويدخل فيه
امر رسول الله صلى الله عليه وسلم برد المفتاح الى عثمان بن طلحة ويدخل فيه امانة الزوجة للزوج في حفظ فرجها وفي ان لا تلحق بالزوج ولدا يولد من غيره وفي اخبارها
عن انقضاء عدتها اما القسم الثالث وهو امانة الانسان مع نفسه فهو ان لا يختار لنفسه الا ما هو الانفع والاصلح له في الدين والدنيا وان لا يقدم بسبب
الشهوة والغضب على ما يضره في الآخرة فلهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فقوله تعالى يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل
فيه الكل وقد عظم الله تعالى امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه فقال تعالى انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها
الانسان وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال ولا تخونوا اماناتكم وقال النبي صلى الله عليه وسلم لا ايمان لمن لا امانة له وقال ميمون بن مهران ثلاثة يؤدين
الى البر والفاجر الامانة والعهد وصلة الرحم قال القاضي لفظ الامانة وان كان متناولا للكل الا انه تعالى قال في هذه الآية ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فامر
باداء الامانة الى اهلها فوجب ان يكون المراد بهذه الامانة ما يجري مجرى المال لانها هي التي يمكن اداؤها الى الغير المسئلة الثالثة الامانة مصدر سمي به المفعول ولذلك
جمع فانه جعل اسما خالصا قال صاحب الكشاف وقرئ الامانة على التوحيد المسئلة الرابعة قال ابو بكر الرازي من الامانات الودائع ويجب ردها عند الطلب والاكثرون
على انها غير مضمونة وعن بعض السلف انها مضمونة روى الشعبي عن انس قال استحملني رجل بضاعة فضاعت من بين ثيابي فضمنني عمر رضي الله عنه وعن انس قال كان
لانسان عندي وديعة ستة آلاف درهم فذهبت فقال عمر رضي الله عنه ذهب لك معها شيء قلت لا فالزمني الضمان وحجة القول المشهور ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه
عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على راع ولا على مؤتمن واما فعل عمر رضي الله عنه فهو محمول على ان المودع اعترف بفعل يوجب الضمان المسئلة
الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه العارية مضمونة بعد الهلاك وقال ابو حنيفة غير مضمونة حجة الشافعي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها وظاهر الامر
للوجوب وبعد هلاكها تعذر ردها بصورتها ورد ضمانها رد لها بمعناها فكانت الآية دالة على وجوب التضمين ونظير هذه الآية قوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت
حتى ترد اقصى ما في الباب ان الآية مخصوصة في الوديعة لكن العام بعد التخصيص حجة وايضا فلانا اجمعنا على ان المستام مضمون واجمعنا على ان المودع غير مضمون
والعارية وقعت في البين فنقول المشابهة بين العارية وبين المستام اكثر لان كل واحد منهما اخذه الاجنبي لغرض نفسه بخلاف المودع فانه اخذ الوديعة لغرض
المالك فكانت المشابهة بين المستعار وبين المستام اتم فظهر الفرق بين المستعار وبين المودع حجة ابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم لا ضمان على مؤتمن قلنا
انه مخصوص في المستام فكذا في العارية ولان دليلنا ظاهر القرآن وهو اقوى قوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل وفيه مسائل المسئلة الاولى
اعلم ان الامانة عبارة عما اذا وجب لغيرك عليك حق فاديت ذلك الحق اليه فهذا هو الامانة والحكم بالحق عبارة عما اذا وجب لانسان على غيره حق فامرت من
وجب عليه ذلك الحق بان يدفعه الى من له ذلك الحق ولما كان الترتيب الصحيح ان يبدأ الانسان بنفسه في جلب المنافع ودفع المضار ثم يشتغل بحال غيره لا جرم
انه تعالى ذكر الامر بالامانة اولا ثم بعده ذكر الامر بالحكم بالحق فما احسن هذا الترتيب وكان اكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط المسئلة
الثانية اجمعوا على ان من كان حاكما وجب عليه ان يحكم بالعدل قال تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل ~~وقال ان الله يأمركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها~~
وقال تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وقال تعالى واذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى وقال يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق وعن انس عن النبي
صلى الله عليه وسلم قال لا تزال هذه الامة بخير ما اذا قالت صدقت واذا حكمت عدلت واذا استرحمت رحمت وعن الحسن ان الله تعالى اخذ على الحكام ثلاثا
ان لا يتبعوا الهوى وان يخشوه ولا يخشوا الناس وان لا يشتروا باياته ثمنا قليلا ثم قرأ يا داود انا جعلناك خليفة في الارض الى قوله ولا تتبع الهوى وقرأ فلا تخشوا
الناس واخشون وقرأ انا انزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ولا تشتروا باياتي ثمنا قليلا ومما يدل على وجوب العدل الآيات الواردة في ذم
الظلم قال تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم وقال النبي صلى الله عليه وسلم ينادي مناد يوم القيامة اين الظلمة واين اعوان الظلمة فيجمعون كلهم حتى من برى لهم قلما
او لاق لهم دواة فيجمعون ويلقون في النار وقال تعالى ايضا ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وقال فتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا فان قيل الوحش من الظلم
منفعة الدنيا فاجاب الله تعالى عن هذا السؤال بقوله لم تسكن من بعدهم الا قليلا وكنا نحن الوارثين المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله ينبغي للقاضي ان يسوي
بين الخصوم في خمسة اشياء في الدخول عليه والجلوس بين يديه والاقبال عليهما والاستماع منهما والحكم بينهما قال والمأخوذ عليه التسوية عليهما في الافعال دون
القلب فان كان يميل قلبه الى احدهما واحب ان يغلب بحجته على الآخر فلا شيء عليه لانه لا يمكنه التحرز منه قال ولا ينبغي ان يلقن واحدا منهما حجة ولا شاهدا شهادة
لان ذلك يضر باحد الخصمين ولا يلقن المدعي الدعوى والاستحلاف ولا يلقن المدعى عليه الانكار ولا الاقرار ولا يلقن الشهود ان يشهدوا او لا يشهدوا ولا ينبغي ان

بينهما و

يضيف احد الخصمين دون الآخر لان ذلك يكسر قلب الآخر ولا يجيب بسؤال ضيافة احدهما ولا الى ضيافتهما داما متخاصمين وروي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يضيف
الخصم الا وخصمه معه وتمام الكلام فيه مذكور في كتب الفقه وحاصل الامر فيه ان يكون مقصود الحاكم بحكمه ايصال الحق الى مستحقه وان لا يمتزج ذلك بغرض آخر وذلك هو المراد
بقوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل المسئلة الرابعة قوله تعالى واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل كالتصريح بانه ليس لجميع الناس ان يشرعوا في
الحكم بل ذلك لبعضهم ثم بقيت الآية مجملة في انه باي طريق يصير حاكما ولما دلت سائر الدلائل على انه لا بد للامة من الامام الاعظم وانه هو الذي ينصب القضاة والولاة في
البلاد صارت تلك الدلائل كالبيان لما في هذه الآية من الاجمال ثم قال تعالى ان الله نعما يعظكم به اي نعم شيئا يعظكم به او نعم الذي يعظكم به والمخصوص بالمدح محذوف
اي نعما يعظكم به ذاك وهو المامور به من اداء الامانات والحكم بالعدل ثم قال تعالى ان الله كان سميعا بصيرا اي اعملوا بامر الله ووعظه فانه اعلم بالمسموعات والمبصرات فيجازيكم على ما يصدر
منكم وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى امر في هذه الآية بالحكم على سبيل العدل وباداء الامانة ثم قال ان الله كان سميعا بصيرا اي اذا حكمت بالعدل فهو سميع لكل المسموعات يسمع ذلك
الحكم وان اديت الامانة فهو بصير لكل المبصرات يبصر ذلك ولا شك ان هذا اعظم اسباب الوعد للمطيع واعظم اسباب الوعيد للعاصي واليه الاشارة بقوله صلى الله
عليه وسلم اعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك وفيه دقيقة اخرى وهي انه كلما كان احتياج العبد اشد كانت عناية الله تعالى اكمل والقضاة والولاة قد فوض
الله تعالى الى احكامهم مصالح اهل هذا العالم فكان الاهتمام بحكمهم وقضائهم اشد فهو سبحانه وتعالى منزه عن الغفلة والسهو والتفاوت في ابصار المبصرات وسماع المسموعات ولكن لو فرضنا
ان هذا التفاوت كان ممكنا لكان اولى المواضع بالاحتراز عن الغفلة والنسيان هو وقت حكم الولاة والقضاة فلما كان حكم هذا الموضع مخصوصا بمزيد العناية
لا جرم قال تعالى في خاتمة هذه الآية ان الله كان سميعا بصيرا فما احسن هذه المقاطع الموافقة لهذه المطالع والله اعلم يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله و
اطيعوا الرسول واولي الامر منكم فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم
الآخر ذلك خير واحسن تاويلا الم تر الى الذين يزعمون اعلم انه تعالى لما امر الرعاة والولاة بالعدل في الرعية امر الرعية بطاعة الولاة فقال
يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله ولهذا قال امير المؤمنين علي رضي الله عنه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قالت المعتزلة الطاعة موافقة الارادة وقال اصحابنا موافقة الامر لا موافقة الارادة لنا انه لا نزاع ان موافقة الامر طاعة انما النزاع
في ان المامور به هل يجب ان يكون مرادا ام لا فاذا دللنا على ان المامور به قد لا يكون مرادا ثبت حينئذ ان الطاعة ليست عبارة عن موافقة الارادة وانما قلنا
ان الله تعالى قد يامر بما لا يريد لان علم الله وخبره قد تعلقا بانه لا يوجد الايمان من ابي لهب البتة وهذا العلم وهذا الخبر يمتنع زوالهما وانقلابهما جهلا ووجود الايمان
مضاد ومناف لهذا العلم ولهذا الخبر والجمع بين الضدين محال فكان صدور الايمان من ابي لهب محالا والله تعالى عالم بكل هذه الاحوال فيكون عالما بكونه محالا والعالم
بكون الشيء محالا لا يكون مريدا له فثبت انه تعالى غير مريد للايمان من ابي لهب وقد امره بالايمان فثبت ان الامر قد يوجد بدون الارادة واذا ثبت هذا وجب القطع
بان طاعة الله عبارة عن موافقة امره لا عن موافقة ارادته واما المعتزلة فقد احتجوا على ان الطاعة اسم لموافقة الارادة بقول الشاعر: رب من انضجت غيظا صدره
قد تمنى لي موتا لم يطع، رتب الطاعة على التمني وهو من جنس الارادة والجواب ان العاقل عالم بان الدليل القاطع الذي ذكرناه لا يليق معارضته بمثل هذه الحجة الركيكة
المسئلة الثانية اعلم ان هذه الآية آية شريفة مشتملة على اكثر علم اصول الفقه وذلك لان الفقهاء زعموا ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس
وهذه الآية مشتملة على تقرير هذه الاصول الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
فان قيل اليس ان طاعة الرسول هي طاعة الله فما معنى هذا العطف قلنا قال القاضي الفائدة في ذلك بيان الدلالتين فالكتاب يدل على امر الله تعالى ثم نعلم
منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم لا محالة والسنة تدل على امر الرسول صلى الله عليه وسلم ثم نعلم منها امر الله تعالى لا محالة فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى اطيعوا
الله واطيعوا الرسول يدل على وجوب متابعة الكتاب والسنة المسئلة الثالثة اعلم ان قوله تعالى واولي الامر منكم يدل عندنا على ان اجماع الامة حجة
والدليل على ذلك ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم في هذه الآية ومن امر الله تعالى بطاعته على الجزم والقطع لا بد وان يكون معصوما عن الخطا اذ لو
لم يكن معصوما عن الخطا لكان بتقدير اقدامه على الخطا يكون قد امر الله تعالى بمتابعته فيكون ذلك امرا بفعل ذلك الخطا والخطا لكونه خطا يكون منهيا عنه فهذا
يفضي الى اجتماع الامر والنهي في الفعل الواحد بالاعتبار الواحد وانه محال فثبت ان الله تعالى امر بطاعة اولي الامر على سبيل الجزم وثبت ان كل من امر الله تعالى
بطاعته على سبيل الجزم وجب ان يكون معصوما عن الخطا فثبت قطعا ان اولي الامر المذكور في هذه الآية لا بد وان يكون معصوما ثم نقول ذلك المعصوم اما
مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لانا بينا ان الله تعالى اوجب طاعة اولي الامر في هذه الآية قطعا وايجاب طاعتهم قطعا مشروط بكوننا
عارفين بهم قادرين على الوصول اليهم والاستفادة منهم ونحن نعلم بالضرورة انا في زماننا هذا عاجزون عن معرفة الامام المعصوم عاجزون عن الوصول اليهم عاجزون عن
استفادة الدين والعلم منهم واذا كان الامر كذلك علمنا ان المعصوم الذي امر الله تعالى المؤمنين بطاعته ليس بعضا من ابعاض الامة ولا طائفة من طوائفهم ولما بطل هذا
وجب ان يكون ذلك المعصوم الذي هو المراد بقوله واولي الامر اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة فان قيل المفسرون ذكروا في اولي
الامر وجوها اخرى سوى ما ذكرتم احدها ان المراد من اولي الامر الخلفاء الراشدون والثاني المراد امراء السرايا قال سعيد بن جبير نزلت هذه الآية في عبد الله بن حذافة
السهمي اذ بعثه النبي صلى الله عليه وسلم في سرية وعن ابن عباس انها نزلت في خالد بن الوليد بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم اميرا على سرية وفيها عمار بن ياسر فجرى بينهما اختلاف

في شيء

في شيء فنزلت هذه الآية وامر بطاعة اولي الامر وثالثها المراد العلماء الذين يفتون في الاحكام الشرعية ويعلمون الناس دينهم وهذا رواية الوالبي عن ابن عباس وقول الحسن و
مجاهد والضحاك ورابعها نقل عن الروافض ان المراد به الائمة المعصومون ولما كانت اقوال الامة في تفسير هذه الآية محصورة في هذه الوجوه وكان القول الذي نصرتموه
خارجا عنها كان ذلك باجماع الامة باطلا السؤال الثاني ان نقول حمل اولي الامر على الامراء والسلاطين اولى مما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول ان الامراء والسلاطين اوامرهم
نافذة على الخلق فهم في الحقيقة اولو الامر اما اهل الاجماع فليس لهم اوامر نافذة على الخلق فكان حمل اللفظ على الامراء والسلاطين اولى الثاني ان اول الآية وآخرها
يناسب ما ذكرناه اما اول الآية فهو انه تعالى امر الحكام باداء الامانات وبرعاية العدل واما آخر الآية فهو انه تعالى امر بالرد الى الكتاب والسنة فيما اشكل وهذا انما يليق بالامراء
لا باهل الاجماع الثالث ان النبي صلى الله عليه وسلم بالغ في الترغيب في طاعة الامراء فقال من اطاعني فقد اطاع الله ومن اطاع اميري فقد اطاعني ومن عصاني
فقد عصى الله ومن عصى اميري فقد عصاني فهذا ما يمكن ذكره من السؤال على الاستدلال الذي ذكرناه والجواب انه لا نزاع ان جماعة من الصحابة والتابعين حملوا
قوله واولي الامر منكم على العلماء فاذا قلنا المراد جميع العلماء من اهل الحل والعقد لم يكن هذا قولا خارجا عن اقوال الامة بل كان هذا اختيارا لاحد اقوالهم وتصحيحا له بالحجة
القاطعة فاندفع السؤال الاول واما سؤالهم الثاني فهو مدفوع لان الوجوه التي ذكروها وجوه ضعيفة والذي ذكرناه برهان قاطع فكان قولنا اولى على انا نعارض تلك
الوجوه بوجوه اخرى اقوى منها احدها ان الامة مجمعة على ان الامراء والسرايا انما تجب طاعتهم فيما علم بالدليل انه حق وصواب وذلك الدليل ليس الا الكتاب والسنة فحينئذ
لا يكون هذا قسما منفصلا عن طاعة الكتاب والسنة وعن طاعة الله وطاعة الرسول بل يكون داخلا فيه كما ان وجوب طاعة الزوجة للزوج والولد للوالدين والتلميذ
للاستاذ داخل في طاعة الله وطاعة الرسول اما اذا حملناه على الاجماع لم يكن هذا القسم داخلا تحتها لانه ربما دل الاجماع على حكم بحيث لا يكون في الكتاب والسنة
دلالة عليه فحينئذ امكن جعل هذا القسم منفصلا عن القسمين الاولين فكان هذا اولى وثانيها ان حمل الآية على طاعة الامراء يقتضي ادخال الشرط في الآية لان طاعة الامراء
انما تجب اذا كانوا مع الحق فاذا حملناه على الاجماع لا يدخل الشرط في الآية فكان هذا اولى وثالثها ان قوله تعالى من بعد فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله مشعر باجماع
تقدم يخالف حكمه حكم هذا التنازع ورابعها ان طاعة الله وطاعة رسوله واجبة قطعا وعندنا ان طاعة اهل الاجماع واجبة قطعا واما طاعة الامراء والسلاطين
فغير واجبة قطعا بل الاكثر انها تكون محرمة لانهم لا يامرون الا بالظلم وفي الاقل تكون واجبة بحسب الظن الضعيف فكان حمل الآية على الاجماع اولى لانه ادخل الرسول
واولي الامر في لفظ واحد وهو قوله اطيعوا الرسول واولي الامر فكان حمل اولي الامر الذي هو مقرون بالرسول على المعصوم اولى من حمله على الفاجر الفاسق وخامسها ان
اعمال الامراء والسلاطين موقوفة على فتاوى العلماء والعلماء في الحقيقة امراء الامراء فكان حمل لفظ اولي الامر عليهم اولى واما حمل الآية على الائمة المعصومين
على ما تقوله الروافض ففي غاية البعد لوجوه احدها ما ذكرناه ان طاعتهم مشروطة بمعرفتهم وقدرة الوصول اليهم فلو اوجب علينا طاعتهم قبل معرفتهم
كان هذا تكليف ما لا يطاق ولو اوجب علينا طاعتهم اذا صرنا عارفين بهم وبمذاهبهم صار هذا الايجاب مشروطا وظاهر قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
واولي الامر منكم يقتضي الاطلاق وايضا ففي الآية ما يدفع هذا الاحتمال وذلك لانه تعالى امر بطاعة الرسول وطاعة اولي الامر في لفظة واحدة وهو قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم واللفظة الواحدة لا يجوز ان تكون مطلقة ومشروطة معا فلما كانت هذه اللفظة مطلقة في حق الرسول صلى
الله عليه وسلم وجب ان تكون مطلقة في حق اولي الامر والثاني انه تعالى امر بطاعة اولي الامر واولو الامر جمع وعندهم لا يكون في الزمان الا امام واحد وحمل الجمع على
الفرد خلاف الظاهر وثالثها انه تعالى قال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول ولو كان المراد باولي الامر الامام المعصوم لوجب ان يقال فان تنازعتم في شيء فردوه الى الامام
فثبت ان الحق تفسير الآية بما ذكرناه المسئلة الرابعة اعلم ان قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل عليه
ان قوله فان تنازعتم في شيء اما ان يكون المراد فان اختلفتم في شيء حكمه منصوص عليه في الكتاب او السنة او الاجماع او المراد فان اختلفتم في شيء حكمه غير منصوص عليه في شيء
من هذه الثلاثة والاول باطل لان على ذلك التقدير وجب علينا طاعته فكان ذلك داخلا تحت قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وحينئذ
يصير قوله تعالى فان اختلفتم في شيء فردوه الى الله والرسول اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل هذا القسم تعين الثاني وهو ان المراد فان تنازعتم في شيء حكمه
غير مذكور في الكتاب والسنة والاجماع واذا كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمه
الى الاحكام المنصوصة في الوقائع المشابهة لها وذلك هو القياس فثبت ان الآية دالة على الامر بالقياس فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد بقوله تعالى فردوه الى الله والرسول
اي فوضوا حكمه الى الله واسكتوا عنه ولا تتعرضوا له وايضا فلم لا يجوز ان يكون المراد فردوا غير المنصوص الى المنصوص في انه لا يحكم فيه الا بالنص وايضا لم لا يجوز ان يكون
المراد فردوا هذه الاحكام الى البراءة الاصلية قلنا اما الاول فمدفوع وذلك لان هذه الآية دلت على انه تعالى جعل الوقائع قسمين منها ما يكون حكمها
منصوصا عليه ومنها ما لا يكون كذلك ثم امر في القسم الاول بالطاعة والانقياد وامر في القسم الثاني بالرد الى الله والى الرسول ولا يجوز ان يكون المراد بهذا الرد السكوت
لان الواقعة ربما كانت لا تحتمل ذلك بل لا بد من قطع الشغب والخصومة فيها بنفي او باثبات واذا كان كذلك امتنع حمل الرد الى الله على السكوت عن تلك الواقعة وبهذا
الجواب يظهر فساد السؤال الثاني واما السؤال الثالث فجوابه ان البراءة الاصلية معلومة بحكم العقل فلا يكون رد الواقعة اليها ردا الى الله بوجه من الوجوه اما اذا رددنا حكم
الواقعة الى الاحكام المنصوص عليها كان هذا ردا للواقعة الى احكام الله تعالى فكان حمل اللفظ على هذا الوجه اولى المسئلة الخامسة هذه الآية دالة على ان الكتاب والسنة مقدمان
على القياس مطلقا فلا يجوز ترك العمل بهما بسبب القياس ولا يجوز تخصيصهما بسبب القياس البتة سواء كان القياس جليا او خفيا وسواء كان النص مخصوصا قبل

ثم ذلك لم لا ويدل عليه انا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول امر بطاعة الكتاب والسنة وهذا الامر مطلق فثبت ان متابعة الكتاب والسنة سواء حصل قياس يعارضهما
او يخصصهما اولم يوجد وجب وتاكد ذلك بوجوه اخرى احدها ان كلمة ان على قول كثير من الناس للاشتراط وعلى هذا المذهب كان قوله تعالى فان تنازعتم في
شيء فردوه الى الله والرسول صريحا في انه لا يجوز العدول الى القياس الا عند فقدان الاصول الثاني انه تعالى اخر ذكر القياس عن ذكر الاصول الثلثة وهذا مشعر بان العمل
به مؤخر عن الاصول الثلثة الثالث انه صلى الله عليه وسلم اعتبر هذا الترتيب في قصة معاذ حيث اخر الاجتهاد عن الكتاب وعلق جوازه على عدم وجدان الكتاب
والسنة بقوله فان لم تجد الرابع انه تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلم حيث قال واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس ثم ان ابليس لم يدفع هذا
النص بالكلية بل خصص نفسه عن ذلك العموم بقياس وهو قوله خلقتني من نار وخلقته من طين ثم اجمع العقلاء على انه جعل القياس مقدما على النص وصار بذلك
السبب ملعونا وهذا يدل على ان تخصيص النص بالقياس تقديم للقياس على النص وانه غير جائز الخامس ان القرآن مقطوع به لانه ثبت بالتواتر والقياس ليس كذلك
بل هو مظنون من جميع الجهات والمقطوع راجح على المظنون السادس قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون فاذا وجدنا عموم الكتاب حاصلا في الواقعة
ثم انا لم نحكم به بل حكمنا بالقياس لزم الدخول تحت هذا العموم السابع قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله فاذا كان عموم الكتاب حاضرا ثم قدمنا
القياس المخصص عليه لزم التقدم بين يدي الله ورسوله الثامن قوله تعالى سيقول الذين اشركوا لو شاء الله الى قوله ان تتبعون الا الظن جعل اتباع الظن من صفات
الكفار ومن الموجبات العقوبة في حقهم فهذا يقتضي ان لا يجوز العمل بالقياس البتة ترك العمل بهذا النص فانا بينا انه يدل على جواز العمل بالقياس لكنه انما دل على ذلك
عند فقدان النصوص فوجب عند وجدانها ان تبقى على الاصل التاسع روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا روي عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان
وافق فاقبلوه والا فردوه ولا شك ان الحديث اقوى من القياس فاذا كان الحديث الذي لا يوافقه الكتاب مردودا فالقياس اولى به العاشر ان القرآن كلام الله
الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد والقياس تصرف عقل الانسان الضعيف وكل من له عقل سليم علم ان الاول اقوى وبالمتابعة اولى
المسألة السادسة هذه الآية دالة على ان ما سوى هذه الاصول الاربعة اعني الكتاب والسنة والاجماع والقياس مردود باطل وذلك لانه تعالى جعل الوقايع قسمين احدهما
ما يكون احكامها منصوصة عليها وامر فيها بالطاعة وهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم والثاني ما لا يكون احكامها منصوصة عليها
وامر فيها بالاجتهاد وهو قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والى الرسول فاذا كان الامر مقصورا على هذين القسمين وقد امر الله تعالى في كل واحد منهما بتكليف خاص
دل ذلك على انه ليس للمكلف ان يتمسك بشيء سوى هذه الاصول الاربعة فهو تغيير عبارة ولا فائدة فيه وان كان مغايرا لهذه الاربعة كان القول بها باطلا قطعا
لدلالة هذه الآية على بطلانه كما ذكرناه المسألة السابعة زعم كثير من الفقهاء ان قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول يدل على ان ظاهر الامر للوجوب وعند جمهور المتكلمين
ان قوله تعالى اطيعوا امر فهذا لا يدل على الايجاب الا اذا ثبت ان الامر للوجوب وهذا يقتضي افتقار الدليل الى المدلول وهو باطل وللفقهاء ان يجيبوا عنه
من وجهين الاول ان الاوامر الواردة في الوقايع المخصوصة دالة على الندبية فقوله تعالى اطيعوا الله لو كان معناه ان الاتيان بالمامورات مندوب فحينئذ لا يبقى لهذه
الآية فائدة لان مجرد الندبية كان معلوما من تلك الاوامر فوجب حملها على افادة الوجوب حتى يقال ان الاوامر دلت على ان فعل تلك المامورات اولى من تركها
وهذه الآية دلت على المنع من تركها فحينئذ يبقى لهذه الآية فائدة والثاني انه تعالى ختم الآية بقوله ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وهو وعيد وكان احتمال اختصاصه
بقوله فردوه الى الله والرسول قايم فكذلك احتمال عوده الى الجملتين اعني قوله اطيعوا الله وقوله فردوه الى الله قايم ولا شك ان الاحتياط فيه واذا كان حكمنا بعود
الوعيد الى الكل صار قوله اطيعوا الله موجبا للوجوب فثبت ان هذه الآية دالة على ان ظاهر الامر للوجوب ولا شك انه اصل معتبر في الشرع المسألة
الثامنة اعلم ان المنقول عن رسول الله صلى الله عليه وسلم اما القول واما الفعل اما القول فيجب طاعته لقوله تعالى واطيعوا الرسول واما الفعل فيجب على الامة الاقتداء
به الا ما خصه الدليل وذلك لانا بينا ان قوله تعالى اطيعوا الله يدل على ان اوامر الله للوجوب ثم انه تعالى قال في آية اخرى في صفة محمد صلى الله عليه وسلم فاتبعوه
وهذا امر فوجب ان يكون للوجوب فثبت ان متابعته واجبة والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل ان ذلك الغير فعله فثبت ان قوله تعالى
اطيعوا الله يوجب الاقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم في كل افعاله وقوله واطيعوا الرسول يوجب الاقتداء به في جميع اقواله ولا شك انهما اصلان
معتبران في الشريعة المسألة التاسعة اعلم ان ظاهر الامر وان كان في اصل الوضع لا يفيد التكرار ولا الفور الا انه في عرف الشرع يدل عليهما ويدل عليه وجوه
الاول ان قوله اطيعوا الله يصح منه استثناء اي وقت كان وحكم الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل فوجب ان يكون قوله تعالى اطيعوا الله متناولا لكل
الاوقات وذلك يقتضي التكرار ويقتضي الفور الثاني انه لو لم يفد ذلك لصارت الآية مجملة لان الوقت المخصوص والكيفية المخصوصة غير مذكورة اما لو حملناه
على العموم كانت الآية مبينة وحمل كلام الله تعالى على الوجه الذي به يكون مبينا اولى من حمله على الوجه الذي به يصير مجملا مجهولا اقصى ما في الباب انه يدخله التخصيص
لكن التخصيص خير من الاجمال الثالث ان قوله تعالى اطيعوا الله اضاف لفظ الطاعة الى لفظ الله تعالى فهذا يقتضي ان وجوب الطاعة علينا له انما كان لكونه
الها والكون الحق فثبت بهذا الوجه ان المنشأ لوجوب الطاعة هو العبودية والربوبية وذلك يقتضي دوام وجوب الطاعة على جميع المكلفين الى قيام
الساعة وهذا اصل معتبر في الشرع المسألة العاشرة انه تعالى قال اطيعوا الله فافرده في الذكر ثم قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم من الله تعالى لهذا الادب
وهو انه لا يجمع في الذكر بين اسمه سبحانه وتعالى وبين اسم غيره واما اذا آل الامر الى المخلوقين فيجوز ذلك بدليل انه قال واطيعوا الرسول واولي الامر منكم وهذا تعليم لهذا الادب

وذلك روي ان واحدا ذكر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال من اطاع الله والرسول فقد رشد ومن عصاهما فقد غوى فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بئس الخطيب انت
هلا قلت من عصى الله وعصى رسوله فقد غوى او لفظا هذا معناه وتحقيق القول فيه ان الجمع بين الذكرين في اللفظ يوهم نوع مناسبة ومجانسة وهو سبحانه متعالي عن
ذلك المسألة الحادية عشر قد دللنا ان قوله تعالى واولي الامر منكم يدل على ان الاجماع حجة فنقول كما انه دل على هذا الاصل فكذلك دل على مسائل كثيرة من فروع
الاجماع ونحن نذكر بعضها الفرع الاول مذهبنا ان الاجماع لا ينعقد الا بقول العلماء الذين يمكنهم استنباط احكام الله من نصوص الكتاب والسنة وهؤلاء هم المسمون
باهل الحل والعقد في كتب اصول الفقه فنقول الآية دالة عليه لانه تعالى اوجب طاعة اولي الامر والذين لهم الامر والنهي في الشرع ليس الا هذا الصنف من العلماء لان المتكلم
الذي لا معرفة له بكيفية استنباط الاحكام من النصوص لا اعتبار بامره ونهيه وكذلك المفسر والمحدث الذي لا قدرة له على استنباط الاحكام من القرآن والحديث فدل
ما ذكرناه على ان اولي الامر في الشريعة ليس الا الذين ذكرناهم فلما دلت الآية على ان اجماع اولي الامر حجة علمنا دلالة الآية على انه ينعقد الاجماع بمجرد قول
هذه الطائفة من العلماء واما دلالة الآية على ان العامي غير داخل فيه فظاهر لانه من الظاهر انهم ليسوا من اولي الامر الفرع الثاني اختلفوا في ان الاجماع الحاصل
عقيب الخلاف هل هو حجة والاصح انه حجة والدليل عليه هذه الآية وذلك لانا بينا ان قوله واطيعوا الرسول واولي الامر يقتضي وجوب طاعة جملة اهل الحل والعقد من
الامة وهذا يدخل فيه ما حصل بعد الخلاف وما لم يكن كذلك فوجب ان يكون الكل حجة الفرع الثالث اختلفوا في انقراض اهل العصر هل هو شرط والاصح انه ليس بشرط والدليل عليه
هذه الآية وذلك لانها دلت على وجوب طاعة المجمعين وذلك يدخل فيه ما اذا انقرض العصر وما اذا لم ينقرض الفرع الرابع دلت الآية على ان العبرة باجماع المؤمنين
لانه تعالى قال في اول الآية يا ايها الذين آمنوا ثم قال واولي الامر منكم فدل هذا على ان العبرة باجماع المؤمنين فاما سائر الفرق الذين يشك في ايمانهم فلا عبرة بهم المسألة
الثانية عشر ذكرنا ان قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول يدل على صحة العمل بالقياس فنقول كما ان هذه الآية دلت على هذا الاصل فكذلك دلت
على مسائل كثيرة من فروع القول بالقياس ونحن نذكر بعضها الفرع الاول قد ذكرنا ان قوله تعالى فردوه الى الله معناه فردوه الى واقعة بين الله تعالى حكمها ولا بد وان يكون
المراد فردوه الى واقعة تشبهها اذ لو كان المراد الامر بردها الى واقعة تخالفها في الصورة والصفة فحينئذ لم يكن ردها الى بعض الصور اولى من ردها الى الباقي وحينئذ يتعذر
الرد فعلمنا انه لا بد وان يكون المراد فردوها الى واقعة تشبهها في الصورة والصفة ان هذا المعنى الذي قلنا نأكده بالخبر والاثر اما الخبر فهو انهم لما سألوا النبي صلى الله عليه وسلم
عن قبلة الصائم فقال ارايت لو تمضمضت يعني المضمضة مقدمة الاكل كما ان القبلة مقدمة الجماع فكما ان تلك المقدمة لم تنقض الصوم فكذا القبلة ولما سألته الخثعمية عن
الحج فقال صلى الله عليه وسلم ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته هل يجزي فقالت نعم فقال صلى الله عليه وسلم فدين الله احق بالقضاء واما الاثر فما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال اعرف الاشباه والنظاير وقس الامور برايك فدل مجموع ما ذكرنا من دلالة هذه الآية ودلالة الخبر والاثر على ان قوله تعالى فردوه امر برد الشيء الى
شبيهه واذا ثبت هذا فقد جعل الله المشابهة في الصورة والصفة دليلا على ان الحكم في غير محل النص مثل الحكم في محل النص وهذا هو الذي يسميه الشافعي رضي الله عنه
قياس غلبة الاشباه ويسميه اكثر الفقهاء قياس الطرد ودلت هذه الآية على صحته لانه لما ثبت بالدليل ان المراد من قوله فردوه هو انه يرد الى شبيهه علمنا
ان المعول عليه في باب القياس محض المشابهة وهذا البحث فيه طول لو اردنا كيفية استنباط المسائل من الآية فاما الاستقصاء فيها فمذكور في سائر الكتب
الفرع الثاني دلت الآية على انه اذا لم يوجد في الواقعة نص من الكتاب والسنة والاجماع جاز استعمال القياس فيه كيف كان وبطل به قول من قال لا يجوز استعمال القياس في
الكفارات والحدود وغيرها لان قوله فان تنازعتم عام في كل واقعة لا نص فيها الفرع الرابع دلت الآية على ان من اثبت الحكم في صورة بالقياس فلا بد وان يقيسه على صورة
ثبت الحكم فيها بالنص ولا يجوز ان يقيسه على صورة ثبت الحكم فيها بالقياس لان قوله فردوه الى الله والرسول ظاهره مشعر بانه يجب رده الى الحكم الذي ثبت بنص الله تعالى
ونص رسوله صلى الله عليه وسلم الفرع الخامس دلت الآية على ان القياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالقرآن والقياس على الاصل الذي ثبت حكمه بالسنة اذا تعارضا كان القياس
على القرآن مقدما على القياس على الخبر لانه تعالى قدم الكتاب على السنة في قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وفي قوله فردوه الى الله والرسول وكذلك في خبر معاذ
الفرع السادس دلت الآية على انه اذا تعارض قياسان واحدهما تاكد بايماء آية من كتاب الله تعالى والآخر تاكد بايماء خبر من اخبار رسول الله صلى الله عليه وسلم فان الاول مقدم على
الثاني لما ذكرناه في الفرع الخامس فهذه المسايل الاصولية استنبطناها من هذه الآية في اقل من ساعتين ولعل الانسان لو تفكر على الاستقصاء امكنه استنباط اكثر
مسايل اصول الفقه من هذه الآية المسألة الثالثة عشر قوله تعالى واولي الامر معناه ذوو الامر واولو جمع وواحده ذو على غير قياس كالنساء والابل والخيل كلها اسم
للجمع والواحد ليس من لفظه المسألة الرابعة عشر قوله تعالى فان تنازعتم قال الزجاج اختلفتم وقال كل فريق القول قولي واشتقاق المنازعة من النزع الذي هو الجذب
والمنازعة عبارة عن مجاذبة كل واحد من الخصمين بحجة مصححة لقوله او محاولة جذب قوله ونزعه اياه عما يفسده ثم قال تعالى ان كنتم تؤمنون بالله
واليوم الآخر وفيه مسائل المسألة الاولى هذا الوعيد يحتمل ان يكون مخصوصا بقوله تعالى فردوه وان يكون عائدا الى قوله واطيعوا الله والرسول والى قوله فردوه
الى الله والرسول المسألة الثانية ظاهر قوله تعالى ان كنتم تؤمنون بالله يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا وهذا يقتضي ان يخرج المذنب عن
الايمان لكنه محمول على التهديد ثم قال تعالى ذلك خير واحسن تاويلا اي ذلك الذي امرتكم به في هذه الآيات خير لكم واحسن عاقبة لان التاويل عبارة عما اليه مآل الشيء
ومرجعه وعاقبته الم تر الى الذين يزعمون انهم آمنوا بما انزل اليك وما انزل من قبلك يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا
به ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين

يصدون عنك صدودا فكيف اذا اصابتهم اعلم انه تعالى لما اوجب في الآية الاولى على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الآية ان
المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون بحكمه وانما يريدون حكم غيره وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الزعم والزعم لغتان ولا يستعملان
في الاكثر الا في القول الذي لا يتحقق قال الليث اهل العربية يقولون زعم فلان اذا شكوا فيه فلم يعرفوا اكذب او صدق وكذلك تفسير قولهم هذا بزعمهم اي بقولهم الكذب وكان شريح
يقول زعموا كنية الكذب قال الاصمعي الزعوم من الغنم التي لا يعرف انها شحم ام لا وقال ابن الاعرابي الزعم يستعمل في الحق وانشد لامية بن الصلت واني اذين لكم انه
سينجزكم ربكم ما زعم اذا عرفت هذا فنقول الذي في هذه الآية المراد به الكذب لان الآية نزلت في المنافقين المسئلة الثانية ذكروا في اسباب النزول وجوها قال
كثير من المفسرين تنازع رجل من المنافقين ورجل من اليهود فقال اليهودي بيني وبينك ابو القاسم وقال المنافق بيني وبينك كعب بن الاشرف والسبب في ذلك
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقضي بالحق ولا يلتفت الى الرشوة وكعب بن الاشرف كان شديد الرغبة في الرشوة واليهودي كان محقا والمنافق كان مبطلا فلهذا
المعنى كان اليهودي يريد التحاكم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والمنافق كان يريد كعب بن الاشرف ثم اصر اليهودي على قوله فذهبا اليه فحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لليهودي على المنافق فقال المنافق لا ارضى انطلق بنا الى ابي بكر فحكم ابو بكر لليهودي فلم يرض المنافق وقال بيني وبينك عمر فصارا الى عمر فاخبره اليهودي ان رسول الله صلى الله عليه
وسلم وابا بكر حكما على المنافق فلم يرض بحكمهما فقال للمنافق اهكذا قال نعم قال اصبرا ان لي حاجة ادخل فاقضيها واخرج اليكما فدخل فاخذ سيفه ثم خرج اليهما فضرب
به المنافق حتى برد وهرب اليهودي فجاء اهل المنافق فشكوا عمر الى النبي صلى الله عليه وسلم فسأل عمر عن قصته فقال عمر انه رد حكمك يا رسول الله فجاء جبرئيل عليه
السلام في الحال فقال انه الفاروق فرق بين الحق والباطل فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر انت الفاروق وعلى هذا القول الطاغوت هو كعب بن الاشرف
الرواية الثانية في سبب نزول هذه الآية انه اسلم ناس من اليهود ونافق بعضهم وكانت قريظة والنضير في الجاهلية اذا قتل قرظي نضيريا قتل به واخذ منه ديته مائة
وسق من تمر واذا قتل نضيري قرظيا لم يقتل به واعطى ديته ستين وسقا من التمر وكان النضير اشرف وهم حلفاء الاوس وقريظة حلفاء الخزرج فلما هاجر رسول الله
صلى الله عليه وسلم الى المدينة قتل نضيري قرظيا فاختصما فيه فقالت بنو النضير ذلك فقال المنافقون انطلقوا الى ابي بردة الكاهن الاسلمي وقال المسلمون بل الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فابى المنافقون وانطلقوا الى الكاهن ليحكم بينهم فانزل الله تعالى هذه الآية ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم الكاهن الى الاسلام فاسلم هذا
قول السدي وعلى هذا القول الطاغوت هو الكاهن الرواية الثالثة قال الحسن ان رجلا من المسلمين كان له على رجل من المنافقين حق فدعاه المنافق الى وثن
كان اهل الجاهلية يتحاكمون اليه ورجل قائم يترجم الاباطيل عن الوثن والمراد بالطاغوت هو ذلك الرجل الرواية الرابعة كانوا يتحاكمون الى الاوثان وكان
طريقتهم انهم يضربون القداح بحضرة الوثن فما خرج على القداح عملوا به وعلى هذا القول الطاغوت الوثن واعلم ان المفسرين اتفقوا على ان هذه الآية نزلت
في بعض المنافقين ثم قال ابو مسلم ظاهر الآية تدل على انه كان منافقا من اهل الكتاب مثل انه كان يهوديا فاظهر الاسلام على سبيل النفاق لان قوله تعالى انهم آمنوا
بما انزل اليك وما انزل من قبلك انما يليق بمثل هذا المنافق المسئلة الثالثة مقصود الكلام ان بعض الناس اراد ان يتحاكم الى بعض اهل الطغيان
ولم يرد التحاكم الى محمد صلى الله عليه وسلم قال القاضي ويجب ان يكون التحاكم الى هذا الطاغوت كالكفر وعدم الرضا بحكم محمد صلى الله عليه وسلم كفرا ويدل عليه وجوه
الاول انه تعالى قال يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به فجعل التحاكم الى الطاغوت مقابلا للكفر به وهذا يقتضي ان التحاكم الى الطاغوت يكون ايمانا به
ولا شك ان الايمان بالطاغوت كفر بالله كما ان الكفر بالطاغوت ايمان بالله الثاني قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم الى قوله ويسلموا تسليما
وهذا نص في تكفير من لم يرض بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم وهذا يدل
على ان مخالفته صلى الله عليه وسلم معصية عظيمة وفي هذه الآيات دلائل على ان من رد شيئا من اوامر الله تعالى واوامر الرسول صلى الله عليه وسلم فهو خارج عن الاسلام
سواء رده من جهة الشك او من جهة التمرد وذلك يوجب صحة ما ذهبت الصحابة اليه من الحكم بارتداد مانعي الزكوة وقتلهم وسبي ذراريهم المسئلة الرابعة
قالت المعتزلة ان قوله تعالى ويريد الشيطان ان يضلهم ضلالا بعيدا يدل على ان كفر الكافر ليس بخلق الله تعالى ولا بارادته وبيانه من وجوه الاول
انه لو خلق الله تعالى الكفر في الكافر واراده منه فاي تاثير للشيطان فيه واذا لم يكن له فيه تاثير فلم ذمه عليه الثاني انه تعالى ذم الشيطان بسبب انه يريد هذه
الضلالة فلو كان تعالى مريدا لها لكان هو بالذم اولى من حيث ان كل من عاب شيئا ثم فعله كان بالذم اولى قال تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون
الثالث ان قوله في اول الآية صريح في اظهار التعجب من انهم كيف تحاكموا الى الطاغوت مع انهم امروا ان يكفروا به ولو كان ذلك التحاكم بخلق الله تعالى لما بقي فائدة التعجب
فانه يقال انما فعلوا لاجل انك خلقت ذلك الفعل فيهم واردته منهم بل التعجب من هذا التعجب اولى فان من فعل ذلك فيهم ثم اخذ يتعجب منهم انهم كيف فعلوا ذلك
كان ذلك التعجب من هذا التعجب اولى واعلم ان حاصل هذا الاستدلال يرجع الى التمسك بطريقة المدح والذم وقد عرفت منا انا لا نقدح في هذه الطريقة
الا بالمعارضة بالعلم والداعي ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله الآية وفيه مسئلتان المسئلة الاولى بين بالآية الاولى رغبة المنافقين في التحاكم
الى الطاغوت وبين بهذه الآية نفرتهم عن التحاكم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم قال المفسرون انما صد المنافقون عن حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم
لانهم كانوا ظالمين وعلموا انه لا يأخذ الرشى وانه لا يحكم الا بمر الحكم وقيل كان ذلك الصد لعداوتهم في الدين المسئلة الثانية يصدون عنك
صدودا اي يعرضون عنك وذكر المصدر للتاكيد والمبالغة كانه قيل صدودا اي صدود فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم ثم جاؤك

ما فيه عليه ان بيننا ستين وسقا
من تمر على ما اصطلحنا عليه وقالت الخزرج
هو حكم الجاهلية ونحن وانتم اخوة ودينا
واحد ودمنا بيننا فابى بنو النضير
صح

يحلفون

يحلفون بالله ان اردنا الا احسانا وتوفيقا اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في
انفسهم قولا بليغا وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهين الاول ان قوله تعالى فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم كلام وقع
في البين وما قبل هذه الآية متصل بما بعدها هكذا واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول رايت المنافقين يصدون عنك صدودا ثم جاؤك يحلفون بالله ان اردنا الا
احسانا وتوفيقا يعني انهم في اول الامر يصدون عنك اشد الصدود ثم بعد ذلك يجيئوك ويحلفون كذبا على انهم ما ارادوا بذلك الصد الا الاحسان والتوفيق وعلى
هذا التقدير يكون النظم متصلا وتلك الآية وقعت في البين كالكلام الاجنبي وهذا يسمى اعتراضا وهو كقول الشاعر ان الثمانين وبلغتها قد احوجت سمعي الى ترجمان
فقوله وبلغتها كلام اجنبي وقع في البين الا ان هذا الكلام الاجنبي شرطه ان يكون له من بعض الوجوه تعلق بذلك المقصود كما في هذا البيت فان قوله وبلغتها دعاء للمخاطب
وتلطف في القول معه والآية ايضا كذلك لان اول الآية وآخرها في شرح قبائح المنافقين وفضائحهم وانواع مكرهم وكيدهم فانه تعالى حكى عنهم في اول الآية انهم يتحاكمون الى الطاغوت
مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن الرسول صلى الله عليه وسلم مع انهم امروا بطاعته فذكر بعد هذا ما يدل على شدة الاحوال عليهم بسبب هذه الاعمال القبيحة في
الدنيا والآخرة فقال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم اي فكيف حال تلك الشدة وحال تلك المصيبة فهذا تقرير هذا القول وهو قول الحسن البصري واختيار الواحدي
من المتاخرين الوجه الثاني انه كلام متصل بما قبله وتقريره انه تعالى لما حكى عنهم في الآية المتقدمة انهم يتحاكمون الى الطاغوت ويفرون من الرسول صلى الله عليه وسلم اشد
الفرار دل ذلك على شدة نفرتهم من الحضور عند الرسول صلى الله عليه وسلم والقرب منه فلما ذكر ذلك قال فكيف اذا اصابتهم مصيبة بما قدمت ايديهم يعني اذا كانت نفرتهم
من الحضور عند الرسول صلى الله عليه وسلم في اوقات السلامة هكذا فكيف يكون حالهم في النفرة وكيف يكون حالهم في شدة الغم والحسرة اذا اتوا بجناية خافوا بسببها
منك ثم جاؤك يشهدون ويحلفون بالله على سبيل الكذب انا ما اردنا بتلك الجناية الا الخير والمصلحة والغرض من هذا الكلام بيان ان ما في قلوبهم من النفرة عن الرسول
صلى الله عليه وسلم لا غاية له سواء غابوا ام حضروا وسواء بعدوا ام قربوا ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى ان من
اراد المبالغة في شيء قال هذا شيء لا يعلمه الا الله يعني انه لكثرته وقوته لا يقدر احد على معرفته الا الله ثم لما عرف الرسول صلى الله عليه وسلم شدة بغضهم ونهاية عداوتهم
ونفرتهم اعلمه انه كيف يعاملهم فقال فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا وهذا الكلام على ما قررناه منتظم حسن الاتساق لا حاجة فيه الى شيء من الحذف
والاضمار ومن طالع كتب التفسير علم ان المتقدمين والمتاخرين كيف اضطربوا فيه والله الموفق للصواب المسئلة الثانية ذكروا في قوله تعالى اصابتهم مصيبة وجوها
الاول المراد منه قتل عمر رضي الله عنه صاحبهم الذي اقر انه لا يرضى بحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم فهم جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وطالبوا عمر بدمه وحلفوا انهم ما ارادوا
بالذهاب الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا المصلحة وهذا اختيار الزجاج الثاني قال ابو علي الجبائي المراد من هذه المصيبة ما امر الله تعالى الرسول صلى الله عليه وسلم انه لا يستصحبهم في
الغزوات وانه يخصهم بمزيد الاذلال والطرد عن حضرته وهو قوله تعالى لئن لم ينته المنافقون والذين في قلوبهم مرض والمرجفون في المدينة لنغرينك بهم ثم لا يجاورونك
فيها الا قليلا ملعونين اينما ثقفوا اخذوا وقتلوا تقتيلا وقوله وقل لن تخرجوا معي ابدا وبالجملة فامثال هذه الآيات توجب لهم الذل العظيم فكانت معدودة في مصائبهم وانما
يصيبهم ذلك لاجل نفاقهم وعنى بقوله ثم جاؤك اي وقت المصيبة يحلفون ويعتذرون انا ما اردنا بما كان منا من مداراة الكفار الا الاصلاح وكانوا في ذلك كاذبين لانهم
اضمروا خلاف ما اظهروه ولم يريدوا بذلك الاحسان الذي هو الصلاح الثالث قال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اخبر عن المنافقين انهم رغبوا في حكم الطاغوت وكرهوا حكم
الرسول صلى الله عليه وسلم بشر الرسول صلى الله عليه وسلم انه سيصيبهم مصائب تلجئهم اليه والى ان يظهروا له الايمان به والى ان يحلفوا بان مرادهم الاحسان والتوفيق قال ومن عادة العرب
عند التبشير والانذار ان يقولوا كيف انت اذا كان كذا وكذا ومثاله قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد فكيف اذا جمعناهم ليوم لا ريب فيه ثم امره تعالى اذا كان منهم
ذلك ان يعرض عنهم ويعظهم المسئلة الثالثة في تفسير الاحسان والتوفيق وجوه الاول معناه ما اردنا بالتحاكم الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم الا الاحسان الى خصومنا
واستدامة الاتفاق والائتلاف فيما بيننا وانما كان التحاكم الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم قدر على هذه الاشياء فلاجرم كان التحاكم الى غير الرسول صلى الله عليه وسلم
احسانا الى الخصوم الثاني ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى عمر الا انه يحسن الى صاحبنا بالحكم العدل والتوفيق بينه وبين خصمه وما خطر ببالنا انه يحكم له بما حكم به
الثالث ان يكون المعنى ما اردنا بالتحاكم الى غيرك يا رسول الله الا انك لا تحكم الا بالحق المر وغيرك يدور على التوسط ويامر كل واحد من الخصمين بالاحسان
الى الآخر وتقريب مراده من مراد صاحبه حتى تحصل بينهما الموافقة ثم قال تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم والمعنى انه لا يعلم ما في قلوبهم من النفاق والغيظ والعداوة
الا الله ثم قال تعالى فاعرض عنهم وعظهم وقل لهم في انفسهم قولا بليغا واعلم انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان يعاملهم بثلثة اشياء الاول قوله فاعرض
عنهم وهذا يفيد امرين احدهما ان لا يقبل منهم ذلك العذر ولا يغتر به فان من لا يقبل عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض عنه غير ملتفت اليه والثاني ان
هذا يجري مجرى ان يقول له اكتف بالاعراض عنهم ولا تهتك سترهم ولا تظهر لهم انك عالم بكنه ما في بواطنهم فان من هتك ستر عدوه واظهر له كونه عالما بما في قلبه
فربما يجرئه ذلك على ان لا يبالي باظهار العداوة فيزداد الشر ولكن اذا تركه على حاله بقي في خوف ووجل فيقل الشر النوع الثاني قوله تعالى وعظهم والمراد انه يزجرهم
عن النفاق والمكر والكيد والحسد والكذب ويخوفهم بعقاب الآخرة كما قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة النوع الثالث قوله تعالى وقل لهم في
انفسهم قولا بليغا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في قوله في انفسهم وجوه الاول ان في الآية تقديما وتاخيرا والتقدير وقل لهم قولا بليغا في انفسهم مؤثرا في
قلوبهم يغتمون به اغتماما ويستشعرون منه الخوف استشعارا الثاني ان يكون التقدير وقل لهم في معنى انفسهم الخبيثة وقلوبهم المنطوية على النفاق قولا بليغا وان الله يعلم

احسانا الى الخصوم لو كانوا عند الرسول الاقدر ...
عند تقرر كل منهم على التمرد من حكمه فانه اذا كان التحاكم
الى غير الرسول صح

يعلمون

اى قلوبهم فلا يغني عنكم اخفاؤه فطهروا قلوبكم عن النفاق والا انزل الله بكم ما انزل بالمجاهرين بالشرك من شر ذلك واغلظ الثالث قل لهم في انفسهم خاليا بهم ليس معهم
غيرهم على سبيل السر لان النصيحة في الملاء تقريع وفي السر محض المنفعة المسئلة الثانية في الآية قولان احدهما ان المراد بالوعظ التخويف بعقاب الآخرة والمراد بالقول البليغ
التخويف بعقاب الدنيا وهو ان يقول لهم ان ما في قلوبكم من النفاق والكيد معلوم عند الله تعالى ولا فرق بينكم وبين الكفار وانما رفع الله السيف عنكم لانكم اظهرتم
الايمان فان واظبتم على هذه الافعال القبيحة ظهر للكل بقاؤكم على الكفر وحينئذ يلزمكم السيف الثاني ان القول البليغ صفة للوعظ فامر تعالى بالوعظ ثم امر بان يكون
ذلك الوعظ بالقول البليغ وهو ان يكون كلاما طويلا حسن الالفاظ حسن المعاني مشتملا على الترغيب والترهيب والاعذار والانذار والثواب والعقاب فان الكلام اذا كان هكذا عظم وقعه
وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاؤك فاستغفروا الله واستغفر لهم الرسول لوجدوا
الله توابا رحيما فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا
تسليما ولو انا كتبنا واعلم انه تعالى لما امر بطاعة رسوله صلى الله عليه وسلم في قوله واطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم ثم حكى ان بعضهم تحاكم الى الطاغوت
ولم يتحاكم الى الرسول صلى الله عليه وسلم وبين قبح طريقه وفساد منهجه رغب في هذه الآية مرة اخرى في طاعة الرسول فقال وما ارسلنا من رسول الا ليطاع باذن الله وفيها
مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج كلمة من ههنا صلة زائدة والتقدير وما ارسلنا رسولا ويمكن ان يكون التقدير وما ارسلنا من هذا الجنس احدا الا كذا وكذا وعلى هذا التقدير
يكون المبالغة اتم المسئلة الثانية قال ابو علي الجبائي معنى الآية وما ارسلت من رسول الا وانا مريد ان يطاع ويتبع ويصدق ولم ارسله ليعصى قال وهذا يدل على بطلان مذهب
المجبرة لانهم يقولون انه تعالى ارسل رسلا لتعصى والعاصي من المعلوم انه يبقى على الكفر وقد نص الله على كذبهم في هذه الآية فلو لم يكن في القرآن ما يدل على بطلان قولهم الا هذه الآية لكفى
وكان يجب على قولهم ان يكون قد ارسل الرسل ليطاعوا وليعصوا جميعا فدل ذلك على ان معصيتهم للرسل غير مرادة لله تعالى وانه تعالى ما اراد الا ان يطاع واعلم ان هذا
الاستدلال في غاية الضعف وبيانه من وجوه الاول ان قوله الا ليطاع يكفي في تحقق مفهومه ان يطيعه مطيع واحد في وقت واحد وليس من شرط تحقق مفهومه ان يطيعه
جميع الناس في جميع الاوقات وعلى هذا التقدير فنحن نقول بموجبه وهو ان كل من ارسله الله تعالى فقد اطاعه بعض الناس في بعض الاوقات الا ان هذا لا ينفي ان يكون قد اراد تعالى
ان يعصيه بعض الناس في بعض الاوقات اللهم الا ان يقال تخصيص الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه الا ان الجبائي لا يقول بذلك فسقط هذا الاستدلال على جميع التقديرات
الثاني انه لا يجوز ان يكون المراد به ان كل كافر فانه لابد وان يقر به عند موته كما قال تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته او يحمل ذلك على ايمان الكل به يوم القيامة ومن المعلوم ان الوصف
في جانب الثبوت يكفي في حصول مسماه ثبوته في بعض الصور وفي بعض الاحوال الثالث ان العلم بعدم الطاعة مع وجود الطاعة متضادان والضدان لا يجتمعان وذلك
العلم ممتنع العدم فكانت الطاعة ممتنعة الوجود والله تعالى عالم بجميع المعلومات فكان عالما بكون الطاعة ممتنعة الوجود والعالم بكون الشيء ممتنع الوجود لا يكون مريدا له
فثبت بهذا البرهان القاطع انه يستحيل ان يريد الله تعالى من الكافر كونه مطيعا فوجب تاويل هذه اللفظة وهو ان يكون المراد من الكلام ليس الارادة بل الامر والتقدير وما
ارسلنا من رسول الا والناس مامورون بطاعته وعلى هذا التقدير سقط الاستدلال المسئلة الثالثة قال اصحابنا الآية دالة على انه لا يوجد شيء من الخير والشر والكفر والايمان و
الطاعة والعصيان الا بارادة الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى الا ليطاع باذن الله ولا يمكن ان يكون المراد من هذا الاذن الامر والتكليف لانه لا معنى لكونه رسولا الا
ان الله تعالى امر بطاعته فلو كان المراد من الاذن هو هذا لصار تقدير الآية وما اذنا في طاعة من ارسلناه الا باذننا وهو تكرار قبيح فوجب حمل الاذن على التوفيق
والاعانة وعلى هذا الوجه فيصير تقدير الآية وما ارسلنا من رسول الا ليطاع بتوفيقنا واعانتنا وهذا تصريح بانه سبحانه وتعالى ما اراد من الكل طاعة الرسول صلى الله
عليه وسلم بل لا يريد ذلك الا من الذي وفقه الله لذلك واعانه عليه وهم المؤمنون فاما المحرومون عن التوفيق والاعانة فانه تعالى ما اراد ذلك منهم فثبت ان هذه الآية
من اقوى الدلائل على مذهبنا المسئلة الرابعة الآية دالة على انه لا رسول الا ومعه شريعة ليكون مطاعا في تلك الشريعة ومتبوعا فيها اذ لو كان لا يدعو الا الى
شرع من قبله لم يكن هو في الحقيقة مطاعا بل كان المطاع هو الرسول المتقدم الذي هو الواضع لتلك الشريعة والله تعالى حكم على كل رسول بانه مطاع المسئلة الخامسة
الآية دالة على ان الانبياء عليهم السلام معصومون عن المعاصي والذنوب لانها دلت على وجوب طاعتهم مطلقا فلو اتوا بمعصية لوجب علينا الاقتداء بهم في
تلك المعصية فيصير تلك المعصية واجبة علينا وكونها معصية توجب كونها محرمة علينا فيلزم توارد الايجاب والتحريم على الشيء الواحد وانه محال فان قيل انتم
في الاعتراض على كلام الجبائي ذكرتم ان قوله الا ليطاع لا يفيد العموم فكيف تمسكتم به في هذه المسئلة مع ان هذا الاستدلال لا يتم الا مع القول بانه يفيد العموم قلنا ظاهر
اللفظ يوهم العموم وانما تركنا العموم في تلك المسئلة للدليل العقلي القاطع الذي ذكرناه على انه يستحيل منه تعالى ان يريد الايمان من الكافر فلاجل ذلك المعارض
القاطع صرفنا الظاهر عن العموم وليس في هذه المسئلة برهان قاطع عقلي يوجب القدح في عصمة الانبياء عليهم السلام فظهر الفرق قوله تعالى ولو انهم اذ ظلموا
انفسهم جاؤك فاستغفروا الله وفيه مسائل المسئلة الاولى في سبب النزول وجهان الاول المراد به من تقدم ذكره من المنافقين يعني لو انهم عند
ما ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار عن التحاكم الى الرسول جاؤا الرسول واظهروا الندم على ما فعلوا وتابوا عنه واستغفروا منه واستغفر لهم الرسول بان يسال
الله ان يغفر لهم عند توبتهم لوجدوا الله توابا رحيما الثاني قال الاصم ان قوما من المنافقين اصطلحوا على كيد في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم دخلوا عليه لاجل ذلك
الغرض فاتاه جبريل عليه السلام فاخبره به فقال صلى الله عليه وسلم ان قوما دخلوا يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا
تقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان قم يا فلان حتى عد اثني عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله من ظلمنا انفسنا

فاستغفر لنا فقال الآن اخرجوا انا كنت في بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عني المسئلة الثانية لقائل ان يقول اليس لو استغفروا
الله وتابوا على وجه صحيح لكانت توبتهم مقبولة فما الفائدة في ضم استغفار الرسول صلى الله عليه وسلم الى استغفارهم قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان ذلك التحاكم
الى الطاغوت كان مخالفة لحكم الله تعالى وكان ايضا اساءة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وادخالا للغم في قلبه ومن كان ذنبه كذلك وجب عليه الاعتذار عن ذلك
الغير فلهذا المعنى وجب عليهم ان يطلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم ان يستغفر لهم الثاني ان القوم لما لم يرضوا بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم ظهر منهم ذلك
التمرد فاذا تابوا وجب عليهم ان يفعلوا ما يزيل عنهم ذلك التمرد وما ذاك الا بان يذهبوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم ويطلبوا منه الاستغفار الثالث لعلهم اذا
اتوا بالتوبة اتوا بها على وجه من الخلل فاذا انضم اليها استغفار الرسول صلى الله عليه وسلم صارت مستحقة للقبول المسئلة الثالثة انما قال واستغفر لهم الرسول
ولم يقل واستغفرت لهم اجلالا للرسول صلى الله عليه وسلم وانهم اذا جاؤه فقد جاؤا من خصه الله تعالى برسالته واكرمه بوحيه وجعله سفيرا بينه وبين خلقه ومن
كان كذلك فان الله لا يرد شفاعته فكانت الفائدة في العدول عن لفظ الخطاب الى لفظ المغايبة ما ذكرناه المسئلة الرابعة الآية دالة على الجزم بان الله تعالى
يقبل توبة التائب لانه تعالى لما ذكر عنهم الاستغفار قال بعده لوجدوا الله توابا رحيما وهذا الجواب انما ينطبق على ذلك الكلام لو كان المراد من قوله توابا
رحيما هو انه يقبل توبتهم ويرحمهم بتفضله عليهم ولا يرد استغفارهم قوله تعالى فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك الآية فيها مسائل المسئلة الاولى في سبب نزول
هذه الآية قولان الاول وهو قول عطاء ومجاهد والشعبي ان هذه الآية نازلة في قصة اليهودي والمنافق وهذه الآية متصلة بما قبلها وهذا القول هو المختار عندي
والثاني انها مستانفة نازلة في قصة اخرى وهو ما روي عن عروة بن الزبير ان رجلا من الانصار خاصم الزبير في ماء يسقى به النخل فقال النبي صلى الله
عليه وسلم للزبير اسق ارضك ثم ارسل الماء الى ارض جارك فقال الانصاري لاجل انه ابن عمتك فتلون وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال للزبير
اسق ثم احبس الماء حتى يبلغ الجدر واعلم ان الحكم في هذا ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادي فهو اولى باول الماء وحقه تمام السقي فالرسول صلى الله عليه وسلم
اذن للزبير في حقه السقي على وجه المسامحة فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف حق ما امره به الرسول صلى الله عليه وسلم من المسامحة لاجله امره النبي صلى الله عليه وسلم
باستيفاء حقه على سبيل التمام وحمل خصمه على مر الحكم المسئلة الثانية لا في قوله فلا وربك فيه قولان الاول معناه فوربك كقوله تعالى فوربك لنسألنهم ولا
مزيدة لتاكيد معنى القسم كما زيدت في لئلا يعلم لتاكيد وجوب العلم ولا يؤمنون جواب القسم والثاني انها مفيدة وعلى هذا التقدير ذكر الواحدي فيه وجهين
الاول انه يفيد نفي امر سبق والتقدير ليس الامر كما يزعمون انهم آمنوا وهم يخالفون حكمك ثم استانف القسم بقوله وربك لا يؤمنون حتى يحكموك
والثاني انها لتوكيد النفي الذي جاء فيما بعد لانه اذا ذكر في اول الكلام وفي آخره كان اوكد واحسن المسئلة الثالثة يقال شجر يشجر شجورا وشجرا اذا اختلف
واختلط وشاجره اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم في بعض عند المنازعة ومنه يقال لخشبات الهودج شجار لتداخل بعضها في بعض قال ابو مسلم الاصفهاني
وهو ماخوذ عندي من التفاف الشجر فان الشجر يتداخل بعض اغصانه في بعض واما الحرج فهو الضيق قال الواحدي يقال للشجر الملتف الذي لا يكاد يوصل اليه
حرج وجمعه حراج واما التسليم فهو تفعيل من السلام يقال سلم فلان اي عوفي ولم تنشب به بلية وسلم هذا الشيء لفلان اي خلص له من غير منازع فاذا
ثقلته بالتشديد فقلت سلم له فمعناه انه سلمه له وخلصه له هذا هو الاصل في اللغة وجميع استعمالات التسليم راجع الى هذا الاصل فقولهم سلم عليه اي دعا له
بان يسلم وسلم اليه الوديعة اي دفعها اليه بلا منازعة وسلم لله تعالى اي رضي بحكمه وسلم كذا لفلان اي ترك المنازعة معه فيه وسلم الى الله امره اي فوض اليه حكم
نفسه على معنى انه لم ير لنفسه في امره اثرا ولا شركة واعلم ان المدبر والصانع هو الله وحده لا شريك له المسئلة الرابعة اعلم ان قوله تعالى فلا وربك لا
يؤمنون قسم من الله تعالى على انهم لا يصيرون موصوفين بصفة الايمان الا عند حصول شرائط اولها قوله تعالى حتى يحكموك فيما شجر بينهم وهذا يدل على ان من لم
يرض بحكم الرسول صلى الله عليه وسلم لا يكون مؤمنا واعلم ان من يتمسك بهذه الآية في بيان انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بارشاد النبي
المعصوم قال لان قوله لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم تصريح بانه لا يحصل لهم الايمان الا اذا استعانوا بحكم النبي في كل ما اختلفوا فيه ونرى اهل
العالم مختلفين في صفات الله سبحانه وتعالى فمن معطل ومن مشبه ومن قدري ومن جبري فلزم بحكم هذه الآية انه لا يحصل الايمان الا بحكمه وارشاده وهدايته
وحققوا ذلك بان عقول اكثر الخلق ناقصة وغير وافية بادراك هذه الحقائق وعقل النبي المعصوم كامل مشرق فاذا اتصل اشراق نوره بعقول الامة
قويت عقولهم وانقلبت من النقص الى الكمال ومن الضعف الى القوة فقدروا عند ذلك على معرفة هذه الاسرار الالهية والذي يؤكد ذلك ان
الذين كانوا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا جازمين متيقنين كاملي الايمان والمعرفة والذين بعدوا عنه اختلفوا واضطربوا وهذه المذاهب
ما تولدت الا بعد زمان الصحابة والتابعين فثبت ان الامر كما ذكرناه والتمسك بهذه الآية رايته في كتب محمد بن عبد الكريم الشهرستاني فيقال لهذا
الاستدلال الذي ذكرته انما استخرجته من عقلك فاذا كان عقول الاكثرين ناقصة فلعلك ذكرت هذا الاستدلال لنقصان عقلك واذا كان
هذا احتمالا قائما وجب ان تشك في صحة مذهبك وصحة هذا الدليل الذي تمسكت به ولان معرفة النبوة موقوفة على معرفة الاله فلو توقفت معرفة
الاله على معرفة النبوة لزم الدور وهو محال الشرط الثاني قوله تعالى ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت قال الزجاج لا تضيق صدورهم من قضيتك واعلم
ان الراضي بحكم رسول الله صلى الله عليه وسلم قد يكون راضيا به في الظاهر دون القلب فبين بهذه الآية انه لابد من حصول الرضا به في القلب واعلم ان ميل

القلب ونفرته شيء خارج عن وسع البشر فليس المراد من الآية ذلك بل المراد منه أن يحصل الجزم واليقين في القلب بأن الذي يحكم به الرسول صلى الله عليه وسلم
هو الحق وهو الصدق. الشرط الثالث قوله تعالى ويسلموا تسليما واعلم أن من عرف بقلبه كون ذلك الحكم حقا وصدقا قد يتمرد عن قبوله على سبيل العناد أو يتوقف
في ذلك القبول فبين تعالى أنه كما لا بد في الإيمان من حصول ذلك اليقين في القلب فلا بد أيضا من التسليم في الظاهر فقوله ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا
مما قضيت المراد منه الانقياد في الباطن وقوله ويسلموا تسليما المراد منه الانقياد في الظاهر. المسألة الثانية دلت الآية على أن الأنبياء عليهم السلام معصومون
عن الخطأ في الفتوى وفي الأحكام لأنه تعالى أوجب الانقياد لحكمهم وبالغ في ذلك الإيجاب وبين أنه لا بد من حصول ذلك الانقياد في الظاهر وفي القلب وذلك ينفي
صدور الخطأ عنهم فهذا يدل على أن قوله عفا الله عنك لم أذنت لهم وأن فتواه في أسارى بدر وأن قوله لم تحرم ما أحل الله لك وأن قوله عبس وتولى
كل ذلك محمول على التأويل على الوجوه التي لخصناها في هذا الكتاب. المسألة الثالثة من الفقهاء من تمسك بقوله تعالى ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما
قضيت على أن ظاهر الأمر للوجوب وهو ضعيف لأن القضاء هو الإلزام ولا نزاع في أنه للوجوب. المسألة الرابعة ظاهر الآية يدل على أنه لا يجوز تخصيص
النص بالقياس لأنه يدل على أنه يجب متابعة قوله وحكمه على الإطلاق وأنه لا يجوز العدول منه إلى غيره ومثل هذه المبالغة المذكورة في هذه الآية قلما يوجد في شيء من
التكاليف وذلك يوجب تقديم عموم القرآن والخبر على حكم القياس وقوله تعالى ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت مشعر بذلك لأنه متى خطر
بباله قياس يفضي إلى نقيض مدلول النص فهناك يحصل الحرج في النفس فبين تعالى أنه لا يكمل إيمانه إلا بعد أن لا يلتفت إلى ذلك الحرج ويسلم النص تسليما كليا
وهذا الكلام قوي حسن لمن أنصف. المسألة الخامسة قالت المعتزلة لو كانت الطاعات والمعاصي بقضاء الله تعالى لزم التناقض وذلك لأن الرسول
صلى الله عليه وسلم إذا قضى على إنسان بأنه ليس له أن يفعل الفعل الفلاني وجب على جميع المكلفين الرضا بذلك لأنه قضاء الرسول صلى الله عليه وسلم
والرضا بقضاء الرسول صلى الله عليه وسلم واجب لدلالة هذه الآية ثم لو أن ذلك الرجل فعل ذلك الفعل على خلاف فتوى الرسول صلى الله عليه وسلم
فلو كانت المعاصي بقضاء الله تعالى لكان ذلك الفعل بقضاء الله والرضا بقضاء الله تعالى واجب فيلزم أن يجب على جميع المكلفين الرضا
بذلك الفعل والترك معا فيلزم أن يجب على كل المكلفين الرضا بذلك الترك لأنه قضاء الرسول والرضا بذلك الفعل لأنه قضاء الله فوجب
أن يلزمهم الرضا بالفعل والترك معا وذلك محال. والجواب أن المراد من قضاء الرسول صلى الله عليه وسلم الفتوى والشرعية والمراد من
قضاء الله تعالى التكوين والإيجاد وهما مفهومان متغايران والجمع بينهما لا يفضي إلى التناقض. ﴿وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنِ اقْتُلُوا
أَنْفُسَكُمْ أَوِ اخْرُجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ مِنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيتًا
وَإِذًا لَآتَيْنَاهُمْ مِنْ لَدُنَّا أَجْرًا عَظِيمًا وَلَهَدَيْنَاهُمْ صِرَاطًا مُسْتَقِيمًا﴾ واعلم أن هذه الآية متصلة بما تقدم من أمر المنافقين وترغيب
لهم في الإخلاص وترك النفاق والمعنى أنا لو شددنا التكليف على الناس نحو أن نأمرهم بالقتل والخروج عن الأوطان لصعب ذلك عليهم ولما فعله
إلا القليل وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلما لم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا بل اكتفينا بتكليفهم بالأمور السهلة فليقبلوها بالإخلاص وليتركوا التمرد
والعناد حتى ينالوا خير الدارين. في الآية مسائل المسألة الأولى قرأ ابن كثير ونافع وابن عامر والكسائي أن اقتلوا أنفسكم أو اخرجوا من دياركم بضم النون
أن وضم واو أو والسبب فيه نقل ضمة تاء اقتلوا وضمة راء اخرجوا إليهما وقرأ عاصم وحمزة بالكسر لالتقاء الساكنين وقرأ أبو عمرو بكسر النون وضم الواو وقال الزجاج
لست أعرف لفصل أبي عمرو بين هذين حاسة إلا أن يكون رواية وقال غيره أما كسر النون فلأن الكسر هو الأصل لالتقاء الساكنين
وأما ضم الواو فلأن الضمة في الواو أحسن لأنها تشبه واو الضمير واتفق الجمهور على الضم في واو الضمير نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل. المسألة
الثانية الكناية في قوله تعالى ما فعلوه عائدة إلى القتل والخروج معا وذلك لأن الفعل جنس واحد وإن اختلفت ضروبه واختلف القراء في قوله
إلا قليل فقرأ ابن عامر قليلا بالنصب وكذا هو في مصاحف أهل الشام ومصحف أنس بن مالك والباقون قليل بالرفع وأما من نصب فقاس النفي
على الإثبات فإن قولك ما جاءني أحد كلام تام كما أن قولك جاءني القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا في الإثبات فكذا مع النفي
والجامع كون المستثنى فضلة جاء بعد تمام الكلام. وأما من رفع فالسبب أنه جعله بدلا من الواو في فعلوه وكذلك كل مستثنى من منفي كقولك
ما أتاني أحد إلا زيد ترفع زيدا على البدل من أحد فيكون إعراب ما بعد إلا على ما قبلها وكذلك في النصب والجر كقولك ما رأيت أحدا إلا زيدا
وما مررت بأحد إلا زيد. قال أبو علي الفارسي الرفع أقيس فإن معنى ما أتاني أحد إلا زيد وأتاني زيد واحد فكما اتفقوا في قولهم ما أتاني إلا زيد على الرفع
وجب أن يكون قولهم ما أتاني أحد إلا زيد بمنزلته. المسألة الثالثة الضمير في قوله ولو أنا كتبنا عليهم فيه قولان الأول وهو قول ابن عباس
ومجاهد أنه عائد إلى المنافقين وذلك لأنه تعالى كتب على بني إسرائيل أن يقتلوا أنفسهم وكتب على المهاجرين أن يخرجوا من ديارهم فقال تعالى ولو كتبنا القتل
والخروج عن الوطن على هؤلاء المنافقين ما فعله إلا القليل منهم رياء وسمعة وحينئذ يصعب الأمر عليهم وينكشف كفرهم فإذا لم نفعل بهم ذلك
بل كلفناهم بالأشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الإيمان على سبيل الإخلاص وهذا القول اختيار أبي بكر الأصم وأبي بكر القفال. القول الثاني
المراد لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله إلا قليل منهم وعلى هذا التقدير دخل تحت هذا الكلام المؤمن والمنافق وأما الضمير في قوله تعالى ولو أنهم

وما مررت إلا بزيد

فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد أن يكون أول الآية عاما وآخرها خاصا وعلى هذا التقدير يجب أن يكون المراد بالقليل المؤمنين. روي أن ثابت
بن قيس بن شماس ناظر يهوديا فقال اليهودي إن موسى أمرنا بقتل أنفسنا فقتلنا وإن محمدا يأمركم بالقتال فتكرهونه فقال ثابت لو أن محمدا صلى الله عليه وسلم
أمرني بقتل نفسي لفعلت ذلك فنزلت الآية. وروي أن ابن مسعود قال مثل ذلك فنزلت هذه الآية وقال النبي صلى الله عليه وسلم والذي نفسي بيده إن من أمتي
رجالا الإيمان أثبت في قلوبهم من الجبال الرواسي. وعن أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه أنه قال والله لو أمرنا ربنا لفعلنا والحمد لله الذي لم يأمرنا بذلك. المسألة الرابعة
قال الجبائي لما دلت هذه الآية على أنه تعالى لم يكلفهم ما يغلظ ويثقل عليهم فبأن لا يكلفهم ما لا يطيقون كان أولى فيقال له هذا لازم عليك أيضا لأن ظاهر
الآية يدل على أنه تعالى إنما لم يكلفهم بهذه الأشياء الشاقة لأنه لو كلفهم بها لم يفعلوها ولو لم يفعلوها لوقعوا في العذاب ثم إنه تعالى علم من أبي جهل
وأبي لهب أنهم لا يؤمنون وأنهم لا يستفيدون من التكليف إلا العقاب الدائم ومع ذلك فإنه تعالى كلفهم فكل ما تجعله جوابا عن هذا فهو جوابنا عما ذكرت.
ثم قال تعالى ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا. اعلم أن المراد من قوله تعالى ولو أنهم فعلوا ما يوعظون به أنهم لو فعلوا ما كلفوا به
وأمروا به وإنما سمي هذا التكليف والأمر وعظا لأن تكاليف الله تعالى مقرونة بالوعد والوعيد والترغيب والترهيب والثواب والعقاب وما كان كذلك
فإنه يسمى وعظا ثم إنه تعالى بين أنهم لو التزموا هذه التكاليف لحصلت لهم أنواع من المنافع. قوله تعالى لكان خيرا لهم فيحتمل أن يكون المراد
أنه يحصل لهم خير الدنيا والآخرة ويحتمل أن يكون المعنى المبالغة والترجيح وهو أن ذلك أنفع لهم وأفضل من غيره لأن قولنا خير يستعمل على الوجهين جميعا.
قوله تعالى وأشد تثبيتا وفيه وجوه الأول أن هذا أقرب إلى ثباتهم عليه واستمرارهم عليه لأن الطاعة تدعو إلى أمثالها والواقع منها في وقت
يدعو إلى المواظبة عليه. الثاني أن يكون أثبت وأبقى لأنه حق والحق ثابت باق والباطل زائل. الثالث أن الإنسان يطلب أولا تحصيل الخير فإذا حصله فإنه يطلب
أن يصير ذلك الحاصل باقيا ثابتا فقوله تعالى لكان خيرا لهم إشارة إلى الحالة الأولى. قوله تعالى وإذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما اعلم أنه تعالى
لما بين أن هذا الإخلاص في الإيمان خير مما يريدونه من النفاق وأكثر ثباتا وبقاء بين أنه كما أنه في نفسه خير فهو أيضا مستعقب للخيرات العظيمة وهو الأجر العظيم
والثواب الجزيل. قال صاحب الكشاف وإذا جواب لسؤال مقدر كأنه قيل وماذا يكون من هذا الخير والتثبيت فقيل هو أن نؤتيهم من لدنا أجرا عظيما
كقوله تعالى ويؤت من لدنه أجرا عظيما. وأقول إنه تعالى جمع في هذه الآية قرائن كثيرة كل واحد منها يدل على عظم هذا الأجر أحدها أنه ذكر نفسه تعالى بصيغة
العظمة وهي قوله آتيناهم وقوله من لدنا والمعطي الحكيم إذا ذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة عند الوعد بالعطية دل ذلك على عظمة تلك العطية وثانيها
قوله من لدنا وهذا التخصيص يدل على المبالغة كما في قوله وعلمناه من لدنا علما. وثالثها أنه تعالى وصف هذا الأجر بالعظيم والشيء الذي وصفه عظيم العظماء
بالعظمة لا بد وأن يكون في نهاية الجلالة وكيف لا يكون عظيما وقال النبي صلى الله عليه وسلم فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب
بشر. قوله تعالى ولهديناهم صراطا مستقيما وفيه قولان أحدهما أن الصراط المستقيم هو الدين الحق نظيره قوله تعالى وإنك لتهدي إلى صراط
مستقيم. والثاني أنه الصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة وذلك لأنه تعالى ذكره بعد ذكر الثواب والأجر والدين الحق متقدم على الثواب
والأجر والصراط الذي هو الطريق من عرصة القيامة إلى الجنة إنما يحتاج إليه بعد استحقاق الأجر فكان حمل لفظ الصراط في هذا الموضع على هذا المعنى أولى. ﴿وَمَنْ
يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ
وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقًا ذَلِكَ الْفَضْلُ مِنَ اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ عَلِيمًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا خُذُوا حِذْرَكُمْ﴾
اعلم أنه تعالى لما أمر بطاعة الله تعالى وطاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ثم زيف طريقة الذين تحاكموا إلى الطاغوت
وصدوا عن الرسول النبيل ثم أعاد الأمر بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم مرة أخرى فقال تعالى وما أرسلنا من رسول إلا ليطاع ثم رغب في تلك الطاعة
بقوله تعالى لكان خيرا لهم وأشد تثبيتا وإذا لآتيناهم من لدنا أجرا عظيما ولهديناهم صراطا مستقيما أكد الأمر بطاعة الله سبحانه وتعالى وطاعة الرسول
صلى الله عليه وسلم في هذه الآية مرة أخرى فقال ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم إلى آخر الآية. وههنا مسائل المسألة الأولى ذكروا
في سبب النزول وجوها الأول روى جمع من المفسرين أن ثوبان مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم كان شديد الحب لرسول الله صلى الله عليه وسلم قليل الصبر
عنه فأتاه يوما وقد تغير وجهه ونحل جسمه وعرف الحزن في وجهه فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم عن حاله فقال يا رسول الله ما بي وجع غير أني إذا لم أرك
اشتقت إليك واستوحشت وحشة شديدة حتى ألقاك فذكرت الآخرة فخفت أن لا أراك هناك لأني إن دخلت الجنة فأنت تكون في درجات
النبيين وأنا في درجات العبيد فلا أراك وإن أنا لم أدخل الجنة فحينئذ لا أراك أبدا فنزلت هذه الآية. الثاني قال السدي إن ناسا من الأنصار قالوا يا رسول الله
إنك تسكن الجنة في أعلاها ونحن نشتاق إليك فكيف نصنع فنزلت الآية. الثالث قال مقاتل نزلت الآية في رجل من الأنصار قال للنبي صلى الله عليه وسلم
إذا خرجنا من عندك إلى أهالينا اشتقنا إليك فما ينفعنا شيء حتى نرجع إليك ثم ذكرت درجتك في الجنة فكيف لنا برؤيتك إن
دخلنا الجنة فأنزل الله تعالى هذه الآية فلما توفي النبي صلى الله عليه وسلم أتى الأنصاري ولده وهو في حديقة له فأخبره بموت النبي صلى الله عليه وسلم فقال اللهم أعمني
حتى لا أرى شيئا بعده إلى أن ألقاه فعمي مكانه فكان يحب النبي صلى الله عليه وسلم حبا شديدا فجعله الله تعالى معه في الجنة. الرابع قال الحسن إن المؤمنين

قالوا للنبي صلى الله عليه وسلم ما لنا منك إلا الدنيا فإذا كانت الآخرة رفعت في الأعلى فحزن النبي صلى الله عليه وسلم ونزلت هذه الآية قال المحققون لا ننكر
صحة هذه الروايات إلا أنا نقول سبب نزول الآية يجب أن لا يكون شيئاً أعظم من ذلك وهو الحث على الطاعة والترغيب فيها فإنك تعلم أن خصوص السبب
لا يقدح في عموم اللفظ فهذه الآية عامة في حق جميع المكلفين وهو أن كل من أطاع الله وأطاع الرسول فقد فاز بالدرجات العالية والمراتب الشريفة عند الله سبحانه وتعالى
المسألة الثانية ظاهر قوله تعالى ومن يطع الله والرسول يوجب الاكتفاء بالطاعة الواحدة لأن اللفظ الدال على الصفة يكفي في العمل به في جانب الثبوت
حصول ذلك المسمى مرة واحدة قال القاضي لا بد من حمل هذا على غير ظاهره وأن نحمل الطاعة على فعل جميع المأمورات وترك جميع المنهيات إذ لو حملناه على الطاعة
الواحدة لدخل فيه الفساق والكفار لأنهم قد يأتون بالطاعة الواحدة وعندي فيه وجه آخر وهو أنه ثبت في أصول الفقه أن الحكم المذكور
عقيب الصفة يشعر بكون ذلك الحكم معللاً بذلك الوصف إذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ومن يطع الله أي ومن يطع الله في كونه إلهاً وطاعة الله في كونه
إلهاً هو معرفته والإقرار بجلاله وعزته وكبريائه وصمديته وكماله فصارت هذه الآية تنبيهاً على أمرين عظيمين من أحوال المعاد فالأول هو أن منشأ جميع السعادات
يوم القيامة إشراق الروح بأنوار معرفة الله تعالى فكل من كانت هذه الأنوار في قلبه أكثر وصفاؤها أقوى وبعدها عن التكدر بمحبة عالم الأجسام أتم كان إلى السعادة
أقرب وإلى الفوز بالنجاة أوصل الثاني أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة وعد أهل الطاعة بالأجر العظيم والثواب الجزيل والهداية إلى الصراط المستقيم ثم ذكر
في هذه الآية وعدهم بكونهم مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وهذا الذي وقع به الختم لا بد وأن يكون أشرف وأعلى مما قبله ومعلوم أنه
ليس المراد من كون هؤلاء معهم هو أنهم يكونون في عين تلك الدرجات لأن هذا ممتنع فلا بد وأن يكون معناه أن الأرواح الناقصة إذا استكملت
علائقها مع الأرواح الكاملة في الدنيا بسبب الحب الشديد فإذا فارقت هذا العالم ووصلت إلى عالم الآخرة بقيت تلك العلائق الروحانية هناك
ثم تصير تلك الأرواح الصافية كالمرايا المجلوة المتقابلة فكما أن هذه المرايا ينعكس الشعاع من بعضها على البعض وبسبب هذه الانعكاسات يصير أنوارها في غاية
القوة فكذا القول في تلك الأرواح فإنها لما كانت مجلوة بصقالة المجاهدة عن غبار حب ما سوى الله وذلك هو المراد من طاعة الله وطاعة الرسول
ثم إذا ارتفعت الحجب الجسدانية أشرقت عليها أنوار جلال الله تعالى ثم انعكست تلك الأنوار من بعضها إلى البعض فصارت الأرواح الناقصة كاملة بسبب
تلك العلائق الروحانية فهذا احتمال خطر بالبال والله أعلم بأسرار كلامه المسألة الثالثة ليس المراد بكون من أطاع الله وأطاع الرسول مع النبيين والصديقين
كون الكل في درجة واحدة لأن هذا يقتضي التسوية في الدرجة بين الفاضل والمفضول وأنه لا يجوز بل المراد كونهم في الجنة بحيث يتمكن كل واحد منهم من رؤية الآخر
وإن بعد المكان لأن الحجاب إذا زال شاهد بعضهم بعضاً وإذا أرادوا الزيارة والتلاقي قدروا عليه فهذا هو المراد من هذه المعية المسألة الرابعة أنه تعالى
ذكر النبيين ثم ذكر أوصافاً ثلاثة الصديقين والشهداء والصالحين واتفقوا على أن النبيين مغايرون للصديقين والشهداء والصالحين فأما
هذه الصفات الثلاثة فقد اختلفوا فيها قال بعضهم هذه الصفات كلها لموصوف واحد وهي صفات متداخلة فإنه لا يمتنع في الشخص الواحد أن يكون صديقاً
وشهيداً وصالحاً وقال الآخرون بل المراد بكل وصف صنف من الناس وهذا الوجه أقرب لأن المعطوف يجب أن يكون مغايراً للمعطوف عليه وكما أن
النبيين غير من ذكر بعدهم فكذلك الصديقون يجب أن يكونوا غير من ذكر بعدهم وكذا القول في سائر الصفات فلنبحث عن هذه الصفات الثلاثة
الصديق وهو اسم لمن عادته الصدق ومن غلب على عادته فعل فإذا وصف بذلك الفعل قيل فيه فعيل كما يقال سكير وخمير وشريب
والصدق صفة كريمة فاضلة من صفات المؤمنين وكفى للصدق فضيلة أن الإيمان ليس إلا التصديق وكفى للكذب مذمة أن الكفر ليس إلا التكذيب إذا
عرفت هذا فنقول للمفسرين في الصديق وجوه الأول أن كل من صدق بكل الدين لا يتخالجه فيه شك فهو صديق والدليل عليه قوله تعالى والذين آمنوا
بالله ورسله أولئك هم الصديقون الثاني قال قوم الصديقون أفاضل أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الثالث أن الصديق اسم لمن سبق إلى تصديق
رسول الله صلى الله عليه وسلم فصار في ذلك قدوة لسائر الناس وإذا كان الأمر كذلك كان أبو بكر رضي الله عنه أولى الخلق بهذا الوصف أما بيان أنه
سبق إلى تصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم فلأنه قد اشتهرت الرواية عن الرسول صلى الله عليه وسلم أنه قال ما عرضت الإسلام على أحد إلا وله كبوة
غير أبي بكر فإنه لم يتلعثم ودل هذا الحديث على أنه صلى الله عليه وسلم لما عرض الإسلام على أبي بكر رضي الله عنه قبله ولم يتوقف فلو قدرنا أن إسلامه
تأخر عن إسلام غيره لزم أن يقال إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قصر حيث أخر عرض الإسلام عليه وهذا لا يكون قدحاً في أبي بكر بل يكون قدحاً في
الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك كفر ولما بطل نسبة هذا التقصير إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم علمنا أنه صلى الله عليه وسلم ما قصر في عرض الإسلام
عليه والحديث دل على أن أبا بكر رضي الله عنه لم يتوقف البتة فحصل من مجموع الأمرين أن أبا بكر رضي الله عنه أسبق الناس إسلاماً وأما بيان أنه كان قدوة
لسائر الناس في ذلك فلأن بتقدير أن يقال إن إسلام علي رضي الله عنه كان سابقاً على إسلام أبي بكر رضي الله عنه إلا أنه لا يشك عاقل أن علياً ما صار
قدوة في ذلك الوقت لأن علياً كان في ذلك الوقت صبياً صغيراً وكان أيضاً في تربية رسول الله صلى الله عليه وسلم وإيمان من هذا شأنه لا يصير
سبباً لاقتداء الخلق به أما أبو بكر رضي الله عنه فإنه كان رجلاً مشهوراً بالعقل والأمانة وكان كبير السن وما كان في تربية الرسول وإيمان من هذا شأنه يكون
سبباً لرغبة سائر الناس في الإسلام وذلك لأنهم اتفقوا على أنه رضي الله عنه لما آمن جاء بعد ذلك بمدة قليلة بعثمان بن عفان وطلحة والزبير

وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون حتى أسلموا فكان إسلامه سبباً لاقتداء هؤلاء الأكابر فمجموع ما ذكرناه يثبت أنه رضوان الله عليه كان أسبق الناس إسلاماً وثبت
أن إسلامه صار سبباً لاقتداء أفاضل الصحابة به فثبت بذلك أن أحق الأمة بهذه الصفة هو أبو بكر رضوان الله عليه إذا عرفت هذا فنقول هذا الذي ذكرناه
يقتضي أنه كان أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وبيانه من وجهين الأول أنه لما كان إسلامه أسبق من غيره وجب أن يكون ثوابه أكثر لقوله صلى الله
عليه وسلم من سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم القيامة الثاني أنه بعد أن أسلم جاهد في الله وصار جهاده مفضياً إلى حصول الإسلام لأكابر الصحابة مثل عثمان
وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وعثمان بن مظعون وعلي رضي الله عنه جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب في قتل الكفار ولكن جهاد أبي بكر أفضى إلى حصول
الإسلام لمثل هؤلاء الذين هم أعيان الصحابة وجهاد علي أفضى إلى قتل الكفار ولا شك أن الأول أفضل فأبو بكر جاهد في أول الإسلام حين كان
النبي صلى الله عليه وسلم في غاية الضعف وعلي إنما جاهد يوم أحد ويوم الأحزاب وكان الإسلام قوياً في هذه الأيام ومعلوم أن الجهاد وقت الضعف
أفضل من الجهاد وقت القوة ولهذا المعنى قال تعالى لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا
فبين تعالى أن نصرة الإسلام وقت ما كان ضعيفاً أعظم ثواباً من نصرته وقت كونه قوياً فثبت بمجموع ما ذكرنا أن أولى الناس بهذا الوصف هو أبو بكر الصديق
رضوان الله عليه فلهذا أجمع المسلمون على تسليم هذا اللقب له إلا من لا يلتفت إليه فإنه ينكره ودل تفسير الصديق بما ذكرناه على أنه لا مرتبة بعد النبوة في
الفضل والعلو إلا هذا الوصف وهو كون الإنسان صديقاً وكما دل الدليل عليه فقد دل لفظ القرآن عليه فإنه أينما ذكر الصديق والنبي لم يجعل بينهما
واسطة فقال تعالى في صفة إسمعيل إنه كان صديقاً نبياً وقال ههنا مع النبيين والصديقين يعني أنك إن ترقيت من الصديقية وصلت إلى النبوة
وإن نزلت من النبوة وصلت إلى الصديقية ولا متوسط بينهما وقال تعالى في آية أخرى والذي جاء بالصدق وصدق به فلم يجعل بينهما واسطة وكما دلت
هذه الدلالة على نفي الواسطة فقد وفق الله تعالى هذه الأمة الموصوفة بأنها خير أمة حين جعلوا الإمام بعد الرسول صلى الله عليه وسلم أبا بكر الصديق رضوان الله عليه
على سبيل الإجماع ولما توفي رضوان الله عليه دفنوه إلى جنبه صلى الله عليه وسلم وما ذاك إلا أن الله تعالى رفع الواسطة بين النبيين والصديقين في هذه
الآية فلا جرم ارتفعت الواسطة بينهما في الوجوه التي عددناها الصفة الثانية الشهداء والكلام فيها قد مر في مواضع من هذا الكتاب ولا بأس بأن نعيد
البعض فنقول لا يجوز أن تكون الشهادة مفسرة بكون الإنسان مقتول الكافر والذي يدل عليه وجوه الأول أن هذه الآية دالة على أن مرتبة الشهادة
مرتبة عظيمة في الدين وكون الإنسان مقتول الكافر ليس فيه زيادة شرف لأن هذا القتل قد يحصل في الفساق ومن لا منزلة له عند الله تعالى الثاني
أن المؤمنين قد يقولون اللهم ارزقنا الشهادة فلو كانت الشهادة عبارة عن قتل الكافر إياه لكانوا قد طلبوا من الله تعالى ذلك القتل وأنه غير
جائز لأن صدور ذلك القتل من الكافر كفر فكيف يجوز أن يطلب من الله تعالى ما هو كفر الثالث روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال المبطون
شهيد والغريق شهيد فعلمنا أن الشهادة ليست عبارة عن القتل بل نقول الشهيد فعيل بمعنى الفاعل وهو الذي يشهد لصحة دين الله تارة
بالحجة والبيان وأخرى بالسيف والسنان فالشهداء هم القائمون بالقسط وهم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولوا
العلم قائماً بالقسط ويقال للمقتول في سبيل الله شهيد من حيث إنه بذل نفسه في نصرة دين الله وشهادته له بأنه هو الحق وما سواه هو الباطل وإذا
كان من شهداء الله بهذا المعنى كان من شهداء الله في الآخرة كما قال وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس والله أعلم الثالثة
الصالحون والصالح هو الذي يكون صالحاً في اعتقاده وفي عمله فإن الجهل فساد في الاعتقاد والمعصية فساد في العمل وإذا عرفت تفسير الصديق والشهيد
والصالح ظهر لك ما بين هذه الصفات من التفاوت وذلك لأن كل من كان اعتقاده صواباً وعمله طاعة غير معصية فهو صالح ثم إن الصالح قد يكون
بحيث يشهد لدين الله بأنه هو الحق وأن ما سواه هو الباطل وهذه الشهادة تارة تكون بالحجة والدليل وأخرى بالسيف وقد لا يكون الصالح
موصوفاً بكونه قائماً بهذه الشهادة فثبت أن كل من كان شهيداً كان صالحاً وليس كل من كان صالحاً كان شهيداً فالشهيد أشرف أنواع الصالح
ثم إن الشهيد قد يكون صديقاً وقد لا يكون ونعني بالصديق الذي كان أسبق إسلاماً من غيره وكان إيمانه قدوة لغيره فثبت أن كل من كان
صديقاً كان شهيداً وليس كل من كان شهيداً كان صديقاً فثبت أن أفضل الخلق هم الأنبياء وبعدهم الصديقون وبعدهم من ليس له درجة
إلا محض درجة الشهادة وبعدهم من ليس له إلا محض درجة الصلاح فالحاصل هو أن أكابر الملائكة يأخذون الدين الحق عن الله تعالى والأنبياء
يأخذونه عن الملائكة كما قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده والصديقون يأخذونه عن الأنبياء والشهداء
يأخذونه عن الصديقين لأنا بينا أن الصديق هو الذي أخذ في المرة الأولى عن الأنبياء وصار قدوة لمن بعده والصالحون يأخذونه عن الشهداء
فهذا هو تقرير هذه المراتب وإذا عرفت هذا ظهر لك أنه لا أحد يدخل الجنة إلا وهو داخل في بعض هذه النعوت والصفات ثم قال تعالى وحسن أولئك
رفيقاً وفيه مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف فيه معنى التعجب كأنه قيل وما أحسن أولئك رفيقاً المسألة الثانية الرفق في اللغة
لين الجانب ولطافة الفعل وصاحبه رفيق هذا معناه في اللغة ثم الصاحب يسمى رفيقاً لارتفاقك به وبصحبته ومن هذا قيل للجماعة في السفر
رفقة لارتفاق بعضهم ببعض المسألة الثالثة قال الفراء إنما وحد الرفيق وهو صفة لجمع لأن الرفيق والبريد والرسول تذهب به العرب

الى الواحد والى الجمع قال تعالى انا رسول ربك ولا يجوز ان يقال حسن اولئك رجلا وبالجملة فهذا انما يجوز في الاسم الذي يكون صفة اما اذا كان اسما مصرحا مثل رجل وامرأة لم يجز وجوز الزجاج ذلك في الاسم ايضا وزعم انه مذهب سيبويه وقيل معنى قوله تعالى وحسن اولئك رفيقا اي حسن كل واحد منهم رفيقا كما قال ثم يخرجكم طفلا
المسئلة الرابعة رفيقا نصب على التمييز وقيل على الحال اي حسن كل واحد منهم مرافقا المسئلة الخامسة اعلم انه تعالى جعل من اطاع الله ورسوله انه يكون مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين ثم لم يكتف بذلك بل ذكر انه يكونون رفقاء له وقد ذكرنا ان الرفيق هو الذي يرتفق به في الحضر والسفر فبين ان هؤلاء المطيعين يرتفقون بهم وانما يرتفقون بهم اذا نالوا منهم رفقا وخيرا ولقد ذكرنا فرار في كيفية هذا الارتفاق واما على حسب الظاهر فلان الانسان قد يكون مع غيره ولا يكون رفيقا له فاما اذا كان عظيم الشفقة عليه عظيم الاعتناء بشانه كان رفيقا له فبين تعالى ان الانبياء والصديقين والشهداء والصالحين يكونون له كالرفقاء من شدة محبتهم له وسرورهم برؤيته ثم قال تعالى ذلك الفضل من الله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى لا شك ان قوله تعالى ذلك اشارة الى كل ما تقدم ذكره من وصف الثواب فلما حكم على كل ذلك بانه فضل من الله تعالى دل هذا على ان الثواب غير واجب على الله تعالى ومما يدل عليه من جهة المعقول وجوه الاول القدرة على الطاعة ان كانت لا تصلح الا للطاعة فخالق تلك القدرة هو الله الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا وان كانت صالحة للمعصية ايضا لم يترجح جانب الطاعة على جانب المعصية الا لخلق الداعي الى الطاعة ويصير مجموع القدرة والداعي موجبا للفعل فخالق هذا المجموع هو الذي اعطى الطاعة فلا يكون فعله موجبا عليه شيئا الثاني نعم الله تعالى على العبد لا تحصى وهي موجبة للطاعة والشكر فاذا كانت الطاعة تقع في مقابلة النعم السالفة امتنع كونها موجبة للثواب في المستقبل الثالث ان الوجوب يستلزم استحقاق الذم عند الترك وهذا الاستحقاق مناف للالهية فيمتنع حصوله في حق الله تعالى فثبت ان ظاهر الآية كما دل على ان الثواب كله فضل من الله فالبراهين العقلية القاطعة دالة على ذلك ايضا وقالت المعتزلة الثواب وان كان واجبا لكن لا يمتنع اطلاق اسم الفضل عليه وذلك لان العبد انما استحق لان الله تعالى كلفه لتفضل ولانه تعالى هو الذي اعطى العقل والقدرة وازاح الاعذار والموانع حتى تمكن المكلف من فعل الطاعة فصار ذلك بمنزلة من وهب لغيره ثوبا لكي ينتفع به فاذا باعه وانتفع بثمنه جاز ان يوصف ذلك الثمن بانه فضل من الواهب فكذا هاهنا المسئلة الثانية قوله تعالى ذلك الفضل من الله فيه احتمالان احدهما ان يكون التقدير ذلك هو الفضل من الله ويكون المعنى ان ذلك الثواب لكمال درجته كانه هو الفضل من الله وان ما سواه فليس بشيء والثاني ان يكون التقدير ذلك الفضل هو من الله اي ذلك الفضل المذكور والثواب المذكور من الله تعالى لا من غيره ولا شك ان الاحتمال الاول ابلغ ثم قال تعالى وكفى بالله عليما وله موقع عظيم في توكيد ما تقدم من الترغيب في طاعة الله تعالى لانه نبه بذلك على انه يعلم كيفية الطاعة ويعلم كيفية الجزاء والتفضل وذلك مما يرغب المكلف في كمال الطاعة والاحتراز عن التقصير فيه

يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم فانفروا ثبات او انفروا جميعا وان منكم لمن ليبطئن فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن كان لم تكن بينكم وبينه مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون

اعلم انه تعالى عاد بعد الترغيب في طاعة الله تعالى وطاعة رسوله الى ذكر الجهاد الذي تقدم ولانه اشق الطاعات ولانه اعظم الامور التي بها يحصل تقوية الدين فقال يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الحذر والحذر بمعنى كالاثر والاثر والمثل والمثل يقال اخذ حذره اذا تيقظ واحترز من المخوف كانه جعل الحذر آلته التي يقي بها نفسه ويعصم بها روحه والمعنى احذروا واحترزوا من العدو ولا تمكنوه من انفسكم هذا ما ذكره صاحب الكشاف وقال الواحدي فيه قولان احدهما المراد بالحذر هاهنا السلاح والمعنى خذوا سلاحكم ويسمى السلاح حذرا لانه يتقى به ويحذر والثاني ان يكون خذوا حذركم بمعنى احذروا عدوكم الا ان هذا الامر بالحذر يتضمن الامر باخذ السلاح لان اخذ السلاح هو الحذر من العدو فالتاويل ايضا يعود الى الاول فعلى القول الاول الامر مصرح باخذ السلاح وعلى القول الثاني اخذ السلاح مدلول عليه بفحوى الكلام المسئلة الثانية لقائل ان يقول ذلك الذي اراد الله تعالى بالحذر عنه ان كان مقضي الوجود لم ينفع الحذر وان كان مقضي العدم فلا حاجة الى الحذر فعلى التقديرين القول بالحذر عبث وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المقدور كائن والهم فضل وقيل ايضا الحذر لا يغني عن القدر فنقول ان صح هذا الكلام بطل القول بالشرائع فانه يقال ان كان الانسان من اهل السعادة في قضاء الله وقدره فلا حاجة الى الايمان والطاعة وان كان من اهل الشقاوة لم ينفعه الايمان والطاعة فهذا يفضي الى سقوط التكليف بالكلية والتحقيق في الجواب انه لما كان الكل بالقدر كان الامر بالحذر ايضا داخلا في القدر فكان قول القائل اي فائدة في الحذر كلاما متناقضا لانه لما كان هذا الحذر مقدرا فاي فائدة في هذا السؤال الطاعن في الحذر المسئلة الثالثة قوله تعالى فانفروا يقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدو وخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفير ودعاهم اليه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم واذا استنفرتم فانفروا والنفير اسم للقوم الذين ينفرون ومنه فلان لا في العير ولا في النفير وقال اصحاب العربية اصل هذا الحرف من النفور والنفار وهو الفزع يقال نفر اليه اذا فزع اليه ونفر منه اذا فزع منه وكرهه ومعنى الآية فانفروا الى قتال عدوكم المسئلة الرابعة قال جميع اهل اللغة الثبات جماعات متفرقة واحدها ثبة واصلها من ثبت الشيء اي جمعته ويقال ايضا ثبيت على الرجل اذا اثنيت عليه وتاويله جمع محاسنه فقوله تعالى فانفروا ثبات او انفروا جميعا

معناه انفروا الى العدو اما ثبات جماعات متفرقة سرية بعد سرية واما جميعا اي مجتمعين كوكبة واحدة وهذا المعنى اراد الشاعر في قوله طاروا اليه زرافات ووحدانا ومثله قوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا اي على اي الحالتين كنتم فصلوا قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وفيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن يجب ان يكون راجعا الى المؤمنين الذين ذكرهم الله تعالى بقوله يا ايها الذين امنوا خذوا حذركم ثم اختلفوا على قولين الاول المراد منه المنافقون كانوا يثبطون الناس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل قوله وان منكم لمن ليبطئن تقديره يا ايها الذين امنوا ان منكم لمن ليبطئن فاذا كان هؤلاء المبطئون منافقين فكيف جعل المنافقين قسما من المؤمنين في قوله ان منكم والجواب من وجوه الاول انه تعالى جعل المنافقين من المؤمنين من حيث الجنس والنسب والاختلاط الثاني انه تعالى جعلهم من المؤمنين بحسب الظاهر لانهم كانوا في الظاهر متشبهين باهل الايمان الثالث كانه قيل يا ايها المؤمنون في زعمكم ودعواكم كقوله تعالى يا ايها الذي نزل عليه الذكر القول الثاني ان هؤلاء المبطئين كانوا ضعفة المؤمنين وهو اختيار جماعة من المفسرين قالوا والتبطئة بمعنى الابطاء ايضا وفائدة هذا التشديد تكرر الفعل منه وحكى اهل اللغة ان العرب تقول ما ابطأ بك يا فلان عنا وادخالهم الباء عليه يدل انه في نفسه غير متعد فعلى هذا معنى الآية ان فيهم من يبطئ عن هذا الغرض ويتثاقل عن هذا الجهاد فاذا ظهر المسلمون تمنوا ان يكونوا معهم لياخذوا الغنيمة وان اصابتهم مصيبة سرهم ان كانوا متخلفين قال وهؤلاء الذين اراد الله تعالى بقوله يا ايها الذين امنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض قال والذي يدل على ان المراد بقوله ليبطئن المؤمنين لا المنافقين انه لا ينبسط غيرهم ما حكاه الله تعالى من قولهم يا ليتني كنت معهم عند الغنيمة ولو كان المراد من ينبسط غيرهم ما حكاه عنهم لم يكن لهذا الكلام معنى وطعن القاضي في هذا القول وقال انه تعالى حكى ان هؤلاء المبطئين يقولون عند مصيبة المؤمنين قد انعم الله علي اذ لم اكن معهم شهيدا فيعد قعوده عن القتال نعمة من الله ومثل هذا الكلام انما يليق بالمنافقين لا بالمؤمنين وايضا لا يليق بالمؤمنين ان يقال لهم كان لم تكن بينكم وبينه يعني الرسول صلى الله عليه وسلم مودة فثبت انه لا يمكن حمله على المؤمنين وانما يمكن حمله على المنافقين ثم قال اما حمل ليبطئن على انه من الابطاء والتثاقل فهو صحيح في المنافقين لانهم كانوا يتثاقلون عن الجهاد ويتخلفون ولا يرغبون اليه وان حمل على تثبيط الغير صح ايضا فيهم فانهم قد كانوا يثبطون كثيرا من المؤمنين بما يوردون عليهم من انواع التلبيس فكلا الوصفين موجود في المنافقين واكثر المفسرين حملوه على تثبيط الغير فكانهم فصلوا بين الابطاء والتبطئة فجعلوا الاول لازما والثاني متعديا كما يقال في احب وحبب فان الاول لازم والثاني متعد المسئلة الثانية قال الزجاج من في قوله لمن ليبطئن موصولة بالجالب للقسم كان هذا لو كان كلاما لكنت تقول ان منكم لمن احلف بالله ليبطئن ثم قال تعالى فان اصابتكم مصيبة يعني من القتل والانهزام وجهد من العيش ونوع من الخوف قال قد انعم الله علي اي قال هذا المبطئ قد انعم الله علي بالقعود اذ لم اكن معهم شهيدا يعني لم اكن معهم شاهدا حاضرا حتى يصيبني ما اصابهم من البلاء والشدة ولئن اصابكم فضل من الله من ظفر وغنيمة ليقولن كان لم تكن بينكم وبينهم مودة يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن كثير وحفص عن عاصم كان لم تكن بينكم بالتاء المنقطة من فوق يعني المودة والباقون بالياء لتقدم الفعل قال الواحدي وكلا القراءتين قد جاء التنزيل به قال قد جاءتكم موعظة من ربكم وفي آية اخرى فمن جاءه موعظة من ربه فالتانيث هو الاصل والتذكير يحسن اذا كان التانيث غير حقيقي سيما اذا وقع فاصل بين الفعل والفاعل المسئلة الثانية قرا الحسن ليقولن بضم اللام اعادة للضمير الى معنى من لان قوله لمن ليبطئن في معنى الجماعة الا ان هذه القراءة ضعيفة لان من وان كان جماعة في المعنى لكنه مفرد في اللفظ وجانب الافراد قد ترجح في قوله قال قد انعم الله علي وفي قوله يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما المسئلة الثالثة لقائل ان يقول لو كان التنزيل هكذا ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتني كنت معهم فافوز فوزا عظيما كان النظم مستقيما حسنا فكيف وقع قوله كان لم تكن بينكم وبينه مودة في البين وجوابه انه اعتراض وقع في البين وهو في غاية الحسن وبيانه انه تعالى حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة ومثل هذه المعاملة لا يقدم عليها الانسان الا في حق الاجنبي والعدو لان من احب انسانا فرح عند فرحه وحزن عند حزنه فاما اذا قلب هذه القضية فذاك اظهار للعداوة اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكي حزنه عند دولة المسلمين بسبب انه فاته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى في البين قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة والمراد التعجب كانه تعالى يقول انظروا الى ما يقوله هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا فهذا هو المراد من الكلام وهو وان كان كلاما واقعا في البين على سبيل الاعتراض الا انه في غاية الحسن فليقاتل في سبيل الله الذين يشرون الحيوة الدنيا بالاخرة ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب فسوف نؤتيه اجرا عظيما وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا اعلم انه تعالى لما ذم المبطئين في الجهاد عاد الى الترغيب فيه فقال فليقاتل في سبيل الله وللمفسرين في قوله يشرون الحيوة الدنيا وجهان الاول ان يشرون معناه يبيعون قال ابن مفرغ وشريت بردا ليتني من بعد برد كنت هامه قالوا وبرد هو غلامه وشريته بمعنى بعته وتمنى الموت بعد بيعه فكان معنى الآية فليقاتل في سبيل الله الذين يبيعون الحيوة

الدنيا بالآخرة وهو كقوله تعالى إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم إلى قوله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به والقول الثاني معنى يشرون أي يشترون قالوا والمخاطبون بهذا الخطاب هم المنافقون الذين تخلفوا عن أحد وتقدير الكلام فليقاتل الذين يختارون الحيوة الدنيا على الآخرة وعلى هذا التقدير فلا بد من حذف تقديره آمنوا ثم قاتلوا لاستبعاد حصول الأمر بشرائع الإسلام قبل حصول الإسلام وعندي في الآية احتمالات أخرى أحدها أن الإنسان لما أراد أن يبذل هذه الحيوة الدنيا في سبيل الله تخلف نفسه بها فاشترى بها من نفسه سعادة الآخرة ليقدر على بذلها في سبيل الله بطيبة النفس وثانيها أنه تعالى أمر بالقتال مقرونا ببيان فساد ما لأجله يترك الإنسان القتال فإن من ترك القتال فإنما تركه رغبة منه في الحيوة الدنيا وذلك يوجب فوات سعادة الآخرة فكأنه قيل له اشتغل بالقتال واترك ترجيح الفاني على الباقي وثالثها كأنه قيل الذين يشرون الحيوة الدنيا بالآخرة إنما رجحوا الحيوة الدنيا على الآخرة إذا كانت مقرونة بالسعادة والغبطة والكرامة وإذا كان كذلك فليقاتلوا فإنهم بالمقاتلة يفوزون بالغبطة والكرامة في الدنيا لأنهم بالمقاتلة يستولون على الأعداء ويفوزون بالأموال فهذه الوجوه خطرت بالبال والله أعلم بمراده ثم قال تعالى ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل أو يغلب فسوف نؤتيه أجرا عظيما والمعنى أن من يقاتل في سبيل الله فسواء صار مقتولا للكفار أو صار غالبا على الكفار لهم فسوف نؤتيه أجرا عظيما وهو المنفعة الخالصة الدائمة المقرونة بالتعظيم ومعلوم أنه لا واسطة بين هاتين الحالتين فإذا كان الأجر حاصلا على كلا التقديرين لم يكن عمل أشرف من الجهاد وهذا يدل على أن المجاهد لا بد وأن يوطن نفسه على أنه لا بد من أحد أمرين إما أن يقتله العدو أو يغلب العدو ويقهره فإنه إذا عزم على ذلك لم يفر عن الخصم ولم يحجم عن المحاربة فأما إذا دخل لا على هذا العزم فما أسرع ما يقع في الفرار فهذا معنى ما ذكره الله تعالى من التقسيم في قوله فيقتل أو يغلب قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله الآية اعلم أن المراد منه إنكاره تعالى لتركهم القتال فصار ذلك توكيدا لما تقدم من الأمر بالجهاد وفيه مسائل المسألة الأولى قوله تعالى وما لكم لا تقاتلون يدل على أن الجهاد واجب ومعناه أنه لا عذر لكم في ترك المقاتلة وقد بلغ حال المستضعفين من الرجال والنساء والولدان من المسلمين إلى ما بلغ في الضعف فهذا حث شديد على القتال وبيان للعلة التي لها صار القتال واجبا وهو ما في القتال من تخليص هؤلاء المؤمنين من أيدي الكفرة لأن هذا الجمع إلى الجهاد ما يجري مجرى فكاك الأسير المسألة الثانية قالت المعتزلة قوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله إنكار عليهم في ترك القتال وبيان أنه لا عذر لهم البتة في تركه ولو كان فعل العبد بخلق الله تعالى لبطل هذا الكلام لأن من أعظم العذر أنه تعالى ما خلقه وما أراده وما قضى به وجوابه مذكور المسألة الثالثة اتفقوا على أن قوله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان متصل بما قبله وفيه وجهان أحدهما أن يكون عطفا على السبيل والمعنى ما لكم لا تقاتلون في سبيل الله وفي المستضعفين والثاني أن يكون عطفا على اسم الله عز وجل تقديره في سبيل الله وسبيل المستضعفين المسألة الرابعة المراد بالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان قوم من المسلمين بقوا بمكة وعجزوا عن الهجرة إلى المدينة وكانوا يلقون من كفار مكة أذى شديدا قال ابن عباس كنت أنا وأمي من المستضعفين من النساء والولدان المسألة الخامسة الولدان جمع الوليد ونظيره مما جاء على فعيل وفعلان كجريب وجربان وورل وورلان كذلك ولد وولدان قال صاحب الكشاف ويجوز أن يراد بالرجال والنساء الأحرار والحرائر وبالولدان العبيد والإماء لأن العبد والأمة يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولائد إلا أنه جعل ههنا الولدان جمعا للذكور والإناث تغليبا للذكور على الإناث كما يقال الآباء والإخوة المسألة السادسة إنما ذكر الله تعالى الولدان مبالغة في شرح ظلمهم حيث بلغ أذاهم الولدان غير المكلفين إرغاما لآبائهم وأمهاتهم ومبغضة لهم بمكانهم ولأن المستضعفين كانوا يشركون أولادهم في دعائهم استنزالا لرحمة الله بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة بإخراجهم في الاستسقاء ثم حكى تعالى عن هؤلاء المستضعفين أنهم كانوا يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها الآية وفيه مسائل المسألة الأولى أجمعوا على أن المراد من هذه القرية الظالم أهلها مكة وكون أهلها موصوفين بالظلم يحتمل أن يكون لأنهم كانوا مشركين قال تعالى إن الشرك لظلم عظيم وأن يكون لأجل أنهم كانوا يؤذون المسلمين ويوصلون إليهم أنواع المكاره المسألة الثانية لقائل أن يقول القرية مؤنثة وقوله الظالم أهلها صفة للقرية ولذلك خفض فكان ينبغي أن يقال الظالمة أهلها وجوابه أن النحويين يسمون مثل هذه الصفة الصفة المشبهة باسم الفاعل والأصل في هذا الباب أنك إذا أدخلت الألف واللام في الآخر أجريته على الأول في تذكيره وتأنيثه كقولك مررت بامرأة حسنة الزوج كريمة الأب ومررت برجل جميل الجارية وإذا لم تدخل الألف واللام في الآخر حملته على الأول في التذكير والتأنيث كقولك مررت بامرأة كريم أبوها ومن هذا قوله تعالى من هذه القرية الظالم أهلها ولو أدخلت الألف واللام في الأهل لقلت من هذه القرية الظالمة الأهل وإنما جاز أن يكون الظالم نعتا للقرية لأنه صفة الأهل والأهل منسوب إلى القرية وهذا القدر كاف في صحة الوصف كقولك مررت برجل قائم أبوه فالقائم للأب وقد جعلته وصفا للرجل وإنما كان هذا القدر كافيا في صحة الوصف لأن المقصود من الوصف التخصيص والتمييز وهذا المقصود حاصل من مثل هذا الوصف المسألة الثالثة في قوله تعالى واجعل لنا من لدنك وليا واجعل لنا من لدنك نصيرا قولان الأول قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد ول علينا رجلا من المؤمنين يوالينا ويقوم بمصالحنا ويحفظ علينا ديننا وشرعنا فأجاب الله تعالى دعاءهم لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما فتح مكة جعل عتاب بن أسيد أميرا لهم فكان الولي هو الرسول صلى الله عليه وسلم وكان النصير عتاب

بن أسيد وكان عتاب ينصف الضعيف من القوي والذليل من العزيز الثاني المراد من الآية واجعل لنا من لدنك ولاية ونصرة والحاصل كن أنت لنا وليا وناصرا

الذين آمنوا يقاتلون في سبيل الله والذين كفروا يقاتلون في سبيل الطاغوت فقاتلوا أولياء الشيطان إن كيد الشيطان كان ضعيفا ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا أيديكم وأقيموا الصلوة وآتوا الزكوة فلما كتب عليهم القتال إذا فريق منهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال لولا أخرتنا إلى أجل قريب

اعلم أنه تعالى لما بين وجوب الجهاد بين أنه لا عبرة بصورة الجهاد بل العبرة بالقصد والداعي فالمؤمنون يقاتلون لغرض نصرة دين الله وإعلاء كلمته والكافرون يقاتلون في سبيل الطاغوت وهذه الآية كالدلالة على أن كل من كان غرضه في فعله رضى غير الله فهو في سبيل الطاغوت لأنه تعالى لما ذكر هذه القسمة وهي أن القتال إما أن يكون في سبيل الله أو في سبيل الطاغوت وجب أن يكون ما سوى الله طاغوتا ثم إنه تعالى أمر المقاتلين في سبيل الله بأن يقاتلوا أولياء الشيطان وبين أن كيد الشيطان كان ضعيفا لأن الله تعالى ينصر أولياءه والشيطان ينصر أولياءه ولا شك أن نصرة الشيطان لأوليائه أضعف من نصرة الله لأوليائه ألا ترى أن أهل الخير والدين يبقى ذكرهم الجميل على وجه الدهر وإن كانوا حال حياتهم في غاية الفقر والذلة وأما الملوك والجبابرة فإذا ماتوا انقرض أثرهم ولا يبقى في الدنيا رسمهم ولا طللهم والكيد السعي في فساد الحال على جهة الاحتيال تقول كاده يكيده إذا سعى في إيقاع الضرر على جهة الحيلة عليه وفائدة إدخال كان في قوله كان ضعيفا للتأكيد لضعف كيده يعني أنه منذ كان كان موصوفا بالضعف والذلة قوله تعالى ألم تر إلى الذين قيل لهم كفوا الآية فيه مسائل المسألة الأولى هذه الآية صفة للمؤمنين أو للمنافقين فيه قولان الأول أن الآية نزلت في المؤمنين قال الكلبي نزلت في عبد الرحمن بن عوف والمقداد وقدامة بن مظعون وسعد بن أبي وقاص كانوا مع النبي صلى الله عليه وسلم قبل أن يهاجروا إلى المدينة يلقون من المشركين أذى شديدا فيشكون ذلك إلى الرسول صلى الله عليه وسلم ويقولون ائذن لنا في قتالهم ويقول لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كفوا أيديكم فإني لم أومر بقتالهم واشتغلوا بإقامة دينكم من الصلوة والزكوة فلما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة وأمروا بقتالهم في وقعة بدر كرهه بعضهم فأنزل الله تعالى هذه الآية واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الذين يحتاج الرسول صلى الله عليه وسلم إلى أن يقول لهم كفوا عن القتال هم الراغبون في القتال والراغبون في القتال هم المؤمنون فدل هذا على أن هذه الآية نازلة في حق المؤمنين ويمكن الجواب عنه بأن المنافقين كانوا يظهرون من أنفسهم أنا مؤمنون وإنا نريد قتال الكفار ومحاربتهم فلما أمر الله تعالى بقتالهم الكفار أحجم المنافقون عنه وظهر عنهم خلاف ما كانوا يقولونه القول الثاني أن الآية نازلة في حق المنافقين واحتج الذاهبون إلى هذا القول بأن الآية مشتملة على أمور تدل على أنها مختصة بالمنافقين فالأول أنه تعالى قال في وصفهم يخشون الناس كخشية الله أو أشد خشية ومعلوم أن هذا الوصف لا يليق إلا بالمنافق لأن المؤمن لا يجوز أن يكون خوفه من الناس أزيد من خوفه من الله تعالى والثاني أنه تعالى حكى عنهم قولهم ربنا لم كتبت علينا القتال والاعتراض على الله تعالى ليس إلا من صفة الكفار والمنافقين الثالث أنه تعالى قال للرسول صلى الله عليه وسلم قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى وهذا الكلام إنما يذكر مع من كانت رغبته في الدنيا أكثر من الآخرة وذلك من صفات المنافقين وأجاب القائلون بالقول الأول عن هذه الوجوه بحرف واحد وهو أن حب الحيوة والنفرة عن القتل من لوازم الطباع فالخشية المذكورة في هذه الآية محمولة على هذا المعنى وقولهم لم كتبت علينا القتال محمول على التمني لتخفيف التكليف لا على وجه الإنكار لإيجابه تعالى وقوله تعالى قل متاع الدنيا قليل مذكور لا لأن القوم كانوا منكرين لذلك بل لأجل أن إسماع الله تعالى لهم هذا الكلام مما يهون على القلب أمر هذه الحيوة فحينئذ تزول عن قلبهم نفرة القتل وحب الحيوة ويقدمون على الجهاد بقلب قوي فهذا ما في تقرير هذين القولين والله أعلم والأولى حمل الآية على المنافقين لأنه تعالى ذكر بعد هذه الآية وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك ولا شك أن هذا من كلام المنافقين فإذا كانت هذه الآية معطوفة على الآية التي نحن في تفسيرها ثم المعطوف في المنافق وجب أن يكون المعطوف عليه فيهم أيضا كذلك المسألة الثانية دلت الآية على أن إيجاب الصلوة والزكوة كان مقدما على إيجاب الجهاد وهذا هو الترتيب المطابق لما في العقول لأن الصلوة عبارة عن التعظيم لأمر الله والزكوة عبارة عن الشفقة على خلق الله ولا شك أنهما مقدمان على الجهاد المسألة الثالثة قوله تعالى كخشية الله في محل النصب على أنه صفة لمصدر محذوف والتقدير يخشون الناس خشية مثل خشية الله أو خشية أشد من خشية الله وقوله كخشية الله مصدر مضاف إلى المفعول المسألة الرابعة ظاهر قوله تعالى أو أشد خشية يوهم الشك وهو علام الغيوب محال فيه وجوه من التأويل الأول المراد منه الإبهام على المخاطب بمعنى أنهم على إحدى الصفتين من المساواة أو الشدة وذلك لأن كل خوفين فأحدهما بالنسبة إلى الآخر إما أن يكون أنقص أو مساويا أو أزيد فبين تعالى بهذه الآية أن خوفهم من الناس ليس أنقص من خوفهم من الله تعالى بل بقي إما أن يكون مساويا وإما أزيد فهذا لا يوجب كونه تعالى شاكا فيه بل يوجب إبقاء الإبهام في هذين القسمين على المخاطب الثاني أن يكون أو بمعنى الواو والتقدير يخشونهم كخشية الله وأشد خشية وليس بين هذين القسمين منافاة لأن من هو أشد خشية فمعه من الخشية مثل خشية من الله وزيادة الثالث أن هذا نظير قوله تعالى وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون يعني أن من يبصرهم يقول هذا الكلام فكذا ههنا ثم قال تعالى وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال واعلم أن هؤلاء القائلين إن كانوا

مؤمنين فهم انما قالوا ذلك لا اعتراضا على الله تعالى لكن جزعا من الموت وحبا للحياة واما ان كانوا منافقين فمعلوم انهم كانوا ينكرون كون الرب كاتبا للقتال
عليهم فقالوا ذلك على معنى انه تعالى كتب القتال عليهم في زعم الرسول صلى الله عليه وسلم وفي دعواه ثم قال تعالى لولا اخرتنا الى اجل قريب وهذا
كالعلة لكراهتهم لايجاب القتال عليهم اي هلا تركتنا حتى نموت باجالنا قل متاع الدنيا قليل والآخرة خير لمن اتقى ولا تظلمون
فتيلا اينما تكونوا يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله
وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا
ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارسلناك للناس رسولا وكفى بالله شهيدا
ثم انه تعالى اجاب عن شبهتهم فقال قل متاع الدنيا والآخرة خير لمن اتقى وانما قلنا ان الآخرة خير لوجوه الاول ان نعم الدنيا قليلة ونعم الآخرة كثيرة
الثاني ان نعم الدنيا منقطعة ونعم الآخرة مؤبدة الثالث ان نعم الدنيا مشوبة بالغموم والهموم والمكاره ونعم الآخرة صافية عن الكدورات
الرابع ان نعم الدنيا مشكوكة فان اعظم الناس تنعما لا يعرف انه كيف يكون عاقبته في اليوم الثاني ونعم الآخرة يقينية وكل هذه الوجوه توجب
رجحان الآخرة على الدنيا الا ان هذه الخيرية انما تحصل للمؤمنين المتقين فلهذا المعنى ذكر تعالى هذا الشرط وهو قوله لمن اتقى وهذا هو المراد من قول النبي
صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى ولا تظلمون فتيلا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي
يظلمون بالياء على انه يرجع على المذكورين في قوله الم تر الى الذين قيل لهم والباقون بالتاء على سبيل الخطاب ويؤكد التاء قوله قل متاع الدنيا
قليل فان قوله قل يفيد الخطاب المسئلة الثانية قالت المعتزلة الآية تدل على انهم يستحقون على طاعتهم الثواب والا لما تحقق مسمى الظلم
وتدل على انه تعالى يصح منه الظلم وان كنا نقطع بانه لا يفعل والا لما صح التمدح به المسئلة الثالثة قوله لا تظلمون فتيلا اي لا ينقصون من
ثواب اعمالهم مثل فتيل النواة وهي ما تفتله بيدك ثم تلقيه احتقارا ومضى الكلام فيه قوله تعالى اينما تكونوا يدرككم الموت الآية والمقصود
من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم عند فرض القتال يخشون الناس كخشية الله او اشد خشية وقالوا ربنا لم كتبت علينا القتال فقال تعالى
اينما تكونوا يدرككم الموت فبين انه لا خلاص لهم من الموت والجهاد موت مستعقب لسعادة الآخرة فاذا كان لا بد من الموت فبان يقع
على وجه يكون مستعقبا للسعادة الابدية كان اولى من ان لا يكون كذلك ونظير هذه الآية قوله تعالى قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت
او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا والبروج في كلام العرب هي القصور والحصون واصلها في اللغة من الظهور ومنه يقال تبرجت المرأة اذا اظهرت
محاسنها والمشيدة المرتفعة وقرئ مشيدة قال صاحب الكشاف من شاد القصر اذا رفعه او طلاه بالشيد وهو الجص وقرأ نعيم بن ميسرة
بكسر الياء وصفا لها بفعل فاعلها مجازا كما قالوا قصيدة شاعرة وانما الشعر لقائلها قوله تعالى وان تصبهم حسنة الآية اعلم انه تعالى
لما حكى عن المنافقين كونهم متثاقلين عن الجهاد خائفين من الموت غير راغبين في سعادة الآخرة حكى عنهم في هذه الآية خصلة اخرى قبيحة
اقبح من الاولى وفي النظم وجه آخر وهو ان هؤلاء الخائفين من الموت المتثاقلين في الجهاد من عادتهم انهم اذا جاهدوا وقاتلوا فان اصابوا
راحة وغنيمة قالوا هذه من عند الله وان اصابهم مكروه قالوا هذا من شؤم مصاحبة محمد وهذا يدل على غاية حمقهم وجهلهم وشدة عنادهم
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في الحسنة والسيئة وجوها الاول قال المفسرون كانت المدينة مملوءة من النعم وقت مقدم الرسول
صلى الله عليه وسلم فلما ظهر عناد اليهود ونفاق المنافقين امسك الله تعالى عنهم بعض الامساك كما جرت عادته في جميع الامم قال تعالى وما
ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالبأساء والضراء فعند هذا قال اليهود والمنافقون ما رأينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا
وغلت اسعارنا منذ قدم فقوله تعالى وان تصبهم حسنة يعني الخصب ورخص السعر وتتابع الامطار قالوا هذا من عند الله وان تصبهم سيئة
جدب وغلاء سعر قالوا هذا من شؤم محمد وهذا كقوله تعالى فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه وان تصبهم سيئة يطيروا بموسى ومن معه وعن قوم
صالح قالوا اطيرنا بك وبمن معك القول الثاني المراد من الحسنة النصر على الاعداء والغنيمة ومن السيئة القتل والهزيمة قال القاضي والقول
الاول هو المعتبر لان اضافة الخصب والغلاء وكثرة النعم وقلتها الى الله تعالى جائزة اما اضافة النصر والهزيمة الى الله تعالى فهي غير جائزة
لان السيئة اذا كانت بمعنى الهزيمة والقتل لم تجز اضافتها الى الله تعالى واقول القول كما قال على مذهبه اما على مذهبنا فالكل داخل في
قضاء الله وقدره المسئلة الثانية اعلم ان السيئة تقع على البلية والمعصية والحسنة على النعمة والطاعة قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات
لعلهم يرجعون وقال ان الحسنات يذهبن السيئات اذا عرفت هذا فنقول قوله وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله يفيد العموم في كل الحسنات
وكذلك قوله وان تصبهم سيئة يفيد العموم في كل السيئات ثم قال بعده قل كل من عند الله فهذا تصريح بان جميع الحسنات والسيئات من الله تعالى ولما ثبت
بما ذكرنا ان الطاعات والمعاصي داخلتان تحت اسم الحسنة والسيئة كانت الآية دالة على ان جميع الطاعات والمعاصي من الله تعالى وهو المطلوب فان قيل المراد
هاهنا بالحسنة والسيئة ليس هو الطاعة والمعصية ويدل عليه وجوه الاول اتفاق الكل على ان هذه الآية نازلة في معنى الخصب والجدب فكانت

مختصة بهما الثاني ان الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابتني انما يقال اصبتها وليس في كلام العرب اصابت فلانا حسنة بمعنى عمل خيرا واصابته
سيئة بمعنى عمل معصية فعلى هذا لو كان المراد ما ذكرتم لقال ان اصبتم حسنة الثالث لفظ الحسنة واقع بالاشتراك على الطاعة وعلى المنفعة وهاهنا اجمع المفسرون
على ان المنفعة مرادة فيمتنع كون الطاعة مرادة ضرورة انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا والجواب عن الاول انكم تسلمون ان خصوص
السبب لا يقدح في عموم اللفظ وعن الثاني انه يصح ان يقال اصابني توفيق من الله تعالى وعون من الله واصابه خذلان من الله ويكون مراده من ذلك التوفيق
والعون تلك الطاعة ومن الخذلان تلك المعصية والجواب عن الثالث ان كل ما كان منتفعا به فهو حسنة فان كان منتفعا به في الآخرة فهو الطاعة
وان كان منتفعا به في الدنيا فهو السعادة الحاضرة فاسم الحسنة بالنسبة الى هذين القسمين متواطئ لا مشترك فزال السؤال فثبت ان ظاهر الآية يدل على ما ذكرناه
ومما يدل على ان المراد ليس الا ذلك على ما بيناه في بداية العقول ان كل موجود فهو اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله
سبحانه وتعالى والممكن لذاته كل ما سواه فالممكن لذاته ان استغنى عن المؤثر انسد الاستدلال بجواز العالم وحدوثه على وجود الصانع و~~ممكنا كان كل ما سوى الله~~
حينئذ يلزم نفي الصانع وان كان الممكن لذاته محتاجا الى المؤثر فاذا كان كل ما سوى الله ممكنا كان كل ما سوى الله مستندا الى الله تعالى وهذا الحكم لا يختلف بان
يكون ذلك الممكن ملكا او جمادا او فعلا للحيوان او صفة للنبات فان الحكم لاستناد الممكن لذاته الى الواجب لذاته لما ثبت كونه ممكنا فكان الكل فيه على
السوية وهذا برهان اوضح واتبين من نور الشمس على ان الحق ما ذكره الحق سبحانه وتعالى وهو قوله كل من عند الله ثم قال تعالى بعده فمال هؤلاء القوم لا يكادون
يفقهون حديثا وفيه مسائل المسئلة الاولى انه لما كان البرهان الدال على ان كل ما سوى الله مستند الى الله تعالى على الوجه الذي لخصناه في غاية الظهور والجلاء
قال تعالى فمال هؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا وهذا يجري مجرى التعجب من عدم وقوفهم على صحة هذا الكلام مع ظهوره قالت المعتزلة بل هذه الآية
دالة على صحة قولنا لانه لو كان حصول الفهم والمعرفة بتخليق الله تعالى لم يبق لهذا التعجب معنى البتة لان السبب في عدم حصول هذه المعرفة هو ان الله تعالى ما خلقها
وما اوجدها وذلك يبطل هذا التعجب فحصول هذا التعجب يدل على انه انما يحصل بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى لم يخلق فيهم ذلك واعلم ان هذا
الكلام ليس الا التمسك بطريق المدح والذم وقد ذكرنا انه معارض بالعلم والداعي المسئلة الثانية قالت المعتزلة اجمع المفسرون على ان
المراد من قوله تعالى لا يكادون يفقهون حديثا انهم لا يفقهون هذه الآية المذكورة في هذا الموضع وهذا يقتضي وصف القرآن بانه حديث والحديث
فعيل بمعنى مفعول فيلزم ان يكون القرآن محدثا والجواب مرادكم بالقرآن ليس الا هذه العبارات ونحن لا ننازع في كونها محدثة المسئلة الثالثة الفقه
الفهم يقال اوتي فلان فقها ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس اللهم فقهه في التأويل اي فهمه تأويله ثم قال تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك قال ابو علي الجبائي قد ثبت ان لفظ السيئة تارة تقع على البلية والمحنة واخرى على الذنب والمعصية ثم
انه تعالى اضاف السيئة الى نفسه في الآية الاولى بقوله قل كل من عند الله واضافها في هذه الآية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك
فلا بد من التوفيق بين هاتين الآيتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء والشدة مضافة الى الله تعالى وجب ان تكون السيئة
بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول التناقض بين هاتين الآيتين المتجاورتين قال وقد حمل المخالفون انفسهم على تغيير الآية وقرأوا
فمن نفسك فغيروا القرآن وسلكوا مثل طريقة الرافضة في ادعاء التغيير في القرآن فان قيل فلم فصل تعالى بين الحسنة والسيئة في هذه الآية فاضاف
الحسنة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد عندكم قلنا لان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله
والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي من فعل العبد فهي غير مضافة الى الله لا بانه فعلها ولا بانه ارادها ولا بانه امر بها ولا بانه رغب
فيها فلا جرم انقطعت اضافة هذه السيئة من جميع الوجوه الى الله تعالى هذا منتهى كلام الرجل في هذا الموضع والله اعلم ونحن نقول هذه الآية دالة
على ان الايمان حصل بتخليق الله تعالى والقوم لا يقولون به فصاروا محجوجين بالآية انما قلنا ان الآية دالة على ذلك لان الايمان حسنة وكل
حسنة فمن الله تعالى انما قلنا ان الايمان حسنة لان الحسنة هي الفعلة الخالية عن جميع جهات القبح ولا شك ان الايمان كذلك فوجب ان يكون
حسنة ولانهم اتفقوا على ان قوله تعالى ومن احسن قولا ممن دعا الى الله المراد به كلمة الشهادة وقيل في قوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان قيل هو قول
لا اله الا الله فثبت ان الايمان حسنة وانما قلنا ان كل حسنة من الله تعالى لقوله ما اصابك من حسنة فمن الله وقوله ما اصابك من حسنة يفيد العموم
في جميع الحسنات ثم حكم على كلها بانها من الله فيلزم من هاتين المقدمتين اعني ان الايمان حسنة وكل حسنة من الله القطع بان الايمان من الله فان قيل لم لا يجوز
ان يكون المراد من كون الايمان من الله هو ان الله اقدره عليه وهداه الى معرفة حسنه والى معرفة قبح ضده الذي هو الكفر قلنا جميع الشرائط مشتركة
بالنسبة الى الايمان والكفر عندكم ثم ان العبد باختيار نفسه اوجد الايمان ولا مدخل لقدرة الله تعالى واعانته في نفس الايمان فكان الايمان منقطعا
عن الله تعالى من كل الوجوه فكان هذا مناقضا لقوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله فثبت بدلالة هذه الآية ان الايمان من الله والخصوم لا يقولون
به فصاروا محجوجين في هذه المسئلة ثم اذا اردنا ان نبين ان الكفر ايضا من الله تعالى قلنا فيه وجوه الاول ان كل من قال الايمان من الله قال
الكفر من الله فالقول بان احدهما من الله دون الآخر مخالف لاجماع الامة والثاني ان العبد لو قدر على تحصيل الكفر فالقدرة الصالحة لايجاد الكفر

اما ان يكون صالحاً لايجاد الايمان اولا فان كانت صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يعود القول فى ان ايمان العبد منه وان لم يكن صالحة لايجاد الايمان فحينئذ يكون
القادر على الشىء غير قادر على ضده وذلك عندهم محال ولان على هذا التقدير يكون القدرة موجبة للمقدور وذلك يمنع من كونه قادراً عليه فثبت
انه لما لم يكن الايمان منه وجب ان لا يكون الكفر منه الثالث انه لما لم يكن العبد موجداً للايمان فبان لا يكون موجداً للكفر اولى وذلك لان المستقل
بايجاد الشىء هو الذى يمكنه تحصيل مراده ولا نرى فى الدنيا عاقلا الا ويريد ان يكون الحاصل فى قلبه هو الايمان والمعرفة والحق وان احداً من العقلاء
لا يريد ان يكون الحاصل فى قلبه هو الجهل والضلال والاعتقاد الباطل فاذا كان العبد موجداً لافعال نفسه وهو لا يقصد الا تحصيل العلم الحق المطابق وجب ان
لا يحصل فى قلبه الا الحق فاذا كان الايمان الذى هو مقصوده ومطلوبه ومراده لم يقع بايجاده فبان يكون الجهل الذى ما اراده وما قصد تحصيله وكان
فى غاية النفرة عنه والفرار منه غير واقع بايجاده وتكوينه كان ذلك اولى والحاصل ان الشبهة فى ان الايمان واقع بقدرة العبد اشد من الشبهة فى وقوع
الكفر بقدرته فلما بين تعالى فى الايمان انه من الله ترك ذكر الكفر للوجه الذى ذكرناه فهذا جملة الكلام فى بيان دلالة هذه الاية على مذهبنا اما ما احتج
الجبائى به على مذهبه من قوله تعالى وما اصابك من سيئة فمن نفسك فالجواب عنه من وجهين الاول انه قال تعالى حكاية عن ابرهيم عليه السلام واذا مرضت فهو
يشفين اضاف المرض الى نفسه والشفاء الى الله تعالى ولم يقدح ذلك فى كونه تعالى خالقاً للمرض والشفاء بل انما فصل بينهما رعاية للادب فكذا ههنا فانه
يقال يا مدبر السموات والارض ولا يقال يا مدبر القمل والصيبان والخنافس فكذا ههنا الثانى ان اكثر المفسرين قالوا فى تفسير قول ابرهيم عليه السلام هذا ربى انه ذكر
هذا استفهاما على سبيل الانكار كانه قال اهذا ربى فههنا ايضاً كانه قيل الايمان الذى وقع على وفق قصده قد بينا انه ليس واقعا به بل من الله تعالى فهذا
الكفر الذى ما قصده وما اراده وما رضى به البتة اهو داخل فى الفعل ان يقال انه وقع به فانا بينا ان الحسنة فى هذه الاية يدخل فيها الايمان والسيئة يدخل
فيها الكفر واما قراءة من قرأ فمن نفسك فنقول ان صح انه قرأ بهذه الاية واحد من الصحابة والتابعين فلا طعن فيه وان لم يصح ذلك فالمراد
ان من حمل الاية على انها وردت على سبيل الاستفهام على وجه الانكار ذكر فى تفسير الاستفهام على سبيل الانكار هذا الكلام لانه لما اضاف السيئة اليهم فى معرض
الاستفهام على سبيل الانكار كان المراد انها غير مضافة اليهم فذكر هذا القائل قوله فمن نفسك لا على اعتقاد انه من القرآن بل لانه يجرى مجرى التفسير
كقولنا انه استفهام على سبيل الانكار ومما يدل دلالة ظاهرة على ان المراد من هذه الايات اسناد جميع الامور الى الله تعالى قوله تعالى بعد هذه الاية وارسلناك
للناس رسولا يعنى ليس لك الا الرسالة والتبليغ وقد فعلت ذلك وما قصرت وكفى بالله شهيدا على جدك وعدم تقصيرك فى اداء الرسالة وتبليغ
الوحى فاما حصول الهداية فليس اليك بل الى الله تعالى ونظيره قوله تعالى ليس لك من الامر شىء وقوله انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى
من يشاء فهذا جملة ما خطر بالبال فى هذه الاية والله اعلم باسرار كلامه من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم
حفيظا ويقولون طاعة فاذا برزوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذى تقول والله يكتب ما يبيتون فاعرض
عنهم وتوكل على الله وكفى بالله وكيلا اعلم انه تعالى لما امر الرسول بان يقول فمن يطع الرسول فقد اطاع الله الاية والمعنى ان من اطاع
الرسول لكونه رسولا مبلغا الى الخلق احكام الله فهو فى الحقيقة ما اطاع الا الله وذلك فى الحقيقة لا يكون الا بتوفيق الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم
حفيظا فان من اعماه الله عن الرشد واضله عن الطريق فان احدا من الخلق لا يقدر على ارشاده واعلم ان من انار الله قلبه بنور الهداية قطع بان
الامر كما ذكرنا فانك ترى الرجل الواحد يعرض شبهة على شخصين فى مجلس واحد ثم ان احدهما يزداد ايمانا على ايمان عند سماعه والاخر يزداد كفرا على كفر
عند سماعه ولو ان المحب لذلك الكلام اراد ان يخرج عن قلبه حب ذلك الكلام واعتقاد صحته لم يقدر عليه ولو ان المبغض له اراد ان يخرج عن قلبه بغض
ذلك الكلام واعتقاد فساده لم يقدر ثم بعد ايام ربما انقلب المحب مبغضا والمبغض محبا فمن تأمل البرهان القاطع الذى ذكرناه فى انه لا بد من اسناد
جميع الممكنات الى واجب الوجود ثم اعتبر من نفسه الاستقراء الذى ذكرناه ثم لم يقطع بان الكل بقضاء الله وقدره فليجعل واقعته من اول الدلائل على انه لا
تحصل الهداية الا بخلق الله تعالى ومن جهة ان مع العلم بمثل هذا الدليل ومع العلم بمثل هذا الاستقراء لما لم يحصل فى قلبه هذا الاعتقاد عرف انه ليس ذلك
الا بان الله صده عنه ومنعه منه بقى فى الاية مسائل المسئلة الاولى قوله من يطع الرسول فقد اطاع الله من اقوى الدلائل على انه معصوم فى جميع
الاوامر والنواهى وفى كل ما يبلغه الى الخلق عن الله تعالى لانه لو اخطأ فى شىء منها لم يكن طاعته طاعة لله وايضا وجب ان يكون معصوما فى جميع افعاله
لانه تعالى امر بمتابعته فى قوله فاتبعوه والمتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل ذلك الغير فكان الاتى بمثل ذلك الفعل مطيعا
لله فى قوله فاتبعوه فثبت ان الانقياد له فى جميع اقواله وافعاله الا ما خصه الدليل طاعة لله وانقياد لحكم الله تعالى المسئلة الثانية قال الشافعى
رحمه الله فى كتاب الرسالة فى باب فرض طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم ان قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على ان كل تكليف كلف
الله تعالى به عباده فى باب الوضوء والصلوة والزكوة والصوم والحج وساير الابواب فى القرآن ولم يكن ذلك التكليف مبينا فى القرآن فحينئذ
لا سبيل لنا الى القيام بتلك التكاليف الا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم واذا كان الامر كذلك لزم القول بان طاعة الرسول صلى الله
عليه وسلم عين طاعة الله تعالى هذا معنى كلام الشافعى رضى الله عنه المسئلة الثالثة قوله تعالى من يطع الرسول فقد اطاع الله يدل على انه لا طاعة

الا لله تعالى البتة وذلك لان طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم لكونه رسولا فيما هو فيه رسول لا يكون الا طاعة لله تعالى فكانت الاية دالة على انه لا طاعة لاحد
على احد الا لله تعالى قال مقاتل فى هذه الاية ان النبى صلى الله عليه وسلم كان يقول من احبنى فقد احب الله ومن اطاعنى فقد اطاع الله فقال المنافقون لقد قارب
هذا الرجل الشرك وهو ان ينهى ان يعبد غير الله ويريد ان نتخذه ربا كما اتخذت النصارى عيسى فانزل الله هذه الاية واعلم انا بينا كيفية دلالة الاية على انه لا طاعة
البتة للرسول وانما الطاعة لله تعالى قوله تعالى ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا فيه قولان احدهما ان المراد من التولى هو التولى بالقلب يعنى يا محمد حكمك
على الظواهر اما البواطن فلا تتعرض لها والثانى ان المراد منه هو التولى بالظاهر ثم ههنا ففى قوله فما ارسلناك عليهم حفيظا قولان الاول معناه فلا ينبغى ان
تغتم بسبب ذلك التولى وان تحزن فما ارسلناك لتحفظ الناس عن المعاصى والسبب فى ذلك انه صلى الله عليه وسلم كان يشتد حزنه بسبب كفرهم
واعراضهم فالله تعالى ذكر هذا الكلام تسلية له عن ذلك الحزن الثانى ان المعنى فما ارسلناك لتشتغل بزجرهم عن ذلك التولى وهو كقوله تعالى لا اكراه فى الدين
ثم نسخ هذا بعده باية الجهاد قوله تعالى ويقولون طاعة اى ويقولون اذا امرتهم بشىء طاعة بالرفع اى امرنا وشاننا طاعة ويجوز النصب بمعنى
اطعناك طاعة وهذا كما اذا قال الرجل المطيع المنقاد سمعا وطاعة وسمع وطاعة قال سيبويه سمعنا بعض العرب الموثوق به يقال له كيف اصبحت
فيقول حمد الله وثناء عليه كانه قال امرى وشانى حمد الله واعلم ان النصب يدل على مجرد الفعل واما الرفع فانه يدل على ثبات الطاعة واستقرارها
فاذا برزوا من عندك خرجوا من عندك بيت طائفة منهم غير الذى تقول وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج كل امر تفكروا فيه كثيرا وتأملوا
فى مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا امر بيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول وفى اشتقاقه وجهان الاول ان اصلح الاوقات للفكر ان يجلس
الانسان فى بيته فى الليل فهناك تكون الخواطر اصفى والشواغل اقل فلما كان الغالب ان الانسان وقت الليل يكون فى البيت والغالب انه انما
يستقصى فى الافكار فى الليل لا جرم سمى الفكر المستقصى مبيتا الثانى قال الاخفش العرب اذا ارادوا قرض الشعر بالغوا فى التفكر فيه فسمى الشعر المستقصى بالفكر
فى تقويمه بيوت الشعر المسئلة الثانية انه تعالى خص طائفة من جملة المنافقين بالتبييت وفى هذا التخصيص وجهان احدهما انه تعالى ذكر من علم انه يبقى
على كفره ونفاقه فاما من علم انه يرجع عن ذلك فانه لم يذكرهم والثانى ان هذه الطائفة كانوا قد اسهروا ليلهم فى التبييت وغيرهم سمعوا وسكتوا
ولم يبيتوا فلا جرم لم يذكروا المسئلة الثالثة قرأ ابو عمرو وحمزة بيت طائفة بادغام التاء فى الطاء والباقون بالاظهار اما من ادغم فله فيه وجهان
الاول قال الفراء جزموها لكثرة الحركات فلما سكنت التاء ادغمت فى الطاء الثانى ان الطاء والدال والتاء من حيز واحد فالتقارب الذى
بينها يجريها مجرى الامثال فى الادغام ان الطاء تزيد على التاء بالاطباق فحسن ادغام الانقص صوتا فى الازيد صوتا اما من لم يدغم فعلته انهما حرفان
من مخرجين فى كلمتين منفصلتين فوجب ابقاء كل واحد منهما بحاله المسئلة الرابعة قال بيت بالتذكير ولم يقل بيتت بالتانيث لان
تانيث الطائفة غير حقيقى ولانها فى معنى الفريق والفوج قال صاحب الكشاف بيت طائفة اى زورت وزينت خلاف ما قلت وما امرت
او خلاف ما قالت وما ضمنت من الطاعة لانهم ابطنوا الرد لا القبول والعصيان لا الطاعة ثم قال تعالى والله يكتب ما يبيتون ذكر الزجاج فيه وجهين
احدهما ان معناه ينزل اليك فى كتابه الثانى يكتب ذلك فى صحايف اعمالهم ليجازوا به ثم قال تعالى فاعرض عنهم والمعنى لا تهتك سترهم ولا
تفضحهم ولا تذكرهم باسمائهم وانما امر الله تعالى بستر امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام ثم قال تعالى وتوكل على الله فى شانهم فان الله يكفيك شرهم
وينتقم لك منهم وكفى بالله وكيلا قال عطاء وكفى بالله وكيلا لمن توكل عليه قال المفسرون كان الامر بالاعراض عن المنافقين فى ابتداء الاسلام
ثم نسخ ذلك بقوله تعالى جاهد الكفار والمنافقين وهذا الكلام فيه نظر لان الامر بالصفح مطلق فلا يفيد الا المرة الواحدة فيكون ورود الامر بعد ذلك
بالجهاد لا يكون ناسخا له افلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا
واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به ولو ردوه الى الرسول والى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه
منهم ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا فقاتل فى سبيل الله الذى
اعلم انه تعالى لما حكى عن المنافقين انواع مكرهم وكيدهم وكان كل ذلك لاجل انهم ما كانوا يعتقدون فى كونه محقا فى ادعاء الرسالة صادقا فيه بل كانوا
يعتقدون انه مفتر متخرص فلا جرم امرهم الله تعالى بان ينظروا ويتفكروا فى الدلائل الدالة على صحة نبوته فقال افلا يتدبرون القرآن ولو كان من
عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فاحتج تعالى بالقرآن على صحة نبوته وفى الاية مسائل المسئلة الاولى التدبر والتدبر عبارة عن النظر فى عواقب الامور وادبارها
ومنه قول اكثم لا تدبروا اعجاز امور قد ولت صدورها ويقال فى فصيح الكلام لو استقبلت من امرى ما استدبرت اى لو عرفت فى صدره ما عرفت من عاقبته
المسئلة الثانية اعلم ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى احتج بالقرآن على صحة نبوة محمد صلوات الله عليه اذ لو لم يدل الاية على ذلك لم يبق لها تعلق بما قبلها البتة
والعلماء قالوا دلالة القرآن على صدق محمد صلوات الله عليه من ثلثة اوجه احدها فصاحته وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب وثالثها سلامته عن
الاختلاف وهذا هو المذكور فى هذه الاية ثم القائلون بهذا القول ذكروا فى تفسير سلامته عن الاختلاف ثلثة اوجه الاول قال ابو بكر الاصم معناه ان هؤلاء المنافقين
كانوا يتواطؤن فى السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تعالى كان يطلع الرسول صلى الله عليه وسلم على تلك الاحوال حالا فحالا ويخبره عنها على سبيل

التفصيل وما كانوا يجدون في كل ذلك الا الصدق فحصل لهم اذ ذلك لو لم يحصل باخبار الله تعالى والا لما اطرد الصدق فيه ولظهر في قول محمد صلوات الله عليه
انواع الاختلاف والتفاوت فلما لم يظهر ذلك علمنا ان ذلك ليس الا باعلام الله تعالى والثاني وهو الذي ذهب اليه اكثر المتكلمين ان المراد منه ان القرآن كتاب كبير
وهو مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من الكلمات المتناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن ذلك ولما لم يوجد
فيه ذلك علمنا انه ليس من عند غير الله فان قيل اليس ان قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله لا تدركه الابصار وآيات الجبر كالمناقضة
لآيات القدر وقوله تعالى فوربك لنسألنهم اجمعين كالمناقض لقوله فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان قلنا قد شرحنا في هذا التفسير انه لا
منافاة ولا مناقضة بين شيء منها البتة الوجه الثالث في تفسير قولنا القرآن سليم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد منه الاختلاف في رتبة
الفصاحة حتى لا يكون في جملته ما يعد في الكلام الركيك بل بقيت الفصاحة فيه من اوله الى آخره على نهج واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان في غاية البلاغة
ونهاية الفصاحة فاذا كتب كتابا طويلا مشتملا على المعاني الكثيرة فلا بد وان يظهر التفاوت في كلامه بحيث يكون بعضه قويا متينا وبعضه سخيفا
نازلا ولما لم يكن القرآن كذلك علمنا انه معجز من عند الله تعالى وضرب القاضي لهذا مثلا فقال ان الواحد منا لا يمكنه ان يكتب الطوامير الطويلة بحيث
لا يقع في شيء من تلك الحروف خلل ونقصان حتى لو رأينا الطوامير الطويلة مصونة عن مثل هذا الخلل والنقصان لكان ذلك معدودا في الاعجاز
فكذا ههنا المسئلة الثالثة دلت الآية على ان القرآن معلوم المعنى خلاف ما يقوله من يذهب الى انه لا يعلم معناه الا النبي والامام المعصوم
لانه لو كان كذلك لما تهيأ للمنافقين معرفة ذلك بالتدبر ولما جاز ان يأمرهم الله به وان يجعل القرآن حجة في صحة نبوته ولا ان يجعل
عجزهم عن مثله حجة عليهم كما لا يجوز ان يحتج على كفار الزنج بمثل ذلك المسئلة الرابعة دلت الآية على وجوب النظر والاستدلال وعلى القول
بفساد التقليد لانه تعالى امر المنافقين بالاستدلال بهذا الدليل على صحة نبوته واذا كان لا بد في معرفة النبوة من الاستدلال فبان يحتاج في معرفة
ذات الله تعالى وصفاته الى الاستدلال كان اولى واجدر المسئلة الخامسة قال ابو علي الجبائي دلت الآية على ان افعال العباد غير مخلوقة لله تعالى
لان قوله تعالى لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا يقتضي ان فعل العبد لا ينفك عن الاختلاف والاختلاف والتفاوت نفي
واحد فاذا فعل العبد لا ينفك عن التفاوت والاختلاف وفعل الله تعالى لا يوجد فيه التفاوت لقوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت
فهذا يقتضي ان فعل العبد لا يكون فعلا لله تعالى الجواب قوله تعالى ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت معناه نفي التفاوت في انه يقع على
وفق مشيئته فكذلك عنده فان فعل غيره لا يقع على وفق مشيئته على الاطلاق قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به اعلم انه تعالى
حكى عن المنافقين في هذه الآية نوعا آخر من الاعمال الفاسدة وهو انه اذا جاءهم الخبر بامر من الامور سواء كان ذلك الامر من باب الامن او من باب
الخوف اذاعوه وافشوه وكان ذلك سبب الضرر من وجوه الاول ان مثل هذه الارجافات لا ينفك عن الكذب الكثير الثاني انه ان
كان ذلك الخبر في جانب الامن زادوا فيه زيادات كثيرة فاذا لم توجد تلك الزيادات اورث ذلك شبهة للضعفاء في صدق الرسول صلى الله
عليه وسلم لان المنافقين كانوا يروون تلك الارجافات عن الرسول وان كان ذلك في جانب الخوف تشوش الامر بسببه على ضعفاء المسلمين
ووقعوا عنده في الحيرة والاضطراب فكان ذلك الارجاف سببا للفتنة من هذا الوجه الثالث وهو ان الارجاف سبب لتوفر الدواعي على البحث
الشديد والاستقصاء التام وذلك سبب لظهور الاسرار وذلك مما لا يوافق مصلحة المدينة الرابع ان العداوة الشديدة كانت قائمة بين
المسلمين وبين الكفار وكان كل واحد من الفريقين في اعداد آلات الحرب وفي انتهاز الفرصة فيه فكل ما كان امنا لاحد الفريقين كان خوفا
للفريق الثاني فان وقع خبر الامن للمسلمين وحصول العسكر وآلات الحرب لهم ارجف المنافقون ذلك فوصل الخبر في اسرع مدة الى الكفار
فاخذوا في التحصين من المسلمين وفي الاحتراز عن استيلائهم عليهم وان وقع خبر الخوف للمسلمين بالغوا في ذلك وزادوا فيه والقوا الرعب
في قلوب الضعفة والمساكين فظهر من هذا ان ذلك الارجاف كان منشأ للفتن والآفات من كل الوجوه ولما كان الامر كذلك ذم الله تعالى
تلك الاذاعة وذلك التشهير ومنعهم منه واعلم ان قوله اذاعه واذاع به لغتان ثم قال تعالى ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلمه
الذين يستنبطونه منهم وفيه مسائل المسئلة الاولى في اولي الامر قولان احدهما الى ذوي العلم والرأي منهم والثاني الى امراء السرايا وهؤلاء
رجحوا هذا القول على الاول وقالوا لان اولي الامر هم الذين لهم امر على الناس واهل العلم ليسوا كذلك انما الامراء هم الموصوفون
بان لهم امرا على الناس واجيب عنه بان العلماء اذا كانوا عالمين باوامر الله تعالى ونواهيه وكان يجب على غيرهم قبول قولهم فيها لا يبعد
ان يسموا اولي الامر من هذا الوجه والذي يدل عليه قوله تعالى ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فاوجب الحذر
بانذارهم والزم المنذرين قبول قولهم فجاز لهذا المعنى اطلاق اسم اولي الامر عليهم المسئلة الثانية الاستنباط في اللغة الاستخراج يقال
استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده وفهمه واصله من النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر اول ما يحفر والنبط انما سموا نبطا
لاستنباطهم الماء من الارض المسئلة الثالثة في قوله تعالى الذين يستنبطونه منهم قولان الاول انهم هم اولئك المنافقون والمذيعون

والتقرير فلو ان هؤلاء المنافقين المذيعين ردوا امر الامن والخوف الى الرسول صلى الله عليه وسلم والى اولي الامر وطلبوا معرفة الحال فيه من جهتهم لعلمه الذين يستنبطونه
وهم هؤلاء المنافقون المذيعون منهم اي من جانب الرسول صلى الله عليه وسلم ومن جانب اولي الامر القول الثاني انهم طائفة من اولي الامر والتقدير
ولو ان المنافقين ردوه الى الرسول صلى الله عليه وسلم والى اولي الامر لكان علمه حاصلا عند من يستنبط هذه الوقائع من اولي الامر وذلك لان اولي الامر
فريقان بعضهم من يكون مستنبطا وبعضهم من لا يكون كذلك فقوله تعالى منهم يعني لعلمه الذين يستنبطون المخبر من طوائف اولي الامر فان قيل
اذا كان الذين امرهم الله برد هذه الاخبار الى الرسول والى اولي الامر هم المنافقون فكيف جعل اولي الامر منهم في قوله واولي الامر منهم قلنا انما جعل
اولي الامر منهم على حسب الظاهر لان المنافقين يظهرون من انفسهم انهم مؤمنون ونظيره قوله تعالى وان منكم لمن ليبطئن وقوله ما فعلوه الا قليل منهم
المسئلة الرابعة دلت هذه الآية على ان القياس حجة في الشرع وذلك لان قوله تعالى الذين يستنبطونه منهم صفة لاولي الامر وقد اوجب الله تعالى
على الذين يجيئهم امر من الامن او الخوف ان يرجعوا في معرفته اليهم في معرفة هذه الوقائع مع حصول النص فيها او لا مع حصول النص فيها والاول باطل
لان على هذا التقدير لا يبقى الاستنباط لان من روى النص في واقعة لا يقال انه استنبط الحكم فثبت ان الله تعالى امر المكلف برد الواقعة الى من يستنبط
الحكم فيها ولولا ان الاستنباط حجة والا لما امر المكلف بذلك فثبت ان الاستنباط حجة والقياس اما استنباط او داخل فيه فوجب ان يكون
حجة اذا ثبت هذا فنقول الآية دالة على امور احدها ان في احكام الحوادث ما لا يعرف بالنص بل بالاستنباط وثانيها ان الاستنباط حجة وثالثها ان
العامي يجب عليه تقليد العلماء في احكام الحوادث ورابعها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان مكلفا باستنباط الاحكام لانه تعالى امر بالرد الى الرسول
والى اولي الامر ثم قال لعلمه الذين يستنبطونه منهم ولم يخصص اولي الامر بذلك دون الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يوجب ان الرسول
صلى الله عليه وسلم واولي الامر كلهم مكلفون بالاستنباط فان قيل لا نسلم ان المراد بقوله الذين يستنبطونه هم اولو الامر بل المراد منه المنافقون
المذيعون على ما روينا هذا القول في تفسير الآية سلمنا ان المراد بالذين يستنبطونه اولو الامر لكن هذه الآية انما نزلت في شأن الوقائع المتعلقة
بالحروب والجهاد فهب ان الرجوع الى الاستنباط جائز فيها فلم قلتم انه يلزم جوازه في الوقائع الشرعية فان قستم احد البابين على الآخر كان
ذلك اثباتا للقياس الشرعي بالقياس الشرعي وانه لا يجوز سلمنا ان الاستنباط في الاحكام الشرعية داخل تحت الآية فلم قلتم انه يلزم ان
يكون القياس حجة بيانه انه يمكن ان يكون المراد من الاستنباط استخراج الاحكام من النصوص الخفية او من تركيبات النصوص او المراد منه استخراج
الاحكام من البراءة الاصلية او مما ثبت بحكم العقل كما يقول الاكثرون ان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة سلمنا ان القياس الشرعي
داخل في الآية لكن بشرط ان يكون ذلك القياس مفيدا للعلم بدليل قوله تعالى لعلمه الذين يستنبطونه منهم فاعتبر تعالى في هذه الآية ان
يحصل العلم من هذا الاستنباط ولا نزاع في مثل هذا القياس انما النزاع في ان القياس الذي يفيد الظن هل هو حجة في الشرع ام لا والجواب عن السؤال
الاول مدفوع لانه لو كان المراد بالذين يستنبطونه المنافقين لكان الاولى ان يقال ولو ردوه الى الرسول والى اولي الامر منهم لعلموه لان عطف
المظهر على المضمر وهو قوله ولو ردوه قبيح مستنكر اما السؤال الثاني فمدفوع من وجهين الاول ان قوله تعالى واذا جاءهم امر من الامن او الخوف عام
في كل ما يتعلق بالحروب وفيما يتعلق بسائر الوقائع الشرعية لان الامن والخوف حاصل في كل ما يتعلق بباب التكليف فثبت انه ليس في الآية ما يوجب
تخصيصها بامر الحروب الثاني هب ان الامر كما ذكرتم لكن لما عرفنا احكام الحروب بالقياس الشرعي لما ثبت جوازه وجب ان يجوز التمسك بالقياس
الشرعي في سائر الوقائع لانه لا قائل بالفرق الا ترى ان من قال القياس حجة في باب البيع لا في باب النكاح لم يلتفت اليه فكذا ههنا واما السؤال
الثالث وهو حمل الاستنباط على النصوص الخفية وعلى تركيبات النصوص فجوابه ان كل ذلك لا يخرجه عن كونه منصوصا والتمسك بالنص
لا يسمى استنباطا قوله لم لا يجوز حمله على التمسك بالبراءة الاصلية قلنا ليس هذا استنباطا بل هذا ابقاء لما كان على ما كان ومثل هذا لا يسمى البتة استنباطا
اما السؤال الرابع وهو قوله هذا الاستنباط انما يجوز عند حصول العلم والقياس الشرعي لا يفيد العلم قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان القياس الشرعي
عندنا يفيد العلم وذلك لان بعد ثبوت ان القياس حجة نحن نقطع بانه مهما غلب على الظن ان حكم الله في الاصل معلل بكذا ثم غلب على
الظن ان ذلك المعنى قائم في الفرع فههنا يحصل الظن ان حكم الله في الفرع مساو لحكمه في الاصل وعند هذا الظن نقطع بانه مكلف بان
يعمل على وفق هذا الظن فالحاصل ان هذا الظن واقع في طريق الحكم واما الحكم فمقطوع به وهو يجري مجرى ما اذا قال الله تعالى مهما غلب على ظنك كذا
فاعلم ان في الواقعة الفلانية حكمي كذا فاذا حصل الظن قطعنا بثبوت ذلك الحكم والثاني وهو ان العلم قد يطلق ويراد به الظن قال النبي صلى الله
عليه وسلم اذا علمت مثل الشمس فاشهد شرط العلم في جواز الشهادة واجمعنا على ان عند الظن تجوز الشهادة فثبت ان الظن قد يسمى بالعلم
والله اعلم ثم قال تعالى ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان الا قليلا وفيه مسائل المسئلة الاولى ان ظاهر هذا الاستثناء يوهم ان ذلك
القليل وقع لا بفضل الله ولا برحمته ومعلوم ان ذلك محال فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوها قال بعضهم هذا الاستثناء راجع الى قوله
اذاعوا به وقال قوم راجع الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه منهم وقال آخرون انه راجع الى قوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته واعلم ان الوجوه

فلا يكلفوا الا ان يرجعوا اليهم

لا يمكن ان يزيد على هذه الثلاثة لان الآية متضمنة للاخبار عن هذه الاحكام الثلاثة ويصح صرف الاستثناء الى كل واحد منها فثبت ان كل واحد من هذه الاقوال محتمل اما القول الاول فالتقدير فاذا جاءهم امر من الامن او الخوف اذاعوا به الا قليلا فاخرج بعض المنافقين عن هذه الاذاعة كما اخرجهم في قوله بيت طائفة منهم غير الذي تقول والقول الثاني الاستثناء عائد الى قوله لعلمه الذين يستنبطونه يعني لعلمه الذين يستنبطونه منهم الا القليل قال الفراء والمبرد القول الاول اولى لان ما يعلم بالاستنباط فالاقل يعلمه والاكثر يجهله وصرف الاستثناء الى ما ذكروه يقتضي ضد ذلك قال الزجاج هذا غلط لانه ليس المراد من هذا الاستنباط شيئا يستخرج بنظر دقيق وفكر غامض انما هو استنباط خبر واذا كان كذلك فالاكثرون يعرفونه انما البالغ في البلادة والجهالة هو الذي لا يعرفه ويمكن ان يقال كلام الزجاج انما يصح لو حملنا الاستنباط على مجرد تعرف الاخبار والاراجيف اما اذا حملناه على الاستنباط في جميع الاحكام كما تحقق ذلك بالدليل كان الحق ما ذكره الفراء والمبرد والقول الثالث انه متعلق بقوله ولولا فضل الله عليكم ورحمته ومعلوم ان صرف الاستثناء الى ما يليه ويتصل به اولى من صرفه الى الشيء البعيد عنه واعلم ان هذا القول لا يتمشى الا اذا فسرنا الفضل والرحمة بشيء خاص وفيه وجهان الاول وهو قول جماعة من المفسرين ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الآية انزال القرآن وبعثة محمد صلوات الله عليه وسلامه والتقدير ولولا بعثة محمد وانزال القرآن لاتبعتم الشيطان وكفرتم بالله الا القليل منكم فان ذلك القليل بتقدير عدم بعثة محمد وانزال القرآن ما كان يتبع الشيطان وما كان يكفر بالله وهم مثل قس بن ساعدة وورقة بن نوفل وزيد بن عمرو بن نفيل وهم الذين كانوا مؤمنين بالله تعالى قبل بعثة محمد صلوات الله وسلامه عليه الوجه الثاني ما ذكره ابو مسلم وهو ان المراد بفضل الله ورحمته في هذه الآية هو نصرته تعالى ومعونته اللذان تمناهما المنافقون بقولهم فافوز فوزا عظيما فبين تعالى انه لولا حصول النصر والظفر على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهم اهل البصائر النافذة والنيات القوية والعزائم المتمكنة من افاضل المؤمنين الذين يعلمون انه ليس من شرط كونه حقا حصول الدولة في الدنيا ولا تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولا تواتر الانهزام والانكسار يدل على كونه باطلا لكن مدار الامر في كونه حقا وباطلا على الدليل وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق المسألة الثانية دلت الآية على ان الذين اتبعوا الشيطان فقد منعهم الله فضله ورحمته والا ما كان يتبع وهذا يدل على فساد قول المعتزلة يجب على الله رعاية الاصلح في الدين اجاب الكعبي عنه بان فضل الله ورحمته عامان في حق الكل لكن المؤمنين انتفعوا به والكافرون لم ينتفعوا به فصح على سبيل المجاز انه لم يحصل للكافر فضل الله ورحمته في الدين والجواب ان حمل الآية على المجاز خلاف الاصل والله الموفق للصواب

فقاتل في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وحرض المؤمنين عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا والله اشد بأسا واشد تنكيلا من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها وكان الله على كل شيء مقيتا اعلم انه تعالى لما امر بالجهاد ورغب فيه اشد الترغيب في الآيات المتقدمة وذكر عن المنافقين قلة رغبتهم في الجهاد بل ذكر عنهم شدة سعيهم في تثبيط المسلمين عن الجهاد عاد في هذه الآية الى الامر بالجهاد فقال فقاتل في سبيل الله وفي الآية مسائل المسألة الاولى الفاء في قوله تعالى فقاتل بماذا تتعلق فيه وجوه الاول انها جواب لقوله ومن يقاتل في سبيل الله فيقتل او يغلب من طريق المعنى لانه يدل على معنى ان اردت الفوز فقاتل الثاني ان يكون متصلا بقوله وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله فقاتل في سبيل الله الثالث ان يكون متصلا بمعنى ما ذكر من قصص المنافقين والمعنى ان من اخلاق هؤلاء المنافقين كذا وكذا فلا تعتد بهم ولا تلتفت الى فعلهم بل قاتل المسألة الثانية دلت الآية على ان الله تعالى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجهاد ولو وحده قيل دعا الناس في بدر الصغرى الى الخروج وكان ابو سفيان واعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اللقاء فيها فكره بعض الناس ان يخرجوا فنزلت هذه الآية فخرج وما معه الا سبعون لم يلتفت الى احد ولم يتبعوه لخرج وحده المسألة الثالثة دلت الآية على انه صلى الله عليه وسلم كان اشجع الخلق واعرفهم بكيفية القتال لانه تعالى ما كان يأمره بذلك الا وهو صلى الله عليه وسلم موصوف بهذه الصفات ولقد اقتدى به ابو بكر رضي الله عنه حيث حاول الخروج وحده الى قتال مانعي الزكوة ومن علم ان الامر كله بيد الله وانه لا يحصل امر من الامور الا بقضاء الله تعالى سهل عليه ذلك ثم قال تعالى لا تكلف الا نفسك وفيه مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف قرئ لا تكلف بالجزم على النهي ولا نكلف بالنون وكسر اللام اي لا نكلف نحن الا نفسك وحدها المسألة الثانية قال الواحدي انتصاب قوله نفسك على خبر ما لم يسم فاعله المسألة الثالثة دلت الآية على انه صلى الله عليه وسلم لو لم يساعده على القتال غيره لم يجز له التخلف عن الجهاد البتة والمعنى لا تؤاخذ الا بفعلك دون فعل غيرك فاذا اديت فرضك لا تكلف بفرض غيرك واعلم ان الجهاد في حق غير الرسول صلى الله عليه وسلم من فروض الكفايات فما لم يغلب على الظن انه يفيد لم يجب بخلاف الرسول صلى الله عليه وسلم فانه على ثقة من النصر والظفر بدليل قوله تعالى والله يعصمك من الناس وبدليل قوله تعالى ههنا عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وعسى من الله جزم فلزمه الجهاد وان كان وحده ثم قال تعالى وحرض المؤمنين اي على القتال والمعنى ان الواجب على الرسول صلى الله عليه وسلم انما هو الجهاد وتحريض الناس على الجهاد فان اتى بهذين الامرين فقد خرج عن عهدة هذا التكليف وليس عليه من كون غيره تاركا للجهاد شيء ثم قال تعالى عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وفيه مسألتان المسألة الاولى

عسى حرف من حروف المقاربة وفيه ترج وطمع وذلك على الله تعالى محال الجواب عنه ان عسى معناها معنى الاطماع وليس في الاطماع انه شك او يقين وقال بعضهم اطماع الكريم ايجاب المسألة الثانية الكف المنع والبأس اصله المكروه يقال ما عليك من هذا الامر بأس اي مكروه ويقال بئس الشيء هذا اذا وصفه بالرداءة وقوله بعذاب بئيس اي مكروه والعذاب يسمى بأسا لكونه مكروها قال تعالى فمن ينصرنا من بأس الله فلما احسوا بأسنا فلما راوا بأسنا قال المفسرون عسى الله ان يكف بأس الذين كفروا وقد كف بأسهم فقد بدا لابي سفيان وقال هذا عام مجدب وما كان معهم زاد الا السويق فترك الذهاب الى محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى والله اشد بأسا واشد تنكيلا يقال نكلت بفلان اذا عاقبته عقوبة تنكل غيره عن ارتكاب مثله من قولهم نكل الرجل عن الشيء اذا جبن عنه وامتنع منه قال تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها وما خلفها وقال في آية السرقة جزاء بما كسبا نكالا من الله ويقال نكل فلان عن اليمين اذا خاف ولم يقدم عليه اذا عرفت هذا فنقول الآية دالة على ان عذاب الله وتنكيله اشد من عذاب غيره ومن تنكيله واقل الوجوه في بيان هذا التفاوت ان عذاب غيره لا يكون دائما وعذاب الله دائم في الآخرة وعذاب غير الله قد يخلص الله تعالى منه وعذاب الله لا يقدر احد على التخليص منه وايضا عذاب غير الله لا يكون الا من وجه واحد وعذاب الله قد يصل الى جميع الاجزاء والابعاض والروح والبدن قوله تعالى من يشفع شفاعة حسنة الآية وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم ان في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها الاول ان الله تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يحرض الامة على الجهاد والجهاد من الاعمال الحسنة والطاعات الشريفة فكان تحريض النبي صلى الله عليه وسلم الامة على الجهاد تحريضا منه لهم على الفعل الحسن والطاعة الحسنة فبين تعالى في هذه الآية ان من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها والغرض منه بيان ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حرضهم على الجهاد فقد استحق بذلك التحريض اجرا عظيما الثاني انه تعالى لما امره بتحريضهم على الجهاد ذكر انهم لو لم يقبلوا امره لم يرجع اليه من عصيانهم وتمردهم عيب ثم بين في هذه الآية انهم لو اطاعوا وقبلوا هذا التكليف رجع اليه من طاعتهم خير كثير فكانه تعالى قال للرسول صلى الله عليه وسلم حرضهم على الجهاد فان لم يقبلوا قولك فلم يكن لك من عصيانهم عتاب وان اطاعوك حصل لك من طاعتهم اعظم الثواب فكان هذا ترغيبا من الله تعالى لرسوله في ان يجتهد في تحريض الامة على الجهاد والسبب في انه كان يرجع اليه عند طاعتهم اجر عظيم وما كان يرجع اليه عند معصيتهم شيء من الوزر هو انه صلى الله عليه وسلم بذل الجهد في ترغيبهم في الطاعة وما رغبهم البتة في المعصية فلا جرم يرجع اليه من طاعتهم اجر ولا يرجع اليه من معصيتهم وزر الثالث يجوز ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم لما كان يرغبهم في القتال ويبالغ في تحريضهم عليه فكان بعض المنافقين يشفع الى النبي صلى الله عليه وسلم في ان يأذن لبعضهم في التخلف عن الغزو فنهى الله تعالى عن مثل هذه الشفاعة وبين ان الشفاعة انما تحسن اذا كانت وسيلة الى اقامة طاعة فاما اذا كانت وسيلة الى معصية كانت محرمة منكرة الرابع يجوز ان يكون بعض المؤمنين رغب في الجهاد الا انه ما كان يجد اهبة الجهاد فصار غيره من المؤمنين شفيعا له الى مؤمن آخر ليعينه على الجهاد فكانت هذه الشفاعة سعيا في اقامة الطاعة فرغب الله تعالى في مثل هذه الشفاعة وعلى جميع الوجوه فالآية حسنة الاتصال بما قبلها المسألة الثانية الشفاعة مأخوذة من الشفع وهو ان يصير الانسان نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسألة فيها اذا عرفت هذا فنقول في الشفاعة المذكورة في الآية وجوه الاول ان المراد منها تحريض النبي صلى الله عليه وسلم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم اذا كان يأمرهم بالغزو فقد جعل نفسه شفعا لهم في تحصيل الاغراض المتعلقة بالجهاد وايضا فالتحريض على الشيء عبارة عن الامر به لا على سبيل التهديد بل على سبيل الرفق والتلطف وذلك يجري مجرى الشفاعة الثاني المراد به ما ذكرنا من ان بعض المنافقين كان يشفع لمنافق آخر في ان يأذن له الرسول صلى الله عليه وسلم في التخلف عن الجهاد او المراد ان بعض المؤمنين كان يشفع لمؤمن آخر عند مؤمن ثالث في ان يحصل له ما يحتاج اليه من آلات الجهاد الثالث نقل الواحدي عن ابن عباس رضي الله عنهما ما معناه ان الشفاعة الحسنة ههنا هي ان يشفع ايمانه بالله بقتال الكفار والشفاعة السيئة ان يشفع كفره بمحبة الكفار وترك ايذائهم الرابع قال مقاتل الشفاعة الى الله تعالى انما تكون بالدعاء واحتج بما روى ابو الدرداء عن النبي صلى الله عليه وسلم قال من دعا لاخيه المسلم بظهر الغيب استجيب له وقال له الملك ولك مثل ذلك فهذا هو النصيب واما الشفاعة السيئة فهي ما روي ان اليهود كانوا اذا دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليكم والسام هو الموت فسمعت عائشة رضي الله عنها وقالت وعليكم السام واللعنة تقولون هذا للرسول فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد علمت ما قالوا فقلت عليكم فنزلت الآية الخامس قال الحسن ومجاهد والكلبي وابن زيد المراد هو الشفاعة التي بين الناس بعضهم لبعض فما يجوز في الدين ان يشفع فيه فهو شفاعة حسنة وما لا يجوز ان يشفع فيه فهو شفاعة سيئة ثم قال الحسن من يشفع شفاعة حسنة كان له فيها اجر وان لم يشفع لان الله تعالى يقول من يشفع شفاعة ولم يقل ومن يشفع ويتأيد هذا بقول النبي صلى الله عليه وسلم اشفعوا تؤجروا واقول هذه الشفاعة لا بد وان يكون لها تعلق بالجهاد والا صارت الآية منقطعة عما قبلها وذلك التعلق حاصل فيها بالوجهين الاولين فاما الوجوه الثلاثة الاخيرة فان كان المراد قصر الآية عليها فذاك باطل والا صارت هذه الآية اجنبية عما قبلها وان كان المراد دخول هذه الثلاثة مع الوجهين الاولين في اللفظ فهذا جائز لان خصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ المسألة الثالثة قال اهل اللغة الكفل هو الحظ ومنه قوله تعالى يؤتكم كفلين من رحمته اي حظين وهو مأخوذ من قولهم كفلت البعير واكفلته

منهم

ايام ع الجهاد

اذا ادرت على سنامه كساء وركبت عليه وانما قيل كفل والكفل للبعير لانه لم يستعمل كل الظهر بل استعمل نصيبا منها قال ابن المظفر لا يقال احتبى الكفل فلان حتى يكون قد هيأت لغيره مثله وكذا القول في النصيب فاذا ادرت فلا يقال له كفل ولا نصيب فان قيل لم قال تعالى في الشفاعة الحسنة يكن له منها نصيب وقال في الشفاعة السيئة يكن له منها كفل وهل لاختلاف هذين اللفظين فائدة قلنا الكفل اسم للنصيب الذي عليه يكون اعتماد الانسان وانما يقال كفل البعير لانك تحفظ ظهر البعير بذلك الكساء عن الآفة وتحمي الراكب بدنه بذلك الكساء عن ان يماس ظهر البعير فيتأذى به ويقال للضامن كفيل وقال النبي صلى الله عليه وسلم انا وكافل اليتيم كهاتين فثبت ان الكفل هو النصيب الذي عليه يعتمد الانسان في تحصيل المصالح لنفسه ودفع المفاسد عن نفسه واذا ثبت هذا فنقول قوله من يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل اي يحصل لهم منها نصيب يكون ذلك النصيب ذخيرة له في معاشه ومعاده والمقصود منه حصول ضد ذلك كقوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم والغرض منه التنبيه على ان الشفاعة المؤدية الى سقوط الحق وقوة الباطل تكون عظيمة العقاب عند الله تعالى ثم قال تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في المقيت قولان الاول المقيت القادر على الشيء وانشد الزبير بن عبد المطلب وذي ضغن كففت النفس عنه وكنت على مساءته مقيتا اي ليت شعري وشعرن اذا ما قربوها منشورة ودعيت الى الفضل ام علي اذا حوسبت اني على الحساب مقيت وانشد النضر بن شميل تجلد ولا تجزع وكن ذا حفيظة فاني على ما ساءهم لمقيت الثاني المقيت مشتق من القوت يقال قت الرجل اذا حفظت عليه نفسه بما يقوته واسم ذلك الشيء هو القوت وهو الذي لا فضل له على قدر الحفظ والمقيت هو الحفيظ الذي يعطي الشيء على قدر الحاجة ثم قال القفال رحمه الله واي المعنيين كان فالتأويل صحيح وهو انه تعالى قادر على ايصال النصيب والكفل من الجزاء الى الشافع مثل ما يوصله الى المشفوع فيه ان خيرا فخير وان شرا فشر ولا ينقص بسبب ما يصل الى الشافع شيء من جزاء المشفوع وعلى الوجه الثاني انه تعالى حافظ للاشياء شاهد عليها لا يخفى عليه شيء من احوالها فهو عالم بان الشافع يشفع في حق او في باطل حفيظ عليه فيجازي كلا بما علمه منه المسئلة الثانية انما قال تعالى وكان الله على كل شيء مقيتا تنبيها على ان كونه تعالى قادرا على المقدورات صفة كانت ثابتة له من الازل وليست صفة محدثة فقوله كان مطلقا من غير ان قيد ذلك بانه كان من وقت كذا وحال كذا بل على انه كان حاصلا من الازل الى الابد

واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ان الله كان على كل شيء حسيبا الله لا اله الا هو ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ومن اصدق من الله حديثا فما لكم في المنافقين

في النظم وجهان الاول انه لما امر المؤمنين بالجهاد امرهم ايضا بان الاعداء لو رضوا بالمسالمة فكونوا ايضا انتم راضين بها فقوله واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها كقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها الثاني ان الرجل في الجهاد كان يلقاه الرجل في دار الحرب او ما يقاربها فيسلم عليه فقد لا يلتفت الى سلامه عليه ويقتله وربما ظهر انه كان مسلما فمنع الله تعالى المؤمنين عنه وامرهم ان كل من يسلم عليهم ويكرمهم بنوع من الاكرام فهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فانه ان كان كافرا لم يضر المسلم ان قابل اكرام ذلك الكافر بنوع من الاكرام اما ان كان مسلما فقتله ففيه اعظم المضار والمفاسد وفي الآية مسائل المسئلة الاولى التحية تفعلة من حييت وكان في الاصل تحيية مثل التوصية والتسمية والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل في ذوات الاربعة نحو قوله وتصلية جحيم فثبت ان التحية اصلها تحيية ثم ادغموا الياء في الياء المسئلة الثانية اعلم ان عادة العرب كانت قبل الاسلام انه اذا لقي بعضهم بعضا قالوا حياك الله واشتقاقه من الحيوة كانه كان يدعو له بالحيوة فكانت التحية عندهم عبارة عن قول بعضهم لبعض حياك الله فلما جاء الاسلام ابدل ذلك بالسلام فجعلوا التحية اسما للسلام قال تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام ومنه قول المصلي التحيات لله اي السلام من الآفات لله والاشعار ناطقة بذلك قال عنترة حييت من طلل تقادم عهده وقال آخر انا محيوك يا سلمى فحيينا واعلم ان قول القائل لغيره السلام عليك اتم واكمل من قوله حياك الله وبيانه من وجوه الاول ان الحي اذا كان سليما كان حيا لا محالة وليس اذا كان حيا كان سليما فقد تكون حيوته مقرونة بالآفات والبليات فثبت ان قوله السلام عليك اكمل من قوله حياك الله الثاني ان السلام اسم من اسماء الله تعالى فالابتداء بذكر الله او بصفة من صفاته الدالة على انه يريد ابقاء السلامة على عباده اكمل من قوله حياك الله الثالث ان قول الانسان لغيره السلام عليك بشارة له بالسلامة وقوله حياك الله لا يفيد ذلك فكان هذا اكمل والله اعلم ومما يدل على فضيلة السلام القرآن والاحاديث والمعقول اما القرآن فاعلم ان الله تعالى سلم على المؤمن في اثني عشر موضعا آ انه تعالى كانه سلم عليك في الازل الا ترى انه قال في وصف ذاته الملك القدوس السلام ب انه سلم على نوح عليه السلام وجعل لك من ذلك السلام نصيبا فقال قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى امم ممن معك والمراد منه امة محمد صلى الله عليه وسلم ج سلم عليك على لسان جبريل عليه السلام فقال تنزل الملائكة والروح فيها باذن ربهم من كل امر سلام هي حتى مطلع الفجر قال المفسرون انه صلى الله عليه وسلم خاف على امته ان يصيروا مثل امة موسى وعيسى عليهما السلام فقال الله تعالى لا تهتم لذلك فاني وان اخرجتك من الدنيا الا اني جعلت جبريل خليفتك ينزل الى امتك كل ليلة قدر ويبلغهم السلام مني د سلم عليك على لسان موسى عليه السلام حيث قال والسلام على من اتبع الهدى فاذا كنت متبع الهدى وصل سلام موسى عليه السلام اليك ه سلم عليك على لسان محمد صلوات الله عليه وسلامه وقال الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وكل من هداه الله تعالى الى الايمان فقد اصطفاه كما قال ثم اورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا و امر محمدا صلى الله عليه وسلم بالسلام عليك على سبيل المشافهة فقال اذا جاءك

الذين يؤمنون باياتنا فقل سلام عليكم ز امر الله تعالى امة محمد صلى الله عليه وسلم بالتسليم عليك قال واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ح سلم عليك على لسان ملك الموت فقال الذين تتوفاهم الملائكة طيبين يقولون سلام عليكم قيل ان ملك الموت يقول في اذن المسلم السلام يقرئك السلام ويقول اجبني فاني مشتاق اليك واشتاقت الجنات والحور العين اليك فاذا سمع المؤمن البشارة يقول لملك الموت للبشير مني هدية ولا هدية اعز من روحي فاقبض روحي هدية لك ط السلام من الارواح الطاهرة المطهرة قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين ي سلم الله تعالى عليك على لسان رضوان خازن الجنة قال تعالى وسيق الذين اتقوا ربهم الى الجنة زمرا الى قوله تعالى وقال لهم خزنتها سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين يا اذا دخلوا الجنة فالملائكة يزورونهم ويسلمون عليهم قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم فنعم عقبى الدار يب السلام من الله تعالى من غير واسطة وهو قوله عز وجل تحيتهم يوم يلقونه سلام وقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم وعند ذلك يتلاشى سلام الكل لان المخلوق لا يبقى عند تجلي نور الخالق الوجه الثاني من الدلائل القرآنية الدالة على فضيلة السلام ان اشد الاوقات حاجة الى السلامة والكرامة ثلثة اوقات وقت الابتداء ووقت الموت ووقت البعث والله تعالى لما اكرم يحيى عليه السلام فانما اكرمه بان وعده السلام في هذه الاوقات الثلثة فقال تعالى وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت ويوم يبعث حيا وعيسى عليه السلام ذكر ذلك ايضا فقال والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا الوجه الثالث انه تعالى لما ذكر تعظيم محمد صلوات الله وسلامه عليه قال ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما يروى في التفسير ان اليهود كانوا اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم قالوا السام عليك فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهذا المعنى فبعث الله تعالى جبريل عليه السلام وقال ان كان اليهود يقولون السام عليك فانا اقول من سرادقات الجلال السلام عليك وانزل قوله ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما اما الاخبار ما يدل على فضيلة السلام فما روي ان عبد الله بن سلام قال لما سمعت بقدوم رسول الله صلى الله عليه دخلت في غمار الناس فاول ما سمعت منه قوله يا ايها الناس افشوا السلام واطعموا الطعام وصلوا الارحام وصلوا بالليل والناس نيام تدخلوا الجنة بسلام

ما يدل على فضل السلام فوجوه الاول قالوا تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود بعضهم لبعض الاشارة بالاصابع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب بعضهم لبعض ان يقول حياك الله وللملوك ان يقولوا انعم صباحا وتحية المسلمين بعضهم لبعض ان يقولوا السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ولا شك ان هذه التحية اشرف التحيات واكرمها الثاني ان السلام مشعر بالسلامة عن الآفات ولا شك ان السعي في تحصيل الصون عن الضرر اولى من السعي في تحصيل النفع الثالث ان الوعد بالنفع قد يقدر الانسان على الوفاء به وقد لا يقدر اما الوعد بترك الضرر فانه يكون قادرا عليه لا محالة والسلام يدل عليه فثبت ان السلام افضل من التحية المسئلة الثالثة من الناس من قال من دخل بيتا وجب عليه ان يسلم على الحاضرين واحتج عليه بوجوه الاول قوله تعالى فاذا دخلتم بيوتا فسلموا وقال النبي صلى الله عليه وسلم افشوا السلام والامر للوجوب الثاني ان من دخل على انسان كان كالطالب له ثم المدخول عليه لا يعلم انه يطلبه لخير او لشر فاذا قال السلام عليك فقد بشره بالسلامة وآمنه من الخوف وازالة الضرر عن المسلم واجب قال النبي صلى الله عليه وسلم المسلم من سلم الناس من يده ولسانه فوجب ان يكون السلام واجبا الثالث ان السلام من شعار اهل الاسلام واظهار شعار الاسلام واجب واما المشهور فهو ان السلام سنة وهو قول ابن عباس والنخعي واما الجواب عن السلام فقد اجمعوا على وجوبه ويدل عليه وجهان الاول قوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها الثاني ان ترك الجواب اهانة والاهانة ضرر والضرر حرام المسئلة الرابعة منتهى الامر في السلام ان يقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته بدليل ان هذا القدر هو الوارد في التشهد واعلم انه تعالى قال فحيوا باحسن منها او ردوها فقال العلماء الاحسن هو ان المسلم اذا قال السلام عليكم زيد في جوابه الرحمة وان ذكر السلام والرحمة في الابتداء زيد في جوابه البركة وان ذكر الثلاثة في الابتداء اعادها في الجواب روي ان رجلا قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم السلام عليك يا رسول الله فقال صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وقال آخر السلام عليك ورحمة الله فقال صلى الله عليه وسلم وعليك السلام ورحمة الله وبركاته وجاء ثالث وقال السلام عليك ورحمة الله وبركاته فقال صلى الله عليه وسلم وعليك فقال الرجل نقصتني فاين قول الله فحيوا باحسن منها فقال صلى الله عليه وسلم انك ما تركت لي فضلا فرددت عليك مثله المسئلة الخامسة المبتدي يقول السلام عليكم والمجيب يقول وعليكم السلام هذا هو الترتيب الحسن والذي خطر ببالي فيه انه اذا قال السلام عليكم كان الابتداء واقعا بذكر الله تعالى فاذا قال المجيب وعليكم السلام كان الاختتام واقعا بذكر الله تعالى وهذا يطابق قوله هو الاول والآخر وايضا لما وقع الابتداء والاختتام بذكر الله تعالى فانه يرجى ان يكون ما وقع بينهما يصير مقبولا ببركته كما في قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات فلو خالف المبتدي فقال وعليكم السلام فقد خالف السنة فالاولى للمجيب ان يقول وعليكم السلام لان الاول لما ترك الافتتاح بذكر الله تعالى فهذا لا ينبغي ان يترك الاختتام بذكر الله تعالى المسئلة السادسة ان شاء قال سلام عليكم وان شاء قال السلام عليكم قال تعالى في حق نوح يا نوح اهبط بسلام منا وقال عن الخليل عليه السلام قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال تعالى في قصة لوط عليه السلام

قالوا سلاما قال سلام وقال تعالى عن يحيى وسلام عليه وقال تعالى لمحمد صلوات الله عليه قل الحمد لله وسلام على عباده وقال عن الملائكة والملائكة يدخلون عليهم من كل باب
سلام عليكم وقال عن رب العزة سلام قولا من رب رحيم وقال فقل سلام عليكم واما بالالف واللام فقوله عن موسى عليه السلام فارسل معنا بني اسرائيل ولا تعذبهم قد
جئناك باية من ربك والسلام على من اتبع الهدى وقال عن عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت ويوم اموت ويوم ابعث حيا فثبت ان الكل جائز واما
في التحليل من الصلوة فلا بد من الالف واللام بالاتفاق واختلفوا في ساير المواضع ان التنكير افضل ام التعريف فقيل التنكير افضل ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ
السلام على سبيل التنكير اكثر في القرآن فكان افضل الثاني ان كل ما ورد من الله تعالى والملائكة والمؤمنين فقد ورد بالتنكير على ما عددناه في الآيات واما بالالف
واللام فانما ورد في تسليم الانسان على نفسه قال موسى عليه السلام والسلام على من اتبع الهدى وقال عيسى عليه السلام والسلام علي يوم ولدت الثالث وهو معنى
معقول ان لفظ السلام بالالف واللام يدل على اصل الماهية والتنكير يدل على الماهية مع وصف الكمال فكان هذا اولى المسألة السابعة قال النبي
صلى الله عليه وسلم السنة ان يسلم الراكب على الماشي وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد واما الاول فلوجهين
احدهما ان الراكب اكثر هيبة فسلامه يفيد زوال الخوف والثاني ان التكبر به اليق فامر بالابتداء بالتسليم كسرا لذلك التكبر واما ان القائم يسلم على
القاعد فلانه هو الذي وصل اليه فلابد وان يفتتح هذا الوصول بالخير المسألة الثامنة السنة في السلام الجهر لانه اقوى في ادخال السرور في القلب المسألة التاسعة
السنة في السلام الافشاء والتعميم لان التخصيص ايحاش والمصافحة عند السلام عادة رسول الله صلى الله عليه وسلم قال النبي صلى الله عليه وسلم اذا
تصافح المسلمان تحاتت ذنوبهما كما تحات ورق الشجر المسألة العاشرة قال ابو يوسف من قال لآخر اقرئ فلانا مني السلام وجب عليه ان يفعل
المسألة الحادية عشر اذا استقبلك رجل واحد فقل سلام عليكم واقصد الرجل والملكين فانك اذا سلمت عليهما ردا السلام عليك ومن سلم الملك
عليه فقد سلم من عذاب الله تعالى المسألة الثانية عشر اذا دخلت بيتا خاليا فسلم وفيه وجوه الاول انك تسلم من الله تعالى على نفسك والثاني
انك تسلم على من فيه من مؤمني الجن والثالث انك تطلب السلامة ببركة اسمه السلام ممن في البيت من الشياطين والموذيات المسألة الثالثة عشر السنة ان
يكون المبتدي بالسلام على الطهارة وكذا المجيب روي ان واحدا سلم على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كان في قضاء الحاجة فقام وتيمم ثم رد السلام
المسألة الرابعة عشر اذا التقى انسانان ان يبتدرا بالسلام اظهارا للتواضع روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ان اولى الناس بالله من بدا بالسلام
وقال صلى الله عليه وسلم اذا لقي احدكم اخاه فليسلم عليه المسألة الخامسة عشر لنذكر المواضع التي لا يسلم فيها وهي ثمانية ا روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا تبدأ اليهود ولا النصارى بالسلام واذا لقيتم احدهم في طريق فاضطروه الى اضيقه وعن ابي حنيفة انه قال لا تبدأه بسلام في كتاب ولا في غيره
وعن ابي يوسف لا تسلم عليهم ولا تصافحهم واذا دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ورخص بعض العلماء في ابتداء السلام عليهم اذا دعت الى
ذلك حاجة واما اذا سلموا علينا فقال اكثر العلماء ينبغي ان يقال وعليك والاصل فيه انهم كانوا يقولون عند الدخول على الرسول صلى الله
عليه وسلم السام عليك فكان النبي صلى الله عليه وسلم يقول وعليكم فجرت السنة بذلك ثم ههنا تفريع وهو انا اذا قلنا لهم وعليكم السلام فهل
يجوز ذكر الرحمة فيه قال الحسن يجوز ان يقال للكافر وعليكم السلام ولكن لا يقال ورحمة الله لانها استغفار وعن الشعبي انه قال لنصراني وعليك السلام
ورحمة الله فقيل له فيه فقال اليس في رحمة الله يعيش ب اذا دخل يوم الجمعة والامام يخطب فلا ينبغي ان يسلم لاشتغال الناس بالاستماع فان سلم فرد
بعضهم فلا بأس ولو اقتصروا على الاشارة كان احسن ج اذا دخل الحمام فرأى الناس متزرين سلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لم يسلم عليهم د
الاولى ترك السلام على القارئ لانه ان اشتغل بالجواب يقطع عليه التلاوة وكذلك القول فيمن كان مشتغلا برواية الحديث ومذاكرة العلم ه لا يسلم
على المشتغل بالاذان والاقامة للعلة التي ذكرناها و قال ابو يوسف لا يسلم على لاعب النرد ولا على المغني ومطير الحمام وفي معناه كل من كان مشتغلا بنوع
معصية ز لا يسلم على من كان مشتغلا بقضاء الحاجة مر على رسول الله صلى الله عليه وسلم رجل وهو يقضي حاجته فسلم عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى الجدار فتيمم ثم رد الجواب وقال لولا اني خشيت ان تقول سلمت عليه فلم يرد الجواب والا لما اجبتك اذا رايتني على هذه الحالة فلا تسلم علي
فانك ان سلمت لم ارد عليك ح اذا دخل رجل بيته سلم على امرأته فان حضرت اجنبية هناك لم يسلم عليها المسألة السادسة عشر
في احكام الجواب وهي ثمانية ا الاول رد الجواب واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة وضرر
وحرام وعن ابن عباس ان رجلا مر على قوم مسلمين فسلم عليهم ولا يردون عليه الا نزع عنهم روح القدس وردت عليه الملائكة ب رد
الجواب فرض على الكفاية اذا قام البعض به سقط عن الباقين والاولى للكل ان يذكروا الجواب اظهارا للاكرام ومبالغة فيه ج انه واجب على الفور
فان اخر انقضاء الوقت ثم اجاب بعد فوت الوقت كان ذلك ابتداء سلام ولا يكون جوابا د اذا ورد عليه سلام في كتاب فجوابه بالكتبة ايضا
واجب لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ولان ترك الجواب اهانة وضرر ه اذا قال السلام عليكم فالجواب
قالوا جائز ان يقول وعليكم السلام الا ان السنة ان يزيد فيه الرحمة والبركة ليدخل تحت قوله تعالى فحيوا باحسن منها اما اذا قال السلام عليكم
ورحمة الله وبركاته فظاهر الآية يقتضي انه لا يجوز الاقتصار على مجرد قوله وعليكم السلام و روي عن ابي حنيفة انه قال لا يجهر بالرد يعني الجهر الكبير ز ان

سلمت المرأة الاجنبية عليه وكان يخاف في رد الجواب عليها تهمة او فتنة لم يجب الرد بل الاولى ان لا يفعل ح حيث قلنا لا يسلم فلو سلم لم يجب عليهم
الرد لانه اتى بفعل منهي عنه فكان وجوده كعدمه والله الموفق للصواب المسألة السابعة عشر اعلم ان لفظ التحية على ما بيناه صار كناية عن الاكرام
فجميع انواع الاكرام يدخل تحت لفظ التحية اذا عرفت هذا فنقول قال ابو حنيفة من وهب لغير ذي رحم محرم فله الرجوع فيها ما لم يثب منها فاذا اثيب
منها فلا رجوع له فيها وقال الشافعي له الرجوع في حق الولد وليس له الرجوع في حق الاجنبي احتج ابو بكر الرازي بهذه الآية على صحة قول ابي حنيفة قال قوله
تعالى واذا حييتم بتحية يدخل فيه التسليم ويدخل فيه الهبة ومقتضاه وجوب الرد اذا لم يصر مقابلا بالاحسن فاذا لم يثبت الوجوب فلا اقل
من الجواز وقال الشافعي وهذا الامر محمول على الندب بدليل انه لو اثيب بما هو اقل منه سقطت مكنة الرد بالاجماع مع ان ظاهر الآية يقتضي ان
يثاب بالاحسن ثم احتج الشافعي على قوله بما روى ابن عباس وابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لا يحل لرجل يعطي عطية او يهب هبة
فيرجع فيها الا الوالد فيما يعطي ولده قال وهذا نص في ان هبة الاجنبي يحرم الرجوع فيها وهبة الولد يجوز الرجوع فيها ثم قال تعالى ان الله كان على
كل شيء حسيبا وفيه مسألتان المسألة الاولى في الحسيب قولان الاول انه بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل
والمشارب والمجالس والثاني انه بمعنى الكافي في قولهم حسبي كذا اي كفاني ومنه قوله تعالى حسبي الله المسألة الثانية المقصود منه الوعيد فانا بينا
ان الواحد منهم قد كان يسلم على الرجل المسلم ثم ان ذلك المسلم ما كان يتفحص عن حاله بل ربما قتله طمعا منه في سلبه فالله تعالى زجر عن ذلك
بقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها واياكم ان تتعرضوا له بالقتل ثم قال ان الله كان على كل شيء حسيبا اي هو محاسبكم على كل
اعمالكم وكاف في ايصال جزاء اعمالكم اليكم فكونوا على حذر من مخالفة هذا التكليف وهذا يدل على شدة العناية بحفظ الدماء والمنع من اهدارها
قوله تعالى الله لا اله الا هو الآية وفيها مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انا بينا ان المقصود من قوله تعالى واذا حييتم بتحية
فحيوا باحسن منها او ردوها ان لا يصير الرجل المسلم مقتولا ثم انه تعالى اكد ذلك بالوعيد في قوله تعالى ان الله كان على كل شيء حسيبا ثم بالغ في تاكيد
ذلك الوعيد بهذه الآية فبين في هذه الآية ان التوحيد والعدل متلازمان فقوله تعالى الله لا اله الا هو اشارة الى التوحيد وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة
اشارة الى العدل وهو كقوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وكقوله تعالى في سورة طه انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني
واقم الصلوة لذكري وهو اشارة الى التوحيد ثم قال ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وهو اشارة الى العدل فكذا في هذه
الآية بين تعالى انه يجب في حكمه وحكمته ان يجمع الاولين والآخرين في عرصة القيامة فينتصف للمظلومين من الظالمين ولا شك انه تهديد شديد فكأنه
تعالى يقول من سلم عليكم وحياكم فاقبلوا اسلامه واكرموه وعاملوه بناء على الظاهر فان البواطن انما يعرفها الله تعالى الذي لا اله الا هو وانما
يكشف بواطن الخلق للخلق في يوم القيامة المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قوله تعالى لا اله الا هو اما خبر للمبتدأ واما اعتراض
والخبر ليجمعنكم واللام لام القسم والتقدير والله ليجمعنكم المسألة الثالثة لقائل ان يقول لم لم يقل ليجمعنكم في يوم القيامة والجواب
عنه من وجهين الاول المراد ليجمعنكم في الموت او القبور الى يوم القيامة الثاني التقدير ليضمنكم الى ذلك اليوم وليجمعن بينكم وبينه بان
يجمعكم فيه والله اعلم المسألة الرابعة قال الزجاج يجوز ان يقال سميت القيامة قيامة لان الناس يقومون من قبورهم ويجوز ايضا ان يقال
سميت بهذا الاسم لان الناس يقومون للحساب قال تعالى يوم يقوم الناس لرب العالمين قال صاحب الكشاف القيامة والقيام كالطلابة
والطلاب المسألة الخامسة اعلم ان ظاهر الآية يدل على انه تعالى اثبت ان القيامة ستوجد لا محالة وجعل الدليل على ذلك مجرد اخبار الله تعالى عنه وهذا حق
وذلك ان المسائل الاصولية على قسمين منها ما العلم بصحة النبوة يكون محتاجا الى العلم بصحته ومنها ما لا يكون كذلك والاول مثل علمنا بافتقار العالم
الى صانع عالم بكل المعلومات قادر على كل الممكنات فانا ما لم نعلم ذلك لا يمكننا العلم بصدق الانبياء فكل مسألة هذا شانها فانه يمتنع اثباتها بالقرآن
واخبار الانبياء عليهم السلام والا وقع الدور واما القسم الثاني وهو جملة المسائل التي لا يتوقف العلم بصحة النبوة على العلم بصحتها فكل ذلك مما
يمكن اثباته بكلام الله تعالى واخباره ومعلوم ان قيام القيامة كذلك فلا جرم امكن اثباته بالقرآن وبكلام الله تعالى فثبت ان الاستدلال على
قيام القيامة باخبار الله تعالى عنه استدلال صحيح المسألة السادسة قوله تعالى ومن اصدق من الله حديثا استفهام على سبيل الانكار والمقصود منه
بيان انه يجب كونه تعالى صادقا وان الكذب والخلف في قوله محال اما المعتزلة فقد بنوا ذلك على اصلهم وهو انه تعالى عالم بقبح الكذب
وعالم بكونه غنيا عنه وكل من كان كذلك استحال ان يكذب انما قلنا انه عالم بقبح الكذب وعالم بكونه غنيا عنه لان الكذب قبيح
لكونه كذبا والله تعالى غير محتاج الى شيء اصلا وثبت انه عالم بجميع المعلومات فوجب القطع بكونه تعالى عالما بهذين الامرين واما ان
كل من كان كذلك استحال ان يكذب فهو ظاهر لان الكذب جهة صرف لا جهة دعاء فاذا خلا عن معارض الحاجة بقي صارفا محضا فيمتنع
صدور الكذب عنه واما اصحابنا فدليلهم انه لو كان كاذبا لكان كذبه قديما ولو كان كذبه قديما لامتنع زوال كذبه لامتناع العدم على القديم
ولو امتنع زوال كذبه لامتنع كونه صادقا لان وجوب احد الضدين يمنع وجود الضد الآخر فلو كان كاذبا لامتنع ان يصدق لكنه غير

ممتنع لانا نعلم بالضرورة ان كل من علم شيئا فانه لا يمتنع عليه ان يحكم عليه بحكم مطابق للمحكوم عليه والعلم بهذه الصحة ضروري فاذا كان المكان الصدق قائما كان
امتناع الكذب حاصلا لا محالة فثبت انه لابد من القطع بكونه تعالى صادقا المسئلة السابعة استدلت المعتزلة بهذه الاية على ان كلام الله محدث قالوا لانه
تعالى وصفه بكونه حديثا في هذه الاية وفي قوله والله نزل احسن الحديث والحديث هو الحادث او المحدث وجوابنا عنه انكم انما تحكمون بحدوث الكلام الذي
هو الحروف والصوت ونحن لا ننازع في حدوثه انما الذي ندعي قدمه شيء اخر غير هذه الحروف والاصوات والاية لا تدل على حدوث ذلك الشيء البتة
بالاتفاق منا ومنكم اما منا فظاهر واما منكم فلانكم تنكرون وجود كلام سوى هذه الحروف والاصوات فكيف يمكنكم ان تقولوا بدلالة هذه الاية على حدوثه
فما لكم في المنافقين فئتين والله اركسهم بما كسبوا اتريدون ان تهدوا من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له
سبيلا ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله فان تولوا
فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم
ميثاق او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم
فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلا ستجدون اخرين
يريدون ان يامنوكم ويامنوا قومهم كلما ردوا الى الفتنة اركسوا فيها فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم ويكفوا
ايديهم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وما كان لمؤمن
واعلم ان هذا نوع اخر من احوال المنافقين ذكره الله تعالى ههنا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الاية وجوها الاول انها
نزلت في قوم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم مسلمين فاقاموا بالمدينة ما شاء الله ثم قالوا يا رسول الله نريد ان نخرج الى الصحراء فاذن لنا فيه فاذن
لهم فلما خرجوا لم يزالوا يرحلون مرحلة مرحلة حتى لحقوا بالمشركين فتكلم المؤمنون فيهم فقال بعضهم لو كانوا مسلمين مثلنا لبقوا معنا وصبروا كما صبرنا
وقال قوم هم مسلمون وليس لنا ان ننسبهم الى الكفر الى ان يظهر امرهم فبين الله تعالى نفاقهم في هذه الاية الثاني نزلت الاية في قوم اظهروا
الاسلام بمكة وكانوا يعينون المشركين على المسلمين فاختلف المسلمون فيهم وتشاجروا فنزلت الاية فيهم وهو قول ابن عباس وقتادة الثالث
نزلت الاية في الذين تخلفوا يوم احد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا لو نعلم قتالا لاتبعناكم فاختلف اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فيهم فرقة تقول كفروا واخرون قالوا لم يكفروا فنزلت هذه الاية وهو قول زيد بن ثابت ومنهم من طعن في هذا الوجه وقال في نسق الاية
ما يقدح فيه وانهم من اهل مكة وهو قوله تعالى ولا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا في سبيل الله الرابع نزلت الاية في قوم قتلوا واخذوا
اموال المشركين وانطلقوا بها الى اليمامة فاختلف المسلمون فيهم فنزلت الاية وهو قول عكرمة الخامس هم العرنيون الذين اغاروا وقتلوا يسارا
مولى رسول الله صلى الله عليه وسلم السادس قال ابن زيد نزلت في اهل الافك المسئلة الثانية في معنى الاية وجهان الاول ان فئتين نصب على
الحال كقولك ما لك قائما اي ما لك في حال القيام وهذا قول سيبويه الثاني انه نصب على خبر كان والتقدير ما لكم صرتم في المنافقين فئتين وهو
استفهام على سبيل الانكار اي لم تختلفون في كفرهم مع ان دلائل كفرهم ونفاقهم ظاهرة جلية فليس لكم ان تختلفوا فيه بل يجب
ان تقطعوا بكفرهم المسئلة الثالثة قال الحسن انما سماهم منافقين وان اظهروا الكفر لانهم وصفوا بالصفة التي كانوا عليها من قبل والمراد بقوله
فئتين ما بينا ان فرقة منهم كانت تميل اليهم وتذب عنهم وتواليهم وفرقة تباينهم وتعاديهم فنهوا عن ذلك وامروا بان يكونوا
على نهج واحد في التباين والتبري والتكفير والله اعلم ثم انه تعالى اخبر عن كفرهم فقال والله اركسهم بما كسبوا وفيه مسائل المسئلة الاولى
الركس رد الشيء من اخره على اوله فالركس والنكس والمركوس والمنكوس شيء واحد ومنه يقال للروث الركس لانه رد الى حالة خسيسة وهي حالة
النجاسة ويسمى رجيعا لهذا المعنى وايضا فيه لغتان ركسهم واركسهم فارتكسوا اي ارتدوا وقال امية فاركسوا في جحيم النار انهم كانوا عصاة وقالوا
الافك والزورا المسئلة الثانية معنى الاية انه ردهم الى احكام الكفار من الذل والصغار والسبي والقتل بما كسبوا اي بما اظهروا من الارتداد بعدما كانوا
على النفاق وذلك لان المنافق ما دام يكون متمسكا في الظاهر بالشهادتين لم يكن لنا سبيل الى قتله فاذا اظهر الكفر فحينئذ يجري تعالى عليه احكام الكفار
المسئلة الثالثة قرا ابي بن كعب وعبد الله بن مسعود والله ركسهم وقد ذكرنا ان اركس وركس لغتان ثم قال تعالى اتريدون ان تهدوا
من اضل الله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا قالت المعتزلة المراد من قوله تعالى من اضل الله ليس انه خلق الضلال فيهم للوجوه المشهورة ولانه تعالى
قبل هذه الاية والله اركسهم بما كسبوا اخبر تعالى انه انما ردهم وطردهم بسبب كسبهم وفعلهم وذلك ينفي القول بان ضلالهم حصل بخلق الله
تعالى وعند هذا حملوا قوله من اضل الله على وجوه الاول المراد منه ان الله حكم بضلالهم وكفرهم كما يقال فلان يكفر فلانا ويضلله بمعنى انه حكم به واخبر عنه
الثاني ان المعنى اتريدون ان تهدوا الى الجنة من اضله الله عن طريق الجنة وذلك لانه تعالى يضل الكفار يوم القيامة عن الاهتداء الى طريق الجنة
الثالث ان يكون هذا الاضلال مفسرا بمعنى الالطاف واعلم انا قد ذكرنا في مواضع كثيرة في هذا الكتاب ضعف هذه الوجوه ثم

نقول هب انها صحيحة ولكنه تعالى لما اخبر عن كفرهم وضلالهم وانهم لا يدخلون الجنة فقد توجه الاشكال لان انقلاب علم الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال ومما
يدل على ان المراد من الاية ان الله تعالى اضلهم عن الدين قوله ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا والمؤمنون في الدنيا انما كانوا يريدون من المنافقين الايمان ويحاولون
ادخالهم فيه ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا فوجب ان يكون معناه انه تعالى لما اضلهم عن الايمان امتنع ان يجد المخلوق سبيلا الى ادخالهم في
الايمان وهذا ظاهر ثم قال تعالى ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء وفيه مسئلتان المسئلة الاولى نظم الاية انه تعالى لما قال قبل هذه الاية اتريدون
ان تهدوا من اضل الله وكان ذلك استفهاما على سبيل الانكار ذكر ذلك الاستبعاد بان قال انهم بلغوا في الكفر الى انهم يتمنون ان يصير هؤلاء
المسلمون كفارا فلما بلغوا في تعصبهم في الكفر الى هذا الحد فكيف تطمعون في ايمانهم المسئلة الثانية قوله تعالى فتكونون سواء رفع بالنسق على تكفرون
والمعنى ودوا لو تكفرون وودوا لو تكونون والفاء عاطفة ولا يجوز ان يجعل ذلك جواب التمني ولو اراد ذلك على تاويل اذا كفروا استووا
لكان نصبا ومثله قوله ودوا لو تدهن فيدهنون ولو قيل فيدهنوا على الجواب لكان ذلك جائزا في الاعراب ومثله ود الذين كفروا لو تغفلون
عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ومعنى قوله فتكونون سواء اي في الكفر والمراد فتكونون انتم وهم سواء الا انه اكتفى بذكر المخاطبين عن ذكر
غيرهم لوضوح المعنى بسبب تقدم ذكرهم واعلم انه تعالى لما شرح للمؤمنين كفرهم وشدة غلوهم في ذلك الكفر فبعد ذلك شرح للمؤمنين
كيفية المخالطة معهم فقال فلا تتخذوا منهم اولياء الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى دلت الاية على انه لا يجوز موالاة المشركين والمنافقين
والمشتهرين بالزندقة والالحاد وهذا متاكد بعموم قوله تعالى يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء والسبب فيه ان اعز الاشياء
واعظمها عند جميع الخلق هو الدين لان ذلك هو الامر الذي به يتقرب الى الله تعالى ويتوسل به الى طلب السعادة في الاخرة واذا كان كذلك كانت العداوة
الحاصلة بسببه اعظم انواع العداوة واذا كان كذلك امتنع طلب المحبة والولاية في الموضع الذي يكون اعظم موجبات العداوة حاصلا فيه المسئلة الثانية
قوله فلا تتخذوا منهم اولياء حتى يهاجروا قال ابو بكر الرازي التقدير حتى يسلموا ويهاجروا لان الهجرة في سبيل الله لا تكون الا بعد الاسلام فقد دلت
الاية على ايجاب الهجرة بعد الاسلام وانهم ان اسلموا لم تكن بيننا وبينهم موالاة الا بعد الهجرة ونظيره قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا
واعلم ان هذا التكليف انما كان لازما حال ما كانت الهجرة مفروضة قال النبي صلى الله عليه وسلم انا بريء من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين
وانا بريء من كل مسلم مع مشرك فكانت الهجرة واجبة الى ان فتحت مكة ثم نسخ فرض الهجرة عن طاوس عن ابن عباس قال قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد ذلك ولكن جهاد ونية وروي عن الحسن ان حكم الاية ثابت في كل من اقام في دار الحرب فراى فرض
الهجرة الى دار الاسلام قائما المسئلة الثالثة اعلم ان الهجرة تارة تحصل بالانتقال من دار الكفر الى دار الاسلام واخرى تحصل بالانتقال عن اعمال الكفار الى
اعمال المسلمين قال النبي صلى الله عليه وسلم المهاجر من هجر ما نهى الله عنه وقال المحققون الهجرة في سبيل الله عبارة عن الهجرة عن ترك مأموراته وفعل
منهياته ولما كان كل هذه الامور معتبرا لا جرم ذكر الله تعالى لفظا عاما يتناول الكل فقال حتى يهاجروا في سبيل الله فانه تعالى لم يقل حتى يهاجروا دار
الكفر بل قال حتى يهاجروا في سبيل الله وذلك يدخل فيه مهاجرة دار الكفر ومهاجرة شعار الكفر ثم لم يقتصر تعالى على ذكر الهجرة بل قيده بكونه في سبيل الله
فانه ربما كانت الهجرة من دار الكفر الى دار الاسلام ومن شعار الكفر الى شعار الاسلام لغرض من اغراض الدنيا انما المعتبر وقوع تلك الهجرة لاجل امر الله تعالى
ثم قال تعالى فان تولوا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا والمعنى فان اعرضوا عن الهجرة ولزموا مواضعهم خارجا عن المدينة
فخذوهم اذا قدرتم عليهم واقتلوهم اينما وجدتموهم في الحل والحرم ولا تتخذوا منهم وليا ولا نصيرا في هذه الحالة وليا يتولى شيئا من مهماتكم ولا نصيرا ينصركم
على اعدائكم واعلم انه تعالى لما امر بقتل هؤلاء الكفار استثنى عنه موضعين قوله تعالى الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم ميثاق وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى في قوله يصلون قولان الاول ينتهون اليهم ويتصلون بهم والمعنى ان من دخل في عهد من كان داخلا في عهدكم فهم
ايضا داخلون في عهدكم قال القفال وقد يدخل في الاية ان يقصد قوم حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فيتعذر عليهم ذلك المطلوب فيلتجئوا
الى قوم بينهم وبين المسلمين عهد الى ان يجدوا السبيل اليه القول الثاني ان قوله تعالى يصلون معناه ينتسبون وهذا ضعيف لان اهل مكة
اكثرهم كانوا متصلين برسول الله صلى الله عليه وسلم من جهة النسب مع انه صلى الله عليه وسلم كان قد اباح دم الكفار منهم المسئلة الثانية اختلفوا
في ان القوم الذين كانوا بينهم وبين المسلمين عهد ومنهم قال بعضهم هم الاسلميون فانه كان بينهم وبين رسول الله صلى الله عليه وسلم عهد وهم
قال قوم انه صلى الله عليه وسلم وادع وقت خروجه الى مكة هلال بن عويمر الاسلمي على ان لا يعينه ولا يعين عليه وعلى ان كل من وصل الى هلال
ولجا اليه فله من الجوار مثل ما لهلال وقال ابن عباس هم بنو بكر بن زيد بن مناة وقال مقاتل هم خزاعة وخزيمة بن عبد مناف واعلم
ان ذلك يتضمن بشارة عظيمة لاهل الايمان لانه تعالى لما رفع السيف عمن التجا الى من التجا الى المسلمين فبان يرفع العذاب في الاخرة
عمن التجا الى محبة الله تعالى ومحبة رسوله صلى الله عليه وسلم كان اولى والله ولي الافضال قوله تعالى
او جاؤكم حصرت صدورهم ان يقاتلوكم او يقاتلوا قومهم ولو شاء الله لسلطهم عليكم فلقاتلوكم فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا

السلم الآية فما جعل الله لكم عليهم سبيلا وفي الآية مسائل المسألة الاولى قوله تعالى او جاؤكم يحتمل ان يكون عطفا على صلة الذين والتقدير الا الذين يصلون
بالمعاهدين او الذين حصرت صدورهم فلا يقاتلوكم ويحتمل ان يكون عطفا على صفة قوم والتقدير الا الذين يصلون الى قوم بينكم وبينهم عهد او يصلون
الى قوم حصرت صدورهم فلا يقاتلونكم والاول اولى لوجهين احدهما قوله تعالى فان اعتزلوكم فلم يقاتلوكم والقوا اليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم
سبيلا وانما ذكر هذا بعد قوله فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم وهذا يدل على ان السبب الموجب لترك التعرض لهم هو تركهم للقتال وهذا
انما يستقيم على الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فالسبب الموجب لترك التعرض هو الاتصال بمن يترك القتال الثاني ان جعل ترك القتال موجبا
لترك التعرض اولى من جعل الاتصال بمن ترك القتال سببا لترك التعرض لان على التقدير الاول يكون ترك القتال سببا قريبا لترك التعرض
وعلى التقدير الثاني يصير سببا بعيدا المسألة الثانية قوله تعالى حصرت صدورهم معناه ضاقت صدورهم عن المقاتلة فلا يريدون قتالكم لانكم مسلمون
ولا يريدون قتالهم لانهم اقاربهم واختلفوا في موضع قوله حصرت صدورهم وذكروا فيه وجوها الاول انه في موضع الحال باضمار قد وذلك لان
قد يقرب الماضي من الحال الا ترى انهم يقولون قد قامت الصلوة ويقال اتاني فلان ذهب عقله اي اتاني فلان وقد ذهب عقله وتقدير الآية
او جاؤكم حال ما قد حصرت صدورهم الثاني انه خبر بعد خبر كانه قال او جاؤكم ثم اخبر بعده فقال حصرت صدورهم وعلى هذا التقدير يكون قوله حصرت
صدورهم بدلا من جاؤكم الثالث ان يكون التقدير جاؤكم قوما حصرت صدورهم او جاؤكم رجالا حصرت صدورهم فعلى هذا التقدير قوله حصرت
صدورهم نصب على الحال لانه صفة لموصوف منصوب على الحال الا انه حذف المنصوب المنتصب على الحال واقيمت صفته مقامه وقوله ان يقاتلوكم
او يقاتلوا قومهم معناه ضاقت صدورهم عن قتالكم وعن قتال قومهم فهم لا عليكم ولا لهم المسألة الثالثة اختلفوا في ان الذين استثناهم
الله تعالى انهم من الكفار او من المؤمنين فقال الجمهور هم من الكفار والمعنى انه تعالى اوجب قتل الكفار الا اذا كان معاهدا او كان تاركا للقتال فانه
لا يجوز قتلهم وعلى هذا التقدير فالقول بالنسخ لازم لان الكافر وان ترك القتال فانه يجوز قتله وقال ابو مسلم الاصفهاني انه تعالى لما اوجب الهجرة
على كل من اسلم استثنى من له عذر فقال الا الذين يصلون وهم قوم من المؤمنين قصدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم للهجرة والنصرة
الا انه كان في طريقهم من الكفار ما لم يجدوا طريقا اليه خوفا من اولئك الكفار فصاروا الى قوم بين المسلمين وبينهم عهد واقاموا عندهم
الى ان يمكنهم الخلاص واستثنى بعد ذلك من صار الى الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يقاتله ولا اصحابه لانه يخاف الله تعالى فيهم ولا يقاتل الكفار
ايضا لانهم اقاربه او لانه بقي اولاده وازواجه بينهم فيخاف لو قاتلهم ان يقتلوا اولاده واصحابه فهذان الفريقان من المسلمين لا يحل
قتالهم وان كان لم يوجد منهم الهجرة ولا مقاتلة الكفار المسألة الرابعة قوله ولو شاء الله لسلطهم عليكم التسليط في اللغة ماخوذ من السلاطة وهي الحدة
والمقصود منه انه تعالى من على المسلمين بكف بأس المعاهدين والمعنى ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو لان الله قذف الرعب في قلوبهم ولو
انه تعالى قوى قلوبهم على قتال المسلمين لتسلطوا عليهم قال اصحابنا وهذا يدل على انه لا يقبح من الله تعالى تسليط الكافر على المؤمن وتقويته عليه واما
المعتزلة فقد اجابوا عنه من وجهين الاول قال الجبائي قد بينا ان القوم الذين استثناهم الله تعالى قوم مؤمنون لا كافرون وعلى هذا فمعنى الآية ولو
شاء الله لسلطهم عليكم بتقوية قلوبهم ليدفعوا عن انفسهم ان اقدمتم على مقاتلتهم على سبيل الظلم الثاني قال الكعبي انه تعالى اخبر انه لو شاء لفعل
وهذا لا يفيد الا انه تعالى قادر على الظلم وهذا مذهبنا الا انا نقول انه تعالى لا يفعل الظلم فليس في الآية دلالة على انه شاء ذلك واراده
المسألة الخامسة اللام في قوله تعالى فلقاتلوكم جواب لو على التكرير او البدل على تاويل ولو شاء الله لسلطهم عليكم ولو شاء الله لقاتلوكم قال صاحب
الكشاف وقرئ فلقتلوكم بالتخفيف والتشديد ثم قال تعالى فان اعتزلوكم اي فان لم يتعرضوا لكم والقوا اليكم السلم اي الانقياد والاستسلام و
قرئ بسكون اللام مع فتح السين فما جعل الله لكم عليهم سبيلا فما اذن لكم في اخذهم وقتلهم واختلف المفسرون فقال بعضهم الآية منسوخة بآية السيف
وهي قوله تعالى اقتلوا المشركين وقال قوم انها غير منسوخة اما الذين حملوا الاستثناء على المسلمين فذلك ظاهر على قولهم واما الذين
حملوه على الكافرين فقال الاصم اذا حملنا الآية على المعاهدين فكيف يمكن ان يقال انها منسوخة ثم قال تعالى ستجدون آخرين قال المفسرين هم قوم
من اسد وغطفان كانوا اذا اتوا المدينة اسلموا وعاهدوا وغرضهم ان يأمنوا المسلمين فاذا رجعوا الى قومهم كفروا ونكثوا عهودهم كلما ردوا
الى الفتنة كلما دعاهم قومهم الى قتال المسلمين اركسوا فيها اي ردوا مغلوبين منكوسين فيها وهذا استعارة لشدة اصرارهم على الكفر وعداوتهم
المسلمين لان من وقع في شيء منكوسا يتعذر خروجه ثم قال تعالى فان لم يعتزلوكم ويلقوا اليكم السلم الآية والمعنى فان لم يعتزلوا قتالكم
ولم يطلبوا الصلح منكم ولم يكفوا ايديهم عن ايذائكم فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم قال اكثر المفسرين وهذا يدل على انهم
اذا اعتزلوا قتالكم وطلبوا الصلح منكم وكفوا ايديهم عن ايذائكم لم يجز لكم قتالهم ولا قتلهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم
يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وقوله وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم فخص الامر بالقتال بمن يقاتلنا دون من لم يقاتلنا
واعلم ان هذا الكلام مبني على ان المعلق بكلمة ان على الشرط عدم عند عدم الشرط وقد ذكرنا الكلام فيه في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون

عنه ثم قال تعالى واولئكم جعلنا لكم عليهم سلطانا مبينا وفي السلطان المبين وجهان الاول انه ظهر على جواز قتل هؤلاء حجة ظاهرة وهي ظهور عداوتهم وانكشاف
حالهم في الكفر والغدر واضرارهم باهل الاسلام الثاني ان السلطان المبين هو اذن الله للمسلمين في قتل هؤلاء الكفار وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا فان كان
من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فدية مسلمة
الى اهله وتحرير رقبة مؤمنة فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين توبة من الله وكان الله عليما حكيما
واعلم انه تعالى لما رغب في مقاتلة الكفار وحرض عليها ذكر بعد ذلك بعض ما يتعلق بهذه الآية فمنها انه تعالى لما اذن في قتل الكفار فلا شك انه قد يتفق
ان يرى الرجل رجلا يظنه كافرا حربيا فيقتله ثم يتبين انه كان مسلما فذكر الله تعالى حكم هذه الواقعة في هذه الآية وههنا مسائل المسألة الاولى ذكروا في
سبب النزول وجوها الاول روى عروة بن الزبير ان حذيفة بن اليمان قاتل مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد فاخطأ المسلمون وظنوا
ان اباه اليمان واحد من الكفار فضربوه باسيافهم وحذيفة يقول انه ابي فلم يفهموا قوله الا بعد ان قتلوه فقال حذيفة يغفر الله لكم وهو ارحم الراحمين
فلما سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ازداد وقع حذيفة عنده ونزلت الآية الرواية الثانية ان الآية نزلت في ابي الدرداء وذلك
انه كان في سرية فعدل الى شعب لحاجة فوجد رجلا في غنم له فحمل عليه بالسيف فقال الرجل لا اله الا الله فقتله وساق غنمه ثم وجد في نفسه شيئا
فذكر الواقعة لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صلى الله عليه وسلم هلا شققت عن قلبه وندم ابو الدرداء فنزلت الآية الرواية الثالثة روي ان
عياش بن ابي ربيعة وكان اخا لابي جهل من امه اسلم وهاجر خوفا من قومه الى المدينة وذلك قبل هجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فاقسمت امه
لا تأكل ولا تشرب ولا يظلها سقف حتى يرجع فخرج ابو جهل ومعه الحرث بن زيد بن ابي انيسة فاتياه وطولا في الاحاديث فقال ابو جهل
اليس ان محمدا يأمرك ببر الام فانصرف واحسن الى امك وانت على دينك فرجع فلما دنوا من مكة قيدوا يديه ورجليه وجلده ابو جهل مائة جلدة
وجلده الحرث مائة اخرى فقال للحرث هذا اخي فمن انت يا حارث لله علي ان وجدتك خاليا ان اقتلك وروي ان الحرث قال لعياش
حين رجع ان كان دينك الاول هدى فقد تركته وان كان ضلالا فقد دخلت الآن فيه فشق ذلك على عياش وحلف ان يقتله
ولما دخل على امه حلفت امه لا يزال عنه القيد الا اذا رجع الى دينه الاول ففعل ثم هاجر بعد ذلك واسلم الحرث ايضا وهاجر ولقيه عياش
خاليا ولم يشعر باسلامه فقتله فلما اخبر بانه كان مسلما ندم على فعله واتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال قتلته ولم اشعر باسلامه فنزلت الآية
المسألة الثانية قوله تعالى وما كان فيه وجهان الاول اي ما كان له فيما اتاه من ربه وعهد اليه الثاني ما كان له في شيء من الازمنة ذلك والغرض
منه بيان ان حرمة القتل كانت ثابتة من اول زمان التكليف المسألة الثالثة قوله تعالى الا خطأ فيه قولان الاول انه استثناء متصل والذاهبون
الى هذا القول ذكروا وجوها الاول ان هذا الاستثناء ورد على طريق المعنى لان قوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ معناه انه يؤاخذ الانسان
على القتل الا اذا كان القتل قتل خطأ فانه لا يؤاخذ به الثاني ان الاستثناء صحيح ايضا على ظاهر اللفظ والمعنى انه ليس لمؤمن ان يقتل مؤمنا البتة
الا عند الخطأ وهو ما اذا رأى عليه شعار الكفار او وجده في عسكرهم فظنه مشركا فههنا يجوز قتله ولا شك ان هذا خطأ فانه ظنه كافرا مع انه
ما كان كافرا الثالث ان في الكلام تقديما وتأخيرا والتقدير ما كان مؤمن ليقتل مؤمنا الا خطأ ومثله قوله تعالى ما كان لله ان يتخذ من ولد
تأويله ما كان الله ليتخذ من ولد لان الله تعالى لا يحرم عليه شيء انما ينفي عنه ما لا يليق به وايضا قال تعالى ما كان لكم ان تنبتوا شجرها معناه ما كنتم لتنبتوا
لانه تعالى لم يحرم عليهم ان ينبتوا الشجر انما نفى عنهم ان يمكنهم انباتها فانه تعالى هو القادر على انبات الشجر الرابع ان وجه الاشكال في حمل هذا الاستثناء
على الاستثناء المتصل هو ان يقال الاستثناء من النفي اثبات وهذا يقتضي الاطلاق في قتل المؤمن في بعض الاحوال وذلك محال الا ان
هذا الاشكال انما يلزم اذا سلمنا ان الاستثناء من النفي اثبات وذلك مختلف فيه بين الاصوليين والصحيح انه لا يقتضيه لان الاستثناء
يقتضي صرف الحكم عن المستثنى لا صرف المحكوم به عنه واذا كان تاثير الاستثناء في صرف الحكم فقط بقي المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا
بالاثبات وحينئذ يندفع الاشكال ومما يدل على ان الاستثناء من النفي ليس باثبات قول النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بطهور
لا نكاح الا بولي ويقال لا ملك الا بالرجال ولا رجال الا بالمال والاستثناء في جملة هذه الصور لا يفيد ان يكون المستثنى من النفي اثباتا
والله اعلم الخامس قال ابو هاشم وهو احد رؤساء المعتزلة تقدير الآية وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا فيبقى مؤمنا الا ان يقتله خطأ فيبقى
حينئذ مؤمنا قال والمراد ان قتل المؤمن للمؤمن يخرجه عن كونه مؤمنا الا ان يكون خطأ فانه لا يخرجه عن كونه مؤمنا واعلم ان هذا الكلام
بناء على ان الفاسق ليس بمؤمن وهو اصل باطل والله اعلم القول الثاني ان هذا الاستثناء منقطع بمعنى لكن ونظيره في القرآن كثير
قال تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم وقال لا يسمعون فيها
لغوا ولا تأثيما الا قيلا سلاما سلاما المسألة الرابعة في انتصاب قوله خطأ وجوه الاول انه مفعول له والتقدير ما ينبغي ان يقتله

لعله فعل الاكون خطأ الثاني انه حال والتقدير لا لقتله البتة الاحال كونه خطأ الثالث انه صفة للمصدر والتقدير الا قتلا خطأ قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله في الآية مسائل المسئلة الاولى قال الشافعي رحمه الله عليه القتل على ثلثة اقسام عمد وخطأ وشبه عمد اما العمد فهو ان يقصد قتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان ذلك جارحا او لم يكن وهذا قول الشافعي واما الخطأ فضربان احدهما ان يقصد رمي المشرك والطائر فاصاب مسلما والثاني ان يظنه مشركا بان كان عليه شعار الكفار فالاول خطأ في الفعل والثاني خطأ في القصد واما شبه العمد فهو ان يضربه ضربا خفيفا لا يقتل غالبا فيموت منه قال الشافعي هذا خطأ في القتل وان كان عمدا في الضرب المسئلة الثانية قال ابو حنيفة رحمه الله عليه القتل بالمثقل ليس بعمد محض بل هو خطأ وشبه عمد فيكون داخلا تحت هذه الآية فيجب فيه الدية والكفارة ولا يجب فيه القصاص وقال الشافعي رحمه الله عليه انه عمد محض يجب فيه القصاص حجة الشافعي انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب فيه القصاص اما بيان انه قتل فيدل عليه القرآن والخبر اما القرآن فهو انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه وكز القبطي فقضى عليه ثم ان ذلك الوكز مسمى بالقتل بدليل انه تعالى حكى ان القبطي قال في اليوم الثاني اتريد ان تقتلني كما قتلت نفسا بالامس وكان القادر عن موسى بالامس ليس الا الوكز فثبت ان القبطي سماه قتلا وايضا ان موسى عليه السلام سماه قتلا حيث قال رب اني قتلت منهم نفسا فاخاف ان يقتلون واجمع المفسرون على ان المراد منه قتل ذلك القبطي بذلك الوكز وايضا الله تعالى سماه قتلا حيث قال وقتلت منهم نفسا فنجيناك من الغم وفتناك فتونا فثبت ان الوكز قتل بقول القبطي وبقول موسى عليه السلام وبقول الله تعالى واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل الخطأ العمد قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل فسماه قتلا فثبت بهذين الدليلين انه حصل القتل واما انه عمد فالشاك فيه داخل في السفسطة فان من ضرب راس انسان بحجر الرحى او صلبه او غرقه او خنقه ثم قال ما قصدت به قتله كان ذلك اما كاذبا او مجنونا واما انه عدوان فلا ينازع فيه مسلم فثبت انه قتل عمد عدوان فوجب ان يجب القصاص بالنص والمعقول اما النص فهو جميع الآيات الدالة على وجوب القصاص كقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم واما المعقول فهو ان المقصود من شرع القصاص صيانة النفوس والارواح عن الاهدار قال تعالى ولكم في القصاص حيوة يا اولي الالباب واذا كان المقصود من شرع القصاص صون الارواح عن الاهدار والاهدار من المثقل كهو في المحدد كانت الحاجة الى شرع الزاجر في احدى الصورتين كالحاجة اليه في الصورة الاخرى ولا تفاوت بين الصورتين في نفس الاهدار انما التفاوت حاصل في آلة الاهدار والعلم الضروري حاصل بان ذلك غير معتبر والكلام في الفقهيات اذا وصل الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في التحقيق فمن ترك التقليد احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم الا ان قتيل العمد والخطأ قتيل السوط والعصا فيه مائة من الابل وهو عام سواء كان السوط والعصا صغيرا او كبيرا والجواب ان قوله صلى الله عليه وسلم قتيل الخطأ يدل على انه لابد وان يكون معنى الخطأ حاصلا فيه وقد بينا ان من حز انسانا او ضرب راسه بقطعة جبل ثم قال ما كنت اقصد قتله فان كل عاقل ببديهة عقله يعلم انه كاذب في هذا المقال فوجب حمل هذا الضرب على الضرب بالعصا الصغير حتى يبقى معنى الخطأ فيه المسئلة الثالثة قال ابو حنيفة رضي الله عنه القتل العمد لا يوجب الكفارة وقال الشافعي رضي الله عنه يوجب احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ شرط الخطأ لوجوب الكفارة وعند انتفاء الشرط لا يحصل المشروط فيقال له انه تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم فقوله ومن لم يستطع ما كان شرطا لجواز نكاح الامة على قولكم فكذا ههنا ثم نقول الذي يدل على وجوب الكفارة في القتل العمد الخبر والقياس اما الخبر فهو ما روى واثلة بن الاسقع قال اتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم في صاحب لنا اوجب النار بالقتل فقال اعتقوا عنه يعتق الله عنه بكل عضو منه عضوا منه من النار واما القياس فهو ان المقصود من اعتاق العبد هو ان يعتقه الله من النار والحاجة الى هذا المعنى في القتل العمد اتم فكانت الحاجة فيه الى ايجاب الكفارة اتم وذكر الشافعي حجة اخرى من قياس الشبه فقال لما اوجبنا الكفارة في قتل الصيد في الحرم وفي الاحرام سوينا بين العامد وبين الخاطئ الا في الاثم فكذا في قتل المؤمن ولهذا الكلام تأكيد آخر وهو ان يقال نص الله تعالى هناك على العامد واوجبنا على الخاطئ فههنا نص على الخاطئ فبان نوجبه على العامد مع ان احتياج العامد الى الاعتاق المخلص له من النار اشد فكان ذلك اولى المسئلة الرابعة قال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا تجزي الا اذا صام وصلى وقال الشافعي ومالك والاوزاعي وابو حنيفة يجزي الصبي اذا كان احد ابويه مسلما حجة ابن عباس هذه الآية فانه تعالى اوجب تحرير الرقبة المؤمنة والمؤمن من يكون موصوفا بالايمان والايمان اما التصديق واما العمل واما المجموع وعلى التقديرات فالكل فائت عن الصبي فلم يكن مؤمنا فوجب ان لا يجزي حجة الشافعي والفقهاء ان قوله ومن قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير المسئلة الخامسة قال الشافعي الدية في العمد المحض وفي شبه العمد مغلظة مثلثة ثلثون حقة وثلثون جذعة واربعون خلفة في بطونها اولادها واما في الخطأ فمخففة عشرون بنات مخاض وعشرون بنات لبون وعشرون ابن لبون وعشرون حقة

وعشرون جذعة واما ابو حنيفة فهو ايضا هكذا يقول في الكل الا في شيء واحد وهو انه اوجب بني مخاض بدلا عن بنات اللبون حجة الشافعي انه تعالى اوجب الدية في القرآن ولم يبين كيفية الدية فرجعنا في معرفة الكيفية الى السنة والقياس فلم نجد في السنة ما يدل عليه واما القياس فلا مجال للمناسبات والتعليلات المعقولة في تعيين الاسنان وتعيين الاعداد فلم يبق ههنا مطمع الا في قياس الشبه ورأينا ان الدية وجبت بسبب اقوى من السبب الموجب للزكوة ثم رأينا ان الشرع لم يعتبر بني مخاض دخلا في باب الزكوة فوجب ان لا يكون لها دخل في باب الدية ايضا وحجة ابي حنيفة ان البراءة كانت ثابتة والاصل في الثابت البقاء فكانت البراءة الاصلية باقية ولا نعدل عن هذا الدليل الا لدليل اقوى منه فنقول الاقل هو المتفق عليه فاعترفنا بوجوبه واما الزائد عليه فوجب ان يبقى على النفي الاصلي والجواب ان الذمة مشغولة بوجوب الدية والاصل في الثابت البقاء وقد رأينا حصول الاتفاق على السقوط باداء الاكثر فاما الاقل فوجب ان لا يحصل ذلك السقوط عند اداء الاقل ما قيل فيه المسئلة السادسة قال الشافعي اذا لم توجد الابل فالواجب اما الف دينار واما اثنا عشر الف درهم وقال ابو حنيفة بل الواجب عشرة آلاف درهم حجة الشافعي ما روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده قال كانت قيمة الدية في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثمان مائة دينار وثمانية آلاف درهم فلما استخلف عمر رضي الله عنه قام خطيبا وقال ان الابل قد غلت اثمانها ثم ان عمر رضي الله عنه فرضها على اهل الذهب الف دينار وعلى اهل الورق اثني عشر الفا وجه الاستدلال ان عمر رضي الله عنه ذكر ذلك في مجمع الصحابة وما انكروا عليه فكان اجماعا حجة ابي حنيفة ان الاخذ بالاقل اولى وجوابه ما سبق المسئلة السابعة قال ابو بكر الاصم وجمهور الخوارج الدية واجبة على القاتل قالوا ويدل عليه وجوه الاول ان قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة لا شك انه ايجاب لهذا التحرير والايجاب لا بد فيه من شخص يجب عليه ذلك الفعل والفعل المذكور قبل هذه الآية هو القاتل وهو قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فهذا الترتيب يوجب القطع بان هذا التحرير انما اوجبه الله تعالى عليه لا على غيره الثاني ان هذه الجناية صدرت منه والمعقول ان الضمان لا يجب الا على المتلف اقصى ما في الباب ان هذا الفعل صدر عنه على سبيل الخطأ ولكن الفعل الخطأ قائم في المتلفات وارش الجنايات مقام العمد مع ان تلك الضمانات لا تجب الا على المتلف فكذا ههنا الثالث انه تعالى اوجب في هذه الآية شيئين تحرير الرقبة المؤمنة وتسليم الدية الكاملة ثم انعقد الاجماع على ان التحرير واجب على الجاني فكذا الدية يجب ان تكون واجبة على القاتل ضرورة ان اللفظ واحد في الموضعين الرابع ان العاقلة لم يصدر منها جناية ولا ما يشبه الجناية فوجب ان لا يلزمهم شيء للقرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى ولا تزر وازرة وزر اخرى وقال تعالى ولا تكسب كل نفس الا عليها وقال لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت واما الخبر فما روي ان ابا رمثة دخل على النبي صلى الله عليه وسلم ومعه ابنه فقال صلى الله عليه وسلم من هذا فقال ابني فقال انه لا يجني عليك ولا تجني عليه ومعلوم انه ليس المقصود منه الاخبار عن نفس الجناية انما المقصود بيان ان اثر جنايتك لا يتعدى الى ولدك وبالعكس وكل ذلك يدل على ان ايجاب الدية على الجاني اولى من ايجابها على الغير الخامس ان النصوص تدل على ان مال الانسان معصوم وانه لا سبيل لاحد ان يأخذه منه قال تعالى لا تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة وقال النبي صلى الله عليه وسلم كل امرئ احق بكسبه وقال صلى الله عليه وسلم حرمة مال المسلم كحرمة دمه وقال صلى الله عليه وسلم لا يحل مال امرئ مسلم الا بطيبة من نفسه تركنا العمل بهذه العمومات في الاشياء التي عرفنا بنص القرآن كونها موجبة لجواز الاخذ كما في الزكوات وكما في اخذ الضمانات واما في ايجاب الدية على العاقلة فالمعتمد فيه على خبر الواحد وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لا يجوز لان القرآن معلوم وخبر الواحد مظنون وتقديم المظنون على المعلوم لا يجوز ولان هذا خبر واحد ورد فيما تعم به البلوى فيرد ولانه خبر واحد ورد على خلاف جميع اصول الشريعة فوجب رده اما الفقهاء فقد تمسكوا فيه بالخبر والاثر اما الخبر فما روى المغيرة ان امرأة ضربت بطن امرأة اخرى فالقت جنينا ميتا فقضى رسول الله صلى الله عليه وسلم على عاقلة الضاربة بالغرة فقام حمل بن مالك وقال كيف ندي من لا شرب ولا اكل ولا صاح ولا استهل ومثل ذلك بطل فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا من سجع الجاهلية واما الاثر فهو ان عمر رضي الله عنه قضى على علي رضي الله عنه بان يعقل عن موالي صفية بنت عبد المطلب حين جنى مولاها وعلي كان ابن اخي صفية وقضى للزبير بميراثها فهذا يدل على ان الدية انما تجب على العاقلة المسئلة الثامنة مذهب اكثر الفقهاء ان دية المرأة نصف دية الرجل وقال الاصم وابن علية ديتها مثل دية الرجل حجة الفقهاء ان عليا وعمر وابن مسعود رضي الله عنهم قضوا بذلك ولان المرأة في الميراث والشهادة على النصف من الرجل فكذلك في الدية وحجة الاصم ان قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله واجمعوا على ان هذه الآية يدخل فيها حكم الرجل والمرأة فوجب ان يكون الحكم فيهما بالتسوية المسئلة التاسعة اتفقوا على ان الخطأ محققة في ثلث سنين الثلث في السنة والثلثان في السنتين والكل في ثلث سنين واستفاض ذلك عن عمر رضي الله عنه ولم يخالفه فيه احد من السلف فكان اجماعا المسئلة العاشرة لا فرق بين هذه الدية وبين التركة في انه يقضى منها الدين وينفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة على فرائض الله روي ان امرأة جاءت تطلب نصيبها من دية الزوج فقال عمر رضي الله عنه لا اعلم لك شيئا انما الدية للعصبة الذين يعقلون عنه فشهد بعض الصحابة بان رسول الله صلى الله عليه وسلم امره ان تورث الزوجة من دية زوجها فقضى عمر رضي الله عنه بذلك واذ قد ذكرنا هذه المسائل فلنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة معناه فعليه تحرير رقبة والتحرير

والتحرير عبارة عن جعله حرا والحر هو الخالص ولما كان الانسان في اصل الخلقة خلق ليكون مالكا للاشياء كما قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فكونه مملوكا يكون صفة
تكدر مقتضى الانسانية وتشوشها فلا جرم سميت ازالة الملك تحريرا اي تخليصا لذلك الانسان عما يكدر انسانيته والرقبة عبارة عن النسمة كما قد
يجعل الرأس ايضا عبارة عن النسمة في قولهم فلان يملك كذا رأسا من الرقيق والمراد برقبة مؤمنة كل رقبة كانت على حكم الاسلام عند الفقهاء
وعند ابن عباس لا تجزي الا رقبة قد صلت وصامت وقد ذكرنا هذه المسألة قوله تعالى ودية مسلمة الى اهله قال الواحدي الدية من الودي
كالشية من الوشي والاصل ودية فحذفت الواو ويقال ودى فلان فلانا اذا ادى ديته الى وليه ثم ان الشرع خصص هذا اللفظ بما يؤدى في بدل
النفس دون ما يؤدى في بدل المتلفات ودون ما يؤدى في بدل الاطراف والاعضاء ثم قال تعالى الا ان يصدقوا واصله يتصدقوا فادغمت التاء في
الصاد ومعنى التصدق الاعطاء قال الله تعالى وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين والمعنى الا ان تصدقوا بالدية فيعفوا ويتركوا الدية قال
صاحب الكشاف وتقدير الآية ويجب عليه الدية وتسليمها الى حين يتصدقون عليه وعلى هذا فقوله ان تصدقوا في محل النصب على الظرف
ويجوز ان يكون حالا من اهله بمعنى الا متصدقين ثم قال تعالى وان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة واعلم انه تعالى ذكر في الآية الاولى
ان من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا فعليه تحرير الرقبة وتسليم الدية وذكر في هذه الآية ان من قتل على سبيل الخطأ مؤمنا من قوم عدو لنا فعليه
تحرير الرقبة وسكت عن ذكر الدية ثم ذكر تعالى بعده ان المقتول ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق وجبت الدية فالسكوت عن ايجاب
الدية في هذه الآية مع ذكرها فيما قبل هذه الآية وفيما بعدها يدل على ان الدية غير واجبة في هذه الصورة واذا ثبت هذا فنقول كلمة من في قوله من
قوم عدو لكم اما ان يكون المراد منها كون هذا المقتول من سكان دار الحرب او المراد كونه ذا نسب منهم والثاني باطل لانعقاد الاجماع على ان المسلم
الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه يكونون كفارا فاذا قتل على سبيل الخطأ وجبت الدية في قتله ولما بطل هذا القسم تعين الاول فيكون
المراد وان كان المقتول خطأ من سكان دار الحرب وهو مؤمن فالواجب بسبب قتله الواقع على سبيل الخطأ هو تحرير الرقبة واما وجوب الدية
فلا قال الشافعي رضي الله عنه وكما دلت هذه الآية على هذا المعنى فالقياس يقويه اما انه لا تجب الدية فلانا لو اوجبنا الدية في قتل المسلم الساكن في دار
الحرب لاحتاج من يريد غزو دار الحرب الى ان يبحث عن كل احد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك الى
احتراز الناس عن الغزو فالاولى سقوط الدية عن قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دار الحرب واما الكفارة فانه تعالى
لانه لما صار ذلك الانسان مقتولا فقد هلك انسان كان مواظبا على عبادة الله تعالى والرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله فاذا اعتقه
فقد اقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات فظهر ان القياس يقتضي سقوط الدية ويقتضي بقاء الكفارة ثم قال تعالى وان كان من
قوم بينكم وبينهم ميثاق الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قوله وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق فيه قولان الاول ان المراد منه المسلم
وذلك لانه تعالى ذكر اولا حال المسلم القاتل خطأ ثم ذكر حال المسلم المقتول خطأ اذا كان فيما بين اهل الحرب ثم ذكر حال المسلم المقتول
خطأ اذا كان فيما بين اهل العهد واهل الذمة ولا شك ان هذا ترتيب حسن فكان حمل اللفظ عليه جائزا والذي يؤكد صحة هذا القول ان
قوله وان كان لا بد من اسناده الى شيء جرى ذكره فيما تقدم والذي جرى ذكره فيما تقدم هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه
القول الثاني ان المراد منه الذمي والتقدير وان كان المقتول من قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى كون المقتول منهم اي على دينهم ومذهبهم
والقائلون بهذا القول طعنوا في القول الاول من وجوه الاول ان المسلم المقتول خطأ سواء كان من اهل الحرب او كان من اهل الذمة
فهو داخل تحت قوله ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله فلو كان المراد من هذه الآية هو المؤمن لكان هذا عطفا
للشيء على نفسه وانه لا يجوز بخلاف ما اذا كان المؤمن المقتول خطأ من سكان دار الحرب فانه تعالى انما اعاده لبيان انه لا تجب الدية
في قتله واما في هذه الآية فقد اوجب الدية والكفارة فلو كان المراد منه هو المؤمن لكان هذا اعادة وتكرارا من غير فائدة وانه لا يجوز الثاني انه لو كان
المراد منه ما ذكرتم لما كانت الدية مسلمة الى اهله لان اهله كفار لا يرثونه الثالث ان قوله تعالى وان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق
يقتضي ان يكونوا من ذلك القوم في الوصف الذي وقع التنصيص عليه وهو حصول الميثاق بينهما فان كونه منهم مجمل لا يدرى انه منهم في اي
الامور واذا حملناه على كونه منهم في ذلك الوصف زال الاجمال فكان ذلك اولى واذا دلت الآية على انه منهم في كونه معاهدا وجب
ان يكون ذميا او معاهدا مثلهم ويمكن ان يجاب عن هذه الوجوه اما الاول فجوابه انه تعالى ذكر حكم المؤمن المقتول خطأ الذي يكون ثم ذكر
احد قسميه وهو المؤمن المقتول خطأ الذي يكون من سكان دار الحرب فبين ان الدية لا تجب في قتله وذكر القسم الثاني وهو المؤمن المقتول
خطأ الذي يكون من سكان مواضع اهل الذمة وبين وجوب الدية والكفارة في قتله والغرض منه اظهار الفرق بين هذا القسم وبين ما قبله
واما الثاني فجوابه ان اهله هم المسلمون الذين تصرف ديته اليهم واما الثالث فجوابه ان كلمة من صارت مفسرة في الآية السابقة بمعنى في أن
كان في قوم عدو لكم فكذا ههنا يجب ان يكون المعنى ذلك لا غير واعلم ان فائدة هذا البحث تظهر في مسألة شرعية وهي ان مذهب ابي

على سبيل

بينهم

حنيفة ان دية الذمي مثل دية المسلم وقال الشافعي دية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم ودية المجوسي ثلثا عشر دية المسلم واحتج ابو حنيفة على
قوله بهذه الآية قال ان قوله تعالى ان كان من قوم بينكم وبينهم ميثاق المراد به الذمي ثم قال فدية مسلمة الى اهله فاوجب تعالى فيهم تمام الدية
ونحن نقول انا بينا ان الآية نازلة في حق المؤمن لا في حق اهل الذمة فسقط الاستدلال وايضا فبتقدير ان يثبت لهم انها نازلة في حق
اهل الذمة لم تدل على مقصودهم لانه تعالى اوجب في هذه الآية دية مسلمة الى اهله فهذا يقتضي ايجاب شيء من الاشياء التي تسمى دية فلم قلتم ان الدية التي
اوجبها في حق الذمي هي الدية التي اوجبها في حق المسلم ولم لا يجوز ان يكون دية المسلم مقدارا معينا ودية الذمي مقدارا آخر وان الدية لا معنى لها الا
المال الذي يؤدى في مقابلة النفس فاذا ادعيتم ان مقدار الدية في حق المسلم وفي حق الذمي واحد فهو ممنوع والنزاع ما وقع الا فيه فسقط هذا الاحتجاج
المسألة الثانية لقائل ان يقول لم قدم تحرير الرقبة على الدية في الآية الاولى وههنا عكس هذا الترتيب ويمكن ان يقال ان المقصود منه
بيان ان الواو لا تفيد الترتيب اذ لو افادته لتوجه الطعن في احدى الآيتين فصار هذا كقوله ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وفي آية اخرى وقولوا
حطة وادخلوا الباب سجدا المسألة الثالثة في هؤلاء الذين بينهم وبيننا ميثاق قولان الاول قال ابن عباس هم اهل الذمة من اهل الكتاب
الثاني قال الحسن هم المعاهدون من الكفار ثم قال تعالى فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين اي فعليه ذلك بدلا عن الرقبة اذا كان فقيرا وقال
انه بدل عن مجموع الكفارة والدية والتتابع واجب حتى لو افطر يوما وجب الاستيناف الا ان يكون الفطر بحيض او نفاس وقوله تعالى توبة من الله
انتصب بمعنى ما تقدم كانه قيل اعملوا بما اوجبه الله تعالى لاجل التوبة من الله اي ليقبل الله توبتكم وهو كما يقال فعلت ذلك حذر الشر فان قيل قتل الخطأ
لا يكون معصية فما معنى قوله تعالى توبة من الله قلنا فيه وجوه الاول فيه نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لما صدر عنه ذلك الفعل
الا ترى ان من قتل مسلما على ظن انه كافر حربي فلو انه بالغ في الاحتياط والاستكشاف فالظاهر انه لا يقع فيه ومن رمى الى صيد فاخطأ واصاب
انسانا فلو احتاط ولا يرمي الا في موضع يقطع بانه ليس هناك انسان فانه لا يقع في تلك الواقعة فقوله تعالى توبة من الله تنبيه على انه كان
مقصرا في ترك الاحتياط الوجه الثاني في الجواب ان قوله تعالى توبة من الله راجع الى انه تعالى اذن له في اقامة الصوم مقام الاعتاق عند العجز
عنه وذلك لان الله تعالى اذا تاب على المذنب فقد خفف عنه فلما كان التخفيف من لوازم التوبة اطلق لفظ التوبة لارادة التخفيف
اطلاقا لاسم الملزوم على اللازم الوجه الثالث في الجواب ان المؤمن اذا اتفق له مثل هذا الخطأ فانه يندم ويتمنى ان لا يكون ذلك مما وقع فسمى الله تعالى
ذلك الندم وذلك التمني توبة ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما والمعنى انه تعالى عليم بانه لم يقصد ولم يتعمد حكيم في انه ما اخذه بذلك
الفعل الخطأ فان الحكمة تقتضي ان لا يؤاخذ الانسان الا بما يختار ويتعمد واعلم ان اهل السنة لما اعتقدوا ان افعال الله غير معللة برعاية
المصالح قالوا معنى كونه حكيما كونه عالما بعواقب الامور قالت المعتزلة هذه الآية تبطل هذا القول لانه عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم
لكان عطفا للشيء على نفسه وهو محال والجواب ان في كل موضع من القرآن ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما
في افعاله والاحكام والاتقان عائدان الى كيفية الفعل ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما
اعلم انه تعالى لما ذكر حكم القتل الخطأ ذكر بعده بيان حكم القتل العمد وله احكام مثل وجوب القصاص والدية وقد ذكر تعالى حكمه في سورة البقرة وهو قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى فلا جرم ههنا اقتصر على بيان ما فيه من الاثم والوعيد وفي الآية مسائل المسألة الاولى
استدلت الوعيدية بهذه الآية في مقامين احدهما على القطع بوعيد الفساق والثاني على خلودهم في النار ووجه الاستدلال ان كلمة من في معرض الشرط تفيد
الاستغراق وقد استقصينا في تقرير كلامهم في سورة البقرة في مسألة تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار
هم فيها خالدون وبالغنا في الجواب عنها وزعم الواحدي ان الاصحاب سلكوا في الجواب عن هذه الآية طرقا كثيرة قال وانا لا ارتضي شيئا منها لان التي
ذكروها اما تخصيص واما معارضة واما اضمار واللفظ لا يدل على شيء من ذلك قال والذي اعتمده وجهان الاول اجماع المفسرين على ان الآية
نزلت في كافر قتل مؤمنا ثم ذكر تلك القصة والثاني ان قوله فجزاؤه جهنم معناه الاستقبال والتقدير انه سيجزى بجهنم وهذا وعيد
فان خلف الوعيد كرم وعندنا انه يجوز ان يخلف الله وعيد المؤمنين فهذا حاصل كلامه الذي زعم انه خير مما قاله غيره واقول اما
الوجه الاول فضعيف وذلك لانه ثبت في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فاذا ثبت ان اللفظ الدال على
الاستغراق حاصل فنزوله في حق الكفار لا يقدح في ذلك العموم فسقط هذا الكلام بالكلية ثم نقول كما ان عموم اللفظ يقتضي كونه عاما
في كل قاتل موصوف بالصفة المذكورة فكذلك ههنا وجوه اخرى تمنع من تخصيص هذه الآية بالكفار وبيانه من وجوه الاول انه تعالى
امر المؤمنين بالمجاهدة مع الكفار ثم علمهم ما يحتاجون اليه عند اشتغالهم بالجهاد فابتدأ بقوله وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ
فذكر في هذه الآية ثلاث كفارات كفارة قتل المسلم في دار الاسلام وكفارة قتله في دار الحرب وكفارة قتله عند سكونه بين اهل الذمة
واهل العهد ثم ذكر عقيبه حكم قتل العمد مقرونا بالوعيد فلما كان بيان حكم قتل الخطأ وبيانا للحكم المختص بالمسلمين كان بيان حكم القتل

القتل العمد الذي هو كالضد لقتل الخطأ وجب ان يكون ايضا مختصا بالمؤمنين فان لم يختص بهم فلا اقل من دخولهم فيه الثاني انه تعالى قال بعد
هذه الآية يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا واجمع المفسرون على ان هذه الآية
انما نزلت في حق جماعة من المسلمين لقوا قوما فاسلموا فقتلوهم وزعموا انهم انما اسلموا من الخوف وعلى هذا التقدير فهذه الآيات
وردت في نهي المؤمنين عن قتل الذين يظهرون الايمان وهذا ايضا يقتضي ان يكون قوله ومن يقتل مؤمنا متعمدا نازلا في نهي المؤمنين عن قتل
المؤمنين حتى يحصل التناسب فثبت بما ذكرنا ان ما قبل هذه الآية وما بعدها يمنع من كونها مخصوصة بالكفار الثالث انه ثبت في
اصول الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف المناسب له يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم وبهذا الطريق عرفنا ان قوله تعالى و
السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما الموجب للقطع هو السرقة والموجب للجلد هو الزنا
فكذا ههنا وجب ان يكون الموجب لهذا الوعيد هو هذا القتل العمد لان هذا الوصف مناسب لذلك الحكم فيلزم كون ذلك
الحكم معللا به واذا كان الامر كذلك لزم ان يقال انما ثبت هذا المعنى فانه يحصل هذا الحكم وبهذا الوجه لا يبقى لقولهم الآية مخصوصة
بالكافر وجه الرابع ان المنشأ لاستحقاق هذا الوعيد اما ان يكون هو الكفر او هذا القتل المخصوص فان كان منشأ هذا الوعيد هو الكفر
ثم كان الكفر حاصلا قبل هذا القتل فحينئذ لا يكون لهذا القتل اثر البتة في هذا الوعيد وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية جارية مجرى
ما يقال ان من تنفس فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه لان القتل العمد لما لم يكن له تأثير في هذا الوعيد يجري مجرى التنفس
ومجرى سائر الامور التي لا اثر لها في هذا الوعيد ومعلوم ان ذلك باطل وان كان منشأ الوعيد هو كونه قتلا عمدا فحينئذ يلزم ان يقال
اينما حصل القتل العمد حصل هذا الوعيد وحينئذ يسقط هذا السؤال فثبت بما ذكرنا ان هذا الوجه الذي ارتضاه الواحدي رحمه الله ليس بشيء واما
الوجه الثاني من الوجهين اللذين اختارهما فهو في غاية الفساد لان الوعيد قسم من اقسام الخبر فاذا جوز على الله تعالى الخلف فيه فقد جوز الكذب على الله تعالى
وهذا خطأ عظيم بل يقرب من ان يكون كفرا فان العقلاء اجمعوا على انه تعالى منزه عن الكذب ولانه اذا جوز الكذب على الله تعالى في الوعيد لاجل ما قال من ان
الخلف في الوعيد كرم فلم لا يجوز الخلف ايضا في وعيد الكفار وايضا فاذا جاز الخلف في القصص والاخبار لغرض المصلحة ومعلوم ان فتح هذا الباب

[في الوعيد نوع الكرم فلم لا يجوز الخلف م]

يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة فثبت ان كل واحد من هذين الوجهين ليس بشيء وحكى القفال في تفسيره وجها آخر في الجواب فقال الآية
تدل على ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر لكن ليس فيها انه تعالى يوصل هذا الجزاء اليه ام لا وقد يقول الرجل لعبده جزاؤك ان افعل بك كذا وكذا
الا اني لا افعله وهذا الجواب ايضا ضعيف لانه ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات انه تعالى يوصل الجزاء الى
المستحقين قال تعالى من يعمل سوءا يجز به وقال اليوم تجزى كل نفس بما كسبت وقال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره بل انه تعالى ذكر في هذه الآية ما يدل على
انه تعالى يوصل اليهم هذا الجزاء وهو قوله واعد لهم عذابا عظيما فان بين ان هذا جزاؤه حصل بقوله فجزاؤه جهنم خالدا فيها فلو كان قوله واعد
له عذابا عظيما اخبارا عن الاستحقاق كان تكرارا فلو حملناه على الاخبار على انه تعالى سيفعل لم يلزم التكرار فكان ذلك اولى واعلم انا نقول هذه
الآية مخصوصة في موضعين احدهما ان يكون القتل العمد غير عدوان كما في القصاص فانه لا يحصل فيه هذا الوعيد البتة والثاني القتل العمد العدوان اذا
تاب عنه لا يحصل فيه هذا الوعيد واذا ثبت دخول التخصيص فيه في هاتين الصورتين فنحن نخصص هذا العموم فيما اذا حصل العفو بدليل قوله تعالى
ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وايضا فهذه الآية احدى عمومات الوعيد وعمومات الوعد اكثر من عمومات الوعيد وما ذكروه في ترجيح عمومات
الوعيد فقد اجبنا عنه وبينا ان عمومات الوعد راجحة وكل ذلك قد ذكرناه في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت
به خطيئته المسئلة الثانية نقل عن ابن عباس انه قال توبة من اقدم على القتل العمد العدوان غير مقبولة وقال جمهور العلماء انها مقبولة ويدل عليه
وجوه الحجة الاولى ان الكفر اعظم من هذا القتل فاذا قبلت التوبة من الكفر فالتوبة من هذا القتل اولى بالقبول الحجة الثانية قوله تعالى في آخر
الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له
العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل صالحا واذا كانت توبة الآتي بالقتل العمد مع سائر الكبائر المذكورة في هذه الآية

[علماء]

مقبولة فبان تكون توبة الآتي بالقتل العمد وحده مقبولة كان اولى الحجة الثالثة قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وعد بالعفو عن كل ما سوى الكفر فان
يعفو عنه بعد التوبة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا تبتغون عرض الحيوة
الدنيا فعند الله مغانم كثيرة كذلك كنتم من قبل فمن الله عليكم فتبينوا ان الله كان بما تعملون خبيرا لا يستوي
اعلم ان المقصود من هذه الآية المبالغة في تحريم قتل المؤمنين وامر المجاهدين بالتثبت فيه لئلا يسفكوا دما حراما بتاويل ضعيف وهذه المبالغة تدل على ان
الآية المتقدمة خطاب مع المؤمنين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي فتثبتوا وكذلك في الحجرات من ثبت يثبت ثباتا والباقون بالنون
من البيان والمعنيان متقاربان فمن رجح التثبت قال انه خلاف الاقدام والمراد به في الآية التأني وترك العجلة ومن رجح البيان قال المراد من الآية

الحث على الكشف والايضاح المسئلة الثانية الضرب معناه السير فيها بالسفر للتجارة او الجهاد واصله من الضرب باليد فهو كناية عن الاسراع في السير فان
من ضرب انسانا كانت حركة يده عند ذلك الضرب سريعة فجعل الضرب كناية عن الاسراع في السير قال الزجاج ومعنى ضربتم في سبيل الله اي غزوتم
وسرتم الى الجهاد ثم قال تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر وحمزة السلم بغير الف والباقون السلام
بالالف فمن قرأ السلم اراد الانقياد والاستسلام الى المسلمين ومنه قوله تعالى والقوا الى الله يومئذ السلم اي استسلموا لامره ومن قرأ السلام بالالف
فله معنيان احدهما ان يكون المراد السلام الذي هو تحية المسلمين اي لا تقولوا لمن حياكم بهذه التحية انه انما قالها تعوذا فتقدموا عليه بالسيف لتأخذوا
ماله ولكن كفوا عنه واقبلوا منه ما اظهره الثاني ان يكون المعنى لا تقولوا لمن اعتزلكم ولم يقاتلكم لست مؤمنا واصل هذا من السلامة لان المعتزل عن
الناس طالب السلامة قال صاحب الكشاف قرئ مؤمنا بفتح الميم من آمنه اي لا نؤمنك المسئلة الثانية في سبب نزول هذه الآية روايات الرواية الاولى
ان مرداس بن نهيك رجلا من اهل فدك اسلم ولم يسلم من قومه غيره فذهبت سرية لرسول الله صلى الله عليه وسلم الى قومه واميرهم غالب بن فضالة
فهرب القوم وبقي مرداس لثقته باسلامه فلما رأى الخيل الجأ غنمه الى عاقول من الجبل فلما تلاحقوا وكبروا كبر ونزل وقال لا اله الا الله محمد رسول الله السلام عليكم
فقتله اسامة بن زيد وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد وجدا شديدا وقال قتلتموه ارادة ما معه ثم قرأ الآية على اسامة فقال
يا رسول الله استغفر لي فقال فكيف بلا اله الا الله قال اسامة فما زال يعيدها حتى وددت ان لم اكن اسلمت الا يومئذ ثم استغفر لي
وقال اعتق رقبة الرواية الثانية ان القاتل محلم بن جثامة لقيه عامر بن الاضبط فحياه بتحية الاسلام وكان بين محلم وبينه احنة في الجاهلية
فرماه بسهم فقتله فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لا غفر الله لك فما مضت به سبعة ايام حتى مات فدفنوه فلفظته الارض ثلاث مرات
فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان الارض لتقبل من هو شر منه ولكن الله اراد ان يريكم عظم الذنب عنده ثم امر ان تلقى عليه الحجارة الرواية
الثالثة ان المقداد بن الاسود الكندي قد وقعت له واقعة مثل واقعة اسامة قال فقلت يا رسول الله ارأيت ان لقيت رجلا من الكفار يقاتلني
فضرب احدى يدي بالسيف ثم لاذ مني بشجرة فقال اسلمت لله تعالى افاقتله يا رسول الله بعد ذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتله
فقلت يا رسول الله انه قطع يدي فقال صلى الله عليه وسلم لا تقتله فان قتلته فانه بمنزلتك قبل ان تقتله وانت بمنزلته قبل ان يقول كلمته
التي قال وعن ابي عبيدة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا شرع احدكم الرمح الى الرجل فان كان سنانه عند نقرة نحره فقال لا اله الا
الله فليرفع عنه الرمح وقال القفال ولا منافاة بين هذه الروايات فلعلها نزلت عند وقوعها باسرها فكان كل فريق يظن انها نزلت في واقعته
والله اعلم المسئلة الثالثة اختلفوا في ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا فالفقهاء قبلوها واحتجوا عليه بوجوه الاول هذه الآية فانه تعالى
لم يفرق في هذه الآية بين الزنديق وبين غيره بل اوجب ذلك في الكل الحجة الثانية قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما
قد سلف وهو عام في جميع اصناف الكفرة الحجة الثالثة ان الزنديق لا شك انه مأمور بالتوبة والتوبة مقبولة على الاطلاق لقوله تعالى
وهو الذي يقبل التوبة عن عباده وهذا عام في جميع الذنوب وفي جميع اصناف الخلق المسئلة الرابعة اسلام الصبي صحيح عند ابي حنيفة رحمه الله
وقال الشافعي رحمه الله لا يصح قال ابو حنيفة دلت هذه الآية على صحة اسلام الصبي لان قوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا عام في
حق الصبي وفي حق البالغ قال الشافعي لو صح الاسلام منه لوجب لانه لو لم يجب لكان ذلك اذنا في الكفر وهو غير جائز لكنه غير واجب عليه لقوله
صلى الله عليه وسلم رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ المسئلة الخامسة قال اكثر الفقهاء لو قال اليهودي والنصراني انا مؤمن او قال انا مسلم
لا يحكم بهذا القدر باسلامه لان مذهبه ان الذي هو عليه هو الاسلام وهو الايمان ولو قال لا اله الا الله محمد رسول الله فعند قوم لا يحكم باسلامه لان فيهم من
يقول انه رسول الى العرب لا الى الكل ومنهم من يقول ان محمدا الذي هو الرسول الحق انه بعد ما جاء وسيجيء بعد ذلك بل لابد وان يعترف
بان الدين الذي كان عليه باطل وان الدين الموجود فيما بين المسلمين هو الحق ثم قال تعالى تبتغون عرض الحيوة الدنيا فعند الله مغانم كثيرة قال
ابو عبيدة جميع متاع الدنيا عرض بفتح الراء يقال ان الدنيا عرض حاضر يأخذ منها البر والفاجر والعرض بسكون الراء ما سوى الدراهم والدنانير
وانما سمي متاع الدنيا عرضا لانه عارض زائل غير باق ومنه سمى المتكلمون ما خالف الجوهر من الحوادث عرضا لقلة لبثه وقوله فعند الله مغانم
كثيرة يعني ثوابا كثيرا فنبه تعالى بتسميته عرضا على كونه سريع الفناء قريب الانقضاء وبقوله فعند الله مغانم كثيرة على ان ثواب الله موصوف
بالدوام والبقاء كما قال تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك ثم قال تعالى كذلك كنتم من قبل وهذا يقتضي تشبيه هؤلاء المخاطبين باولئك
الذين القوا السلم وليس بيان فيه ان هذا التشبيه فيماذا وقع فلهذا ذكر المفسرون فيه وجوها الاول ان المراد انكم اول ما دخلتم في
الاسلام كما سمعت من افواهكم كلمة الشهادة حقنت دماءكم واموالكم من غير توقيف ذلك على حصول العلم بان قلبكم موافق لما في لسانكم
فعليكم ان تفعلوا بالداخلين في الاسلام كما فعل بكم وان تعتبروا ظاهر القول وان لا تقولوا ان اقدامهم على التكلم بهذه الكلمة لاجل
الخوف من السيف هذا هو الذي اختاره اكثر المفسرين وفيه اشكال لان لهم ان يقولوا ما كان ايماننا مثل ايمان هؤلاء لانا آمنا عن

الطواعية والاختيار وهؤلاء اظهروا الايمان تحت ظلال السيوف فكيف يمكن تشبيه احدهما بالآخر الوجه الثاني قال سعيد بن جبير المراد انكم كنتم تخفون
ايمانكم عن قومكم كما اخفى هذا الداعي ايمانه عن قومه ثم من الله تعالى عليكم باعزازكم حتى اظهرتم دينكم فانتم عاملوهم بمثل هذه المعاملة وهذا ايضا فيه اشكال
لان اخفاء الايمان ما كان عاما فيهم الثالث قال مقاتل المراد كذلك كنتم من قبل الهجرة حين كنتم فيما بين الكفار تأمنون من اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم بكلمة لا اله الا الله فاقبلوا منهم مثل ذلك وهذا يتوجه عليه الاشكال الاول والاقرب عندي ان يقال ان من ينتقل
من دين الى دين ففي اول الامر يحدث ميل قليل بسبب ضعيف ثم لا يزال ذلك الميل يتأكد ويتقوى الى ان يكمل ويستحكم ويحصل الانتقال فكانه
قيل لهم انتم في اول الامر انما حدث فيكم ميل ضعيف باسباب ضعيفة الى الاسلام ثم من الله عليكم بتقوية ذلك الميل وتأكيد النفرة عن الكفر فكذا هؤلاء
لما حدث فيهم ميل ضعيف الى الاسلام بسبب هذا الخوف فاقبلوا منهم هذا الايمان فان الله تعالى يؤكد حلاوة الايمان في قلوبهم ويقوي تلك الرغبة
في صدورهم فهذا ما عندي فيه ثم قال تعالى فمن الله عليكم فتبينوا وفيه احتمالات الاول ان يكون هذا متعلقا بقوله كذلك كنتم من قبل يعني ايمانكم كان مثل
ايمانهم في انه انما عرف عنه بمجرد القول اللساني دون ما في القلب او في انه كان في ابتداء الامر حاصلا بسبب ضعيف ثم من الله تعالى عليكم
حيث قوى نور الايمان في قلبكم واعانكم على العمل به والمحبة له والثاني ان يكون هذا منقطعا عن هذا الموضع ويكون متعلقا بما قبله وذلك لان
القوم لما قتلوا من تكلم بلا اله الا الله ثم انه تعالى نهاهم عن هذا الفعل وبين لهم انه من العظائم ثم قال بعده فمن الله عليكم اي من عليكم بان
قبل توبتكم عن ذلك الفعل المنكر ثم اعاد الامر بالتبيين فقال فتبينوا واعادة الامر بالتبيين تدل على المبالغة في التحذير عن ذلك الفعل
ثم قال تعالى ان الله كان بما تعملون خبيرا والمراد منه الوعيد والزجر عن الاظهار بخلاف الاضمار لا يستوي القاعدون من
المؤمنين غير اولي الضرر والمجاهدون في سبيل الله باموالهم وانفسهم فضل الله المجاهدين باموالهم
وانفسهم على القاعدين درجة وكلا وعد الله الحسنى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما
درجات منه ومغفرة ورحمة وكان الله غفورا رحيما ان الذين واعلم ان في كيفية النظم وجوها الاول
ما ذكرنا انه تعالى لما رغب في الجهاد اتبع ذلك ببيان احكام الجهاد وتحذير المسلمين فالنوع الاول من احكام الجهاد تحذير المسلمين عن قتل المسلمين
وبيان الحال في قتلهم على سبيل الخطا كيف هو وعلى سبيل العمد كيف هو وعلى سبيل التأويل الخطا كيف هو فلما ذكر ذلك الحكم اتبعه بحكم
آخر وهو بيان فضل المجاهدين على غيرهم وهو هذه الآية الوجه الثاني لما عاتبهم الله تعالى على ما صدر منهم من قتل من تكلم بكلمة الشهادة فلعله يقع
في قلبهم ان الاولى الاحتراز عن الجهاد لئلا يقع بسببه في مثل هذا المحذور فلا جرم ذكر الله تعالى عقيبه هذه الآية وبين فيها فضل المجاهد على غيره ازالة
لهذه الشبهة الوجه الثالث انه تعالى لما عاتبهم على ما صدر منهم من قتل من تكلم بالشهادة ذكر عقيبه فضيلة الجهاد كانه قيل من اتى بالجهاد
فقد فاز بهذه الدرجة العظيمة عند الله تعالى فليحترز صاحبها من تلك الهفوة لئلا يخل منصبه العظيم في الدين بسبب هذه الهفوة وفي الآية
مسائل المسألة الاولى قرئ غير اولي الضرر بالحركات الثلث في غير فالرفع صفة لقوله القاعدون والمعنى لا يستوي القاعدون المغايرون
لاولي الضرر والمجاهدون ونظيره قوله تعالى او التابعين غير اولي الاربة وذكرنا جواز ان يكون غير صفة للمعرفة في قوله تعالى غير المغضوب قال الزجاج
ويجوز ان يكون غير رفعا على جهة الاستثناء والمعنى لا يستوي القاعدون من المؤمنين والمجاهدون الا اولو الضرر فانهم يساوون المجاهدين
لان الذي اقعدهم عن الجهاد الضرر والكلام في رفع المستثنى بعد النفي قد تقدم في قوله تعالى ما فعلوه الا قليل واما القراءة بالنصب ففيه وجهان
الاول ان يكون استثناء من القاعدين والمعنى لا يستوي القاعدون الا اولي الضرر وهو اختيار الاخفش الثاني ان يكون نصبا على الحال
المعنى لا يستوي القاعدون في حال صحتهم والمجاهدون كما تقول جاءني زيد غير مريض اي جاءني زيد صحيحا وهذا قول الزجاج والفراء وهو
كقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد واما القراءة بالجر فعلى تقدير ان تجعل غير صفة للمؤمنين فهذا بيان الوجوه
في هذه القراءات ثم ههنا بحث آخر وهو ان الاخفش قال القراءة بالنصب على سبيل الاستثناء اولى لان المقصود منه استثناء
قوم لم يقدروا على الخروج روي في التفسير انه تعالى لما ذكر فضيلة المجاهدين على القاعدين جاء قوم من اولي الضرر وقالوا للنبي صلى الله
عليه وسلم حالتنا كما ترى ونحن نشتهي الجهاد فهل لنا من طريق فنزل غير اولي الضرر فاستثناهم الله تعالى من جملة القاعدين وقال آخرون القراءة
بالرفع اولى لان الاصل في كلمة غير ان يكون صفة ثم انها وان كانت صفة فالمقصود المطلوب من الاستثناء حاصل منه لانها اخرجت
اولي الضرر من تلك المفضولية واذا كان هذا المقصود حاصلا على كلا التقديرين وكان الاصل في كلمة غير ان تكون صفة
كانت القراءة بالرفع اولى المسألة الثانية الضرر النقصان سواء كان بالعمى والعرج والمرض او كان بسبب عدم الاهبة المسألة الثالثة
حاصل الآية لا يستوي القاعدون المؤمنون الاصحاء والمجاهدون في سبيل الله واختلفوا في ان قوله غير اولي الضرر هل يدل على ان المؤمنين القاعدين
الاضراء يساوون المجاهدين ام لا قال بعضهم انه لا يدل لانا ان حملنا لفظ غير على الصفة وقلنا ان التخصيص بالصفة لا يدل على نفي الحكم عما عداه

لم يلزم ايضا ذلك وان حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي ليس باثبات لم يلزم ايضا ذلك اما اذا حملناه على الاستثناء وقلنا الاستثناء من النفي
اثبات لزم القول بالمساواة واعلم ان هذه المساواة في حق الاضراء عند من يقول بها مشروطة بشرط آخر ذكره الله تعالى في سورة التوبة وهو قوله تعالى
ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله واعلم ان القول بهذه المساواة غير مستبعد ويدل عليه النقل والعقل اما النقل فهو قوله صلى الله
عليه وسلم عند انصرافه من بعض غزواته لقد خلفتم بالمدينة اقواما ما سرتم مسيرا ولا قطعتم واديا الا كانوا معكم اولئك اقوام حبسهم العذر وقال صلى الله عليه وسلم
اذا مرض العبد قال الله اكتبوا لعبدي ما كان يعمله في الصحة الى ان يبرأ وذكر بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى ثم رددناه اسفل سافلين الا الذين آمنوا
وعملوا الصالحات فلهم اجر غير ممنون انه من صار هرما كتب الله له اجر ما كان يعمله قبل هرمه غير منقوص من ذلك شيئا وذكروا في تفسير قوله صلى الله عليه وسلم
نية المؤمن خير من عمله اي نية المؤمن من دوامه على الايمان والاعمال الصالحة لو بقي ابدا خير له من عمله الذي ادركه في مدة حياته واما المعقول فهو ان المقصود
من جميع الطاعات والعبادات استنارة القلب بنور معرفة الله تعالى فان حصل الاستواء للمجاهدين والقاعدين فقد حصل الاستواء في الثواب وان
كان القاعد اكثر حظا من هذا الاستغراق كان هو اكثر ثوابا ولهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر المسألة الرابعة لقائل
ان يقول انه تعالى قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم فقدم ذكر النفس على المال وفي الآية التي نحن بصددها وهي قوله تعالى المجاهدون
باموالهم وانفسهم قدم ذكر المال على النفس فما السبب جوابه ان النفس اشرف من المال فالمشتري قدم ذكر النفس تنبيها على ان الرغبة فيها
اشد والبائع اخر ذكرها تنبيها على ان المضايقة فيها اشد فلا يرضى ببذلها الا في آخر المراتب واعلم انه تعالى لما بين ان المجاهدين والقاعدين لا يستويان
ثم ان عدم الاستواء يحتمل الزيادة والنقصان فلا جرم كشف الله تعالى وقال فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة وفي انتصاب
قوله درجة وجوه الاول انه بحذف الجار والتقدير بدرجة فلما حذف الجار وصل الفعل فعمل الثاني قوله تعالى درجة اي فضيلة والتقدير فضل الله المجاهدين
بفضيلة كما يقال زيد اكرم عمرا اكرامة والفائدة في التنكير التفخيم الثالث قوله تعالى درجة نصب على التمييز ثم قال تعالى وكلا وعد الله الحسنى اي وكلا
من القاعدين والمجاهدين فقد وعده الله الحسنى قال الفقهاء وفيه دليل على ان فرض الجهاد على الكفاية وليس على كل احد بعينه لانه تعالى
وعد القاعدين الحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله تعالى اياه الحسنى والله اعلم
ثم قال تعالى وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما درجات منه ومغفرة ورحمة وفيه مسائل المسألة الاولى في انتصاب قوله اجرا وجهان الاول
انه انتصب بقوله وفضل الله لانه في معنى قوله واجرهم اجرا ثم قوله درجات منه ومغفرة ورحمة بدل من قوله اجرا الثاني انتصب على التمييز ودرجات
عطف بيان ومغفرة ورحمة معطوفين على درجات المسألة الثانية لقائل ان يقول انه تعالى ذكر اولا درجة وههنا ذكر درجات وجوابه من
وجوه الاول ان المراد بالدرجة ليس هو الدرجة الواحدة بالعدد بل الدرجة الواحدة بالجنس والدرجة الواحدة بالجنس يدخل تحتها الكثير بالنوع
وذلك هو الاجر العظيم والدرجات الرفيعة في الجنة والمغفرة والرحمة والثاني ان المجاهد افضل من القاعد الذي يكون من الاضراء بدرجة ومن القاعد
الذي يكون من الاصحاء بدرجات وهذا الجواب انما يتمشى اذا قلنا بان قوله غير اولي الضرر لا يوجب حصول المساواة بين المجاهدين وبين القاعدين
الاضراء الثالث فضل الله المجاهدين في الدنيا بدرجة واحدة وهي الغنيمة وفي الآخرة بدرجات كثيرة في الجنة وبالفضل والرحمة والمغفرة الرابع
قال تعالى في اول الآية فضل الله المجاهدين باموالهم وانفسهم على القاعدين درجة فقيد هذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين
على القاعدين اجرا عظيما ولا يمكن ان يكون المراد من هذا المجاهد هو المجاهد بالمال والنفس فقط والا حصل التكرار فوجب ان يكون المراد منه من كان
مجاهدا على الاطلاق في كل الامور فقيد هذا الجهاد بالمال والنفس ثم قال بعده وفضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا يعني في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس
والمال وفي عمل القلب وهو اشرف انواع الجهاد كما قال صلى الله عليه وسلم رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر وحاصل هذا الجهاد صرف القلب
من الالتفات الى غير الله تعالى الى الاستغراق في طاعة الله ولما كان هذا المقام اعلى مما قبله لا جرم جعل فضيلة الاول درجة وفضيلة الثاني درجات
المسألة الثالثة قالت الشيعة دلت هذه الآية على ان علي بن ابي طالب افضل من ابي بكر وذلك لان عليا كان اكثر جهادا فالقدر الذي
حصل فيه التفاوت كان ابو بكر من القاعدين فيه وعلي من القائمين واذا كان كذلك وجب ان يكون علي افضل منه لقوله تعالى وفضل الله
المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما فيقال لهم ان مباشرة علي رضوان الله عليه لقتل الكفار كانت اكثر من مباشرة رسول الله صلى الله عليه وسلم
لذلك فيلزم بحكم هذه الدلالة ان يكون علي رضي الله عنه افضل من محمد صلوات الله وسلامه عليه وهذا لا يقوله عاقل فان قلتم ان مجاهدة رسول
الله صلى الله عليه وسلم مع الكفار كانت اعظم من مجاهدة علي رضي الله عنه معهم لان النبي صلى الله عليه وسلم كان يجاهد الكفار بتقرير الدلائل والبينات
وازالة الشبه والضلالات وهذا الجهاد اكمل من ذلك الجهاد فنقول فاقبلوا ان مثله في حق ابي بكر رضي الله عنه وذلك لان ابا بكر رضوان الله
عليه لما اسلم في اول الامر سعى في اسلام سائر الناس حتى اسلم على يده عثمان بن عفان وطلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وكان
يبالغ في ترغيب الناس في الايمان وفي الذب عن محمد صلوات الله عليه بنفسه وماله وعلي رضوان الله عليه في ذلك الوقت كان صبيا

ماكان احد يسلم بقوله وما كان في درا على الذب عن محمد صلوات الله عليه فكان جهاد ابي بكر رضي الله عنه افضل من جهاد علي كرم الله وجهه من وجهين الاول ان
جهاد ابي بكر رضي الله عنه في اول الامر حين كان الاسلام في غاية الضعف واما جهاد علي رضي الله عنه فانما ظهر في المدينة في الغزوات وكان الاسلام في ذلك الوقت
قويا والثاني ان جهاد ابي بكر رضي الله عنه كان بالدعوة الى الدين واكثر افاضل العشرة انما اسلموا على يده وهذا النوع من الجهاد هو حرفة النبي واما جهاد علي رضي
الله عنه فانما كان بالقتل ولا شك ان الاول افضل المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت الاية على ان نعيم الجنة لا ينال الا بالعمل لان التفاوت
في العمل لما اوجب التفاوت في الثواب والفضيلة دل ذلك على ان علة الثواب هو العمل وايضا لو لم يكن العمل موجبا للثواب لكان الثواب هبة لا اجرا
لكنه تعالى سماه اجرا فبطل القول بذلك فيقال لهم لم لا يجوز ان يقال العمل علة للثواب لكن لا لذاته بل بجعل الشارع ذلك العمل موجبا
له والله اعلم المسئلة الخامسة قالت الشافعية دلت الاية على ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح لانا بينا ان الجهاد فرض
على الكفاية بدليل قوله تعالى وكلا وعد الله الحسنى ولو كان الجهاد من فروض الاعيان لما كان القاعد عن الجهاد موعودا من عند الله تعالى بالحسنى واذا ثبت
هذا فنقول اذا قامت طائفة بالجهاد سقط الفرض عن الباقين فلو اقدموا عليه كان ذلك من النوافل لا محالة ثم ان قوله تعالى وفضل الله المجاهدين على
القاعدين اجرا عظيما يتناول جميع المجاهدين سواء كان جهاده واجبا او مندوبا والمشتغل بالنكاح قاعد عن الجهاد فثبت ان الاشتغال بالجهاد
المندوب افضل من الاشتغال بالنكاح

ان الذين توفاهم الملئكة ظالمي انفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الارض قالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها فاولئك مأويهم جهنم وساءت مصيرا ٩٧ الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ٩٨ فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا ٩٩ ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض

اعلم انه تعالى لما ذكر ثواب من اقدم على الجهاد اتبعه بعقاب من قعد عنه ورضي بالسكون في دار الكفر وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الفراء ان شئت
جعلت توفاهم ماضيا ولم تضمر تاء مع التاء فيكون مثل قوله تعالى ان البقر تشابه علينا وعلى هذا التقدير تكون هذه الاية اخبارا عن حال اقوام
معينين انقرضوا ومضوا وان شئت جعلته مستقبلا والتقدير ان الذين تتوفاهم الملائكة وعلى هذا التقدير تكون الاية عامة في حق كل من كان
بهذه الصفة والله اعلم المسئلة الثانية في هذا التوفي قولان الاول وهو قول الجمهور معناه تقبض ارواحهم عند الموت فان قيل فعلى هذا
القول كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى الله يتوفى الانفس حين موتها الذي خلق الموت والحيوة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم
ثم يحييكم وبين قوله قل يتوفاكم ملك الموت قلنا خالق الموت هو الله تعالى والرئيس المفوض اليه هذا الامر هو ملك الموت عليه السلام
وسائر الملائكة اعوانه القول الثاني توفاهم الملائكة يعني يحشرونهم الى النار وهو قول الحسن المسئلة الثالثة في خبر ان وجوه
الاول انه هو قوله تعالى قالوا لهم فيم كنتم فحذف لهم لدلالة الكلام عليه الثاني ان الخبر هو قوله فاولئك مأويهم جهنم فيكون قالوا لهم في موضع
النعت لظالمي لانه نكرة الثالث ان الخبر محذوف وهو هلكوا ثم فسر الهلاك بقوله قالوا فيم كنتم اما قوله تعالى ظالمي انفسهم ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قوله ظالمي انفسهم في محل النصب على الحال والمعنى يتوفاهم الملائكة في حال ظلمهم انفسهم وهو وان اضيف الى المعرفة الا انه
نكرة في الحقيقة لان المعنى على الانفصال كانه قيل ظالمين انفسهم الا انهم حذفوا النون طلبا للخفة واسم الفاعل سواء اريد به الحال او الاستقبال
فقد يكون مفصولا في المعنى وان كان موصولا في اللفظ وهو كقوله تعالى هذا عارض ممطرنا هديا بالغ الكعبة غير محلي الصيد فالتقدير
ممطر ايانا وبالغا الكعبة وغير محلين الصيد فالاضافة في هذه المواضع كلها لفظية لا معنوية المسئلة الثانية الظلم قد يراد به الكفر قال تعالى ان
الشرك لظلم عظيم وقد يراد به المعصية لقوله فمنهم ظالم لنفسه وفي المراد بالظلم في هذه الاية قولان الاول ان المراد الذين اسلموا في دار
الكفر وبقوا هناك ولم يهاجروا الى دار الاسلام الثاني انها نزلت في قوم من المنافقين كانوا يظهرون الايمان للمؤمنين خوفا واذا رجعوا الى قومهم
اظهروا لهم الكفر ولا يهاجرون الى المدينة فبين الله تعالى بهذه الاية انهم ظالمون لانفسهم بنفاقهم وكفرهم وتركهم الهجرة اما قوله تعالى
قالوا فيم كنتم ففيه وجوه احدها فيم كنتم من امر دينكم وثانيها فيم كنتم في حرب محمد عليه السلام او في حرب اعدائه وثالثها لم تركتم الجهاد ولم رضيتم
بالسكون في ديار الكفار ثم قال تعالى قالوا كنا مستضعفين في الارض ~~وجوابه ان معنى فيم كنتم التوبيخ بانهم~~ ولقائل ان يقول كيف
صح وقوع قوله كنا مستضعفين في الارض جوابا عن قولهم فيم كنتم وكان حق الجواب ان يقولوا كنا في كذا او لم نكن في شيء وجوابه ان معنى
فيم كنتم التوبيخ بانهم لم يكونوا في شيء من الدين حيث قدروا على المهاجرة ولم يهاجروا فقالوا كنا مستضعفين اعتذارا مما وبخوا به
واعتلالا بانهم ما كانوا قادرين على المهاجرة ثم ان الملائكة لم يقبلوا منهم هذا العذر بل ردوه عليهم فقالوا الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا
فيها ارادوا انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى بعض البلاد التي لا تمنعون فيها من اظهار دينكم فبقيتم بين الكفار لا للعجز عن مفارقتهم بل
مع القدرة على هذه المفارقة فلا جرم ذكر الله تعالى وعيدهم فقال فاولئك مأويهم جهنم وساءت مصيرا ثم انه تعالى استثنى فقال الا المستضعفين

من الرجال

من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة معناه الذين لا يستطيعون من صفة الموصول ونظيره قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني ويجوز ان يكون لا
يستطيعون في موضع الحال والمعنى لا يقدرون على حيلة ولا نفقة او كان بهم مرض او كانوا تحت قهر قاهر يمنعهم عن تلك المهاجرة ثم قال تعالى ولا يهتدون سبيلا
اي لا يعرفون الطريق ولا يجدون من يهديهم على الطريق روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث بهذه الاية الى مسلمي مكة فقال جندب
بن ضمرة لبنيه احملوني فاني لست من المستضعفين واني لا اهتدي الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة فحملوه على سريره متوجها الى المدينة وكان شيخا كبيرا
فمات في الطريق فان قيل كيف ادخل الولدان في جملة المستثنين من اهل الوعيد فان الاستثناء انما يحسن لو كانوا مستحقين للوعيد على بعض الوجوه قلنا
سقوط الوعيد انما كان بسبب العجز والعجز تارة يحصل بسبب عدم الاهبة وتارة بسبب الصبي فلا جرم حسن هذا الاستثناء هذا اذا اريد بالولدان الاطفال ويجوز
ان يراد المراهقون منهم الذين كملت عقولهم فتوجه التكليف عليهم فيما بينهم وبين الله وان اريد الاباء والعبيد البالغون فلا سؤال ثم قال تعالى
فاولئك عسى الله ان يعفو عنهم وفيه سؤال وهو ان القوم لما كانوا عاجزين عن الهجرة والعاجز عن الشيء غير مكلف به واذا لم يكن مكلفا به لم يكن له في تركه
عقوبة فلم قال تعالى عسى الله ان يعفو عنهم والعفو لا يتصور الا مع الذنب وايضا عسى كلمة الاطماع وهذا يقتضي عدم القطع بحصول العفو في حقهم والجواب
عن الاول ان المستضعف قد يكون قادرا على ذلك الشيء مع ضرب من المشقة وتمييز الضعف الذي يحصل عنده الرخصة عن الحد الذي لا يحصل عنده
الرخصة شاق ومشتبه فربما ظن الانسان بنفسه انه عاجز عن المهاجرة ولا يكون كذلك ولا سيما في الهجرة عن الوطن فانها شاقة على النفس وبسبب
شدة النفرة قد يظن كونه عاجزا عنه مع انه لا يكون كذلك فلهذا المعنى كانت الحاجة الى العفو شديدة في هذا المقام واما السؤال الثاني وهو قوله ما
الفائدة في ذكر لفظة عسى هاهنا فنقول الفائدة فيها الدلالة على ان ترك الهجرة امر مضيق لا توسعة فيه حتى ان المضطر البين الاضطرار من حقه ان
يقول عسى الله ان يعفو عني فكيف الحال في غيره هذا هو الذي ذكره صاحب الكشاف في الجواب عن هذا السؤال الا ان الاولى ان يكون الجواب
ما قدمناه وهو ان الانسان لشدة نفرته عن مفارقة الوطن ربما ظن نفسه انه عاجز عنها مع انه لا يكون كذلك في الحقيقة فلهذا المعنى ذكر العفو
بكلمة عسى لا بالكلمة الدالة على القطع ثم قال تعالى وكان الله عفوا غفورا ذكر الزجاج في كان ثلثة اوجه الاول كان قبل ان خلق الخلق موصوفا بهذه الصفة
الثاني انه قال كان مع جميع العباد بهذه الصفة والمقصود بهذه الصفة بيان ان هذا عادة الله عز وجل اجراها في حق خلقه الثالث لو قال انه
تعالى عفو غفور كان هذا اخبارا عن كونه كذلك فقط ولما قال انه كان عفوا غفورا كان هذا اخبارا وقع مخبره على وفقه فكان ذلك ادل
على كونه صدقا وحقا ومبرأ عن الكذب والخلف واحتج اصحابنا بهذه الاية على انه تعالى قد يعفو عن الذنب قبل التوبة فانه لو لم يحصل هاهنا
شيء من الذنب لامتنع حصول العفو والمغفرة فيه فلما اخبر بالعفو والمغفرة دل على حصول الذنب ثم انه سبحانه وتعالى وعد بالعفو مطلقا غير مقيد
بحال التوبة فيدل على ما ذكرناه اعف عنا وتب علينا يا واسع المغفرة

ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وكان الله غفورا رحيما ١٠٠ واذا ضربتم في الارض فليس عليكم

واعلم انه تعالى لما رغب في الهجرة ذكر بعدها ما لاجله يمتنع الانسان عن الهجرة عن
الوطن وبين الجواب عنه واعلم ان ذلك المانع امران الاول ان يكون له في وطنه نوع راحة ورفاهية فيقول لو فارقت الوطن وقعت في الشدة
والمشقة وضيق العيش فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الارض مراغما كثيرا وسعة يقال راغمت الرجل اذا فعلت ما يكرهه ذلك
الرجل واشتقاقه من الرغام وهو التراب فانهم يقولون رغم انفه ويريدون به انه وصل اليه شيء يكرهه وذلك لان الانف عضو في غاية العزة والتراب
في غاية الذلة فجعلوا قولهم رغم انفه كناية عن الذل اذا عرفت هذا فنقول المشهور ان هذه المراغمة انما حصلت بسبب انهم فارقوهم وخرجوا عن ديارهم
وعندي فيه وجه آخر انه وجد في ذلك البلد من الخير والنعمة ما يكون سببا لرغم انف اعدائه الذين كانوا معه في بلدته الاصلية وذلك لان من
فارق اهل بلدته وذهب الى بلدة اجنبية فاذا استقام امره في تلك البلدة الاجنبية ووصل ذلك الخبر الى اهل بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه
ورغمت انوفهم بسبب ذلك وحمل اللفظ على هذا اقرب من حمله على ما قالوه والله اعلم والحاصل كانه قيل ايها الانسان انك كنت انما تكره الهجرة
عن وطنك خوفا من ان تقع في المشقة والمحنة في السفر فلا تخف فان الله تعالى يعطيك من النعم الجليلة والمراتب العظيمة في مهاجرتك ما يصير سببا
لرغم انوف اعدائك ويكون سببا لسعة عيشك وانما قدم في الاية ذكر رغم الاعداء على ذكر سعة العيش لان ابتهاج الانسان الذي يهاجر اهله وبلده
بسبب شدة ظلمهم عليه بدولته من حيث انها تصير سببا لرغم انوف الاعداء اشد من ابتهاجه بتلك الدولة من حيث انها صارت سببا لسعة عيشه
واما المانع الثاني من الاقدام على المهاجرة فهو ان الانسان يقول ان خرجت عن بلدي في طلب هذا الغرض فربما وصلت اليه وربما لم اصل اليه فالاولى
ان لا اضيع الرفاهية الحاضرة بسبب طلب شيء ربما اصل اليه وربما لا اصل فاجاب الله تعالى عنه بقوله ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت
فقد وقع اجره على الله والمعنى ظاهر وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم المراد ان من قصد طاعة ثم عجز عن اتمامها كتب الله له ثواب تمام
تلك الطاعة كالمريض يعجز عما كان يفعله في حال صحته من الطاعة يكتب له ثواب ذلك العمل هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال آخرون

يكتب له اجر قصده واجر القدر الذي اتى به من ذلك العمل فاما اجر تمام العمل فذلك محال واعلم ان القول الاول اولى لانه تعالى انما ذكر هذه الاية ههنا في
معرض الترغيب في الجهاد وهو ان من خرج الى السفر لاجل الرغبة في الهجرة فقد وجد ثواب الهجرة ومعلوم ان الترغيب انما يحصل بهذا المعنى فاما القول بان
معنى الاية هو ان يصل اليه ثواب ذلك القدر من العمل فلا يصلح مرغبا لانه قد عرف ان كل من اتى بعمل فانه يجد الثواب المرتب على ذلك القدر من
العمل ويدل عليه قوله صلى الله عليه وسلم وانما لكل امرء ما نوى وايضا روي في قصة جندب بن ضمرة انه لما قرب موته اخذ يصفق بيمينه على شماله ويقول
اللهم هذه لك وهذه لرسولك ابايعك على ما بايعك عليه رسولك ثم مات فبلغ خبره اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا لو
توفي بالمدينة لكان خيرا فنزلت هذه الاية المسئلة الثانية قالت المعتزلة هذه الاية تدل على ان العمل يوجب الثواب على الله لانه تعالى قال
فقد وقع اجره على الله وذلك يدل على قولنا من ثلثة اوجه الاول انه ذكر لفظ الوقوع وحقيقة الوجوب هي الوقوع والسقوط قال تعالى فاذا
وجبت جنوبها اي وقعت وسقطت وثانيها انه ذكره بلفظ الاجر والاجر عبارة عن المنفعة المستحقة فاما الذي لا يكون مستحقا فذلك
لا يسمى اجرا بل هبة وثالثها قوله على الله وكلمة على للوجوب قال تعالى ولله على الناس حج البيت والجواب انا لا ننازع في الوجوب لكن بحكم الوعد
والعلم والتفضل والكرم لا بحكم الاستحقاق الذي لو لم يفعل لخرج عن الالهية وقد ذكرنا دلائله فيما تقدم المسئلة الثالثة استدل قوم بهذه الاية
على ان الغازي اذا مات في الطريق وجب سهمه من الغنيمة كما وجب اجره وهذا ضعيف لان لفظ الاية مخصوص بالاجر وايضا فاستحقاق
السهم من الغنيمة متعلق بحيازتها اذ لا يكون غنيمة الا بعد حيازتها قال تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه ثم قال وكان الله غفورا
غفورا اي ويغفر الله ما كان منه من القعود الى ان خرج ويرحمه باكمال اجر المجاهدين واذا ضربتم في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا واعلم ان احد الامور التي يحتاج المجاهد اليها معرفة كيفية اداء
الصلوة في زمان الخوف والاشتغال بمحاربة العدو فلهذا المعنى ذكره الله تعالى في هذه الاية وههنا مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله
يقال قصر فلان صلوته واقصرها وقصرها كل ذلك جائز وقال ابن عباس تقصروا من اقصر وقرأ الزهري تقصروا من قصر وهذا دليل على اللغات
الثلث المسئلة الثانية ان لفظ القصر مشعر بالتخفيف الا انه ليس صريحا في ان المراد هو القصر في كمية الركعات وعددها او في كيفية ادائها فلا
جرم حصل في الاية قولان الاول وهو قول الجمهور ان المراد منه القصر في عدد الركعات ثم القائلون بهذا القول اختلفوا ايضا على قولين الاول ان المراد
منه صلوة المسافر وهو ان كل صلوة يكون في الحضر اربع ركعات فانها تصير في السفر ركعتين فعلى هذا القصر انما يدخل في صلوة الظهر والعصر
والعشاء اما المغرب والصبح فلا يدخل فيهما القصر الثاني ان المراد بهذه الاية لا صلوة السفر بل صلوة الخوف وهذا قول ابن عباس وجابر بن عبد الله
وجماعة رضوان الله عليهم قال ابن عباس فرض الله صلوة الحضر اربعا وصلوة السفر ركعتين وصلوة الخوف ركعة على لسان نبيكم
صلى الله عليه وسلم فهذان القولان متفرعان على ما اذا قلنا المراد من القصر تقليل الركعات القول الثاني ان المراد من القصر ادخال التخفيف في كيفية
اداء الركعات وهو ان يكتفي في الصلوة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في الصلوة وان يجوز الصلوة عند
تلطخ الثوب بالدم وذلك هو الصلوة التي يؤتى بها حال شدة التحام القتال وهذا القول روي عن ابن عباس وطاوس واحتج هؤلاء على
هذا القول بان خوف فتنة العدو لا يزال فيما يؤتى بركعتين على تمام اوصافهما وانما ذلك فيما يشتد فيه الخوف في حال التحام القتال وهذا ضعيف
لانه يمكن ان يقال ان المسافر اذا كانت الصلوة قليلة الركعات فيمكنه ان يأتي بها على وجه لا يعلم خصمه بكونه مصليا اما اذا كثرت
الركعات طالت المدة فلا يمكنه ان يأتي بها على حين غفلة من العدو واعلم ان وجه الاحتمال ما ذكرنا ان القصر مشعر بالتخفيف والتخفيف
كما يحصل بحذف بعض الركعات فكذلك يحصل بان يجعل الايماء والاشارة قائما مقام الركوع والسجود واعلم ان حمل لفظ القصر على اسقاط
بعض الركعات اولى ويدل عليه وجوه الاول ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله عنه كيف نقصر وقد امنا وقد قال الله
تعالى ليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال عجبت مما عجبت منه فسألت النبي صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق
الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وهذا يدل على ان القصر المذكور في الاية هو القصر في عدد الركعات وان ذلك كان مفهوما عندهم من معنى الاية
الثاني ان القصر عبارة عن ان يؤتى ببعض الشيء ويقتصر عليه فاما ان يؤتى بشيء اخر فذلك لا يسمى قصرا ولا اقتصارا ومعلوم ان اقامة
الايماء مقام الركوع والسجود وتجويز المشي في الصلوة وتجويز الصلوة مع الثوب الملطخ بالدم ليس شيء من ذلك قصرا بل كلها اثبات
لاحكام جديدة واقامة الشيء مقام شيء اخر فكان تفسير القصر بما ذكرنا اولى الثالث ان من في قوله من الصلوة للتبعيض وذلك
يوجب جواز الاقتصار على بعض الصلوة فثبت بهذه الوجوه ان تفسير القصر باسقاط بعض الركعات اولى من تفسيره بما ذكروه من الايماء
والاشارة الرابع ان لفظ القصر كان مخصوصا في عرفهم بنقص عدد الركعات ولهذا المعنى لما صلى النبي صلى الله عليه وسلم الظهر ركعتين
قال ذو اليدين اقصرت الصلوة ام نسيت الخامس ان القصر بمعنى تغيير هيئة الصلوة مذكور في الاية التي بعد هذه الاية فوجب ان يكون المراد في هذه

الاية بيان القصر بمعنى حذف بعض الركعات لئلا يلزم التكرار المسئلة الثالثة قال الشافعي رحمه الله عليه القصر رخصة فان شاء المكلف اتم وان شاء اكتفى
على القصر وقال ابو حنيفة رحمه الله عليه القصر واجب فان صلى المسافر اربعا ولم يقعد في الثنتين فسدت صلوته وان قعد فيهما مقدار التشهد تمت صلوته
واحتج الشافعي على قوله بوجوه الاول ان ظاهر قوله تعالى لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة مشعر بعدم الوجوب فانه لا يقال لا جناح عليكم في اداء
الصلوة الواجبة بل هذا اللفظ انما يذكر في رفع التكليف بذلك الشيء فاما ايجابه على التعيين فهذا اللفظ غير مستعمل فيه اما ابو بكر الرازي فاجاب عنه
بان المراد من القصر في هذه الاية لا تقليل الركعات بل تخفيف الاعمال واعلم انا بينا بالدليل انه لا يجوز حمل الاية على ما ذكره فسقط العذر وذكر صاحب
الكشاف وجها اخر فيه فقال انهم لما الفوا الاتمام فربما يخطر ببالهم ان عليهم نقصانا في القصر فنفى عنهم الجناح لتطيب انفسهم بالقصر فيقال
له هذا الاحتمال انما يخطر ببالهم اذا قال الشارع لهم رخصت لكم في هذا القصر اما اذا قال اوجبت عليكم هذا القصر وحرمت عليكم الاتمام وجعلته
مفسد الصلوة فهذا الاحتمال مما لا يخطر ببال عاقل اصلا فلا يكون ما روي لائقا به الحجة الثانية ما روي ان عائشة رضي الله عنها قالت اعتمرت مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم من المدينة الى مكة فلما قدمت مكة قلت يا رسول الله بابي انت وامي قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال
احسنت يا عائشة وما عاب علي ذلك وكان عثمان رضي الله عنه يتم ويقصر وما ظهر انكار من الصحابة عليه الحجة الثالثة ان جميع رخص السفر مخير
على سبيل التجويز لا على سبيل التعيين جزما فكذا ههنا واحتجوا بالاحاديث منها ما روي عن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال فيه صدقة
تصدق الله بها على عباده فاقبلوا صدقته وظاهر الامر للوجوب وعن ابن عباس قال كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا خرج مسافرا صلى ركعتين
والجواب ان هذه الاحاديث تدل على كون القصر مشروعا وجائزا الا ان الكلام في انه هل يجوز غيره ولما دل لفظ القرآن على جواز غيره كان القول
به اولى المسئلة الرابعة قال بعضهم صلوة السفر ركعتان تمام غير قصر ولما قدم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة اقرت صلوة السفر
وزيد في صلوة الحضر واعلم ان لفظ الاية يبطل هذا وذلك لانا بينا ان المراد من القصر المذكور في الاية تخفيف الركعات ولو كان الامر على ما ذكروه
لما كان هذا قصرا في صلوة السفر بل كان ذلك زيادة في صلوة الحضر المسئلة الخامسة زعم داود واهل الظاهر ان قليل السفر وكثيره سواء
في جواز الرخصة وزعم جمهور الفقهاء ان السفر ما لم يتقدر بمقدار مخصوص لم يحصل فيه الرخصة احتج اهل الظاهر بالاية فقالوا ان قوله تعالى واذا ضربتم في الارض
فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة جملة مركبة من شرط وجزاء فالشرط هو الضرب في الارض والجزاء هو جواز القصر فاذا حصل الشرط وجب
ان يترتب عليه الجزاء والسفر سواء كان طويلا او قصيرا فهو ضرب في الارض فوجب ان يحصل الرخصة في السفر سواء كان طويلا او قصيرا
اقصى ما في الباب ان يقال فهذا يقتضي حصول الرخصة عند انتقال الانسان من محلة الى محلة ومن دار الى دار الا انا نقول الجواب عنه من وجهين
الاول ان الانتقال من محلة الى محلة ان لم يسم بانه ضرب في الارض فقد زال الاشكال وان سمي بذلك فنقول اجمع المسلمون على انه غير
معتبر فهذا تخصيص تطرق الى هذا النص بدلالة الاجماع والعام بعد التخصيص حجة فوجب ان يبقى النص معتبرا في السفر سواء كان قليلا او كثيرا
الثاني ان قوله واذا ضربتم في الارض يدل على انه تعالى جعل الضرب في الارض شرطا لحصول هذه الرخصة فلو كان الضرب في الارض اسما لمطلق
الانتقال لكان ذلك حاصلا دائما للانسان لان الانسان لا ينفك طول عمره من الانتقال من الدار الى المسجد ومن المسجد الى السوق واذا
كان حاصلا دائما امتنع جعله شرطا لثبوت هذا الحكم فلما جعل الله الضرب في الارض شرطا لهذا الحكم علمنا انه امر مغاير لمطلق الانتقال وذلك
هو الذي يسمى سفرا ومعلوم ان اسم السفر واقع على القريب والبعيد فعلمنا دلالة الاية على حصول الرخصة في مطلق السفر اما الفقهاء
فقالوا اجمع السلف على ان اقل السفر مقدر قالوا والذي يدل عليه انه حصل في المسئلة روايات فالرواية الاولى ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قال
يقصر في يوم تام وبه قال الزهري والاوزاعي والثانية قال ابن عباس اذا زاد على يوم وليلة قصر والثالثة قال انس بن مالك يقصر
في خمسة فراسخ الرابعة قال الحسن مسيرة ليلتين الخامسة قال الشعبي والنخعي وسعيد بن جبير من الكوفة الى المدائن وهو مسيرة ثلثة ايام وهو
قول ابي حنيفة وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا
رواه ابن سماعة عن ابي يوسف ومحمد السادسة قال مالك والشافعي اربعة برد كل بريد اربعة فراسخ كل فرسخ ثلثة اميال باميال
هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثني عشر الف قدم وهي اربعة الاف خطوة فان كل ثلثة اقدام
خطوة قال الفقهاء فاختلاف الناس في هذه الاقوال يدل على انعقاد الاجماع على ان الحكم غير مربوط بمطلق السفر قال اهل الظاهر اضطراب الفقهاء
في هذه الاقاويل يدل على انهم لم يجدوا في المسئلة دليلا قويا في تقدير المدة اذ لو حصل في المسئلة دليل ظاهر الدلالة لما حصل هذا الاضطراب
واما سكوت سائر الصحابة عن حكم هذه المسئلة فلعله انما كان لانهم اعتقدوا ان هذه الاية دالة على ارتباط الحكم بمطلق السفر فكان هذا
الحكم ثابتا في مطلق السفر بحكم هذه الاية واذا كان الحكم مذكورا في نص القرآن لم يكن بهم حاجة الى الاجتهاد والاستنباط فلهذا سكتوا عن هذه
المسئلة واعلم ان الحجة لابي حنيفة عولوا في تقدير المدة بثلثة ايام على قوله صلى الله عليه وسلم يمسح المسافر ثلثة ايام وهذا يقتضي انه

اذا لم يحصل المسح ثلثة ايام الا لكون مسافرا واذا لم يكن مسافرا لم يحصل الرخص المشروعة في السفر واما اصحاب الشافعي فانهم عولوا على ما روى عطاء بن ابي رباح
عن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال يا اهل مكة لا تقصروا في ادنى من اربعة برد من مكة الى عسفان قال اهل الظاهر الكلام عليه من وجوه الاول انه بناء
على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وهو عندنا غير جائز لوجهين الاول ان القرآن وخبر الواحد يشتركان في دلالة لفظ كل واحد منهما على الحكم والقرآن مقطوع المتن
والخبر مظنون المتن فكان القرآن اقوى دلالة من الخبر فترجيح الضعيف على القوي غير جائز الثاني انه روى في الخبر انه صلى الله عليه وسلم قال اذا روي
عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه دل هذا الخبر على ان كل خبر ورد على مخالفة كتاب الله فهو مردود
فهذا الخبر لما ورد على مخالفة عموم القرآن وجب ان يكون مردودا الوجه الثاني في دفع هذه الاخبار وهو انها اخبار آحاد وردت في واقعة تعم الحاجة الى
معرفة حكمها فوجب كونها مردودة انما قلنا ان الحاجة اليها عامة لان اكثر الخلق كانوا في اكثر الاوقات في السفر والغزو فلو كان رخص السفر مخصوصة
بسفر مقدر لكانت الحاجة الى معرفة مقدار السفر المفيد للرخص حاجة عامة في حق كل المكلفين ولو كان الامر كذلك لعرفوها ولنقلوها نقلا متواترا لا سيما
وهو على خلاف ظاهر القرآن فلما لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الاخبار ضعيفة مردودة واذا كان الامر كذلك فكيف يجوز ترك ظاهر
القرآن بسببها الثالث ان دلائل الشافعية ودلائل الحنفية صارت متقابلة متدافعة واذا تعارضت تساقطت فوجب الرجوع الى ظاهر القرآن
هذا تمام الكلام في هذا الموضع والذي عندي في هذا الباب ان يقال ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيدان الا كون الشرط مستعقبا للجزاء فاما كونه مستعقبا
لذلك الجزاء في جميع الاوقات فهذا غير لازم بدليل انه اذا قال لامرأته ان دخلت الدار او اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة
وقع الطلاق واذا دخلت ثانيا لا يقع وهذا يدل على ان كلمة اذا وكلمة ان لا يفيدان العموم البتة واذا ثبت هذا سقط استدلال اهل
الظاهر بهذه الآية فان الآية لا تفيد الا ان الضرب في الارض يستعقب مرة واحدة هذه الرخص وعندنا الامر كذلك فيما اذا كان السفر
طويلا واما السفر القصير فانما نخرجه عن الآية لو قلنا ان كلمة اذا للعموم ولما ثبت انه ليس الامر كذلك فقد سقط هذا الاستدلال واذا ثبت
هذا ظهر ان الدلائل التي تمسك به المجتهدون في تقدير السفر بمقدار معين ليست واقعة على خلاف ظاهر القرآن فكانت مقبولة صحيحة المسألة الثالثة
زعم داود واهل الظاهر ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف واحتجوا بانه تعالى اثبت هذا الحكم مشروطا بالخوف وهو قوله تعالى فليس عليكم جناح ان تقصروا
من الصلوة ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والمشروط بالشيء عدم عند عدم ذلك الشرط فوجب ان لا يحصل جواز القصر عند الامن قالوا ولا
يجوز دفع هذا المشروط بخبر اخبار الآحاد لانه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز ولقد صعب هذا الكلام على قوم وذكروا وجوها متكلفة في
الآية ليتخلصوا عن هذا الكلام وعندي انه ليس في هذا غموض وذلك لانا بينا في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان كلمة ان وكلمة
اذا يفيدان ثبوت الحكم عند حصول الشرط فيحصل المشروط ولا يفيدان عند عدم الشرط يلزم عدم المشروط واستدللنا على صحة هذا الكلام بآيات
كثيرة واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى ان خفتم يقتضي ان عند حصول الخوف تحصل الرخصة ولا يقتضي ان عند عدم الخوف لا تحصل الرخصة واذا
كان كذلك كانت الآية ساكتة عن حال الامن بالنفي وبالاثبات فاثبات الرخصة في حال الامن بخبر الواحد يكون اثباتا لحكم سكت عنه القرآن بخبر الواحد
على خلاف ما دل عليه القرآن ونحن لا نقول به فان قيل فعلى هذا لما كان هذا الحكم ثابتا ثابتا حال الامن وحال الخوف فما الفائدة في تقييده بحال الخوف
قلنا ان الآية نزلت على غالب اسفار النبي صلى الله عليه وسلم واكثرها لم يخل عن خوف العدو فذكر الله تعالى هذا الشرط من حيث انه هو الاغلب
في الوقوع ومن الناس من اجاب عنه بان القصر المذكور في الآية المراد منه الاكتفاء بالايماء والاشارة بدلا عن الركوع والسجود وذلك هو الصلوة
حال شدة الخوف ولا شك ان هذه الصلوة مخصوصة بحال الخوف فانه وقت الامن لا يجوز الاتيان بهذه الصلوة ولا يكون مجزية ولا صحيحة
ثم يقال لاهل الظاهر ان ظاهر هذه الآية يقتضي ان لا يجوز القصر الا عند حصول الخوف الحاصل من فتنة الكفار فاما لو حصل الخوف بسبب آخر وجب
ان لا يجوز القصر في الصلوة فان التزموا ذلك سلموا عن الطعن الا انه بعيد وان لم يلتزموه توجه النقض عليهم لانه تعالى قال ان خفتم ان يفتنكم
الذين كفروا وذلك يقتضي ان الشرط هو هذا الخوف المخصوص ولهم ان يقولوا اما ان يقال حصل اجماع الامة على ان مطلق الخوف كاف
او لم يحصل فان حصل الاجماع فنقول خالفنا ظاهر القرآن بدلالة الاجماع وهو دليل قاطع فلم يجز مخالفته بدليل ظني وان لم يحصل الاجماع فقد زال السؤال
لانا نلتزم انه لا يجوز القصر الا مع هذا الخوف المخصوص اما قوله تعالى ان خفتم ان يفتنكم فيه وجهان الاول ان خفتم ان يفتنوكم عن اتمام الركوع والسجود
جميعا الثاني ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا والحاصل ان كل محنة وبلية وشدة فهي فتنة ثم قال تعالى ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا
والمعنى ان العداوة الحاصلة بينكم وبين الكافرين قديمة والآن قد اظهرتم خلافهم في الدين فازدادت عداوتهم لكم وبسبب شدة
العداوة اقدموا على محاربتكم وقصد اتلافكم ان قدروا فان طالت صلوتكم فربما وجدوا الفرصة في قتلكم فلهذا رخصت لكم في قصر الصلوة
وانما قال عدوا ولم يقل اعداء لان العدو يستوي فيه الواحد والجمع قال الله سبحانه وتعالى فانهم عدو لي الا رب العالمين اما قوله عز وجل
واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا اسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت

طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم واسلحتهم ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم
فيميلون عليكم ميلة واحدة ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر او كنتم مرضى
ان تضعوا اسلحتكم وخذوا حذركم ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا
الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم فاذا اطمأننتم فاقيموا الصلوة ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا
اعلم انه تعالى لما بين في هذه الآية حال قصر الصلوة بحسب الكمية في العدد بين في هذه الآية حالها في الكيفية وفيه مسائل المسألة الاولى قال ابو يوسف
والحسن بن زياد صلوة الخوف كانت خاصة لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولا يجوز لغيره وقال المزني كانت ثابتة ثم نسخت واحتج ابو يوسف
على قوله بوجهين الاول ان قوله تعالى واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلوة ظاهره يقتضي ان اقامة هذه الصلوة مشروطة بكون النبي صلى الله عليه وسلم
فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط الثاني ان تغيير هيئة الصلوة امر على خلاف الدليل الا انا جوزنا ذلك في حق الرسول صلى الله عليه وسلم لتحصل للناس
فضيلة الصلوة خلفه واما في حق غير رسول الله صلى الله عليه وسلم فهذا المعنى غير حاصل لان فضيلة الصلوة خلف الثاني كهي خلف الاول فلا يحتاج
هناك الى تغيير هيئة الصلوة واما سائر الفقهاء فقالوا لما ثبت ان هذا الحكم في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم بحكم هذه الآية وجب ان يثبت
في حق غيره لقوله تعالى فاتبعوه الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كون الرسول صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره
من الائمة بعده واما التمسك بلفظ اذا فالجواب ان مقتضاه هو الثبوت عند الثبوت اما العدم عند العدم فغير مسلم واما التمسك
بادراك فضيلة الصلوة خلف النبي صلى الله عليه وسلم فليس يجوز ان يكون علة لاباحة تغيير الصلوة لانه لا يجوز ان يكون طلب الفضيلة
يوجب ترك الفرض فاندفع هذا الكلام والله اعلم المسألة الثانية شرح صلوة الخوف هو ان الامام يجعل القوم طائفتين ويصلي بهم ركعة
واحدة ثم اذا فرغوا من الركعة فكيف يصنعون فيه اقوال الاول ان تلك الطائفة يسلمون عن الركعة الواحدة ويذهبون الى وجه العدو وتأتي الطائفة
الاخرى ويصلي بهم الامام ركعة اخرى ويسلم وهذا هو مذهب من يرى صلوة الخوف ركعة فللامام ركعتان وللقوم ركعة وهذا مروي عن ابن عباس
وجابر بن عبد الله ومجاهد والثاني ان الامام يصلي بتلك الطائفة ركعتين ويسلم ثم يذهب تلك الطائفة الى وجه العدو وتأتي الطائفة الاخرى فيصلي
الامام بهم مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصري والثالث ان يصلي الامام مع الطائفة الاولى ركعة تامة ثم يبقى الامام قائما في الركعة
الثانية الى ان تصلي هذه الطائفة ركعة اخرى ويتشهدون ويسلمون ويذهبون الى وجه العدو ثم تأتي الطائفة الثانية ويصلون مع الامام ركعة
ثم يجلس الامام في التشهد الى ان تصلي الطائفة الثانية الركعة الثانية ثم يسلم الامام بهم وهذا قول سهل بن ابي حثمة ومذهب الامام الشافعي رحمه الله
والرابع ان الطائفة الاولى يصلي بهم الامام ركعة ويعودون الى وجه العدو وتأتي الطائفة الثانية فيصلي بهم بقية الصلوة وينصرفون الى وجه العدو ثم
تعود الطائفة الاولى فيقضون بقية صلوتهم بغير قراءة وينصرفون الى وجه العدو ثم تعود الطائفة الثانية فيقضون بقية صلوتهم بقراءة
والفرق ان الطائفة الاولى ادركت اول الصلوة وهم في حكم من هو خلف الامام واما الثانية فلم تدرك اول الصلوة والمسبوق فيما يقضي
كالمنفرد في صلوته وهذا قول عبد الله بن مسعود ومذهب ابي حنيفة رحمه الله واعلم انه وردت الروايات المختلفة بهذه الصلوة فلعله صلى الله عليه وسلم
صلى بهم هذه الصلوة في اوقات مختلفة بحسب المصلحة وانما وقع الاختلاف بين الفقهاء في ان الافضل والاشد موافقة لظاهر هذه الآية اي هذه الاقوال
اما الواحدي رحمه الله فقال الآية مخالفة للرواية التي اخذ بها ابو حنيفة وبين ذلك من وجهين الاول انه تعالى قال ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا
وهذا يدل على ان الطائفة الاولى قد صلت عند اتيان الثانية وعند ابي حنيفة ليس الامر كذلك لان الطائفة الثانية عنده تأتي والاولى
بعد في الصلوة وما فرغوا منها الثاني ان قوله فليصلوا معك ظاهره يدل على ان جميع صلوة الطائفة الثانية مع الامام لان مطلقه يقتضي ذلك وقد صليت
مع الامام انك ادركت جميع الصلوة معه وعلى قول ابي حنيفة ليس الامر كذلك واما اصحاب ابي حنيفة فقالوا الآية مطابقة لقولنا لانه
تعالى قال فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم وهذا يدل على ان الطائفة الاولى لم يفرغوا من الصلوة ولكنهم يصلون ركعة ثم يكونون من وراء
الطائفة الثانية للحراسة واجاب الواحدي عنه فقال انما يلزم اذا جعلنا السجود والكون من ورائكم لطائفة واحدة وليس الامر
كذلك بل هو لطائفتين السجود للاولى والكون من ورائكم الذي بمعنى الحراسة للطائفة الثانية ولنرجع الى تفسير الآية فنقول قوله تعالى واذا كنت
فيهم اي واذا كنت ايها النبي مع المؤمنين في غزواتهم وخوفهم فاقمت لهم الصلوة فلتقم طائفة منهم معك والمعنى فاجعلهم طائفتين
فلتقم طائفة منهم معك فصل بهم وليأخذوا اسلحتهم والضمير اما للمصلين واما لغيرهم فان كان للمصلين فقالوا يأخذون من السلاح
ما لا يشغلهم عن الصلوة كالسيف والخنجر وذلك لان ذلك اقرب الى الاحتياط وامنع للعدو من الاقدام عليهم وان كان لغير المصلين فلا
كلام فيه ويحتمل ان يكون ذلك امرا للفريقين بحمل السلاح لان ذلك اقرب الى الاحتياط ثم قال تعالى فاذا سجدوا فليكونوا من
ورائكم يعني غير المصلين من ورائكم يحرسونكم وقد ذكرنا ان اداء الركعة الاولى مع الامام في صلوة الخوف كهي في صلوة الامن اما التفاوت

يضيع في اداء الركعة الثانية فيه وقد ذكرنا مذهب الناس فيها ثم قال تعالى ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وقد بينا ان هذه الآية دالة على صحة
قول الشافعي ثم قال تعالى وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والمعنى انه تعالى جعل الحذر وهو التحذر والتيقظ آلة يستعملها الغازي فلذلك جمع بينه وبين الاسلحة
في الاخذ وجعلا مأخوذين قال الواحدي وفيه رخصة للخائف في الصلوة بان يجعل بعض فكره في غير الصلوة فان قيل فلم ذكر في الآية الاولى اسلحتهم فقط
وذكر في هذه الآية حذرهم واسلحتهم قلنا لان في اول الصلوة قلما يتنبه العدو لكون المسلمين في الصلوة بل يظنون كونهم قائمين لاجل
المحاربة اما في الركعة الثانية فقد ظهر للكفار كونهم في الصلوة فههنا ينتهزون الفرصة في الهجوم عليهم فلا جرم خص الله تعالى هذا الموضع بزيادة تحذير
فقال ليأخذوا حذرهم واسلحتهم ثم قال تعالى ود الذين كفروا لو تغفلون عن اسلحتكم وامتعتكم فيميلون عليكم ميلة واحدة اي بالقتال عن ابن
عباس وجابر ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى باصحابه الظهر ورأى المشركون ذلك فقالوا بعد ذلك بئس ما صنعنا حيث لم نقدم عليهم وعزموا
على ذلك عند الصلوة الاخرى فاطلع الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم على اسرارهم بهذه الآية ثم قال تعالى ولا جناح عليكم ان كان بكم اذى من مطر
او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم والمعنى انه ان ثقل حمل السلاح واما لانه يصيبه بلل المطر فيسود ويفسد حدته او لان من الاسلحة ما يكون
مبطنا فيثقل على لابسه اذا ابتل بالماء او لاجل ان الرجل ان كان مريضا فيشق عليه حمل السلاح فههنا له ان يضع السلاح ثم قال تعالى
وخذوا حذركم والمعنى انه لما رخص لهم في وضع السلاح حال المطر وحال المرض امرهم مرة اخرى بالتيقظ والتحفظ والمبالغة في الحذر لئلا يجترئ
العدو عليهم احتيالا في الميل عليهم استغناما منهم لوضع المسلمين اسلحتهم وفيه مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى في اول الآية وخذوا حذركم
واسلحتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يقتضي ان يكون اخذ السلاح واجبا ثم تأكد هذا بدليل آخر وهو انه قال لا جناح عليكم ان كان بكم
اذى من مطر او كنتم مرضى ان تضعوا اسلحتكم فخص رفع الجناح في وضع السلاح بهاتين الحالتين وذلك يوجب ان فيما وراء هاتين
الحالتين يكون الاثم والجناح حاصلا بسبب وضع السلاح ومنهم من قال انه سنة مؤكدة والاصح ما بيناه ثم الشرط ان لا يحمل سلاحا نجسا
ان امكنه ولا يحمل الرمح الا في طرف الصف بحيث لا يتأذى به احد المسئلة الثانية قال ابو علي الجرجاني صاحب النظم قوله تعالى وخذوا
حذركم يدل على انه كان يجوز للنبي صلى الله عليه وسلم ان يأتي بصلوة الخوف على جهة يكون بها حاذرا غير غافل عن كيد العدو والذي نزل
به القرآن في هذا الموضع هو وجه الحذر لان العدو يومئذ بذات الرقاع كان مستقبل القبلة والمسلمون كانوا مستدبرين للقبلة ومتى
استقبلوا القبلة صاروا مستدبرين لعدوهم فلا جرم امروا بان يصيروا طائفتين طائفة في وجه العدو وطائفة مع النبي صلى الله عليه وسلم
مستقبلي القبلة واما حين كان النبي صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن النخل فانه لم يفرق اصحابه طائفتين وذلك لان العدو كان
مستدبرا للقبلة والمسلمين كانوا مستقبلين لها فكانوا يرون العدو حال كونهم في الصلوة فلم يحتاجوا الى الحراس الا عند السجود
فلا جرم لما سجد الصف الاول بقي الصف الثاني يحرسونهم فلما فرغوا عن السجود وقاموا تأخروا وتقدم الثاني وسجدوا وكان الصف
الاول حال قيامهم يحرسون الصف الثاني فثبت بما ذكرنا ان قوله تعالى وخذوا حذركم يدل على جواز كل هذه الوجوه والذي يدل على ان المراد
من هذه الآية ما ذكرناه انا لو لم نحملها على هذا الوجه لصار تكرارا محضا من غير فائدة ولوقع فعل الرسول صلى الله عليه وسلم بعسفان وببطن النخل على
خلاف نص القرآن وانه غير جائز المسئلة الثالثة قالت المعتزلة ان الله تعالى امر بالحذر فذلك يدل على كون العبد قادرا على الفعل
وعلى الترك وعلى جميع وجوه الحذر وذلك يدل على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى وجوابه ما تقدم من المعارضة بالعلم والداعي
المسئلة الرابعة دلت الآية على وجوب الحذر عن العدو فتدل على وجوب الحذر عن جميع المضار المظنونة وبهذا الطريق كان الاقدام
على العلاج بالدواء والعلاج باليد والاحتراز عن الوباء وعن الجلوس تحت الجدار المائل واجبا ثم قال تعالى ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا
وفيه سؤال وهو انه كيف طابق الامر بالحذر قوله ان الله اعد للكافرين عذابا مهينا وجوابه انه تعالى لما امر بالحذر عن العدو اوهم ذلك
قوة العدو وشدتهم فازال الله تعالى هذا الوهم بان اخبر انه يهينهم ويخذلهم ولا ينصرهم البتة حتى يقوى قلوب المسلمين ويعلموا ان الامر
بالحذر ليس لما لهم من القوة والهيبة وانما هو لاجل ان يحصل الخوف في قلب المؤمنين فحينئذ يكونون متضرعين الى الله تعالى في ان يمدهم بالنصر والعون
ونظيره قوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون ثم قال تعالى فاذا قضيتم الصلوة فاذكروا الله قياما وقعودا وعلى جنوبكم
وفيه قولان الاول فاذا قضيتم صلوة الخوف فواظبوا على ذكر الله في جميع الاحوال فان ما انتم عليه من الخوف والحرب مع العدو جدير بان تواظبوا
على ذكر الله تعالى والتضرع اليه الثاني ان المراد بالذكر الصلوة يعني صلوا قياما حال اشتغالكم بالمسايفة والمقارعة وقعودا حال اشتغالكم بالرمي وعلى
جنوبكم حال ما تكثر الجراحات فيكم فتسقطون على الارض فاذا اطمأننتم حين تضع الحرب اوزارها فاقيموا الصلوة فاقضوا ما صليتم في حال المسايفة
وهذا ظاهر على مذهب الشافعي رحمه الله في ايجاب الصلوة على المحارب في حال المسايفة اذا حضر وقتها فاذا اطمأن فعليه القضاء الا ان على هذا القول
اشكالا وهو انه يصير تقدير الآية فاذا قضيتم الصلوة فصلوا وذلك بعيد ولان حمل لفظ الذكر على الصلوة مجاز فيه لا يصار اليه الا للضرورة ثم قال تعالى

فاذا اطمأننتم

اطمأننتم فاقيموا الصلوة واعلم ان هذه الآية مسبوقة بحكمين احدهما بيان القصر وهو صلوة السفر والثاني بيان صلوة الخوف فقوله فاذا اطمأننتم يحتمل نقيض
الامرين ويحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى الانسان مسافرا بل يصير مقيما وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا صرتم مقيمين فاقيموا الصلوة تامة من غير
قصر البتة ويحتمل ان يكون المراد من الاطمئنان ان لا يبقى الانسان مضطرب القلب بل يصير ساكن القلب ساكن النفس بسبب انه زال الخوف
وعلى هذا التقدير يكون المراد فاذا زال الخوف عنكم فاقيموا الصلوة على الحالة التي كنتم تعرفونها ولا تغيروا شيئا من احوالها وهيئاتها ثم انه تعالى لما بالغ في شرح
اقسام الصلوة فذكر صلوة السفر ثم ذكر بعد ذلك صلوة الخوف ختم هذه الآيات بقوله ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اي فرضا موقتا والمراد
بالكتاب ههنا المكتوب كانه قيل مكتوبة موقتة ثم حذف الهاء من الموقوت لما جعل المصدر موضع المفعول والمصدر مذكر ومعنى الموقوت انها
كتبت عليهم في اوقات موقتة يقال وقته ووقته مخففا وقرئ واذا الرسل وقتت بالتخفيف واعلم انه تعالى بين في هذه الآية ان وجوب
الصلوة مقدر باوقات مخصوصة الا انه تعالى اجمل ذكر الاوقات ههنا وبينها في سائر الآيات وهي خمسة فاحدها قوله تعالى حافظوا على
الصلوات والصلوة الوسطى فقوله الصلوات يدل على وجوب صلوات ثلثة وقوله والصلوة الوسطى يمنع ان يكون احد تلك الثلاثة والا لزم التكرار فلا
بد وان يكون زائدة على الثلاثة ولا يجوز ان يكون الواجب اربعة والا لم يحصل فيها وسطى فلا بد من جعلها خمسة لتحصل الوسطى وكما دلت
هذه الآية على وجوب خمس صلوات دلت على عدم وجوب الوتر والا لصارت الصلوات الواجبة ستة فحينئذ لا تحصل الوسطى فهذه الآية دلت على ان
الواجب خمس صلوات الا انها غير دالة على بيان اوقاتها وثانيها قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فالواجب من الدلوك
الى الغسق هو الظهر والعصر والواجب من الغسق الى الفجر هو المغرب والعشاء والواجب في الفجر هو صلوة الصبح وهذه الآية توهم ان للظهر والعصر
وقتا واحدا وللمغرب والعشاء وقتا واحدا وثالثها قوله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون والمراد منه الصلوتان الواقعتان
في طرفي النهار وهما المغرب والصبح ثم قال تعالى وله الحمد في السموات والارض وعشيا وحين تظهرون فقوله وعشيا المراد الصلوة الواقعة في
محض الليل وهي صلوة العشاء وقوله وحين تظهرون الصلوة الواقعة في محض النهار وهي صلوة الظهر كما قدم في قوله حين تمسون وحين
تصبحون صلوة الليل على صلوة النهار في الذكر فكذلك قدم في قوله وعشيا وحين تظهرون صلوة الليل على صلوة النهار في الذكر
فصارت الصلوات الاربعة مذكورة في هذه الآية واما صلوة العصر فقد افردها الله تعالى بالذكر في قوله والعصر تشريفا لها بالافراد بالذكر
ورابعها قوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فقوله طرفي النهار يفيد وجوب صلوة الصبح ووجوب صلوة العصر
لانهما كالواقعين على الطرفين وان كانت صلوة الصبح واقعة قبل حدوث الطرف الاول وصلوة العصر واقعة قبل حدوث
الطرف الثاني وزلفا من الليل يفيد وجوب المغرب والعشاء وكان بعضهم يستدل بهذه الآية على وجوب الوتر قال لان الزلف
جمع واقله ثلثة فلا بد وان يجب ثلاث صلوات في الليل عملا بقوله وزلفا من الليل وخامسها قوله تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع
الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبح فقوله قبل طلوع الشمس وقبل غروبها اشارة الى الصبح والعصر وهو كقوله تعالى اقم الصلوة طرفي
النهار فقوله ومن آناء الليل اشارة الى المغرب والعشاء وهو كقوله تعالى وزلفا من الليل وكما احتجوا بقوله وزلفا من الليل على وجوب
الوتر فكذلك احتجوا عليه بقوله ومن آناء الليل لان قوله آناء الليل جمع واقله الثلثة فهذا مجموع الآيات الدالة على الاوقات الخمسة للصلوات
الخمس واعلم ان تقدير الصلوات بهذه الاوقات الخمسة في نهاية الحسن والجلالة نظرا الى المعقول وبيانه ان لكل شيء في احوال هذا العالم مراتب خمسة
اولها مرتبة الحدوث والدخول في الوجود وهو كما يولد الانسان يبقى في النشو والنماء الى مدة معلومة وهذه المدة تسمى سن النشو والنماء
والمرتبة الثانية مدة الوقوف وهو ان يبقى ذلك الشيء على صفة كماله من غير زيادة ولا نقصان وهذه المدة تسمى سن الشباب والمرتبة
الثالثة مدة الكهولة وهو ان يظهر في الانسان نقصان خفي وهذه المدة تسمى سن الكهولة والمرتبة الرابعة مدة الشيخوخة وهي ان
يظهر في الانسان نقصانات ظاهرة جلية الى ان يموت ويهلك وهذه المدة تسمى سن الشيخوخة والمرتبة الخامسة ان يبقى آثاره
بعد موته مدة ثم بالآخرة تنمحي تلك الآثار وتبطل وتزول ولا يبقى منه في الدنيا خبر ولا اثر فهذه المراتب الخمسة حاصلة لجميع حوادث
هذا العالم سواء كان انسانا او غيره من الحيوانات او نباتا والشمس حصل لها بسبب طلوعها وغروبها هذه الاحوال الخمسة وذلك لانها حين
تطلع من مشرقها يشبه حالها حال المولود عندما يولد ثم لا يزال يزداد ارتفاعها ويقوى نورها ويشتد حرها الى ان يبلغ الى وسط السماء
فتقف هناك ساعة ثم تنحدر ويظهر فيها نقصانات خفية الى وقت العصر ثم من وقت العصر يظهر فيها نقصانات ظاهرة فيضعف
ضوؤها ويضعف حرها ويزداد انحطاطها وقت المغرب ثم اذا غربت يبقى بعض آثارها في افق المغرب وهو الشفق ثم تنمحي تلك
الآثار وتصير الشمس كانها ما كانت موجودة في العالم فلما حصلت هذه الاحوال الخمسة لها وهي امور عجيبة لا يقدر عليها الا الله سبحانه
وتعالى لاجرم اوجب الله تعالى عند كل واحد من هذه الاحوال الخمسة صلوة فاوجب عند قرب الشمس من الطلوع صلوة الفجر شكرا لله تعالى

النعمة العظيمة الحاصلة بسبب زوال الظلمة وحصول النور وبسبب زوال النوم الذي هو كالموت وحصول اليقظة التي هي كالحياة، ولما وصلت الشمس إلى غاية الارتفاع ثم ظهر فيها أثر الانحطاط أوجب الظهر تعظيما للخالق القادر على قلب أحوال الأجرام العلوية والسفلية من الضد إلى الضد فجعل الشمس بعد غاية ارتفاعها واستعلائها منحطة عن ذلك العلو وهو شبيه انحطاط الإنسان وأخذه في سن الكهولة وهو النقصان الخفي ثم لما انقضت هذه الكهولة ودخل أول زمان الشيخوخة أوجب تعالى صلوة العصر ونعم ما قال الشافعي رحمه الله أن أول العصر هو أن يصير ظل كل شيء مثله وذلك لأن من هذا الوقت يظهر النقصانات الظاهرة لأن من أول وقت الظهر إلى وقت العصر على قول الشافعي ما ازداد الظل إلا شيئا ثم إن في زمان لطيف يصير ظله مثليه وذلك يدل على أن من الوقت الذي يصير ظله مثله تأخذ الشمس في النقصانات الظاهرة ثم إذا غربت الشمس أشبهت هذه الحالة ما إذا مات الإنسان فلا جرم أوجب الله تعالى عند هذه الحالة صلوة المغرب ثم لما غاب الشفق فحينئذ انمحى آثار الشمس ولم يبق منها في الدنيا خبر ولا أثر فلا جرم أوجب الله تعالى صلوة العشاء فثبت أن إيجاب الصلوات الخمس في هذه الأوقات الخمسة مطابق للقوانين العقلية والأصول الحكمية والله أعلم بأسرار أفعاله وأحكامه

وَلَا تَهِنُوا فِي ابْتِغَاءِ الْقَوْمِ إِنْ تَكُونُوا تَأْلَمُونَ فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ وَتَرْجُونَ مِنَ اللَّهِ مَا لَا يَرْجُونَ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا ۞ إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ وَلَا تَكُنْ لِلْخَائِنِينَ خَصِيمًا ۞ وَاسْتَغْفِرِ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ۞ وَلَا تُجَادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتَانُونَ أَنْفُسَهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ خَوَّانًا أَثِيمًا

واعلم أنه تعالى لما ذكر بعض الأحكام التي يحتاج المجاهد إلى معرفتها عاد مرة أخرى إلى الحث على الجهاد فقال ولا تهنوا أي ولا تضعفوا ولا تتوانوا في ابتغاء القوم في طلب الكفار بالقتال ثم أورد الحجة عليهم في ذلك فقال إن تكونوا تألمون فإنهم يألمون كما تألمون والمعنى أن حصول الألم قدر مشترك بينكم وبينهم فلما لم يصر خوف الألم مانعا لهم عن قتالكم فكيف صار مانعا لكم عن قتالهم ثم زاد في تقرير الحجة وبين أن المؤمنين أولى بالمصابرة على القتال من المشركين لأن المؤمنين مقرون بالثواب والعقاب والحشر والنشر والمشركون لا يقرون بذلك فإذا كانوا مع إنكارهم الحشر والنشر يجدون في القتال فأنتم أيها المؤمنون مع كونكم مقرين بأن لكم في هذا الجهاد ثوابا عظيما وعليكم في تركه عقابا عظيما أولى بأن تكونوا مجدين في هذا الجهاد وهو المراد من قوله تعالى وترجون من الله ما لا يرجون ويحتمل أيضا أن يكون المراد من هذا الرجاء ما وعدهم الله تعالى في قوله ليظهره على الدين كله وقوله يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وفيه وجه ثالث وهو أنكم تعبدون الإله العالم القادر السميع البصير فيصح منكم أن ترجوا ثوابه وأما المشركون فإنهم يعبدون الأصنام وهي جمادات فلا يصح منهم أن يرجوا من تلك الأصنام ثوابا أو يخافوا منها عقابا وقرأ الأعرج أن تكونوا تألمون بفتح الهمزة بمعنى ولا تهنوا لأن تكونوا تألمون وقوله فإنهم يألمون كما تألمون تعليل ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما أي لا يكلفكم شيئا ولا يأمركم ولا ينهاكم إلا بما هو عالم بأنه سبب لصلاحكم في دينكم ودنياكم قوله تعالى إنا أنزلنا إليك الكتاب الآية في كيفية النظم وجوه الأول أنه تعالى لما شرح أحوال المنافقين على سبيل الاستقصاء ثم اتصل بذلك أمر المحاربة واتصل بذكر المحاربة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية مثل قتل المسلم خطأ على ظن أنه كافر ومثل بيان صلوة السفر وصلوة الخوف رجع الكلام بعد ذلك إلى أحوال المنافقين وذلك أنهم كانوا يحاولون أن يحملوا الرسول صلى الله عليه وسلم على أن يحكم بالباطل ويذر الحكم بالحق فأطلع الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم عليه وأمره بأن لا يلتفت إليهم ولا يقبل قولهم في هذا الباب الوجه الثاني في بيان النظم أنه تعالى لما بين الأحكام الكثيرة في هذه السورة بين أن كلها عرف بإنزال الله تعالى وأنه ليس للرسول صلى الله عليه وسلم أن يحيد عن شيء منها طلبا لرضى قومه الوجه الثالث أنه تعالى لما أمر بالمجاهدة مع الكفار بين أن الأمر وإن كان كذلك لكنه لا يجوز الخيانة معهم ولا إلحاق ما لم يفعلوا بهم وأن كفر الكافر لا يبيح المسامحة في النظر بل الواجب في الدين أن يحكم له وعليه بما أنزل الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم وأن لا يلحق بالكافر حيف لأجل أن يرضى المنافق بذلك وفي الآية مسائل المسألة الأولى اتفق المفسرون على أن أكثر هذه الآيات نزلت في طعمة بن أبيرق ثم في كيفية الواقعة روايات أحدها أن طعمة بن أبيرق سرق درعا فلما طلبت الدرع منه رمى واحدا من اليهود بتلك السرقة ولما اشتدت الخصومة بين قومه وبين قوم اليهودي جاء قومه إلى النبي صلى الله عليه وسلم وطلبوا منه أن يعينهم على هذا المقصود وأن يلحق هذه الخيانة باليهودي فهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فنزلت الآية وثانيها أن واحدا وضع عنده درعا على سبيل الوديعة ولم يكن هناك شاهد فلما طلبها منه جحدها وثالثها أن المودع لما طلب الوديعة زعم أن اليهودي سرق الدرع واعلم أن العلماء قالوا هذا يدل على أن طعمة وقومه كانوا منافقين وإلا لما طلبوا من الرسول صلى الله عليه وسلم نصرة الباطل وإلحاق السرقة باليهودي على سبيل التخرص والبهتان ومما يؤكد ذلك قوله تعالى وما يضلون إلا أنفسهم وما يضرونك من شيء ثم روي أن طعمة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائطا هناك لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات المسألة الثانية قال أبو علي الفارسي قوله تعالى بما أراك الله إما أن يكون منقولا بالهمزة من رأيت التي يراد بها رؤية البصر أو من رأيت التي تتعدى إلى مفعولين أو من رأيت التي يراد بها الاعتقاد والأول باطل لأن الحكم في الحادثة لا يرى بالبصر والثاني أيضا باطل لأنه يلزم أن يتعدى إلى ثلاثة من المفعولين بسبب التعدية ومعلوم أن هذا اللفظ لم يتعد إلا إلى مفعولين أحدهما الكاف التي هي للخطاب والآخر المفعول المقدر تقديره بما أراكه الله ولما بطل القسمان بقي القسم الثالث وهو أن يكون المراد منه رأيت بمعنى الاعتقاد

المسألة الثالثة اعلم أنه ثبت بما قدمنا أن قوله تعالى بما أراك الله معناه بما أعلمك الله وسمي ذلك العلم بالرؤية لأن العلم اليقيني المبرأ عن جهات الريب يكون جاريا مجرى الرؤية في القوة والظهور وكان عمر رضي الله عنه يقول لا يقولن أحد قضيت بما أراني الله تعالى فإن الله تعالى لم يجعل ذلك إلا لنبيه صلى الله عليه وسلم وأما الواحد منا فرأيه يكون ظنا ولا يكون علما إذا عرفت هذا فنقول قال المحققون هذه الآية تدل على أنه صلوات الله عليه ما كان يحكم إلا بالوحي والنص وإذا عرفت هذا فنقول تفرع عليه مسألتان أحدهما أنه لما ثبت أنه صلى الله عليه وسلم ما كان يحكم إلا بالنص ثبت أن الاجتهاد ما كان جائزا له والثانية أنه دلت هذه الآية على أنه ما كان يجوز له أن يحكم إلا بالنص فوجب أن يكون حال الأمة كذلك لقوله تعالى فاتبعوه وإذا كان كذلك وجب أن يكون العمل بالقياس حراما والجواب عنه أنه لما قامت الدلالة على أن القياس حجة كان العمل بالقياس عملا بالنص في الحقيقة فإنه يصير التقدير كأنه تعالى قال إذا غلب على ظنك أن حكم الصورة المسكوت عنها مثل حكم الصورة المنصوص عليها بسبب أمر جامع بين الصورتين فاعلم أن تكليفي في حقك أن تعمل بموجب ذلك الظن وإذا كان الأمر كذلك كان العمل بهذا القياس عملا بعين النص قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما فيه مسائل المسألة الأولى معنى الآية ولا تكن لأجل الخائنين مخاصما لمن كان بريئا عن الذنب يعني لا تخاصم اليهود لأجل المنافقين المسألة الثانية قال الواحدي رحمه الله خصمك الذي يخاصمك وجمعه خصماء وأصله من الخصم وهو ناحية الشيء وطرفه والخصم طرف الزاوية وطرف الأشفار وقيل للخصمين خصمان لأخذ كل واحد منهما في ناحية من الحجة والدعوى وخصوم السحابة جوانبها المسألة الثالثة قال الطاعنون في عصمة الأنبياء عليهم السلام دلت هذه الآية على صدور الذنب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه لولا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أراد أن يخاصم لأجل الخائن ويذب عنه وإلا لما ورد النهي عنه والجواب أن النهي عن الشيء لا يدل على أن المنهي فاعلا للمنهي عنه بل ثبت في الرواية أن قوم طعمة لما التمسوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يذب عن طعمة وأن يلحق السرقة باليهودي توقف وانتظر الوحي فنزلت هذه الآية وكان الغرض من هذا النهي تنبيه النبي صلى الله عليه وسلم على أن طعمة كذاب وأن اليهودي بريء عن ذلك الجرم فإن قيل الدليل على أن ذلك الجرم قد وقع من النبي صلى الله عليه وسلم قوله بعد هذه الآية واستغفر الله إن الله كان غفورا رحيما فلما أمره الله تعالى بالاستغفار دل على سبق الذنب والجواب من وجوه الأول لعله مال طبعه صلوات الله عليه إلى نصرة طعمة بسبب أنه كان في الظاهر من المسلمين فأمر بالاستغفار لهذا القدر وحسنات الأبرار سيئات المقربين الثاني لعل القوم لما شهدوا على سرقة اليهودي وعلى براءة طعمة من تلك السرقة ولم يظهر للرسول صلى الله عليه وسلم ما يوجب القدح في شهادتهم هم بأن يقضي بالسرقة على اليهودي ثم لما أطلعه الله تعالى على كذب أولئك الشهود عرف أن ذلك القضاء لو وقع لكان خطأ فكان استغفاره بسبب أنه هم بذلك الحكم الذي لو وقع لكان خطأ في نفسه وإن كان معذورا فيه عند الله تعالى الثالث قوله تعالى واستغفر الله يحتمل أن يكون المراد واستغفر لأولئك الذين يذبون عن طعمة ويريدون أن يظهروا براءته عن السرقة ثم قال تعالى ولا تجادل عن الذين يختانون أنفسهم إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما والمراد بالذين يختانون أنفسهم طعمة ومن عاونه من قومه ممن علم كونه سارقا والاختيان كالخيانة يقال خانه واختانه وذكرنا ذلك عند قوله تعالى علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم وإنما قال تعالى لطعمة ولمن ذب عنه أنهم يختانون أنفسهم لأن من أقدم على المعصية فقد حرم نفسه الثواب وأوصلها إلى العقاب فكان ذلك منه خيانة مع نفسه ولهذا المعنى يقال لمن ظلم غيره أنه ظلم نفسه واعلم أن في الآية تهديدا شديدا وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم لما مال قلبه قليلا إلى جانب طعمة وكان في علم الله تعالى أن طعمة كان فاسقا فالله تعالى عاتب رسوله صلى الله عليه وسلم على ذلك القدر من إعانة المذنب فكيف حال من يعلم من الظالم كونه ظالما ثم يعينه على ذلك الظلم بل يحمله عليه ويرغبه فيه أشد الترغيب ثم قال تعالى إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما قال المفسرون إن طعمة خان في الدرع وأثم في نسبة اليهودي إلى تلك السرقة فلا جرم قال تعالى إن الله لا يحب من كان خوانا أثيما فإن قيل لم قال خوانا أثيما مع أن الصادر عنه خيانة واحدة وإثم واحد قلنا علم الله تعالى أنه كان في طبعه الخيانة الكثيرة والإثم الكثير فذكر اللفظ الدال على المبالغة بسبب ما كان في طبعه من الميل إلى ذلك ويدل عليه ما روينا أنه بعد هذه الواقعة هرب إلى مكة وارتد ونقب حائط إنسان لأجل السرقة فسقط الحائط عليه ومات ومن كان خاتمته كذلك لم يشك في خيانته وأيضا أنه طلب من النبي صلى الله عليه وسلم أن يدفع السرقة عنه ويلحقها باليهودي وهذا يبطل رسالة الرسول صلى الله عليه وسلم ومن حاول إبطال رسالة الرسول وأراد إظهار كذبه فقد كفر فلهذا المعنى وصفه الله تعالى بالمبالغة في الخيانة والإثم وقيل إذا عثرت من رجل على سيئة فاعلم أن لها أخوات وعن عمر رضي الله عنه أنه أمر بقطع يد سارق فجاءت أمه تبكي وتقول هذه أول سرقة سرقها فاعف عنه فقال كذبت إن الله تعالى لا يؤاخذ عبده في أول الأمر واعلم أنه تعالى لما خص هذا الوعيد بمن كان عظيم الخيانة والإثم دل ذلك على أن من كان قليل الخيانة والإثم فهو خارج عنه

يَسْتَخْفُونَ مِنَ النَّاسِ وَلَا يَسْتَخْفُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُوَ مَعَهُمْ إِذْ يُبَيِّتُونَ مَا لَا يَرْضَى مِنَ الْقَوْلِ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ مُحِيطًا ۞ هَا أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ جَادَلْتُمْ عَنْهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَمَنْ يُجَادِلُ اللَّهَ عَنْهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلًا

الاستخفاء في اللغة عبارة عن الاستتار يقال استخفيت من فلان أي تواريت منه واستترت قال تعالى ومن هو مستخف بالليل أي مستتر فقوله تعالى يستخفون من الناس أي يستترون من الناس ولا يستترون من الله

وقال ابن عباس يستخفون من الناس ولا يستخفون من الله قال الواحدي هذا معنى وليس بتفسير وذلك لان الاستحياء من الناس يوجب الاستتار منهم والاستخفاء
فاما ان يقال الاستحياء هو نفس الاستخفاء فليس الامر كذلك ، ثم قال تعالى وهو معهم يريد بالعلم والقدرة والرؤية وكفى بهذا زاجرا للانسان عن المعاصي ، ثم قال تعالى
اذ يبيتون ما لا يرضى من القول اي يضمرون ويقدرون في اذهانهم وذكرنا معنى التبييت في قوله تعالى بيت طائفة والذي لا يرضاه الله تعالى من القول هو ان
طعمة قال ارمي اليهودي بانه هو الذي سرق الدرع واحلف اني لم اسرقها فيقبل الرسول يميني لاني على دينه ولا يقبل يمين اليهودي فان قيل كيف سمي التدبير
قولا وهو معنى في النفس قلنا مذهبنا ان الكلام الحقيقي هو المعنى القائم بالنفس وعلى هذا المذهب فلا اشكال ومن انكر كلام النفس فله ان يجيب
بان طعمة واصحابه لعلهم اجتمعوا في الليل ورتبوا كيفية الحيلة والمكر فسمى الله تعالى كلامهم ذلك بالقول المبيت الذي لا يرضاه ، ثم قال تعالى وكان الله
بما يعملون محيطا والمراد الوعيد من حيث انهم وان كانوا يخفون كيفية المكر والخداع من الناس الا انها كانت ظاهرة في علم الله تعالى لانه تعالى
محيط بجميع المعلومات ولا يخفى عليه سبحانه منها شيء ، ثم قال تعالى ها انتم هؤلاء جادلتم عنهم في الحيوة الدنيا ها للتنبيه في انتم واولاء وهما مبتدأ وخبر وجادلتم
جملة مبينة لوقوع اولاء خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم تجود بمالك وتؤثر على نفسك ويجوز ان يكون اولاء اسما موصولا بمعنى
الذي وجادلتم صلته واما الجدال فهو في اللغة عبارة عن شدة المخاصمة وجدل الحبل شدة الفتل ورجل مجدول كانه فتل والاجدل الصقر لانه
من اشد الطيور قوة هذا قول الزجاج وقال غيره سميت المخاصمة جدالا لان كل واحد من الخصمين يريد فتل صاحبه عما هو عليه وصرفه عن رايه اذا
عرفت هذا فنقول هذا خطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا في الظاهر من المسلمين والمعنى هبوا انكم
خاصمتم عن طعمة وقومه في الدنيا فمن الذي يخاصم عنهم في الآخرة اذا اخذهم الله تعالى بعذابه وقرأ عبد الله بن مسعود ها انتم هؤلاء جادلتم عنه يعني
عن طعمة ، وقوله فمن يجادل الله عنهم استفهام بمعنى التوبيخ والتقريع ثم قال تعالى ام من يكون عليهم وكيلا فقوله ام من عطف على الاستفهام السابق
والوكيل هو الذي وكل اليه الامر في الحفظ والحماية والمعنى من الذي يكون حافظا ومحاميا عن عذاب الله تعالى ، ومن يعمل سوءا او يظلم
نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما ، ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه وكان الله عليما حكيما ، ومن
يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فقد احتمل بهتانا واثما مبينا ، ولولا فضل الله عليك ورحمته
واعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد في هذا الباب اتبعه بالدعوة الى التوبة وذكر فيه ثلاثة انواع من الترغيب النوع الاول قوله تعالى ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه الآية
ثم يستغفر الله يجد الله غفورا رحيما والمراد بالسوء القبيح الذي يسوء به غيره كما فعل طعمة من سرقة الدرع ومن رمي اليهودي بالسرقة والمراد بظلم النفس ما يختص
به الانسان كالحلف الكاذب وانما خص ما يتعدى الى الغير باسم السوء لان ذلك يكون في الاكثر ايصالا للضرر الى الغير والضرر سوء حاضر فاما الذنب
الذي يخص الانسان فذلك في الاكثر لا يكون ضررا حاضرا لان الانسان لا يوصل الضرر الى نفسه واعلم ان هذه الآية دلت على حكمين
الاول ان التوبة مقبولة عن جميع الذنوب سواء كان كفرا او قتلا عمدا او غصبا للاموال لان قوله ومن يعمل سوءا او يظلم نفسه يعم الكل
الثاني ان ظاهر الآية يقتضي ان مجرد الاستغفار كاف وقال بعضهم انه مقيد بالتوبة لانه لا ينفع الاستغفار مع الاصرار وقوله يجد الله غفورا
رحيما معناه غفورا رحيما له وحذف هذا القيد لدلالة الكلام عليه لانه لا معنى للترغيب في الاستغفار الا اذا كان المراد ذلك النوع الثاني من
الكلمات المرغبة في التوبة قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه والكسب عبارة عما يفيد جر منفعة او دفع مضرة ولذلك لم يجز
وصف الباري تعالى بذلك والمقصود منه ترغيب العاصي في الاستغفار كانه تعالى يقول الذنب الذي اتيت به ما عادت مضرته الي فاني منزه
عن النفع والضر فلا تيأس من قبول التوبة والاستغفار وكان الله عليما بما في قلبه عند اقدامه على التوبة حكيما يقتضي حكمته ورحمته ان يتجاوز عن
التائب النوع الثالث قوله تعالى ومن يكسب خطيئة او اثما الآية ذكروا في الخطيئة والاثم وجوها الاول ان الخطيئة هي الصغيرة والاثم هو الكبيرة
وثانيها الخطيئة هي الذنب القاصر على فاعله والاثم هو الذنب المتعدي الى الغير كالظلم والقتل وثالثها الخطيئة ما لا ينبغي فعله سواء كان بالعمد
او بالخطأ والاثم ما يحصل بسبب العمد والدليل عليه ما قبل هذه الآية وهو قوله تعالى ومن يكسب اثما فانما يكسبه على نفسه فبين ان الاثم ما يكون
سببا لاستحقاق العقوبة اما قوله تعالى ثم يرم به بريئا فالضمير في به الى ماذا يعود فيه وجوه الاول المراد ثم يرم باحد هذين المذكورين الثاني ان
يكون عائدا الى الاثم وحده لانه هو الاقرب كما عاد الى التجارة في قوله تعالى واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها الثالث ان يكون
عائدا الى الكسب والتقدير يرم بكسبه بريئا فدل يكسب على الكسب الرابع ان يكون الضمير راجعا الى معنى الخطيئة فكانه تعالى قال ومن يكسب ذنبا
ثم يرم به بريئا ، قوله تعالى فقد احتمل بهتانا واثما مبينا والبهتان ان ترمي اخاك بامر منكر وهو بريء منه واعلم ان صاحب البهتان مذموم في الدنيا
اشد الذم ومعاقب في الآخرة اشد العقاب فقوله فقد احتمل بهتانا اشارة الى ما يحصل له من الذم العظيم في الدنيا وقوله واثما مبينا اشارة الى ما يحصل له من العقاب
الاليم في الآخرة ، ولولا فضل الله عليك ورحمته لهمت طائفة منهم ان يضلوك وما يضلون الا انفسهم وما يضرونك من شيء وانزل
الله عليك الكتاب والحكمة وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيما ، لا خير في كثير من نجواهم

والمعنى ولولا ان الله تعالى خصك بالفضل وهو النبوة وبالرحمة وهي العصمة لهمت طائفة منهم ان يضلوك وذلك لان قوم طعمة كانوا قد عرفوا انه سارق ثم
سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يجادل عنه ويبرئه عن السرقة وينسب تلك السرقة الى اليهودي ومعنى يضلوك اي يلقوك في الحكم الخطأ والباطل
ثم قال تعالى وما يضلون الا انفسهم بسبب تعاونهم على الاثم والعدوان وشهادتهم بالزور والبهتان فهم لما اقدموا على هذه الاعمال فهم الذين يعملون عمل
الضالين قوله تعالى وما يضرونك من شيء وفيه وجهان الاول قال القفال وما يضرونك في المستقبل فوعده تعالى في هذه الآية ادامة العصمة له مما يريدون
من ايقاعه في الباطل الثاني المعنى انهم وان سعوا في القائك في الباطل فانت ما وقعت فيه لانك بنيت الامر على ظاهر الحال وانت ما امرت الا ببناء
الحكم على الظواهر ثم قال تعالى وانزل الله عليك الكتاب والحكمة واعلم انا ان فسرنا قوله وما يضرونك من شيء بان المراد انه تعالى وعده بالعصمة في المستقبل
كان قوله وانزل الله عليك الكتاب والحكمة مؤكدا لذلك الوعد يعني لما انزل عليك الكتاب والحكمة وامرك بتبليغ الشريعة الى الخلق فكيف
يليق بحكمته ان لا يعصمك عن الوقوع في الشبهات والضلالات وان فسرنا الآية بان النبي صلى الله عليه وسلم كان معذورا في بناء الحكم على الظاهر
كان المعنى وانزل عليك الكتاب والحكمة واوجب فيهما بناء احكام الشرع على الظاهر فكيف يضرك بناء الامر على الظاهر ثم قال تعالى وعلمك ما لم تكن
تعلم وكان فضل الله عليك عظيما قال القفال رحمه الله هذه الآية تحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ما يتعلق بالدين كما قال تعالى ما كنت تدري
ما الكتاب ولا الايمان وعلى هذا الوجه تقدير الآية انزل الله عليك الكتاب والحكمة واطلعك على اسرارهما واوقفك على حقائقهما مع انك ما كنت
قبل ذلك عالما بشيء منهما فكذلك يفعل بك في المستأنف من اياتك حتى لا يقدر احد من المنافقين على اضلالك وازلالك الوجه الثاني
ان يكون المراد وعلمك ما لم تكن تعلم من اخبار الاولين فكذلك يعلمك من حيل المنافقين ووجوه كيدهم ما تقدر به على الاحتراز عن وجوه كيدهم ومكرهم
ثم قال تعالى وكان فضل الله عليك عظيما وهذا من اعظم الدلائل على ان العلم اشرف الفضائل والمناقب وذلك لان الله تعالى ما اعطى الخلق
من العلم الا القليل كما قال وما اوتيتم من العلم الا قليلا ونصيب الشخص الواحد من علوم جميع الخلق يكون قليلا ثم انه تعالى سمى ذلك القليل عظيما حيث
قال وكان فضل الله عليك عظيما وسمى جميع الدنيا قليلا حيث قال قل متاع الدنيا قليل وذلك يدل على غاية شرف العلم رب زدني علما
لا خير في كثير من نجواهم الا من امر بصدقة او معروف او اصلاح بين الناس ومن يفعل ذلك ابتغاء
مرضات الله فسوف نؤتيه اجرا عظيما ، ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير
سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا ، ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون
واعلم ان هذه اشارة الى ما كانوا يتناجون فيه حين يبيتون ما لا يرضاه الله تعالى من القول وفيه مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله النجوى في اللغة
سر بين اثنين يقال ناجيت الرجل مناجاة ونجاء ويقال نجوت الرجل انجوه نجوا بمعنى ناجيته والنجوى قد يكون مصدرا بمنزلة المناجاة قال تعالى
ما يكون من نجوى ثلاثة وقد يكون بمعنى القوم الذين يتناجون قال تعالى واذ هم نجوى المسئلة الثانية قوله تعالى الا من امر بصدقة ذكر النحويون
في محل من وجوها وتلك الوجوه مبنية على معنى النجوى ههنا السر فيجوز ان يكون من في موضع النصب لانه استثناء الشيء من خلاف جنسه فيكون
نصبا كقوله الا اواري ويجوز ان يكون رفعا في لغة من يرفع المستثنى من غير الجنس كقوله الا اليعافير والا العيس وابو عبيدة جعل هذا من باب حذف
المضاف فقال التقدير الا في نجوى من امر بصدقة ثم حذف المضاف وعلى هذا التقدير يكون في محل النجوى لانه اقيم مقامه ويجوز فيه وجهان احدهما الخفض
بدل من نجواهم كما تقول ما مررت باحد الا زيد والثاني النصب على الاستثناء كما تقول ما جاءني احد الا زيدا وهذا استثناء الجنس من الجنس واما ان
جعلت النجوى اسما للقوم المتناجين كان من منصوبا على الاستثناء لانه استثناء الجنس من الجنس ويجوز ان يكون من في محل الخفض من
وجهين احدهما ان تجعله تبعا لكثير على معنى لا خير في كثير من نجواهم الا فيمن امر بصدقة كقولك لا خير في القوم الا نفر منهم والثاني ان تجعله تبعا
للنجوى كما تقول لا خير في جماعة من القوم الا زيد ان شئت اتبعت زيدا الجماعة وان شئت اتبعته القوم المسئلة الثالثة هذه
الآية وان نزلت في مناجاة بعض قوم ذلك السارق مع بعض الا انها في المعنى عامة والمراد انه لا خير فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون
فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثم انه تعالى ذكر من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف والاصلاح بين الناس وانما ذكر
الله تعالى هذه الاقسام الثلاثة وذلك لان عمل الخير اما ان يكون بايصال المنفعة او بدفع المضرة واما ايصال الخير فاما ان يكون من الخيرات
الجسمانية وهو اعطاء المال واليه الاشارة بقوله تعالى الا من امر بصدقة واما ان يكون من الخيرات الروحانية وهو عبارة عن تكميل القوة النظرية
بالعلوم وتكميل القوة العملية بالافعال الحسنة ومجموعهما عبارة عن الامر بالمعروف واليه الاشارة بقوله او معروف واما ازالة الضرر فاليها
الاشارة بقوله او اصلاح بين الناس فثبت ان مجامع الخيرات مذكورة في هذه الآية ومما يدل على صحة ما ذكرنا قوله صلى الله عليه وسلم كلام ابن آدم
كله عليه لا له الا ما كان من امر بمعروف او نهي عن منكر او ذكر الله فقيل لسفيان ما اشد هذا الحديث فقال سفيان الم تسمع الله تعالى يقول لا خير
في كثير من نجواهم فهو هذا بعينه اما سمعت الله تعالى يقول والعصر ان الانسان لفي خسر فهو هذا بعينه ثم قال تعالى ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله

نسيت لو نية او اعطاء والمعنى ان هذه الاقسام الثلاثة من الطاعات وان كانت في غاية الشرف والجلالة الا ان الانسان انما ينتفع بها اذا اتى بها لوجه الله تعالى ولطلب
مرضاته فاما اذا اتى بها للرياء والسمعة انقلبت القضية فصارت من اعظم المفاسد وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان المطلوب من الاعمال الظاهرة رعاية احوال
القلب في اخلاص النية وتصفية الداعية عن الالتفات الى غرض سوى رضوان الله تعالى ونظيره قوله تعالى مخلصين له الدين وقوله تعالى وان ليس للانسان
الا ما سعى وقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات وههنا سؤالان الاول لم انتصب ابتغاء مرضات الله الجواب لانه مفعول له والمعنى
لابتغاء مرضات الله السؤال الثاني كيف قال الا من امر ثم قال ومن يفعل ذلك الجواب انه ذكر الامر بالخير ليدل به على فاعله لان الامر بالخير لما دخل في زمرة الخيرين
فبان يدخل فاعل الخير فيهم كان ذلك اولى ويجوز ان يراد ومن يأمر بذلك فعبر عن الامر بالفعل لان الامر ايضا فعل من الافعال قوله تعالى ومن يشاقق الرسول
الاية اعلم ان تعلق هذه الاية بما قبلها هو ما روي ان طعمة بن ابيرق لما رأى ان الله تعالى هتك ستره وبرأ اليهودي عن تهمة السرقة ارتد وذهب الى
مكة ونقب جدار انسان لاجل السرقة فانهدم الجدار عليه ومات فنزلت هذه الاية اما الشقاق والمشاقة فقد ذكرنا في سورة البقرة انه عبارة
عن كون كل واحد منهما في شق آخر من الاخر او كون كل واحد منهما فاعلا فعلا يقتضي لحوق مشقة بصاحبه وقوله تعالى من بعد ما تبين له الهدى اي من بعد ما ظهر
له بالدليل صحة دين الاسلام قال الزجاج لان طعمة هذا كان قد تبين له بما اوحى الله تعالى في امره واظهر من سرقته ما دله ذلك على صحة نبوة محمد صلى
الله عليه وسلم فعادى الرسول صلى الله عليه وسلم واظهر الشقاق وارتد عن الاسلام فكان ذلك اظهارا للشقاق بعد تبين الهدى قوله تعالى ومن يتبع
غير سبيل المؤمنين يعني غير دين الموحدين وذلك ان طعمة ترك دين الاسلام واتبع دين عبادة الاوثان ثم قال تعالى نوله ما تولى اي نتركه وما اختار
لنفسه ونكله الى من توكل عليه قال بعضهم هذا منسوخ باية السيف لا سيما في حق المرتد ثم قال تعالى ونصله جهنم يعني نلزمه جهنم واصله الصلاء وهو لزوم
النار وقت الاستدفاء وساءت مصيرا على التمييز كقولك فلان طاب نفسا وتصبب عرقا وفي الاية مسائل المسئلة الاولى روي ان
الشافعي رضي الله عنه سئل عن اية في كتاب الله تعالى تدل على ان الاجماع حجة فقرأ القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان اتباع
غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تعالى الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل
المؤمنين ومشاقة الرسول صلى الله عليه وسلم وحدها موجبة لهذا الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا له لكان ذلك ضما لما لا اثر له في الوعيد
الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام واذا ثبت هذا لزم ان يكون اتباع سبيلهم
واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فاذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع
سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نسلم ان عدم اتباع
سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين فانه لا يمتنع انه لا يتبع لا سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين واجيب عن هذا
السؤال بان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير فاذا كان من شأن غير المؤمنين ان لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لم يتبع سبيل
المؤمنين فقد اتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه متبعا لهم ولقائل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير والا لزم
ان يقال الانبياء والملائكة عليهم السلام متبعون لاحاد الخلق من حيث انهم يوحدون الله تعالى كما ان كل احد من احاد الامة يوحدون
الله تعالى ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير لاجل انه فعل لذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك
متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد على وجوب متابعتهم دليلا فلا جرم لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا
سؤال قوي على هذا الدليل وفيه ابحاث اخرى دقيقة ذكرناها في كتاب المحصول في علم الاصول والله اعلم المسئلة الثانية دلت هذه الاية
على وجوب عصمة محمد صلوات الله وسلامه عن جميع الذنوب والدليل عليه انه لو صدر عنه ذنب لجاز منعه منه وكل من منع غيره من فعل يفعله كان
مشاقا لان كل واحد منهما يكون في شق غير الشق الذي يكون الاخر فيه فثبت انه لو صدر الذنب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لوجبت مشاقته
لكن مشاقته محرمة بهذه الاية فوجب ان لا يصدر الذنب منه اصلا والله اعلم المسئلة الثالثة دلت هذه الاية على انه يجب الاقتداء
برسول الله صلى الله عليه وسلم في افعاله اذ لو كان فعل الامة غير فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لكان الرسول والامة كل واحد منهما في شق آخر فتحصل
المشاقة لكن المشاقة محرمة فيلزم وجوب الاقتداء به في افعاله المسئلة الرابعة قال بعض المتقدمين كل مجتهد مصيب في الاصول بمعنى
ان اعتقاد كل واحد منهم مطابق للمعتقد بل بمعنى سقوط الاثم عن المخطئ واحتجوا على قولهم بهذه الاية قالوا انه تعالى شرط حصول الوعيد
بتبين الهدى والمعلق على الشرط عدم عند عدم الشرط وهذا يقتضي انه اذا لم يحصل تبين الهدى ان لا يكون الوعيد حاصلا وجوابه انه تمسك بالمفهوم
وهو دلالة ظنية عند من يقول به والدليل الدال على وعيد الكفار قطعي لانه تعالى قال بعد هذه الاية ان الله لا يغفر ان يشرك به والقاطع
لا يعارضه المظنون المسئلة الخامسة الاية دالة على انه لا يمكن تصحيح الدين الا بالدليل والنظر والاستدلال وذلك لانه تعالى شرط حصول الوعيد
بتبين الهدى ولو لم يكن تبين الهدى معتبرا في صحة الدين والا لم يكن لهذا الشرط معنى المسئلة السادسة الاية دالة على ان الهدى اسم للدليل

لا للعلم اذ لو كان الهدى اسما للعلم لكان تبين الهدى اضافة للشيء الى نفسه وانه فاسد قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومن يشرك
بالله فقد ضل ضلالا بعيدا اعلم ان هذه الاية مكررة في هذه السورة وفي تكرارها فائدتان الاولى ان عمومات الوعيد وعمومات الوعد متعارضة في القرآن وانه تعالى ما اعاد
اية من ايات الوعيد باللفظ الواحد مرتين وقد اعاد هذه الاية الدالة على العفو والمغفرة بلفظ واحد في سورة واحدة وقد اتفقوا على انه لا فائدة في التكرار الا
التأكيد فهذا يدل على انه تعالى خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التأكيد وذلك يقتضي ترجيح الوعد على الوعيد الفائدة الثانية ان الايات المتقدمة
انما نزلت في سارق الدرع وقوله تعالى ومن يشاقق الرسول الى آخر الاية انما نزلت في ارتداده فهذه الاية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد ان
ذلك السارق لو لم يرتد لما صار محروما عن رحمتي ولكنه لما ارتد واشرك بالله تعالى صار محروما قطعا عن رحمة الله تعالى ثم انه تعالى اكد ذلك بان شرح ان امر الشرك
عظيم عند الله تعالى فقال ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا يعني ومن لم يشرك بالله لم يكن ضلاله ضلالا بعيدا فلا جرم لا يصير محروما عن رحمتي وهذه
المناسبات دالة قطعا على دلالة هذه الاية على ان ما سوى الشرك مغفور قطعا سواء حصلت التوبة او لم تحصل ان يدعون من دونه الا اناثا
وان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله وقال لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا ولاضلنهم ولامنينهم
ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام ولآمرنهم فليغيرن خلق الله ومن يتخذ الشيطان وليا من دون الله
فقد خسر خسرانا مبينا يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا اولئك مأواهم جهنم و
لا يجدون عنها محيصا والذين آمنوا وعملوا الصالحات سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار
خالدين فيها ابدا وعد الله حقا ومن اصدق من الله قيلا ليس بامانيكم ثم انه تعالى بين كون الشرك ضلالا بعيدا
فقال ان يدعون من دونه ان ههنا معناه النفي ونظيره قوله تعالى وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون بمعنى يعبدون لان من عبد شيئا فانه
يدعوه عند احتياجه اليه وقوله الا اناثا فيه اقوال الاول ان المراد هو الاوثان لانهم كانوا يسمونها باسماء الاناث كقولهم اللات والعزى ومناة الثالثة الاخرى
فاللات تانيث الله والعزى تانيث العزيز قال الحسن لم يكن حي من احياء العرب الا ولهم صنم يعبدونه يسمونه انثى بني فلان ويدل على صحة هذا
التأويل قراءة عائشة رضي الله عنها الا اوثانا وقراءة ابن عباس الا اثنا جمع وثن مثل اسد واسد ثم ابدلت من الواو المضمومة همزة نحو قوله واذا الرسل
وقتت قال الزجاج وجائز ان يكون اثن اصلها اثن فاتبعت الضمة الضمة القول الثاني قوله تعالى الا اناثا اي الا امواتا وفي تسمية الاموات اناثا
وجهان الاول ان الاخبار عن الموات يكون على صيغة الاخبار عن الانثى تقول هذه الاحجار تعجبني كما تقول هذه المرأة تعجبني الثاني ان الانثى اخس
من الذكر والميت اخس من الحي فلهذه المناسبة اطلقوا اسم الانثى على الجمادات الموات الثالث ان بعضهم كان يعبد الملائكة وكانوا يقولون الملائكة
بنات الله قال الله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى والمقصود من الاية هل انسان اجهل ممن اشرك خالق
السموات والارض وما بينهما جمادا يسميه بالانثى ثم قال تعالى وان يدعون الا شيطانا مريدا قال المفسرون كان في كل واحدة من تلك الاوثان
شيطان يتراءى للسدنة يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس بدليل انه تعالى قال بعده هذه الاية وقال لاتخذن من عبادك نصيبا
مفروضا ولا شك ان قائل هذا القول هو ابليس ولا يبعد ان الذي تراءى للسدنة هو ابليس واما المريد فهو المبالغ في العصيان الكامل في البعد من الطاعة
ويقال له مارد ومريد قال الزجاج يقال حائط ممرد اي مملس ويقال شجرة مرداء اي تناثر ورقها والذي لم تنبت له لحية يسمى امرد لكونه املس موضع
اللحية فمن كان شديد البعد عن طاعة الله تعالى يقال له مريد ومارد لانه مملس عن طاعة الله تعالى لم يلتصق به من هذه الطاعة شيء ثم قال تعالى لعنه
الله وقال لاتخذن الاية وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قوله لعنه الله وقال لاتخذن صفتان بمعنى شيطانا مريدا جامعا
بين لعنة الله وهذا القول الشنيع واعلم ان الشيطان قد ادعى ههنا اشياء اولها قوله تعالى لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا الفرض
في اللغة القطع والفرضة الثلمة التي تكون في طرف النهر والفرض الحز الذي يكون في الزند والقوس الحز الذي يشد فيه الوتر والفريضة ما
فرض الله تعالى على عباده وجعله حتما عليهم قطعا لعذرهم وكذا قوله وقد فرضتم لهن فريضة اي جعلتم لهن قطعة من المال اذا عرفت هذا فنقول
معنى الاية ان الشيطان لما لعنه الله قال عند ذلك لاتخذن من عبادك حظا مقدرا معينا وهم الذين يتبعون خطواته ويقبلون وساوسه
وفي التفسير عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لكل الف واحد لله وسائرهم للنار ولابليس فان قيل النقل والعقل يدلان على ان حزب الشيطان
اكثر عددا من حزب الله تعالى اما النقل فقوله تعالى في صفة البشر فاتبعوه الا فريقا منهم وقال تعالى حاكيا عن الشيطان لاحتنكن ذريته
الا قليلا وحكى تعالى ايضا عنه انه قال لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ولا شك ان المخلصين قليلون واما العقل فهو ان الفساق
والكفار اكثر عددا من المؤمنين المخلصين ولا شك ان الفساق والكفار كلهم حزب ابليس اذا ثبت هذا فنقول لم قال لاتخذن من عبادك نصيبا
مع ان لفظ النصيب لا يتناول القسم الاكثر وانما يتناول القسم الاقل والجواب ان هذا التفاوت انما يحصل في نوع البشر اما اذا ضممت
زمر الملائكة مع غاية كثرتهم الى المؤمنين كانت الغلبة للمؤمنين المحقين وايضا فالمؤمنون وان كانوا قليلين في العدد الا ان منصبهم عظيم

وكانوا يسمونها باسماء الاناث

الفرض فيه

عند الله تعالى والكفار والفساق وان كانوا اكثرين فهم كالعدم فلهذا السبب وقع اسم النصيب على قوم ابليس وثانيها قوله تعالى ولاضلنهم يعني عن الحق
قالت المعتزلة هذه الآية دالة على اصلين عظيمين من اصولنا الاول ان المضل هو الشيطان وليس المضل هو الله تعالى قالوا وانما قلنا ان الآية تدل على ان المضل
هو الشيطان لان الشيطان ادعى ذلك والله تعالى ما كذبه فيه ونظيره قوله تعالى لاغوينهم اجمعين وقوله لاحتنكن ذريته الا قليلا وقوله لاقعدن لهم
صراطك المستقيم وايضا انه تعالى ذكر وصفه بكونه مضلا للناس في معرض الذم له وذلك يمنع من كون الاله تعالى موصوفا بذلك الاصل الثاني وهو
ان اهل السنة يقولون الاضلال عبارة عن خلق الكفر والضلال فقلنا ليس الاضلال عبارة عن خلق الضلال بدليل ان ابليس وصف نفسه
بانه مضل مع انه بالاجماع لا يقدر على خلق الضلال والجواب ان هذا كلام ابليس فلا يكون حجة وايضا ان كلام ابليس في هذه المسألة مضطرب
جدا فتارة يميل الى القدر المحض وهو قوله لاغوينهم واخرى الى الجبر المحض وهو قوله رب بما اغويتني وتارة يظهر التردد فيه حيث قال ربنا
هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان قيل ان هؤلاء الكفار نحن اغويناهم فمن الذي اغوانا عن الدين ولا بد من انتهاء الكل بالآخرة الى الله تعالى
وثالثها قوله تعالى ولامنينهم واعلم انه لما ادعى انه يضل الخلق قال بعده ولامنينهم وهذا مشعر بانه لا حيلة له في الاضلال اقوى من القاء الاماني في قلوب
الخلق وطلب الاماني يورث شيئين الحرص والامل والحرص والامل يستلزمان اكثر الاخلاق الذميمة وهي كالامرين اللازمين لجوهر الانسان قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يهرم ابن آدم وتشب منه اثنتان الحرص والامل فالحرص يستلزم ركوب اهوال الدنيا واهوال الدين فانه اذا اشتد حرصه على الشيء فقد لا يقدر على
تحصيله الا بمعصية الله تعالى وايذاء الخلق واذا طال امله نسي الآخرة وصار غريقا في الدنيا فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الوعظ فيصير قلبه كالحجارة
او اشد قسوة ورابعها قوله تعالى ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام التبتك القطع وسيف باتك اي قاطع والتبتيك التقطيع قال الواحدي رحمه الله
وهو ههنا قطع آذان البحيرة باجماع المفسرين وذلك انهم كانوا يشقون اذن الناقة اذا ولدت خمسة ابطن وجاء الخامس ذكرا وحرموا على انفسهم
الانتفاع بها وقال آخرون المراد انهم يقطعون آذان الانعام نسكا في عبادة الاوثان فهم يظنون ان ذلك عبادة مع انه في نفسه كفر وفسق
وخامسها قوله تعالى ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وللمفسرين ههنا قولان وذلك لان المراد من تغيير خلق الله اما تغيير العقائد والبواطن او تغيير
الاحوال والظواهر فالقول الاول المراد تغيير دين الله وهو قول سعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والحسن والضحاك ومجاهد والسدي والنخعي
وقتادة وفي تقرير هذا القول وجهان الاول المراد ان الله تعالى فطر الخلق على الاسلام يوم اخرجهم من ظهر آدم كالذر واشهدهم على انفسهم انه ربهم
وآمنوا به فمن كفر فقد غير فطرة الله التي فطر الناس عليها وهذا معنى قول النبي صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه
ويمجسانه والوجه الثاني في تقرير هذا القول ان المراد من تغيير دين الله هو تبديل الحرام حلالا والحلال حراما القول الثاني حمل هذا التغيير على تغيير
احوال تتعلق بالظاهر وذكروا وجوها الاول قال الحسن المراد ما روى عبد الله بن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لعن الله الواشمات
والواشمات قال وذلك لان المرأة تتوصل بهذه الافعال الى الزنا الثاني روي عن انس وشهر بن حوشب وعكرمة وابي صالح ان معنى تغيير خلق الله
ههنا هو الاخصاء وقطع الآذان وفقء العيون ولهذا كان انس يكره اخصاء الغنم وكانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين
فحلها الثالث قال ابن زيد هو التخنث واقول يجب ادخال السحاقات في هذه الآية على هذا القول لان التخنث عبارة عن الذكر بشبه الانثى
والسحق عبارة عن الانثى بشبه الذكر الرابع حكى الزجاج عن بعضهم ان الله تعالى خلق الانعام ليركبوها ويأكلوها فحرموها على انفسهم كالبحائر
والسوائب والوصائل وخلق الشمس والقمر والنجوم مسخرة للناس ينتفعون بها فعبدها المشركون فغيروا خلق الله هذا جملة كلام المفسرين
في هذا الباب ويخطر ببالي ههنا وجه آخر في تخريج الآية على سبيل المعنى وذلك لان دخول الضرر والمرض في الشيء يكون على ثلاثة اوجه التشويش
والنقصان والبطلان فادعى الشيطان لعنه الله اكثر الخلق في مرض الدين وضرر الدين وهو قوله ولامنينهم ثم ان هذا المرض لا بد وان يكون
على احد الوجوه الثلاثة التي ذكرناها وهي التشويش والنقصان والبطلان اما التشويش فالاشارة اليه بقوله ولامنينهم وذلك لان صاحب الاماني يستعمل
عقله وفكره في استخراج الحيل الدقيقة والوسائل اللطيفة في تحصيل مطالبه الشهوانية والغضبية والشيطانية فهذا مرض روحاني من جنس التشويش
واما النقصان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليبتكن آذان الانعام وذلك لان بتك الآذان نوع نقصان وهذا لان الانسان اذا صار
بحب الدنيا مستغرق العقل في طلب الدنيا صار فاتر الرأي ضعيف العزم في طلب الآخرة واما البطلان فالاشارة اليه بقوله ولآمرنهم فليغيرن خلق
الله وذلك لان التغيير يوجب بطلان الصفة الحاصلة في المرة الاولى ومن المعلوم ان من بقي مواظبا على طلب اللذات العاجلة معرضا عن السعادات
الروحانية فلا يزال يشتد في قلبه الرغبة الى الدنيا والنفرة عن الآخرة ولا تزال تتزايد هذه الاحوال الى ان يتغير القلب بالكلية فلا يخطر بباله ذكر الآخرة
اصلا ولا يزول عن خاطره حب الدنيا البتة فتكون حركته وسكونه وقوله وفعله لاجل الدنيا وذلك يوجب تغيير الخلقة لان الارواح
البشرية انما دخلت هذا العالم الجسماني على سبيل السفر وهي متوجهة الى عالم القيامة فاذا نسيت معادها والفت هذه المحسوسات التي لا بد من
انقضائها وفنائها كان هذا في الحقيقة تغييرا للخلقة وهو كما قال تعالى ولا تكونوا كالذين نسوا الله فانساهم انفسهم وقال تعالى فانها لا تعمى الابصار

ولكن تعمى القلوب التي في الصدور واعلم انه تعالى لما حكى عن الشيطان من دعاويه في الاغواء والاضلال حذر الناس عن متابعته فقال ومن يتخذ الشيطان وليا من دون
الله فقد خسر خسرانا مبينا واعلم ان احدا لا يختار ان يتخذ الشيطان وليا من دون الله ولكن المعنى انه اذا فعل ما امره الشيطان به وترك ما امره
الرحمن به صار كأنه اتخذ الشيطان وليا لنفسه وترك ولاية الله تعالى وانما قال تعالى خسر خسرانا مبينا لان طاعة الله تفيد المنافع العظيمة الدائمة الخالصة
عن شوائب الضرر وطاعة الشيطان تفيد المنافع القليلة المنقطعة المشوبة بالغموم والاحزان وبالآلام الغالبة والجمع بينهما محال عقلا فمن رغب في ولاية
الشيطان فقد فاته اشرف المطالب واجلها بسبب اخس المطالب وادونها ولا شك ان هذا هو الخسار المطلق ثم قال تعالى يعدهم ويمنيهم
وما يعدهم الشيطان الا غرورا واعلم انا بينا في الآية المتقدمة ان عمدة اغواء الشيطان انما هو بالقاء الاماني في القلب فلا جرم نبه الله تعالى على ما هو
العمدة في دفع تلك الاماني واما تبتيك الآذان وتغيير الخلقة فذاك من نتائج القاء الاماني في القلب ومن آثاره فلا جرم نبه الله تعالى على ما هو
العمدة في دفع تلك الاماني وهو ان تلك الاماني لا تفيد الا الغرور والغرور هو ان يظن الانسان بالشيء انه نافع لذيذ ثم يتبين اشتماله على
اعظم الآلام والمضار وجميع احوال الدنيا كذلك فالعاقل يجب ان لا يلتفت الى شيء منها ومثاله ان الشيطان يلقي في قلب الانسان
انه سيطول عمره وينال من الدنيا امله ومقصوده ويستولي على اعدائه ويقع في قلبه ان الدنيا دول فربما تيسرت لغيري الا ان كل ذلك غرور
لي كما تيسرت
فانه ربما لم يطل عمره وان طال فربما لم يجد مطلوبه وان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه فانه لا بد وان يكون عند الموت في اعظم انواع
الغم والحسرة فان المطلوب كلما كان الذ واشهى كان التأسف عند فوته ادوم وابقى وان كان الالف معه ادوم وابقى كانت مفارقته اشد ايلاما
واعظم تأثيرا في حصول الغم والحسرة فظهر ان هذه الآية منبهة على ما هو العمدة والقاعدة في هذا الباب وفي الآية وجه آخر وهو ان الشيطان يعدهم بانه لا قيامة
ولا جزاء فاجتهدوا في استيفاء اللذات الدنيوية ثم قال تعالى اولئك مأواهم جهنم واعلم انا ذكرنا ان الغرور عبارة عن الحالة التي تحصل للانسان
عند وجدان ما يستحسن ظاهره الا انه يعظم تأذيه به عند انكشاف الحال فيه والاستغراق في طيبات الدنيا والانهماك في معاصي الله تعالى
وان كان في الحال لذيذا الا ان عاقبته عذاب جهنم وسخط الله والبعد عن رحمته فكان هذا المعنى مما يقوي ما تقدم ذكره من انه ليس الا الغرور
ثم قال تعالى ولا يجدون عنها محيصا المحيص المعدل والمفر قال الواحدي هذه الآية تحتمل وجهين احدهما انه لا بد لهم من ورودها والثاني
التخليد الذي هو نصيب الكفار وهذا غير بعيد لان الضمير في قوله تعالى ولا يجدون عائد الى الذين تقدم ذكرهم وهم الذين قال الشيطان
لاتخذن من عبادك نصيبا مفروضا والظاهر ان الذين يكونون نصيبا للشيطان هم الكفار ولما ذكر الله تعالى الوعيد اردفه بالوعد فقال والذين
آمنوا وعملوا الصالحات الآية واعلم انه تعالى ذكر في اكثر آيات الوعد ذكر خالدين فيها ابدا ولو كان الخلود يفيد التأبيد والدوام لزم التكرار وهو
خلاف الاصل فعلمنا ان الخلود عبارة عن طول المكث لا عن الدوام واما في آيات الوعيد فانه ذكر الخلود ولم يذكر التأبيد الا في حق الكفار
وذلك يدل على ان عقاب الفساق منقطع ثم قال تعالى وعد الله حقا قال صاحب الكشاف وهما مصدران الاول مؤكد لنفسه كانه قال
وعده وعدا حقا مصدر مؤكد لغيره اي حق ذلك حقا ثم قال تعالى ومن اصدق من الله قيلا وهو توكيد ثالث بليغ وفائدة هذا التوكيد معارضة
ما ذكره الشيطان لاتباعه من المواعيد الكاذبة والاماني الباطلة والتنبيه على ان وعد الله اولى بالقبول واحق بالتصديق من قول الشيطان الذي
ليس احد اكذب منه وقرأ حمزة والكسائي اصدق باشمام الزاي وكذلك كل صاد ساكنة بعدها دال في القرآن نحو قصد السبيل فاصدع
بما تؤمر والقيل مصدر قال قولا وقيلا قال ابن السكيت القيل والقال اسمان لا مصدران ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب
من يعمل سوءا يجز به ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن
فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون نقيرا ومن احسن دينا ممن فيه مسائل المسألة الاولى الامنية افعولة
من المنية وتمام الكلام في هذا اللفظ مذكور في قوله تعالى الا اذا تمنى القى الشيطان في امنيته المسألة الثانية ليس فعل فلا بد له من اسم يكون هو مسندا
اليه وفيه وجوه الاول ليس الثواب الذي تقدم ذكره والوعد به في قوله تعالى سندخلهم جنات تجري من تحتها الانهار بامانيكم ولا اماني
اهل الكتاب اي ليس يستحق بالاماني انما يستحق بالايمان والعمل الصالح الثاني ليس وضع الدين على امانيكم الثالث ليس الثواب والعقاب بامانيكم
والوجه الاول اولى لان اسناد ليس الى ما هو مذكور فيما قبل اولى من اسناده الى ما هو غير مذكور المسألة الثالثة الخطاب في قوله تعالى ليس بامانيكم
خطاب مع من فيه قولان الاول انه خطاب مع عبدة الاوثان واما نيهم ان لا يكون ههنا حشر ولا نشر ولا ثواب ولا عقاب وان اعترفوا
به لكنهم يصفون اصنامهم بانهم شفعاؤهم عند الله تعالى واما اماني اهل الكتاب فهو قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وقولهم
نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة القول الثاني انه خطاب مع المسلمين واما نيهم ان يغفر لهم وان
ارتكبوا الكبائر وليس الامر كذلك لانه تعالى يخص بالرحمة والعفو من يشاء كما قال ويغفر لمن يشاء وروي انه تفاخر المسلمون واهل الكتاب
فقال اهل الكتاب نبينا قبل نبيكم وكتابنا قبل كتابكم ونحن اولى بالله منكم وقال المسلمون نحن اولى منكم نبينا خاتم النبيين وكتابنا

ناسخ للكتاب فانزل الله تعالى هذه الآية من يعمل سوءا يجز به وفيه مسائل المسألة الاولى قالت المعتزلة هذه الآية دالة على انه تعالى لا يعفو عن شيء من السيئات وليس لقائل
ان يقول هذا يشكل بالصغائر فانها مغفورة قالوا والجواب عنه من وجهين الاول ان العام بعد التخصيص حجة والثاني ان صاحب الصغيرة قد احبطت ثواب طاعته
بمقدار عقاب تلك المعصية فههنا قد وصل جزاء تلك المعصية اليه اجاب اصحابنا عنه بان الكلام على عمومات الوعيد قد تقدم في تفسير قوله تعالى بلى من كسب
سيئة واحاطت به خطيئته والذي نزيده في هذه الآية وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون المراد من هذا الجزاء ما يصل الى الانسان في دار الدنيا من الغموم والهموم والاحزان
والآلام والاسقام والذي يدل على صحة ما ذكرنا القرآن والخبر اما القرآن فقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا سمى ذلك القطع جزاء
واما الخبر فما روي انه لما نزلت هذه الآية قال ابو بكر الصديق رضي الله عنه كيف الصلاح بعد هذه الآية فقال صلى الله عليه وسلم غفر الله لك يا ابا بكر الست
تمرض الست يصيبك اللأواء فهو ما تجزون به وعن عائشة الصديقة رضي الله عنها ان رجلا لما قرأ هذه الآية فقال انجزى بكل ما نعمل لقد هلكنا فبلغ النبي صلى الله
عليه وسلم كلامه فقال يجزى المؤمن في الدنيا بمصيبة في جسده وما يؤذيه وعن ابي هريرة لما نزلت هذه الآية بكينا وحزنا وقلنا يا رسول الله ما
ابقت هذه الآية لنا شيئا فقال صلى الله عليه وسلم ابشروا فانه لا يصيب احدا منكم في الدنيا مصيبة الا جعلها الله كفارة حتى الشوكة التي تقع في قدمه
الوجه الثاني في الجواب هب ان ذلك الجزاء انما يصل اليهم يوم القيامة لكن لم لا يجوز ان يحصل الجزاء بتنقيص ثواب ايمانه وسائر طاعاته ويدل عليه
القرآن والخبر والمعقول اما القرآن فقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات واما الخبر فما روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس قال لما نزلت هذه الآية
شقت على المؤمنين مشقة عظيمة وقالوا يا رسول الله واينا لم يعمل سوءا فكيف الجزاء فقال صلى الله عليه وسلم انه تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية
الواحدة عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلب آحاده اعشاره واما المعقول فهو
ان ثواب الايمان وجميع الطاعات اعظم لا محالة من عقاب الكبيرة الواحدة والعدل يقتضي ان يحط عن الاكثر مثل الاقل فيبقى حينئذ من الاكثر شيء زائد فيدخل
الجنة بسبب تلك الزيادة الوجه الثالث في الجواب انا بينا ان هذه الآية انما نزلت في الكفار والذي يدل على ما ذكرناه انه قال بعد هذه الآية ومن يعمل
من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة فالمؤمن الذي اطاع الله تعالى سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر فهو مؤمن قد عمل الصالحات فوجب
القطع بانه يدخل الجنة بحكم هذه الآية وقولهم انه خرج عن كونه مؤمنا فهو باطل للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمن مثل قوله تعالى وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا الى قوله فان بغت احداهما على الاخرى سمى الباغي حال كونه باغيا مؤمنا وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في
القتلى سمى صاحب القتل العمد العدوان مؤمنا وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله سماه مؤمنا حال ما امره بالتوبة فثبت ان صاحب الكبيرة
مؤمن واذا كان مؤمنا كان قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات نصا في ان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة فوجب ان يكون قوله
تعالى من يعمل سوءا يجز به مخصوصا باهل الكفر الوجه الرابع في الجواب هب ان هذا النص يعم المؤمن والكافر ولكن قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن
يشاء اخص منه والخاص مقدم على العام ولان الحاق التأويل بعمومات الوعيد اولى من الحاقه بعمومات الوعد لان الوفاء بالوعد كرم واهمال الوعيد وحمله
على التأويل بالتعريض جود واحسان المسألة الثانية دلت الآية على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع لان قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به يتناول جميع
المحرمات والمحظورات فيدخل فيه ما صدر عن الكفار مما هو محرم في دين الاسلام ثم قوله تعالى يجز به يدل على وصول جزاء كل ذلك اليهم فان قيل لم لا يجوز
ان يكون ذلك الجزاء عبارة عما يصل اليهم من الغموم والهموم في الدنيا قلنا انه لابد وان يصل جزاء اعمالهم الحسنة اليهم في الدنيا اذ لا سبيل الى ايصال
ذلك الجزاء اليهم في الآخرة واذا كان كذلك فهذا يقتضي ان يكون تنعمهم في الدنيا اكثر ولذا انهم حجت الكل ولذلك قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر واذا كان كذلك امتنع ان يقال ان جزاء افعالهم المحظورة يصل اليهم في الدنيا فوجب القول بوصول
ذلك الجزاء اليهم في الآخرة المسألة الثالثة قالت المعتزلة دلت الآية على ان العبد فاعل تام ودلت ايضا على انه يعمل السوء ويستحق الجزاء واذا
دلت الآية على مجموع هذين الامرين فقد دلت على ان الله تعالى غير خالق لاعمال العباد وذلك من وجهين احدهما انه لما كان عملا للعبد امتنع كونه
عملا لله تعالى لاستحالة حصول مقدور واحد بقادرين والثاني انه لو حصل بخلق الله تعالى لما استحق العبد عليه جزاء اصلا وذلك باطل لان الآية دالة
على ان العبد يستحق الجزاء على عمله واعلم ان الكلام على هذا النوع من الاستدلال مكرر في هذا الكتاب ثم قال تعالى ولا يجد له من دون الله وليا ولا نصيرا
قالت المعتزلة هذه الآية تدل على نفي الشفاعة والجواب من وجهين الاول انا بينا ان هذه الآية في الكفار والثاني ان شفاعة الملائكة والانبياء
في حق العصاة انما تكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي لاحد الا الله سبحانه وتعالى ثم قال تعالى ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو
مؤمن الآية قال مسروق لما نزل قوله تعالى من يعمل سوءا يجز به قال اهل الكتاب للمسلمين نحن وانتم سواء فنزلت هذه الآية الى قوله ومن احسن دينا
وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو بكر عن عاصم يدخلون الجنة بضم الياء وفتح الخاء على ما لم يسم فاعله وكذلك في سورة مريم
وفي حم المؤمن والباقون بفتح الياء وضم الخاء في هذه السور جميعا على ان الدخول مضاف اليهم وكلاهما حسن والاول احسن لانه افخم ويدل
على مناسب دخلهم الجنة ويوافق ولا يظلمون واما الفائدة الثانية فهي مطابقة لقوله تعالى ادخلوا الجنة انتم وازواجكم ولقوله تعالى ادخلوها بسلام

آمنين المسألة الثانية قالوا الفرق بين من الاولى والثانية ان الاولى للتبعيض اراد ومن يعمل بعض الصالحات لان احدا لا يقدر على ان يعمل جميع الصالحات
بل المراد انه اذا عمل بعضها حال كونه مؤمنا استحق الثواب واعلم ان هذه الآية من ادل الدلائل على ان صاحب الكبيرة لا يبقى مخلدا في النار بل ينقل الى الجنة
وذلك لانا بينا على ان صاحب الكبيرة مؤمن واذا ثبت هذا فنقول بان صاحب الكبيرة اذا كان قد صلى وصام وحج وزكى وجب بحكم هذه الآية
ان يدخل الجنة ولزم بحكم الآيات الدالة على وعيد الفساق ان يدخل النار فاما ان يدخل الجنة ثم ينقل الى النار فذلك باطل بالاجماع او يدخل النار
ثم ينقل الى الجنة وذلك هو الحق الذي لا محيد عنه المسألة الثالثة النقير نقرة في ظهر النواة منها تنبت النخلة والمعنى انهم لا ينقصون قدر
منبت النواة فان قيل كيف خص الله تعالى الصالحين بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال تعالى وما ربك بظلام للعبيد وقال تعالى وما الله يريد
ظلما للعباد والجواب من وجهين الاول ان يكون الراجع في قوله ولا يظلمون عائدا الى عمال السوء وعمال الصالحات جميعا والثاني ان كل ما ينقص
عن الثواب كان بان لا يزيد في العقاب اولى هذا هو الحكم فيما بين الخلق فذكره الله تعالى هذا الحكم على وفق تعارف الخلق والله الموفق للصواب
وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ
وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطًا وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى
واعلم انه تعالى لما شرط حصول النجاة والفوز بالجنة بكون الانسان مؤمنا شرح الايمان وبين فضله من وجهين احدهما انه الدين المشتمل على اظهار كمال العبودية والخضوع
والانقياد لله تعالى والثاني انه هو الدين الذي كان عليه ابراهيم عليه السلام وكل واحد من هذين الوجهين سبب مستقل بالترغيب في دين الاسلام اما الوجه
الاول فاعلم ان دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل اما الاعتقاد فاليه الاشارة بقوله اسلم وجهه لله وذلك لان الاسلام هو الانقياد والخضوع والوجه
احسن اعضاء الانسان فالانسان اذا عرف بقلبه ربه واقر بربوبيته وبعبودية نفسه فقد اسلم وجهه لله واما العمل فاليه الاشارة بقوله وهو محسن ويدخل
فيه فعل الحسنات وترك السيئات فتأمل في هذه اللفظة المختصرة واحتوائها على جميع المقاصد والاغراض وايضا فقوله تعالى اسلم وجهه لله يفيد الحصر
معناه انه اسلم نفسه لله تعالى وما اسلم نفسه لغير الله وهذا تنبيه على ان كمال الايمان لا يحصل الا عند تفويض جميع الامور الى الخالق واظهار التبري من الحول
والقوة وايضا ففيه تنبيه على فساد طريقة من استعان بغير الله فان المشركين كانوا يستعينون بالاصنام ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله
والدهرية والطبيعيون فانهم يستعينون بالافلاك والكواكب والطبائع وغيرها واليهود كانوا يقولون في دفع عقاب
الآخرة عنهم انهم من اولاد الانبياء والنصارى كانوا يقولون ثالث ثلاثة فجميع الفرق قد استعانوا بغير الله واما المعتزلة فهم في الحقيقة ما
اسلموا وجوههم لله لانهم يرون الطاعة الموجبة لثوابهم من انفسهم والمعصية الموجبة لعقابهم من انفسهم فهم في الحقيقة لا يرجون الا انفسهم
ولا يخافون الا انفسهم واما اهل السنة والجماعة الذين فوضوا التدبير والتكوين والخلق والابداع الى الخالق سبحانه وتعالى واعتقدوا انه لا موجد
ولا مؤثر الا الله تعالى فهم الذين اسلموا وجوههم لله وعولوا بالكلية على فضل الله وانقطع نظرهم عن كل ما سوى الله واما الوجه الثاني في بيان فضيلة
الاسلام وهو ان محمدا صلوات الله وسلامه انما دعى الخلق الى دين ابراهيم عليه السلام فلقد اشتهر عند كل الخلق ان ابراهيم ما كان يدعو الا الى الله تعالى
كما قال اني بريء مما تشركون وما كان يدعو الى عبادة فلك ولا طاعة كوكب ولا سجدة صنم ولا استعانة بطبيعة بل كان دينه الدعوة الى الله تعالى والاعراض
عن كل ما سوى الله تعالى ودعوة محمد صلوات الله وسلامه عليه كانت على هذا الوجه واما شرع محمد عليه السلام فقد كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام
في الختان وفي الاعمال المتعلقة بالكعبة مثل الصلوة اليها والطواف بها والسعي والرمي والوقوف والحلق والكلمات العشر المذكورة في قوله واذ ابتلى
ابراهيم ربه بكلمات ولما ثبت ان شرع محمد صلوات الله عليه وسلامه كان قريبا من شرع ابراهيم عليه السلام ثم ان شرع ابراهيم مقبول عند الكل وذلك
لان العرب لا يفتخرون بشيء كافتخارهم بالانتساب الى ابراهيم واما اليهود والنصارى فلا شك في كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان
يكون شرع محمد صلوات الله عليه مقبولا عند الكل اما قوله تعالى حنيفا ففيه وجهان الاول يجوز ان يكون حالا للمتبوع وان يكون حالا للتابع كما اذا قلت
رأيت راكبا فانه يجوز ان يكون الراكب حالا للمرئي وللرائي الثاني الحنيف المائل ومعناه انه مائل عن الاديان كلها لان ما سواه باطل والحق
انه مائل عن كل باطل وتحقيق الكلام فيه ان الباطل وان كان بعيدا من الباطل الذي يضاده فقد يكون قريبا من الباطل الذي يجانبه واما الحق فانه واحد
فيكون مائلا عن كل ما عداه كالمركز الذي يكون في غاية البعد عن جميع اجزاء الدائرة فان قيل ظاهر هذه الآية يقتضي ان شرع محمد صلوات الله
وسلامه عليه نفس شرع ابراهيم عليه السلام وعلى هذا التقدير لم يكن محمد صلوات الله عليه وسلامه صاحب شريعة مستقلة وانتم لا تقولون بذلك قلنا
يجوز ان يكون ملة ابراهيم عليه السلام داخلة في ملة محمد صلوات الله عليه مع اشتمال هذه الملة على زوائد حسنة وفوائد جليلة ثم قال تعالى واتخذ الله ابراهيم
خليلا وفيه مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول ان ابراهيم عليه السلام لما بلغ في علو الدرجة في الدين ان اتخذه الله
تعالى خليلا كان جديرا بان يتبع ملته وطريقته الثاني انه لما ذكر ملة ابراهيم ووصفها بكونها حنيفا ثم قال عقيبه واتخذ الله ابراهيم خليلا اشعر هذا بانه
سبحانه وتعالى انما اتخذه خليلا لانه كان عاملا بتلك الشرائع آتيا بتلك التكاليف ومما يؤكد هذا قوله واذ ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال

قال اني جاعلك للناس اماما وهذا يدل على انه تعالى انما جعله اماما للخلق انه اتم تلك الكلمات واذا ثبت هذا فنقول لما دلت الاية على ان ابرهيم عليه السلم
انما فاز بهذا المنصب العالي وهو كونه خليلا لله تعالى بسبب انه كان عاملا بتلك الشريعة كان هذا تنبيها على ان من عمل بهذا الشرع لابد وان يفوز باعظم
المناصب في الدين وذلك يفيد الترغيب العظيم في هذا الدين فان قيل ما موقع قوله تعالى واتخذ الله ابرهيم خليلا قلنا هذه الجملة جملة اعتراضية لا محل
لها من الاعراب ونظيره ما جاء في الشعر من قوله والحوادث جمة وفائدة الجملة الاعتراضية هاهنا تاكيد ذلك الكلام والامر هاهنا كذلك على ما بيناه المسئلة
الثانية ذكروا في اشتقاق الخليل وجوها الاول ان خليل الانسان هو الذي يدخل في خلال اموره واسراره والذي دخل حبه في خلال اجزاء قلبه ولا شك
ان ذلك هو الغاية في المحبة قيل لما اطلع الله تعالى ابرهيم عليه السلام على ملكوت السموات الاعلى والاسفل ودعا القوم مرة بعد اخرى الى توحيد الله ونهاهم عن عبادة
النجم والقمر والشمس ومنعهم عن عبادة الاوثان ثم سلم نفسه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم جعله الله تعالى اماما للخلق ورسولا اليهم
وبشره بان الملك والنبوة في ذريته فلهذه الاختصاصات سماه خليلا لان محبة الله لعبده عبارة عن ارادته لايصال الخيرات والمنافع اليه الوجه
الثاني في اشتقاق الخليل انه الذي يوافقك في خلالك اقول روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال تخلقوا باخلاق الله فتشبه ابرهيم
عليه السلام لما بلغ في هذا الباب مبلغا لم يبلغه احد ممن تقدمه لاجرم خصه الله تعالى بهذا التشريف الوجه الثالث قال صاحب الكشاف الخليل هو
الذي يسايرك في طريقك من الخل وهو الطريق في الرمل واقول هذا الوجه قريب من الوجه الثاني او يحمل ذلك على شدة طاعته لله تعالى وعدم تمرده
في ظاهره وباطنه عن حكم الله كما اخبر الله تعالى عنه بقوله اذ قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين الوجه الرابع ان الخليل هو الذي يسد خللك كما
تسد خلله وهذا القول ضعيف لان ابرهيم عليه السلم لما كان خليلا لله تعالى مع انه يمتنع ان يقال انه يسد الخلل علمنا انه لا يمكن تفسير الخليل بذلك
واما المفسرون ذكروا في سبب نزول هذا اللقب وجوها الاول انه لما صار الرمل الذي اتى به غلمانه دقيقا قالت امرأته هذا من
عند خليلك المصري فقال ابرهيم عليه السلم بل من خليلي الله فسماه الله تعالى خليلا الثاني قال شهر بن حوشب هبط ملك في صورة رجل وذكر
اسم الله عز وجل بصوت رخيم شجي فقال ابرهيم عليه السلم اذكره مرة اخرى فقال لا اذكره مجانا فقال لك مالي كله فذكره الملك بصوت اشجى
من الاول فقال اذكره مرة ثالثة ولك اولادي فقال الملك ابشر فاني ملك لا احتاج الى مالك وولدك وانما كان المقصود امتحانك
فلما بذل المال والاولاد على سماع ذكر الله لاجرم اتخذه الله تعالى خليلا الثالث روى طاوس عن ابن عباس ان جبريل والملائكة عليهم
السلام لما دخلوا على ابرهيم عليه السلام في صور غلمان حسان الوجوه وظن الخليل انهم اضيافه وذبح لهم عجلا سمينا وقربه اليهم وقال
كلوا على شرط ان تسموا الله في اوله وتحمدوه في آخره فقال جبريل انت خليل الله فنزل هذا الوصف واقول عندي فيه وجه آخر وهو ان جوهر
الروح اذا كان مضيئا مشرقا علويا قليل التعلق باللذات الجسمانية والاحوال الجسدانية ثم انضاف الى مثل هذا الجوهر المقدس الشريف
اعمال تزيده صقالة عن الكدورات الجسمانية وافكار تزيده استنارة بالمعارف القدسية والجلايا الالهية صار مثل هذا الانسان متوغلا
في عالم القدس والطهارة متبرئا عن علائق الجسم والحس ثم لا يزال هذا الانسان يتزايد في هذه الاحوال الشريفة الى ان يصير بحيث لا يرى
الا الله ولا يسمع الا الله ولا يتحرك الا بالله ولا يسكن الا بالله ولا يمشي الا بالله فكان نور جلال الله قد سرى في جميع قواه الجسمانية وتخلل
فيها وغاص في جواهرها وتوغل في ماهياتها فمثل هذا الانسان هو الموصوف حقا بانه خليل لما انه تخللت محبة الله في جميع قواه واليه الاشارة بقول
النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا وفي بصري نورا وفي عصبي نورا وفي شعري نورا وفي بشري نورا وفي لحمي
نورا وفي دمي نورا وزدني نورا المسئلة الثالثة قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف
فلم لا يجوز اطلاق الابن في حق عيسى عليه السلم على سبيل الاعزاز والتشريف والجواب ان الفرق ان كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك
لا يقتضي الجنسية واما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عز وعلا وتعالى وتعظم عن مجانسة الممكنات ومشابهة المحدثات ثم قال تعالى
ولله ما في السموات وما في الارض الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجوه الاول ان يكون المعنى انه لم يتخذ الله تعالى ابرهيم
خليلا لاحتياجه اليه في امر من الامور كما يكون خلة الآدميين وكيف يعقل ذلك وله ملك السموات والارض ومن كان كذلك فكيف يعقل
ان يكون محتاجا الى البشر الضعيف وانما اتخذه خليلا لمحض الفضل والاحسان والكرم والامتنان ولانه لما كان مخلصا في العبودية فلا
جرم خصه الله تعالى بهذا التشريف والحاصل ان كونه خليلا يوهم الجنسية فهو سبحانه وتعالى ازال وهم المجانسة والمشاكلة بهذا الكلام
والثاني انه تعالى ذكر من اول السورة الى هذا الموضع انواعا كثيرة من الامر والنهي والوعد والوعيد فبين هاهنا انه اله المحدثات وموجد الكائنات
والممكنات ومن كان كذلك كان ملكا مطاعا فوجب على كل عاقل ان يخضع لتكاليفه وان ينقاد لامره ونهيه الثالث انه تعالى لما ذكر الوعد
والوعيد والوعد والوعيد لا يمكن الوفاء بهما الا عند حصول امرين احدهما القدرة التامة المتعلقة بجميع الكائنات والممكنات والثاني العلم التام
المتعلق بجميع الجزئيات والكليات حتى لا يشتبه عليه المطيع بالعاصي والمحسن بالمسيء فدل على كمال قدرته بقوله ولله ما في السموات وما في الارض وعلى كمال

علمه بقوله وكان الله بكل شيء محيطا الرابع انه سبحانه وتعالى لما وصف ابرهيم بانه خليله بين انه مع هذه الخلة عبد له وذلك لان له ما في السموات وما في الارض ويجري هذا مجرى
قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا ويجري قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون يعني ان الملائكة المقربين مع
كمالهم في صفة القدرة والقوة والعلم والحكمة لما لم يستنكفوا عن عبادة الله فكيف يمكن ان يستنكف المسيح مع ضعف بشريته عن عبودية الله كذا هاهنا
يعني اذا كان كل من في السموات والارض ملكه في تسخيره ونفاذ الهيته فكيف يعقل ان يقال ان اتخاذ الله تعالى ابرهيم عليه السلم خليلا يخرجه عن عبودية الله وهذه الوجوه
كلها حسنة مناسبة المسئلة الثانية انما قال ما في السموات وما في الارض ولم يقل من لانه ذهب به مذهب الجنس والذي يعقل اذا ذكر واريد به الجنس ذكر بما
المسئلة الثالثة قوله تعالى وكان الله بكل شيء محيطا فيه وجهان الاول المراد منه الاحاطة في العلم والثاني الاحاطة منه في القدرة كما في قوله واخرى لم تقدروا
عليها قد احاط الله بها قال القائلون بهذا القول وليس لقائل ان يقول لما دل قوله ولله ما في السموات وما في الارض على كمال القدرة فلو حملت قوله
وكان الله بكل شيء محيطا على كمال القدرة لزم التكرار وذلك لانا نقول ان قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض لا يفيد ظاهره الا كونه تعالى قادرا
مالكا لكل ما في السموات وما في الارض ولا يفيد كونه قادرا على ما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما فلما قال وكان الله بكل شيء محيطا دل على كونه تعالى قادرا على ما
لا نهاية له من المقدورات خارج هذه السموات والارض وعلى انه مسلسلة القضاء والقدر في جميع الممكنات والكائنات انما ينقطع بايجاده وتكوينه
وابداعه فثبت ان تقرير هذا القول الا ان القول الاول احسن لما بينا ان الطاعة والرجاء بالوعد والوعيد انما يحصل ويكمل بمجموع القدرة والعلم فلا بد
من ذكرهما معا وانما قدم ذكر القدرة على ذكر العلم لما ثبت في علم الاصول ان اول العلم بالله هو العلم بكونه قادرا على ذلك العلم ثم بعد العلم بكونه
قادرا العلم بكونه عالما لان الفعل يدل على حدوثه على القدرة وبما فيه من الاحكام والاتقان على العلم ولا شك ان الاول مقدم على الثاني والله اعلم
وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتَابِ فِي يَتَامَى النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ
مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدَانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتَامَى بِالْقِسْطِ وَمَا
تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِهِ عَلِيمًا وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ
واعلم ان عادة الله عز وجل في ترتيب هذا الكتاب الكريم وقع على احسن الوجوه وهو انه تعالى يذكر شيئا من الاحكام ثم يذكر عقيبه آيات كثيرة في الوعد
والوعيد والترغيب والترهيب ويخلط بها آيات دالة على كبرياء الله وجلال قدرته وعظمة الهيته ثم يعود مرة اخرى الى بيان الاحكام وهذا احسن
انواع الترتيب واوقعها في التاثير في القلوب لان التكليف بالاعمال الشاقة لا يقع في موقع القبول الا اذا كان مقرونا بالوعد والوعيد والوعد والوعيد
لا يؤثر في القلب الا عند القطع بغاية كمال من صدر عنه الوعد والوعيد فظهر ان هذا الترتيب احسن الترتيبات اللائقة بالدعوة الى الدين الحق اذا
عرفت هذا فنقول انه سبحانه وتعالى ذكر في اول هذه السورة انواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف ثم اتبعها بشرح احوال الكافرين والمنافقين
واستقصى في ذلك ثم ختم تلك الآيات بالآيات الدالة على عظمة جلال الله وكمال كبريائه ثم عاد بعد ذلك الى بيان الاحكام فقال تعالى ويستفتونك في النساء
قل الله يفتيكم فيهن وفيها مسائل المسئلة الاولى قال الواحدي رحمه الله الاستفتاء طلب الفتوى يقال استفتيت الرجل في المسئلة فافتاني افتاء
وفتيا وفتوى وهما اسمان يوضعان موضع الافتاء ويقال افتيت فلانا في رؤيا رآها اذا عبرتها له قال تعالى يوسف ايها الصديق افتنا في
سبع بقرات سمان ومعنى الافتاء اظهار المشكل واصله من الفتى وهو الشاب الذي قوي وكمل فالمعنى كانه يقوي ببيانه ما اشكل فيشب ويصير
فتيا قويا المسئلة الثانية ذكروا في سبب نزول الاية وجوها الاول ان العرب كانت لا تورث النساء والصبيان شيئا من الميراث كما ذكرنا في اول
هذه السورة فهذه الاية نزلت في توريثهم الثاني ان الاية نزلت في توفية الصداق لهن وكانت اليتيمة تكون عند الرجل فان كانت جميلة
ومال اليها تزوج بها واكل مالها وان كانت دميمة منعها من الازواج حتى تموت فيرثها فانزل الله تعالى هذه الاية المسئلة الثالثة اعلم ان الاستفتاء
لا يقع عن ذوات النساء وانما يقع عن حالة من احوالهن وصفة من صفاتهن وتلك الحالة غير مذكورة في هذه الاية فكانت مجملة غير دالة على الامر الذي
وقع عنه الاستفتاء قوله تعالى وما يتلى عليكم فيه اقوال الاول انه رفع بالابتداء والتقدير قل الله يفتيكم في النساء والمتلو في الكتاب يفتيكم ايضا
فيهن وذلك المتلو في الكتاب هو قوله وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى وحاصل الكلام انهم كانوا قد سألوا عن احوال كثيرة من احوال
النساء فما كان منها غير مبين الحكم ذكر ان الله تعالى يفتيهم فيها وما كان منها مبين الحكم في الآيات المتقدمة ذكر ان تلك الآيات المتلوة
فيها يفتيهم فيها وجعل دلالة الكتاب على هذا الحكم افتاء من الكتاب الا ترى انه يقال في المجاز المشهور ان كتاب الله بين لنا هذا المعنى
وكما جاز هذا جاز ايضا ان يقال ان كتاب الله افتى بكذا القول الثاني ان قوله تعالى وما يتلى عليكم مبتدأ وفي الكتاب خبره وهي جملة معترضة والمراد
بالكتاب اللوح المحفوظ والغرض منه تعظيم حال هذه الاية التي تتلى عليهم وان العدل والانصاف في حقوق اليتامى من عظائم الامور عند الله تعالى التي
يجب مراعاتها والمحافظة عليها والمخل بها ظالم متهاون بما عظمه الله تعالى ونظيره في تعظيم القرآن وانه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم القول الثالث
انه مجرور على القسم كانه قيل قل الله يفتيكم فيهن واقسم بما يتلى عليكم في الكتاب والقسم ايضا بمعنى التعظيم القول الرابع انه عطف على

المجرور في قوله فيهن والمعنى قل الله يفتيكم فيهن وفيما يتلى عليكم في يتامى النساء قال الزجاج وهذا الوجه بعيد جدا نظرا الى اللفظ والمعنى اما اللفظ فلانه يقتضي
عطف المظهر على المضمر وذلك غير جائز كما شرحناه في قوله تساءلون به والارحام واما المعنى فلان هذا القول يقتضي انه تعالى يفتي في تلك المسائل ويفتي
ايضا فيما يتلى من الكتاب ومعلوم انه ليس المراد ذلك وانما المراد انه تعالى يفتي فيما سألوا من المسائل بقي ههنا سؤالان السؤال الاول بم تعلق
قوله تعالى في يتامى النساء قلنا هو في الوجه الاول صلة يتلى اي يتلى عليكم في معناهن واما في سائر الوجوه فبدل من فيهن السؤال الثاني الاضافة
في يتامى النساء ما هي الجواب قال الكوفيون معناه في النساء اليتامى فاضيفت الصفة الى الاسم كما تقول يوم الجمعة وحق اليقين وقال البصريون
اضافة الصفة الى الاسم غير جائزة فلا يقال مررت بطالعة الشمس وذلك لان الصفة والموصوف شيء واحد واضافة الشيء الى نفسه محال
وهذا التعليل ضعيف لان الموصوف قد يبقى بدون الوصف وذلك يدل على ان الموصوف غير الصفة ثم ان البصريين فرعوا على هذا القول
وقالوا النساء في الآية غير اليتامى والمراد بالنساء امهات اليتامى اضيف اليهن اولادهن اليتامى ويدل عليه ان الآية نزلت في قصة ام كجة
وكانت لها يتامى ثم قال تعالى اللاتي لا تؤتونهن ما كتب لهن قال ابن عباس يريد ما فرض لهن من الميراث وهذا على قول من يقول نزلت الآية
في ميراث النساء والقفال على قول الباقين المراد بقوله ما كتب لهن الصداق ثم قال تعالى وترغبون ان تنكحوهن قال ابو عبيد هذا يحتمل
الرغبة والنفرة فان حملته على الرغبة كان المعنى وترغبون في ان تنكحوهن وان حملته على النفرة كان المعنى وترغبون عن ان تنكحوهن لدمامتهن
واحتج اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال ان يكون المراد وترغبون
ان تنكحوهن اذا بلغن والدليل على صحة قولنا ان قدامة بن مظعون زوج ابنة اخيه عثمان بن مظعون من عبد الله بن عمر فخطبها المغيرة بن شعبة
ورغب امها في المال فجاؤا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قدامة انا عمها ووصي ابيها فقال النبي صلى الله عليه وسلم انها صغيرة
وانها لا تزوج الا باذنها وفرق بينها وبين ابن عمر ولانه ليس في الآية اكثر من ذكر رغبة الاولياء في نكاح اليتيمة وذلك لا يدل على الجواز
ثم قال تعالى والمستضعفين من الولدان وهو مجرور معطوف على يتامى النساء وكانوا في الجاهلية لا يورثون الاطفال والنساء وانما
يورثون الرجال الذين بلغوا الى القيام بالامور العظيمة دون الاطفال والنساء ثم قال تعالى وان تقوموا لليتامى بالقسط وهو مجرور معطوف
على المستضعفين وتقدير الآية وما يتلى عليكم في الكتاب يفتيكم في يتامى النساء وفي المستضعفين وفي ان تقوموا لليتامى بالقسط
وما تفعلوا من خير فان الله كان به عليما يجازيكم عليه ولا يضيع عند الله منه شيء وان امرأة خافت من بعلها نشوزا او اعراضا
فلا جناح عليهما ان يصلحا بينهما صلحا والصلح خير واحضرت الانفس الشح وان تحسنوا وتتقوا فان
الله كان بما تعملون خبيرا ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء واعلم ان هذا من جملة ما اخبر الله تعالى انه يفتيهم به في النساء
مما لم يتقدم ذكره في هذه السورة وفيه مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم هذه الآية شبيهة بقوله تعالى وان احد من المشركين استجارك وان طائفتان
من المؤمنين اقتتلوا وان امرؤ هلك ومعناه ان خافت امرأة بفعل يفسره خافت وكذا القول في جميع الآيات التي تلوناها المسئلة الثانية
قال بعضهم خافت اي علمت وقال آخرون ظنت وكل ذلك ترك للظاهر من غير حاجة بل المراد نفس الخوف الا ان الخوف لا يحصل الا عند
ظهور الامارات الدالة على وقوع الخوف وتلك الامارات ههنا ان يقول الرجل لامرأته انك دميمة او شيخة وانا اريد ان اتزوج شابة جميلة والبعل
هو الزوج والاصل في البعل هو السيد ثم سمي الزوج به لكونه كالسيد للزوجة ويجمع البعل بعولة وقد سبق هذا في سورة البقرة في قوله تعالى
وبعولتهن احق بردهن والنشوز يكون من الزوجين وهو كراهة كل واحد منهما صاحبه واشتقاقه من النشز وهو ما ارتفع من الارض
ونشوز الرجل في حق المرأة ان يعرض عنها ويعبس وجهه في وجهها ويترك مجامعتها ويسيء عشرتها المسئلة الثالثة ذكر المفسرون
في سبب نزول الآية وجوها الاول روى سعيد بن جبير عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الآية نزلت في ابن السائب كانت له زوجة وله
منها اولاد وكانت شيخة فهم بطلاقها فقالت لا تطلقني ودعني حتى اشتغل بمصالح اولادي واقسم لي في كل شهر ليالي قليلة فقال
الزوج ان كان الامر كذلك فهو اصلح لي الثاني انها نزلت في قصة سودة بنت زمعة اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يطلقها فالتمست ان
يمسكها ويجعل يومها لعائشة رضي الله عنها فاجاز النبي صلى الله عليه وسلم ذلك وما طلقها الثالث روي عن عائشة رضي الله عنها قالت نزلت
في المرأة تكون عند الرجل ويريد الرجل ان يستبدل بها غيرها فتقول امسكني وتزوج بغيري وانت في حل من النفقة والقسم المسئلة الرابعة
قوله نشوزا او اعراضا المراد بالنشوز اظهار الخشونة في القول او الفعل او فيهما والمراد بالاعراض السكوت عن الخير والشر والمداعاة
والايذاء وذلك لان مثل هذا الاعراض يدل دلالة قوية على النفرة والكراهة ثم قال تعالى فلا جناح عليهما ان يصالحا بينهما صلحا وفيه
مسائل المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي يصلحا بضم الياء وكسر اللام وحذف الالف من الاصلاح والباقون يصالحا بفتح الياء والصاد
والالف بين الصاد واللام وتشديد الصاد من التصالح وتصالحا في الاصل هو تتصالحا فسكنت التاء وادغمت في الصاد ونظيره قوله تعالى

اداركوا اصله تداركوا اسكنت التاء وابدلت بالدال لقرب المخرج وادغمت في الدال ثم اجتلبت الهمزة للدلال بها فصار اداركوا اذا عرفت هذا فنقول
من قرأ يصلحا فوجهه ان الاصلاح عند التنازع والتشاجر مستعمل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم وقال او اصلاح بين الناس ومن قرأ
يصالحا وهو الاختيار عند الاكثرين قال ان يصالحا معناه ان يتوافقا وهو اليق بهذا الموضع وفي حرف عبد الله فلا جناح عليهما ان اصالحا فمن قرأ
صلحا في هذه القراءة على المصدر وكان الاصل ان يقال تصالحا ولكنه ورد كما في قوله تعالى والله انبتكم من الارض نباتا وقوله تعالى وتبتل اليه تبتيلا
وقول الشاعر وبعد عطائك المائة الرتاعا المسئلة الثانية الصلح انما يحصل في شيء يكون حقا لها وحق المرأة على الزوج المهر والنفقة
والقسم فهذه الثلاثة هي التي تقدر المرأة على طلبها من الزوج شاء ام ابى اما الوطء فليس كذلك لان الزوج لا يجبر على الوطء اذا عرفت هذا فنقول
هذا الصلح عبارة عما اذا بذلت المرأة كل الصداق او بعضه للزوج او اسقطت عنه مؤنة النفقة او اسقطت عنه القسم وكان غرضها من ذلك
ان لا يطلقها زوجها فاذا وقعت المصالحة على ذلك كان جائزا ثم قال تعالى والصلح خير وفيه مسائل المسئلة الاولى الصلح مفرد دخل فيه حرف التعريف والمفرد
الذي دخل فيه حرف التعريف هل يفيد العموم ام لا والذي نصرناه في اصول الفقه انه لا يفيده وذكرنا الدلائل الكثيرة فيه واما اذا قلنا انه يفيد العموم فههنا
بحث وهو انه اذا حصل هناك معهود سابق فحمله على العموم اولى ام على المعهود السابق والاصح ان حمله على المعهود السابق اولى وذلك لانا انما حملناه
على الاستغراق ضرورة انا لو لم نقل ذلك لصار مجملا ولخرج عن الافادة فاذا حصل هناك معهود سابق اندفع هذا المحذور فوجب حمله عليه اذا عرفت
هذه المقدمة فنقول من الناس من حمل قوله والصلح خير على الاستغراق ومنهم من حمله على المعهود السابق يعني الصلح بين الزوجين خير من الفرقة والاولون
تمسكوا به في مسئلة ان الصلح على الانكار جائز كما هو قول ابي حنيفة واما نحن فقد بينا ان حمل هذا اللفظ على المعهود السابق اولى فاندفع استدلالهم
المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف هذه الجملة اعتراض وكذلك قوله تعالى واحضرت الانفس الشح الا انه اعتراض مؤكد للمطلوب فحصل
المقصود المسئلة الثالثة انه تعالى ذكر اولا قوله فلا جناح عليهما ان يصلحا فقوله لا جناح يوهم انه رخصة والغاية في ارتفاع الاثم فبين تعالى ان
هذا الصلح كما انه لا جناح فيه ولا اثم كذلك فيه خير عظيم ومنفعة كثيرة فانهما اذا تصالحا على شيء فذلك خير من ان يتفرقا او يقيما على
النشوز والاعراض اما قوله تعالى واحضرت الانفس الشح فاعلم ان الشح هو البخل والمراد ان الشح جعل كالامر المجاور للنفوس اللازم لها يعني ان النفوس
مطبوعة على الشح ثم يحتمل ان يكون المراد منه ان المرأة تشح ببذل نصيبها وحقها ويحتمل ان يكون المراد ان الزوج يشح بان يقضي عمره معها
مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجانستها ثم قال تعالى وان تحسنوا وتتقوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفيه وجوه الاول انه
خطاب مع الازواج يعني وان تحسنوا بالاقامة على نسائكم وان كرهتموهن وتتقوا النشوز والاعراض وما يؤدي الى الاذى والخصومة فان الله
كان بما تعملون خبيرا من الاحسان والتقوى خبيرا وهو يثيبكم عليه الثاني انه خطاب للزوج والمرأة يعني وان يحسن كل واحد منهما الى صاحبه
ويحترز عن الظلم الثالث انه خطاب مع غيرهما يعني ان تحسنوا في المصالحة بينهما وتتقوا الميل الى واحد منهما وحكى صاحب الكشاف ان عمران بن حطان
الخارجي كان من ادم بني آدم وامرأته من اجملهم فنظرت اليه يوما ثم قالت الحمد لله فقال مالك فقالت حمدت الله على اني واياك من
اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله تعالى الجنة عباده الشاكرين والصابرين ولن تستطيعوا
ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم فلا تميلوا كل الميل فتذروها كالمعلقة وان تصلحوا وتتقوا فان الله كان غفورا
رحيما وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته وكان الله واسعا حكيما ولله ما في السموات وما في الارض
ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء فيه قولان الاول لن تقدروا على التسوية بينهن في ميل الطباع واذا لم تقدروا عليه لم تكونوا مكلفين به قالت
المعتزلة فهذا يدل على ان تكليف ما لا يطاق غير واقع ولا جائز الوقوع وقد ذكرنا ان الاشكال لازم عليهم في العلم وفي الداعي الثاني لا تستطيعون التسوية بينهن
في الاقوال والافعال لان التفاوت في الحب يوجب التفاوت في نتائج الحب لان الفعل بدون الداعي ومع قيام الصارف محال اما قوله تعالى فلا تميلوا
كل الميل والمعنى انكم لستم منهيين عن حصول التفاوت في الميل القلبي لان ذلك خارج عن وسعكم ولكنكم منهيون عن اظهار ذلك التفاوت في القول
والفعل روى الشافعي رحمه الله عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم ويقول اللهم هذا قسمي فيما املك وانت اعلم بما لا املك اما
قوله تعالى فتذروها كالمعلقة يعني تبقى لا ايما ولا ذات بعل كما ان الشيء المعلق لا يكون على الارض ولا في السماء وفي قراءة ابي فتذروها كالمسجونة
وفي الحديث من كانت له امرأتان يميل مع احديهما جاء يوم القيامة واحد شقيه مائل روي ان عمر رضي الله عنه بعث الى ازواج رسول الله
صلى الله عليه وسلم بمال فقالت عائشة رضي الله عنها الى كل ازواج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث عمر مثل هذا فقالوا لا بعث الى القرشيات بمثل هذا والى
غيرهن بغيره فقالت ارفع رأسك فان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يعدل بيننا في القسمة بماله ونفسه فرجع الرسول فاخبره فاتم لهن
جميعا اما قوله تعالى وان تصلحوا اي بالعدل في القسم وتتقوا اي الجور فان الله كان غفورا رحيما اي ما حصل في القلب من الميل الى بعضهن دون بعض
وقيل المعنى وان تصلحوا ما مضى من ميلكم وتداركوه بالتوبة وتتقوا في المستقبل عن مثله غفر الله تعالى لكم ذلك وهذا الوجه اولى لان التفاوت

في امر النفقة لما كان خارجا عن الوسع لم يكن فيه حاجة الى المغفرة ثم قال تعالى وان يتفرقا يغن الله كلا من سعته واعلم انه تعالى ذكر جواز الصلح ان اراد ذلك فان رغبا
في المفارقة فالله سبحانه بين جوازه في هذه الآية ايضا ووعدهما ان يغني كل واحد منهما عن صاحبه بعد الطلاق او يكون المعنى انه يغني كل واحد منهما
بزوج خير من زوجه الاول وبعيش اهنأ من عيشه الاول اما قوله تعالى وكان الله واسعا حكيما والمعنى انه تعالى لما وعد كل واحد منهما بانه يغنيه من سعته وصف نفسه
بكونه واسعا وانما جاز وصف الله تعالى بذلك لانه تعالى واسع الرزق وواسع الرحمة وواسع القدرة وواسع العلم فلو ذكر تعالى انه واسع في كذا لاختص
ذلك بذلك المذكور ولكنه لما ذكر الواسع وما اضافه الى شيء معين دل على انه واسع في جميع الكمالات وتحقيقه في العقل ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن
لذاته والواجب لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان كذلك كان كل
ما سواه من الموجودات فانما يوجد بايجاده وتكوينه فلزم من هذا كونه واسع العلم والقدرة والحكمة والرحمة والفضل والجود والكرم قوله تعالى حكيما قال
ابن عباس يريد فيما حكم ووعظ وقال الكلبي فيما حكم على الزوج من امساكها بمعروف او تسريح باحسان والله اعلم ولله ما في
السموات وما في الارض ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وان تكفروا
فان لله ما في السموات وما في الارض وكان الله غنيا حميدا ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا
ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب
الدنيا والآخرة وكان الله سميعا بصيرا ولله ما في السموات وما في الارض وفي تعلق هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما ذكر انه [يغني]
من سعته وانه واسع اشار الى ما هو كالتفسير لكونه واسعا فقال ولله ما في السموات وما في الارض يعني من كان كذلك فانه لابد وان يكون واسع القدرة والعلم
والجود والفضل والرحمة الثاني انه تعالى لما امر بالعدل والاحسان الى اليتامى والمساكين بين انه ما امر بهذه الاشياء لاحتياجه الى اعمال العباد لان مالك
السموات والارض كيف يعقل ان يكون محتاجا الى عمل الانسان مع ما هو عليه من الضعف والقصور بل انما امر بها رعاية لما هو الاحسن لهم في دنياهم
واخراهم ثم قال تعالى ولقد وصينا الذين اوتوا الكتاب من قبلكم واياكم ان اتقوا الله وفيه مسائل المسئلة الاولى المراد بالآية ان الامر بتقوى الله شريعة
عامة لجميع الامم لم يلحقها نسخ ولا تبديل بل هو وصية الله في الاولين والآخرين المسئلة الثانية قوله من قبلكم فيه وجهان الاول انه متعلق
بوصينا يعني ولقد وصينا من قبلكم الذين اوتوا الكتاب الثاني انه متعلق باوتوا يعني الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وصيناهم بذلك وقوله واياكم
عطف على الذين اوتوا الكتاب والكتاب اسم للجنس يتناول الكتب السماوية والمراد اليهود والنصارى المسئلة الثالثة قوله
ان اتقوا الله كقولك امرتك الخير قال الكسائي يقال اوصيتك ان افعل كذا وان تفعل كذا ويقال الم آمرك ان ائت زيدا وان
تأتي زيدا قال تعالى اني امرت ان اكون اول من اسلم وقال تعالى انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة اما قوله وان تكفروا فان لله ما في
السموات والارض وكان الله غنيا حميدا فقوله وان تكفروا عطف على قوله ان اتقوا الله والمعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم
ان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض وفيه وجهان الاول المراد انه تعالى خالقكم ومالككم والمنعم عليكم باصناف النعم كلها
فحق كل عاقل ان يكون منقادا لاوامره ونواهيه يرجو ثوابه ويخاف عقابه والثاني انكم ان تكفروا فان لله ما في سمواته وارضه من اصناف
المخلوقات من يعبده ويتقيه وكان مع ذلك غنيا عن خلقه وعن عبادتهم ومستحقا لان يحمد لكثرة نعمه وان لم يحمده احد منهم فهو في
ذاته محمود سواء حمدوه او لم يحمدوه اما قوله تعالى ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا فان قيل ما الفائدة في تكرير قوله ولله
ما في السموات وما في الارض قلنا انه تعالى ذكر هذه الكلمة في هذه الآية ثلاث مرات لتقرير ثلاثة امور فاولها انه تعالى قال وان يتفرقا
يغن الله كلا من سعته والمراد منه كونه تعالى جوادا متفضلا فذكر عقيبه قوله ولله ما في السموات والارض والغرض تقرير كونه واسع الجود والكرم
وثانيها قال وان تكفروا فان لله ما في السموات وما في الارض والمراد منه انه تعالى منزه عن طاعات المطيعين وعن ذنوب المذنبين فلا يزداد
جلاله بالطاعات ولا ينقص بالمعاصي والسيئات فذكر عقيبه قوله فان لله ما في السموات وما في الارض والغرض منه تقرير كونه غنيا لذاته عن الكل
وثالثها قال ولله ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا ان يشأ يذهبكم ايها الناس ويأت باخرين وكان الله على ذلك قديرا
والمراد منه انه تعالى قادر على الافناء والايجاد فان عصيتموه فهو قادر على اعدامكم وافنائكم بالكلية وعلى ان يوجد قوما آخرين يشتغلون بعبوديته
وتعظيمه فالغرض ههنا تقرير كونه سبحانه وتعالى قادرا على جميع المقدورات واذا كان الدليل الواحد دليلا على مدلولات كثيرة فانه يحسن ذكر ذلك
الدليل ليستدل به على احد تلك المدلولات ثم يذكره مرة اخرى ليستدل به على المدلول الثاني ثم يذكره ثالثا ليستدل به على المدلول الثالث
وهذه الاعادة احسن واولى من الاكتفاء بذكر ذلك الدليل مرة واحدة لان عند اعادة ذكر الدليل يخطر في الذهن ما يوجب العلم بالمدلول
فكان العلم الحاصل بذلك المدلول اقوى واجلى فظهر ان هذا التكرير في غاية الحسن والكمال وايضا فاذا اعاده ثلاث مرات وفرع عليه
في كل مرة اثبات صفة اخرى من صفات جلال الله تعالى تنبه الذهن حينئذ لكون تخليق السموات والارض دالا على اسرار شريفة ومطالب

جلا

جليلة فعند ذلك يجتهد الانسان في التفكر فيها والاستدلال باحوالها وصفاتها على صفات الخالق سبحانه وتعالى ولما كان الغرض الكلي من هذا الكتاب الكريم
صرف العقول والافهام عن الاشتغال بغير الله تعالى الى الاستغراق بمعرفة الله وكان هذا التكرير مما يفيد حصول هذا المطلوب ويؤكده لا جرم كان في
غاية الحسن والكمال اما قوله تعالى وكان الله على ذلك قديرا معناه انه تعالى لم يزل ولا يزال موصوفا بالقدرة على جميع المقدورات فان قدرته على
الاشياء لو كانت حادثة لافتقر حدوث تلك القدرة الى قدرة اخرى ولزم التسلسل ثم قال تعالى من كان يريد ثواب الدنيا فعند الله ثواب الدنيا والآخرة
والمعنى ان هؤلاء الذين يريدون بجهادهم الغنيمة فقط مخطئون وذلك لان عند الله ثواب الدنيا والآخرة فلم اكتفى بطلب ثواب الدنيا مع انه كالعدم
بالنسبة الى ثواب الآخرة ولو كان عاقلا لطلب ثواب الآخرة حتى يحصل له ذلك ويحصل له ثواب الدنيا على سبيل التبع فان قيل كيف دخل الفاء في
جواب الشرط وعنده ثواب الدنيا والآخرة سواء حصلت هذه الارادة او لم تحصل قلنا تقدير الكلام فعند الله ثواب الدنيا والآخرة له
ان اراده وعلى هذا التقدير يتعلق الجزاء بالشرط ثم قال تعالى وكان الله سميعا بصيرا يعني يسمع كلامهم انهم لا يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة
ويرى انهم لا يسعون في الجهاد ولا يجتهدون الا عند توقع الفوز بالغنيمة وهو كالزجر منه تعالى لهم عن هذه الاعمال يا ايها الذين
آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى
بهما فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا يا ايها الذين
آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي انزل على رسوله والكتاب في الآية مسائل المسئلة الاولى في اتصال الآية بما قبلها وجوه
الاول انه لما تقدم ذكر النساء والنشوز والمصالحة بينهم وبين الازواج عقبه بالامر بالقيام باداء حقوق الله تعالى وفي الشهادة لاحياء حقوق الله تعالى وبالجملة
فكانه قيل ان اشتغلت بتحصيل مشتهياتك كنت لنفسك لا لله وان اشتغلت بتحصيل مأمورات الله تعالى كنت لله لا لنفسك ولا شك ان هذا المقام
اشرف واعلى فكانت هذه الآية تأكيدا لما تقدم من التكاليف الثاني انه تعالى لما منع الناس عن ان يقتصروا على طلب ثواب الدنيا وامرهم بان يكونوا
طالبين لثواب الآخرة ذكر عقيبه هذه الآية وبين ان كمال سعادة الانسان في ان يكون قوله لله وفعله لله وحركته لله وسكونه لله حتى يصير من
الذين يكونون في آخر مراتب الانسانية واول مراتب الملكية فاما اذا عكس هذه القضية كان مثل البهيمة التي منتهى امرها وجدان علفها
او السبع الذي غاية امره ايذاء حيوان آخر الثالث انه تقدم في هذه السورة امر الناس بالقسط كما قال وان خفتم الا تقسطوا وامرهم بالاشهاد عند
دفع اموال اليتامى اليهم وامرهم بعد ذلك ببذل النفس والمال في سبيل الله وجرى في هذه السورة قصة طعمة بن ابيرق واجتماع قومه
على الذب عنه بالكذب والشهادة على اليهودي بالباطل ثم انه تعالى امر في هذه الآيات بالمصالحة مع الزوجة ومعلوم ان كل ذلك
امر من الله تعالى لعباده بان يكونوا قائمين بالقسط شاهدين لله على كل احد بل وعلى انفسهم فكانت هذه الآية كالمؤكد لكل ما جرى ذكره
في هذه السورة من انواع التكاليف المسئلة الثانية القوام مبالغة من قائم والقسط العدل فهذا امر منه تعالى لجميع المكلفين بان يكونوا
مبالغين في اختيار العدل والاحتراز عن الجور والميل وقوله تعالى شهداء لله اي تقيمون شهاداتكم لوجه الله كما امرتم باقامتها ولو كانت الشهادة على انفسكم او آبائكم
او اقاربكم وشهادة الانسان على نفسه لها تفسيران الاول ان يقر على نفسه لان الاقرار كالشهادة في كونه موجبا الحق والثاني ان يكون المراد وان
كانت الشهادة وبالا على انفسكم او اقاربكم وذلك ان يشهد على من يتوقع ضرره من سلطان ظالم او غيره المسئلة الثالثة في نصب شهداء
ثلثة اوجه الاول الحال من قوامين الثاني انه خبر كونوا على ان لها خبرين والثالث ان يكون صفة لقوامين المسئلة الرابعة انما قدم الامر
بالقيام بالقسط على الامر بالشهادة لوجوه الاول ان اكثر الناس عادتهم انهم يأمرون غيرهم بالمعروف فاذا آل الامر الى انفسهم تركوه حتى ان اقبح
القبيح اذا صدر عنهم كان في محل المسامحة واحسن الحسن اذا صدر عن غيرهم كان في محل المنازعة فالله سبحانه وتعالى نبه في هذه الآية على سوء هذه الطريقة
وذلك انه تعالى امره بالقيام بالقسط اولا ثم امره بالشهادة على الغير ثانيا تنبيها على ان الطريقة الحسنة ان تكون مضايقة الانسان
مع نفسه فوق مضايقته مع الغير الثاني ان القيام بالقسط عبارة عن دفع ضرر العقاب عن النفس واقامة الشهادة عبارة عن السعي
في دفع ضرر العقاب عن الغير وهو الذي عليه الحق ودفع الضرر عن النفس مقدم على دفع الضرر عن الغير الثالث ان القيام بالقسط فعل والشهادة
قول والفعل اقوى من القول فان قيل انه تعالى قال شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط فقدم الشهادة على القيام بالقسط
وفي هذه الآية قدم القيام بالقسط على الشهادة فما الفرق قلنا شهادة الله عبارة عن كونه تعالى خالقا للمخلوقات وقيامه بالقسط عبارة عن
رعاية قوانين العدل في تلك المخلوقات فيلزم هناك ان تكون الشهادة مقدمة على القيام بالقسط وفي هذه الآية قدم القيام بالقسط على الشهادة
لما الفرق قلنا عبارة عن كونه راعيا للعدل ومباينا للجور ومن المعلوم انه ما لم يكن الانسان كذلك لم تكن شهادته على الغير مقبولة فثبت ان الواجب
في قوله تعالى شهد الله ان تكون تلك الشهادة مقدمة على القيام بالقسط والواجب ههنا ان تكون الشهادة متأخرة عن القيام بالقسط ومن تأمل
علم ان هذه الاسرار مما لا يمكن الوصول اليها الا بالتأييد الالهي والله اعلم ثم قال تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما اي ان يكن المشهود عليه

اما في حق العباد فالقيام بالقسط مقدم

غنيا او فقيرا فلا تكتموا الشهادة اما لطلب رضى الغني او للترحم على الفقير فانه اولى بامورهما ومصالحهما وكان فرحق الكلام ان يقال فانه اولى به لان قوله ان يكن غنيا
او فقيرا في معنى ان يكن احد هذين الا انه بني الضمير على الرجوع الى المعنى دون اللفظ اي انه اولى بالفقير والغني وفي قراءة ابي فانه اولى بهم وهو راجع الى قوله و
الوالدين والاقربين وقرأ عبد الله ان يكن غني او فقير على كان التامة اما قوله فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا فالمعنى اتركوا متابعة الهوى حتى تصيروا موصوفين بصفة العدل
وتحقيق الكلام ان العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى ومن ترك احد النقيضين فقد حصل له الآخر فتقدير الآية فلا تتبعوا الهوى لاجل ان تعدلوا يعني اتركوا متابعة
الهوى لاجل ان تعدلوا ثم قال تعالى وان تلووا او تعرضوا فان الله كان بما تعملون خبيرا وفي الآية قراءتان قرأ الجمهور تلووا بالواوين وقرأ ابن عامر وحمزة تلوا و
واما قراءة تلووا ففيه وجهان الاول ان يكون بمعنى الدفع والاعراض من قولهم لواه حقه اذا مطله ودفعه الثاني ان يكون بمعنى التحريف والتبديل
من قولهم لوى الشيء اذا فتله ومنه يقال التوى هذا الامر اذا انعقد وتعسر تشبيها بالشيء المنفتل واما تلوا ففيه وجهان الاول ان ولاية الشيء اقبال عليه
واشتغال به والمعنى ان تقبلوا عليه فتتموه او تعرضوا عنه فان الله كان بما تعملون خبيرا فيجازي المحسن المقبل باحسانه والمسيء المعرض باساءته والحاصل
ان تلووا اي منها او تعرضوا عن اتمامها والثاني قال الفراء والزجاج يجوز ان يقال تلوا واصله تلووا ثم قلبت الواو همزة لانضمامها ثم حذفت
الهمزة والقيت حركتها على الساكن الذي قبله فصار تلوا وهذا اضعف الوجهين اما قوله تعالى فان الله كان بما تعملون خبيرا تهديد ووعيد للمذنبين
ووعد بالاحسان للمطيعين يا ايها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل
من قبل ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا ان الذين
آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلا
فيه مسائل المسألة الاولى في اتصال هذه الآية بما قبلها وجهان الاول انها متصلة بقوله كونوا قوامين بالقسط وذلك لان الانسان لا يكون قائما بالقسط الا
اذا كان راسخ القدم في الايمان بالاشياء المذكورة في هذه الآية وثانيهما انه تعالى لما بين الاحكام الكثيرة في هذه السورة ذكر عقيبها الامر بالايمان المسألة الثانية
ان ظاهر قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا آمنوا يقتضي انه امر بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال فلهذا السبب ذكر المفسرون فيه وجوها وهي منحصرة في قولين
الاول ان المراد بقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا المسلمون ثم في تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه احدها ان المراد منه يا ايها الذين آمنوا دوموا
على الايمان واثبتوا عليه وحاصله يرجع الى هذا المعنى يا ايها الذين آمنوا في الماضي والحاضر آمنوا في المستقبل ونظيره قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان
عالما بذلك وثانيها يا ايها الذين آمنوا على سبيل التقليد آمنوا على سبيل الاستدلال وثالثها يا ايها الذين آمنوا بحسب الاستدلالات الجملية آمنوا بحسب
الاستدلالات التفصيلية ورابعها يا ايها الذين آمنوا بالدلائل التفصيلية بالله وملائكته وكتبه ورسله آمنوا بان كنه عظمة الله لا تنتهي اليه عقولكم و
كذلك احوال الملائكة واسرار الكتب وصفات الرسل لا تنتهي اليها على سبيل التفصيل عقولنا وخامسها روي ان جماعة من احبار اليهود جاؤا الى النبي صلى الله
عليه وسلم قالوا يا رسول الله انا نؤمن بك وبكتابك وبموسى والتوراة وعزير ونكفر بما سواه من الكتب والرسل فقال صلى الله عليه وسلم
آمنوا بالله ورسوله محمد وكتابه القرآن وبكل كتاب كان قبله فقالوا لا نفعل فنزلت هذه الآية فكلهم آمنوا القول الثاني ان المخاطبين بقوله آمنوا
ليسوا هم المسلمين وفي تفسير الآية تفريعا على هذا القول وجوه الاول ان الخطاب مع اليهود والنصارى والتقدير يا ايها الذين آمنوا بموسى والتوراة
وعيسى والانجيل آمنوا بمحمد والقرآن ثانيها ان الخطاب مع المنافقين والتقدير يا ايها الذين آمنوا باللسان آمنوا بالقلب ويتأكد هذا بقوله تعالى
من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وثالثها انه خطاب مع الذين قالوا آمنوا وجه النهار واكفروا آخره والتقدير يا ايها الذين
آمنوا وجه النهار آمنوا ايضا آخره ورابعها انه خطاب مع المشركين يا ايها الذين آمنوا باللات والعزى آمنوا بالله واكثر العلماء رجحوا القول
الاول لان لفظ المؤمنين لا يتناول عند الاطلاق الا المسلمين المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو والكتاب الذي نزل على رسوله
والكتاب الذي انزل من قبل على ما لم يسم فاعله والباقون نزل وانزل بالفتح فمن ضم فحجته قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم وقال
في آية اخرى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق ومن فتح فحجته قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر
وقال بعض العلماء كلاهما حسن الا ان الضم افخم كما في قوله تعالى وقيل يا ارض ابلعي ماءك المسألة الرابعة اعلم انه تعالى امر في هذه الآية بالايمان
باربعة اشياء اولها بالله وثانيها برسوله وثالثها بالكتاب الذي نزل على رسوله ورابعها بالكتاب الذي انزل من قبل وذكر في الكفر امورا خمسة فاولها
الكفر بالله وثانيها الكفر بملائكته وثالثها الكفر بكتبه ورابعها الكفر برسله وخامسها الكفر باليوم الآخر ثم قال فقد ضل ضلالا بعيدا اي من كفر بهذه الاشياء
فقد ضل ضلالا بعيدا وفي الآية سؤالات السؤال الاول لم قدم في مراتب الايمان ذكر الرسول على ذكر الكتاب وفي مراتب الكفر قلب القضية الجواب
لان في مرتبة النزول من معرفة الخالق الى الخلق كان الكتاب مقدما على الرسول وفي مرتبة العروج من الخلق الى الخالق يكون الرسول مقدما على الكتاب
السؤال الثاني لم ذكر في مراتب الايمان امورا ثلاثة الايمان بالله وبالرسل وبالكتب وذكر في مراتب الكفر امورا خمسة الكفر بالله وبالملائكة و
بالكتب وبالرسل وباليوم الآخر الجواب ان الايمان بالله وبالرسل وبالكتب متى حصل فقد حصل الايمان بالملائكة وباليوم الآخر لا محالة اذ ربما

ادعى الانسان انه يؤمن بالله وبالرسل وبالكتب ثم انه ينكر الملائكة وينكر اليوم الآخر ويزعم انه يجعل الآيات الواردة في الملائكة وفي اليوم الآخر محمولة على التأويل
فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم نص على ان منكر القيامة ومنكر الملائكة كافر بالله تعالى السؤال الثالث كيف قيل لاهل الكتاب والكتاب الذي انزل
من قبل مع انهم كانوا مؤمنين بالتوراة والانجيل الجواب عنه من وجهين الاول انهم كانوا مؤمنين بهما فقط وما كانوا مؤمنين بكل ما انزل الله تعالى
من الكتب فامروا ان يؤمنوا بكل الكتب المنزلة الثاني ان ايمانهم ببعض الكتب دون البعض لا يصح لان طريق الايمان هو المعجزة فاذا كانت المعجزة حاصلة
في الكل كان ترك الايمان بالبعض طعنا في المعجزة فاذا حصل الطعن في المعجزة امتنع التصديق بشيء منها وهذا هو المراد من قوله تعالى ويقولون نؤمن ببعض
ونكفر ببعض ويريدون ان يتخذوا بين ذلك سبيلا اولئك هم الكافرون حقا السؤال الرابع لم قال نزل على رسوله وانزل من قبل الجواب
قال صاحب الكشاف لان القرآن نزل مفرقا منجما في عشرين سنة بخلاف الكتب قبله واقول الكلام في هذا سبق في تفسير قوله تعالى نزل عليك
الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه وانزل التوراة والانجيل من قبل السؤال الخامس قوله تعالى والكتاب الذي انزل من قبل لفظ مفرد فاي الكتاب
هو المراد منه الجواب انه اسم جنس فيصلح للعموم قوله تعالى ان الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا اعلم انه تعالى لما امر بالايمان
ورغب فيه بين فساد طريقة من يكفر بعد الايمان فذكر هذه الآية واعلم ان فيها اقوالا كثيرة الاول ان المراد منه ان الذين تكرر منهم الكفر بعد
الايمان مرات وكرات فان ذلك يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم اذ لو كان للايمان وقع ورتبة في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب ومن
لا يكون للايمان في قلبه وقع فالظاهر انه لا يؤمن بالله ايمانا صحيحا معتبرا فهذا هو المراد بقوله تعالى لم يكن الله ليغفر لهم وليس المراد انه لو
اتى بالايمان الصحيح لم يكن معتبرا بل المراد منه الاستبعاد والاستغراب على الوجه الذي ذكرناه وكذلك ترى الفاسق الذي يتوب ثم يرجع
ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات والغالب انه يموت على الفسق فكذا ههنا الثاني قال بعضهم اليهود آمنوا بالتوراة
وبموسى ثم كفروا بعزير ثم آمنوا بداود ثم كفروا بعيسى ثم ازدادوا كفرا عند مقدم محمد صلوات الله عليه وعليهم الثالث قال آخرون المراد المنافقون
فالايمان الاول اظهارهم الاسلام وكفرهم بعد ذلك هو نفاقهم وكون باطنهم على خلاف ظاهرهم والايمان الثاني هو انهم كلما لقوا جماعة من
المسلمين قالوا انا مؤمنون والكفر الثاني هو انهم اذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزؤن وازديادهم في الكفر هو جدهم واجتهادهم
في استخراج انواع المكر والكيد في حق المسلمين واظهار الايمان قد يسمى ايمانا قال تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن قال القفال رحمه الله وليس
المراد بيان هذا العدد بل المراد ترددهم كما قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء قال والذي يدل عليه قوله تعالى بعد هذه
الآية بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما الرابع قال قوم المراد طائفة من اهل الكتاب قصدوا تشكيك المسلمين فكانوا يظهرون الايمان
تارة والكفر اخرى على ما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا آمنوا به وجه النهار واكفروا آخره وقوله تعالى ثم ازدادوا كفرا معناه انهم بلغوا في ذلك
الى حد الاستهزاء والسخرية بالاسلام المسألة الثانية دلت الآية على انه قد يحصل الكفر بعد الايمان وذلك يبطل مذهب القائلين بالموافاة وهي ان
شرط صحة الايمان ان يموت الرجل على الاسلام وهم يجيبون عن ذلك بانا نحمل الايمان على اظهار الايمان المسألة الثالثة دلت الآية على ان
الكفر يقبل الزيادة والنقصان فوجب ان يكون الايمان ايضا كذلك لانهما ضدان متنافيان فاذا قبل احدهما التفاوت فكذلك الآخر وذكروا
في تفسير هذه الزيادة وجوها الاول انهم ماتوا على كفرهم والثاني انهم ازدادوا كفرا بسبب ذنوب اصابوها حال كفرهم وعلى هذا التقدير
لما كانت اصابة الذنوب وقت الكفر زيادة في الكفر فكذلك اصابة الطاعات وقت الايمان يجب ان يكون زيادة في الايمان الثالث ان الزيادة
في الكفر انما تحصل بقولهم انما نحن مستهزؤن وذلك يدل على ان الاستهزاء بالدين من اعظم درجات الكفر واقوى مراتبه ثم قال تعالى لم يكن الله ليغفر لهم
وفيه سؤالات الاول ان الحكم المذكور في هذه الآية اما ان يكون مشروطا بما قبل التوبة او بما بعدها والاول باطل لان الكفر قبل التوبة غير مغفور على الاطلاق و
حينئذ يضيع هذه الشرائط المذكورة في الآية والثاني ايضا باطل لان الكفر بعد التوبة مغفور ولو كان ذلك بعد الف مرة فعلى كلا التقديرين فالسؤال
لازم والجواب عنه من وجوه الاول انا لا نحمل قوله ان الذين على الاستغراق بل نحمله على المعهود السابق والمراد به اقوام معينون علم الله منهم انهم
يموتون على الكفر ولا يتوبون عنه قط فقوله لم يكن الله ليغفر لهم اخبار عن موتهم على الكفر وعلى هذا التقدير زال السؤال الثاني ان
الكلام خرج على الغالب المعتاد وهو ان كل من كان كثير الانتقال من الاسلام الى الكفر لم يكن للايمان في قلبه وقع ولا عظمة والظاهر من حال مثل هذا الانسان
انه يموت على الكفر على ما قررناه الثالث ان الحكم المذكور في الآية مشروط بعدم التوبة عن الكفر واما قول السائل على هذا التقدير يضيع الصفات
المذكورة قلنا ان افرادهم بالذكر يدل على ان كفرهم افحش وجنايتهم اغلظ وعقوبتهم في القيامة اقوى فجرى هذا مجرى قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين
ميثاقهم ومنك ومن نوح خصهما بالذكر لاجل التشريف وكذلك قوله وملائكته وجبريل وميكائيل السؤال الثاني اللام في قوله ليغفر لهم للتأكيد
فقوله لم يكن الله ليغفر لهم نفي التأكيد وهذا غير لائق بهذا الموضع انما اللائق به تأكيد النفي فما الوجه فيه الجواب ان نفي التأكيد اذا ذكر على سبيل
التهكم كان المراد منه المبالغة في تأكيد النفي ثم قال تعالى ولا ليهديهم سبيلا قال اصحابنا هذا يدل على انه تعالى لم يهد الكافرين الى الايمان خلافا للقول

المعتزلة وهم اجابوا عنه بانه محمول على سبيل المنع من زيادة اللطف او على انه تعالى لا يهديهم في الآخرة الى الجنة بشر المنافقين بان لهم عذابا اليما
الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا وقد نزل عليكم
في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها ويستهزأ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره
انكم اذا مثلهم ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم جميعا اعلم ان في جملة الآية المتقدمة على المنافقين قال انه تعالى
بين انه لا يغفر لهم كفرهم ولا يهديهم الى الجنة ثم قال وكما لا يوصلهم الى دار الثواب فانه مع ذلك يوصلهم الى اعظم انواع العقاب وهو المراد من قوله بشر المنافقين
بان لهم عذابا اليما وقوله بشر تهكم بهم والعرب تقول تحيتك الضرب وعتابك السيف ثم قال تعالى الذين يتخذون الكافرين اولياء من دون
المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا الذين نصب على الذم بمعنى اريد الذين او رفع بمعنى هم الذين واتفق المفسرون على ان المراد بالذين
يتخذون المنافقون وبالكافرين اليهود كان المنافقون يوالونهم ويقول بعضهم لبعض ان امر محمد لا يتم فتولوا اليهود فان العزة والمنعة
لهم ثم قال تعالى ايبتغون عندهم العزة قال الواحدي اصل العزة في اللغة الشدة ومنه قيل للارض الصلبة الشديدة عزاز ويقال قد استعز المرض
على المريض اذا اشتد مرضه وكاد ان يهلك وتعزز اللحم اذا اشتد ومنه عز علي ان يكون كذا بمعنى اشتد وعز الشيء اذا قل حتى لا يكاد يوجد
لانه اشتد مطلبه واعتز فلان بفلان اذا اشتد ظهره به وشاة عزوز التي اشتد حلبها وصعب والعزة القوة منقولة عن الشدة لتقارب
معنيهما والعزيز القوي المنيع خلاف الذليل اذا عرفت هذا فنقول ان المنافقين كانوا يطلبون العزة والقوة بسبب اتصالهم باليهود
ثم انه تعالى ابطل عليهم هذا الرأي بقوله فان العزة لله جميعا فان قيل هذا كالمناقض لقوله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا القدرة الكاملة
لله وكل من سواه فباقداره صار قادرا وباعزازه صار عزيزا فالعزة الحاصلة للرسول وللمؤمنين لم تحصل الا من الله تعالى فكان الامر عند التحقيق ان
العزة لله جميعا اما قوله وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يكفر بها الآية فقال المفسرون ان المشركين كانوا في مجالسهم
يخوضون في ذكر القرآن ويستهزئون به فانزل الله تعالى واذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وهذه
الآية نزلت بمكة ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون مثل فعل المشركين والقاعدون معهم الموافقون لهم على ذلك الكلام هم المنافقون
فقال تعالى مخاطبا للمنافقين وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم آيات الله يعني انه اذا سمعتم آيات الله يكفر بها والمعنى اذا سمعتم الكفر بآيات الله
والاستهزاء بها ولكن اوقع فعل السماع على الآيات والمراد به سماع الاستهزاء قال الكسائي وهو كما يقال سمعت عبد الله
يلام وعندي فيه وجه آخر وهو ان يكون المعنى اذا سمعتم آيات الله حال ما يكفر بها ويستهزأ بها وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى ما قاله الكسائي
فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غير الكفر والاستهزاء ثم قال تعالى انكم اذا مثلهم والمعنى ايها المنافقون انتم مثل اولئك الاحبار في الكفر
قال اهل العلم هذا يدل على ان من رضي بالكفر فهو كافر ومن رضي بمنكر يراه وخالط اهله وان لم يباشر ذلك كان في الاثم بمنزلة المباشر بدليل
انه تعالى ذكر لفظ المثل هاهنا هذا اذا كان الجالس راضيا بذلك الجلوس فاما اذا كان ساخطا لقولهم وانما جلس على سبيل التقية والخوف فالامر
ليس كذلك ولهذه الدقيقة قلنا بان المنافقين الذين كانوا يجالسون اليهود الذين كانوا بالمدينة ويطعنون في القرآن والرسول صلى الله
عليه وسلم كانوا كافرين مثل اولئك اليهود واما المسلمون الذين كانوا بمكة وكانوا يجالسون الكفار الذين كانوا يطعنون في القرآن فهم كانوا
باقين على الايمان والفرق ان المنافقين كانوا يجالسون اليهود عن الاختيار والمسلمون كانوا يجالسون الكفار عن الضرورة ثم انه تعالى حقق
كون المنافقين مثل الكافرين في الكفر فقال ان الله جامع المنافقين والكافرين في جهنم يريد انهم كما اجتمعوا على الاستهزاء بآيات الله في
الدنيا فكذلك يجتمعون في عذاب جهنم يوم القيامة واراد جامع بالتنوين لانه بعد ما جمعهم ولكن حذف التنوين استخفافا في اللفظ
وهو مراد في الحقيقة الذين يتربصون بكم فان كان لكم فتح من الله قالوا الم نكن معكم وان كان للكافرين نصيب قالوا الم نستحوذ
عليكم ونمنعكم من المؤمنين فالله يحكم بينكم يوم القيامة ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا ان
المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم واذا قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله
الا قليلا مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا يا ايها الذين آمنوا
اعلم ان قوله تعالى الذين يتربصون اما بدل من الذين يتخذون واما صفة المنافقين واما نصب على الذم وقوله يتربصون اي ينتظرون ما يحدث من
خير او شر فان كان لكم فتح من الله اي ظفر على اليهود قالوا للمؤمنين الم نكن معكم اي فاعطونا قسما من الغنيمة وان كان للكافرين يعني اليهود نصيب
اي ظفر على المسلمين قالوا الم نستحوذ عليكم يقال استحوذ عليه فلان اي غلب عليه وفي تفسير هذه الآية وجهان الاول ان يكون المعنى الم نغلبكم
ونتمكن من قتلكم واسركم ثم لم نفعل شيئا من ذلك ومنعناكم من المسلمين بان ثبطناهم عنكم وخيلنا لهم ما ضعفت به قلوبهم وتوانينا في
مظاهرتهم عليكم فهاتوا نصيبا لنا مما اصبتم الثاني ان يكون المعنى ان اولئك الكفار واليهود كانوا قد هموا بالدخول في الاسلام ثم ان المنافقين

حذروهم

حذروهم عن ذلك وبالغوا في تنفيرهم عنه واطمعوهم انه سيضعف امر محمد وسيقوى امركم فاذا اتفقت لهم صولة على المسلمين قال المنافقون الستنا غلبناكم
على رأيكم في الدخول في الاسلام ومنعناكم منه وقلنا لكم بانه سيضعف امره ويقوى امركم فلما شاهدتم صدق قولنا فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم والحاصل
ان المنافقين يمنون على الكافرين بانا نحن الذين ارشدناكم الى هذه المصالح فادفعوا الينا نصيبا مما وجدتم فان قيل لم سمى ظفر المسلمين فتحا وظفر الكافرين نصيبا
قلنا تعظيما لشأن المؤمنين وتحقيرا لحظ الكافرين لان ظفر المسلمين امر عظيم تفتح له ابواب السماء حتى تنزل الرحمة على اولياء الله واما ظفر الكافرين فما هو الا حظ
دني ينقضي ولا يبقى منه الا الذم في الدنيا والعقوبة في العاقبة ثم قال تعالى والله يحكم بينكم يوم القيامة اي بين المؤمن والمنافق والمعنى انه تعالى ما وضع السيف
في الدنيا على المنافقين بل اخر عقابهم الى يوم القيامة ثم قال تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا وفيه اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس
رضوان الله عليهم ان المراد به في القيامة بدليل انه عطف على قوله تعالى فالله يحكم بينكم يوم القيامة الثاني ان المراد به في الدنيا ولكنه مخصوص بالحجة والمعنى
ان حجة المسلمين غالبة على حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة والدليل الثالث وهو انه عام في الكل الا ما خصه الدليل والشافعي رحمه الله بنى عليه مسائل منها
ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه بدلالة هذه الآية ومنها ان الكافر ليس له ان يشتري عبدا مسلما بدلالة هذه الآية ومنها ان
المسلم لا يقتل بالذمي بدلالة هذه الآية قوله تعالى ان المنافقين يخادعون الله وهو خادعهم تقدم تفسير الخداع في سورة البقرة قال الزجاج في هذه الآية
يخادعون الله اي يخادعون رسول الله اي يظهرون له الايمان ويبطنون الكفر كما قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله وهو خادعهم
اي مجازيهم بالعقاب على خداعهم قال ابن عباس انه تعالى خادعهم في الآخرة وذلك انه تعالى يعطيهم نورا كما يعطي المؤمنين فاذا وصلوا الى الصراط انطفى نورهم
وبقوا في الظلمة ودليله قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون ثم قوله تعالى واذا
قاموا الى الصلوة قاموا كسالى يعني اذا قاموا الى الصلوة مع المؤمنين قاموا كسالى اي متثاقلين متباطئين وهو معنى الكسل في اللغة وسبب ذلك
الكسل انهم يستثقلون بها في الحال ولا يرجون منها ثوابا ولا يخافون من تركها عقابا فكان الداعي الى الترك قويا من هذا الوجه والداعي الى الفعل ليس
الا خوف الناس ومن كان كذلك وقع منه الفعل على وجه الكسل والفتور قال صاحب الكشاف قرئ كسالى بضم الكاف وفتحها جمع كسلان
كسكارى جمع سكران ثم قال تعالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا والمعنى انهم لا يقومون الى الصلوة الا لاجل الرياء والسمعة لا لاجل
الدين فان قيل ما معنى المراءاة وهي مفاعلة من الرؤية قلنا ان المرائي يريهم عمله وهم يرونه استحسانا ذلك العمل وفي قوله ولا يذكرون الله الا قليلا
وجوه الاول ان المراد بذكر الله الصلوة والمعنى انهم لا يصلون الا قليلا لانه متى لم يكن معهم احد من الاجانب لا يصلون واذا كانوا مع الناس
فعند دخول وقت الصلوة يتكلفون حتى يصيروا غائبين عن اعين الناس الثاني ان المراد بذكر الله انهم كانوا في صلواتهم لا يذكرون الله
الا قليلا وهو الذي يظهر مثل التكبيرات فاما الذي يخفى وهو القراءة والتسبيح فهم لا يذكرونها الثالث المراد انهم لا يذكرون الله في جميع الاوقات
سواء كان ذلك الوقت وقت الصلوة او لم يكن وقت الصلوة الا قليلا نادرا قال صاحب الكشاف وهكذا ترى كثيرا من المتظاهرين بالاسلام
لو صحبته الايام والليالي لم تسمع منه تهليلة ولا تسبيحة ولكن حديث الدنيا يستغرق به اوقاته ولا يفتر عنه الرابع قال قتادة انما قل لان
الله لم يقبله وما رده الله تعالى فكثيره قليل وما قبله الله تعالى فقليله كثير ثم قال تعالى مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء الآية وفيها مسائل
المسئلة الاولى مذبذبين اما حال من قوله يراؤن او من قوله ولا يذكرون الله ويحتمل ان يكون منصوبا على الذم المسئلة الثانية مذبذبين اي متحيرين
وحقيقة المذبذب الذي يذب عن كلا الجانبين اي يراد ويدفع فلا يقر في جانب واحد الا ان الذبذبة فيها تكرير ليس في الذب كان المعنى
كلما مال الى جانب ذب عنه واعلم ان السبب في ذلك ان الفعل يتوقف على الداعي فاذا كان الداعي الى الفعل هو الاغراض المتعلقة باحوال
هذا العالم كثر التذبذب والاضطراب لان منافع هذا العالم التي كانت سببا له متغيرة سريعة التبدل واذا كان الفعل تبعا للداعي والداعي تبعا للمقصود
ثم كان المقصود سريع التبدل والتغير لزم وقوع التغير في الميل والرغبة وربما تعارضت الدواعي والصوارف فيبقى الانسان في الحيرة والتردد
اما من كان مطلوبه في فعله ابتغاء الخيرات الباقية واكتساب السعادات الروحانية ثم ان تلك المطالب امور باقية بريئة عن التغير والتبدل
لا جرم كان هذا الانسان ثابتا راسخا فلهذا المعنى وصف الله تعالى اهل الايمان بالثبات فقال عز من قائل يثبت الله الذين آمنوا
وقال تعالى الا بذكر الله تطمئن القلوب وقال تعالى يا ايتها النفس المطمئنة المسئلة الثالثة قرأ ابن عباس مذبذبين بكسر الذال
الثانية بمعنى يذبذبون قلوبهم او دينهم او رأيهم او بمعنى يتذبذبون كما جاء صلصل وتصلصل بمعنى وفي مصحف عبد الله متذبذبين
وعن ابي جعفر مدبدبين بالدال غير المعجمة وكان المعنى اخذ بهم تارة في دبة وتارة في دبة فلا يبقون على دبة واحدة والدبة الطريقة
وهي التي يدب فيها الدواب وقوله تعالى بين ذلك اي بين الكفر والايمان او بين الكافرين والمؤمنين وكلمة ذلك يشار بها الى
الجماعة وقد تقدم تفسيره في قوله تعالى عوان بين ذلك وذكر الكافرين والمؤمنين فقد جرى في هذه القصة عند قوله تعالى الذين
يتخذون الكافرين اولياء من دون المؤمنين واذا جرى ذكر النوعين فقد جرى ذكر الكفر والايمان قال قتادة معنى الآية ليسوا بمؤمنين مخلصين

ولا مشركين مترددين المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الحيرة في الدين انما تحصل بايجاد الله تعالى وقالوا ان قوله تعالى مذبذبين يقتضي فاعلا قد ذبذبهم وصيرهم متحيرين مترددين وذلك ليس باختيار العبد فان الانسان اذا وقع في قلبه الدواعي المتعارضة الموجبة للتحير والتردد فلو اراد ان يدفع ذلك التردد عن نفسه لم يقدر عليه اصلا ومن رجع الى نفسه وتامل في احواله علم ان الامر كما ذكرنا واذا كانت تلك الذبذبة لا بد لها من فاعل وثبت ان فاعلها ليس هو العبد ثبت ان فاعلها هو الله تعالى فان قيل قوله تعالى لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء يقتضي ذمهم على ترك طريقة المؤمنين وطريقة الكفار وذلك يقتضي انه تعالى ذمهم على ترك طريقة الكفار وانه غير جائز قلنا ان طريقة الكفار وان كانت خبيثة الا ان طريق النفاق اخبث منها ولذلك فان الله ذم الكفار في اول سورة البقرة في آيتين وذم المنافقين في بضعة عشر آية وما ذاك الا ان طريقة النفاق اخبث من طريقة الكفار فهو تعالى انما ذمهم لا لانهم تركوا الكفر بل لانهم عدلوا عن الكفر الى ما هو اخبث من الكفر ثم قال تعالى ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا واحتج اصحابنا بهذه الآية على قولهم من وجهين الاول ان ذكر هذا الكلام عقيب قوله تعالى مذبذبين يدل على ان تلك الذبذبة من الله تعالى والا لم يتصل هذا الكلام بما قبله الثاني انه تصريح بان الله تعالى اضله عن الدين قالت المعتزلة معنى هذا الاضلال سلب الالطاف او هو عبارة عن حكم الله تعالى عليه بالضلال او هو عبارة عن انه تعالى يضله يوم القيامة عن طريق الجنة وهذه الوجوه قد تكلمنا عليها مرارا يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الكافرين اولياء من دون المؤمنين اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا الا الذين تابوا واصلحوا واعتصموا بالله واخلصوا دينهم لله فاولئك مع المؤمنين وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم اعلم انه تعالى لما ذم المنافقين بانهم مرة الى الكفار ومرة الى المسلمين من غير ان يستقروا مع احد الفريقين نهى المسلمين في هذه الآية عن ان يفعلوا مثل فعل المنافقين فقال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا والسبب فيه ان الانصار بالمدينة كان لهم في بني قريظة رضاع وحلف ومودة فقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم من نتولى فقال المهاجرين فنزلت هذه الآية الوجه الثاني ما قاله القفال رحمه الله وهو ان هذا نهي للمؤمنين عن موالاة المنافقين يقول قد بينت لكم اخلاق هؤلاء المنافقين ومذاهبهم فلا تتخذوا منهم اولياء ثم قال تعالى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا فان حملنا الآية الاولى على انه نهي للمؤمنين عن موالاة الكفار كان معنى هذه الآية اتريدون ان تجعلوا لله عليكم سلطانا مبينا على كونكم منافقين والمراد اتريدون ان تجعلوا لاهل دين الله وهم الرسول صلى الله عليه وسلم وامته وان حملنا الآية الاولى على المنافقين فبالكان المعنى اتريدون ان تجعلوا لله عليكم في عقابكم حجة بسبب موالاتكم مع المنافقين اما قوله تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ففيه مسائل المسألة الاولى قال الليث الدرك اقصى قعر الشيء كالبحر ونحوه فعلى هذا المراد بالدرك الاسفل اقصى قعر جهنم واصل هذا من الادراك بمعنى اللحوق ومنه ادراك الطعام وادراك الغلام فالدرك ما يلحق به من الطبقة والمعنى ان جهنم طبقات والطبقات اشدها اسفلها وقال الضحاك الدرج اذا كان بعضها فوق بعض والدرك اذا كان بعضها اسفل من بعض المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم في الدرك بسكون الراء والباقون بفتح الراء قال الزجاج هما لغتان مثل الشمع والشمع الا ان الاختيار فتح الراء لانه اكثر استعمالا قال ابو حاتم جمع الدرك ادراك كقولهم جمل واجمال وفرس وافراس وجمع الدرك ادرك مثل فلس وافلس وكلب واكلب المسألة الثالثة قال ابن الانباري قال تعالى في صفة المنافقين انهم في الدرك الاسفل وقال تعالى في آل فرعون ادخلوا آل فرعون اشد العذاب فايهما اشد عذابا المنافقون ام آل فرعون واجاب بانه يحتمل ان اشد العذاب انما يكون في الدرك الاسفل وقد اجتمع فيه الفريقان المسألة الرابعة انما كان المنافق اشد عذابا من الكافر لانه مثله في الكفر وضم اليه نوعا آخر من الكفر وهو الاستهزاء بالاسلام واهله وبسبب انهم لما كانوا يظهرون الاسلام يمكنهم الاطلاع على اسرار المسلمين ثم يخبرون الكفار بذلك فكانت تتضاعف المحنة من هؤلاء المنافقين فلهذه الاسباب جعل الله تعالى عذاب المنافقين ازيد من عذاب الكفار ثم قال تعالى ولن تجد لهم نصيرا وهذا تهديد لهم واحتج اصحابنا على اثبات الشفاعة في حق الفساق من اهل الصلوة بهذا قالوا انه تعالى خص المنافقين بهذا التهديد ولو كان ذلك حاصلا في حق غير المنافقين لم يكن ذلك زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق وليس هو استدلالا بدليل الخطاب بل وجه الاستدلال فيه انه ذكره في معرض الزجر عن النفاق فلو حصل ذلك مع عدم النفاق لم يبق زجرا عن النفاق من حيث انه نفاق ثم قال تعالى الا الذين تابوا واصلحوا الآية واعلم ان هذه الآية فيها تغليظات عظيمة على المنافقين وذلك لانه تعالى شرط في ازالة العقاب عنهم امورا اربعة اولها التوبة وثانيها اصلاح العمل فالتوبة عن القبيح واصلاح العمل عبارة عن الاقدام على الحسن وثالثها الاعتصام بالله تعالى وهو ان يكون غرضه من التوبة واصلاح العمل طلب مرضاة الله تعالى لا طلب مصلحة الوقت فانه لو كان مطلوبه جذب المنافع ودفع المضار لتغير عن التوبة واصلاح العمل بسرعة اما اذا كان مطلوبه مرضاة الله وسعادة الآخرة والاعتصام بدين الله بقي على هذه الطريقة ولم يتغير عنها ورابعها الاخلاص والسبب فيه انه تعالى امرهم اولا بترك القبيح وثانيا بفعل الحسن وثالثا ان يكون غرضهم في ذلك الترك وذلك الفعل طلب مرضاة الله ورابعا ان يكون ذلك الغرض وهو طلب مرضاة الله خالصا وان لا يمتزج به غرض آخر واذا حصلت هذه الشرائط الاربعة فعند ذلك قال فاولئك مع المؤمنين ولم يقل فاولئك مؤمنون ثم اوقع اجر المؤمنين في التسويف لانضمام المنافقين اليهم وقال

وسوف يؤت الله المؤمنين اجرا عظيما وهذه القرائن دالة على ان حالة المنافق شديدة عند الله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم وكان الله شاكرا عليما لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم وكان الله سميعا عليما ان تبدوا خيرا او تخفوه او تعفوا عن سوء فان الله كان عفوا قديرا في الآية مسائل المسألة الاولى قوله ما يفعل الله بعذابكم لاجل التشفي ام لطلب النفع ام لدفع الضرر وكل ذلك محال في حقه لانه تعالى غني لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنافع ودفع المضار فاما المقصود منه حمل المكلفين على فعل الحسن والاحتراز عن القبيح فاذا انتم اتيتم بالحسن وتركتم القبيح فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت الآية على قولنا وذلك لانها دالة على انه سبحانه وتعالى ما خلق خلقا ابتداء لاجل التعذيب والعقاب فان قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم صريح في انه تعالى لم يخلق احدا لغرض التعذيب وايضا الآية تدل على ان فعل الشكر والايمان هو من العبد وليس ذلك فعلا لله تعالى والا لصار التقدير ما يفعل الله بعذابكم ان خلق الشكر والايمان فيكم ومعلوم ان هذا غير منتظم وقد سبق الجواب عن امثال هذه الكلمات المسألة الثالثة قال اصحابنا دلت هذه الآية على انه لا يعذب صاحب الكبيرة لانا نفرض الكلام فيمن شكر وآمن ثم اقدم على الشرب والزنا فهذا وجب ان لا يعاقب بدليل قوله تعالى ما يفعل الله بعذابكم ان شكرتم وآمنتم فان قالوا لا نسلم ان صاحب الكبيرة مؤمن فقد ذكرنا الوجوه الكثيرة في هذا الكتاب على انه مسلم المسألة الرابعة في تقديم الشكر على الايمان وجوه الاول انه على التقديم والتاخير اي ان آمنتم وشكرتم لان الايمان مقدم على سائر الطاعات الثاني اذا قلنا الواو لا يوجب الترتيب فالسؤال زائل الثالث ان الانسان اذا نظر في نفسه رأى النعمة العظيمة في تخليقها وترتيبها فشكر شكرا مبهما ثم اذا تمم النظر في معرفة المنعم آمن به ثم شكر شكرا مفصلا فكان ذلك الشكر المجمل مقدما على الايمان فلهذا قدمه عليه في الذكر ثم قال تعالى وكان الله شاكرا عليما وذلك لانه تعالى لما امرهم بالشكر سمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة فالمراد من الشاكر في حقه تعالى كونه مثيبا على الشكر والمراد من كونه عليما انه عالم بجميع الجزئيات فلا يقع الغلط له اصلا فلا جرم يوصل الثواب الى الشاكر و[illegible] الى العوض قوله تعالى لا يحب الله الجهر بالسوء الآية وفيها مسائل المسألة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وفضحهم وكان هتك الستر غير لائق بالرحيم الكريم ذكر تعالى ما يجري مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم يعني انه تعالى لا يحب اظهار الفضائح والقبائح الا في حق من عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضائحه ولهذا قال صلى الله عليه وسلم اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس وهؤلاء المنافقون كان قد كثر مكرهم وكيدهم وظلمهم في حق المسلمين وعظم ضررهم فلهذا المعنى ذكر الله تعالى فضائحهم وكشف اسرارهم الثاني انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة ان هؤلاء المنافقين اذا تابوا واخلصوا صاروا من المؤمنين فيحتمل انه كان يتوب بعضهم ويخلص في توبته ثم لا يسلم بعد ذلك من التعيير والذم من بعض المسلمين بسبب ما صدر عنه في الماضي من النفاق فبين تعالى في هذه الآية انه تعالى لا يحب هذه الطريقة ولا يرضى بالجهر بالسوء من القول الا من ظلم نفسه واقام على نفاقه فانه لا يكره ذلك المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت الآية على انه تعالى لا يريد من عباده فعل القبائح ولا يخلقها وذلك لان محبة الله عبارة عن ارادته فلما قال لا يحب الجهر بالسوء من القول علمنا انه لا يريد ذلك وايضا لو كان خالقا لافعال العباد لكان مريدا لها ولو كان مريدا لها لكان قد احب ايجاد الجهر بالسوء من القول وانه خلاف الآية والجواب المحبة عندنا عبارة عن اعطاء الثواب على الفعل وعلى هذا الوجه يصح ان يقال انه تعالى اراده ولكنه ما احبه المسألة الثالثة قال اهل العلم انه تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول ولا غير الجهر ايضا ولكنه تعالى انما ذكر هذا الوصف لان كيفية الواقعة اوجبت ذلك كقوله تعالى اذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا والتبين واجب في الظعن والاقامة فكذا ههنا المسألة الرابعة في قوله تعالى الا من ظلم وجهان وذلك لانه اما ان يكون استثناء متصلا او منقطعا وان كان متصلا ففيه وجهان الاول قال ابو عبيدة هذا من باب حذف المضاف على تقدير الا جهر من ظلم ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه الثاني قال الزجاج المصدر ههنا اقيم مقام الفاعل والتقدير لا يحب الله المجاهر بالسوء من القول الا من ظلم وان كان استثناء منقطعا والمعنى لا يحب الله الجهر بالسوء من القول لكن المظلوم له ان يجهر بظلامته المسألة الخامسة المظلوم ماذا يفعل فيه وجوه الاول قال ابن عباس وقتادة انه تعالى لا يحب رفع الصوت بما يسوء الغير الا المظلوم فان له ان يرفع صوته بالدعاء على من ظلمه الثاني قال مجاهد الا ان يجهر بظلم ظالمه له الثالث لا يجوز اظهار الاحوال المستورة المكتومة لان ذلك يصير سببا لوقوع الناس في الغيبة ووقوع ذلك الانسان في الريبة لكن من ظلم فيجوز اظهار ظلمه بان يذكر انه سرق او غصب وهذا قول الاصم الرابع قال الحسن الا ان ينتصر من ظالمه وقيل نزلت الآية في ابي بكر الصديق رضوان الله عليه فان رجلا شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر شتمني وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فلم اجلس عند مجيء الشيطان فنزلت الآية المسألة السادسة قرأ جماعة من الكبار الضحاك وزيد بن اسلم وسعيد بن جبير الا من ظلم بفتح الظاء وفيه وجهان الاول ان قوله تعالى لا يحب الجهر بالسوء من القول كلام تام وقوله الا من ظلم كلام منقطع عما قبله والتقدير لكن من ظلم فدعوه وخلوه وقال الفراء والزجاج يعني لكن من ظلم فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الثاني ان يكون الاستثناء متصلا والتقدير الا من ظلم فانه يجوز الجهر بالسوء من القول معه ثم قال تعالى وكان الله سميعا عليما وهو تحذير من التعدي في الجهر المأذون فيه يعني فليتق الله ولا يقل الا الحق ولا يقذف

مستورا فانه بصير عالم بما نية بذلك وهو تعالى سميع لما يقوله عليم بما يضمر قوله تعالى ان تبدوا خيرا او تخفوه الآية اعلم ان معاقد الخيرات على كثرتها
محصورة في امرين صدق مع الحق وخلق مع الخلق والذي يتعلق بالخلق محصور في قسمين ايصال نفع اليهم ودفع ضرر عنهم فقوله ان تبدوا خيرا او تخفوه
اشارة الى ايصال النفع وقوله او تعفوا عن سوء اشارة الى دفع الضرر عنهم فدخل في هاتين الكلمتين جميع انواع الخيرات وانواع البر ثم قال فان الله كان
عفوا غفورا وفيه وجوه الاول انه تعالى يعفو عن الجاني مع قدرته على الانتقام فعليكم ان تقتدوا بسنة الله وهو قول الحسن الثاني ان الله كان عفوا لمن
عفا قديرا على ايصال الثواب اليه الثالث قال الكلبي معناه وانا اقدر على عفو ذنوبك منك على عفو صاحبك إن الذين يكفرون
بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك
سبيلا أولئك هم الكافرون حقا وأعتدنا للكافرين عذابا مهينا والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين
أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم وكان الله غفورا رحيما يسألك واعلم انه تعالى لما تكلم على طريقة المنافقين
صار يتكلم على مذهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم وذكر في آخر السورة من هذا الجنس انواعا النوع الاول من اباطيلهم ايمانهم ببعض الانبياء دون
البعض فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله فان اليهود امنوا بموسى والتورية وكفروا بعيسى والانجيل والنصارى امنوا بعيسى والانجيل وكفروا بمحمد والقرآن
ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله اي يريدون ان يفرقوا بين الايمان بالله ورسله ويريدون ان يتخذوا بين ذلك اي بين الايمان بالكل وبين الكفر بالكل
سبيلا اي واسطة وهي الايمان بالبعض دون البعض ثم قال اولئك هم الكافرون حقا وفيه مسائل المسئلة الاولى في خبر ان قولان احدهما انه محذوف
كانه قيل جمعوا المخازي الثاني انه هو قوله اولئك هم الكافرون والاول احسن لوجهين احدهما انه ابلغ لانه اذا حذف الجواب ذهب الوهم كل مذهب
في العجب واذا ذكر بقي مقتصرا على المذكور الثاني انه رأس آية والاحسن ان لا يكون الخبر منفصلا عن المبتدأ المسئلة الثانية انهم انما كانوا كافرين
حقا لوجهين الاول ان الدليل الذي يدل على نبوة البعض ليس الا المعجز فاذا كان المعجز دليلا على النبوة لزم منه القطع بانه حيث حصل المعجز حصلت
النبوة فان جوزنا في بعض المواضع حصول المعجز بدون الصدق تعذر الاستدلال بالمعجز على الصدق وحينئذ يلزم الكفر بجميع الانبياء عليهم السلام فثبت ان
من لم يقبل نبوة احد من الانبياء لزمه الكفر بجميع الانبياء فان قيل هب انه يلزمهم الكفر بكل الانبياء ولكن ليس اذا توجه بعض الالزامات
على انسان لزم ان يكون ذلك الانسان قائلا به فالزام الكفر غير والتزام الكفر غير فالقوم لما لم يلتزموا ذلك فكيف يقضى عليهم
بالكفر قلنا الالزام ان كان خفيا يحتاج فيه الى فكر وتامل كان الامر فيه كما ذكرتم اما اذا كان جليا واضحا لم يبق بين الالزام والالتزام فرق
الثاني وهو ان قبول بعض الانبياء ان كان لاجل الانقياد لطاعة الله وحكمه وجب قبول الكل وان كان لطلب الرياسة كان ذلك في الحقيقة
كفرا بكل الانبياء عليهم السلام المسئلة الثالثة في قوله تعالى حقا وجهان الاول انه انتصب حقا على مثل قولك زيد اخوك حقا والتقدير
اخبرتك بهذا المعنى اخبارا حقا الثاني ان يكون التقدير اولئك هم الكافرون كفرا حقا طعن الواحدي فيه وقال الكفر لا يكون حقا بوجه من الوجوه
فالجواب ان المراد بهذا الحق الكامل والمعنى اولئك هم الكافرون كفرا كاملا ثابتا حقا يقينا اعلم انه تعالى لما ذكر الوعيد اردفه بالوعد فقال
والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى انما قال ولم يفرقوا بين احد منهم مع ان التفريق يقتضي شيئين فصاعدا لان
احدا لفظ يستوي فيه الواحد والجمع والمذكر والمؤنث ويدل عليه وجهان الاول صحة الاستثناء والثاني قوله تعالى لستن كاحد من النساء اذا
عرفت هذا فالتقدير الآية ولم يفرقوا بين اثنين منهم او بين جماعة المسئلة الثانية تمسك اصحابنا بهذه الآية في اثبات العفو وعدم الاحباط فقالوا
انه تعالى وعد من آمن بالله ورسله بانه يؤتيهم اجورهم والمفهوم منه يؤتيهم على ذلك الايمان والا لم تصلح هذه الآية لان تكون ترغيبا في الايمان
وذلك توجب القطع بعدم الاحباط والقطع بالعفو او بالاخراج من النار بعد الادخال فيه المسئلة الثالثة قرا عاصم في رواية حفص سوف يؤتيهم بالياء
والضمير راجع الى اسم الله والباقون بالنون وذلك اولى لوجهين احدهما انه افخم والثاني انه مشاكل لقوله واعتدنا المسئلة الرابعة قوله سوف
يؤتيهم اجورهم معناه ان ايتاءها كائن لا محالة وان تاخر الوعد فالغرض به توكيد الوعد وتحقيقه لا كونه متاخرا ثم قال تعالى وكان الله غفورا
رحيما والمراد انه وعدهم بالثواب ثم اخبرهم بعد ذلك بانه يتجاوز عن سيئاتهم ويعفو عنها ويغفرها يسألك أهل الكتاب أن تنزل
عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم
ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات فعفونا عن ذلك وآتينا موسى سلطانا مبينا ورفعنا
فوقهم الطور بميثاقهم وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا وقلنا لهم لا تعدوا في السبت وأخذنا
منهم ميثاقا غليظا فبما نقضهم ميثاقهم اعلم ان هذا هو النوع الثاني من جهالات اليهود فانهم قالوا ان كنت رسولا من
عند الله فائتنا بكتاب من السماء جملة كما جاء موسى عليه السلم بالالواح وقيل طلبوا ان ينزل عليهم من السماء كتابا الى فلان بانك رسول الله وقيل كتابا
نعاينه حين ينزل وانما اقترحوا ذلك على سبيل التعنت لان معجزات الرسول صلى الله عليه وسلم كانت قد تقدمت وحصلت فكان طلب الزيادة

من باب

من باب التعنت ثم قال تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك وانما اسند السؤال اليهم وان وجد من آبائهم في ايام موسى وهم النقباء السبعون لانهم كانوا على مذهبهم
وراضين بسؤالهم ومشاكلين لهم في التعنت واعلم ان المقصود من الآية بيان ما جبلوا عليه من التعنت كانه قيل ان موسى لما نزل عليه كتاب من السماء لم يكتفوا
بذلك القدر بل طلبوا منه الرؤية على سبيل المعاينة وهذا يدل على ان طلب هؤلاء لنزول الكتاب عليهم من السماء ليس لاجل الاسترشاد بل لمحض العناد ثم قال تعالى
فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وهذه القصة قد فسرناها في سورة البقرة واستدلال المعتزلة بهذه الآية
على نفي الرؤية فقد اجبنا عنه هناك ثم قال تعالى ثم اتخذوا العجل من بعد ما جاءتهم البينات والمعنى بيان كمال جهالتهم واصرارهم على كفرهم فانهم ما اكتفوا بعد
نزول التورية عليهم بطلب الرؤية جهرة بل ضموا اليه عبادة العجل وذلك يدل على غاية بعدهم عن طلب الحق والدين والمراد بالبينات في قوله من بعد ما جاءتهم
البينات امور احدها انه تعالى جعل ما اراهم من الصاعقة بينات فان الصاعقة وان كانت شيئا واحدا الا انها كانت دالة على قدرة الله تعالى
وعلى علمه وعلى قدمه وعلى كونه مخالفا للاجسام والاعراض وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة وثانيها المراد بالبينات انزال الصاعقة واحياؤهم بعد
اماتتهم وثالثها انهم انما عبدوا العجل من بعد ان شاهدوا جميع معجزات موسى عليه السلام التي كان يظهرها في زمان فرعون وهي العصا واليد
البيضاء وفلق البحر وغيرها من المعجزات القاهرة والمقصود من هذا الكلام ان هؤلاء يطلبون منك يا محمد ان تنزل عليهم كتابا من السماء فاعلم يا محمد
انهم لا يطلبونه منك الا عنادا ولجاجا فان موسى قد انزل الله عليه هذا الكتاب وانزل الله عليه هذه المعجزات القاهرة ثم انهم طلبوا الرؤية
على سبيل العناد واقبلوا على عبادة العجل وكل ذلك يدل على انهم مجبولون على اللجاج والعناد والبعد عن طريق الحق ثم قال تعالى فعفونا عن ذلك
يعني لم نستاصل عبدة العجل وآتينا موسى سلطانا مبينا يعني ان قوم موسى وان كانوا قد بالغوا في اظهار اللجاج والعناد معه لكنا نصرناه وقويناه فعظم
امره وضعف خصمه وفيه بشارة لرسول الله صلى الله عليه وسلم على سبيل التنبيه والرمز ان هؤلاء الكفار وان كانوا يعاندونه فانه بالآخرة يستولي
عليهم ويقهرهم ثم حكى الله تعالى عنهم سائر جهالاتهم واصرارهم على اباطيلهم فاحدها انه تعالى رفع فوقهم الطور بميثاقهم وفيه وجوه الاول انهم اعطوا
الميثاق على ان لا يرجعوا عن الدين ثم رجعوا عنه او هموا بالرجوع فرفع الله تعالى فوقهم الطور حتى يخافوا فلا ينقضوا الميثاق الثاني انهم امتنعوا من
قبول شريعة التورية فرفع الله تعالى الجبل فوقهم حتى قبلوا والمعنى ورفعنا فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق بقبول الدين الثالث انهم اعطوا
الميثاق على انهم ان هموا بالرجوع عن الدين فالله تعالى يعذبهم باي نوع من انواع العذاب اراد فلما هموا بترك الدين اظل الله تعالى الطور عليهم
وهو المراد من قوله تعالى ورفعنا فوقهم الطور بميثاقهم وثانيها قوله وقلنا لهم ادخلوا الباب سجدا ومضى بيانه في سورة البقرة وثالثها قوله تعالى وقلنا
لهم لا تعدوا في السبت الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى لا تعدوا في السبت فيه وجهان الاول اي لا تعتدوا في اقتناص السمك فيه
قال الواحدي رحمه الله يقال عدا عليه اشد العدو والعداء والعدوان اي ظلمه وجاوز الحد ومنه قوله تعالى فيسبوا الله عدوا الثاني لا تعدوا في السبت من العدو
بمعنى الحضر والمراد به النهي عن العمل والكسب يوم السبت كانه قيل لهم اسكنوا عن العمل في هذا اليوم واقعدوا في منازلكم فان الله تعالى هو الرزاق
المسئلة الثانية قرا نافع لا تعدوا مشددة الدال ساكنة العين اراد لا تعتدوا وحجته قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت فجاء في
هذه القصة بعينها افتعلوا ثم ادغم التاء في الدال لتقاربهما لان الدال تزيد على التاء في الجهر وكثير من النحويين ينكرون الجمع بين الساكنين
اذا كان الثاني منهما مدغما ولم يكن الاول حرف لين نحو دابة وشابة وقيل لهم ويقولون ان المد يصير عوضا من الحركة وروى ورش عن نافع
لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال وذلك انه لما ادغم التاء في الدال نقل حركتها الى العين والباقون تعدوا بضم الدال وسكون العين
خفيفة المسئلة الثالثة قال القفال الميثاق الغليظ هو العهد المؤكد غاية التوكيد وذلك يبين فيما يدعونه من التورية فبما نقضهم
ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الانبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم
فلا يؤمنون الا قليلا وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما وقولهم انا قتلنا عيسى بن مريم رسول الله و
ما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وما
قتلوه يقينا بل رفعه الله اليه وكان الله عزيزا حكيما وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويوم
القيامة يكون عليهم شهيدا فبظلم من الذين هادوا وفيه مسائل المسئلة الاولى في متعلق الباء في قوله
فبما نقضهم قولان الاول انه محذوف تقديره فبنقضهم ميثاقهم وكذا وكذا لعناهم وسخطنا عليهم والحذف افخم لان عند الحذف يذهب
الوهم كل مذهب ودليل المحذوف ان هذه الاشياء المذكورة من صفات الذم فيدل على اللعن الثاني ان متعلق الباء هو قوله فبظلم من الذين هادوا
حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وهذا قول الزجاج وزعم ان قوله فبظلم من الذين هادوا بدل من قوله فبما نقضهم ميثاقهم واعلم ان القول
الاول اولى ويدل عليه وجهان احدهما ان من قوله تعالى فبما نقضهم الى قوله فبظلم من الذين هادوا بعيد جدا فجعل احدهما بدلا عن الآخر بعيد
والثاني ان تلك الجنايات المذكورة عظيمة جدا لان كفرهم بالله وقتلهم الانبياء وانكارهم التكليف بقولهم قلوبنا غلف اعظم الذنوب

وذكر الذنوب العظيمة انما يليق ان يفرع عليه العقوبة العظيمة وتحريم بعض المأكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليقه بتلك الجنايات العظيمة المسألة الثانية اتفقوا
على ان ما في قوله فبما نقضهم صلة زائدة والتقدير فبنقضهم ميثاقهم وقد استقصينا هذه المسألة في تفسير قوله تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم المسألة الثالثة
انه تعالى ادخل حرف الباء على امور اولها نقض الميثاق وثانيها كفرهم بايات الله والمراد منه كفرهم بالمعجزات وقد بينا فيما تقدم ان من انكر معجزة رسول
واحد فقد انكر جميع معجزات الرسل فلهذا السبب حكم الله تعالى عليهم بالكفر بايات الله وثالثها قتلهم الانبياء بغير حق وذكرنا في سورة البقرة تفسيره
ورابعها قولهم قلوبنا غلف وذكر القفال فيه وجهين احدهما ان غلفا جمع غلاف والاصل غلف بتحريك اللام فخفف بالتسكين كما قيل كتب ورسل
بتسكين التاء والسين والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا غلف اي اوعية للعلم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبياء بهذا القول والثاني ان
غلفا جمع اغلف وهو المتغطي بالغلاف اي بالغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا في اغطية فهي لا تفقه ما تقولون ونظيره ما حكى الله تعالى في قوله وقالوا
قلوبنا في اكنة مما تدعونا اليه وفي اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب ثم قال تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا فان حملنا الاية المتقدمة
على التاويل الاول كان المراد من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم اوعية للعلم وبين انه تعالى طبع عليها وختم عليها فلا يصل اثر الدعوة
والبيان اليها وهذا يليق بمذهبنا وان حملنا الاية المتقدمة على التاويل الثاني كان المراد من هذه الاية انه تعالى كذبهم في ادعائهم ان قلوبهم في الاكنة
والاغطية وهذا يليق بمذهب المعتزلة الا ان الوجه الاول اولى لانه هو المطابق لقوله بل طبع الله عليها بكفرهم ثم قال تعالى فلا يؤمنون الا قليلا اي لا
يؤمنون الا بموسى والتورية وهذا اخبار منهم على حسب دعويهم وزعمهم والا فقد بينا ان من يكفر برسول واحد وبمعجزة واحدة فانه لا يمكنه
الايمان باحد من الرسل اصلا وخامسها قوله تعالى وبكفرهم وقولهم على مريم بهتانا عظيما واعلم انهم انما نسبوا مريم الى الزنا لانهم انكروا قدرة الله تعالى
على خلق الولد من دون الاب ومنكر قدرة الله تعالى على ذلك كافر لانه يلزمه ان يقول كل ولد مسبوق بوالد لا الى اول وذلك يوجب القول
بقدم العالم والدهر والقدح في وجود الصانع المختار فالقوم لا شك انهم اولا انكروا قدرة الله تعالى على خلق الولد من دون الاب وثانيا نسبوا
مريم الى الزنا فالمراد بقوله وبكفرهم هو انكارهم قدرة الله وبقوله وقولهم على مريم بهتانا عظيما نسبتهم اياها الى الزنا ولما حصل التغاير لا جرم
حسن العطف وانما صار هذا الطعن بهتانا عظيما لانه ظهر عند ولادة عيسى عليه السلام من الكرامات والمعجزات ما دل على براءتها عن كل عيب نحو قوله تعالى
وهزي اليك بجذع النخلة تساقط عليك رطبا جنيا ونحو كلام عيسى حال كونه طفلا منفصلا عن امه فان كان ذلك دلايل قاطعة على براءة
مريم عن كل ريبة فلا جرم وصف الله تعالى طعن اليهود فيها بانه بهتان عظيم واعلم انه تعالى وصف طعن اليهود في مريم بانه بهتان عظيم ووصف
طعن المنافقين في عائشة رضي الله عنها بانه بهتان عظيم حيث قال سبحانك هذا بهتان عظيم وذلك يدل على ان الروافض الذين يطعنون
في عائشة الصديقة رضي الله عنها بمنزلة اليهود الذين يطعنون في مريم عليها السلام وسادسها قوله تعالى وقولهم انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم
رسول الله وهذا يدل على كفر عظيم منهم لانهم قالوا فعلنا ذلك فهذا يدل على انهم كانوا راغبين في قتله مجتهدين في ذلك فلا شك
ان هذا القدر كفر عظيم فان قيل اليهود كانوا كافرين بعيسى عليه السلام اعداء له عامدين لقتله يسمونه الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة
فكيف قالوا انا قتلنا المسيح عيسى ابن مريم رسول الله والجواب عنه من وجهين الاول انهم قالوه على وجه الاستهزاء كقول فرعون ان رسولكم
الذي ارسل اليكم لمجنون وكقول كفار قريش لمحمد صلوات الله وسلامه عليه يا ايها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون والثاني انه يجوز ان
يضع الله تعالى الذكر الحسن مكان ذكرهم القبيح في الحكاية عنهم رفعا لعيسى عليه السلام عما كانوا يذكرونه به ثم قال تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود انهم زعموا انهم قتلوا عيسى فالله تعالى كذبهم في هذه الدعوى فقال وما قتلوه وما صلبوه ولكن
شبه لهم وفي الاية سؤالات السؤال الاول قوله تعالى شبه مسند الى ماذا ان جعلته مسندا الى المسيح فالمسيح مشبه به وليس بمشبه وان اسندته الى
المقتول فالمقتول لم يجر له ذكر والجواب من وجهين الاول انه مسند الى الجار والمجرور وهو كقولك خيل اليه كانه قيل ولكن وقع لهم
التشبيه الثاني ان يسند الى ضمير المقتول لان قوله وما قتلوه يدل على انه وقع القتل على غيره فصار ذلك الغير مذكورا بهذا الطريق فحسن
اسناد شبه اليه السؤال الثاني انه ان جاز ان يقال ان الله تعالى يلقي شبه انسان على انسان اخر فهذا يفتح باب السفسطة فانا اذا راينا
زيدا فلعله ليس بزيد ولكنه القي شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى الطلاق والنكاح والملك موثوقا به وايضا يفضي الى القدح
في التواتر لان خبر التواتر انما يفيد العلم بشرط انتهائه في الاخرة الى المحسوس فاذا جوزنا حصول مثل هذه الشبهة في المحسوسات توجه الطعن
في التواتر وذلك يوجب القدح في جميع الشرائع وليس لمجيب ان يجيب عنه بان ذلك مختص بزمان الانبياء لانا نقول لو صح
ما ذكرتم فذاك انما يعرف بالدليل والبرهان فمن لم يعلم ذلك الدليل وذلك البرهان وجب ان لا يقطع بشيء من المحسوسات ووجب
ان لا يعتمد على شيء من الاخبار المتواترة وايضا ففي زماننا ان انسدت المعجزات فطريق الكرامات مفتوح وحينئذ يعود الاحتمال المذكور في
جميع الازمنة وبالجملة ففتح هذا الباب يوجب الطعن في التواتر والطعن في التواتر يوجب الطعن في نبوة جميع الانبياء عليهم السلام فهذا فرع

يوجب الطعن في الاصول فكان مردودا والجواب اختلفت مذاهب العلماء في هذا الموضع وذكروا وجوها الاول قال كثير من المتكلمين ان اليهود لما قصدوا قتله رفعه الله تعالى
الى السماء فخاف رؤساء اليهود من وقوع الفتنة بين عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه ولبسوا على الناس انه المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم
لانه كان قليل المخالطة مع الناس وبهذا الطريق زال السؤال ولا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى
ينتهي الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب والطريق الثاني انه تعالى القى شبهه على انسان اخر ثم فيه وجوه الاول ان اليهود لما علموا انه حاضر في البيت الفلاني
مع اصحابه امر يهودا رأس اليهود رجلا من اصحابه يقال له طيطايوس ان يدخل على عيسى ويخرجه ليقتله فلما دخل عليه اخرج الله تعالى عيسى من سقف البيت والقى على ذلك
الداخل شبه عيسى فخرج فظنوا انه هو المسيح فصلبوه وقتلوه الثاني وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يحرسه وصعد عيسى في الجبل ورفع الى السماء والقى الله تعالى الشبه
على ذلك الرقيب فقتلوه وهو يقول لست بعيسى الثالث ان اليهود لما هموا باخذه وكان مع عيسى عشرة من اصحابه فقال لهم من يشتري الجنة بان يلقى عليه
شبهي فقال واحد منهم انا فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام عليه فاخرج وقتل ورفع الله تعالى عيسى عليه السلام الرابع كان رجل يدعي انه من اصحاب عيسى وكان منافقا
فذهب الى اليهود ودلهم عليه فلما دخل مع اليهود لاخذه القى الله تعالى شبهه عليه فقتل وصلب وهذه الوجوه متعارضة متدافعة والله اعلم بحقائق الامور
ثم قال تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه
قولان الاول انهم هم النصارى لانهم باسرهم متفقون على ان اليهود قتلوه الا ان كبار فرق النصارى ثلثة النسطورية والملكانية واليعقوبية
اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب من جهة ناسوتيته لا من جهة لاهوتيته واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا لانه ثبت ان الانسان
ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم شريف مناسب لطيف في هذا البدن واما جوهر روحاني مجرد في ذاته وهو مدبر لهذا البدن فالقتل انما ورد
على هذا الهيكل واما النفس التي هي في الحقيقة عيسى فالقتل ما ورد عليها لا يقال فكل انسان كذلك فما الوجه في هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه كانت
قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بالانوار الالهية عظيمة القرب من ارواح الملائكة والنفس متى كانت كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب
البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة البدن تتخلص الى فسحة السموات وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير
حاصلة لكل الناس بل هي غير حاصلة من مبداء خلقة ادم عليه السلام الى قيام القيامة الا لاشخاص قليلين فهذا هو الفائدة في تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الحالة
واما الملكانية فقالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقالت اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذي
هو جوهر متولد من جوهرين فهذا هو شرح مذهب النصارى في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه القول الثاني ان المراد
بالذين اختلفوا انهم هم اليهود وفيه وجهان الاول انهم لما قتلوا الشخص المشبه به كان الشبه قد القي على وجهه ولم يلق عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا
الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره الثاني قال السدي ان اليهود حبسوا عيسى عليه السلام مع عشرة من الحواريين في بيت فدخل عليه رجل
من اليهود ليخرجه فيقتله فالقى الله تعالى شبه عيسى عليه ورفع عيسى الى السماء فاخذوا ذلك الرجل وقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا عيسى
فاين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فذلك اختلافهم فيه المسألة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الاية وقالوا العمل بالقياس
اتباع الظن واتباع الظن مذموم في كتاب الله تعالى بدليل انه انما ذكره في معرض الذم الا ترى انه تعالى وصف اليهود والنصارى هاهنا في معرض الذم
بهذا الظن فقال ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقال في سورة الانعام في مذمة الكفار ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون وقال في اية اخرى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وكل ذلك يدل على ان اتباع الظن مذموم والجواب لا نسلم ان العمل بالقياس اتباع للظن فان الدليل القاطع
لما دل على العمل بالقياس كان الحكم المستفاد من القياس معلوما لا مظنونا وهذا الكلام له غور وفيه بحث ثم قال تعالى وما قتلوه يقينا واعلم ان هذا اللفظ
يحتمل وجهين احدهما يقين عدم القتل والاخر عدم يقين القتل فعلى التقدير الاول يكون المعنى انه تعالى اخبر انهم شاكون في انه هل قتلوه يقينا
ام لا ثم اخبر محمدا صلى الله عليه وسلم بان اليقين حاصل بانهم ما قتلوه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى انهم شاكون في انه هل قتلوه ثم اكد
ذلك بانهم قتلوا ذلك الشخص الذي قتلوه لا على يقين انه عيسى بل حين ما قتلوه كانوا شاكين في انه هل هو عيسى ام لا والاحتمال الاول
اولى لانه تعالى قال بعده بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل اما قوله تعالى بل رفعه الله اليه ففيه مسائل
المسألة الاولى قرا ابو عمرو والكسائي بل رفعه الله اليه وهذا الكلام انما يصح اذا تقدم القطع واليقين بعدم القتل بادغام الراء في اللام
والباقون بترك الادغام حجتهما قرب مخرج اللام من الراء والراء اقوى من اللام لحصول التكرير فيها ولهذا لم يجز ادغام الراء في اللام لان الانقص
يدغم في الاكمل وحجة الباقين ان الراء واللام حرفان من كلمتين فالاولى ترك الادغام المسألة الثانية المشبهة احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله
اليه في اثبات الجهة والجواب المراد الرفع الى موضع لا يجري فيه حكم غير الله تعالى كقوله والى الله ترجع الامور وقال تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله
ورسوله وكانت الهجرة في ذلك الوقت الى المدينة وقال ابرهيم عليه السلام اني ذاهب الى ربي المسألة الثالثة رفع عيسى عليه السلام الى
السماء ثابت بهذه الاية ونظير هذه الاية قوله تعالى في ال عمران اني متوفيك ورافعك الي واعلم انه تعالى لما ذكر عقيب شرح انه وصل الى

صوابه اللام في الراء

عيسى انواع كثيرة من البلاء والمحنة وانه رفعه اليه دل ذلك على ان رفعه اليه اعظم في باب الثواب من الجنة ومن كل ما فيها من اللذات الجسمانية وهذه
الآية تفتح عليك باب معرفة السعادات الروحانية ثم قال تعالى وكان الله عزيزا حكيما والمراد من العزة كمال القدرة ومن الحكمة كمال العلم فنبه بهذا على ان رفع
عيسى من الدنيا الى السموات وان كان كالمتعذر على البشر لكنه لا تعذر فيه بالنسبة الى قدرتي والى حكمتي وهو نظير قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده
ليلا فان الاسراء وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة محمد صلوات الله وسلامه عليه الا انه سهل بالنسبة الى قدرة الحق سبحانه وتعالى ثم قال تعالى
وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم انه تعالى لما ذكر فضائح اليهود وقبائح افعالهم وشرح انهم قصدوا قتل عيسى عليه السلام وبين انه ما حصل لهم
ذلك المقصود وانه حصل لعيسى اعظم المناصب واجل المراتب بين تعالى ان هؤلاء اليهود الذين كانوا مبالغين في عداوته لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد
ان يؤمن به فقال وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته واعلم ان كلمة ان بمعنى ما النافية كقوله تعالى وان منكم الا واردها فصار التقدير وما احد
من اهل الكتاب الا ليؤمنن به ثم انا نرى اكثر اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى عليه السلام والجواب عنه من وجهين الاول ما روي عن شهر بن حوشب
قال الحجاج آية ما قرأتها الا وفي نفسي منها شيء يعني هذه الآية فاني اضرب عنق اليهودي ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودي اذا حضره
الموت ضربت الملائكة وجهه ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول آمنت انه نبي ويقول للنصراني اتاك عيسى
نبيا فزعمت انه الله او ابن الله فيقول آمنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولكن حيث لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج جالسا
وقال ممن نقلت هذا فقلت حدثني به محمد بن علي بن الحنفية فاخذ ينكت الارض بقضيب ثم قال لقد اخذتها من عين صافية وعن ابن عباس
انه فسره كذلك فقال له عكرمة فان خر من سقف بيت او احترق او اكله سبع قال يتكلم بها في الهواء ولا تخرج روحه حتى يؤمن به ويدل عليه قراءة ابي
الا ليؤمنن به قبل موتهم بضم النون على معنى وان منهم الا سيؤمنون به قبل موتهم لان احدا يصلح للجمع قال صاحب الكشاف والفائدة في اخبار
الله تعالى بايمانهم بعيسى قبل موتهم انهم متى علموا انه لا بد من الايمان به لا محالة فلان يؤمنوا به حال ما ينفعهم ذلك الايمان اولى من ان يؤمنوا به
حال ما لا ينفعهم ذلك الايمان الوجه الثاني في الجواب عن اصل السؤال ان قوله قبل موته اي قبل موت عيسى والمراد ان اهل الكتاب الذين يكونون
موجودين في زمان نزوله عليه السلام لا بد وان يؤمنوا به قال بعض المتكلمين انه لا يمنع نزوله من السماء الى الدنيا الا انه انما ينزل عند ارتفاع
التكاليف او بحيث لا يعرف اذ لو نزل مع بقاء التكاليف على وجه يعرف انه عيسى عليه السلام لكان اما ان يكون نبيا ولا نبي بعد محمد
صلوات الله وسلامه عليه او غير نبي وذلك غير جائز لان عزل الانبياء لا يجوز وهذا الاشكال عندي ضعيف لانه انما كان نبيا الى مبعث محمد
صلوات الله عليه فبعد مبعثه انتهت تلك المدة فلا يبعد ان يصير بعد نزوله تبعا لمحمد صلوات الله عليه ثم قال تعالى ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا
قيل يشهد على اليهود انهم كذبوه وطعنوا فيه وعلى النصارى انهم اشركوا به وكذلك كل نبي شاهد على امته ثم قال عز من قائل
فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيرا واخذهم الربوا وقد
نهوا عنه واكلهم اموال الناس بالباطل واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما لكن الراسخون في العلم منهم و
المؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة والمؤمنون بالله واليوم الآخر اولئك سنؤتيهم
اجرا عظيما اعلم انه تعالى لما شرح فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر عقيبه تشديده تعالى
عليهم في الدنيا والآخرة اما التشديد عليهم في الدنيا فهو انه تعالى حرم عليهم طيبات كانت محللة لهم قبل ذلك كما قال تعالى في موضع آخر وعلى الذين
هادوا حرمنا كل ذي ظفر الآية ثم انه تعالى بين ما هو كالعلة الموجبة لهذا التشديد واعلم ان انواع الذنوب محصورة في نوعين الظلم على الخلق والاعراض
عن الدين الحق اما ظلم الخلق فاليه الاشارة بقوله تعالى وبصدهم عن سبيل الله ثم انهم مع ذلك في غاية الحرص في طلب المال فتارة يحصلونه
بطريق الربا مع انهم نهوا عنه وتارة يحصلونه بطريق الرشوة وهو المراد بقوله واكلهم اموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى سماعون للكذب اكالون
للسحت فهذه الاربعة هي الذنوب الموجبة للتشديد عليهم في الدنيا وفي الآخرة اما التشديد في الدنيا فهو الذي تقدم ذكره من تحريم الطيبات
عليهم واما التشديد في الآخرة فهو المراد من قوله واعتدنا للكافرين منهم عذابا اليما واعلم انه تعالى لما وصف طريقة الكفار والجهال من اليهود
وصف طريقة المؤمنين المحقين منهم فقال لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون الآية وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم ان المراد به عبد الله بن سلام واصحابه
والراسخون في العلم الثابتون عليه وهم في الحقيقة المستدلون لان المقلد يكون بحيث اذا شكك تشكك اما المستدل فانه لا يتشكك
اصلا فالراسخون هم المستدلون والمؤمنون يعني المؤمنين منهم او المؤمنين من المهاجرين والانصار وارتفع الراسخون على الابتداء ويؤمنون خبره
اما قوله تعالى والمقيمين الصلوة والمؤتون الزكوة ففيه اقوال الاول روي عن عثمان وعائشة رضي الله عنهما انهما قالا ان في المصحف لحنا وستقيمه
العرب بالسنتها واعلم ان هذا بعيد لان هذا المصحف منقول بالنقل المتواتر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكيف يمكن ثبوت اللحن فيه الثاني
وهو قول البصريين انه نصب على المدح لبيان فضل الصلوة قالوا اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك

ان تنصبه على تقدير اعني وان شئت رفعت على تقدير هو الكريم وعلى هذا القيل جاء في قولك المطعمين في المحل والمعينون في الشدائد والتقدير جاءني
قومك اعني المطعمين في المحل وهم المعينون في الشدائد فكذا ههنا تقدير الآية اعني المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة طعن الكسائي في هذا القول فقال
النصب على المدح انما يكون بعد تمام الكلام وههنا لم يتم الكلام لان قوله لكن الراسخون في العلم منتظر للخبر وخبره هو قوله تعالى اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما
والجواب لا نسلم ان الكلام لم يتم الا عند قوله اولئك لانا بينا ان الخبر هو قوله يؤمنون وايضا فلم لا يجوز الاعتراض بالمدح بين الاسم والخبر وهو قوله يؤمنون وما
الدليل على امتناعه فهذا القول هو المعتمد في هذه الآية القول الثالث وهو اختيار الكسائي ان المقيمين خفض بالعطف على ما في قوله بما انزل اليك
والمعنى يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالمقيمين الصلوة ثم عطف على قوله والمؤمنون قوله والمؤتون الزكوة والمراد بالمقيمين الصلوة الانبياء
وذلك لانه لم يخل شرع احد منهم من الصلوة قال تعالى في سورة الانبياء بعد ان ذكر عددا منهم واوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة وقيل المراد بالمقيمين
الصلوة الملائكة الذين وصفهم الله تعالى بانهم الصافون وهم المسبحون وانهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون فقوله تعالى يؤمنون بما انزل اليك وما
انزل من قبلك يعني يؤمنون بالكتب وقوله والمقيمين الصلوة يعني يؤمنون بالرسل الرابع جاء في مصحف عبد الله والمقيمون الصلوة بالواو وهي
قراءة مالك بن دينار والجحدري وعيسى الثقفي المسألة الثانية اعلم ان العلماء على ثلاثة اقسام العلماء باحكام الله فقط والعلماء بذات الله وصفاته فقط
والعلماء باحكام الله وبذاته اما الفريق الاول فهم العالمون باحكام الله وتكاليفه وشرائعه واما الثاني فهم العالمون بذات الله وصفاته الواجبة والجائزة والممتنعة
واما الثالث فهم الموصوفون بالعلمين وهم اكابر العلماء والى هذه الاقسام الثلاثة اشار رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله جالس العلماء وخالط الحكماء ورافق
الكبراء اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصفهم بكونهم راسخين في العلم ثم شرح ذلك فبين اولا كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بتلك
الاحكام فاما علمهم باحكام الله فهو المراد من قوله والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك واما عملهم بتلك الاحكام فهو المراد بقوله والمقيمين
الصلوة والمؤتون الزكوة وخصهما بالذكر لكونهما اشرف الطاعات لان الصلوة اشرف الطاعات البدنية والزكوة اشرف الطاعات المالية ولما شرح
كونهم عالمين باحكام الله وعاملين بها شرح بعد ذلك كونهم عالمين بالله واشرف هذه المعارف العلم بالمبدأ والمعاد والعلم بالمبدأ هو
المراد من قوله تعالى والمؤمنون بالله والعلم بالمعاد هو المراد من قوله واليوم الآخر ولما شرح هذه الاقسام ظهر كون هؤلاء المذكورين عالمين باحكام الله وعاملين
بها وظهر كونهم عالمين بالله وعالمين باحوال المعاد واذا حصلت هذه العلوم والمعارف ظهر كونهم راسخين في العلم لان الانسان لا يمكنه
ان يتجاوز هذا المقام في الكمال وعلو الدرجة ثم اخبر عنهم بقوله اولئك سنؤتيهم اجرا عظيما انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين
من بعده واوحينا الى ابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب والاسباط وعيسى وايوب ويونس وهرون
وسليمن واتينا داود زبورا ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما
رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزا حكيما لكن الله يشهد بما انزل
وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى ان اليهود سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليهم كتابا من السماء وذكر تعالى بعده انهم لا يطلبون
ذلك لاجل الاسترشاد ولكن لاجل العناد واللجاج وحكى انواعا كثيرة من فضائحهم وقبائحهم وامتد الكلام الى هذا المقام شرع الآن في الجواب عن تلك الشبهة
فقال انا اوحينا اليك كما اوحينا الى نوح والنبيين من بعده والمعنى انا توافقنا على نبوة نوح وابرهيم واسمعيل وجميع المذكورين في هذه الآية وعلى ان
الله تعالى اوحى اليهم ولا طريق الى العلم بكونهم انبياء الله ورسله الا بظهور المعجزات عليهم ولكل واحد منهم نوع آخر من المعجزة على التعيين وما انزل الله تعالى على كل
واحد من هؤلاء المذكورين كتابا بتمامه مثل ما انزل على موسى فلما لم يكن عدم انزال الكتاب على هؤلاء دفعة واحدة قادحا في نبوتهم بل كفى في اثبات
نبوتهم ظهور نوع من انواع المعجزات عليهم علمنا ان هذه الشبهة زائلة وان اصرار اليهود على طلب هذه المعجزة باطل وتحقيق القول فيه ان اثبات
المدلول يتوقف على ثبوت الدليل ثم اذا حصل الدليل وتم فالمطالبة بدليل آخر يكون طلبا للزيادة واظهارا للتعنت واللجاج والله تعالى يفعل
ما يشاء ويحكم ما يريد فلا اعتراض لاحد عليه بانه لم اعطى هذا الرسول هذه المعجزة وذلك الرسول الآخر معجزة اخرى وهذا الجواب المذكور ههنا هو الجواب المذكور
في قوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا يعني انا انما ادعيت الرسالة
والرسول لا بد له من معجزة تدل على صدقه وذلك قد حصل فاما ان ياتي بكل ما يطلب منه فذاك ليس من شرط الرسالة فهذا جواب معتمد عن الشبهة التي اوردها
اليهود وهو المقصود الاصلي من هذه الآية المسألة الثانية قال الزجاج الايحاء الاعلام على سبيل الخفاء قال تعالى فاوحى اليهم ان سبحوا بكرة وعشيا
اي اشار اليهم وقال تعالى واذ اوحيت الى الحواريين واوحى ربك الى النحل واوحينا الى ام موسى والمراد بالوحي في هذه الآيات الثلاثة الالهام المسألة الثالثة
قالوا انما بدأ تعالى بذكر نوح عليه السلام لانه اول نبي شرع الله تعالى على لسانه الاحكام والحلال والحرام ثم قال تعالى والنبيين من بعده ثم خص بعض النبيين
بالذكر لكونهم افضل من غيرهم كقوله وملائكته وكتبه ورسله وجبريل وميكال واعلم ان الانبياء المذكورين في هذه الآية سوى موسى عليهم السلام اثنا عشر

ولم يذكر موسى معهم وذلك لان اليهود قالوا ان كنت يا محمد نبيا فأتنا بكتاب من السماء دفعة واحدة كما اتى موسى بالتوراة دفعة واحدة فانه تعالى اجاب
عن هذه الشبهة بان هؤلاء الانبياء الاثني عشر كلهم كانوا انبياء ورسلا مع ان واحدا منهم ما اتى بكتاب مثل التوراة دفعة واحدة واذا كان المقصود من
تعديد هؤلاء الانبياء هذا المعنى لم يجز ذكر موسى معهم ثم ختم ذكر الانبياء بقوله وآتينا داود زبورا يعني انكم اعترفتم بان الزبور من عند الله ثم انه ما نزل على داود
دفعة واحدة في الواح مثل ما نزلت التوراة دفعة واحدة على موسى عليه السلم في الالواح فدل هذا على ان نزول الكتاب لا على الوجه الذي نزلت التوراة
لا يقدح في كون الكتاب من عند الله وهذا الزام حسن قوي المسئلة الرابعة قال اهل اللغة الزبور الكتاب وكل كتاب زبور وهو فعول بمعنى مفعول كالرسول
والركوب والحلوب واصله من زبرت بمعنى كتبت وذكرنا ما فيه عند قوله تعالى جاؤا بالبينات والزبر المسئلة الخامسة قرأ حمزة زبورا بضم الزاي في كل
القرآن والباقون بفتحها حجة حمزة ان الزبور مصدر في الاصل ثم استعمل في المفعول كقولهم ضرب الامير ونسج فلان فصار اسما ثم جمع على زبور كشهود
وشهر والمصدر اذا اقيم مقام المفعول فانه يجوز جمعه كما جمع الكتاب على كتب فعلى هذا الزبور الكتاب والزبور بضم الزاي الكتب واما قراءة
الباقين فهي اولى لانها اشهر والقراءة بها اكثر ثم قال تعالى ورسلا قد قصصناهم عليك واعلم انه انتصب قوله رسلا بمضمر يفسره قوله قد قصصناهم
عليك والمعنى انه تعالى انما ذكر احوال بعض الانبياء في القرآن والاكثرون غير مذكورين على سبيل التفصيل ثم قال تعالى وكلم الله موسى تكليما والمراد
انه بعث كل هؤلاء الانبياء والرسل عليهم السلم وخص موسى عليه السلم بالتكليم معه ولم يلزم من تخصيص موسى عليه السلام بهذا التشريف الطعن
في نبوة سائر الانبياء فكذلك لم يلزم من تخصيص موسى بانزال التوراة عليه دفعة طعن فيمن انزل الله تعالى الكتاب عليه لا على هذا الوجه وعن ابرهيم
ويحيى بن وثاب انهما قرآ وكلم الله بالنصب وقال بعضهم قوله وكلم الله معناه وجرح الله موسى باظفار المحن ومخالب الفتن وهذا تفسير باطل
ثم قال تعالى رسلا مبشرين ومنذرين الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى في انتصاب قوله رسلا وجوه الاول قال صاحب الكشاف الاوجه ان ينتصب
على المدح الثاني انه انتصب على البدل من قوله ورسلا الثالث ان يكون التقدير ارسلنا اليهم رسلا فيكون منصوبا على الحال المسئلة الثانية
اعلم ان هذا الكلام جواب ايضا عن شبهة اليهود وتقريره ان المقصود من بعثة الانبياء ان يبشروا الخلق على اشتغالهم بعبودية الله وان
ينذروهم على الاعراض عن العبودية فهذا هو المقصود الاصلي من البعثة فاذا حصل هذا المقصود فقد كمل الغرض وتم المطلوب وهذا المقصود حاصل بانزال
الكتاب المشتمل على بيان هذا المطلوب ومن المعلوم انه لا يختلف حال هذا المطلوب بان يكون ذلك الكتاب مكتوبا في الالواح او لم يكن كذلك
وبان يكون الكتاب نازلا دفعة واحدة او منجما مفرقا بل لو قيل ان انزال الكتاب منجما مفرقا اقرب الى المصلحة لكان اولى لان الكتاب
اذا نزل دفعة كثرت التكاليف وتوجهت باسرها على المكلفين فيثقل عليهم قبولها ولهذا السبب اصر قوم موسى على التمرد ولم يقبلوا تلك
التكاليف اما اذا نزل الكتاب منجما مفرقا لم يكن كذلك بل تنزل التكاليف شيئا فشيئا وجزءا فجزءا فحينئذ يحصل الانقياد والطاعة من
القوم وحاصل هذا الجواب ان المقصود من بعثة الرسول وانزال الكتاب هو الاعذار والانذار وهذا المقصود حاصل سواء نزل الكتاب دفعة او لم
يكن كذلك فكان اقتراح اليهود في انزال الكتاب دفعة واحدة اقتراحا فاسدا وهو ايضا جواب عن تلك الشبهة في غاية الحسن ثم
ختم الآية بقوله وكان الله عزيزا حكيما يعني هذا الذي يطلبونه من الرسول امر هين في القدرة ولكنكم طلبتموه على سبيل اللجاج وهو تعالى عزيز وعزته
تقتضي ان لا يجاب المتعنت الى مطلوبه وكذلك حكمته تقتضي هذا الامتناع لعلمه تعالى بانه لو فعل ذلك لبقوا مصرين على لجاجهم وذلك
لانه تعالى اعطى موسى هذا التشريف ومع ذلك فقومه بقوا معه على المكابرة والاصرار واللجاج المسئلة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على
ان وجوب معرفة الله لا يثبت الا بالسمع قالوا لان قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل يدل على انه قبل البعثة يكون للناس
حجة في ترك الطاعات والعبادات ونظيره قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع آياتك من قبل ان نذل ونخزى المسئلة الرابعة قالت المعتزلة دلت هذه الآية على ان العبد قد يحتج على الرب
وان الذي يقوله اهل السنة من انه تعالى لا اعتراض عليه في شيء وان له ان يفعل ما يشاء كما يشاء ليس بشيء قالوا لان قوله لئلا يكون للناس
على الله حجة بعد الرسل يقتضي ان لهم على الله حجة قبل الرسل وذلك يبطل قول اهل السنة والجواب المراد لئلا يكون للناس على الله ما يشبه
الحجة فيما بينكم قالت المعتزلة الآية دلت على ان تكليف ما لا يطاق غير جائز لان عدم ارسال الرسول اذا كان يصلح عذرا فبان يكون عدم
القدرة والمكنة صالحا لان يكون عذرا كان اولى وجوابه المعارضة بالعلم لكن الله يشهد بما انزل اليك انزله بعلمه والملائكة
يشهدون وكفى بالله شهيدا ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا بعيدا ان الذين كفروا وظلموا لم
يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم خالدين فيها ابدا وكان ذلك على الله يسيرا
يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى لكن لا يبتدأ به لانه استدراك

في ذلك

وفي ذلك المستدرك قولان الاول ان هذه الآيات باسرها جواب عن قوله يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء وهذا الكلام يتضمن ان هذا القرآن
ليس كتابا نازلا عليه من السماء فكأنه قيل انهم وان شهدوا بان القرآن لم ينزل عليه من السماء لكن الله يشهد بانه نازل عليه من السماء الثاني انه تعالى
لما قال انا اوحينا اليك قال القوم نحن لا نشهد لك بذلك فنزل لكن الله يشهد المسئلة الثانية شهادة الله انما عرفت بسبب انه انزل عليه
هذا القرآن البالغ في الفصاحة في اللفظ والشرف في المعنى الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضته فكان ذلك معجزا واظهار المعجزة شهادة
بكون المدعي صادقا ولما كانت شهادته انما عرفت بواسطة انزال القرآن لا جرم قال لكن الله يشهد بما انزل اليك اي يشهد لك بالنبوة بواسطة
هذا القرآن الذي انزله عليك ثم قال تعالى انزله بعلمه وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى لما قال يشهد بما انزل اليك بين صفة ذلك الانزال وهو انه تعالى
انزله بعلم تام وحكمة بالغة فصار قوله تعالى انزله بعلمه جاريا مجرى قول القائل كتبت بالقلم وقطعت بالسكين والمراد من قوله انزله بعلمه وصف القرآن بغاية
الحسن ونهاية الكمال وهذا مثل ما يقال في الرجل المشهور بكمال العلم والفضل اذا صنف كتابا واستقصى في تجويده انه انما صنف بكمال علمه يعني انه
اتخذ جملة علومه آلة ووسيلة الى تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك التصنيف بغاية الجودة ونهاية الحسن فكذا ههنا المسئلة
الثانية قال اصحابنا دلت الآية على ان لله تعالى علما وذلك لانها تدل على اثبات علم الله تعالى ولو كان علمه نفس ذاته لزم اضافة الشيء الى نفسه وهو
محال ثم قال تعالى والملائكة يشهدون وانما يعرفون شهادة الملائكة له بذلك لان ظهور المعجز على يده يدل على انه تعالى شهد له بالنبوة واذا شهد الله
له بذلك فقد شهدت الملائكة لا محالة بذلك لما ثبت في القرآن انهم لا يسبقونه بالقول والمقصود كأنه قيل يا محمد ان كذبك هؤلاء
اليهود فلا تبال بهم فان الله تعالى وهو اله العالمين يصدقك في ذلك وملائكة السموات يصدقونك في ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة
العرش والكرسي والسموات السبع اجمعون لم يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهم هؤلاء اليهود ثم قال تعالى وكفى بالله شهيدا وقد سبق الكلام في مثل
هذا اما قوله تعالى ان الذين كفروا الآية فاعلم ان هذا من صفات اليهود الذين تقدم ذكرهم والمراد انهم كفروا بمحمد صلوات الله وسلامه عليه وبالقرآن
وصدوا غيرهم عن سبيل الله وذلك بالقاء الشبهات في قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتاب دفعة من السماء كما نزلت التوراة على موسى وقولهم
ان الله تعالى ذكر في التوراة ان شريعة موسى لا تبدل ولا تنسخ الى يوم القيامة وقولهم ان الانبياء لا يكونون الا من ولد داود وهرون وقوله قد ضلوا
ضلالا بعيدا وذلك لان اشد الناس ضلالا من كان ضالا وكان يعتقد في نفسه انه محق ثم انه يتوسل بذلك الضلال الى اكتساب
المال والجاه ثم انه يبذل كنه جهده في القاء غيره في مثل ذلك الضلال فهذا الانسان لا شك انه قد بلغ في الضلال الى اقصى الغايات واعظم النهايات
فلهذا قال تعالى في حقه قد ضلوا ضلالا بعيدا ولما وصف تعالى كيفية ضلالهم ذكر بعده وعيدهم فقال ان الذين كفروا وظلموا محمدا بكتمان
نعته او ظلموا عوامهم بالقاء الشبهات في قلوبهم لم يكن الله ليغفر لهم واعلم انا ان حملنا قوله تعالى ان الذين كفروا على اليهود لا جرم لم يحتج الى اضمار
شرط في هذا الوعيد لانا نحمل الآية على اقوام علم الله تعالى منهم انهم يموتون على الكفر وان حملناه على الاستغراق اضمرنا فيه شرط عدم التوبة ثم قال تعالى
ولا ليهديهم طريقا الا طريق جهنم والمعنى انه تعالى لا يهديهم يوم القيامة الى طريق الجنة بل يهديهم الى طريق جهنم ثم قال تعالى خالدين فيها ابدا وكان
ذلك على الله يسيرا انتصب بحذف شيء الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره خالدين على الحال والعامل فيه معنى لا يهديهم لانه بمنزلة
يعاقبهم خالدين وانتصب ابدا على الظرف وكان ذلك على الله يسيرا والمعنى انه لا يتعذر عليه شيء فكان ايصال الآلام اليهم شيئا بعد شيء

الى غير النهاية يسيرا عليه وان كان متعذرا على غيره

يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم فآمنوا خيرا لكم وان تكفروا فان لله ما في السموات والارض وكان الله عليما
حكيما يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله الا الحق انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته القاها
الى مريم وروح منه فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيرا لكم انما الله اله واحد سبحانه ان يكون له
ولد له ما في السموات وما في الارض وكفى بالله وكيلا واعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهة اليهود على الوجوه الكثيرة وبين فساد
طريقتهم ذكر خطابا عاما يعمهم ويعم غيرهم في الدعوة الى دين محمد صلوات الله وسلامه عليه فقال يا ايها الناس قد جاءكم الرسول بالحق من ربكم وهذا
الحق فيه وجهان الاول انه جاء بالقرآن والقرآن معجز فيلزم انه جاء بالحق من ربه والثاني انه جاء بالدعوة الى عبادة الله والاعراض عن غيره والعقل يدل
على ان هذا هو الحق فيلزم انه صلى الله عليه وسلم جاء بالحق من ربه ثم قال تعالى فآمنوا خيرا لكم يعني فآمنوا يكن ذلك الايمان خيرا لكم مما انتم فيه اي احمد
عاقبة من الكفر وان تكفروا فان الله غني عن ايمانكم لانه مالك السموات والارض وخالقهما ومن كان كذلك لم يكن محتاجا الى شيء ويحتمل
ان يكون المراد فان لله ما في السموات وما في الارض ومن كان كذلك كان قادرا على انزال العذاب الشديد عليكم لو كفرتم ويحتمل ان يكون المراد انكم ان
كفرتم فله ملك السموات والارض وله عبيد يعبدونه وينقادون لامره وحكمه ثم قال تعالى وكان الله عليما حكيما اي عليما لا يخفى عليه من اعمال عباده
المؤمنين والكافرين شيء حكيما لا يضيع عمل عامل منهم ولا يسوي بين المؤمن والكافر والمحسن والمسيء وهو كقوله ام نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات
كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار اما قوله تعالى يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الآية فاعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات اليهود تكلم

بعد ذلك مع النصارى في هذه الآية والتقدير يا أهل الكتاب من النصارى لا تغلوا في دينكم أي لا تفرطوا في تعظيم المسيح وذلك لأنه تعالى حكى عن اليهود أنهم يبالغون
في الطعن في المسيح وهؤلاء النصارى يبالغون في تعظيمه وكلا طرفي قصد الأمور ذميم فلهذا قال للنصارى لا تغلوا في دينكم وقوله ولا تقولوا على الله إلا الحق يعني
لا تصفوا الله بالحلول والاتحاد في بدن إنسان أو روحه ونزهوه عن هذه الأحوال ولما منعهم عن طريق الغلو أرشدهم إلى طريق الحق وهو أن المسيح عيسى ابن مريم
رسول الله وعبده أما قوله تعالى وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه فاعلم أنا فسرنا الكلمة في قوله إن الله يبشرك بكلمة منه والمعنى أنه وجد بكلمة الله وأمره
من غير واسطة أب ولا نطفة كما قال تعالى إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم الآية أما قوله تعالى وروح منه ففيه وجوه الأول أنه جرت عادة الناس أنهم إذا وصفوا
شيئا بغاية الطهارة والنظافة قالوا إنه روح فلما كان عيسى عليه السلام لم يتكون من نطفة الأب وإنما تكون من نفخة جبريل عليه السلام لا جرم وصف
بأنه روح والمراد بقوله منه التشريف والتفضيل كما يقال هذه نعمة من الله والمراد كون تلك النعمة كاملة شريفة الثاني أنه كان سببا لحياة الخلق
في أديانهم ومن كان كذلك وصف بأنه روح قال الله تعالى في صفة القرآن وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا الثالث روح أي رحمة منه قيل
في تفسير قوله تعالى وأيدهم بروح منه أي برحمة منه وقال النبي صلى الله عليه وسلم إنما أنا رحمة مهداة فلما كان عيسى عليه السلام رحمة من الله تعالى على الخلق
من حيث أنه كان يرشدهم إلى مصالحهم في دينهم ودنياهم لا جرم سمي روحا منه الرابع أن الروح هو النفخ في كلام العرب فإن الروح والريح
متقاربان والروح عبارة عن نفخة جبريل عليه السلام وقوله منه يعني أن ذلك النفخ من جبريل كان بأمر الله وإذنه فهو منه وهذا كقوله تعالى فنفخنا فيها
من روحنا الخامس قوله وروح أدخل التنكير في لفظ روح وذلك يفيد التعظيم فكان المعنى وروح من الأرواح الشريفة القدسية العالية
وقوله منه إضافة لذلك الروح إلى نفسه لأجل التشريف ثم قال تعالى فآمنوا بالله ورسله أي أن عيسى من رسل الله فآمنوا به كإيمانكم بسائر
الرسل ولا تجعلوه إلها ثم قال تعالى ولا تقولوا ثلاثة وفيه مسألتان المسألة الأولى المعنى ولا تقولوا إن الله سبحانه وتعالى واحد بالجوهر
ثلاثة بالأقانيم واعلم أن مذهب النصارى مجهول جدا والذي يتحصل منه أنهم أثبتوا ذاتا موصوفة بصفات ثلاثة إلا أنهم وإن سموها
صفات فهي في الحقيقة ذوات بدليل أنهم يجوزون عليها الحلول في عيسى وفي مريم ولولا أنها ذوات قائمة بأنفسها وإلا
لما جوزوا عليها أن تحل في الغير وأن تفارق ذاتا إلى غيره وإن كانوا يسمونها بالصفات إلا أنهم في الحقيقة يثبتون ذواتا متعددة
قائمة بأنفسها وذلك محض الكفر فلهذا قال ولا تقولوا ثلاثة انتهوا فأما إن حملنا الثلاثة على أنهم يثبتون صفات ثلاثة فهذا
لا يمكن إنكاره وكيف لا نقول ذلك وإنا نقول هو الله الذي لا إله إلا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العالم القادر الحي المريد
ونفهم من كل واحد من هذه الألفاظ غير ما نفهمه من اللفظ الآخر ولا نعني بتعدد الصفات إلا ذلك فلو كان القول بتعدد الصفات كفرا لزم رد
جميع القرآن ولزم رد العقل من حيث إنا نعلم بالضرورة أن المفهوم من كونه تعالى عالما غير المفهوم من كونه قادرا وحيا المسألة الثانية
قوله ثلاثة خبر مبتدأ محذوف ثم اختلفوا في تعيين ذلك المبتدأ على وجوه الأول ما ذكرناه أي ولا تقولوا الأقانيم ثلاثة الثاني قال الزجاج
ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة وذلك لأن القرآن يدل على أن النصارى يقولون إن الله والمسيح ومريم ثلاثة آلهة والدليل عليه قوله تعالى
أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله الثالث قال الفراء ولا تقولوا هم ثلاثة كقوله سيقولون ثلاثة وذلك لأن
ذكر عيسى ومريم مع الله تعالى بهذه العبارة يوهم كونهما إلهين وبالجملة فلا نرى مذهبا في الدنيا أشد ركاكة وبعدا عن العقل من مذهب النصارى
ثم قال تعالى انتهوا خيرا لكم فقد ذكرنا وجه انتصابه عند قوله تعالى فآمنوا خيرا لكم ثم أكد التوحيد بقوله تعالى إنما الله إله واحد ثم نزه نفسه من
الولد بقوله سبحانه أن يكون له ولد ودلائل تنزيه الله تعالى عن الولد قد ذكرناها في سورة آل عمران وفي سورة مريم على الاستقصاء وقرأ الحسن
إن يكون بكسر الهمزة من إن ورفع النون من يكون أي سبحانه ما يكون له ولد وعلى هذا التقدير فالكلام جملتان ثم قال تعالى له ما في السموات
وما في الأرض واعلم أن الله سبحانه وتعالى في كل موضع نزه نفسه عن الولد ذكر كونه ملكا ومالكا لما في السموات وما في الأرض فقال في مريم إن
كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبدا والمعنى أن كل من كان مالكا لكل السموات والأرض ولكل ما فيهما كان مالكا لعيسى
ولمريم لأنهما كانا في السموات وفي الأرض وما كانا أعظم من غيرهما في الذات والصفات وإذا كان مالكا لما هو أعظم منهما فبأن يكون مالكا
لهما أولى وإذا كانا مملوكين له فكيف يعقل مع هذا توهم كونه ولدا أو زوجة ثم قال تعالى وكفى بالله وكيلا والمعنى أن الله سبحانه وتعالى كاف
في تدبير المخلوقات وفي حفظ المحدثات فلا حاجة معه إلى القول بإثبات إله آخر وهو إشارة إلى ما يذكره المتكلمون من أنه سبحانه
لما كان عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات كان كافيا في الإلهية فلو فرضنا إلها آخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص
لا يكون إلها لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر
فسيحشرهم إليه جميعا فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله وأما الذين استنكفوا
واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم من دون الله وليا ولا نصيرا يا أيها الناس وفيه مسائل

وفيه مسائل المسألة الأولى قال الزجاج لن يستنكف لن يأنف وأصله في اللغة من نكفت الدمع إذا نحيته بإصبعك عن خدك فتأويل لن يستنكف لن ينقبض ولن
يمتنع وقال الأزهري سمعت المنذري يقول سمعت أبا العباس سئل عن الاستنكاف فقال هو أن يقول لا وهو من النكف يقال ما عليه في هذا الأمر نكف ولا وكف والنكف
أن يقال له سوء واستنكف إذا دفع ذلك السوء المسألة الثانية روي أن وفد نجران قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم لم تعيب صاحبنا قال ومن صاحبكم قالوا
عيسى قال وأي شيء قلت قالوا تقول إنه عبد الله ورسوله قال إنه ليس بعار أن يكون عبدا لله فنزلت هذه الآية وأنا أقول إنه تعالى لما أقام الحجة القاطعة على أن
عيسى عبد الله ولا يجوز أن يكون ابنا له أشار بعده إلى حكاية شبهتهم وأجاب عنها وذلك لأن الشبهة التي عليها يعولون في إثبات أنه ابن الله هو أنه كان يخبر عن المغيبات
وكان يأتي بخوارق العادات من الإحياء والإبراء فكأنه تعالى قال لن يستنكف المسيح بسبب هذا القدر من العلم والقدرة عن عبادة الله تعالى فإن الملائكة المقربين أعلى حالا منه في العلم بالمغيبات
لأنهم مطلعون على اللوح المحفوظ وأعلى حالا منه في القدرة لأن ثمانية منهم حملوا العرش على عظمته ثم إن الملائكة مع كمال حالهم في العلم والقدرة لم يستنكفوا
عن عبودية الله فكيف يستنكف المسيح عن عبوديته بسبب هذا القدر القليل الذي كان معه من العلم والقدرة فإذا حملنا الآية على ما ذكرناه صارت هذه الآيات متناسبة
ومناظرة شريفة كاملة فكان حمل الآية على هذا الوجه أولى المسألة الثالثة استدل الجمهور بهذه الآية على أن الملك أفضل من البشر وقد ذكرنا استدلالهم بها في سورة البقرة
في تفسير قوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وأجبنا عن هذا الاستدلال بوجوه كثيرة والذي نقوله ههنا أنا نسلم أن اطلاع الملائكة على المغيبات أكثر من اطلاع البشر عليها
ونسلم أن قدرة الملائكة على التصرف في هذا العالم أشد من قدرة البشر وكيف لا ويقال إن جبريل قلع مدائن لوط بريشة واحدة من جناحه إنما النزاع في أن ثواب
طاعات الملائكة الكرام أكثر أم ثواب طاعات البشر وهذه الآية لا تدل على ذلك أصلا وذلك لأن النصارى إنما أثبتوا إلهية عيسى بسبب أنه أخبر عن الغيوب وأتى
بخوارق العادات فإيراد الملائكة لإبطال هذه الشبهة إنما يستقيم إذا كانت الملائكة أقوى حالا في هذا العلم وفي هذه القدرة من البشر ونحن نقول به فأما أن
يقال المراد من الآية تفضيل الملائكة على المسيح في كثرة الثواب على الطاعات فذلك مما لا يناسب هذا الموضع ولا يليق به فظهر أن هذا الاستدلال إنما قوي في الأوهام لأن
الناس ما لخصوا محل النزاع المسألة الرابعة في الآية سؤال وهو أن الملائكة معطوفون على المسيح فيصير التقدير ولا الملائكة المقربون يستنكفون أن يكونوا عبدا لله
وذلك غير جائز والجواب فيه وجهان أحدهما أن يكون المراد ولا كل واحد من الملائكة والثاني أن يكون المراد ولا الملائكة المقربون أن يكونوا عبادا فحذف ذلك
لدلالة قوله عبدا لله عليه على طريق الإيجاز المسألة الخامسة قرأ أمير المؤمنين علي رضي الله عنه عبيدا لله على التصغير المسألة السادسة قوله ولا الملائكة المقربون يدل على
أن طبقات الملائكة مختلفة في الدرجة والفضيلة فالأكابر منهم مثل جبريل وميكائيل وإسرافيل وعزرائيل وحملة العرش وقد شرحنا طبقاتهم في سورة البقرة في تفسير
قوله تعالى وإذ قال ربك للملائكة أما قوله تعالى ذكره ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعا والمعنى أن من استنكف عن عبادة الله واستكبر عنها فإن
الله يحشرهم إليه أي يجمعهم يوم القيامة إلى حيث لا يملكون لأنفسهم شيئا واعلم أنه تعالى لما ذكر أنه يحشر هؤلاء المستنكفين المستكبرين لم يذكر ما يفعل بهم بل
ذكر أولا ثواب المؤمنين المطيعين فقال فأما الذين آمنوا وعملوا الصالحات فيوفيهم أجورهم ويزيدهم من فضله ثم ذكر عقاب المستنكفين المستكبرين فقال
وأما الذين استنكفوا واستكبروا فيعذبهم عذابا أليما ولا يجدون لهم الآية والمعنى ظاهر ولا إشكال فيه وإنما قدم ثواب المؤمنين على عقاب المستنكفين لأنهم
إذا رأوا أولا ثواب المطيعين ثم شاهدوا بعده عقاب أنفسهم كان ذلك أعظم في الحسرة نستعيذ بالله من عذابه يا أيها الناس قد جاءكم
برهان من ربكم وأنزلنا إليكم نورا مبينا فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به فسيدخلهم في رحمة منه و
فضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما يستفتونك واعلم أنه تعالى لما أورد الحجة على جميع الفرق من المنافقين والكفار واليهود والنصارى
وأجاب عن جميع شبهاتهم عمم الخطاب ودعا جميع الناس إلى الاعتراف برسالة محمد صلوات الله وسلامه عليه فقال يا أيها الناس قد جاءكم برهان من ربكم والبرهان هو محمد صلوات
الله وسلامه عليه وإنما سماه برهانا لأن حرفته إقامة البرهان على تحقيق الحق وإبطال الباطل والنور المبين هو القرآن وسماه نورا لأنه سبب لوقوع نور الإيمان
في القلب ولما قرر على كل العالمين كون محمد صلوات الله عليه رسولا وكون القرآن كتابا حقا أمرهم بعد ذلك أن يتمسكوا بشريعة محمد صلوات الله عليه ووعد
لهم عليه بالثواب فقال فأما الذين آمنوا بالله واعتصموا به والمراد آمنوا بالله في ذاته وصفاته وأفعاله وأحكامه وأسمائه واعتصموا به أي بالله في أن يثبتهم على
الإيمان ويصونهم عن نزغ الشيطان فسيدخلهم في رحمة منه وفضل ويهديهم إليه صراطا مستقيما فوعدهم بأمور ثلاثة الرحمة والفضل والهداية قال ابن عباس الرحمة
الجنة والفضل ما يتفضل عليهم بما لا عين رأت ولا أذن سمعت ويهديهم إليه صراطا مستقيما قال يريد دينا مستقيما وأقول الرحمة والفضل محمولان على ما في الجنة
من المنفعة والتعظيم وأما الهداية فالمراد منه السعادات الحاصلة بتجلي أنوار عالم القدس والكبرياء في الأرواح البشرية وهذا هو السعادة الروحانية وأخر ذكرها عن القسمين
الأولين تنبيها على أن البهجة الروحانية أشرف من اللذات الجسمانية والله أعلم يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة إن امرؤ هلك ليس له
ولد وله أخت فلها نصف ما ترك وهو يرثها إن لم يكن لها ولد فإن كانتا اثنتين فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا
إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين يبين الله لكم أن تضلوا والله بكل شيء عليم
اعلم أنه تعالى تكلم في أول السورة في أحكام الأموال وختم آخرها بذلك ليكون الآخر مشاكلا للأول ووسط السورة مشتملا على المناظرة مع الفرق المخالفين للدين قال أهل العلم
إن الله تعالى أنزل في الكلالة آيتين إحداهما في الشتاء وهي الآية التي في أول هذه السورة أعني قوله تعالى وإن كان رجل يورث كلالة والثانية هذه الآية في الصيف

ولهذا سمي هذه الآية آية الصيف وقد ذكرنا أن الكلالة اسم يقع على الوارث وعلى المورث فإن وقع على الوارث فهم من سوى الوالد والولد وإن وقع على المورث فهو الذي
مات ولا يرثه أحد الوالدين ولا أحد من الأولاد ثم قال تعالى إن امرؤ هلك ليس له ولد وله أخت فلها نصف ما ترك ارتفع امرؤ بمضمر يفسره الظاهر ومحل ليس له
ولد الرفع على الصفة أي إن هلك امرؤ غير ذي ولد واعلم أن ظاهر هذه الآية فيها تقييدات ثلاثة الأول أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن الأخت إنما تأخذ
النصف عند عدم الولد فأما عند وجود الولد فإنها لا تأخذ النصف وليس الأمر كذلك بل شرط كون الأخت بحيث تأخذ النصف أن لا يكون للميت
ولد ابن فإن كان له بنت فإن الأخت تأخذ النصف الثاني أن ظاهر الآية يقتضي أنه إذا لم يكن للميت ولد فإن الأخت تأخذ النصف وليس كذلك
بل الشرط أن لا يكون للميت والد ولا ولد وذلك لأن الأخت لا ترث مع الوالد بالإجماع الثالث أن قوله تعالى وله أخت المراد منه الأخت من الأب
والأم أو من الأب لأن الأخت من الأم والأخ من الأم قد بين الله تعالى حكمه في أول السورة بالإجماع ثم قال تعالى وهو يرثها إن لم يكن لها ولد يعني أن الأخ يستغرق
ميراث الأخت إن لم يكن للأخت ولد إلا أن هذا في الأخ من الأب والأم أو من الأب وأما الأخ من الأم فإنه لا يستغرق الميراث ثم قال تعالى فإن كانتا اثنتين
فلهما الثلثان مما ترك وإن كانوا إخوة رجالا ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين وهذه الآية دالة على أن الأخت المذكورة ليست هي الأخت من الأم
فقط وروي أن الصديق رضي الله عنه قال في خطبته ألا إن الآية التي أنزلها في سورة النساء في الفرائض فأولها في الولد والوالد وثانيها في الزوج
والزوجة والإخوة من الأم والآية التي ختم بها سورة النساء أنزلها في الإخوة والأخوات من الأب والأم والآية التي ختم بها سورة الأنفال أنزلها في أولي الأرحام
ثم قال تعالى يبين الله لكم أن تضلوا وفيه وجوه الأول قال البصريون المضاف ههنا محذوف وتقديره يبين الله لكم كراهة أن تضلوا إلا أنه حذف
المضاف كقوله واسأل القرية الثاني قال الكوفيون حرف النفي محذوف والتقدير يبين الله لكم لئلا تضلوا ونظيره قوله تعالى إن الله يمسك السموات
والأرض أن تزولا أي لئلا تزولا الثالث قال الجرجاني صاحب النظم يبين الله الضلالة ليعلموا أنها ضلالة فيجتنبوها ثم قال تعالى والله بكل شيء عليم يكون
بيانه حقا وتعريفه صدقا واعلم أن في هذه السورة لطيفة عجيبة وهي أن أولها مشتمل على بيان كمال قدرة الله فإنه قال يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي
خلقكم من نفس واحدة وهذا دال على سعة القدرة وآخرها مشتمل على بيان كمال العلم وهو قوله والله بكل شيء عليم وهذان الوصفان هما اللذان
بهما تثبت الربوبية والإلهية والجلال والعزة والكمال وبهما يجب على العبد أن يكون مطيعا للأوامر والنواهي منقادا لكل التكاليف والله أعلم

سورة المائدة مائة وعشرون آية مدنية

بسم الله الرحمن الرحيم يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود أحلت لكم
بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم غير محلي الصيد وأنتم حرم إن الله يحكم ما يريد يا أيها الذين آمنوا
وفيه مسائل المسألة الأولى يقال وفى بالعهد وأوفى به ومنه والموفون بعهدهم والعقد هو وصل الشيء بالشيء على سبيل الاستيثاق والإحكام والعهد إلزام والعقد التزام على
سبيل الإحكام ولما كان الإيمان عبارة عن معرفة الله تعالى بذاته وصفاته وأحكامه وأفعاله وكان من جملة أحكامه أنه يجب على جميع الخلق إظهار الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه
وأوامره ونواهيه فكان هذا العقد أحد الأمور المعتبرة في تحقيق ماهية الإيمان فلهذا قال تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود يعني يا أيها الذين آمنوا التزمتم
بإيمانكم أنواع العقود والعهود في إظهار طاعة الله أوفوا بتلك العهود وإنما سمى الله تعالى هذه التكاليف عقودا لأنه تعالى ربطها بعباده كما يربط الشيء
بالشيء بالحبل الموثق واعلم أنه تعالى تارة يسمي هذه التكاليف عقودا كما في هذه الآية وكما في قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان وتارة عهودا قال تعالى
وأوفوا بعهدي أوف بعهدكم وقال تعالى وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأيمان وحاصل الكلام في هذه الآية أنه أمر بأداء التكاليف فعلا وتركا
المسألة الثانية قال الشافعي رضي الله عنه إذا نذر صوم يوم العيد أو نذر ذبح الولد لغي وقال أبو حنيفة رضي الله عنه بل يصح حجة أبي حنيفة أنه نذر الصوم والذبح فيلزم
الصوم والذبح بيان الأول أنه نذر صوم يوم العيد ونذر ذبح الولد وصوم يوم العيد ماهية مركبة من الصوم ومن وقوعه في يوم العيد وكذلك ذبح
الولد ماهية مركبة من الذبح ومن وقوعه في الولد والآتي بالمركب يكون آتيا بكل واحد من مفرديه فملتزم صوم يوم العيد وذبح الولد يكون لا محالة
ملتزما للصوم والذبح وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن يجب عليه الصوم والذبح لقوله تعالى أوفوا بالعقود ولقوله تعالى لم تقولون ما لا تفعلون ولقوله تعالى
يوفون بالنذر ولقوله صلى الله عليه وسلم أوف بنذرك أقصى ما في الباب أنه لغي هذا النذر في خصوص كون الصوم واقعا في يوم العيد وفي خصوص كون الذبح واقعا
في الولد إلا أن العام بعد التخصيص حجة وحجة الشافعي رحمه الله أن هذا نذر بمعصية فيكون لغوا لقوله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله المسألة الثالثة قال أبو حنيفة
خيار المجلس غير ثابت وقال الشافعي رحمه الله ثابت حجة أبي حنيفة أنه لما انعقد البيع والشرى وجب أن يحرم الفسخ لقوله تعالى أوفوا بالعقود وحجة الشافعي
تخصيص هذا العموم بالخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم المتبايعان كل واحد منهما بالخيار ما لم يتفرقا المسألة الرابعة قال أبو حنيفة رحمه الله الجمع بين الطلقات حرام وقال الشافعي رحمه الله

ليس بحرام وحجة أبي حنيفة أن النكاح من العقود لقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح فوجب أن يحرم رفعه لقوله تعالى أوفوا بالعقود ترك العمل به في الطلقة الواحدة بالإجماع فيبقى
فيما عداه على الأصل والشافعي خصص هذا العموم بالقياس وهو أنه لو حرم الجمع لما نفذ وقد نفذ فلا يحرم أما قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام فاعلم أنه تعالى لما قرر بالآية الأولى على
جميع المكلفين أنه يلزمهم الانقياد لجميع تكاليف الله تعالى وذلك كالأصل الكلي والقاعدة الجملية شرع بعد ذلك في ذكر التكاليف المفصلة فبدأ بذكر ما يحل ويحرم من المطعومات فقال
أحلت لكم بهيمة الأنعام وفي الآية مسائل المسألة الأولى قالوا كل حي لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الأمر على فلان إذا أشكل وهذا باب مبهم أي مسدود
الطريق ثم اختص هذا الاسم بكل ذات أربع في البر والبحر والأنعام هي الإبل والبقر والغنم قال تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء إلى قوله والخيل والبغال والحمير وقال تعالى مما عملت
أيدينا أنعاما فهم لها مالكون وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون وقال تعالى ومن الأنعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله إلى قوله تعالى ثمانية أزواج من الضأن
اثنين ومن المعز اثنين ومن الإبل اثنين ومن البقر اثنين قال الواحدي رحمه الله ولا يدخل في اسم الأنعام الحافر لأنه مأخوذ من نعومة الوطء إذا عرفت هذا فنقول في لفظ الآية سؤالات
أحدها أن البهيمة اسم الجنس والأنعام اسم النوع فقوله بهيمة الأنعام يجري مجرى قول القائل حيوان الإنسان وهو مستدرك وثانيها أنه لو قال أحلت لكم الأنعام لكان الكلام
تاما بدليل أنه تعالى قال في آية أخرى أحلت لكم الأنعام إلا ما يتلى عليكم فأي فائدة في زيادة لفظ البهيمة في هذه الآية وثالثها أنه ذكر لفظ البهيمة بلفظ الوحدان
ولفظ الأنعام بلفظ الجمع فما الفائدة فيه والجواب عن السؤال الأول من وجهين الأول أن المراد بالبهيمة وبالأنعام شيء واحد وإضافة البهيمة إلى الأنعام للبيان وهي
الإضافة بمعنى من كخاتم فضة ومعناه البهيمة من الأنعام وللتأكيد كقولنا نفس الشيء وذاته وعينه الثاني المراد بالبهيمة شيء وبالأنعام شيء آخر وعلى هذا التقدير ففيه وجهان
أحدهما أن المراد من بهيمة الأنعام الظباء وبقر الوحش ونحوها كأنهم أرادوا ما يماثل الأنعام ويدانيها من جنس البهائم في الاجترار وعدم الأنياب فأضيفت إلى الأنعام
لحصول المشابهة الثاني أن المراد ببهيمة الأنعام أجنة الأنعام روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أن بقرة ذبحت فوجد في بطنها جنين فأخذ ابن عباس
بذنبها وقال هذا من بهيمة الأنعام وعن ابن عمر أنها أجنة الأنعام وذكاته ذكاة أمه واعلم أن هذا الوجه يدل على صحة مذهب الشافعي رحمه الله في أن الجنين مذكى
بذكاة أمه المسألة الثانية قالت الثنوية ذبح الحيوانات إيلام والإيلام قبيح والقبيح لا يرضى به الإله الرحيم الحكيم فيمتنع أن يكون الذبح حلالا مباحا
بحكم الله قالوا والذي يحقق ذلك أن هذه الحيوانات ليس لها قدرة على الدفع عن أنفسها ولا لها لسان تحتج على من قصد إيلامها والإيلام قبيح إلا أن إيلام
من بلغ في العجز والحيرة إلى هذا الحد أقبح واعلم أن فرق المسلمين افترقوا فرقا كثيرة بسبب هذه الشبهة فقالت الكرامية لا نسلم أن هذه الحيوانات تتألم
عند الذبح بل لعل الله تعالى يرفع ألم الذبح عنها وهذا كالمكابرة في الضروريات وقالت المعتزلة لا نسلم أن الإيلام قبيح مطلقا بل إنما يقبح إذا لم يكن مسبوقا
بجناية ولا ملحوقا بعوض وههنا الله سبحانه وتعالى يعوض هذه الحيوانات في الآخرة بأعواض كثيرة شريفة وحينئذ يخرج هذا الذبح عن أن يكون ظلما قالوا والذي
يدل على صحة ما قلناه ما تقرر في العقول أنه يحسن تحمل ألم الفصد والحجامة لطلب الصحة فإذا حسن تحمل الألم القليل لأجل المنفعة العظيمة فكذا القول في
الذبح وقال أصحابنا إن الإذن في ذبح الحيوانات تصرف من الله تعالى في ملكه والمالك لا اعتراض عليه إذا تصرف في ملك نفسه والمسألة طويلة مذكورة
في علم الأصول والله أعلم المسألة الثالثة قال بعضهم قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام مجمل لأن الإحلال إنما يضاف إلى الأفعال وههنا أضيف إلى الذات فتعذر
إجراؤه على ظاهره ولا بد من إضمار فعل وليس إضمار بعض الأفعال أولى من بعض فيحتمل أن يكون المراد إحلال الانتفاع بجلدها أو عظمها أو صوفها أو لحمها أو المراد إحلال
الانتفاع بالكل ولا شك أن اللفظ محتمل للكل فصارت الآية مجملة إلا أن قوله تعالى والأنعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون دل على أن
المراد بقوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام إباحة الانتفاع بها من كل هذه الوجوه واعلم أنه تعالى لما ذكر قوله أحلت لكم بهيمة الأنعام ألحق به نوعين من الاستثناء
الأول قوله تعالى إلا ما يتلى عليكم واعلم أن ظاهر هذا الاستثناء مجمل واستثناء الكلام المجمل من الكلام المفصل يجعل ما بقي بعد الاستثناء مجملا أيضا إلا أن المفسرين
أجمعوا على أن المراد من هذا الاستثناء هو المذكور بعد هذه الآية وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به الآية ووجه هذا هو
أن قوله تعالى أحلت لكم بهيمة الأنعام يقتضي إحلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تعالى أنها إن كانت ميتة أو موقوذة أو متردية أو نطيحة أو افترسها
السبع أو ذبحت على غير اسم الله تعالى فهي محرمة النوع الثاني من الاستثناء قوله تعالى غير محلي الصيد وأنتم حرم وفيه مسائل المسألة الأولى أنه تعالى لما أحل بهيمة
الأنعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها فعرفنا أن ما كان منها صيدا فإنه حلال في الإحلال دون الإحرام وما لم يكن صيدا فإنه حلال في الحالين جميعا
المسألة الثانية قوله تعالى وأنتم حرم أي وأنتم محرمون أي داخلون في الإحرام بالحج أو بالعمرة أو بهما يقال أحرم بالحج والعمرة فهو محرم وحرم كما يقال
أجنب فهو مجنب وجنب ويستوي فيه الواحد والجمع فيقال قوم حرم كما يقال قوم جنب قال تعالى وإن كنتم جنبا فاطهروا واعلم أنا إذا قلنا
أحرم الرجل فله معنيان أحدهما هذا والثاني أنه دخل الحرم فقوله وأنتم حرم يشمل الوجهين فيحرم الصيد على من كان في الحرم كما يحرم على من كان محرما بالحج أو العمرة
وهو قول الفقهاء المسألة الثالثة اعلم أن ظاهر هذه الآية يقتضي أن الصيد حرام على المحرم ونظيره هذه الآية قوله تعالى وإذا حللتم فاصطادوا فإن إذا
للشرط والمعلق بكلمة الشرط على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء إلا أنه تعالى بين في آية أخرى أن المحرم على المحرم إنما هو صيد البر أما صيد البحر فقال تعالى أحل
لكم صيد البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما فصارت هذه الآية بيانا لتلك الآيات المطلقة المسألة الرابعة
انتصب غير على الحال من قوله تعالى أحلت لكم كما تقول أحل لكم الطعام غير مفسدين فيه قال الفراء هو مثل قولك أحل لك الشيء لا مفرطا فيه ولا

سورها والمعنى احلت لكم بهيمة الانعام لا ان تحلوا الصيد في حال الاحرام فانه لا يحل لكم ذلك اذا كنتم محرمين ثم قال تعالى ان الله يحكم ما يريد والمعنى انه تعالى اباح الانعام في
جميع الاحوال واباح الصيد في بعض الاحوال دون بعض فلو قال قائل ما السبب في هذا التفصيل والتخصيص كان جوابه انه تعالى مالك الاشياء وخالقها فلم يكن على حكمه اعتراض
بوجه من الوجوه وهذا هو الذي يقوله اصحابنا ان علة حسن التكليف هي الربوبية والعبودية لا ما يقوله المعتزلة من رعاية المصالح يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر
الله ولا الشهر الحرام ولا الهدي ولا القلائد ولا آمين البيت الحرام يبتغون فضلا من ربهم ورضوانا واذا حللتم
فاصطادوا ولا يجرمنكم شنآن قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى و
لا تعاونوا على الاثم والعدوان واتقوا الله ان الله شديد العقاب حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير
واعلم انه تعالى لما حرم الصيد على المحرم في الآية الاولى اكد ذلك بان نهى في هذه الآية عن مخالفة تكاليف الله تعالى فقال يا ايها الذين آمنوا لا تحلوا شعائر الله واعلم ان الشعائر
جمع والاكثرون على انها جمع شعيرة وقال ابن فارس واحدها شعارة والشعيرة فعيلة بمعنى مفعلة والشعيرة المعلمة والاشعار الاعلام وكل شيء علم فقد اشعر وكل شيء
جعل علما على شيء واعلم بعلامة جاز ان يسمى شعيرة والهدي الذي يهدى الى مكة يسمى شعائر لانها معلمة بعلامات دالة على كونها هديا واختلف المفسرون في المراد بشعائر
الله وفيه قولان الاول قوله لا تحلوا شعائر الله اي لا تحلوا شيئا من شرائع الله وفرائضه التي حدها لعباده واوجبها عليهم وعلى هذا القول فشعائر الله
عامة في جميع تكاليفه غير مخصوص بشيء معين ويقرب منه قول الحسن شعائر الله دين الله القول الثاني ان المراد منه شيء خاص من التكاليف وعلى هذا القول
ذكروا وجوها احدها المراد لا تحلوا ما حرم عليكم في حال احرامكم من الصيد وثانيها قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون الشعائر
وينحرون فاراد المسلمون ان يغيروا عليهم فانزل الله تعالى لا تحلوا شعائر الله ثالثها قال الفراء كانت عامة العرب لا يرون الصفا والمروة من شعائر الحج
ولا يطوفون بينهما فانزل الله تعالى لا تستحلوا ترك شيء من مناسك الحج واتوا بجميعها على سبيل التمام والكمال رابعها قال بعضهم الشعائر هي الهدايا يطعن في سنامها
ويقلد ليعلم انها هدي وهو قول ابي عبيدة قال ويدل عليه قوله تعالى والبدن جعلناها لكم من شعائر الله وهذا عندي ضعيف لانه تعالى ذكر شعائر الله ثم عطف عليها
الهدي والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه ثم قال تعالى ولا الشهر الحرام اي ولا تحلوا الشهر الحرام بالقتال فيه واعلم ان الشهر الحرام هو الشهر الذي كانت العرب
تعظمه وتحرم القتال فيه قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم فقيل هي ذو القعدة وذو الحجة
والمحرم ورجب فقوله تعالى والشهر الحرام يجوز ان يكون اشارة الى جميع هذه الاشهر كما يطلق اسم الواحد على الجنس ويجوز ان يكون المراد هو رجب لانه اكمل الاشهر
الاربعة في هذه الصفة ثم قال تعالى ولا الهدي قال الواحدي الهدي ما اهدي الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة واحدها هدية بتسكين الدال
ويقال ايضا هدية وجمعها هدي قال حلفت برب مكة والمصلى واعناق الهدي مقلدات ونظير هذه الآية قوله تعالى هديا بالغ الكعبة وقوله تعالى
والهدي معكوفا ان يبلغ محله ثم قال تعالى ولا القلائد والقلائد جمع قلادة والقلادة هي التي تشد على عنق البعير وغيره وهي مشهورة في التفسير وفيه وجوه
الاول المراد منه الهدي ذوات القلائد وعطفت على الهدي مبالغة في التوصية بها لانها اشرف الهدي كقوله تعالى وجبريل وميكائيل كانه قيل والقلائد
منها خصوصا الثاني انه نهى عن التعرض لقلائد الهدي مبالغة في النهي عن التعرض للهدي على معنى ولا تحلوا قلائدها فضلا ان تحلوها كما قال ولا يبدين
زينتهن نهى عن ابداء الزينة مبالغة في النهي عن ابداء مواضعها الثالث قال بعضهم كانت العرب في الجاهلية مواظبين على المحاربة الا في الاشهر الحرم
فمن وجد في غير هذه الاشهر اصيب منه الا ان يكون مشعرا بدنة او بقرة من لحاء شجر الحرم او محرما بعمرة الى البيت فحينئذ كان لا يتعرض له فامر الله تعالى المسلمين
بتقرير هذا المعنى ثم قال تعالى ولا آمين البيت الحرام اي قاصدين المسجد الحرام وقرأ عبد الله ولا آمي البيت الحرام على الاضافة ثم قال تعالى يبتغون فضلا
من ربهم ورضوانا وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ حميد بن قيس الاعرج تبتغون بالتاء على خطاب المؤمنين المسألة الثانية في تفسير الفضل والرضوان
وجهان الاول يبتغون فضلا من ربهم بالتجارة المباحة لهم في حجهم كقوله ليس عليكم جناح ان تبتغوا فضلا من ربكم قالوا نزلت في تجارتهم ايام الموسم والمعنى
لا تمنعوهم فانما قصدوا البيت لاصلاح معاشهم ومعادهم فابتغاء الفضل للدنيا وابتغاء الرضوان للآخرة قال اهل العلم ان المشركين كانوا يقصدون بحجهم
ابتغاء رضوان الله وان كانوا لا ينالون ذلك فلا يبعد ان يحصل لهم بسبب ذلك القصد نوع من الحرمة القول الثاني ان المراد بفضل الله الثواب وبالرضوان
ان يرضى الله تعالى عنهم وذلك لان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن انه بفعله طالب لهما فيجوز ان يوصف بذلك بناء على ظنه
قال تعالى وانظر الى الهك وقال تعالى ذق انك انت العزيز الكريم المسألة الثالثة اختلف الناس فقال قوم هذه الآية منسوخة لان قوله تعالى لا تحلوا
شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضي حرمة القتال في الشهر الحرام وذلك منسوخ بقوله تعالى اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى ولا آمين البيت الحرام يقتضي
حرمة منع المشركين عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهذا قول كثير من المفسرين كابن عباس ومجاهد والحسن
وقتادة وقال الشعبي لم ينسخ من سورة المائدة الا هذه الآية وقال قوم آخرون من المفسرين هذه الآية غير منسوخة وهؤلاء لهم طريقان الاول
ان الله تعالى امرنا في هذه الآية ان لا نخيف من يقصد بيته من المسلمين وحرم علينا اخذ الهدي من المهدين اذا كانوا مسلمين والدليل عليه اول الآية وآخرها
اما اول الآية فهو قوله تعالى لا تحلوا شعائر الله انما يليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار واما آخر الآية فهو قوله تعالى يبتغون

فضلا من الله ورضوانا وهذا انما يليق بالمسلم لا بالكافر الثاني قال ابو مسلم الاصفهاني المراد بالآية الكفار الذين كانوا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم فلما زال العهد بسورة
براءة زال ذلك الحظر ولزم المراد بقوله تعالى فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال تعالى واذا حللتم فاصطادوا وفيه مسائل المسألة الاولى قرئ واذا
احللتم يقال حل المحرم واحل وقرئ بكسر الفاء من فاصطادوا قيل هو بدل من كسر الهمزة عند الابتداء المسألة الثانية هذه الآية متعلقة بقوله تعالى غير محلي الصيد
وانتم حرم يعني اذا كان المانع من حل الاصطياد هو الاحرام فاذا زال الاحرام وجب ان يزول المنع المسألة الثالثة ظاهر الامر وان كان للوجوب الا انه
لا يفيد ههنا الا الاباحة وكذا في قوله تعالى فاذا قضيت الصلوة فانتشروا ونظيره قول القائل لا تدخلن هذه الدار حتى تؤدي ثمنها فاذا اديت فادخلها اي فاذا
اديت فقد ابيح لك دخولها وحاصل الكلام انا انما عرفنا ان الامر ههنا لم يفد الوجوب بدليل منفصل ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم الآية وفيها
مسائل المسألة الاولى قال القفال رحمه الله هذا معطوف على قوله تعالى لا تحلوا شعائر الله الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعني ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم
صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل لا يجوز ان يعتدى به وليس للناس ان يعين بعضهم بعضا على العدوان حتى اذا
تعدى واحد منهم على الآخر تعدى ذلك الآخر عليه لكن الواجب ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه البر والتقوى فهذا هو المقصود من الآية المسألة الثانية قال صاحب
الكشاف جرم يجري مجرى كسب في تعديه تارة الى مفعول واحد وتارة الى اثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا نحو كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا
على نقل المتعدي الى مفعول بالهمزة الى مفعولين كقولهم اكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين
والثاني ان تعتدوا والمعنى ولا يكسبنكم بغض قوم لان صدوكم الاعتداء ولا يحملنكم عليه المسألة الثالثة الشنآن البغض يقال شنئت الرجل اشنؤه
شنأ وشنأة ومشنأ ومشنأة وشنآنا بفتح النون وكسرها ويقال رجل شنآن وامرأة شنآنة مصروفان ويقال
شنآن بغير صرف وفعلان قد جاء وصفا وقد جاء مصدرا المسألة الرابعة قرأ ابن عامر وابو بكر عن عاصم واسمعيل عن نافع بجزم النون الاولى والباقون
بالفتح قالوا والفتح اجود لكثرة نظائره في المصادر كالضربان والسيلان والغليان والغثيان واما بالسكون فقد جاء في الاكثر وصفا قال ابو علي
وقد جاء مصدرا وانشد لو بيه حقه لتان وشنآن في قول ابي عبيدة وانشد الاحوص وان عاب فيه ذو الشنآن وفندا فقوله
فقوله ذو الشنآن على التخفيف كقوله في ظمآن وملآن ظمان وملان بحذف الهمزة والقاء حركتها على ما قبلها المسألة الخامسة قرأ ابن كثير وابو عمرو
ان صدوكم بكسر الالف على الشرط والجزاء والباقون بفتح الالف يعني لان صدوكم قال محمد بن جرير الطبري وهذه القراءة هي الاختيار لان معنى
صدهم اياهم عن المسجد الحرام منع اهل مكة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يوم الحديبية عن العمرة وهذه السورة بعد الحديبية فكان هذا
الصد متقدما لا محالة على نزول هذه الآية ثم قال تعالى واتقوا الله الآية والمراد منه التهديد والوعيد يعني اتقوا الله فلا تستحلوا شيئا من محارمه ان الله
شديد العقاب لا يطيق احد عقابه حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة والموقوذة
والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وما ذبح على النصب وان تستقسموا بالازلام ذلكم فسق اليوم
يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام
دينا فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم يسئلونك اعلم انه تعالى قال في اول السورة احلت
لكم بهيمة الانعام ثم ذكر انه يستثنى منه ما يتلى عليهم ثم ههنا ذكر انه تعالى تلك الصور المستثناة عن ذلك العموم وهي احد عشر نوعا الاول الميتة وكانوا
يقولون انكم تاكلون ما قتلتم ولا تاكلون ما قتل الله واعلم ان تحريم الميتة موافق لما في العقول لان الدم جوهر لطيف جدا فاذا مات الحيوان حتف
انفه احتبس الدم في عروقه وتعفن وفسد وحصل من اكله مضار عظيمة الثاني الدم قال صاحب الكشاف كانوا يملؤن المعاء من الدم ويشوونه ويطعمونه
الضيف فانه تعالى حرم ذلك عليهم الثالث لحم الخنزير قال اهل العلم الغذاء يصير جزءا من جوهر المغتذي ولا بد وان يحصل للمغتذي اخلاق وصفات من جنس
ما كان حاصلا في الغذاء والخنزير مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة في المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية واما الشاة
فانها حيوان في غاية السلامة وكانها ذات عارية عن جميع الاخلاق فلذلك لا يحصل للانسان بسبب اكل لحمها كيفية اجنبية عن احوال الانسان
الرابع ما اهل به لغير الله والاهلال رفع الصوت ومنه يقال فلان اهل بالحج اذا لبى ومنه استهل الصبي وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون
عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله تعالى ذلك الخامس المنخنقة يقال خنقه فاختنق والخنق والاختناق انعصار الحلق واعلم ان المنخنقة
على وجوه منها ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون الشاة فاذا ماتت اكلوها ومنها ما يختنق بحبل الصائد ومنها ما يدخل رأسها بين عودين في شجرة
فيختنق فيموت وبالجملة فباي وجه اختنقت فهي حرام واعلم ان هذه المنخنقة من جنس الميتة لانها لما ماتت وما سال دمها فكانت كالميت حتف
انفه السادس الموقوذة وهي التي ضربت الى ان ماتت يقال وقذها واوقذها اذا ضربها الى ان ماتت ويدخل في الموقوذة ما رمي بالبندق
فماتت وهي ايضا في معنى الميتة وفي معنى المنخنقة لانها ماتت ولم يسل دمها السابع المتردية والمتردي هو الواقع في الردى وهو الهلاك قال تعالى
وما يغني عنه ماله اذا تردى اي وقع في النار ويقال فلان تردى من السطح فالمتردية هي التي تسقط من جبل او موضع مشرف فتموت وهذا ايضا من

من الميتة لانها ماتت وما سال دمها ويدخل فيه ما اذا اصابه سهم وهو في جبل فسقط على الارض فانه يحرم اكله لانه لا يعلم انه مات بالتردي او بالسهم النطيحة:
وهي المنطوحة الى ان ماتت وذلك مثل شاتين تناطحا الى ان ماتا او مات احدهما وهذا ايضا داخل في الميتة لانها ماتت من غير سيلان الدم واعلم ان دخول الهاء
في هذه الكلمات الاربع اعني المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة انما كان لانها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة
وخصت الشاة لانها من اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد هو الكل فان قيل لم اثبت الهاء في النطيحة مع انها كانت في الاصل
منطوحة فعدل بها الى النطيحة وفي مثل هذا الموضع يكون الهاء محذوفا كقولهم كف خضيب ولحية دهين وعين كحيل قلنا انما تحذف الهاء من الفعيلة
اذا كانت صفة لموصوف تقدمها فاذا لم تذكر الموصوف وذكرت الصفة ووضعتها موضع الموصوف فتقول رايت قتيلة بني فلان بالهاء لانك ان
لم تدخل الهاء لم يعرف ارجل هو او امراة فعلى هذا انما ادخلت الهاء في النطيحة لانها صفة لمؤنث غير مذكور وهو الشاة قوله تعالى وما اكل
السبع الا ما ذكيتم وفيه مسائل المسئلة الاولى السبع اسم يقع على ما له ناب ويعدو على الانسان والدواب ويفترسها مثل الاسد وما دونه ويجوز
التخفيف في سبع فيقال سبع وسبعة وفي رواية عن ابي عمرو والسبع بسكون الباء وقرا ابن عباس واكيل السبع المسئلة الثانية قال قتادة
كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شاة فقتله واكل بعضه اكلوا ما بقي فحرمه الله تعالى وفي الاية محذوف تقديره وما اكل منه السبع لان ما اكله السبع
فقد فقد ولا حكم له وانما الحكم للباقي المسئلة الثالثة اصل الذكاة في اللغة تمام الشيء فمنه الذكاء في الفهم وهو تمامه ومنه الذكاء في
السن وقيل جري المذكيات غلاب اي جري الخيل التي قد اسنت وتاويل تمام السن النهاية في الشباب فاذا انقص عن ذلك او زاد فلا يقال تم الذكاء في
السن ويقال ذكيت النار اي تممت اشتعالها اذا عرفت هذا الاصل فنقول الاستثناء المذكور في قوله الا ما ذكيتم فيه اقوال الاول انه استثناء
من جميع ما تقدم من قوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع وهو قول علي وابن عباس والحسن وقتادة فعلى هذا انك ان ادركت ذكاته بان وجدت
له عينا تطرف او ذنبا يتحرك او رجلا تركض فاذبح فهو حلال فانه لولا بقاء الحيوة فيه والا لما حصلت هذه الاحوال فلما وجدتها دل
على ان الحيوة بتمامها حاصلة فيه القول الثاني ان هذا الاستثناء مختص بقوله وما اكل السبع القول الثالث انه استثناء منقطع كانه قيل لكن ما ذكيتم
من غير هذا فهو حلال القول الرابع انه استثناء من التحريم لا من المحرمات يعني حرم عليكم ما مضى الا ما ذكيتم فانه لكم حلال وعلى هذا التقدير يكون الاستثناء منقطعا
من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وما ذبح على النصب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى النصب يحتمل ان يكون جمعا وان
يكون واحدا فان قلنا انه جمع ففي واحده وجوه ثلثة الاول ان واحده نصاب فيقال نصاب ونصب كقولك حمار وحمر الثاني ان واحده
نصب وقولنا النصب ونصب كقولك سقف وسقف ورهن ورهن وهو قول ابن الانباري والثالث ان واحده النصيبة قال الليث
النصب جمع النصيبة وهي علامة تنصب للقوم اما ان قلنا ان النصب واحد فجمعه انصاب فيقال نصب وانصاب كقولك طنب
واطناب قال الازهري وقد جعل الاعشى النصب واحدا فقال ولا النصب المنصوب لا تنسكنه لعاقبة والله ربك فاعبدا المسئلة الثانية
[illegible] قال النصب هي الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير الله به وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف
ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة منقوشة وهذه النصب احجار كانوا ينصبونها
حول الكعبة وكانوا يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخونها بتلك الدماء ويضعون اللحوم عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية
يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه وكان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكره ذلك فانزل الله تعالى لن ينال الله لحومها ولا دماؤها اعلم ان ما في قوله
وما ذبح على النصب في محل الرفع لانه عطف على قوله حرمت عليكم الميتة الى قوله وما اكل السبع واعلم ان قوله تعالى وما ذبح على النصب فيه وجهان
احدهما وما ذبح على اعتقاد تعظيم النصب والثاني وما ذبح للنصب واللام وعلى يتعاقبان قال تعالى فسلام لك من اصحاب اليمين اي سلام عليك منهم
وقال تعالى وان اسأتم فلها اي فعليها قوله تعالى وان تستقسموا بالازلام قال القفال رحمه الله ذكر هذا في جملة المطاعم لانه مما ابتدعه اهل الجاهلية وكان
موافقا لما كانوا فعلوه في المطاعم وذلك ان الذبح على النصب انما كان يقع عند البيت وكذا الاستقسام بالازلام كانوا يوقعونه عند البيت اذا كانوا هناك
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الازلام قولان الاول كان احدهم اذا اراد سفرا او غزوا او تجارة او نكاحا او امرا اخر من معاظم الامور ضرب بالقدح
وكانوا كتبوا على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني ربي وتركوا بعضها خاليا عن الكتابة فان خرج الامر اقدم على العمل وان خرج النهي امسك وان خرج الغفل
اعاد العمل مرة اخرى فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة الخير والشر بواسطة ضرب القداح الثاني قال المؤرج وكثير من اهل اللغة الاستقسام هنا هو الميسر
المنهي عنه والازلام قداح الميسر والقول الاول اختيار الجمهور المسئلة الثانية الازلام هي القداح واحدها زلم وزلم ذكره الاخفش وانما سميت القداح
بالازلام لانها زلمت اي سويت ويقال رجل مزلم وامراة مزلمة اذا كان خفيفا قليل العلائق ويقال قدح مزلم وزليم اذا ظرف واجيد قده وصنعته وما
احسن ما زلم سهمه اي سواه ويقال للوعل الابقر ازلام شبهت بالقداح للطافتها ثم قال تعالى ذلكم فسق وفيه وجهان الاول ان يكون ذلك راجعا
الى الاستقسام بالازلام فقط ومختصا عليه الثاني ان يكون راجعا الى جميع ما تقدم ذكره من التحريم والتحليل فمن خالف فيه ردا على الله تعالى فقد كفر

فان قيل على القول الاول لم صار الاستقسام بالازلام فسقا اليس انه صلى الله عليه وسلم كان يحب الفال وهذا ايضا من جملة الفال فلم صار فسقا قلنا قال الواحدي
انما حرم ذلك لانه طلب لمعرفة الغيب وذلك حرام لقوله تعالى وما تدري نفس ماذا تكسب غدا وقال تعالى قل لا يعلم من في السموات والارض الغيب الا الله وروى
ابو الدرداء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال من تكهن او استقسم او تطير طيرة ترده عن سفره لم ينظر الى الدرجات العلى من الجنة يوم القيامة ولقائل ان
يقول ان كان طلب الظن بناء على الامارات المتعارفة طلبا لمعرفة الغيب لزم كون علم التعبير كفرا لانه طلب للغيب ويلزم ان يكون التمسك بالفال
كفرا لانه طلب للغيب وينبغي ان يكون اصحاب الكرامات المدعون للالهامات ومعلوم ان كل ذلك علم باطل ايضا فالايات انما وردت في العلم
والمستقسم بالازلام يعلم انه لا يستفيد من ذلك علما وانما يستفيد منه ظنا ضعيفا فلم يكن ذلك داخلا تحت هذه الايات وقال قوم [illegible] انهم
كانوا يجيلون تلك الازلام عند اصنامهم ويعتقدون ان ما يخرج من الامر والنهي على تلك الازلام فبارشاد الاصنام واعانتهم فلهذا السبب كان ذلك
فسقا وكفرا وهذا القول عندي اولى واقرب قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون واعلم انه تعالى لما عدد فيما مضى ما حرمه من بهيمة
الانعام وما احله منها ختم الكلام فيها بقوله ذلكم فسق والغرض منه تحذير المكلفين عن مثل تلك الاعمال ثم حرضهم على التمسك بما شرع لهم [illegible]
فقال اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم اي فلا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرائع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة
والقوة العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لهم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم واذا صار الامر كذلك
فيجب عليكم ان لا تلتفتوا اليهم فان تقبلوا على طاعة الله والعمل بالشرائع وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى اليوم يئس الذين كفروا من
دينكم فيه قولان الاول انه ليس المراد هو ذلك اليوم بعينه حتى يقال انهم ما يئسوا قبله بيوم او بيومين وانما هو كلام خارج على عادة اهل اللسان
معناه لا حاجة بكم الان الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الان صرتم بحيث لا يطمع احد من اعدائكم في توهين امركم ونظيره قولك كنت بالامس شابا
واليوم قد صرت شيخا ولا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم يومك الذي انت فيه القول الثاني ان المراد به يوم نزول هذه الاية وقد نزلت
يوم الجمعة وكان يوم عرفة بعد العصر في حجة الوداع سنة عشرة والنبي صلى الله عليه وسلم واقف بعرفات على ناقته العضباء المسئلة الثانية قوله تعالى
يئس الذين كفروا من دينكم فيه قولان الاول يئسوا من ان تحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله تعالى محرمة الثاني يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم
وذلك لانه تعالى كان قد وعد باعلاء هذا الدين على كل الاديان وهو قوله ليظهره على الدين كله فحقق ذلك النصر وازال ذلك الخوف بالكلية وجعل
الكفار مغلوبين بعد ان كانوا غالبين ومقهورين بعد ان كانوا قاهرين وهذا القول اولى المسئلة الثالثة قال قوم الاية دالة على ان التقية جائزة عند
الخوف وقالوا لانه تعالى امرهم باظهار هذه الشرائع واظهار العمل بها وعلل ذلك بزوال الخوف من جهة الكفار وهذا يدل على ان عند قيام الخوف يجوز تركها
اما قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ففيه مسائل المسئلة الاولى في الاية سؤال وهو ان قوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم يقتضي ان الدين
كان ناقصا قبل ذلك وذلك يوجب ان الدين الذي كان مواظبا عليه محمد صلوات الله وسلامه عليه اكثر عمره كان ناقصا وانه انما وجد الدين الكامل
في اخر عمره مدة قليلة واعلم ان المفسرين لاجل الاحتراز عن هذا الاشكال ذكروا وجوها الاول ان المراد من قوله اكملت لكم دينكم هو ازالة الخوف عنهم
واظهار القدرة لهم على اعدائهم وهذا كما يقول الملك عندما يستولي على عدوه ويقهره قهرا كليا اليوم كمل ملكنا وهذا الجواب ضعيف لان ملك
ذلك الملك كان قبل قهر العدو ناقصا فينبغي ان يقال ان دين محمد صلوات الله وسلامه عليه كان قبل ذلك اليوم ناقصا والثاني ان المراد اني
اكملت لكم ما تحتاجون اليه من تكاليفكم من تعليم الحلال والحرام وهذا ايضا ضعيف لانه لو لم يكمل لهم قبل هذا اليوم ما كانوا محتاجين اليه من الشرائع
كان ذلك تاخيرا للبيان عن وقت الحاجة وانه لا يجوز الثالث هو الذي ذكره القفال وهو المختار ان الدين ما كان ناقصا البتة بل كان
ابدا كاملا يعني كانت الشرائع النازلة من عند الله تعالى في كل وقت كافية في ذلك الوقت الا انه تعالى كان عالما في اول وقت المبعث بان
ما هو كامل في هذا اليوم ليس بكامل في الغد ولا صلاح فيه فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت وكان يزيد بعد العدم واما في اخر زمان المبعث
فانزل شريعة كاملة وحكم ببقائها الى يوم القيامة فالشرع ابدا كان كاملا الا ان الاول كمال الى زمان مخصوص والثاني كمال الى يوم القيامة فلاجل هذا
المعنى قال اليوم اكملت لكم دينكم المسئلة الثانية قال نفاة القياس دلت الاية على ان القياس باطل وذلك ان الاية دلت على انه تعالى قد نص
على الحكم في جميع الوقائع اذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملا واذا حصل النص في جميع الوقائع فالقياس ان كان على وفق ذلك النص كان عبثا
وان كان على خلافه كان باطلا اجاب مثبتو القياس بان المراد باكمال الدين انه تعالى بين حكم جميع الوقائع بعضها بالنص وبعضها بان بين طريق معرفة الحكم
فيها على سبيل القياس فانه تعالى لما جعل الوقائع قسمين احدهما التي نص على احكامها والقسم الثاني انواع يمكن استنباط الحكم فيها بواسطة قياسها
على القسم الاول ثم انه تعالى لما امر بالقياس وتعبد المكلفين به كان ذلك في الحقيقة بيانا لكل الاحكام واذا كان كذلك كان ذلك اكمالا للدين

قال نفاة القياس الطريق المفضية الى الحكم في غير المنصوص بالمنصوص اما ان يكون لها دلائل قاطعة او غير قاطعة فان كان القسم الاول فلا نزاع في صحته فانا نسلم ان القياس المبني على المقدمات
اليقينية حجة الا ان مثل هذا القياس يكون المصيب فيه واحدا والمخالف يكون مستحقا للعقاب وينقض قضاء القاضي فيه وانتم لا تقولون بذلك وان كان الحق هو القسم
الثاني كان ذلك تمكينا لكل احد ان يحكم بما غلب على ظنه من غير ان يعلم انه هل هو دين الله ام لا وهل هو الحكم الذي حكم به الله تعالى ام لا ومعلوم ان مثل هذا لا يكون اكمالا للدين بل
يكون ذلك القاء للخلق في ورطة الظنون والجهالات قال مثبتو القياس ان كان تكليف كل مجتهد ان يعمل بمقتضى ظنه كان ذلك اكمالا للدين ويكون كل مكلف قاطعا
بانه عامل بحكم الله فزال السؤال المسألة الثالثة قال اصحابنا هذه الاية دالة على بطلان قول الرافضة وذلك لانه تعالى بين ان الذين كفروا يئسوا من تبديل الدين
واكد ذلك بقوله فلا تخشوهم واخشون فلو كان امامة علي كرم الله وجهه منصوصا عليها من قبل الله تعالى وقبل رسوله صلى الله عليه وسلم نصا واجب الطاعة لكان من اراد اخفاءه وتغييره آيسا
من ذلك بمقتضى هذه الاية فكان يلزم ان لا يقدر احد من الصحابة على انكار ذلك النص وعلى تغييره واخفائه ولما لم يكن الامر كذلك ولم يجر لهذا النص ذكر ولا ظهر منه خبر ولا اثر علمنا
ان ادعاء هذا النص كذب وان عليا رضي الله عنه ما كان منصوصا عليه بالامامة المسألة الرابعة قال اصحاب الآثار انه لما نزلت هذه الاية على النبي صلى الله عليه وسلم لم يعمر بعد نزولها
الا احدا وثمانين يوما او اثنين وثمانين يوما ولم يحصل في الشريعة بعدها زيادة ولا نسخ ولا تبديل البتة فكان ذلك جاريا مجرى اخبار النبي صلى الله عليه وسلم عن قرب وفاته
وذلك اخبار عن الغيب فيكون معجزا ومما يؤكد ذلك ما روي انه صلى الله عليه وسلم لما قرأ هذه الاية على الصحابة فرحوا جدا واظهروا السرور العظيم الا ابا بكر الصديق
رضي الله عنه فانه بكى فسئل عنه فقال هذه الاية تدل على قرب وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فانه ليس بعد الكمال الا الزوال فكان ذلك دليلا على كمال علم
الصديق رضوان الله عليه حيث وقف من هذه الاية على سر لم يقف عليه غيره المسألة الخامسة قال اصحابنا دلت الاية على ان الدين لا يكمل الا بخلق الله تعالى وايجاده
والدليل انه اضاف اكمال الدين الى نفسه تعالى فقال اليوم اكملت لكم دينكم ولن يكون اكمال الدين منه الا واصله ايضا منه واعلم انا سواء قلنا الدين عبارة
عن العمل او قلنا انه عبارة عن المعرفة او قلنا انه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فالاستدلال ظاهر واما المعتزلة فانهم يحملون ذلك على اكمال
بيان الدين واظهار شرائعه ولا شك ان الذي ذكروه عدول عن الحقيقة الى المجاز ثم قال تعالى واتممت عليكم نعمتي والمعنى اتممت عليكم نعمتي باكمال الدين والشرائع
كانه قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي بسبب ذلك الاكمال لانه لا نعمة اتم من نعمة الاسلام واعلم ان هذه الاية ايضا دالة على ان خالق
الايمان هو الله تعالى وذلك لانا بينا ان الدين الذي هو الاسلام نعمة وكل نعمة فمن الله [illegible] الاسلام نعمة [illegible]
الاول الكلمة المشهورة على لسان الامة وهي قولهم الحمد لله على نعمة الاسلام والثاني انه تعالى قال في هذه الاية اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم
نعمتي ذكر لفظ النعمة مهملة والظاهر ان المراد بهذه النعمة ما تقدم ذكره وهو الدين فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد باتمام النعمة جعلهم قاهرين لاعدائهم او المراد جعل
هذا الشرع بحيث لا يتطرق اليه النسخ قلنا اما الاول فقد عرف بقوله اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فحمل هذه الاية عليه ايضا يكون تكرارا واما الثاني
فلان ابقاء هذا الدين لما كان اتماما للنعمة وجب ان يكون اصل هذا الدين نعمة لا محالة فثبت ان دين الاسلام نعمة واذا ثبت هذا فنقول كل نعمة
فهي من الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله واذا ثبت هاتان المقدمتان لزم القطع بان دين الاسلام انما حصل بتخليق الله وتكوينه وايجاده
وبالله التوفيق ثم قال تعالى ورضيت لكم الاسلام دينا والمعنى ان هذا هو الدين المرضي عند الله ويؤكده قوله تعالى ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه اما قوله تعالى فمن
اضطر في مخمصة الاية فهذا من تمام ما تقدم ذكره في المطاعم التي حرمها الله تعالى يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار ومن قوله ذلكم فسق الى
ههنا اعتراض وقع في البين والغرض منه تأكيد ما ذكر من معنى التحريم فان تحريم هذه الخبائث من جملة الدين الكامل والنعمة التامة والاسلام الذي هو الدين المرضي عند الله
ومعنى اضطر اصيب بالضر الذي لا يمكنه الامتناع معه من الميتة والمخمصة المجاعة قال اهل اللغة الخمص والمخمصة خلاء البطن من الطعام عند الجوع واصله من الخمص الذي
هو ضمور البطن يقال رجل خميص وخمصان وامرأة خميصة وخمصانة والجمع خمائص وخمصانات وقوله تعالى غير متجانف لاثم اي غير متعمد واصله في اللغة من الجنف
الذي هو الميل قال تعالى فمن خاف من موص جنفا او اثما اي ميلا فقوله غير متجانف اي غير مائل وغير منحرف ويجوز ان ينتصب غير بمحذوف مقدر
على معنى فتناول غير متجانف ويجوز ان ينتصب بقوله اضطر ويكون المقدر متأخرا على معنى فمن اضطر غير متجانف لاثم فتناول غير متجانف
فان الله غفور رحيم ومعنى الاثم ههنا في قول اهل العراق ان يأكل فوق الشبع تلذذا وفي قول اهل الحجاز ان يكون عاصيا بسفره وقد استقصينا الكلام في
هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد وقوله فان الله غفور رحيم يعني يغفر لهم اكل المحرم عند اضطرارهم الى اكله ورحيم بعباده
حيث احل لهم ذلك المحرم عند احتياجهم الى اكله يسألونك ماذا احل لهم قل احل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح
مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا اسم الله عليه واتقوا الله ان الله سريع الحساب اليوم احل لكم
وهذه الاية ايضا متصلة بما تقدم من ذكر المطاعم والمآكل وفيها مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف في السؤال معنى القول فلذلك وقع بعده ماذا احل لهم [illegible]
ماذا احللنا حكاية لما قالوه واعلم ان هذا ضعيف لانه لو كان هذا حكاية لكلامهم لكانوا قد قالوا ماذا احل لهم ومعلوم ان ذلك باطل لانهم لا يقولون ذلك بل

انما يقولون

انما يقولون ماذا احل لنا بل الصحيح ان هذا ليس حكاية لكلامهم بعبارتهم بل هو بيان كيفية الواقعة المسألة الثانية قال الواحدي ماذا ان جعلته اسما واحدا فهو رفع بالابتداء
وخبره احل وان جعلت ما وحدها اسما فيكون خبرها ذا واحل من صلة ذا والمعنى اي شيء الذي احل لهم المسألة الثالثة ان العرب كانوا في الجاهلية يحرمون اشياء من الطيبات
كالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام فهم كانوا يحكمون بكونها طيبة الا انهم كانوا يحرمون اكلها لشبهات ضعيفة فذكر تعالى ان كل ما يستطاب فهو حلال واكد هذه الاية بقوله تعالى قل
من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وبقوله ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث واعلم ان الطيب في اللغة هو المستلذ والحلال المأذون فيه يسمى ايضا طيبا
تشبيها بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا لصار تقدير الاية قل احل لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات
على المستلذ المشتهى فصار التقدير احل لكم كل ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة باهل المروءة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات
ويتأكد دلالة هذه الاية بقوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا فهذا يقتضي التمكن من الانتفاع بكل ما في الارض الا انه ادخل التخصيص في ذلك العموم فقال ويحرم عليهم الخبائث ونص
في هذه الايات الكثيرة على اباحة المستلذات والطيبات فصار هذا اصلا كبيرا وبابا مرجوعا اليه في معرفة ما يحل ويحرم من الاطعمة منها ان لحم الخيل مباح عند الشافعي رحمه الله وقال ابو حنيفة ليس بمباح
حجة الشافعي انه مستطاب مستلذ والعلم به ضروري واذا كان كذلك وجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ومنها ان متروك التسمية عند الشافعي مباح وعند ابي حنيفة حرام وحجة الشافعي
انه مستطاب مستلذ فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ويدل على صحته قول الشافعي ايضا حل ما بين المسلمين قوله تعالى الا ما ذكيتم استثنى المذكى ثم فسر الذكوة بما بين اللبة والصدر
وقد حصل ذلك في الخيل فوجب ان تكون مذكاة فوجب ان يحل لقوله تعالى الا ما ذكيتم واما في متروك التسمية فالذكوة حاصلة ايضا لانا اجمعنا على انه لو ترك التسمية ناسيا
فهي مذكاة وذلك يدل على ان ذكر الله تعالى باللسان ليس جزءا من ماهية الذكوة واذا كان كذلك كان الاتيان بالذكوة بدون الاتيان بالتسمية ممكنا فنحن نتكلم فيما اذا
وجد ذلك واذا حصلت الذكوة دخل تحت قوله تعالى الا ما ذكيتم ومنها ان لحم الحمر الاهلية مباح عند مالك وعند بشر المريسي وقد احتجا بهذه الاية الا
انا نعتمد في تحريم ذلك على ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه حرم لحم الحمر يوم خيبر ثم قال تعالى وما علمتم من الجوارح مكلبين وفيه مسائل المسألة الاولى في هذه الاية
قولان الاول ان فيها اضمارا والتقدير احل لكم الطيبات وصيد ما علمتم من الجوارح فحذف الصيد وهو مراد في الكلام لدلالة الباقي عليه وهو قوله فكلوا مما امسكن عليكم الثاني
ان يقال ان قوله وما علمتم من الجوارح مكلبين ابتداء كلام وخبره هو قوله فكلوا مما امسكن عليكم وعلى هذا التقدير يصح الكلام من غير حذف واضمار المسألة الثانية
في الجوارح قولان احدهما انها الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة سميت جوارح لانها كواسب من جرح واجترح اذا اكتسب قال تعالى والذين اجترحوا
السيئات [illegible] والثاني ان الجوارح هي التي تجرح [illegible]
المسألة الثالثة نقل عن ابن عمر والضحاك والسدي ان ما صاده غير الكلاب فلم يدرك ذكاته لم يجز اكله وتمسكوا بقوله تعالى مكلبين قالوا لان التخصيص
يدل على كون هذا الحكم مخصوصا به وزعم الجمهور ان قوله وما علمتم من الجوارح يدخل فيه كل ما يمكن الاصطياد به كالفهد وسباع الطير مثل الشاهين والباشق والعقاب
قال الليث سئل مجاهد عن الصقر والبازي والفهد وما يصطاد به من السباع فقال هذه كلها جوارح واجابوا عن التمسك بقوله تعالى مكلبين من وجوه الاول
ان المكلب هو مؤدب الجوارح ومعلمها ان تصطاد لصاحبها وانما اشتق هذا الاسم من الكلب لان التأديب اكثر ما يكون في الكلاب فاشتق من لفظه لكثرته في جنسه الثاني
ان كل سبع فانه يسمى كلبا ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد الثالث انه مأخوذ من الكلب الذي هو بمعنى الضراوة يقال فلان كلب
بكذا اذا كان حريصا عليه الرابع هب ان المذكور في هذه الاية اباحة الصيد بالكلب لكن تخصيصه بالذكر لا ينفي حل غيره بدليل ان الاصطياد بالرمي وبالشبكة جائز وهو غير مذكور
في الاية المسألة الرابعة دلت الاية على ان الاصطياد بالجوارح انما يحل اذا كانت الجوارح معلمة لانه تعالى قال وما علمتم من الجوارح مكلبين تعلمونهن مما علمكم الله وقال
النبي صلى الله عليه وسلم لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك المعلم وذكرت اسم الله فكل [illegible] والكلب لا يصير معلما الا عند امور وهي اذا ارسل استرسل واذا
اخذ حبس ولم يأكل واذا دعاه اجابه واذا اراده لم يفر منه فاذا فعل ذلك مرات فهو معلم ولم يذكر رحمه الله فيه حدا معينا بل قال انه متى غلب على الظن انه تعلم
حكم به قال لان الاسم اذا لم يكن معلوما من النص والاجماع وجب الرجوع فيه الى العرف وهو قول ابي حنيفة رحمه الله في اظهر الروايات وقال الحسن البصري يصير معلما
بمرة واحدة وعن ابي حنيفة في رواية اخرى انه يصير معلما بتكرر ذلك مرتين وهو قول احمد وعن ابي يوسف ومحمد انه يصير معلما بثلاث مرات المسألة الخامسة الكلاب
والمكلب الذي يعلم الكلاب الصيد فمكلب صاحب الكلاب كمعلم صاحب التعليم ومؤدب صاحب التأديب قال صاحب الكشاف وقرئ مكلبين بالتخفيف
وافعل وفعل يشتركان كثيرا المسألة السادسة انتصاب مكلبين على الحال من علمتم فان قيل ما فائدة هذه الحال وقد استغني عنها بعلمتم قلنا فائدتها ان يكون من يعلم الجوارح
نحريرا في علمه مدربا فيه موصوفا بالتكليب ثم قال تعلمونهن حال ثانية او استئناف والمقصود منه المبالغة في اشتراط التعليم ثم قال تعالى فكلوا مما امسكن عليكم وفيه مسائل
المسألة الاولى اعلم انه اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادركه الصائد ميتا فهو حلال وجرح الجارحة كالذبح وكذا الحكم في سائر الجوارح المعلمة وكذا السهم
والرمح اما اذا صاده الكلب فجثم عليه فقتله بالغم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة وقال آخرون يحل لدخوله تحت قوله تعالى فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله
اذا لم يأكل منه فان اكل منه فقد اختلف فيه العلماء فعند ابن عباس وطاوس والشعبي وعطاء والسدي انه لا يحل وهو اظهر اقوال الشافعي قالوا لانه امسك
الصيد على نفسه والاية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه ايضا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لعدي بن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر
اسم الله فان ادركته لم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان ادركته وقد قتل ولم يأكل فكل فقد امسك عليك وان وجدته وقد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما

امسک علی نفسه وقال سلمان الفارسی وسعد بن ابی وقاص وابن عمر وابو هريرة انه يحل واذا اكل وهو القول الثاني للشافعي واختلفوا في البازي اذا اكل قال قائلون انه لا فرق بينه وبين الكلب
فاذا اكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وهو مروي عن علي رضوان الله عليه وقال سعيد بن جبير وابو حنيفة والمزني يؤكل ما بقي من جوارح الطير ولا يؤكل ما بقي من الكلب والفرق
انه يمكن ان يؤدب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن ان يؤدب البازي على الاكل المسئلة الثانية من في قوله تعالى مما امسكن عليكم فيه وجهان الاول انه صلة زائدة
كقوله كلوا من ثمره اذا اثمر والثاني انه مفيد وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الاول ان الصيد كله لا يؤكل فان لحمه يؤكل اما عظمه ودمه وريشه لا يؤكل الثاني المعنى كلوا مما
بقي لكم الجوارح بعد اكلها قالوا وفي الاية دلالة على ان الكلب اذا اكل من الصيد كانت البقية حلالا قالوا وان كان اكل من الصيد ولا يجانه امسكه على صاحبه لان صفة الاكل
هو ان ياخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب وهذا المعنى حاصل سواء اكل منه او لم ياكل منه ثم قال تعالى واذكروا اسم الله عليه وفيه قولان الاول يعني انه اذا ارسلت كلبك روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اذا ارسلت كلبك وذكرت اسم الله فكل وعلى هذا التقدير فالضمير في قوله صلى الله عليه وسلم عائد الى ما علمتم من الجوارح اي سموا عليه عند
ارساله الثاني الضمير عائد الى ما امسكن يعني سموا عليه اذا ادركتم ذكوته الثالث ان يكون الضمير عائدا الى الاكل يعني واذكروا اسم الله على الاكل روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لعمر بن ابي سلمة سم الله وكل مما يليك اعلم ان مذهب الشافعي ان متروك التسمية عامدا يحل اكله فان حملنا هذه الاية على الوجه الثالث فلا كلام وان حملناها
على الاول والثاني كان المراد من الامر الندب توفيقا بينه وبين النصوص الدالة على حله وسنذكر هذه المسئلة ان شاء الله تعالى في تفسير قوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله
عليه ثم قال تعالى واتقوا الله ان الله سريع الحساب اي واحذروا مخالفة امر الله في تحليل ما احله الله تعالى وتحريم ما حرمه اليوم احل لكم الطيبات وطعام
الذين اوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم اذا
اتيتموهن اجورهن محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو في الاخرة من الخاسرين
اعلم انه تعالى اخبر في الاية المتقدمة انه احل الطيبات وكان المقصود من ذكره الاخبار عن هذا الحكم ثم اعاد ذكره في هذه الاية والغرض من ذكره انه قال اليوم اكملت لكم دينكم
واتممت عليكم نعمتي فبين انه كما اكمل الدين واتم النعمة في كل ما يتعلق بالدين فكذلك اتم النعمة في كل ما يتعلق بالدنيا ومنها احلال الطيبات فالغرض من الاعادة رعاية هذه النكتة ثم قال تعالى
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم وفي المراد بالطعام ههنا وجوه ثلثة الاول انه الذبائح يعني انه يحل لنا اكل ذبائح اهل الكتاب واما المجوس فقد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل
ذبائحهم ونكاح نسائهم وعن علي كرم الله وجهه انه استثنى نصارى بني تغلب وقال ليسوا على النصرانية ولم ياخذوا منها الا شرب الخمر وبه اخذ الشافعي وعن ابن عباس انه سئل عن ذبائح
نصارى العرب فقال لا باس وبه اخذ ابو حنيفة القول الثاني ان المراد به الخبز والفاكهة وما لا يحتاج فيه الى الذكاة وهو منقول عن بعض ائمة الزيدية القول الثالث ان المراد جميع المطعومات والاكثرون
على القول الاول وذلك لوجوه احدها ان الذبائح هي التي تصير طعاما بفعل الذابح فحمل قوله وطعام الذين اوتوا الكتاب على الذبائح اولى الثاني ان ما سوى الذبائح فهي محللة
قبل ان كانت لاهل الكتاب وبعد ان صارت لهم فلا يبقى للتخصيص باهل الكتاب فائدة وثالثها ان ما قبل هذه الاية في بيان الصيد والذبائح فحمل هذه الاية على ذلك
اولى ثم قال تعالى وطعامكم حل لهم اي ويحل لكم ان تطعموهم من طعامكم لانه لا يمتنع ان يحرم الله تعالى ان نطعمهم من ذبائحنا وايضا فالفائدة في ذكر ذلك ان اباحة المناكحة
غير حاصلة في الجانبين واباحة الذبائح كانت حاصلة في الجانبين لا جرم ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على التمييز بين النوعين ثم قال تعالى والمحصنات من المؤمنات وفي المحصنات قولان احدهما انها الحرائر
الثاني انها العفائف وعلى التقدير الثاني يدخل فيه نكاح الامة والقول الاول اولى لوجوه احدها انه تعالى قال بعد هذه الاية اذا اتيتموهن اجورهن والامة لا يدفع المهر اليها بل الى سيدها
ثانيها انا بينا في تفسير قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المؤمنات ان نكاح الامة انما يحل بشرطين عدم طول الحرة وحصول
الخوف من العنت ثالثها ان تخصيص العفائف بالحل يدل ظاهره على تحريم نكاح الزانية وقد بينا انه غير محرم اما لو حملنا المحصنات على الحرائر لزم تحريم نكاح الامة ونحن نقول على بعض
التقديرات رابعها انا بينا ان اشتقاق الاحصان من التحصن وصف التحصن في حق الحرة اكثر ثبوتا منه في حق الامة لان الامة وان كانت عفيفة الا انها لا تخلو من الخروج والبروز
والمخالطة مع الناس بخلاف الحرة فثبت ان تفسير المحصنات بالحرائر اولى من تفسيرها بالعفائف ثم قال تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم وفيه مسائل المسئلة الاولى ذهب اكثر
الفقهاء الى انه يحل التزوج بالكتابية من اليهود والنصارى وتمسكوا فيه بهذه الاية وان كان ابن عمر لا يرى ذلك واحتج بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ويقول لا اعلم
شركا اعظم من قولها ان ربها عيسى ومن قال بهذا القول اجابوا عن التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب بوجوه الاول ان المراد الذين امنوا منهم فانه كان
يحتمل ان يخطر ببال بعضهم ان اليهودية اذا امنت فهل يجوز للمسلم التزوج بها ام لا فبين تعالى بهذه الاية جواز ذلك ثانيها روي عن عطاء انه قال انما رخص سبحانه
في التزوج بالكتابية في ذلك الوقت لانه كان في المسلمات قلة واما الان ففيهن الكثرة العظيمة فزالت الحاجة فلا جرم زالت الرخصة ثالثها الايات الدالة على وجوب
المباينة عن الكفار كقوله تعالى لا تتخذوا عدوي وعدوكم اولياء وقوله تعالى لا تتخذوا بطانة من دونكم ولان عند حصول الزوجية ربما قويت المحبة ويصير ذلك سببا لميل الزوج
الى دينها وعند حدوث الولد فربما استمال الولد الى دينها وكل ذلك القاء للنفس في الضرر من غير حاجة رابعها قوله تعالى في خاتمة هذه الاية ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وهو
في الاخرة من الخاسرين وهذا من اعظم المنفرات عن التزوج بالكافرة فلو كان المراد بقوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب اباحة التزوج بالكتابية لكان ذكر هذه الاية عقيبها
كالمناقض وهو غير جائز المسئلة الثانية ان قلنا المراد بالمحصنات الحرائر لم تدخل الامة الكتابية تحت الاية وان قلنا المراد العفائف دخلت وعلى هذا البحث وقع الخلاف
بين الشافعي وبين ابي حنيفة فعند الشافعي لا يجوز التزوج بالامة الكتابية قال لانه اجتمع في حقها نوعا النقصان الكفر والرق وعند ابي حنيفة يجوز وتمسك بهذه الاية بناء على
ان المراد من المحصنات العفائف وقد سبق الكلام فيه المسئلة الثالثة قال سعيد بن المسيب والحسن والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب يدخل فيه الذميات والحربيات فيجوز

التزوج بكلهن واكثر الفقهاء على ان هذا مخصوص بالذمية فقط وهو قول ابن عباس فانه قال من نساء اهل الكتاب من يحل لنا ومنهن من لا يحل لنا وقرا قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى
يعطوا الجزية فمن اعطى الجزية حل ومن لم يعط لم يحل الامة الكتابية المسئلة الرابعة اتفقوا على ان المجوس قد سن بهم سنة اهل الكتاب في اخذ الجزية منهم دون اكل ذبائحهم ونكاح نسائهم وروي
عن ابن عباس انه قال اذا كان المسلم مريضا فامر المجوسي ان يذكر اسم الله تعالى ويذبح فلا باس وقال ابو ثور وان امره بذلك في الصحة فلا باس المسئلة الخامسة قال الكثير من الفقهاء انما تحل
نكاح الكتابية التي دانت بالتورية والانجيل قبل نزول القرآن قالوا والدليل عليه قوله والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم فقوله من قبلكم يدل على ان من دان بالكتاب بعد نزول
القرآن فقد خرج عن حكم الكتاب ثم قال تعالى اذا اتيتموهن اجورهن وتقييد التحليل باتيان الاجور يدل على تاكد وجوبها وان من تزوج امراة وعزم ان لا يعطيها صداقها كان في صورة الزاني
وتسمية المهر بالاجر يدل على ان اقل الصداق لا يتقدر كما ان اقل الاجر في الاجارات لا يتقدر ثم قال تعالى محصنين غير مسافحين ولا متخذي اخدان قال الشعبي الزنا ضربان السفاح
وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا في السر والله تعالى حرمهما في هذه الاية واباح التمتع بالمراة على جهة الاحصان ثم قال تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله وفيه مسائل
المسئلة الاولى في تعلق هذه الاية بما قبلها وجهان الاول ان المقصود منه الترغيب فيما تقدم من التكاليف والاحكام يعني ومن يكفر بشرائع الله وتكاليفه فقد خاب وخسر في الدنيا والاخرة
الثاني قال القفال المعنى ان اهل الكتاب وان حصلت لهم في الدنيا فضيلة المناكحة واباحة الذبائح في الدنيا الا ان ذلك لا يفرق بينهم وبين المشركين في احوال
الاخرة في الثواب والعقاب بل كل من كفر بالله فقد حبط عمله في الدنيا ولم يحصل له شيء من السعادات في الاخرة اصلا المسئلة الثانية قوله ومن يكفر بالايمان فيه اشكال وهو
ان الكافر انما يكفر بالله وبرسوله واما الكفر بالايمان فهو محال فلهذا السبب اختلف المفسرون على وجوه الاول قال ابن عباس ومجاهد ومن يكفر بالايمان اي ومن
يكفر بالله وانما حسن هذا المجاز لانه تعالى رب الايمان ورب الشيء قد يسمى باسم ذلك الشيء على سبيل المجاز الثاني قال الكلبي ومن يكفر بالايمان اي بشهادة ان لا اله الا الله فجعل
كلمة التوحيد ايمانا فان الايمان بها لما كان واجبا كان الايمان من لوازمها بحسب الشرايع واطلاق اسم الشيء على لازمه مجاز مشهور الثالث قال قتادة ان اناسا من المسلمين قالوا
كيف نتزوج نساءهم مع كونهن على غير ديننا فانزل الله تعالى هذه الاية اي ومن يكفر بما نزل في القرآن فهو كذا وكذا فسمى القرآن ايمانا لانه هو المشتمل على بيان كل ما لا بد
منه في الايمان المسئلة الثالثة القائلون بالاحباط قالوا المراد بقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله اي عقاب كفره يزيل ما كان حاصلا له من ثواب ايمانه والذين ينكرون القول
بالاحباط قالوا معناه ان عمله الذي اتى به بعد ذلك الايمان فقد هلك وضاع فانه انما اتى بتلك الاعمال بعد الايمان لاعتقاده انها خير من الايمان فاذا لم يكن الامر
كذلك بل كان ضايعا باطلا كانت تلك الاعمال باطلة في انفسها فهذا هو المراد من قوله فقد حبط عمله المسئلة الرابعة قوله تعالى وهو في الاخرة من الخاسرين
مشروط بشرط غير مذكور في الاية وهو ان يموت على ذلك الكفر اذ لو تاب عن الكفر لم يكن في الاخرة من الخاسرين والدليل على انه لا بد من هذا الشرط قوله تعالى ومن يرتدد
منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم والله الموفق للصواب والهادي الى الصراط المستقيم يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة
فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم
مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لمستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم
وايديكم منه ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون واذكروا
اعلم انه تعالى افتتح السورة بقوله يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود وذلك لانه حصل بين الرب وبين العبد عهد الربوبية وعهد العبودية فقوله اوفوا بالعقود طلب تعالى من عباده
ان يفوا بعهد العبودية فكانه قيل الهنا العهد نوعان عهد الربوبية منك وعهد العبودية منا فانت اولى بان تقدم الوفاء بعهد الربوبية فقال تعالى نعم انا اوفي اولا بعهد الربوبية
والكرم ومعلوم ان منافع الدنيا محصورة في نوعين لذات المطعم ولذات المنكح فاستقصى سبحانه وتعالى في بيان ما يحل ويحرم من المطاعم والمناكح ولما كانت الحاجة الى المطعوم
فوق الحاجة الى المنكوح لا جرم قدم بيان المطعوم على المنكوح وعند تمام هذا البيان كانه يقول قد وفيت بعهد الربوبية فيما تطلب في الدنيا من المنافع واللذات فاشتغل
انت في الدنيا بالوفاء بعهد العبودية ولما كان اعظم الطاعات بعد الايمان الصلوة وكانت الصلوة لا يمكن اقامتها الا بالطهارة لا جرم بدا تعالى بذكر شرايط الوضوء
فقال يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وفي الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المراد بقوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة ليس نفس القيام ويدل عليه وجهان
الاول انه لو كان المراد ذلك لزم تاخير الوضوء عن الصلوة وانه بالاجماع باطل والثاني انهم اجمعوا على انه لو غسل الاعضاء قبل الصلوة قاعدا او مضطجعا لكان قد خرج عن العهدة
بل المراد منه اذا شمرتم للقيام الى الصلوة واردتم ذلك وهذا وان كان مجازا الا انه مشهور متعارف ويدل عليه وجهان الاول ان الارادة الجازمة
سبب لحصول الفعل واطلاق اسم المسبب على السبب مجاز مشهور الثاني قوله تعالى الرجال قوامون على النساء وليس المراد منه القيام الذي هو الانتصاب بل يقال
فلان قائم بذلك الامر وقال تعالى قائما بالقسط وليس المراد البتة الانتصاب بل المراد منه كونه مريدا لذلك الفعل متهيئا له مستعدا لادخاله في الوجود وكذا ههنا قوله
اذا قمتم الى الصلوة معناه اذا اردتم اداء الصلوة والاشتغال باقامتها المسئلة الثانية قال قوم الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وليس تكليفا مستقلا
بنفسه واحتجوا عليه بان قوله اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا جملة شرطية الشرط فيها هو القيام الى الصلوة والجزاء الامر بالغسل والمعلق على الشيء بحرف الشرط
عدم عند عدم الشرط فهذا يقتضي ان الامر بالوضوء تبع للامر بالصلوة وقال اخرون المقصود من الوضوء الطهارة والطهارة مقصودة بذاتها بدليل القرآن والخبر
اما القرآن فهو قوله تعالى في اخر الاية ولكن يريد ليطهركم واما الحديث فقوله صلى الله عليه وسلم بني الدين على النظافة وقال امتي غر محجلون من اثار الوضوء يوم القيامة ولان الاخبار
الكثيرة واردة في كون الوضوء سببا لغفران الذنوب المسئلة الثالثة قال داود يجب الوضوء لكل صلوة وقال اكثر الفقهاء لا يجب احتج داود بهذه

فمن اعطى الجزية

الآية من وجهين الأول ان ظاهر لفظ الآية يدل على ذلك فان قوله اذا قمتم الى الصلوة اما ان يكون المراد منه قياما واحدا في صلوة واحدة واما ان يكون المراد منه العموم والأول باطل
لوجوه الأول انه على هذا التقدير يصير الآية مجملة لان تعيين تلك المرة غير مذكور في الآية وحمل الآية على الاجمال اخراج لها عن الفائدة وذلك خلاف الأصل وثانيها انه يصح
ادخال الاستثناء عليه ودخول الاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل وذلك يوجب العموم وثالثها ان الآية مجمعة على ان الامر بالوضوء غير مقصور في هذه الآية على مرة واحدة ولا على شخص
واحد واذا بطل هذا وجب حمله على العموم وعند كل قيام الى الصلوة اذ لو لم نحمل الآية على هذا المحمل لزم احتياج هذه الآية في دلالتها على مراد الله تعالى الى سائر الدلائل فيصير هذه الآية
وحدها مجملة وقد بينا انه خلاف الأصل فثبت بما ذكرنا ان ظاهر هذه الآية يدل على وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلوة الوجه الثاني انا نستفيد هذا العموم من
ايماء اللفظ اذا وذلك لان الصلوة اشتغال بخدمة المعبود والاشتغال بالخدمة يجب ان يكون مقرونا باقصى ما يقدر العبد عليه من التعظيم ومن وجوه التعظيم كونه آتيا
بالخدمة حال كونه في غاية النظافة ولا شك ان تجديد الوضوء عند كل قيام الى الصلوة مبالغة في النظافة ومعلوم ان ذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون
ذلك الحكم معللا بذلك الوصف المناسب وذلك يقتضي عموم الحكم بعموم الوصف فيلزم وجوب الوضوء عند كل قيام الى الصلوة ثم قال داود ولا يجوز ان
يقال ورد في القراءة الشاذة اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون او يقال انا نترك ظاهر هذه الآية لورود الخبر على خلافه قال اما القراءة الشاذة فمردودة
قطعا لانا ان جوزنا ثبوت قرآن غير منقول بالتواتر لزم الطعن في كل القرآن وهو ان يقال لعل القرآن كان اكثر مما هو الآن بكثير الا انه لم ينقل وايضا فلان
معرفة احوال الوضوء من اعظم ما عم به البلوى ومن اشد الامور التي يحتاج كل احد الى معرفتها فلو كان ذلك قرآنا لامتنع بقاؤه في حيز الشذوذ واما التمسك
بخبر الواحد فقال انه يقتضي نسخ القرآن بخبر الواحد وانه لا يجوز قال الفقهاء ان كلمة اذا لا تفيد العموم بدليل انه لو قال لامرأته اذا دخلت الدار فانت طالق
فدخلت مرة طلقت ثم دخلت ثانيا وذلك يدل على ان كلمة اذا لا تفيد العموم وايضا السيد اذا قال لعبده اذا دخلت السوق فادخل على فلان
وقل له كذا وكذا فهذا لا يفيد العموم بل لا يفيد الامر بالفعل الا مرة واحدة واعلم ان مذهب داود في مسألة الطلاق غير معلوم فلعله يلتزم العموم وايضا فله ان
يقول انا قد دللنا على ان كلمة اذا في هذه الآية تفيد العموم لان التكاليف الواردة في القرآن مبناها على التكرير وليس الامر كذلك في الصور التي ذكرتم فان
القرائن الظاهرة دلت على انه ليس مبنى الامر فيها على التكرير واما الفقهاء فانهم استدلوا على صحة قولهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان
يتوضأ لكل صلوة الا يوم الفتح فانه صلى الصلوات كلها بوضوء واحد قال عمر رضي الله عنه فقلت له في ذلك فقال عمدا فعلت ذلك يا عمر اجاب داود بانا
ذكرنا ان خبر الواحد لا ينسخ القرآن وايضا فهذا الخبر يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان مواظبا على تجديد الوضوء لكل صلوة وهذا يقتضي وجوب ذلك علينا
لقوله تعالى فاتبعوه بقي ان يقال فقد جاء في هذا الخبر انه ترك ذلك يوم الفتح فنقول لما وقع التعارض فالترجيح معنا من وجوه الأول هب ان التجديد
لكل صلوة ليس بواجب لكنه مندوب والظاهر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يزيد في يوم الفتح في الطاعات ولا ينقص منها لان ذلك
اليوم هو يوم اتمام النعمة عليه وزيادة النعمة من الله تعالى عليه يناسب زيادة الطاعة لا نقصانها والثاني ان الاحتياط لا شك انه من جانبنا فيكون راجحا
لقوله صلى الله عليه وسلم دع ما يريبك الى ما لا يريبك الثالث ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد الرابع ان دلالة القرآن على قولنا لفظية ودلالة
الخبر الذي رويتم على قولكم فعلية والدلالة القولية اقوى من الدلائل الفعلية لان الدلالة القولية غنية عن الفعلية ولا ينعكس فهذا ما في هذه المسألة والاولى
في اثبات المذهب المشهور ان يقال لو وجب الوضوء لكل صلوة لكان الموجب للوضوء هو القيام الى الصلوة ولم يكن لغيره تاثير في ايجاب الوضوء لكن ذلك
باطل لانه تعالى قال في آخر هذه الآية او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا فاوجب التيمم عند الغوط والجماع اذا لم يجد الماء وذلك
يدل على كون كل واحد منهما سببا لوجوب الطهارة عند وجود الماء وذلك يقتضي ان يكون وجوب الوضوء قد يكون بسبب آخر سوى القيام الى
الصلوة وذلك يدل على ما قلناه المسألة الرابعة اختلفوا في ان هذه الآية هل تدل على كون الوضوء شرطا لصحة الصلوة والاصح انه يدل عليه من وجهين
الأول انه تعالى علق فعل الصلوة بالطهور ثم بين انه متى عدم لا يصح الا بالتيمم ولو لم يكن شرطا لما صح ذلك الثاني انه تعالى انما امر بالصلوة مع الوضوء
والآتي بالصلوة بدون الوضوء تارك للمامور وتارك المامور به يستحق العقاب ولا معنى للبقاء في عهدة التكليف الا ذلك واذا ثبت هذا
ظهر كون الوضوء شرطا لصحة الصلوة بمقتضى هذه الآية المسألة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه النية شرط لصحة الوضوء والغسل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه
النية ليست بشرط لصحة الوضوء واعلم ان كل واحد منهما يستدل بظاهر هذه الآية اما الشافعي فانه قال الوضوء مامور به وكل مامور به فانه يجب ان
يكون منويا فالوضوء يجب ان يكون منويا واذا ثبت هذا وجب ان يكون شرطا لانه لا قائل بالفرق واما قلنا ان الوضوء مامور به لقوله تعالى فاغسلوا
وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين ولا شك ان قوله فاغسلوا وامسحوا امر واما قلنا ان كل مامور به يجب ان يكون
منويا لقوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين واللام في قوله ليعبدوا ظاهره للتعليل ولكن تعليل احكام الله تعالى محال فوجب حمله على الباء
لما عرف من جواز اقامة حروف الجر بعضها مقام البعض فيصير التقدير وما امروا الا بان يعبدوا الله مخلصين والاخلاص عبارة عن النية الخالصة ومتى كانت النية
الخالصة معتبرة كان اصل النية معتبرا وقد حققنا الكلام في هذا الدليل في تفسير قوله وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين فليرجع اليه في طلب زيادة الاتقان
فثبت بما ذكرنا ان كل وضوء مامور به وثبت ان كل مامور به يجب ان يكون منويا فلزم القطع بان كل وضوء يجب ان يكون منويا اقصى ما في الباب

ان قولنا

ان قولنا كل مامور به يجب ان يكون منويا مخصوص في بعض الصور لكنا اثبتنا هذه المقدمة بعموم النص والعام حجة في غير محل التخصيص واما ابو حنيفة فانه احتج بهذه الآية على ان النية
ليست شرطا لصحة الوضوء فقال انه تعالى اوجب غسل الاعضاء الاربعة في هذه الآية ولم يوجب النية فيها فايجاب النية زيادة على النص والزيادة على النص نسخ ونسخ نص
القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وجوابنا انا بينا انا انما اوجبنا النية في الوضوء بدلالة القرآن المسألة السادسة قال الشافعي الترتيب شرط لصحة الوضوء وقال مالك
وابو حنيفة ليس كذلك احتج الشافعي بهذه الآية على قوله من وجوه الأول ان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء
للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره لانه لا قائل بالفرق فان قالوا فاء التعقيب انما دخلت في جملة هذه الاعمال فجرى الكلام مجرى ان يقال
اذا قمتم الى الصلوة فاتوا بمجموع هذه الاعمال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لان هذه الفاء ملتصقة بذكر الوجه ثم ان هذه الفاء بواسطة دخولها على الوجه
دخلت على سائر الاعمال وعلى هذا دخول الفاء على غسل الوجه اصل ودخولها على مجموع هذه الافعال تبع لدخولها على غسل الوجه ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب
مجموع هذه الافعال فنحن اعتبرنا دلالة هذا الفاء في الاصل والتبع وانتم الغيتموها في الاصل واعتبرتموها في التبع فكان قولنا اولى الثاني ان نقول وجب البداءة في الذكر بالوجه فوجب
ان تقع البداءة في العمل به لقوله تعالى فاستقم كما امرت ولقوله صلى الله عليه وسلم ابدؤوا بما بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب اقصى ما في الباب انه مخصوص في بعض الصور لكن العام حجة في غير محل التخصيص الثالث انه تعالى ذكر هذه الاعضاء لا على وفق الترتيب المعتبر في الحس
ولا على وفق الترتيب المعتبر في الشرع وذلك يدل على ان الترتيب واجب فبيان المقدمة الاولى ان الترتيب المعتبر في الحس ان يبتدأ من الراس نازلا الى
القدم او من القدم صاعدا الى الراس والترتيب المذكور في الآية ليس كذلك واما الترتيب المعتبر في الشرع وهو ان يجمع بين الاعضاء المغسولة ويفرد الممسوح عنها والآية
ليست كذلك فانه تعالى ادرج الممسوح في اثناء المغسولات اذا ثبت هذا فنقول هذا يدل على ان الترتيب واجب والدليل عليه ان اهمال الترتيب في الكلام
مستقبح فوجب تنزيه كلام الله تعالى عنه ترك العمل به فيما اذا صار متحملا للتنبيه على ان ذلك الترتيب واجب فبقي في غير هذه الصورة على وفق الاصل الرابع
ان ايجاب الوضوء غير معقول المعنى وذلك يقتضي وجوب الاتيان به على الوجه الذي ورد في النص بيان المقام الاول من وجوه احدها ان الحدث يخرج من موضع
والغسل يجب في موضع آخر وهو خلاف المعقول ثانيها ان اعضاء المحدث طاهرة لقوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن
لا ينجس حيا ولا ميتا وتطهير الطاهر محال وثالثها ان الشرع اقام التيمم مقام الوضوء ولا شك انه ضد النظافة والوضاءة ورابعها ان الشرع اقام المسح
على الخفين مقام الغسل ومعلوم انه لا يفيد البتة في نفس العضو نظافة وخامسها ان الماء الكدر العفن يفيد الطهارة وماء الورد لا يفيده فثبت بهذا ان
الوضوء غير معقول المعنى واذا ثبت هذا وجب الاخذ فيه على مورد النص لاحتمال ان يكون الترتيب المذكور معتبرا اما لمحض التعبد او لحكمة خفية لا نعرفها ولهذا
السبب اوجبنا رعاية الترتيب في اركان الصلوة بل كان هنا اولى لانه تعالى ما ذكر اركان الصلوة في كتابه مرتبة وذكر اركان الوضوء في هذه الآية مرتبة فلما
وجب الترتيب هناك فههنا اولى واحتج ابو حنيفة رحمه الله بهذه الآية على قوله فقال الواو لا توجب الترتيب فكانت الآية دالة خالية عن ايجاب
الترتيب فلو قلنا بوجوب الترتيب كان ذلك زيادة على النص وهو نسخ وهو غير جائز وجوابنا انا بينا ان دلالة الآية على وجوب الترتيب من جهات اخرى غير التمسك
بان الواو توجب الترتيب المسألة السابعة موالاة افعال الوضوء ليست شرطا لصحته في القول الجديد للشافعي رحمه الله وهو قول ابي حنيفة رحمه الله وقال مالك
انه شرط لنا انه تعالى اوجب هذه الاعمال ولا شك ان ايجابها قدر مشترك بين ايجابها على سبيل الموالاة وايجابها على سبيل التراخي ثم انه تعالى حكم في آخر الآية
بان هذا القدر يفيد حصول الطهارة وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم فثبت ان الوضوء بدون الموالاة يفيد حصول الطهارة فوجب ان يصح جواز
الصلوة بها لقوله صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلوة الوضوء المسألة الثامنة قال ابو حنيفة رحمه الله الخارج من غير السبيلين ينقض الطهارة وقال الشافعي
رضي الله عنه لا ينقض احتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال ظاهرها يقتضي الاتيان بالوضوء عند كل صلوة على ما بينا ذلك فيما تقدم ترك العمل به عند ما لم يخرج
الخارج النجس من البدن فبقي معمولا به عند خروج الخارج النجس والشافعي عول على ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم احتجم ولم يزد على غسل اثر محاجمه المسألة
التاسعة قال مالك رضي الله عنه لا وضوء في الخارج من السبيلين الا اذا كان غير معتاد وسلم في دم الاستحاضة وقال ربيعة لا وضوء ايضا في دم الاستحاضة لنا التمسك
بعموم الآية المسألة العاشرة قال ابو حنيفة القهقهة في الصلوة المشتملة على الركوع والسجود تنقض الوضوء وقال الباقون لا تنقض لابي حنيفة التمسك بعموم
هذه الآية على ما قررناه المسألة الحادية عشر قال الشافعي لمس المرأة ينقض الوضوء وقال ابو حنيفة لا ينقض للشافعي ان يتمسك بعموم الآية قال وهذا العموم
متأكد بظاهر قوله تعالى او لامستم النساء وحجة الخصم خبر واحد او قياس فلا يعتبر معارضا له المسألة الثانية عشر مس الفرج ينقض الوضوء عند الشافعي وقال
ابو حنيفة لا ينقض للشافعي ان يتمسك بعموم الآية قال وهذا العموم متأكد بقوله صلى الله عليه وسلم من مس ذكره فليتوضأ والخبر الذي يتمسك به الخصم على خلاف
عموم الآية فكان الترجيح معنا المسألة الثالثة عشر لو كان على وجهه او بدنه نجاسة فغسلها ونوى الطهارة عن الحدث بذلك الغسل هل يصح وضوءه
ما رأيت هذه المسألة مذكورة في كتب اصحابنا والذي اقوله انه يكفي لانه امر بالغسل في قوله تعالى فاغسلوا وقد اتى به فيخرج عن العهدة ولانه عند الاحتياج
الى التبرد والتنظف لو نوى فانه يصح وضوؤه فكذا ههنا وايضا قال النبي صلى الله عليه وسلم لكل امرئ ما نوى وهذا الانسان قد نوى فوجب ان يحصل
له المنوي المسألة الرابعة عشر لو وقف تحت ميزاب حتى سال عليه الماء ونوى رفع الحدث هل يصح وضوؤه لا يمكن ان يقال لا يصح لانه امر بالغسل والغسل

عمل وهو لم يثبت بالحمل ويمكن ان يقال يصح لان الغسل عبارة عن الفعل المفضي الى الانغسال والوقوف تحت الميزاب يفضي الى الانغسال فكان ذلك الوقوف غسلا المسألة الحادية عشر
اذا غسل هذه الاعضاء ثم بعد ذلك تقشرت الجلدة عنها فلا شك ان ما ظهر من تحت تلك الجلدة غير مغسول والظاهر انه يجب غسلها لانه تعالى امر في هذه الاية بغسل هذه
الاعضاء وذلك الموضع غير مغسول انما المغسول هو تلك الجلدة وقد تقلعت وسقطت المسألة الثانية عشر الغسل عبارة عن امرار الماء على العضو فلو رطب هذه
الاعضاء ولكن ما سال الماء عليها لم يكف لان الله تعالى امر بالغسل وهذا ليس بغسل لان الغسل لا يتميز عن المسح الا بكون الغسل امرار الماء على العضو وفي غسل
الجنابة احتمال انه يكفي ذلك والفرق ان المامور به في الوضوء الغسل وذلك لا يحصل الا عند امرار الماء وفي الجنابة المامور به التطهير وهو قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم
وذلك حاصل بمجرد الترطيب المسألة الثالثة عشر لو اخذ الثلج وامره على وجهه فان كان الهواء حارا يذوب الثلج ويسيل جاز وان كان بخلافه لم يجز خلافا للاوزاعي
والمالك لنا ان قوله تعالى فاغسلوا يقتضي كونه مامورا بالغسل وهذا لا يسمى غسلا فوجب ان لا يجزي المسألة الرابعة عشر التثليث في اعمال الوضوء سنة
لا واجب انما الواجب هو المرة الواحدة والدليل عليه انه تعالى امر بالغسل فقال فاغسلوا وجوهكم وايديكم وماهية الغسل تدخل في الوجود بالمرة الواحدة ثم
انه تعالى رتب على هذا القدر حصول الطهارة فقال ولكن يريد ليطهركم فثبت ان المرة الواحدة كافية في صحة الوضوء ثم تاكد هذا بما روي انه صلى الله عليه وسلم
توضأ مرة مرة ثم قال هذا وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به المسألة التاسعة عشر السواك سنة وقال داود واجب لكن تركه لا يقدح في الصلوة لنا ان السواك
غير مذكور في الاية ثم حكم بحصول الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم واذا حصلت الطهارة حصل جواز الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم مفتاح الصلوة الطهارة
المسألة العشرون التسمية في اول الوضوء سنة وقال احمد واسحق واجبة فان تركها عامدا بطل وضوءه لنا ان التسمية غير مذكورة في هذه الاية ثم حكم بحصول
الطهارة وقد سبق تقرير هذه الدلالة ثم تاكد هذا بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من توضأ فذكر اسم الله عليه كان طهورا لجميع بدنه ومن توضأ ولم يذكر
اسم الله عليه كان طهورا لاعضاء وضوءه المسألة الحادية والعشرون قال بعض الفقهاء تقديم غسل اليدين على الوضوء واجب وعندنا انه سنة دليلنا ان الواجب
والاستدلال بالاية كما قررناه في السواك وفي التسمية المسألة الثانية والعشرون حد الوجه من مبتدأ تسطيح الجبهة الى منتهى الذقن طولا ومن الاذن الى الاذن عرضا
ولفظ الوجه ماخوذ من المواجهة فيجب غسل كل ذلك المسألة الثالثة والعشرون قال ابن عباس يجب ايصال الماء الى داخل العينين وقال الباقون لا يجب حجة ابن عباس
انه وجب غسل الوجه لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والعين جزء من الوجه فوجب ان يجب غسله حجة الفقهاء ان الله تعالى قال في اخر هذه الاية ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولا شك
ان لو قال الماء في العين حرج المسألة الرابعة والعشرون المضمضة والاستنشاق لا يجبان في الوضوء والغسل عند الشافعي رحمه الله وعند احمد واسحق واجبان فيهما وعند
ابي حنيفة واجب في الغسل غير واجب في الوضوء لنا انه تعالى اوجب غسل الوجه والوجه هو الذي يكون مواجها وداخل الفم والانف غير مواجه فلا يكون من الوجه اذا ثبت
هذا فنقول ايصال الماء الى الاعضاء الاربعة يفيد الطهارة بقوله ولكن يريد ليطهركم والطهارة تفيد جواز الصلوة كما بيناه وغسل البياض الذي بين العذار
والاذن واجب عند الشافعي وابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يجب لنا انه من الوجه والوجه يجب غسله بالاية ولانا اجمعنا على انه يجب غسله
قبل نبات الشعر فحيلولة الشعر بينه وبين الوجه لا تسقط كالجبهة لما وجب غسلها قبل نبات شعر الحاجب وجب ايضا بعده المسألة الخامسة والعشرون قال الشافعي
يجب ايصال الماء الى ما تحت اللحية الخفيفة وقال ابو حنيفة لا يجب لنا ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يوجب غسل الوجه والوجه اسم للجلدة الممتدة من الجبهة
الى الذقن ترك العمل به عند كثافة اللحية عملا بقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وعند خفة اللحية لم يحصل هذا الحرج فكانت الاية دالة على وجوب غسله
المسألة السادسة والعشرون نقل عن الشافعي رحمه الله في وجوب امرار الماء على ما نزل من اللحية عن حد الوجه وعلى الخارج منها الى الاذنين عرضا قولان احدهما انه يجب
والثاني انه لا يجب وهو قول مالك وابي حنيفة والمزني رحمه الله حجة الشافعي انا توافقنا على ان في اللحية الكثيفة لا يجب ايصال الماء الى منابت الشعور
وهي الجلدة وانما سقط هذا التكليف لانا اقمنا ظاهر اللحية مقام جلدة الوجه في كونها وجها واذا كان ظاهر اللحية يسمى وجها والوجه يجب غسله بالتمام بدليل قوله تعالى
فاغسلوا وجوهكم لزم بحكم هذا الدليل ايصال الماء الى ظاهر جميع اللحية المسألة السابعة والعشرون لو نبت للمرأة لحية وجب ايصال الماء الى جلدة الوجه وان كانت
اللحية كثيفة وذلك لان ظاهر الاية يدل على وجوب غسل الوجه والوجه عبارة عن الجلدة الممدودة من مبدأ الجبهة الى منتهى الذقن ترك العمل به في حق الرجال
دفعا للحرج ولحية المرأة نادرة فيبقى على الاصل المسألة الثامنة والعشرون يجب ايصال الماء الى ما تحت الشعور الكثيفة في خمسة مواضع العنفقة والحاجبان والشاربان
والعذاران واهداب العينين لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم يدل على وجوب غسل كل جلدة الوجه ترك العمل به في اللحية الكثيفة دفعا للحرج وهذه الشعور خفيفة
فلا حرج في ايصال الماء الى الجلدة فوجب ابقاؤه على الاصل المسألة التاسعة والعشرون قال الشافعي ما اقبل من الاذنين معدود من الوجه فيجب غسله مع الوجه وما ادبر منه فهو
معدود من الرأس فيمسح وعندنا الاذن ليست من الوجه لان الوجه هو الذي يقع به المواجهة والاذن ليس كذلك المسألة الثلثون قال الجمهور غسل اليدين
الى المرفقين واجب معهما وقال مالك وزفر لا يجب غسل المرفقين وهذا الخلاف حاصل ايضا في قوله تعالى وارجلكم الى الكعبين حجة مالك وزفر ان كلمة الى
لانتهاء الغاية وما يجعل غاية للحكم يكون خارجا عنه كما في قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل فوجب ان لا يجب غسل المرفقين والجواب من وجهين الاول ان حد الشيء
قد يكون منفصلا عن المحدود بمفصل محسوس وهاهنا يكون الحد خارجا عن المحدود كقوله ثم اتموا الصيام الى الليل فان النهار منفصل عن الليل انفصالا محسوسا لان
انفصال النور عن الظلمة محسوس وقد لا يكون كذلك كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى ذلك الطرف فان طرف الثوب غير منفصل عن الثوب بمفصل محسوس اذا عرفت

هذا فنقول لا شك ان امتياز المرفق عن الساعد ليس له مفصل معين واذا كان كذلك فليس ايجاب الغسل الى جزء اولى من ايجابه الى جزء آخر فوجب الحكم بوجوب غسل كل المرفق الوجه الثاني
في الجواب سلمنا ان المرفق لا يجب غسله لكن المرفق اسم لما جاوز طرف العظم فانه هو المكان الذي يرتفق به اي يتكأ عليه ولا نزاع في ان ما وراء طرف العظم لا يجب غسله وهذا الجواب
اختيار الزجاج المسألة الحادية والثلثون الرجل اذا كان اقطع فما دون المرفق وجب عليه غسل ما بقي من المرفق لان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق يقتضي وجوب غسل
اليدين الى المرفقين فاذا سقط بعضه بالقطع وجب غسل الباقي بحكم الاية واما ان كان اقطع مما فوق المرفقين لم يجب غسل شيء لان محل هذا التكليف لم يبق اصلا واما ان كان اقطع
من المرفق فقال الشافعي رحمه الله يجب امساس الماء لطرف العظم وذلك لان غسل المرفق لما كان واجبا والمرفق عبارة عن ملتقى العظمين واذا وجب امساس الماء لملتقى العظمين وجب
امساس الماء لطرف العظم لا محالة المسألة الثانية والثلثون تقديم اليمنى على اليسرى مندوب وليس بواجب وقال احمد واجب لنا انه تعالى ذكر الايدي والارجل ولم يذكر فيه
تقديم اليمنى على اليسرى وذلك يدل على ان الواجب هو غسل اليدين باي صفة كان المسألة الثالثة والثلثون السنة ان يصب الماء على الكف بحيث
يسيل الماء من الكف الى المرفق فان صب على المرفق حتى يسيل الى الكف فقال بعضهم هذا لا يجوز لانه تعالى قال وايديكم الى المرافق فجعل المرفق غاية الغسل فجعلها مبدأ الغسل
خلاف للاية فوجب ان لا يجوز وقال جمهور الفقهاء انه لا يخل بصحة الوضوء الا انه يكون تاركا للسنة المسألة الرابعة والثلثون لو نبت من المرفق ساعدان وكفان وجب
غسل الكل لعموم قوله وايديكم الى المرافق كما انه لو نبت على الكف اصبع زائدة فانه يجب غسله بحكم هذه الاية قوله الى المرافق يقتضي تحديد الامر للتحديد المامور به
يعني ان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق كغسل اليدين الى المرفقين فايجاب الغسل محدود بهذا الحد يعني فالواجب هو هذا القدر فقط اما نفس الغسل فغير
محدود بهذا القدر لانه ثبت بالاخبار ان تطويل الغرة سنة المسألة الخامسة والثلثون قال الشافعي رحمه الله الواجب في مسح الراس اقل شيء يسمى مسحا للراس وقال
مالك رحمه الله يجب مسح الكل وقال ابو حنيفة رحمه الله الواجب مسح ربع الراس حجة الشافعي انه لو قال مسحت المنديل فهذا لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قال مسحت يدي
بالمنديل فهذا يكفي في صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفي في العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الراس ثم ذلك الجزء
غير مقدر في الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار معين لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم صيرورة الاية مجملة وهو خلاف الاصل فان قلنا
انه يكفي فيه ايقاع المسح على اي جزء كان من اجزاء الراس كانت الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محمل تبقى الاية معه مفيدة اولى من حملها على محمل تبقى
الاية معه مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى وهذا استنباط حسن من الاية المسألة السادسة والثلثون لا يجوز الاكتفاء بالمسح على العمامة وقال الاوزاعي والثوري
واحمد يجوز لنا ان الاية دالة على انه يجب المسح على الراس ومسح العمامة ليس مسحا للراس واحتجوا بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على العمامة وجوابنا
لعله مسح قدر الفرض على الراس والبقية على العمامة والله اعلم المسألة السابعة والثلثون اختلف الناس في مسح الرجلين وفي غسلهما فنقل القفال في تفسيره عن ابن عباس
وانس وعكرمة والشعبي وابي جعفر محمد بن علي الباقر رضوان الله عليهم ان الواجب فيهما المسح وهو مذهب الامامية من الشيعة وقال جمهور الفقهاء والمفسرين فرضهما الغسل
وقال داود الاصفهاني يجب الجمع بينهما وهو قول الناصر للحق من ائمة الزيدية وقال الحسن البصري ومحمد بن جرير الطبري المكلف مخير بين الغسل والمسح حجة من قال بوجوب
المسح مبني على القراءتين المشهورتين في قوله وارجلكم فقرأ ابن كثير وحمزة وابو عمرو وعاصم في رواية ابي بكر عنه بالجر وقرأ نافع وابن عامر والكسائي وعاصم في رواية
حفص عنه بالنصب فنقول اما القراءة بالجر فهي تقتضي كون الارجل معطوفة على الرؤس فكما وجب المسح على الراس فكذلك في الارجل فان قيل لم لا يجوز ان يقال هذا كسر على
الجوار كما في قوله جحر ضب خرب وقوله كبير اناس في بجاد مزمل قلنا هذا باطل من وجوه الاول ان الكسر على الجوار معدود في اللحن الذي قد يتحمل لاجل الضرورة في الشعر وكلام الله
يجب تنزيهه عنه وثانيها ان الكسر انما يصار اليه حيث يحصل الامن من الالتباس كما في قوله جحر ضب خرب فان من المعلوم بالضرورة ان الخرب لا يكون نعتا للضب بل للجحر وفي
هذه الاية الامن من الالتباس غير حاصل وثالثها ان الكسر بالجوار انما يكون بدون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب واما القراءة بالنصب فقالوا انها ايضا توجب المسح
وذلك لان قوله وامسحوا برؤسكم فرؤسكم في محل النصب ولكنها مجرورة بالباء فاذا عطفت الارجل على الرؤس جاز في الارجل النصب عطفا على محل الرؤس
والجر عطفا على الظاهر وهذا مذهب مشهور للنحاة اذا ثبت هذا فنقول ظهر انه يجوز ان يكون عامل النصب في قوله تعالى وارجلكم هو قوله فامسحوا ويجوز ان يكون هو قوله
فاغسلوا لكن العاملين اذا اجتمعا على معمول واحد كان اعمال الاقرب اولى فوجب ان يكون عامل النصب في قوله وارجلكم هو قوله وامسحوا فثبت ان قراءة وارجلكم بنصب اللام
توجب المسح ايضا فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الاية على وجوب المسح ثم قالوا لا يجوز دفع ذلك بالاخبار لانها باسرها من باب الاحاد ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واعلم
انه لا يمكن الجواب عن هذا الا من وجهين الاول ان الاخبار الكثيرة وردت بايجاب الغسل والغسل مشتمل على المسح ولا ينعكس فكان الغسل اقرب الى الاحتياط
فوجب المصير اليه وعلى هذا الوجه يجب القطع بان غسل الرجل يقوم مقام مسحها الثاني ان فرض الرجلين محدود الى الكعبين والتحديد انما جاء في الغسل لا في المسح والقوم اجابوا عنه من وجهين
الاول ان الكعب عبارة عن العظم الذي تحت مفصل القدم وعلى هذا التقدير فيجب المسح على ظهر القدمين والثاني انهم سلموا ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين من جانبي الساق
الا انهم قالوا الواجب ان يمسح ظهر القدمين الى هذين الموضعين وحينئذ لا يبقى هذا السؤال المسألة الثامنة والثلثون مذهب جمهور الفقهاء ان الكعبين عبارة عن العظمين الناتئين
من جانبي الساق وقالت الامامية وكل من ذهب الى وجوب المسح ان الكعب عبارة عن عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون
مفصل الساق والقدم وهو قول محمد بن الحسن وكان الاصمعي يختار هذا القول ويقول الطرفان الناتئان يسميان المنجمين هكذا رواه القفال في تفسيره حجة الجمهور
وجوه الاول انه لو كان الكعب ما ذكره الامامية لكان الحاصل في كل رجل كعبا واحدا فكان ينبغي ان يقال وارجلكم الى الكعاب كما انه لما كان الحاصل في كل يد مرفقا واحدا

ففيه مسائل المسألة الاولى الوضوء بماء المشمس جائز ولا يكره وقال مجاهد يكره لنا وجهان الاول قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والغسل عبارة عن اجراء المايع على العضو
وقد اتى به فوجب ان يخرج عن العهدة الثاني انه قال فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بفقدان الماء وههنا لم يحصل فقدان الماء فوجب ان لا يجوز التيمم المسألة الثانية قال اصحابنا
الماء اذا قصد تشميسه في الاناء كره الوضوء به وقال ابو حنيفة واحمد لا يكره حجة اصحابنا ما روى ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من اغتسل بماء مشمس فاصابه وضح فلا
يلومن الا نفسه ومن اصحابنا من قال لا يكره ذلك من جهة الشرع بل من جهة الطب وحجة ابي حنيفة انه اتى بالغسل المامور به في قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وجد الغسل فيكون كافيا الثاني انه واجد
للماء فلم يجز له التيمم المسألة الثالثة لا يكره الوضوء بفضل ماء وضوء المشرك وكذلك لا يكره الوضوء بالماء الذي في اناء المشركين وقال احمد واسحق لا يجوز لنا انه امر
بالغسل وقد اتى به ولانه واجد للماء فلا يتيمم وروي انه صلى الله عليه وسلم توضأ من مزادة مشركة وتوضأ عمر رضي الله عنه من ماء في جرة نصرانية المسألة الرابعة يجوز الوضوء
بماء البحر وقال عبد الله بن عمرو بن العاص لا يجوز لنا انه امر بالغسل وقد اتى به ولان شرط التيمم عدم الماء ومن وجد ماء البحر فقد وجد الماء قال الشافعي رحمه الله لا يجوز الوضوء
بنبيذ التمر وقال ابو حنيفة رح يجوز ذلك في السفر حجة الشافعي قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا اوجب الشارع عند عدم الماء التيمم وعند الخصم يجوز له ترك التيمم بل
يجب وذلك باطل وايضا فنبيذ التمر … ذلك على هذه الآية فان تمسكوا بقصة الجن قلنا يحتمل ان ذلك كان ماء نبذت فيه تمرات لازالة الملوحة وايضا فقصة
الجن كانت بمكة وسورة المائدة من آخر ما نزل من القرآن فجعل هذا ناسخا لذلك اولى المسألة الخامسة ذهب الاوزاعي والاصم الى انه يجوز الوضوء والغسل بجميع المايعات
الطاهرة وقال الاكثرون لا يجوز لنا ان عند عدم الماء اوجب الله تعالى التيمم وتجويز الوضوء بسائر المايعات يبطل ذلك احتجوا بان قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم امر
بمطلق الغسل واراقة المايعات على العضو يسمى غسلا لقول الشاعر … فاجبتها اذ يغسل الدمع كحلها واذا كان الغسل اسما للقدر المشترك بين ما يحصل بالماء وبين ما يحصل
بسائر المايعات كان قوله فاغسلوا اذنا في الوضوء بكل المايعات قلنا هذا مطلق والدليل الذي ذكرناه مقيد وحمل المطلق على المقيد واجب المسألة السادسة الماء الذي
تغير وتعفن بطول المكث طاهر طهور بدليل قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم على عدم الماء وهذا الماء المتعفن ماء فوجب ان لا يجوز التيمم عند وجوده
المسألة السابعة قال الشافعي الماء المتغير بالزعفران تغيرا فاحشا لا يجوز الوضوء به وقالوا يجوز حجة الشافعي مثل هذا الماء لا يسمى ماء على الاطلاق فواجده غير واجد
للماء فوجب ان يجب عليه التيمم حجة ابي حنيفة ان واجده واجد الماء لان الماء المتغير بالزعفران ماء موصوف بصفة معينة فكان اصل الماء موجودا لا محالة فواجده
يكون واجدا للماء فوجب ان لا يجوز التيمم لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا علق جواز التيمم بعدم الماء المسألة الثامنة قال مالك وداود الماء المستعمل في الوضوء
بقي طاهرا طهورا وهو قول قديم للشافعي والقول الجديد له انه لم يبق طهورا ولكنه طاهر وهو قول محمد بن الحسن وقال ابو حنيفة في اكثر الروايات انه نجس حجة مالك
ان جواز التيمم معلق على عدم وجدان الماء وهو قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد الماء المستعمل واجد للماء فوجب ان لا يجوز له التيمم واذا لم يجز له التيمم
جاز له التوضي به لانه لا قائل بالفرق وايضا قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا والطهور هو الذي يتكرر منه هذا الفعل كالضحوك والقتول والاكول والشروب
والتكرار انما يحصل اذا كان المستعمل في الطهارة يجوز استعماله فيها مرة اخرى المسألة التاسعة قال مالك الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير بتلك
النجاسة بقي طاهرا طهورا سواء كان قليلا او كثيرا وهو قول اكثر الصحابة والتابعين وقال الشافعي ان كان اقل من قلتين نجس وقال ابو حنيفة ان كان اقل من عشرة في
عشرة نجس حجة مالك ان الله تعالى جعل في هذه الآية عدم الماء شرطا لجواز التيمم وواجد هذا الماء الذي وقع فيه النزاع واجد للماء فوجب ان لا يجوز
له التيمم اقصى ما في الباب ان يقال … المعنى حاصل عند … الا انا نقول النص العام هو حجة في غير محل التخصيص وايضا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم
امر بمطلق الغسل ترك العمل به في سائر المايعات وفي الماء القليل الذي تغير بالنجاسة فيبقى حجة في الباقي قال مالك ثم تأكد التمسك بهذه الآية بقوله عليه السلام خلق الماء
طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير طعمه او ريحه ولا يعارض هذا بقوله صلى الله عليه وسلم خلق الماء طهورا اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا لان القرآن اولى من خبر الواحد
والمنطوق اولى من المفهوم المسألة العاشرة يجوز الوضوء بفضل ماء الجنب وقال احمد واسحق لا يجوز الوضوء بفضل ماء المرأة اذا اغتسلت به وهو قول
الحسن وسعيد بن المسيب لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا وواجد هذا الماء واجد للماء فلم يجز له التيمم واذا لم يجز له ذلك جاز له الوضوء لانه لا قائل بالفرق
المسألة الحادية عشرة سؤر السباع طاهرة مطهرة وكذا سؤر الحمار وقال ابو حنيفة نجسة لنا ان واجد هذا السؤر واجد للماء فلم يجز له التيمم ولان قوله تعالى
فاغسلوا تناول جميع انواع الماء على ما تقدم تقرير هذين الوجهين المسألة الثانية عشرة الماء اذا بلغ قلتين ووقعت فيه نجاسة غير مغيرة بقي طاهرا طهورا
عند الشافعي وقال ابو حنيفة نجس لنا انه واجد للماء فلم يجز له التيمم ولانه امر بالغسل وقد اتى به فيخرج عن العهدة المسألة الثالثة عشرة الماء الذي وقعت فيه
الاوراق للناس فيه تفاصيل لكن هذه الآية دالة على كونه طاهرا مطهرا ما لم يزل عنه اسم الماء المطلق وبالجملة فهذه الآية دالة على ان كل ما بقي عليه اسم الماء المطلق
كان طاهرا طهورا والله اعلم ومن المسائل المستخرجة من هذه الآية مسائل التيمم المسألة الاولى قال الشافعي وابو حنيفة رحمهما الله والاكثرون لا بد في التيمم
من النية وقال زفر لا يجب لنا قوله تعالى فتيمموا والتيمم عبارة عن القصد فدل على انه لا بد من النية المسألة الثانية قال الشافعي وابو حنيفة يجب مسح اليدين
الى المرفقين وعن علي وابن عباس الى الرسغين وقال مالك الى الكوعين وعن الزهري الى الآباط لنا ان اليد اسم لهذا العضو الى الابط فقوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم
يقتضي المسح الى الابطين ترك العمل بهذا النص في العضدين لانا نعلم ان التيمم بدل عن الوضوء ومبناه على التخفيف بدليل ان الواجب تطهير اعضاء اربعة
في الوضوء وفي التيمم الواجب تطهير عضوين ونبه على هذا المعنى بقوله تعالى في آية التيمم ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فاذا كان العضدان غير معتبرين في الوضوء

بان لا يكونا معتبرين في التيمم اولى واذا خرج العضدان عن ظاهر النص بهذا الدليل بقي اليدان الى المرفقين فيه فلما قال تعالى … تقييد اليدين في التيمم بالمرفقين لانه
يدل على … في الوضوء فيفيده … بما يغني عن ذكر هذا التقييد في التيمم المسألة الثالثة لا يجب استيعاب العضوين في التيمم ونقل الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه
اذا يمم الاكثر جاز لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه والوجه واليد اسم لجملة هذين العضوين وذلك لا يحصل الا بالاستيعاب ولقائل ان يقول قد ذكرتم في قوله
تعالى فامسحوا برؤسكم وارجلكم ان الباء تفيد التبعيض فكذا ههنا المسألة الرابعة قال الشافعي اذا وضع يده على الارض فما لم يعلق بيده شيء من الغبار لم
يجزه وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة ومالك يجزيه لنا قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة منه تدل على المسح ببعض ذلك التراب
كما ان من قال فلان يمسح من الذهب افاد هذا المعنى وقد بالغنا في تقرير هذا في تفسير آية التيمم في سورة النساء المسألة الخامسة قال الشافعي لا يجوز التيمم
الا بالتراب الخالص وهو قول ابي يوسف وقال ابو حنيفة يجوز بالتراب وبالرمل وبالخزف المدقوق والجص والنورة والزرنيخ لنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما
انه قال الصعيد هو التراب وايضا التيمم طهارة غير معقولة المعنى فوجب الاقتصار فيه على مورد النص والنص لم يرد الا في التراب قال النبي صلى الله عليه وسلم التراب
طهور المسلم ولو لم يجد الماء عشر حجج وقال النبي صلى الله عليه وسلم جعلت لي الارض مسجدا وترابها طهورا المسألة السادسة لو وقف في مهب الرياح فسفت
الرياح التراب عليه فامر يده عليه او لم يمر فظاهر مذهب الشافعي انه لا يكفي وقال بعض المحققين يكفي لانه لما وصل الغبار الى اعضائه ثم امر الغبار على تلك الاعضاء
فقد قصد استعمال الصعيد الطيب في اعضائه فكان كافيا المسألة السابعة المذهب انه اذا يممه غيره صح وقيل لا يصح لان قوله تعالى فتيمموا امر بالفعل
ولا يوجد في غيره المسألة الثامنة قال الشافعي لا يجوز التيمم الا بعد دخول وقت الصلوة وقال ابو حنيفة يجوز دليلنا قوله اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا
ماء فتيمموا والقيام الى الصلوة انما يكون بعد دخول وقتها المسألة التاسعة اذا ضرب رجل ثوبا حتى ارتفع عنه غبار قال ابو حنيفة يجوز له ان يتيمم به وقال
ابو يوسف لا يجوز حجة ابي يوسف قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والغبار المنفصل عن الثوب لا يقال انه صعيد طيب فوجب ان لا يجزي المسألة العاشرة
لا يجوز التيمم بتراب نجس لقوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والنجس لا يكون طيبا المسألة الحادية عشرة قال الشافعي اذا لم يجد الماء في رحله لم يجز له التيمم الا بعد الطلب
عن اليمين واليسار وان كان هناك ربوة او وهدة هبط اليه وان كان جبل صعد وقال ابو حنيفة اذا غلب على ظنه عدم الماء لم يجب طلبه لنا قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا جعل
عدم وجدان الماء شرطا لجواز التيمم وعدم الوجدان مشروط بتقدم الطلب فثبت انه لا بد من تقدم الطلب المسألة الثانية عشرة لا يعتد بالطلب الا بعد دخول وقت الصلوة فان طلب
قبله لزمه الطلب ثانيا بعد دخول الوقت لانه لم يحصل عنده يقين ان الامر بقي كما كان ولم يتغير لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا قوله اذا قمتم
الى الصلوة عبارة عن دخول وقت الصلوة فوجب ان يكون قوله تعالى فلم تجدوا عبارة عن عدم الوجدان بعد دخول الوقت وعدم الوجدان بعد دخول الوقت مشروط
بحصول الطلب بعد دخول الوقت فعلمنا انه لا بد من الطلب بعد دخول الوقت المسألة الثالثة عشرة لا خلاف في جواز التيمم بدلا عن الوضوء اما التيمم بدلا عن الغسل من الجنب
فعن علي وابن عباس رضوان الله عليهم جوازه وهو قول اكثر الفقهاء وعن عمر وابن مسعود رضي الله عنهما انه لا يجوز لنا ان قوله او لامستم النساء اما ان يكون محمولا على الجماع
او يدخل فيه الجماع فوجب جواز التيمم بدلا عن الغسل لقوله تعالى او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا المسألة الرابعة عشرة قال الشافعي لا يجوز ان يجمع
بتيمم واحد بين صلاتي فرض حجة الشافعي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا الى قوله وان كنتم جنبا فاطهروا وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من
الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وجه الاستدلال به ان ظاهره يقتضي الامر بالوضوء عند كل صلوة ان وجد الماء والتيمم ان
فقد الماء ترك العمل به في الوضوء لفعل رسول الله صلى الله عليه وسلم فيبقى التيمم على ظاهر الآية المسألة الخامسة عشرة قال الشافعي اذا لم يجد الماء في اول الوقت ورجا
وجدانه في آخر الوقت جاز له التيمم في اول الوقت وقال ابو حنيفة بل يؤخر الصلوة الى آخر الوقت حجة الشافعي قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا
ماء فتيمموا وقوله اذا قمتم الى الصلوة ليس المراد منه القيام الى الصلوة بل المراد دخول وقت الصلوة وهذا يدل على ان عند دخول الوقت اذا لم يجد الماء
جاز له التيمم المسألة السادسة عشرة اذا وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلوة بطل تيممه وقال ابو موسى الاشعري لا يبطل لنا قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة
الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا شرط عدم وجدان الماء لجواز الشروع في الصلوة بالتيمم ومن وجد الماء بعد التيمم وقبل الشروع في الصلوة فقد فاته هذا الشرط فوجب
ان لا يجوز الشروع في الصلوة بذلك التيمم المسألة السابعة عشرة لو فرغ من الصلوة ثم وجد الماء لا يلزمه اعادة الصلوة وقال طاوس يلزمه لنا قوله يا ايها
الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلوة الى قوله فلم تجدوا ماء فتيمموا جوز له الشروع في الصلوة بالتيمم عند عدم وجدان الماء وقد حصل ذلك فوجب ان يكون سببا
للخروج عن العهدة من التكليف لان الاتيان بالمامور به سبب الاجزاء المسألة الثامنة عشرة لو وجد الماء في اثناء الصلوة لم يلزمه الخروج منها وبه قال مالك
واحمد خلافا لابي حنيفة والثوري وهو اختيار المزني وابن سريج لنا ان عدم وجدان الماء يقتضي جواز الشروع في الصلوة بحكم التيمم على ما دلت الآية
عليه فقد انعقدت صلوته صحيحة فاذا وجد الماء في اثناء الصلوة فنقول ما لم تبطل صلوته لا يصير قادرا على استعمال الماء وما لم يصر قادرا على استعمال الماء لا تبطل
صلوته فيتوقف كل واحد منهما على الآخر فيكون دورا وهو باطل المسألة التاسعة عشرة لو نسي الماء في رحله وتيمم وصلى ثم علم وجود الماء لزمه الاعادة
على احد قولي الشافعي وهو قول ابي يوسف واحمد القول الثاني انه لا يلزمه وهو قول مالك وابي حنيفة ومحمد حجة الشافعي للقول الثاني انه عاجز عن الماء
لان عدم الماء كما انه سبب للعجز عن استعمال الماء فكذلك النسيان سبب للعجز فثبت انه عند النسيان عاجز فيدخل تحت قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا

بين صلوتي فرض وقال ابو حنيفة يجوز اداء الفرائض به ما لم يحدث كما في الوضوء وقال احمد يجمع بين الفوائت به ولا يجمع صح

والشعبي

وحجة القول الاول انه غير معذور في ذلك النسيان. المسألة العشرون اذا ضل رحله في الرحال ففيه الخلاف المذكور والاولى ان لا تجب الاعادة اذا بالغ في طلب الماء في رحله و
استقصى في الطلب فلم يجده ثم تيمم وصلى ثم وجد فالاكثرون على انه تجب الاعادة لان العذر ضعيف وقال قوم لا تجب الاعادة لانه لما استقصى في الطلب
صار عاجزا عن الاستعمال فدخل تحت قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا والله اعلم. المسألة الحادية والعشرون لو صلى بالتيمم ثم وجد ماء في بئر بجنبه وامكنه
استعمال ذلك الماء فان كان قد علمه اولا ثم نسيه فهو كما لو نسي الماء في رحله وان لم يكن عالما بها قط فان كان عليها علامة ظاهرة لزمه الاعادة وان لم يكن
عليها علامة فلا اعادة لانه عاجز عن استعمال الماء فدخل تحت قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فهذا جملة الكلام في المسائل الفقهية المستنبطة
من هذه الآية وهي مائة مسألة وقد كتبناها في موضع ما كان معنا شيء من الكتب الفقهية المعتبرة وكان القلب مشوشا بسبب استيلاء الكفار على بلاد
المسلمين ونسأل الله العظيم ان يكفينا شرهم وان يجعل جهدنا في استنباط احكام الله من نص كتاب الله سببا لرجحان الحسنات على السيئات انه عزيز مأمول
واكرم مسؤول. اما قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج الآية ففيه مسائل. المسألة الاولى دلت الآية على انه تعالى مريد وهذا متفق عليه بين الائمة الا انهم اختلفوا
في تفسير كونه مريدا قال الحسين النجار انه مريد بمعنى انه غير مغلوب ولا مكره وعلى هذا التقدير فكونه تعالى مريدا صفة سلبية ومنهم من قال انه صفة ثبوتية
ثم اختلفوا فمنهم من قال معنى كونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه دعاه الداعي الى ايجادها ومعنى كونه مريدا لافعال غيره انه دعاه الداعي الى الامر بها وهذا قول
الجاحظ وابي القسم الكعبي وابي الحسين البصري من المعتزلة وقال الباقون كونه تعالى مريدا صفة زائدة على العلم وهو الذي سميناه بالداعي ثم منهم من قال انه مريد
لذاته وهذا هو الرواية الثانية عن الحسين النجار وقال آخرون انه مريد بارادة محدثة لا في محل ثم قال الجبائيان مريد بارادة قديمة وقالت المعتزلة البصرية
مريد بارادة محدثة لا في محل وقالت الكرامية مريد بارادة محدثة قائمة بذاته. المسألة الثانية قالت المعتزلة دلت الآية على انه لا يكلف ما لا يطاق لانه
تعالى اخبر انه ما جعل في الدين من حرج ومعلوم ان تكليف ما لا يطاق اشد انواع الحرج قال اصحابنا لما كان خلاف المعلوم محال الوقوع فقد لزمكم ما الزمتموه
علينا. المسألة الثالثة اعلم ان هذه الآية اصل كبير معتبر في الشريعة وهو ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة ويدل عليه هذه الآية فانه تعالى قال
ما جعل عليكم في الدين من حرج ويدل عليه ايضا قوله تعالى يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويدل عليه من الاحاديث قوله صلى الله عليه وسلم لا ضرر ولا ضرار
في الاسلام ويدل عليه ايضا ان دفع الضرر مستحسن في العقول فوجب ان يكون الامر كذلك في الشرع لقوله عليه السلام ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن
واما بيان ان الاصل في المنافع الاباحة فمن وجوه احدها قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وثانيها قوله تعالى احل لكم الطيبات وقد بينا ان المراد من الطيبات
المستلذات والاشياء التي ينتفع بها واذا ثبت هذان الاصلان فنقول هذا قال نفاة القياس لا حاجة اصلا الى القياس في الشرع لان كل حادثة
تقع فحكمها المفصل ان كان مذكورا في الكتاب والسنة فذاك هو المراد وان لم يكن كذلك فان كان من باب المضار حرمناه بالدلائل الدالة على ان الاصل
في المضار الحرمة وان كان من باب المنافع اباحه بالدلائل الدالة على اباحة المنافع وليس لاحد ان يقدح في هذين الاصلين بشيء من الاقيسة لان القياس
المعارض لهذين الاصلين يكون قياسا واقعا في مقابلة النص وانه مردود فكان باطلا. المسألة الرابعة قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم اختلفوا في تفسير هذا
التطهير فقال جمهور اهل النظر من اصحاب ابي حنيفة ان عند خروج الحدث تنجس الاعضاء نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية
وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه الاول قوله تعالى انما المشركون نجس وكلمة انما للحصر وهذا يدل على ان المؤمن لا ينجس. الثاني
قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فهذا الحديث مع تلك الآية كالنص الدافع لبطلان ما قالوه. الثالث اجمعت الامة على ان بدن المحدث
لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان وصلى لم تفسد صلوته وذلك يدل على انه لا نجاسة في اعضاء المحدث. الرابع ان الحدث لو كان يوجب
النجاسة في الاعضاء ثم كان تطهير الاعضاء الاربعة يوجب طهارة كل الاعضاء لوجب ان لا يختلف ذلك باختلاف الشرائع ومعلوم ان الامر ليس كذلك. الخامس
ان خروج النجاسة من موضع كيف يوجب تنجس موضع آخر. السادس ان قوله تعالى ولكن يريد ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكدير
وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا يزيل شيئا من النجاسات اصلا. السابع ان المسح على الخفين قائم مقام غسل الرجلين ومعلوم انه لا يزيل شيئا البتة عن الرجلين.
الثامن ان الذي يراد زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال لان انتقال الاعراض محال فثبت بهذه
الوجوه ان الذي تقوله هؤلاء الفقهاء بعيد. والقول الحق في تفسير هذا التطهير ان يكون المراد طهارة القلب عن صفة التمرد عن طاعة الله وذلك ان الكفر والمعاصي
نجاسات الارواح فان النجاسات انما كانت نجاسة لانها شيء يراد نفيه وازالته وتبعيده والكفر والمعاصي كذلك فكانت نجاسات روحانية وكما ان ازالة
النجاسات الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقائد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى طهارة وبهذا التأويل قال الله تعالى انما المشركون نجس
فجعل فسادهم نجاسة وقال تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فجعل براءتهم عن المعاصي طهارة لهم وقال تعالى في حق عيسى عليه السلام اني متوفيك
ورافعك الي ومطهرك من الذين كفروا فجعل خلاصه عن طعنهم وعن طعن امثالهم تطهيرا له. اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لما امر العبد بايصال الماء الى هذه الاعضاء
المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة فلما انقاد لهذا التكليف كان ذلك الانقياد لمحض اظهار العبودية
والانقياد للربوبية فكان هذا الانقياد قد ازال عن قلبه آثار التمرد فكان ذلك طهارة فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة وتاكد هذا بالاخبار

الكثيرة الواردة في ان المؤمن اذا غسل وجهه خرجت خطاياه من وجهه وكذا القول في يديه ورأسه ورجليه. واعلم ان هذه الفروع التي ذكرناها اصل معتبر في مذهب الشافعي رضي الله عنه ويخرج عليه كثير
من مسائل الخلافية في ابواب الطهارة. اما قوله تعالى وليتم نعمته عليكم ففيه وجهان الاول ان هذا الكلام متعلق بما ذكر في اول السورة وذلك لانه تعالى ذكر النعم في اول السورة باباحة
الطيبات من المطاعم والمناكح ثم انه تعالى ذكر بعده كيفية فرض الوضوء فكأنه قال انما ذكرت ذلك لتتم النعمة المذكورة اولا وهي نعمة الدنيا بهذه النعمة المذكورة ثانيا وهي نعمة الدين.
الثاني ان المراد وليتم نعمته عليكم اي بالترخيص في التيمم والتخفيف في حال المرض والسفر استدلوا بذلك على انه تعالى يخفف عنكم يوم القيامة بان يعفو عن ذنوبكم ويتجاوز عن سيئاتكم
ثم قال تعالى لعلكم تشكرون والكلام في لعل مر تقريره في اول سورة البقرة في قوله تعالى لعلكم تتقون. وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي
وَاثَقَكُمْ بِهِ إِذْ قُلْتُمْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ
شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ
واعلم انه تعالى لما ذكر هذا التكليف اردفه بما يوجب عليهم القبول والانقياد وذلك من وجهين الاول كثرة نعمة الله عليكم وهو المراد من قوله تعالى نعمة الله عليكم ومعلوم ان كثرة النعم توجب
على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد لاوامره ونواهيه وفيه مسألتان. المسألة الاولى انما قال اذكروا نعمة الله ولم يقل نعم الله لانه ليس المقصود منه التأمل في اعداد
النعم بل المقصود التأمل في جنس نعمة الله لان هذا الجنس جنس لا يقدر غير الله عليه فان الذي يقدر على اعطاء نعمة الحياة والصحة والعقل والهداية والصون عن الآفات والايصال الى
جميع الخيرات في الدنيا والآخرة ليس الا الله فجنس نعمة الله جنس لا يقدر غير الله عليه فقوله اذكروا نعمة الله المراد التأمل في هذا النوع من حيث انه ممتاز عن نعمة غيره وذلك الامتياز
هو انه لا يقدر عليه غيره ومعلوم ان النعمة متى كانت على هذا الوجه كان وجوب الاشتغال بشكرها اتم واكمل. المسألة الثانية قوله تعالى اذكروا نعمة الله مشعر بسبق النسيان
وكيف يعقل نسيانها مع انها متواترة متوالية علينا في جميع الساعات والاوقات الا ان الجواب عنه انها لكثرتها وتعاقبها صارت كالامر المعتاد فصارت غاية ظهورها
وكثرتها سببا لوقوعها في محل النسيان ولهذا المعنى قال المحققون انه تعالى انما كان باطنا لكونه ظاهرا وهو المراد من قوله سبحانه يا من احتجب عن العقول لشدة ظهوره واختفى
عنها بكمال نوره. السبب الثاني من الاسباب التي توجب عليهم كونهم منقادين لتكاليف الله تعالى هو الميثاق الذي واثقهم به والمواثقة المعاهدة التي قد احكمت
بالعقل عليه وهذه الآية مشابهة لقوله تعالى في اول السورة يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود وللمفسرين في تفسير هذا الميثاق وجوه الاول ان المراد هو
المواثيق التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبينهم في ان يكونوا على السمع والطاعة في المحبوب والمكروه مثل مبايعته مع الانصار في اول الامر ومبايعته عامة
المؤمنين تحت الشجرة وغيرهما. ثم انه تعالى اضاف الميثاق الصادر عن الرسول صلى الله عليه وسلم الى نفسه كما قال تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقال تعالى
من يطع الرسول فقد اطاع الله ثم انه تعالى اكد ذلك بان ذكرهم انهم التزموا ذلك وقبلوا تلك التكاليف وقالوا سمعنا واطعنا ثم حذرهم عن نقض
تلك العهود والمواثيق فقال واتقوا الله ان الله عليم بذات الصدور يعني لا تنقضوا تلك العهود ولا تعزموا بقلوبكم على نقضها فانه ان خطر ذلك ببالكم فانه تعالى
يعلم وكفى به مجازيا. الثاني قال ابن عباس هو الميثاق الذي اخذه الله تعالى على بني اسرائيل حين قالوا آمنا بالتوراة وبكل ما فيه فلما كان من جملة ما فيه البشارة
بمقدم نبينا محمد صلوات الله عليه لزمهم الاقرار بمحمد صلى الله عليه وسلم. الثالث قال مجاهد والكلبي ومقاتل هو الميثاق الذي اخذه الله تعالى منهم حين اخرجهم من ظهر آدم عليه السلام
واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فان قيل على هذا القول ان بني آدم لا يذكرون ذلك العهد والميثاق فكيف يؤمرون بحفظه قلنا لما اخبر الله تعالى
بانه كان ذلك حاصلا حصل القطع بحصوله وحينئذ يحسن ان يأمرهم بالوفاء بذلك العهد. الرابع قال السدي المراد بالميثاق الدلائل العقلية والشرعية
التي نصبها الله تعالى على التوحيد والشرائع وهو اختيار اكثر المتكلمين. قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط وهذا ايضا متصل بما قبله والمراد
حثهم على الانقياد لتكاليف الله. واعلم ان التكاليف وان كثرت الا انها محصورة في نوعين التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فقوله تعالى كونوا قوامين لله اشارة
الى النوع الاول وهو التعظيم لامر الله والمعنى بالقيام لله هو ان يقوم لله بالحق في كل ما يلزمه القيام به من اظهار العبودية وتعظيم الربوبية وقوله تعالى شهداء بالقسط
اشارة الى الشفقة على خلق الله وفيه قولان الاول قال عطاء يقول لا تحاب في شهادتك اهل ودك وقرابتك ولا تمنع شهادتك اعداءك واضدادك.
الثاني قال الزجاج المعنى تبينون عن دين الله لان الشاهد يبين ما يشهد عليه ثم قال تعالى ولا يجرمنكم شنآن قوم على ان لا تعدلوا اي لا يحملنكم بغض قوم على ان
لا تعدلوا واراد ان لا تعدلوا فيهم لكنه حذف للعلم. وفي الآية قولان الاول انها عامة والمعنى لا يحملنكم بغض قوم على ان تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم
بل اعدلوا فيهم وان اساؤوا اليكم واحسنوا اليهم وان بالغوا في ايحاشكم فهذا خطاب عام ومعناه امر الله تعالى جميع الخلق بان لا يعاملوا احدا الا على سبيل العدل
والانصاف وترك الميل والظلم والاعتساف. الثاني انها مختصة بالكفار فانها نزلت في قريش لما صدوا المسلمين عن المسجد الحرام. فان قيل فعلى هذا
القول كيف يعقل ظلم المشركين مع ان المسلمين امروا بقتلهم وسبي ذراريهم واخذ اموالهم قلنا يمكن ظلمهم ايضا من وجوه كثيرة منها انهم اذا اظهروا الاسلام لا يقبلونه منهم
ومنها قتل اولادهم الاطفال ومنها ايقاع المثلة بهم ومنها نقض عهودهم والقول الاول اولى. ثم قال تعالى اعدلوا هو اقرب للتقوى فنهاهم اولا عن ان يحملهم البغضاء
على ترك العدل ثم استأنف فصرح لهم بالامر بالعدل تأكيدا وتشديدا ثم ذكر لهم علة الامر بالعدل وهو قوله هو اقرب للتقوى ونظيره قوله وان تعفوا اقرب
للتقوى اي هو اقرب الى التقوى وفيه وجهان الاول هو اقرب الى الاتقاء من معاصي الله. الثاني هو اقرب الى الاتقاء من عذاب الله وفيه تنبيه عظيم على ان وجوب
العدل مع الكفار الذين هم اعداء الله اذا كان بهذه الصفة من القوة فما الظن بوجوبه مع المؤمنين الذين هم اولياء الله واحباؤه. ثم ذكر الكلام الذي يكون وعدا للمطيعين

وعبد الله شهيدين وهو قوله تعالى واتقوا الله ان الله خبير بما تعملون يعني انه عالم بجميع افعالكم فلا يخفى عليه شيء من احوالكم وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات
لهم مغفرة واجر عظيم والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله
عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف ايديهم عنكم واتقوا الله وعلى الله فليتوكل المؤمنون ولقد اخذ الله
ثم ذكر وعد المؤمنين فقال وعد الله والمغفرة اسقاط السيئات كما قال فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات والاجر العظيم ايصال الثواب وقوله تعالى لهم مغفرة واجر عظيم فيه
وجوه الاول انه قال اولا وعد الله الذين آمنوا فكانه قيل واي شيء وعدهم فقال لهم مغفرة واجر عظيم الثاني التقدير كانه قال وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقال
لهم مغفرة واجر عظيم الثالث اجرى قوله وعد مجرى قال والتقدير قال الله في الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر عظيم الرابع ان يكون وعد واقع
على جملة قولهم مغفرة واجر عظيم اي وعدهم هذا المجموع فان قيل لم اخبر بهذا الوعد مع انه لو اخبر بالموعود به كان ذلك اقوى قلنا بل الاخبار عن كون هذا الوعد
وعد الله اقوى وذلك لانه اضاف هذا الوعد الى الله تعالى فقال وعد الله والاله هو الذي يكون قادرا على جميع المقدورات عالما بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات وهذا يمنع
الخلف في وعده لان دخول الخلف انما يكون اما بالجهل حيث نسي وعده واما بالعجز حيث لا يقدر على الوفاء بوعده واما بالبخل حيث يمنعه عن الوفاء بالوعد واما بالحاجة
فاذا كان الاله هو الذي يكون منزها عن كل هذه الوجوه كان دخول الخلف في وعده محالا فكان الاخبار عن هذا الوعد آكد واقوى من نفس الاخبار عن الموعود به وايضا
فلان هذا الوعد يصل اليه قبل الموت فيفيد السرور عند سكرات الموت فتسهل بسببه تلك الشدائد وبعد الموت تسهل عليه بسببه البقاء في ظلمة القبر وفي عرصة القيامة
عند مشاهدة تلك الاهوال ثم ذكر بعد ذلك وعيد الكفار فقال والذين كفروا وكذبوا بآياتنا اولئك اصحاب الجحيم وهذه الاية نص قاطع في ان الخلود في النار
ليس الا للكفار ولان قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضي الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اي الملازمون لها قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا
نعمة الله عليكم الاية فيها مسئلتان المسئلة الاولى في سبب نزول الاية وجهان الاول ان المشركين في اول الامر كانوا غالبين والمسلمين كانوا مغلوبين مقهورين
ولقد كان المشركون ابدا يريدون ايقاع البلاء والقتل والنهب بالمسلمين والله تعالى كان يمنعهم عن مطلوبهم الى ان قوي الاسلام وعظم شوكة المسلمين فقال تعالى اذكروا
نعمة الله عليكم اذ هم قوم وهم المشركون ان يبسطوا اليكم ايديهم بالقتل والنهب والنفي فكف الله تعالى بلطفه ورحمته ايدي الكفار عنكم ايها المسلمون
ومثل هذا الانعام العظيم يوجب عليكم ان تتقوا معاصيه ومخالفته ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون اي كونوا مواظبين على طاعة الله ولا تخافوا احدا في اقامة طاعة
الله تعالى القول الثاني ان هذه الاية نزلت في واقعة خاصة ثم فيها وجوه احدها قال ابن عباس والكلبي ومقاتل كان النبي صلعم بعث سرية الى بني عامر فقتلوا ببئر
معونة الا ثلثة نفر احدهم عمرو بن امية الضمري فانصرف هو وآخر معه الى النبي صلى الله عليه وسلم ليخبره بخبر القوم فلقيا رجلين من بني سليم معهما امان من النبي صلعم
فقتلاهما ولم يعلما ان معهما امانا فجاء قومهما يطلبون الدية فخرج النبي صلعم ومعه ابو بكر وعمر وعلي وعثمان رضوان الله عليهم حتى دخلوا على بني النضير وكانوا قد عاهدوا
النبي صلى الله عليه وسلم على ترك القتال وعلى ان يعينوه في الديات فقال النبي صلى الله عليه وسلم رجل من اصحابي اصاب رجلين معهما امان مني ولزمني ديتهما
فاريد ان تعينوني فقالوا اجلس حتى نطعمك ونعطيك ما تريد ثم هموا بالفتك برسول الله صلعم وباصحابه فنزل جبرئيل عليه السلام فاخبره بذلك فقام رسول
الله صلى الله عليه وسلم في الحال مع اصحابه فخرجوا فقال اليهود ان قدورنا تغلي فاعلمهم رسول الله صلعم انه قد نزل عليه بما عزموا عليه قال عطاء توامروا ان يطرحوا عليه رحى
او حجرا وقيل بل القوا فاخذه جبرئيل عليه السلام وثانيها قال الاكثرون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نزل منزلا وتفرق الناس عنه وعلق سيفه على شجرة فجاء
اعرابي وسل سيف رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اقبل عليه وقال من يمنعك مني قال الله قالها ثلثا فشام الاعرابي السيف فصاح رسول الله صلى الله عليه وسلم
باصحابه فاخبرهم وابى ان يعاقبه وعلى هذا القول فالمراد من قوله تعالى اذكروا نعمة الله عليكم تذكير نعمة الله عليهم بدفع الشر والمكروه عن نبيهم فانه لو حصل
ذلك لكان من اعظم المحن عليهم وثالثها ان المسلمين قاموا الى صلوة الظهر بالجماعة وذلك بعسفان فلما صلوا ندم المشركون وقالوا ليتنا اوقعنا بهم
في اثناء صلوتهم فقيل لهم ان للمسلمين بعدها صلوة هي احب اليهم من آبائهم وابنائهم يعنون صلوة العصر فهموا بان يوقعوا بهم اذا قاموا اليها فنزل
جبرئيل عليه السلام بصلوة الخوف المسئلة الثانية يقال بسط اليه لسانه اذا شتمه وبسط اليه يده اذا بطش به ومعنى بسط اليد مدها الى المبطوش الا ترى
انهم يقولون فلان بسيط الباع ومديد الباع بمعنى واحد فكف ايديهم عنكم اي منعها ان تصل اليكم قوله تعالى ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل وبعثنا منهم
اثني عشر نقيبا وقال الله اني معكم لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم
سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجري من تحتها الانهار فمن كفر بعد ذلك منكم فقد ضل سواء السبيل في الاية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان اتصال هذه الاية بما قبلها من
وجوه الاول انه تعالى خاطب المؤمنين فيما تقدم فقال اذكروا نعمة الله عليكم وميثاقه الذي واثقكم به اذ قلتم سمعنا واطعنا ثم ذكر الان انه اخذ الميثاق من بني اسرائيل لكنهم
نقضوه وتركوا الوفاء به فلا تكونوا ايها المسلمون مثل اولئك اليهود في هذا الخلق الذميم لئلا تصيروا مثلهم فيما نزل بهم من اللعن والذلة والمسكنة الثاني
انه تعالى لما ذكر قوله اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم وقد ذكرنا ان في بعض الروايات ان هذه الاية نزلت في اليهود وانهم ارادوا ايقاع الشر
برسول الله صلى الله عليه وسلم فلما ذكر الله تعالى ذلك اتبعه بذكر فضائحهم وبيان انهم كانوا ابدا مواظبين على نقض العهود والمواثيق الثالث ان الغرض
من الايات المتقدمة ترغيب المكلفين في قبول التكاليف وترك التمرد والعصيان فذكر الله تعالى انه كلف من كان قبل المسلمين كما كلفهم ليعلموا

عادة الله في التكاليف والالزام غير مخصوصة بهم بل هي جارية له مع جميع عباده المسئلة الثانية قال الزجاج النقيب اصله من النقب وهو الثقب الواسع فقيل فلان نقيب
القوم لانه ينقب عن احوالهم كما ينقب عن الاسرار ومنه المناقب وهي الفضائل لانها لا تظهر الا بالتنقيب عنها ونقبت الحائط اي بلغت في النقب آخره ومنه
النقبة من الجرب لانه داء شديد الدخول وذلك لانه يطلي البعير بالهناء فيوجد طعم القطران في لحمه والنقبة السراويل بغير رجلين لانه قد بولغ في فتحها ونقبها ويقال
كلب نقيب وهو ان تنقب حنجرته لئلا يرتفع صوت نباحه وانما يفعل ذلك البخلاء من العرب لئلا يطرقهم ضيف اذا عرفت هذا فنقول النقيب
فعيل والفعيل يحتمل الفاعل والمفعول فان كان بمعنى الفاعل فهو الناقب عن احوال القوم المفتش عنها وقال ابو مسلم النقيب ههنا فعيل بمعنى مفعول يعني اختارهم على علم
بهم ونظيره انه يقال للمضروب ضريب وللمقتول قتيل وقال الاصم هو المنظور اليه المسند اليه امور القوم وتدبير مصالحهم المسئلة الثالثة ان بني اسرائيل كانوا اثني
عشر سبطا فاختار الله تعالى من كل سبط رجلا يكون نقيبا لهم وحاكما فيهم وقال مجاهد والكلبي والسدي ان النقباء بعثوا الى مدينة الجبارين الذين امر موسى عليه السلام بالقتال
معهم ليقفوا على احوالهم ويرجعوا بذلك الى نبيهم موسى عليه السلام فلما ذهبوا اليهم رأوا اجراما عظيمة وقوة وشوكة فهابوا فرجعوا وحدثوا قومهم وقد نهاهم موسى عليه السلام
ان يحدثوهم فنكثوا الميثاق الا كالب بن يوقنا من سبط يهوذا ويوشع بن نون من سبط افرائيم بن يوسف وهما اللذان قال الله تعالى عنهما قال رجلان من الذين
يخافون الاية قوله تعالى اني معكم لئن اقمتم الصلوة الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى في الاية حذف والتقدير وقال الله لهم اني معكم الا انه حذف ذلك لاتصال الكلام بذكرهم
المسئلة الثانية قوله اني معكم خطاب لمن فيه قولان الاول انه خطاب للنقباء اي وقال الله تعالى للنقباء اني معكم الثاني انه خطاب لكل بني اسرائيل وكلاهما محتمل الا ان
الاول اولى لان الضمير يكون عائدا الى اقرب المذكورات والاقرب ههنا ذكر النقباء المسئلة الثالثة ان الكلام قد تم عند قوله وقال الله اني معكم والمعنى اني معكم بالعلم والقدرة
فاسمع كلامكم وارى افعالكم واعلم ضمائركم واقدر على ايصال الجزاء اليكم فقوله اني معكم مقدمة معتبرة جدا في الترغيب والترهيب ثم لما وضع تعالى هذه المقدمة الكلية
ذكر بعدها جملة شرطية فالشرط مركب من امور خمسة وهي قوله تعالى لئن اقمتم الصلوة وآتيتم الزكوة وآمنتم برسلي وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا والجزاء هو قوله تعالى
لاكفرن عنكم سيئاتكم وذلك اشارة الى ازالة العقاب وقوله ولادخلنكم جنات اشارة الى ايصال الثواب وفي الاية سؤالات السؤال الاول لم اخر الايمان بالرسل
عن اقام الصلوة وايتاء الزكوة مع انه مقدم عليهما الجواب ان اليهود كانوا مقرين بانه لا بد في حصول النجاة من اقام الصلوة وايتاء الزكوة الا انهم كانوا
مصرين على تكذيب بعض الرسل فذكر بعد اقام الصلوة وايتاء الزكوة انه لا بد من الايمان بجميع الرسل حتى يحصل المقصود والا لم يكن لاقام الصلوة وايتاء الزكوة تاثير في حصول
النجاة بدون الايمان بجميع الرسل السؤال الثاني ما معنى التعزير الجواب قال الزجاج التعزير في اللغة الرد وتأويل عزرت فلانا اي فعلت به ما يرده عن القبيح ويزجره
عنه ولهذا قال الاكثرون معنى قوله وعزرتموهم اي نصرتموهم وذلك لان من نصر انسانا فقد رد عنه اعداءه وقال ولو كان التعزير هو التوقير لكان قوله تعالى
وتعزروه وتوقروه تكرارا السؤال الثالث قوله واقرضتم الله قرضا حسنا دخل تحت ايتاء الزكوة فما الفائدة في الاعادة الجواب المراد بايتاء الزكوة
الواجبة وبهذا الاقراض الصدقات المندوبة وخصها بالذكر تنبيها على شرفها وعلو مرتبتها قال الفراء ولو قال واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا ايضا الا انه
قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله قوله تعالى فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبل وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ثم قال تعالى فمن كفر بعد ذلك
منكم فقد ضل سواء السبيل اي اخطأ الطريق المستقيم الذي هو الدين الذي شرعه الله لهم فان قيل من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل قلنا اجل ولكن الضلال
بعده اظهر واعظم لان الكفر انما عظم قبحه لعظم النعمة المكفورة فاذا زادت النعمة زاد قبح الكفر وبلغ النهاية القصوى قوله تعالى فبما نقضهم ميثاقهم لعناهم
وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظا مما ذكروا به ولا تزال تطلع على خائنة منهم الا قليلا منهم فاعف عنهم واصفح ان الله يحب المحسنين
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في نقضهم الميثاق وجوه الاول تكذيب الرسل وقتل الانبياء الثاني كتمانهم صفة محمد صلوات الله وسلامه عليه الثالث مجموع هذه الامور المسئلة الثانية
في تفسير اللعن وجوه الاول قال عطاء لعناهم اي ابعدناهم من رحمتنا الثاني قال الحسن ومقاتل مسخناهم حتى صاروا قردة وخنازير الثالث قال ابن عباس ضربنا
الجزية عليهم ثم قال تعالى وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي قسية بتشديد الياء بغير
الالف على وزن فعيلة والباقون بالالف والتخفيف وفي قوله قسية وجهان الاول ان يكون القسية بمعنى القاسية الا ان القسي ابلغ كما يقال قدير وقادر
وعليم وعالم وشهيد وشاهد وكما ان القدير ابلغ من القادر فكذلك القسي ابلغ من القاسي الثاني انه ماخوذ من قولهم درهم قسي على وزن
شقي اي فاسد ردي قال صاحب الكشاف وهو ايضا من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة والقسي
قسي بكسر القاف للاتباع المسئلة الثانية قال اصحابنا وجعلنا قلوبهم قاسية اي جعلناها نابية عن قبول الحق منصرفة عن الانقياد للدلائل
وقالت المعتزلة وجعلنا قلوبهم قاسية اي اخبرنا عنها بانها صارت قاسية كما يقال فلان جعل فلانا فاسقا وعدلا ثم انه تعالى ذكر بعض ما هو من نتائج
تلك القسوة فقال يحرفون الكلم عن مواضعه وهذا التحريف يحتمل التاويل الباطل ويحتمل تغيير اللفظ وقد بينا فيما تقدم ان الاول اولى لان الكتاب المنقول
بالتواتر لا يتاتى فيه تغيير اللفظ ثم قال تعالى ونسوا حظا مما ذكروا به قال ابن عباس تركوا نصيبا مما امروا به في كتابهم وهو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ثم
قال تعالى ولا تزال تطلع على خائنة منهم وفي الخائنة وجهان الاول ان الخائنة بمعنى المصدر الكثير كالعاقبة والعافية وقال تعالى فاهلكوا بالطاغية اي بالطغيان
وقال تعالى ليس لوقعتها كاذبة اي كذب وقال تعالى لا تسمع فيها لاغية اي لغوا ويقول العرب سمعت راغية الابل وثاغية الشاء يعنون رغاءها وثغاءها

قال الزجاج ويقال عافاه الله عافية الثاني ان يقال الخائنة صفة والمعنى تطلع على فرقة خائنة او نفس خائنة او على فعلة ذات خيانة وقيل اراد الخائن والهاء للمبالغة
كعلامة ونسابة قال صاحب الكشاف وهي على خيانة منهم ثم قال تعالى الا قليلا منهم وهم الذين آمنوا كعبد الله بن سلام واصحابه وقيل يحتمل ان يكون هذا
القليل من الذين بقوا على الكفر لكنهم بقوا على العهد ولم يخونوا فيه ثم قال تعالى فاعف عنهم واصفح وفيه قولان الاول انه منسوخ بآية السيف
وذلك لانه امر بالعفو والصفح عن الكفار ولا شك انه منسوخ بآية السيف القول الثاني انه غير منسوخ وعلى هذا القول ففي الآية وجهان الاول ان المعنى فاعف
عن مؤمنيهم ولا تؤاخذهم بما سلف منهم الثاني انا اذا حملنا القليل على الكفار منهم الذين بقوا على الكفر فسرنا هذه الآية بان المراد منها ان الله امر رسوله بان يعفو عنهم
ويصفح عنهم في صغائرهم ما داموا باقين على العهد وهو قول ابي مسلم ثم قال تعالى ان الله يحب المحسنين وفيه وجهان الاول قال ابن عباس فاذا عفوت
فانت محسن واذا كنت محسنا فقد احبك الله الثاني ان المراد بهؤلاء المحسنين هم المعنيون بقوله الا قليلا منهم وهم الذين ما نقضوا عهد الله والقول الاول
اولى لان صرف قوله والله يحب المحسنين على القول الاول الى الرسول صلى الله عليه وسلم لانه هو المامور في هذه الآية بالعفو والصفح وعلى القول الثاني الى غير
الرسول ولا شك ان الاول اولى ومن الذين قالوا انا نصارى اخذنا ميثاقهم فنسوا حظا مما ذكروا به فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء الى
يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن
كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه ويهديهم الى صراط مستقيم
المراد ان سبيل النصارى مثل سبيل اليهود في نقض المواثيق وانما قال ومن الذين قالوا انا نصارى ولم يقل ومن النصارى وذلك لانهم انما سموا انفسهم بهذا الاسم ادعاء
لنصرة الله وهم الذين قالوا لعيسى عليه السلام نحن انصار الله فكان هذا الاسم في الحقيقة اسم مدح فبين الله تعالى انهم يدعون هذه الصفة ولكنهم ليسوا كذلك عند الله
اخذنا ميثاقهم اي مكتوب في الانجيل ان يؤمنوا بمحمد صلوات الله عليه فنسوا حظا مما ذكروا به وذلك الحظ هو الايمان بمحمد صلوات الله عليه وتنكير
الحظ في الآية يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الذي ذكرناه من الايمان بمحمد صلوات الله عليه وانما خص هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا اكثر ما امرهم الله
تعالى به لان هذا هو المعظم والمهم وقوله تعالى فاغرينا بينهم العداوة والبغضاء اي الصقنا العداوة والبغضاء بهم يقال اغرى فلان بفلان اغراء
اذا اولع به كانه الصق به ويقال لما يلصق به الشيء الغراء وفي قوله تعالى بينهم وجهان احدهما بين اليهود والنصارى الثاني بين فرق النصارى فان بعضهم
يكفر بعضا الى يوم القيامة ونظيره قوله تعالى ويلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض وقوله تعالى وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون وعيد لهم ثم
قوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا الآية واعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود والنصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم عقيب ذلك الى الايمان
بمحمد صلوات الله عليه فقال يا اهل الكتاب واراد باهل الكتاب اليهود والنصارى وانما وحد الكتاب لانه اخرج مخرج الجنس ثم وصف
الرسول صلى الله عليه وسلم بامرين الاول انه يبين لهم كثيرا مما كانوا يخفون قال ابن عباس اخفوا صفة محمد صلوات الله عليه واخفوا
امر الرجم ثم ان الرسول صلى الله عليه وسلم بين ذلك لهم وهذا معجز لانه صلى الله عليه وسلم لم يقرا كتابا ولم يتعلم علما من احد فلما اخبرهم باسرار
ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزا والوصف الثاني للرسول صلى الله عليه وسلم قوله تعالى ويعفو عن كثير اي لا يظهر كثيرا مما يكتمونه
انتم وانما لا يظهره لانه لا حاجة الى اظهاره في الدين والفائدة في ذكر ذلك انهم يعلمون كون الرسول صلى الله عليه وسلم عالما بكل ما يخفونه
فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء كيلا يفتضحوا ثم قال تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وفيه وجوه الاول ان المراد بالنور الاسلام
وبالكتاب القرآن الثاني ان المراد بالنور محمد صلوات الله عليه وبالكتاب القرآن الثالث ان النور والكتاب هو القرآن وهذا ضعيف لان العطف يوجب
المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه وتسمية محمد صلى الله عليه وسلم والاسلام والقرآن بالنور ظاهر لان النور الظاهر هو الذي يتقوى به البصر على ادراك
الاشياء الظاهرة والنور الباطن ايضا هو الذي يتقوى به البصيرة على ادراك الحقائق والمعقولات ثم قال تعالى يهدي به الله اي بالكتاب المبين
من اتبع رضوانه من كان مطلوبه من طلب الدين اتباع الدين الذي يرتضيه الله تعالى فاما من كان مطلوبه من دينه تقرير ما الفه ونشأ عليه واخذه من
اسلافه مع ترك النظر والاستدلال فمن كان كذلك فهو غير متبع رضوان الله ثم قال تعالى سبل السلام اي طرق السلامة ويجوز ان يكون
على حذف المضاف اي سبل دار السلام ونظيره قوله تعالى والذين قتلوا في سبيل الله فلن يضل اعمالهم سيهديهم ومعلوم انه ليس
المراد هداية الاسلام بل الهداية الى طريق الجنة ثم قال ويخرجهم من الظلمات الى النور باذنه اي من ظلمات الكفر الى نور الايمان وذلك ان الكفر يتحير
فيه صاحبه كما يتحير في الظلام ويهتدي بالايمان الى الطريق النجاة كما يهتدي بالنور وقوله باذنه اي بتوفيقه والباء متعلق بالاتباع اي يتبع رضوانه
باذنه ولا يجوز ان يتعلق بالهداية ولا بالاخراج لانه لا معنى له فدل ذلك على انه لا يتبع رضوان الله الا من اراد الله تعالى وقوله ويهديهم الى صراط
مستقيم وهو الدين الحق لان الحق واحد لذاته ومتفق من جميع جهاته واما الباطل ففيه كثرة وكلها معوجة لقد كفر الذين قالوا ان الله هو المسيح ابن
مريم قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا ولله ملك السموات والارض وما بينهما يخلق
ما يشاء والله على كل شيء قدير وقالت اليهود وفي الآية سؤال وهو ان احدا من النصارى لا يقول ان الله هو المسيح ابن مريم فكيف حكى الله تعالى

عنهم ذلك مع انهم لا يقولون به وجوابه ان كثيرا من الحلولية يقولون ان الله تعالى قد يحل في بدن انسان معين او في روحه واذا كان كذلك فلا يبعد ان
يقال ان قوما من النصارى ذهبوا الى هذا القول بل هذا اقرب مما يذهب اليه النصارى وذلك لانهم يقولون ان اقنوم الكلمة اتحد بعيسى
عليه السلام واقنوم الكلمة فاما ان يكون ذاتا او صفة فان كان ذاتا فذات الله قد حلت في عيسى واتحدت بعيسى فيكون عيسى هو الاله
على هذا القول وان قلنا ان الاقنوم عبارة عن الصفة فانتقال الصفة من ذات الى ذات اخرى غير معقول ثم بتقدير انتقال اقنوم العلم
عن ذات الله تعالى الى عيسى يلزم خلو ذات الله تعالى عن العلم ومن لم يكن عالما لم يكن الها فحينئذ يكون الاله هو عيسى على قولهم فثبت ان
النصارى وان كانوا لا يصرحون بهذا القول الا ان حاصل مذهبهم ليس الا ذلك ثم انه تعالى احتج على فساد هذا المذهب بقوله قل فمن يملك
من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا وهذه جملة شرطية قدم فيها الجزاء على الشرط والتقدير ان اراد
ان يهلك المسيح ابن مريم وامه ومن في الارض جميعا فمن الذي يقدر على ان يدفعه عن مراده ومقدوره وقوله فمن يملك من الله شيئا اي فمن يملك
من افعال الله شيئا والملك هو القدرة اي فمن الذي يقدر على دفع شيء من افعال الله ومنع شيء من مراداته وقوله ومن في الارض جميعا يعني
ان عيسى مشاكل لمن في الارض في الصورة والخلقة والجسمية والتركيب وتغيير الصفات والاحوال فلما سلمتم كونه تعالى خالقا للكل وجب ان يكون خالقا
ايضا لعيسى ثم قال تعالى ولله ملك السموات والارض وما بينهما انما قال وما بينهما بعد ذكر السموات والارض ولم يقل بينهن لانه ذهب بذلك مذهب
الصنفين والنوعين ثم قال تعالى يخلق ما يشاء والله على كل شيء قدير وفيه وجهان الاول يعني يخلق ما يشاء فتارة يخلق الانسان من ذكر وانثى كما هو المعتاد
وتارة لا من الاب والام كما في حق آدم عليه السلام وتارة من الام لا من الاب كما في حق عيسى الثاني يخلق ما يشاء يعني ان عيسى عليه السلام اذا قدر
صورة الطير من الطين فالله تعالى يخلق فيه اللحمية والحيوة والقدرة معجزة لعيسى وتارة يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص معجزة له ولا اعتراض على الله في شيء
من افعاله وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم بل انتم بشر ممن خلق يغفر
[illegible] يشاء ولله ملك السموات والارض وما بينهما واليه المصير يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين
فيه سؤال وهو ان اليهود لا يقولون ذلك البتة فكيف يجوز نقل هذا القول عنهم واما النصارى فانهم يقولون ذلك في حق عيسى عليه السلام
لا في حق انفسهم فكيف يجوز هذا النقل عنهم واجاب المفسرون عنه بوجوه الاول ان هذا من باب حذف المضاف والتقدير نحن ابناء رسل الله
فاضيف الى الله تعالى ما هو في الحقيقة مضاف الى رسل الله ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الثاني ان لفظ الابن كما يطلق
على ابن الصلب فقد يطلق ايضا على من يتخذ ابنا واتخاذه ابنا بمعنى تخصيصه بمزيد الشفقة والمحبة فالقوم لما ادعوا ان عناية الله بهم اتم واكمل من عنايته
بكل من سواهم لا جرم عبر الله تعالى عن دعواهم كمال عناية الله بهم بانهم ادعوا انهم ابناء الله الثالث ان اليهود زعموا ان عزيرا ابن الله
والنصارى زعموا ان المسيح ابن الله ثم زعموا ان العزير والمسيح كانا منهم فصار ذلك كانهم قالوا نحن ابناء الله الا ترى ان اقارب الملك اذا فاخروا
انسانا آخر فقد يقولون نحن ملوك الدنيا ونحن سلاطين العالم وغرضهم منه كونهم مختصين بذلك الشخص الذي هو الملك والسلطان فكذا
ههنا الرابع قال ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دعا جماعة من اليهود الى دين الاسلام وخوفهم بعقاب الله فقالوا كيف تخوفنا بعقاب الله
ونحن ابناء الله واحباؤه فهذه الرواية انما وقعت عن تلك الطائفة واما النصارى فانهم يتلون في الانجيل الذي لهم ان المسيح قال
لهم اذهب الى ابي وابيكم وجملة الكلام ان اليهود والنصارى كانوا يرون لانفسهم فضلا على سائر الخلق بسبب اسلافهم الافاضل من الانبياء
حتى انتهوا في تعظيم انفسهم الى ان قالوا نحن ابناء الله واحباؤه ثم انه تعالى ابطل عليهم دعواهم وقال فلم يعذبكم بذنوبكم وفيه سؤال
وهو ان حاصل هذا الكلام انهم لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم لكنه عذبهم فهم ليسوا ابناء الله ولا احباءه ولقائل ان
يقول اما ان تدعوا ان الله تعالى عذبهم في الدنيا او تدعوا انه سيعذبهم في الآخرة فان كان موضع الالزام عذاب الدنيا فهذا لا يقدح
في ادعائهم كونهم احباء الله لان محمدا صلوات الله عليه كان يدعي انه هو وامته احباء الله ثم انهم ما خلوا عن محن الدنيا انظر الى واقعة احد
والى قتل الحسن والحسين وان كان موضع الالزام هو انه تعالى سيعذبهم في الآخرة فالقوم ينكرون ذلك ومجرد اخبار محمد صلوات الله عليه ليس بكاف
في هذا الباب اذ لو كان كافيا لكان مجرد اخباره بانهم كذبوا في ادعاء انهم احباء الله كافيا وحينئذ يصير هذا الاستدلال ضائعا والجواب من وجوه الاول
ان موضع الالزام هو عذاب الدنيا والمعارضة بيوم احد غير لازمة لانا نقول لو كانوا ابناء الله واحباءه لما عذبهم الله في الدنيا ومحمد صلوات الله عليه
ادعى انه من احباء الله ولم يدع انه من ابناء الله فزال السؤال الثاني ان موضع الالزام هو عذاب الآخرة واليهود والنصارى كانوا معترفين بعذاب
الآخرة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة الثالث المراد بقوله تعالى فلم يعذبكم بذنوبكم لم مسخكم فالمعذبون
بالحقيقة اليهود الذين كانوا قبل اليهود المخاطبين بهذا الخطاب في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم الا انهم لما كانوا من جنس اولئك المتقدمين حسنت
هذه الاضافة وهذا الجواب اولى لانه تعالى لم يكن ليامر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يحتج عليهم بشيء لم يدخل بعد في الوجود فانهم يقولون لا نسلم

[illegible] حتى يكون الاستدلال به قويا متينا ثم قال تعالى بل أنتم بشر ممن خلق يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء [illegible] أحد عليه حق حتى يمنعه من أن يعذبه بل الملك له يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واعلم أنا بينا أن [illegible] عليهم وكمال عنايته بهم وإذا عرفت هذا فمذهب المعتزلة أن كل من أطاع الله تعالى [illegible] أبد الآباد ولو قطع عنه بعد الوف سنة في الآخرة تلك النعم لحظة واحدة [illegible] أحباء الله وأحباؤه وكما أن قوله يغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء أبطل قول المعتزلة [illegible] ملكه هكذا وقدرته هكذا فكيف يستحق البشر الضعيف عليه حقا واجبا وكيف [illegible] كانه يخرج من أفواههم أن يقولون إلا كذبا ثم قال تعالى وإليه المصير أي وإليه يؤول أمر الخلق [illegible] يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل [illegible] بشير ونذير والله على كل شيء قدير وإذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله عليكم إذ جعل فيكم أنبياء وجعلكم ملوكا وآتاكم ما لم يؤت أحدا من العالمين [illegible] مسائل المسألة الأولى في قوله تعالى يبين لكم وجهان الأول أن يقدر المبين وعلى هذا التقدير [illegible]

[illegible]

يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم [illegible]

يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على أدباركم فتنقلبوا خاسرين قالوا يا موسى إن فيها قوما جبارين وإنا لن ندخلها حتى يخرجوا منها فإن يخرجوا منها فإنا داخلون قال رجلان من الذين يخافون أنعم الله عليهما ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه فإنكم غالبون وعلى الله فتوكلوا إن كنتم مؤمنين قالوا يا موسى إنا لن ندخلها أبدا ما داموا فيها فاذهب أنت وربك فقاتلا إنا هاهنا قاعدون وفيه مسائل المسألة الأولى روي أن إبراهيم عليه السلام لما صعد جبل لبنان قال الله تعالى له انظر فما أدركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك وقيل لما خرج قوم موسى عليه السلام من مصر وعدهم الله تعالى إسكان أرض الشام وكان بنو إسرائيل يسمون أرض الشام أرض الموعد ثم بعث موسى عليه السلام اثني عشر نقيبا من الأمناء ليتجسسوا لهم عن أحوال تلك الأرض فلما دخلوا تلك البلاد رأوا أجساما عظيمة هائلة قال المفسرون لما بعث موسى عليه السلام النقباء لأجل التجسس رآهم واحد من أولئك الجبارين فأخذهم وجعلهم في كمه مع فاكهة كان قد حملها من بستانه وأتى بهم الملك فنثرهم بين يديه وقال متعجبا للملك هؤلاء يريدون قتالنا فقال الملك ارجعوا [illegible]

[illegible]

لقول اليهود نحن أبناء الله

لعل القوم كانوا مجسمة وكانوا يجوزون الذهاب والمجيء على الله تعالى الثاني يحتمل ان لا يكون المراد حقيقة الذهاب بل هو كما يقال كلمته فذهب يجيبني يعني يريد ان يجيبني فكأنهم قالوا كن
انت وربك مريدين لقتالهم الثالث التقدير اذهب انت وربك معين لك بزعمك فاضمر خبر الابتداء فان قيل اذا اضمرنا الخبر فكيف يجعل قوله فقاتلا خبرا ايضا قلنا لا يمتنع
خبر بعد خبر الرابع اراد بقوله وربك اخوه هرون وسموه ربا لانه كان اكبر من موسى عليه السلام قال المفسرون قولهم اذهب انت وربك ان قالوه على وجه الذهاب من
مكان الى مكان فهو كفر وان قالوه على وجه التمرد عن الطاعة فهو فسق ولقد فسقوا بهذا الكلام بدليل قوله تعالى في هذه القصة فلا تأس على القوم الفاسقين والمقصود من هذه
القصة شرح حال هؤلاء اليهود وشدة بغضهم وغلوهم في المنازعة مع انبياء الله منذ كانوا قَالَ رَبِّ إِنِّي لَا أَمْلِكُ إِلَّا نَفْسِي وَأَخِي فَافْرُقْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقَوْمِ
الْفَاسِقِينَ قَالَ فَإِنَّهَا مُحَرَّمَةٌ عَلَيْهِمْ أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ
ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه لما سمع منهم هذا الكلام قال رب اني لا املك الا نفسي واخي وذكر الزجاج في اعراب قوله واخي وجهين الرفع والنصب اما الرفع فمن وجهين
احدهما ان يكون نسقا على موضع اني والمعنى انا لا املك الا نفسي واخي كذلك ومثله قوله تعالى ان الله بريء من المشركين ورسوله الثاني ان يكون عطفا على الضمير في املك وهو انا والمعنى لا
املك انا واخي الا انفسنا واما النصب فمن وجهين احدهما ان يكون نسقا على الياء والتقدير اني واخي لا نملك الا انفسنا وثانيهما ان يكون اخي معطوفا على نفسي
ويكون المعنى لا املك الا نفسي ولا املك الا اخي لان اخاه اذا كان مطيعا فهو مالك طاعته فان قيل لم قال لا املك الا نفسي واخي وكان معه الرجلان المذكوران
قلنا كانه لم يثق بهما كل الوثوق لما رأى من اطباق الاكثرين على التمرد وايضا لعله انما قال ذلك تقليلا لمن يوافقه وايضا يجوز ان يكون المراد بالاخ من يواخيه في
الدين وعلى هذا التقدير فكانا داخلين في قوله واخي ثم قال تعالى فافرق بيننا وبين القوم الفاسقين يعني فافصل بيننا وبينهم بان تحكم لنا بما نستحق وتحكم عليهم بما يستحقون
وهو في معنى الدعاء عليهم ويحتمل ان يكون المراد خلصنا من صحبتهم وهو كقوله تعالى نجني من القوم الظالمين ثم قال تعالى فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في
الارض فيه مسائل المسئلة الاولى قوله فانها اي الارض المقدسة محرمة عليهم وفي قوله تعالى اربعين سنة قولان احدهما انها منصوبة بالتحريم اي الارض المقدسة محرمة عليهم
اربعين سنة ثم فتح الله تعالى تلك الارض لهم من غير محاربة هكذا ذكره الربيع بن انس القول الثاني انها منصوبة بقوله يتيهون اي بقوا في تلك الحالة اربعين سنة واما
الحرمة فقد بقيت عليهم وماتوا ثم ان اولادهم دخلوا تلك البلدة المسئلة الثانية يحتمل ان موسى عليه السلام لما قال في دعائه على القوم ربنا افرق بيننا وبين القوم الفاسقين
لم يقصد بدعائه هذا الجنس من العذاب بل اخف منه فلما اخبره الله تعالى بالتيه علم انه يحزن بسبب ذلك فعزاه وهون امرهم عليه فقال فلا تأس على القوم الفاسقين
قال مقاتل ان موسى عليه السلام لما دعا عليهم اخبره الله تعالى باحوال التيه ثم ان موسى عليه السلام اخبر قومه بذلك فقالوا له لم دعوت علينا فندم موسى على ما عمل فاوحى الله تعالى
اليه لا تأس على القوم الفاسقين وجائز ان يكون ذلك خطابا لمحمد صلوات الله وسلامه عليه اي لا تحزن على قوم لم يزل شأنهم المعاصي ومخالفة الرسل المسئلة الثالثة اختلف الناس
في ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا في التيه ام لا فقال قوم انهما ما كانا في التيه قالوا ويدل عليه وجوه الاول انه عليه السلام دعا ان يفرق بينه وبين اولئك
الفاسقين ودعوات الانبياء مجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم في ذلك الموضع الثاني ان ذلك التيه كان عذابا والانبياء لا يعذبون الثالث ان القوم
انما عذبوا بسبب انهم تمردوا وموسى وهرون عليهما السلام ما كانا كذلك فكيف يجوز ان يكونا مع اولئك الفاسقين في ذلك العذاب وقال الآخرون انهما كانا
مع القوم في ذلك التيه الا انه تعالى سهل عليهما ذلك العذاب كما سهل على ابرهيم عليه السلام النار فجعلها عليه بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انهما هل
ماتا في التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون عليه السلام مات فيه ثم مات موسى عليه السلام بعده بسنة وبقي يوشع بن نون عليه السلام وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو
الذي افتتح الارض المقدسة وقيل انه ملك كل الشام بعد ذلك وقال قوم بل بقي موسى عليه السلام بعد ذلك وخرج من التيه وحارب الجبارين وقهرهم واخذ الارض
المقدسة المسئلة الرابعة قوله فانها محرمة عليهم لا شك ان هذا تحريم منع لا تحريم تعبد وقيل يجوز ايضا ان يكون تحريم تعبد فامرهم بان يمكثوا في تلك المفازة في الشدة والبلية
عقابا لهم على سوء صنيعهم المسئلة الخامسة اختلفوا في التيه قال الربيع مقدار ستة فراسخ وقيل تسعة فراسخ في ثلاثين فرسخا وقيل ستة في اثني عشر فرسخا وقيل كانوا
ستمائة الف فارس فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع العظيم في هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحد منهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم
وضعوا اعينهم على حركة الشمس والكواكب لخرجوا منها ولو كانوا في البحر العظيم فكيف في المفازة الصغيرة قلنا فيه وجهان الاول ان خوارق العادات في زمان الانبياء
غير مستبعد اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن في جميع المعجزات وانه باطل الثاني انا اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال ان الله تعالى حرم عليهم
الرجوع الى اوطانهم بل امرهم بالمكث في تلك المفازة اربعين سنة في المشقة والمحنة جزاء لهم على سوء صنيعهم وعلى هذا التقدير فقد زال الاشكال المسئلة السادسة
يقال تاه يتيه تيها وتيهانا والتيه اعمها والتيهاء الارض التي لا يهتدى فيها قال الحسن كانوا يصبحون حيث امسوا ويمسون حيث اصبحوا فكانت حركتهم في تلك المفازة على
سبيل الاستدارة وهذا مشكل فانهم اذا وضعوا اعينهم على مسير الشمس ولم ينعطفوا ولم يرجعوا فانه لا بد وان يخرجوا عن المفازة بل الاولى حمل الكلام على تحريم التعبد على ما قررناه
والله اعلم بكيفية الامور قوله تعالى وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِنْ أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الْآخَرِ قَالَ لَأَقْتُلَنَّكَ قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ
اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوءَ
بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ فَتَكُونَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ فَطَوَّعَتْ لَهُ نَفْسُهُ قَتْلَ أَخِيهِ فَقَتَلَهُ فَأَصْبَحَ مِنَ الْخَاسِرِينَ فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا
يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْأَةَ أَخِيهِ قَالَ يَا وَيْلَتَى أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْأَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ

وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى قال فيما تقدم يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعمة الله عليكم اذ هم قوم ان يبسطوا اليكم ايديهم فكف
ايديهم عنكم فذكر ان الاعداء يريدون ايقاع البلاء والمحنة بهم لكنه تعالى يحفظهم بفضله ويمنع اعداءهم من ايصال الشر اليهم ثم انه تعالى لاجل التسلية وتخفيف هذه الاحوال على القلب
ذكر قصصا كثيرة في ان كل من خصه الله تعالى بالنعم العظيمة في الدين والدنيا فان الناس ينازعونه حسدا وبغيا فذكر اولا قصة النقباء الاثني عشر واخذ الله تعالى الميثاق منهم ثم ان
اليهود نقضوا ذلك الميثاق حتى وقعوا في اللعن والقساوة وذكر بعده شدة اصرار النصارى على كفرهم وقولهم بالتثليث بعد ظهور الدلائل القاطعة لهم على فساد ما هم عليه وما ذاك الا
لحسدهم لمحمد صلى الله عليه وسلم فيما آتاه الله من الدين الحق ثم ذكر تعالى بعده قصة موسى عليه السلام في محاربة الجبارين واصرار قومه على التمرد والعصيان ثم ذكر بعده قصة ابني آدم وان احدهما قتل
الآخر حسدا منه على ان الله تعالى قبل قربانه وكل هذه القصص دالة على ان كل ذي نعمة محسود فلما كانت نعم الله تعالى على محمد صلوات الله وسلامه عليه اعظم النعم لا جرم لم يبعد اتفاق
الاعداء على استخراج انواع المكر والكيد في حقه فكان ذكر هذه القصص تسلية من الله تعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم لما هم قوم من اليهود ان يمكروا به وان يوقعوا الآفة والمحنة به الثاني
ان هذا متعلق بقوله تعالى يا اهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرا مما كنتم تخفون من الكتاب وهذه القصة وكيفية ترتيب ايجاب القصاص عليها من اسرار التورية
الثالث ان هذه القصة متعلقة بما قبلها وهي قصة محاربة الجبارين اي اذكر لليهود حديث ابني آدم ليعلموا ان سبيل اسلافهم في الندامة والحسرة الحاصلة بسبب اقدامهم على المعصية
كان مثل سبيل ابني آدم في اقدام احدهما على قتل الآخر الرابع قيل هو متصل بقوله تعالى حكاية عن اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه اي لا ينفعهم كونهم من اولاد
الانبياء مع كفرهم كما لم ينتفع ولد آدم عند معصيته بكون ابيه نبيا معظما عند الله تعالى الخامس لما كفر اهل الكتاب بمحمد صلوات الله عليه حسدا اخبرهم الله تعالى بخبر ابني آدم
وان الحسد اوقعه في سوء الخاتمة والمقصود منه التحذير عن الحسد المسئلة الثانية قوله تعالى واتل عليهم فيه قولان احدهما واتل على الناس الثاني واتل على اهل الكتاب وفي
قوله تعالى ابني آدم قولان الاول انهما ابنا آدم من صلبه وهما قابيل وهابيل وفي سبب وقوع المنازعة بينهما قولان احدهما ان هابيل كان صاحب غنم وقابيل كان صاحب زرع
فتقرب كل واحد منهما قربانا وطلب هابيل احسن شاة كانت معه وجعلها قربانا وطلب قابيل شر حنطة كانت معه فجعلها قربانا ثم تقرب كل واحد منهما بقربانه الى الله
فنزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ولم تحمل قربان قابيل فعلم قابيل ان الله تعالى قبل قربان هابيل ولم يقبل قربانه فحسده وقصد قتله وثانيهما ما روي ان آدم عليه السلام كان يولد له في كل
بطن غلام وجارية وكان يزوج البنت من بطن من الغلام من بطن آخر فولد له قابيل وتوأمته وبعدهما هابيل وتوأمته وكانت توأمة قابيل احسن الناس وجها واراد آدم ان يزوجها
هابيل فابى قابيل ذلك وقال انا احق بها وهي اختي ولم يأمرك الله بهذا وانما هو رأيك فقال آدم عليه السلام لهما قربا قربانا فايكما قبل قربانه زوجتها منه فقبل الله تعالى
قربان هابيل بان انزل الله تعالى على قربانه نارا فازداد قابيل حسدا له القول الثاني وهو قول الحسن والضحاك ان ابني آدم اللذين قربا قربانا ما كانا ابني آدم لصلبه وانما كانا
رجلين من بني اسرائيل قال والدليل عليه قوله تعالى في آخر القصة من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا والظاهر
ان صدور هذا الذنب من احد ابني آدم لا يصلح ان يكون سببا لايجاب القصاص على بني اسرائيل اما لما اقدم رجل من بني اسرائيل على مثل هذه المعصية امكن جعل ذلك سببا
لايجاب القصاص عليهم زجرا لهم عن المعاودة الى مثل هذا الذنب ومما يدل على ذلك ايضا ان المقصود من هذه القصة بيان اصرار اليهود ابدا من قديم الدهر على التمرد
والحسد حتى بلغ بهم شدة الحسد الى ان احدهما لما قبل الله تعالى قربانه حسده الآخر واقدم على قتله ولا شك ان هذه رتبة عظيمة في الحسد فانه لما شاهد ان قربان صاحبه مقبول عند الله تعالى
فذلك مما يدعوه الى حسن الاعتقاد فيه والمبالغة في تعظيمه فلما اقدم على قتله مع هذه الحالة دل ذلك على انه كان قد بلغ في الحسد الى اقصى الغايات واذا كان المراد من ذكر هذه القصة
بيان ان الحسد دأب قديم في بني اسرائيل وجب ان يقال هذان الرجلان كانا من بني اسرائيل واعلم ان القول الاول هو الذي اختاره اكثر اصحاب الاخبار وفي الآية ايضا ما يدل
عليه وذلك لان الآية تدل على ان القاتل جهل ما يصنع بالمقتول حتى تعلم ذلك من عمل الغراب ولو كان من بني اسرائيل لما خفي عليه هذا الامر والله اعلم المسئلة الثالثة قوله تعالى
بالحق فيه وجوه الاول بالحق اي تلاوة ملتبسة بالحق والصحة من عند الله تعالى الثاني اي تلاوة ملتبسة بالصدق موافقة لما في التورية والانجيل الثالث بالحق اي بالغرض
الصحيح وهو تقبيح الحسد لان المشركين واهل الكتاب كانوا يحسدون رسول الله صلى الله عليه وسلم ويبغون عليه الرابع بالحق اي بالمعتبر وانه لا تحملوه على اللعب والباطل مثل كثير من
الاقاصيص التي لا فائدة فيها وانما هي لهو الحديث وهذا يدل على ان المقصود من ذكر القصص في القرآن العبرة لا مجرد الحكاية ونظيره قوله تعالى لقد كان في قصصهم عبرة
لاولي الالباب ثم قال تعالى اذ قربا قربانا وفيه مسائل المسئلة الاولى اذ فيه قولان الاول انه نصب بالنبأ اي قصتهم وحديثهم في ذلك الوقت الثاني يجوز ان يكون بدلا من
النبأ اي واتل عليهم النبأ نبأ ذلك الوقت على تقدير حذف المضاف المسئلة الثانية القربان اسم لما يتقرب به الى الله تعالى من ذبيحة او صدقة ومضى الكلام في
القربان في سورة آل عمران المسئلة الثالثة تقدير قوله تعالى اذ قربا قربانا اذ قرب كل واحد منهما قربانا الا انه جمعهما في الفعل وافرد الاسم لانه يستدل بفعلهما على ان لكل واحد قربانا
وقيل ان القربان اسم جنس فهو يصلح للواحد والعدد وايضا فالقربان مصدر كالرجحان والعدوان والكفران والمصدر لا يثنى ولا يجمع ثم قال تعالى فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى قيل كانت علامة القبول ان تأكله النار وهو قول اكثر المفسرين وقال مجاهد علامة الرد ان تأكله النار والاول اولى لاتفاق الاكثرين عليه وقيل ما كان
في ذلك الوقت فقير يدفع اليه ما يتقرب به الى الله تعالى فكانت تنزل النار من السماء فتأكله المسئلة الثانية انما صار احد القربانين مقبولا والآخر مردودا لان حصول التقوى
شرط في قبول الاعمال قال تعالى هاهنا حكاية عن المحق انما يتقبل الله من المتقين وقال تعالى فيما امر به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى منكم فاخبر
ان الذي يصل الى حضرة الله تعالى ليس الا التقوى والتقوى من صفات القلوب قال عليه السلام التقوى هاهنا واشار الى القلب وحقيقة التقوى امور احدها ان يكون على خوف ووجل
من تقصير نفسه في تلك الطاعة فيتقي باقصى ما يقدر عليه من جهات التقصير وثانيها ان يكون في غاية الاتقاء من ان يأتي بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضاة الله تعالى وثالثها

ان ينبغي ان يكون لغير الله فيه شركة وما اشبه رعاية هذه الشرائط وقيل في هذه القصة ان احدهما جعل قربانه احسن ما كان معه والآخر جعل قربانه اردى ما كان معه وقيل انه اضمر
حين قرب انه لا يبالي سواء قبل او لم يقبل ولا يزوج اخته من هابيل وقيل كان قابيل ليس من اهل التقوى والطاعة ولذلك لم يتقبل الله تعالى قربانه ثم حكى الله تعالى عن قابيل انه قال
لهابيل لاقتلنك فقال هابيل انما يتقبل الله من المتقين وفي الكلام حذف والتقدير كان هابيل قال لم تقتلني قال لان قربانك صار مقبولا فقال هابيل وما ذنبي انما يتقبل الله
من المتقين وقيل انه من كلام الله تعالى لنبيه محمد صلوات الله عليه اعتراضا بين القصة كانه تعالى بين لمحمد صلوات الله عليه انه انما لم يتقبل قربانه لانه لم يكن متقيا ثم قال تعالى حاكيا
عن الاخ المظلوم انه قال لئن بسطت الي يدك لتقتلني ما انا بباسط يدي اليك لاقتلك اني اخاف الله رب العالمين وفيه سؤالات الاول انه لم لم يدفع القاتل عن

[illegible]

[illegible]

الثالث انه ندم لانه كان لاجل ان تركه بالعراء استخفافا به بعد قتله فلما رأى الغراب قد دفن الغراب الآخر ندم على قساوة قلبه وقال هذا اخي وشقيقي ولحمه مختلط بلحمي ودمه مختلط بدمي
فاذا اظهرت الشفقة [illegible] الغراب على الغراب ولم تظهر مني على اخي كنت دون الغراب في الرحمة والاخلاق الحميدة وكان ندمه لهذه الاسباب لا لخوف من الله فلا جرم لم ينفعه ذلك الندم

من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد في الارض فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما
احيا الناس جميعا ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد ذلك في الارض لمسرفون انما جزاء الذين

وفيه مسائل المسألة الاولى من اجل ذلك اي بسببه وبعلته [illegible] الاول ان قوله من اجل ذلك اي من اجل ما مر من قصة قابيل وهابيل كتبنا على بني اسرائيل القصاص وذلك
مشكل فانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين وجوب القصاص على بني اسرائيل الثاني ان وجوب القصاص حكم ثابت في جميع الامم فما فائدة تخصيصه ببني

[illegible]

الله ورسوله فمجموع كل هذه الوجوه في قوله تعالى او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا فيه اشكال وهو ان قتل النفس الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس فانه من الممتنع ان
يكون الجزء مساويا للكل وذكر المفسرون بسبب هذا السؤال وجوها من الجواب وهي بأسرها مبنية على مقدمة واحدة وهي ان تشبيه احد الشيئين بالآخر لا يقتضي الحكم بمشابهتهما من
كل الوجوه لانا نقول هذا يشبه ذلك اعم من قولنا انه يشبهه من كل الوجوه او من بعض الوجوه واذا ظهرت صحة هذه المقدمة فنقول الجواب من وجوه الاول ان المقصود من تشبيه قتل
النفس الواحدة بقتل النفوس المبالغة في تعظيم امر القتل العمد العدوان وتفخيم شانه يعني كما ان قتل كل الخلق امر مستعظم عند كل احد فكذلك يجب ان يكون قتل الانسان الواحد مستعظما
مهيبا فالمقصود بيان مشاركتهما في عدد الاستعظام لا بيان مشاركتهما في مقدار الاستعظام وكيف لا يكون مستعظما وقد قال تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب
الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما الوجه الثاني في الجواب هو ان جميع الناس لو علموا من انسان واحد انه يقصد قتلهم باجمعهم فلا شك انهم يدفعونه دفعا لا يمكنه تحصيل مقصوده فكذلك اذا
علموا منه انه يقصد قتل انسان واحد معين يجب ان يكون جدهم واجتهادهم في منعه عن قتل ذلك الانسان مثل جدهم واجتهادهم في الصورة الاولى الوجه الثالث في الجواب هو
انه لما اقدم على القتل العمد العدوان فقد رجح داعية الشهوة والغضب على داعية الطاعة ومتى كان الامر كذلك كان هذا الترجيح حاصلا بالنسبة الى كل واحد فكان في قلبه ان كل احد
نازعه في شيء من مطالبه فانه لو قدر عليه لقتله ونية المؤمن في الخيرات خير من عمله فكذلك نية المؤمن في الشر شر من عمله فيصير من يقتل انسانا قتلا عمدا عدوانا فكأنما قتل جميع الناس
وهذه الاجوبة الثلاثة حسنة قوله تعالى ومن احياها فكأنما احيا الناس جميعا المراد من احياء النفس تخليصها من المهلكات مثل الحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين
والكلام في ان احياء النفس الواحدة مثل احياء النفوس على قياس ما قررناه في ان قتل النفس الواحدة مثل قتل النفوس ثم قال تعالى ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات ثم ان كثيرا منهم بعد
ذلك لمسرفون والمعنى ان كثيرا من اليهود بعد ذلك اي بعد مجيء الرسل وبعد ما كتبنا عليهم تحريم القتل لمسرفون يعني في القتل لا يبالون بعظمته انما جزاء الذين يحاربون
الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض ذلك لهم خزي في
الدنيا ولهم في الآخرة عذاب عظيم الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فاعلموا ان الله غفور رحيم يا ايها الذين
اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى تغليظ الاثم في قتل النفس بغير قتل نفس ولا فساد في الارض اتبعه ببيان ان الفساد في الارض الذي يوجب القتل ما هو فان بعض ما يكون فسادا
في الارض لا يوجب القتل فقال انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وفي الآية مسائل المسألة الاولى في اول الآية سؤال وهو ان المحاربة مع الله تعالى غير ممكنة فيجب حمله
على المحاربة مع اولياء الله والمحاربة مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ممكنة فلفظة المحاربة اذا نسبت الى الله تعالى كان مجازا لان المراد منه المحاربة مع اولياء الله واذا نسبت الى الرسول
صلى الله عليه وسلم كانت حقيقة فلفظ يحاربون في قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله يلزم ان يكون محمولا على المجاز والحقيقة معا وذلك ممتنع فهذا تقرير السؤال
وجوابه من وجهين الاول انا نحمل المحاربة على مخالفة الامر والتكليف والتقدير انما جزاء الذين يخالفون احكام الله واحكام رسوله ويسعون في الارض فسادا كذا وكذا الثاني تقدير
الكلام انما جزاء الذين يحاربون اولياء الله واولياء رسوله كذا وكذا وفي الخبر ان الله تعالى قال من اهان لي وليا فقد بارزني بالمحاربة المسألة الثانية من الناس من قال هذا الوعيد
مختص بالكفار ومنهم من قال انه في فساق المؤمنين اما الاولون فقد ذكروا وجوها احدها انها نزلت في قوم من عرينة نزلوا المدينة مظهرين للاسلام فمرضت ابدانهم
واصفرت الوانهم فبعثهم رسول الله صلى الله عليه وسلم الى ابل الصدقة ليشربوا من ابوالها والبانها فيصحوا فلما وصلوا الى ذلك الموضع قتلوا الرعاة
وساقوا الابل وارتدوا فبعث النبي صلى الله عليه وسلم اليهم من اخذهم وامر بقطع ايديهم وارجلهم وسمل اعينهم وتركهم حتى ماتوا فنزلت هذه الآية ناسخة لما فعله
رسول الله صلى الله عليه وسلم فصارت تلك السنة منسوخة بهذا القرآن وعند الشافعي لم يجز نسخ السنة بالقرآن فكان الناسخ لتلك السنة سنة اخرى ونزل هذا القرآن مطابقا
للسنة الناسخة وثانيها ان الآية نزلت في قوم ابي برزة الاسلمي وكان قد عاهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فمر قوم من كنانة يريدون الاسلام وابو برزة غائب فقتلوهم
واخذوا اموالهم وثالثها ان الآية نزلت في هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم من بني اسرائيل انهم بعد ان غلظ الله تعالى عليهم عقاب القتل العمد العدوان فهم مسرفون في القتل ومفسدون في
الارض فمن اتى منهم بالقتل والفساد في الارض فجزاؤهم كذا وكذا القول الثاني ان هذه الآية نزلت في قطاع الطريق من المسلمين وهذا قول اكثر الفقهاء قالوا والذي
يدل على انه لا يجوز حمل الآية على المرتدين وجوه احدها ان قطع المرتد لا يقف على المحاربة ولا على اظهار الفساد في دار الاسلام والآية تقتضي ذلك وثانيها لا يجوز الاقتصار في
حق المرتد على قطع اليد ولا على النفي والآية تقتضي ذلك وثالثها ان الآية تقتضي سقوط الحد بالتوبة قبل القدرة وهو قوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم والمرتد
يسقط حده بالتوبة قبل القدرة وبعدها فدل ذلك على ان الآية لا تعلق لها بالمرتدين ورابعها ان الصلب غير مشروع في حق المرتد وهو مشروع ههنا فوجب ان
لا يكون الآية مختصة بالمرتد وخامسها ان قوله تعالى الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا يتناول كل من كان موصوفا بهذه الصفة سواء كان كافرا
او كان مسلما اقصى ما في الباب ان يقال الآية نزلت في الكفار لكنك تعلم ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسألة الثالثة المحاربون المذكورون في الآية
هم القوم الذين يجتمعون ولهم منعة ممن ارادهم بسبب انه يحمي بعضهم بعضا ويقصدون المسلمين في ارواحهم ودمائهم وانما اعتبرنا القوة والشوكة لان
قاطع الطريق انما يمتاز عن السارق بهذا القيد واتفقوا على ان هذه الحالة اذا حصلت في الصحراء كانوا قطاع الطريق فاما لو حصل في نفس البلد فقال الشافعي رضي الله عنه
ايضا يكون ساعيا في الارض بالفساد ويقام عليه هذا الحد قال ولانهم في المدن يكونون اعظم ذنبا فلا اقل من المساواة وقال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله اذا حصل ذلك
في مصر فانه لا يقام عليه الحد وجه قول الشافعي النص والقياس اما النص فعموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ومعلوم انه اذا حصل هذا
المعنى في البلد كان بالدخول تحت عموم هذا النص واما القياس فهو ان هذا حد فلا يختلف بالمصر وغيره ووجه قول ابي حنيفة ان الخارج من المصر يلحقه الغوث في

الغالب

في الغالب فلا يتمكن من المغالبة فصار في حكم السارق قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من الارض للعلماء في لفظة او في هذه الآية قولان
الاول انها للتخيير وهو قول ابن عباس في رواية علي بن ابي طلحة وقول الحسن وسعيد بن المسيب ومجاهد والمعنى ان الامام ان شاء قتل وان شاء صلب وان شاء قطع الايدي والارجل
وان شاء نفى واي واحد من هذه الاقسام شاء فعل وقال ابن عباس في رواية عطاء كلمة او ههنا ليست للتخيير بل هي لبيان ان الاحكام تختلف باختلاف
الجنايات فمن اقتصر على القتل قتل ومن قتل واخذ المال قتل وصلب ومن اقتصر على اخذ المال قطع يده ورجله من خلاف ومن اخاف السبيل ولم يقتل ولم يأخذ المال
نفي من الارض وهذا قول الاكثرين من العلماء وهو مذهب الشافعي والذي يدل على ضعف القول الاول وجهان الاول انه لو كان المراد من الآية التخيير لوجب ان يمكن الامام من الاقتصار
على النفي ولما اجمعوا على انه ليس له ذلك علمنا انه ليس المراد من الآية التخيير والثاني ان هذا المحارب اذا لم يقتل ولم يأخذ المال فقد هم بالمعصية ولم يفعل وذلك لا يوجب القتل
كالعزم على سائر المعاصي فثبت انه لا يجوز حمل الآية على التخيير فيجب ان يضمر في كل حكم على حدة فعلا على حدة فصار التقدير ان يقتلوا ان قتلوا او يصلبوا ان جمعوا بين القتل و
الاخذ للمال او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف ان اقتصروا على اخذ المال او ينفوا من الارض ان اخافوا والقياس الجلي يدل ايضا على صحة ما ذكرناه لان القتل العمد العدوان
يوجب القتل فغلظ ذلك في قاطع الطريق بان صار القتل حتما لا يجوز العفو عنه واخذ المال يتعلق به القطع في غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين
وان جمعوا بين القتل وبين اخذ المال جمع في حقهم بين القتل وبين الصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار ايقاع هذه العقوبة به فيصير ذلك زاجرا
لغيره عن الاقدام على مثل هذه المعصية واما ان اقتصر على مجرد الاخافة اقتصر الشرع منه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض قال ابو حنيفة رحمه الله اذا قتل واخذ المال فالامام مخير
بين ثلاثة اشياء بين ان يقتلهم فقط او يقطعهم ثم يقتلهم او يقطع ايديهم وارجلهم ثم يقتلهم ويصلبهم وعند الشافعي رحمه الله لا بد من الصلب وهو قول ابي يوسف حجة
الشافعي انه تعالى نص على الصلب كما نص على القتل فلم يجز اسقاط الصلب كما لم يجز اسقاط القتل ثم اختلفوا في كيفية الصلب فقيل يصلب حيا ثم يزج بطنه
برمح حتى يموت وقال الشافعي يقتل ويصلى عليه ثم يصلب واختلفوا في تفسير النفي من الارض قال الشافعي معناه ان الامام ان وجد هؤلاء المحاربين قتلهم وصلبهم
وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف فان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا قدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وبه قال احمد واسحق وقال ابو حنيفة النفي من الارض هو الحبس وهو اختيار اكثر
اهل اللغة قالوا ويدل عليه ان قوله تعالى او ينفوا من الارض اما ان يكون المراد به النفي من جميع الارض وذلك غير ممكن مع بقاء الحياة واما ان يكون المراد اخراجه من تلك
البلدة الى بلدة اخرى وهذا ايضا غير جائز لان الغرض من النفي دفع شره عن المسلمين فلو اخرجناه الى بلد آخر لاستضر به من كان هناك من المسلمين واما ان يكون
المراد اخراجه الى دار الكفر وهو ايضا غير جائز لان اخراج المسلم الى دار الكفر تعريض له بالردة وانه غير جائز ولما بطل الكل لم يبق الا ان يكون المراد من النفي نفيه عن جميع
الارض الا مكان الحبس قالوا والمحبوس قد يسمى منفيا من الارض لانه لا ينتفع بشيء من الطيبات في الدنيا ولذاتها ولا يرى احدا من احبابه فصار منفيا عن جميع بقاع الارض
الا عن تلك البقعة الضيقة وصار منفيا عن اللذات والشهوات والطيبات فكان كالمنفي في الحقيقة ولما حبسوا صالح بن عبد القدوس على تهمة الزندقة في حبس
ضيق وطال لبثه هناك ذكر شعرا منه خرجنا من الدنيا ونحن من اهلها فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى اذا جاءنا السجان يوما لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا قال
الشافعي رحمه الله هذا النفي المذكور في الآية محمول على وجهين احدهما ان هؤلاء المحاربين ان قتلوا واخذوا الاموال فالامام ان اخذهم اقام عليهم الحد وان لم يأخذهم
طلبهم ابدا فكونهم خائفين من الامام هاربين من بلد الى بلد هو المراد من النفي الثاني القوم الذين يحضرون الواقعة ويكثرون جمع هؤلاء المحاربين ويخيفون المسلمين ولكنهم ما
قتلوا وما اخذوا المال فقول الشافعي ههنا ان الامام يأخذهم ويعزرهم ويحبسهم فالمراد من نفيهم عن الارض هو هذا الحبس لا غير ثم قال تعالى ذلك لهم خزي في الدنيا اي
فضيحة وهوان ولهم في الآخرة عذاب عظيم قالت المعتزلة الآية دالة على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة ودالة على ان عقابهم قد احبط ثوابهم لانه تعالى حكم بان
ذلك لهم خزي في الدنيا وذلك يدل على كونهم مستحقين للذم وكونهم مستحقين للذم في الحال يمنع من بقاء استحقاقهم المدح والتعظيم لما ان ذلك جمع بين الضدين واذا
كان الامر كذلك ثبت القطع بالقول بوعيد الفساق وثبت القول بالاحباط والجواب لا نزاع بيننا وبينكم ان هذا الحد انما يكون واقعا على جهة الخزي اذا لم تحصل التوبة فاما
عند حصول التوبة فان هذا الحد لا يكون على جهة الخزي والاستخفاف بل يكون على جهة الامتحان واذا جاز لكم ان تشترطوا هذا الحكم بعدم التوبة لدليل دل على اعتبار هذا
الشرط فنحن ايضا نشترط هذا الحكم بشرط عدم العفو وحينئذ لا يبقى الكلام الا في انه هل دل الدليل على انه تعالى يعفو عن الفساق ام لا وقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء في
سورة البقرة في تفسير قوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته ثم قال تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم قال الشافعي انه تعالى لما شرح ما يجب
على هؤلاء المحاربين من الحدود والعقوبات استثنى عنه ما اذا تابوا قبل القدرة عليهم وضبط الكلام فيه ان ما يتعلق من تلك الاحكام بحقوق الله فانه يسقط
بعد هذه التوبة وما يتعلق منها بحقوق الآدميين فانه لا يسقط بها لان هؤلاء المحاربين ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم كان ولي الدم على حقه في القصاص
والعفو الا انه يزول حتم القتل بسبب هذه التوبة وان اخذ مالا وجب عليه رده ولم يكن عليه قطع اليد والرجل واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر الآية ان
التوبة لا تنفعه ويقام الحد عليه وقال الشافعي يحتمل ان يسقط كل حد لله تعالى بالتوبة لان ماعزا لما رجم اظهر توبته فلما تمموا رجمه ذكروا ذلك للرسول صلى الله عليه وسلم فقال
هلا تركتموه او لفظ هذا معناه وهذا يدل على ان التوبة تسقط عن المكلف كل ما يتعلق بحق الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة وجاهدوا
في سبيله لعلكم تفلحون ان الذين كفروا لو ان لهم ما في الارض جميعا ومثله معه ليفتدوا به من عذاب يوم القيامة ما تقبل منهم ولهم
عذاب اليم يريدون ان يخرجوا من النار وما هم بخارجين منها ولهم عذاب اليم والسارق والسارقة

في الآية مسائل المسألة الأولى في نظم الآية وجهان الأول اعلم انا قد بينا انه تعالى لما اخبر رسول صلى الله عليه وسلم ان قوما من اليهود هموا ان يبسطوا ايديهم الى الرسول والى اصحابه
بالغدر والمكر ومنعهم الله تعالى عن مرادهم فعند ذلك شرح تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم شدة عتوهم مع الانبياء وكمال اصرارهم على اذائهم وامتد الكلام الى هذا الموضع فعند
هذا رجع الكلام الى المقصود الاول فقال يا ايها الذين امنوا الآية كانه قيل قد عرفتم كمال جسارة اليهود على المعاصي والذنوب وبعدهم عن الطاعات التي هي الوسائل
للعبد الى الرب فكونوا انتم يا ايها المؤمنون بالضد من ذلك فكونوا متقين عن معاصي الله متوسلين الى الله تعالى بطاعاته الوجه الثاني في النظم انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا نحن ابناء الله
واحباؤه اي نحن ابناء انبياء الله وكان افتخارهم باعمال آبائهم فقال تعالى يا ايها الذين امنوا ليكن مفاخرتكم باعمالكم لا بشرف آبائكم واسلافكم فاتقوا الله وابتغوا
اليه الوسيلة المسألة الثانية اعلم ان مجامع التكليف محصورة في نوعين لا ثالث لهما احدهما ترك المنهيات واليه الاشارة بقوله تعالى اتقوا الله وثانيهما فعل الطاعات
واليه الاشارة بقوله تعالى وابتغوا اليه الوسيلة ولما كان ترك المنهيات مقدما على فعل المأمورات في الذات لا جرم قدمه تعالى عليه في الذكر وانما قال ان الترك مقدم على الفعل لان الترك
عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الاصلي والفعل هو الايقاع والتحصيل [illegible]

[illegible]

وهذا يفيد الحصر فكان المعنى ولهم عذاب مقيم لا لغيرهم كما ان قوله تعالى لكم دينكم ولي دين
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم فمن تاب من

بعد ظلمه واصلح فان الله يتوب عليه ان الله غفور رحيم الم تعلم ان الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
والله على كل شيء قدير في اتصال الآية بما قبلها وجهان الاول انه تعالى لما اوجب في الآية المتقدمة قطع الايدي والارجل عند اخذ المال على سبيل المحاربة بين في هذه الآية ان اخذ
المال على سبيل السرقة يوجب قطع الايدي والارجل ايضا الثاني انه لما ذكر تعظيم امر القتل حيث قال من قتل نفسا [illegible] فكانما قتل الناس جميعا ومن احياها فكانما احيا الناس جميعا ذكر
بعده الجنايات التي تبيح القتل والايلام فذكر اولا قطع الطريق وثانيا امر السرقة وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلف النحويون في الرفع في قوله تعالى والسارق والسارقة على
وجوه الاول وهو قول سيبويه والاخفش ان قوله السارق والسارقة مرفوعان بالابتداء والخبر محذوف والتقدير فيما يتلى عليكم السارق والسارقة اي حكمهما وكذا
[illegible]

كما قررناه بان قوله السارق والسارقة يتناول السرقة سواء كانت قليلة او كثيرة وسواء سرقت من حرز او من غير حرز واذا ثبت هذا فنقول لو ذهبنا الى التخصيص لكان ذلك
اما بخبر واحد او بالقياس وتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد وبالقياس غير جائز وحجة جمهور الفقهاء انه لا حاجة بنا الى القول بالتخصيص بل نقول ان لفظ السرقة لفظ عربي ونحن بالضرورة
نعلم ان اهل اللغة لا يقولون لمن اخذ حبة من حنطة الغير او تبنة واحدة او كسرة صغيرة من كسرة انه سرق ماله فعلمنا ان اخذ مال الغير كيف كان لا يسمى سرقة وايضا السرقة
مشتقة من مسارقة عين المالك وانما يحتاج الى مسارقة عين المالك لو كان المسروق امرا يكون متعلق الرغبة وفي محل الشح والضنة حتى يرغب السارق في اخذه ويتضايق المسروق في دفعه الى
الغير وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه ويتضايق المسروق منه في دفعه الى الغير وبهذا الطريق اعتبرنا في وجوب
القطع اخذ المال من حرز المثل لان ما لا يكون موضوعا في الحرز لا يحتاج في اخذه الى مسارقة الاعين فلا يسمى المسروق في اخذه سرقة قال داود نحن لا نوجب القطع في سرقة الحبة الواحدة ولا في سرقة
التبنة الواحدة بل في اقل شيء يسمى مالا وفي اقل شيء يجري فيه الشح والضنة وذلك لان مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة فربما استحقر الملك الكبير الآلاف مؤلفة واستعظم الفقير طسوجا
ولهذا قال الشافعي رضي الله عنه لو قال لفلان علي مال عظيم ثم فسره بالحبة يقبل قوله فيه لاحتمال انه كان عظيما في الحل او كان عظيما عنده لغاية فقره وشدة احتياجه اليه ولما
كانت مقادير القلة والكثرة غير مضبوطة وجب بناء الحكم على اقل ما يسمى مالا وليس لقائل ان يستبعد ويقول كيف يجوز قطع اليد في سرقة الطسوجة الواحدة لان الملحدة خذلهم الله
قد جعلوا هذا طعنا في الشريعة فقالوا اليد لما كانت قيمتها خمسمائة دينار من الذهب فكيف تقطع لاجل القليل من المال ثم انا اجبنا عن هذا الطعن بان الشرع انما قطع يده بسبب
انه تحمل الدناءة والخساسة في سرقة ذلك القدر القليل فلا يبعد ان يعاقبه الشرع بسبب تلك الدناءة بهذه العقوبة العظيمة واذا كان هذا الجواب مقبولا من الكل فليكن
ايضا مقبولا منا في ايجاب القطع في القليل والكثير قالوا ومما يدل على انه لا يجوز تخصيص عموم القرآن ههنا بخبر الواحد وذلك لان القائلين بتخصيص هذا العموم اختلفوا على وجوه فقال
الشافعي يجب القطع في ربع دينار وروي فيه قوله عليه السلام لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة لا يجب الا في عشرة دراهم مضروبة وروي فيه قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في
ثمن المجن قال والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق انه مقدر بثلاثة دراهم او ربع دينار وقال ابن ابي ليلى مقدر بخمسة دراهم وكل واحد من هؤلاء
المجتهدين يطعن في الخبر الذي يرويه الآخر وعلى هذا التقدير فهذه المخصصات صارت متعارضة فوجب ان لا يلتفت الى شيء منها ويرجع في معرفة حكم الله الى ظاهر القرآن قال وليس
ان يقول ان الصحابة اجمعوا على انه لا يجب القطع الا في مقدار معين قال لان الحسن البصري كان يوجب القطع بمطلق السرقة فكان يقول احذر من قطع مرك بدرهم ولو كان
الاجماع منعقدا لما خالف الحسن فيه مع قربه من زمان الصحابة وشدة احتياطه فيما يتعلق بالدين فهذا تقرير مذهب الحسن البصري ومذهب داود الاصفهاني واما الفقهاء
فانهم اتفقوا على انه لا بد وان يكون في وجوب القطع من القدر ثم قال الشافعي رحمه الله القطع في ربع دينار فصاعدا وهو نصاب السرقة وسائر الاشياء تقوم به وقال ابو
حنيفة والثوري لا يجب القطع في اقل من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها وقال مالك ربع دينار او ثلاثة اشياء دراهم وقال ابن ابي ليلى خمسة دراهم حجة الشافعي
ان ظاهر قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما يوجب القطع في القليل والكثير الا ان الفقهاء اتفقوا فيما بينهم على انه لا يجب القطع فيما دون ربع دينار فوجب ان
يبقى في ربع دينار فصاعدا على ظاهر النص ثم اكد هذا بما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا قطع الا في ربع دينار واما الذي تمسك به ابو حنيفة من قوله صلى الله عليه وسلم
لا قطع الا في ثمن المجن فهو ضعيف لوجهين الاول ان ثمن المجن مجهول فتخصيص عموم القرآن بخبر واحد مجمل مجهول المعنى لا يجوز الثاني انه ان كان ثمن المجن مقدرا بعشرة دراهم كان
التخصيص الحاصل بسببه في عموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما اكثر من التخصيص الحاصل في عموم هذه الآية بقوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في ربع دينار
فكان الترجيح لهذا الحديث المسألة الرابعة قال الشافعي الرجل اذا سرق اولا قطعت يده اليمنى وفي الثانية رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى وقال
ابو حنيفة والثوري لا يقطع في المرة الثالثة والرابعة احتج الشافعي بهذه الآية من وجهين الاول ان السرقة علة لوجوب القطع وقد وجدت في المرة الثالثة فوجب
القطع في المرة الثالثة انما قلنا ان السرقة علة للقطع لقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقد بينا ان المعنى الذي سرق فاقطعوا يده وايضا الفاء في قوله
فاقطعوا ايديهما للقطع فدل على ان القطع وجب جزاء على تلك السرقة علة لوجوب القطع ولانا نعلم ان السرقة حصلت في المرة الثالثة فما هو الموجب للقطع حاصل في المرة
الثالثة فلا بد وان يترتب عليه موجبه ولا يجوز ان يكون موجبه هو القطع في المرة الاولى لان الحكم لا يسبق علته ولان ذلك القطع وجب بالسرقة الاولى فلم يبق الا ان يكون
السرقة في المرة الثالثة توجب قطعا آخر وهو المطلوب الثاني انه تعالى قال فاقطعوا ايديهما ولفظ الايدي لفظ جمع واقله الثلاثة فالظاهر يقتضي وجوب قطع ثلاثة من الايدي
في السارق والسارقة ترك العمل به ابتداء فبقي معمولا به عند السرقة الثالثة قالوا ابن مسعود قرأ فاقطعوا ايمانهما فكان هذا الحكم مختصا باليمين لا في مطلق الايدي
والقراءة الشاذة جارية مجرى خبر الواحد قلنا القراءة الشاذة لا تبطل القراءة المتواترة فنحن نتمسك بالقراءة المتواترة في اثبات مذهبنا وايضا القراءة الشاذة
عندنا ليس بحجة لانا نقطع انها ليست قرآنا اذ لو كانت قرآنا لكانت متواترة فانا لو جوزنا ان لا ينقل شيء من القرآن الينا على سبيل التواتر انفتح باب طعن
الروافض والملاحدة خذلهم الله في القرآن فلعله كان في القرآن آيات دالة على امامة علي رضي الله عنه نصا وما نقلت الينا ولعله كان فيها آيات دالة على نسخ هذه الشرائع
وما نقلت الينا ولما كان ذلك باطلا بانه لو كان قرآنا لكان متواترا علمنا انه لم يكن متواترا قطعنا انه ليس بقرآن فثبت ان القراءة الشاذة ليست بحجة البتة المسألة الخامسة قال
الشافعي يغرم السارق ما سرق وقال ابو حنيفة والثوري واحمد واسحق رحمهم الله لا يجمع بين الغرم والقطع فان غرم فلا قطع وان قطع سقط الغرم وقال مالك لا يقطع بكل حال
واما الغرم فيلزمه اذا كان غنيا ولا يلزمه ان كان فقيرا احتج الشافعي بان الآية دلت على ان السرقة توجب القطع وقوله صلى الله عليه وسلم على اليد ما اخذت حتى ترد يوجب
الضمان وقد اجتمع الامران في هذه السرقة فوجب ان يجب القطع والضمان فلو ادعى مدع ان الجمع ممتنع كان ذلك معارضة وعليه الدليل على انا نقول ان حد الله لا يمنع

حق العباد بدليل انه يجتمع الجزاء والقيمة في الصيد المملوك وبدليل انه لو كان المسروق باقيا وجب رده بالاجماع وبدليل عليه ان المسروق كان باقيا على ملك المالك الى وقت قطع يد
السارق بالاتفاق فبعد حصول القطع اما ان يحصل الملك فيه مقتصرا على وقت القطع او مستندا الى اول زمان السرقة والاول لا يقول به الخصم والثاني يقتضي ان يقال انه حدث
الملك فيه بعد وقت القطع في الزمان الذي كان سابقا على ذلك الوقت وهذا يقتضي وقوع الفعل في الزمان الماضي وهذا محال حجة ابي حنيفة انه تعالى حكم بكون هذا القطع جزاء
والجزاء هو الكافي فدل ذلك على ان هذا القطع كاف في جناية السرقة واذا كان كافيا وجب ان لا يضم الغرم اليه والجواب لو كان الامر كما قلتم وجب ان لا يلزم رد المسروق
عند كونه قائما المسألة السادسة قال الشافعي السيد يملك اقامة الحد على المماليك وقال ابو حنيفة لا يملك حجة الشافعي ان قوله تعالى فاقطعوا ايديهما عام في حق الكل الا ان هذا الكلام
ليس فيه ما يدل على كونه مخصوصا بالبعض دون البعض وهو عام في الكل دخل فيه المولى ايضا ترك العمل به في حق غير الامام والمولى فوجب ان يبقى معمولا به في حق الامام والمولى
المسألة السابعة احتج المتكلمون بهذه الآية في انه يجب على الامة ان ينصبوا لانفسهم اماما معينا قالوا والدليل عليه انه تعالى اوجب بهذه الآية اقامة الحد على السارق
والزاني فلا بد من شخص يكون مخاطبا بهذا الخطاب واجمعت الامة على انه ليس لآحاد الرعية اقامة الحدود على الجناة بل اجمعوا على انه لا يجوز اقامة الحدود على الاحرار الجناة الا للامام
فلما كان هذا التكليف تكليفا جازما ولا يمكن الخروج عن عهدة هذا التكليف الا عند وجود الامام وما لا يتم الواجب الا به وكان مقدورا للمكلف فهو واجب لزم القطع بوجوب
نصب الامام المسألة الثامنة قالت المعتزلة قوله تعالى نكالا من الله يدل على انه انما اقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والاهانة واذا كان كذلك لزم القطع بكونه مستحقا
للاستخفاف والذم والاهانة ومتى كان الامر كذلك امتنع ان يقال انه بقي مستحقا للمدح والتعظيم لانهما ضدان والجمع بينهما محال وذلك يدل على ان عقاب الكبيرة يحبط ثواب الطاعة وعلم
انا قد ذكرنا الدلائل الكثيرة في بطلان القول بالاحباط في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فلا نعيده ههنا ثم الجواب عن كلام المعتزلة انا اجمعنا على
ان كون الحد واقعا على سبيل التنكيل مشروط بعدم التوبة فيتقدير ان يدل دليل على حصول العفو من الله تعالى عنه لزم القطع بان اقامة الحد ايضا لا يكون على سبيل التنكيل
بل يكون على سبيل الامتحان لكنا ذكرنا الدلائل الكثيرة على العفو المسألة التاسعة قالت المعتزلة قوله جزاء بما كسبا يدل على تعليل احكام الله فان الباء في قوله بما كسبا صريح في ان
القطع انما وجب معللا بالسرقة وجوابه ما ذكرناه في هذه السورة في قوله تعالى من اجل ذلك كتبنا على بني اسرائيل المسألة العاشرة جزاء بما كسبا قال الزجاج جزاء نصب لانه مفعول له
والتقدير فاقطعوهم لجزاء فعلهم وكذلك نكالا من الله وان شئت كانا منصوبين على المصدر الذي دل عليه فاقطعوا والتقدير جازوهم ونكلوا بهم جزاء بما كسبا نكالا
من الله ثم قال تعالى والله عزيز في انتقامه حكيم في شرائعه وتكاليفه قال الاصمعي كنت اقرأ سورة المائدة ومعي اعرابي فقرأت هذه الآية فقلت والله
غفور رحيم سهوا فقال الاعرابي كلام من هذا فقلت كلام الله قال اعد فاعدت والله غفور رحيم ثم تنبهت فقلت والله عزيز حكيم فقال الآن اصبت فقلت كيف عرفت
قال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع فلو غفر ورحم لما امر بالقطع ثم قال تعالى فمن تاب من بعد ظلمه الآية وفيها مسائل المسألة الاولى دلت الآية على ان من تاب فان الله يقبل توبته
فان قيل قوله تعالى واصلح يدل على ان مجرد التوبة غير مقبول قلنا المراد من قوله واصلح ان يتوب بنية صادقة وعزيمة صحيحة خالية عن سائر الاغراض المسألة الثانية اذا
تاب قبل القطع تاب الله تعالى عليه وهل يسقط عنه الحد بل يقام عليه على سبيل الامتحان المسألة الثالثة دلت الآية على ان قبول التوبة غير واجب على الله تعالى لانه تعالى
تمدح بقبول التوبة والتمدح انما يكون بفعل التفضل والاحسان لا باداء الواجبات ثم قال تعالى الم تعلم ان الله له ملك السموات الآية اعلم انه تعالى لما اوجب قطع اليد وعقاب
الآخرة على السارق قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب اردفه ببيان ان له ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وانما قدم التعذيب على
المغفرة لانه في مقابلة تقدم السرقة على التوبة قال الواحدي الآية فاضحة للمعتزلة في التعديل والتجويز وقولهم من ذلك بوجوب الرحمة للمطيع ووجوب العقاب للعاصي على الله
تعالى وذلك لان الآية دالة على ان الرحمة مفوضة الى المشيئة والوجوب ينافي ذلك واقول فيه وجه آخر انه يبطل قولهم وذلك لانه تعالى ذكر اولا الم تعلم ان الله له ملك السموات
والارض ثم رتب عليه قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء وهذا يدل على انه انما حسن منه التعذيب تارة والمغفرة اخرى لانه مالك الخلق وربهم والههم وهذا مذهب
اصحابنا فانهم يقولون انه يحسن منه كل ما يشاء ويريد لاجل كونه مالكا لجميع المحدثات والمالك له ان يتصرف في ملكه كيف شاء واراد واما المعتزلة فانهم يقولون حسن هذه
الافعال من الله تعالى ليس لاجل كونه تعالى الها للخلق ومالكا لهم بل لاجل رعاية المصالح والمفاسد وذلك يبطله صريح هذه الآية كما قررناه يا ايها الرسول لا يحزنك
الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم ومن الذين هادوا سماعون للكذب
سماعون لقوم آخرين لم ياتوك يحرفون الكلم من بعد مواضعه يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه
فاحذروا ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم لهم في الدنيا خزي
ولهم في الآخرة عذاب عظيم سماعون للكذب اعلم انه تعالى لما بين بعض التكاليف والشرائع وكان قد علم ان بعض الناس
كونهم مسارعين الى الكفر لا جرم صبر رسوله صلى الله عليه وسلم على تحمل ذلك وامره بان لا يحزن لاجل ذلك فقال يا ايها الرسول لا يحزنك الآية وفيها مسائل المسألة الاولى انه تعالى
خاطب محمدا صلى الله عليه وسلم بقوله يا ايها النبي في مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها الرسول الا في موضعين احدهما هنا والثاني قوله تعالى يا ايها الرسول بلغ ما انزل
اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف وتعظيم المسألة الثانية قرئ لا يحزنك بضم الياء ويسرعون والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين في الكفر
وذلك بسبب احتيالهم في استخراج وجوه الكيد والمكر في حق المسلمين وفي مبالغتهم في موالاتهم المشركين فاني ناصرك عليهم وكافيك شرهم يقال اسرع فيه الشيب واسرع
فيه الفساد بمعنى وقع فيه سريعا فكذلك مسارعتهم في الكفر عبارة عن القائهم انفسهم فيه على اسرع الوجوه متى وجدوا فيه فرصة وقوله تعالى من الذين قالوا آمنا بافواههم

قال بعض علماء التابعين يسقط لان ذكر الغفور الرحيم في اخر الآية يدل على سقوط العقوبة عنه والعقوبة المذكورة في هذه الآية هي الحد فظاهر الآية يقتضي سقوطها وقال جمهور لا يسقط عنه الحد صح

فيه تقديم وتأخير والتقدير من الذين قالوا بأفواههم آمنا ولم تؤمن قلوبهم ولا شك ان هؤلاء هم المنافقون ثم قال تعالى ومن الذين هادوا سماعون للكذب سماعون
لقوم آخرين لم يأتوك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكر الفراء والزجاج ههنا وجهين الاول ان الكلام انما يتم عند قوله ومن الذين هادوا ثم يبتدأ الكلام من قوله
سماعون للكذب سماعون لقوم آخرين وتقدير الكلام لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من المنافقين ومن اليهود ثم بعد ذلك وصف الكل بكونهم سماعين لقوم آخرين
الوجه الثاني ان الكلام تم عند قوله ولم تؤمن قلوبهم ثم ابتدأ من قوله ومن الذين هادوا سماعون للكذب على هذا التقدير فقوله سماعون صفة لمحذوف والتقدير ومن الذين
هادوا قوم سماعون وقيل خبر ابتداء محذوف يعني هم سماعون المسئلة الثانية ذكر الزجاج في قوله سماعون للكذب وجهين الاول ان معناه قابلون للكذب والسمع يستعمل
والمراد منه القبول كما يقال لا تسمع من فلان اي لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده وذلك الكذب الذي يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب في دين الله وفي تحريف
التورية وفي الطعن في محمد صلوات الله وسلامه عليه الوجه الثاني ان المراد من قوله سماعون نفس السماع واللام في قوله للكذب لام كي اي يسمعون منك لكي يكذبوا عليك
انه قوله تعالى سماعون لقوم آخرين لم يأتوك فالمعنى انهم اعين وجواسيس لقوم آخرين لم يأتوك ولم يحضروا عندك ليبلغوا اليهم اخبارك فعلى هذا التقدير قوله سماعون للكذب
اي سماعون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لاجل ان يكذبوا عليه بان يمزجوا ما سمعوا منه بالزيادة والنقصان والتبديل والتغيير سماعون من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لاجل قوم آخرين من اليهود وجهوهم عيونا ليبلغوهم ما سمعوا منه ثم انه تعالى وصف هؤلاء اليهود بصفة اخرى فقال يحرفون الكلم من بعد مواضعه اي من بعد ان وضعه الله
تعالى مواضعه اي فرض فروضه واحل حلاله وحرم حرامه فقال المفسرون ان رجلا وامرأة من اشراف خيبر زنيا وكان حد الزنا في التورية الرجم فكرهت اليهود رجمهما لشرفهما
فارسلوا قوما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم يسئلونه عن حكمه في الزانيين اذا احصنا وقالوا ان امركم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم فاحذروا ولا تقبلوا
فلما سألوا الرسول صلى الله عليه وسلم عن ذلك نزل جبريل عليه السلام بالرجم فأبوا ان يأخذوا به فقال جبريل عليه السلام اجعل بينك وبينهم ابن صوريا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا قالوا نعم وهو اعلم يهودي على وجه الارض ورضوا به حكما فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك الله
الذي لا اله الا هو الذي فلق البحر ورفع فوقكم الطور وانجاكم واغرق آل فرعون والذي انزل عليكم كتابه وحلاله وحرامه هل تجدون فيه الرجم على من احصن فقال ابن
صوريا نعم فوثب عليه سفلة اليهود فقال خفت ان كذبته ان ينزل علينا العذاب ثم سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن اشياء كان يعرفها من اعلامه فقال اشهد ان لا اله
الا الله وانك رسول الله النبي الامي العربي الذي بشر به المرسلون ثم امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزانيين فرجما عند باب مسجده اذا عرفنا هذه القصة فنقول قوله يحرفون الكلم
من بعد مواضعه اي وضعوا الجلد مكان الرجم وقوله يقولون ان اوتيتم هذا فخذوه وان لم تؤتوه فاحذروا اي ان امركم محمد صلى الله عليه وسلم بالجلد فاقبلوا وان امركم بالرجم
فلا تقبلوا واعلم ان مذهب الشافعي رضي الله عنه ان الثيب الذمي يرجم قال لانه ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه امر برجمه فان كان الامر برجم الثيب الذمي من دين الرسول فقد
ثبت المقصود وان كان انما امر بذلك بناء على ما ثبت في شريعة موسى عليه السلام وجب ان يكون ذلك مشروعا في ديننا ويدل عليه وجهان الاول ان الرسول
صلى الله عليه وسلم لما امضى ذلك الحكم وفق شريعة موسى عليه السلام في هذه المسئلة كان الاقتداء به في ذلك واجبا لقوله تعالى فاتبعوه والثاني ان ما كان ثابتا في شرع موسى فالاصل بقاؤه الى
طريان الناسخ فلم يوجد في شرعنا ما يدل على نسخ هذا الحكم فوجب ان يكون باقيا وبهذا الطريق اجمع العلماء على ان قوله تعالى وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس حكمه
باق في شرعنا ولما شرح الله تعالى فضائح احوال هؤلاء اليهود قال ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئا واعلم ان لفظ الفتنة محتمل لجميع انواع المفاسد الا انه لما كان
هذا اللفظ مذكورا عقيب انواع كفرهم التي شرحها الله تعالى وجب ان يكون المراد من هذه الفتنة تلك الكفريات التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالمراد ومن يرد الله
كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع ذلك منه ثم اكد تعالى هذا فقال اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم قال اصحابنا دلت هذه الآية على ان الله تعالى غير مريد اسلام
الكافر وانه لم يطهر قلبه من الشك والشرك ولو فعل ذلك لآمن وهذه الآية من اشد الآيات على القدرية واما المعتزلة فقد ذكروا في تفسير الفتنة وجوها احدها
ان الفتنة هي العذاب قال تعالى على النار يفتنون اي يعذبون فالمراد ههنا انه يريد عذابه لكفره ونفاقه وثانيها ان الفتنة الفضيحة يعني ومن يرد الله فضيحته وثالثها
فتنته اضلاله والمراد من الاضلال الحكم بضلاله وتسميته ضالا ورابعها الفتنة الاختبار يعني من يرد الله اختباره فيما يبتليه من التكاليف ثم انه يتركها ولا يقوم
بادائها فلن تملك له من الله ثوابا ولا نفعا اما قوله تعالى اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم فذكروا فيه وجوها احدها لم يرد ان يمد قلوبهم بالالطاف لانه تعالى
علم انه لا فائدة في تلك الالطاف لانها لا تنجع في قلوبهم وثانيها لم يرد الله ان يطهر قلوبهم من الحرج والغم والوحشة الدالة على كفرهم وثالثها ان هذا استعارة عن سقوط وقعه
عند الله تعالى وانه غير ملتفت اليه بسبب قبح افعاله وسوء اعماله والكلام على هذه الوجوه قد تقدم مرارا واطوارا والله اعلم بالصواب ثم قال تعالى لهم في الدنيا خزي ولهم في
الآخرة عذاب عظيم وخزي المنافقين هتك سترهم باطلاع رسول الله صلى الله عليه وسلم على كفرهم وخوفهم من القتل وخزي اليهود فضيحتهم بظهور كذبهم في كتمان نص الله تعالى في
ايجاب الرجم واخذ الجزية منهم ولهم في الآخرة عذاب عظيم وهو الخلود في النار والله اعلم سماعون للكذب اكالون للسحت فان جاؤك فاحكم بينهم
او اعرض عنهم وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين
وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين انا انزلنا
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي السحت بضم السين والحاء حيث كان وقرأ ابن عامر وعاصم ونافع وحمزة برفع السين وسكون الحاء حيث كان
[illegible]

وجوها الاول قال الزجاج اصله من سحته اذا استأصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب سميت الرشا التي كانوا يأخذونها بالسحت اما لان الله تعالى يسحتهم بعذاب اي
يستأصلهم او لانه مسحوت البركة كما قال تعالى يمحق الله الربا الثاني قال الليث انه حرام يحصل منه العار وهذا قريب من الوجه الاول لان مثل هذا الشيء يسحت فضيلة
الانسان ويستأصلها الثالث قال الفراء اصل السحت شدة الجوع يقال رجل مسحوت المعدة اذا كان اكولا لا يلفى الا جائعا ابدا فالسحت حرام يحمل عليه شدة
الشره كشره من كان مسحوت المعدة وهذا ايضا قريب من الاول لان من كان شديد الجوع شديد الشره فكأنه يستأصل كل ما يصل اليه من الطعام ويشتهيه اذا عرفت هذا
فنقول السحت الرشوة في الحكم ومهر البغي وعسب الفحل وكسب الحجام وثمن الكلب وثمن الخمر وثمن الميتة وحلوان الكاهن والاستئجار في المعصية روى ذلك عن عمر وعلي وابن عباس
وابي هريرة ومجاهد رضوان الله عليهم وزاد بعضهم ونقص بعضهم واصله يرجع الى الحرام الخسيس الذي لا يكون فيه بركة ويكون في حصوله عار بحيث يخفيه صاحبه لا محالة
ومعلوم ان اخذ الرشوة كذلك فكان سحتا لا محالة المسئلة الثانية في قوله سماعون للكذب اكالون للسحت وجوه الاول قال الحسن كان الحاكم في بني اسرائيل اذا اتاه
من كان مبطلا في دعواه برشوة سمع كلامه ولا يلتفت الى خصمه فكان يسمع الكذب ويأكل السحت الثاني قال بعضهم كان فقراؤهم يأخذون من اغنيائهم مالا ليقيموا على ما هم
عليه من اليهودية فالفقراء كانوا يسمعون اكاذيب الاغنياء ويأكلون السحت الذي يأخذونه منهم الثالث سماعون للاكاذيب التي كانوا ينسبونها الى التورية اكالون
للربا لقوله تعالى واخذهم الربا ثم قال تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم ثم انه تعالى خيره بين الحكم فيهم وبين الاعراض عنهم واختلفوا فيه على قولين الاول انه في امر
خاص ثم اختلفوا فيه فقال ابن عباس والحسن ومجاهد والزهري انه في زنا المحصن وان حده هو الجلد او الرجم الثاني انه في قتيل قتل من اليهود في بني قريظة والنضير
وكان في بني النضير شرف وكانت ديتهم دية كاملة وفي قريظة نصف دية فتحاكموا الى النبي صلى الله عليه وسلم فجعل الدية سواء الثالث ان هذا التخيير مختص بالمعاهدين
الذين لا ذمة لهم فان شاء حكم فيهم وان شاء اعرض عنهم القول الثاني ان الآية عامة في كل من جاء من الكفار ثم اختلفوا فمنهم من قال الحكم ثابت في سائر الاحكام غير
منسوخ وهو قول النخعي والشعبي وقتادة وعطاء وابي بكر الاصم وابي مسلم ومنهم من قال انه منسوخ بقوله وان احكم بينهم بما انزل الله وهو قول ابن عباس والحسن ومجاهد وعكرمة
ومذهب الشافعي انه يجب على حاكم المسلمين ان يحكم بين اهل الذمة اذا تحاكموا اليه لان في امضاء حكم الاسلام عليهم صغارا لهم فاما المعاهدون الذين لهم مع المسلمين عهد
الى مدة فليس يجب على الحاكم ان يحكم بينهم بل يتخير في ذلك وهذا التخيير الذي في هذه الآية مخصوص بالمعاهدين ثم قال تعالى وان تعرض عنهم فلن يضروك شيئا والمعنى انهم كانوا
لا يتحاكمون اليه الا لطلب الاسهل والاخف كالجلد مكان الرجم فاذا اعرض عنهم وابى الحكومة لهم شق عليهم اعراضه عنهم وصاروا اعداء له فبين الله تعالى انه لا تضره عداوتهم
له ثم قال تعالى وان حكمت فاحكم بينهم بالقسط ان الله يحب المقسطين اي فاحكم بينهم بالعدل والاحتياط كما حكمت بالرجم ثم قال تعالى وكيف يحكمونك وعندهم التورية فيها حكم الله
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا تعجيب من الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم من تحكيم اليهود اياه بعد علمهم بما في التورية من حد الزاني ثم تركهم قبول ذلك الحكم فعدلوا عما يعتقدونه حكما حقا الى ما يعتقدونه
باطلا طلبا للرخصة فظهر لا جرم جهلهم وعنادهم في هذه الواقعة من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم الثاني رجوعهم الى حكم من كانوا يعتقدون فيه انه مبطل الثالث
اعراضهم عن حكمه بعد ان حكموه فبين الله تعالى حال جهلهم وعنادهم لئلا يغتر بهم مغتر انهم اهل كتاب الله ومن المحافظين على امر الله وههنا سؤالات السؤال الاول قوله فيها حكم الله
ما موضعه من الاعراب الجواب اما ان ينتصب حالا من التورية وهي مبتدأ خبره عندهم واما ان يرتفع خبرا عنها كقولك وعندهم التورية ناطقة بحكم الله واما ان لا يكون له محل ويكون المقصود
ان عندهم ما يغنيهم عن التحكيم كما تقول عندك زيد ينصحك ويشير عليك بالصواب فما تصنع بغيره السؤال الثاني لم انث التورية الجواب الامر فيه مبني على ظاهر اللفظ المسئلة الثانية
احتج جماعة من الحنفية بهذه الآية على ان حكم التورية وشرع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التورية كحكم القرآن في وجوب
طلب الحكم منه لكن الشرع نهى عن النظر فيه بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال تعالى ثم يتولون من بعد ذلك وما اولئك بالمؤمنين وقوله
يتولون معطوف على قوله يحكمونك وقوله ذلك اشارة الى حكم الله الذي في التورية ويجوز ان يعود الى التحكيم وقوله تعالى وما اولئك بالمؤمنين فيه وجوه الاول انهم لا يؤمنون
بالتورية وان كانوا يظهرون الايمان بها الثاني وما اولئك بالمؤمنين اخبار بانهم لا يؤمنون ابدا وهو خبر عن المستقبل لا عن الماضي الثالث انهم وان طلبوا الحكم منك
فما هم بمؤمنين بك ولا المعتقدين في صحة حكمك وذلك يدل على انه لا ايمان لهم بشيء وان كل مقصودهم تحصيل مصالح الدنيا فقط انا انزلنا التورية
فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا والربانيون والاحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا
عليه شهداء فلا تخشوا الناس واخشون ولا تشتروا بآياتي ثمنا قليلا ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون
وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن و
الجروح قصاص فمن تصدق به فهو كفارة له ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الظالمون اعلم ان هذا تنبيه من الله تعالى
لليهود المنكرين لوجوب الرجم وترغيب لهم في ان يكونوا كالمتقدمين من مسلمي احبارهم والانبياء المبعوثين اليهم وفيه مسائل المسئلة الاولى العطف يقتضي المغايرة بين المعطوف
والمعطوف عليه فوجب حصول الفرق بين الهدى والنور فالهدى محمول على بيان الاحكام والشرائع والتكاليف والنور بيان للتوحيد والنبوة والمعاد وقال الزجاج فيها هدى
اي بيان الحكم الذي جاؤوا يستفتون فيه النبي صلى الله عليه وسلم ونور بيان ان امر النبي صلى الله عليه وسلم حق المسئلة الثانية احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام
الدليل على نسخه بهذه الآية وتقريره انه تعالى قال ان في التورية هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا في اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر
الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول الدين فقط لانه ذكر الهدى والنور ولو كان المراد منهما معا هو ما يتعلق باصول الدين لزم التكرار

وايضاً فهذه الآية انما نزلت في مسئلة الرجم فلا بد وان يكون الاحكام الشرعية داخلة في الآية لانا وان اختلفنا في ان غير سبب نزول الآية هل يدخل فيها ام لا لكنا توافقنا
على ان سبب نزول الآية يجب ان يكون داخلا فيها المسئلة الثانية قوله يحكم بها النبيون الذين اسلموا للذين هادوا يريد النبيين الذين كانوا بعد موسى عليه السلام وذلك ان الله تعالى بعث
في بني اسرائيل الوفا من الانبياء ليس معهم كتاب انما بعثهم باقامة التورية حتى يحدوا حدودها ويقوموا بفرائضها ويحلوا حلالها ويحرموا حرامها فان قيل كل نبي لا بد وان يكون
مسلما فما الفائدة في قوله النبيون الذين اسلموا قلنا فيه وجوه الاول المراد بقوله تعالى اسلموا اي انقادوا لحكم التورية فان من الانبياء من لم تكن شريعته شريعة التورية
والذين كانوا منقادين لحكم التورية هم الذين كانوا من مبعث موسى الى مبعث عيسى عليهما السلام الثاني قال الحسن والزهري وعكرمة وقتادة والسدي يحتمل ان يكون المراد بالنبيين
الذين اسلموا هو محمد صلوات الله عليه وذلك لانه صلى الله عليه وسلم حكم على اليهوديين بالرجم وكان هذا حكم التورية وانما ذكره بلفظ الجمع تعظيما له كقوله تعالى ان ابراهيم كان
امة وقوله ام يحسدون الناس وذلك لانه كان قد اجتمع فيه من خصال الخير ما كان حاصلا لاكثر الانبياء الثالث قال ابن الانباري هذا رد على اليهود والنصارى لان بعضهم
كانوا يقولون الانبياء كلهم كانوا يهودا او نصارى فقال تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا يعني الانبياء ما كانوا موصوفين باليهودية والنصرانية بل كانوا مسلمين لله
منقادين لتكاليفه الرابع المراد بالنبيين الذين اسلموا يعني كان مقصودهم من الحكم بالتورية الاسلام والايمان واظهار احكام الله والانقياد لتكاليف الله والغرض
منه التنبيه على قبح طريقة هؤلاء اليهود المتأخرين فان غرضهم من ادعاء الحكم بالتورية اخذ الرشوة واستتباع العوام قوله تعالى للذين هادوا فيه وجهان الاول المعنى ان النبيين
انما يحكمون بالتورية للذين هادوا اي لاجلهم وفيما بينهم الثاني ان يكون المعنى على التقديم والتأخير على معنى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور للذين هادوا يحكم بها النبيون
الذين اسلموا اما الربانيون فقد تقدم تفسيره واما الاحبار فقال ابن عباس هم الفقهاء واختلف اهل اللغة في واحده قال الفراء انما هو حبر بكسر الحاء يقال ذلك للعالم
وانما سمي بهذا الاسم لمكان الحبر الذي يكتب به وذلك لانه يكون صاحب كتب وكان ابو عبيدة يقول حبر بفتح الحاء وقال الليث هو حبر وحبر بكسر الحاء وفتحها وقال
الاصمعي لا ادري هو الحبر او الحبر واما اشتقاقه فقال قوم اصله من التحبير وهو التحسين وفي الحديث يخرج رجل من النار ذهب حبره وسبره اي جماله وبهاؤه والمحبر الشيء المزين ولما
كان العلم اكمل اقسام الفضيلة والجمال والمنقبة لا جرم سمي العالم به وقال آخرون اشتقاقه من الحبر الذي يكتب به وهو قول الكسائي والفراء وابي عبيدة المسئلة الرابعة دلت
الآية على انه كان الحكم بالتورية للنبيين والربانيين والاحبار وهذا يقتضي كون الربانيين اعلى حالا من الاحبار فيشبه ان يكون الربانيون كالمجتهدين والاحبار كآحاد العلماء
ثم قال تعالى بما استحفظوا من كتاب الله وفيه مسائل المسئلة الاولى حفظ كتاب الله على وجهين احدهما ان يحفظ فلا ينسى الثاني ان يحفظ فلا يضيع وقد اخذ الله تعالى
على العلماء حفظ كتابه من هذين الوجهين احدهما ان يحفظوه في صدورهم ويدرسوه بألسنتهم الثاني ان لا يضيعوا احكامه ولا يهملوا شرائعه المسئلة الثانية الباء في قوله

قوله تعالى بما انزل الله صيغة عموم فقوله ومن لم يحكم بما انزل الله اي من اتى بضد حكم الله تعالى في كل ما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا حق لان الكافر هو الذي اتى بضد حكم الله
في كل ما انزله الله والفاسق لم يأت بضد حكم الله الا في القليل وهو العمل اما في الاعتقاد والاقرار فهو موافق وهذا ايضا ضعيف لانه لو كانت هذه الآية وعيدا مخصوصا
بمن خالف حكم الله في كل ما انزله الله لم يتناول هذا الوعيد اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله في الرجم واجمع المفسرون على ان هذا الوعيد يتناول اليهود بسبب مخالفتهم حكم الله
في واقعة الرجم فدل على سقوط هذا الجواب الخامس قال عكرمة قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه اما من عرف بقلبه كونه حكم الله تعالى واقر
بلسانه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله تعالى ولكنه تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الآية وهذا هو الجواب الصحيح والله اعلم ثم قال تعالى وكتبنا عليهم فيها
ان النفس بالنفس والعين بالعين والانف بالانف والاذن بالاذن والسن بالسن والجروح قصاص والمعنى انه تعالى بين في التورية ان حكم الزاني المحصن في التورية هو الرجم واليهود
غيروه وبدلوه وبين في هذه الآية ايضا انه بين في التورية ان النفس بالنفس وهؤلاء اليهود غيروا هذا الحكم ايضا ففضلوا بني النضير على بني قريظة وخصصوا ايجاب القود ببني
قريظة دون بني النضير فهذا وجه النظم في الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي العين والانف والاذن والسن والجروح كلها بالرفع وفيه وجوه احدها العطف على
محل ان النفس لان المعنى وكتبنا عليهم النفس بالنفس لان معنى كتبنا قلنا وثانيها ان الكتابة تقع على مثل هذه الجملة تقول كتبت الحمد لله وقرأت سورة انا انزلناها
وثالثها انها ترتفع على الاستيناف تقديره ان النفس مقتولة بالنفس والعين كذلك مفقوءة بالعين ونظيره قوله تعالى في هذه السورة ان الذين آمنوا والذين هادوا
والصابئون والنصارى وقرأ ابن كثير وابن عامر وابو عمرو بنصب الكل سوى الجروح فانه بالرفع والعين والانف والاذن نصب عطفا على النفس ثم الجروح مبتدأ و
قصاص خبره وقرأ نافع وعاصم وحمزة كلها بالنصب عطف بعض ذلك على بعض وخبر الجميع قصاص وقرأ نافع الاذن بسكون الذال حيث وقع والباقون
بالضم مثقلة وهما لغتان المسئلة الثانية قال ابن عباس يريد وفرضنا عليهم في التورية ان النفس بالنفس يريد من قتل نفسا بغير قود قتل ولم يجعل لهم دية في
نفس ولا جرح انما هو العفو او القصاص وعن ابن عباس كانوا لا يقتلون الرجل بالمرأة فنزلت هذه الآية واما الاطراف فكل شخصين جرى القصاص بينهما في النفس
جرى القصاص بينهما في جميع الاطراف اذا تماثلا في السلامة واذا امتنع القصاص في النفس امتنع ايضا في الاطراف ولما ذكر الله تعالى بعض الاعضاء عمم الحكم في كلها
فقال والجروح قصاص وهو كل ما يمكن ان يقتص فيه مثل الشفتين والذكر والانثيين والاليتين والقدمين واليدين وغيرها فاما ما لا يمكن القصاص فيه من رض في لحم
او كسر في عظم او جراحة في البطن يخاف منها التلف ففيه ارش وحكومة واعلم ان هذه الآية دالة على ان هذا كان شرعا في التورية فمن قال شرع من قبلنا يلزمنا الا
ما نسخ بالتفصيل قال هذه الآية حجة في شرعنا ومن انكر ذلك قال انها ليست بحجة علينا المسئلة الثالثة القصاص ههنا مصدر يراد به المفعول اي والجروح متقاصة بعضها

والظالمون والفاسقون صفات لموصوف واحد قال القفال وليس في افراد كل واحد من هذه الثلثة باللفظ ما يوجب القدح في المعنى بل هو كما يقال من اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقي لان كل ذلك صفات مختلفة حاصلة لموصوف واحد وقال اخرون الاول في الجاحد والثاني والثالث في المقر التارك وقال الاصم الاول والثاني في اليهود والثالث في النصارى والله الموفق للصواب واليه المرجع والمآب

وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَن بَعْضِ مَا أَنزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ فَإِن تَوَلَّوْا فَاعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

وهذا خطاب مع محمد صلوات الله وسلامه عليه فقوله وانزلنا اليك الكتاب اي القرآن وقوله مصدقا لما بين يديه من الكتاب اي كل كتاب انزل من السماء سوى القرآن وقوله ومهيمنا وفيه مسائل المسئلة الاولى في المهيمن قولان الاول قال الخليل وابو عبيدة يقال قد هيمن الرجل يهيمن اذا كان رقيبا على الشيء او شاهدا مصدقا قال حسان ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذووا الالباب القول الثاني قالوا الاصل في قولنا آمن يؤمن فهو مؤمن أأمن يؤأمن فهو مؤأمن ثم قلبت الاولى [illegible]

[illegible]

ثم قال تعالى وان كثيرا من الناس لفاسقون اي لمتمردون في الكفر ومعتدون فيه يعني ان التولي عن حكم الله من التمرد العظيم والاعتداء في الكفر ثم قال

أَفَحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ فَتَرَى الَّذِينَ فِي

وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر تبغون بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على المغايبة وقرأ السلمي افحكم الجاهلية برفع الحكم على الابتداء وايقاع تبغون خبرا واسقاط الراجع عنه لظهوره وقرأ قتادة افحكم الجاهلية تبغون [illegible]

فقال مات النصراني والسلام يعني ... قد مات فما تصنع بعد موته فاعله الآن واستغن عنه بغيره والله اعلم فترى الذين في قلوبهم مرض يسارعون
فيهم يقولون نخشى ان تصيبنا دائرة فعسى الله ان يأتي بالفتح او امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا في
انفسهم نادمين ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا بالله جهد ايمانهم انهم لمعكم
حبطت اعمالهم فاصبحوا خاسرين يا ايها الذين امنوا من واعلم ان المراد بقوله تعالى الذين في قلوبهم مرض المنافقون مثل
عبد الله بن ابي واصحابه وقوله يسارعون فيهم اي يسارعون في مودة اليهود ونصارى نجران لانهم كانوا اهل ثروة وكانوا يعينونهم على مهماتهم ويقرضونهم ويقول
المنافقون انما نخالطهم لانا نخشى ان تصيبنا دائرة قال الواحدي الدائرة من دوائر الدهر كالدولة وهي التي تدور من قوم الى قوم والدائرة هي التي تخشى كالهزيمة والحوادث
المخوفة والدوائر تدور والدوائل تدول قال الزجاج اي نخشى ان لا يتم الامر لمحمد صلوات الله وسلامه عليه فيدور الامر كما كان قبل ذلك ثم قال تعالى فعسى الله ان يأتي بالفتح او
امر من عنده فيصبحوا على ما اسروا نادمين قال المفسرون عسى من الله تعالى واجب لان الكريم اذا اطمع في خير فعله وهو بمنزلة الوعد لتعلق النفس به ورجائها له والمعنى فعسى
ان يأتي بالفتح لرسول الله صلى الله عليه وسلم على اعدائه واظهار المسلمين على اعدائهم او امر من عنده بقطع اصل اليهود ويخرجهم عن بلادهم فيصبح المنافقون نادمين على
ما حدثوا به انفسهم وذلك لانهم كانوا يشكون في امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لا نظن انه يتم له امره والاظهر ان تصير الدولة والغلبة لاعدائه وقيل او امر
من عنده يعني ان يؤمر النبي صلى الله عليه وسلم باظهار اسرار المنافقين وقتلهم فيندموا على نفاقهم فان قيل شرط صحة التقسيم ان يكون ذلك بين قسمين متنافيين وقوله على ان
يأتي بالفتح او امر من عنده معناه او امر من عنده لا يكون للناس فيه فعل البتة كبني النضير الذين طرح الله تعالى في قلوبهم الرعب فاعطوا بايديهم من غير محاربة ولا عسكر ثم
قال تعالى ويقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وابن كثير وابن عامر يقول بغير واو وكذلك هي في مصاحف اهل الحجاز والشام
والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف اهل العراق وقال الواحدي حذف الواو واثباتها كلاهما وذلك لان في الجملة المعطوفة ذكرا من المعطوف عليها فان الموصوفين بقوله
يسارعون فيهم هم الذين قال فيهم المؤمنون اهؤلاء الذين اقسموا بالله فلما حصل في كل واحدة من الجملتين ذكر من الاخرى حسن العطف بالواو وبغير الواو ونظيره قوله تعالى سيقولون ثلاثة
رابعهم كلبهم ويقولون خمسة سادسهم كلبهم لما كان في كل واحدة من الجملتين ذكر ما تقدم يعني ذلك عن الواو ودل ذلك على ان حذف الواو وذكرها جائز وقال صاحب
الكشاف حذف الواو على تقدير انه جواب قائل يقول فماذا يقول المؤمنون حينئذ فقيل يقول الذين امنوا اهؤلاء الذين اقسموا واختلفوا في قراءة هذه الآية من وجه آخر فقرأ ابو
عمرو ويقول الذين امنوا نصبا على ... يقول الذين امنوا واما من رفع فانه جعل الواو لعطف جملة على جملة ويدل على قراءة الرفع قراءة من حذف الواو المسألة الثانية
الفائدة في قول المؤمنين ... القول هو انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالاة اليهود والنصارى وقالوا انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم انهم
معنا ومن انصارنا فالآن كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط والاتحاد بهم المسألة الثالثة قوله تعالى حبطت اعمالهم يحتمل ان يكون من كلام المؤمنين
ويحتمل ان يكون من كلام الله تعالى والمعنى ذهب ما اظهروه من الايمان وبطل كل خير عملوه لاجل انهم الآن اظهروا موالاة اليهود والنصارى فاصبحوا خاسرين في الدنيا والآخرة
فانه لما بطلت اعمالهم بقيت عليهم المشقة في الاتيان بتلك الاعمال ولم يحصل لهم شيء من ثمراتها ومنافعها بل استحقوا اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة يا ايها الذين امنوا
من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم انما وليكم
وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر ونافع من يرتدد عن دينه بدالين والباقون بدال واحدة مشددة فالاول لاظهار التضعيف والثاني للادغام قال الزجاج اظهار الدالين
هو الاصل لان الثاني من المضاعف اذا سكن ظهر التضعيف نحو قوله ان يمسسكم قرح ويجوز في اللغة ان يمسكم المسألة الثانية روى صاحب الكشاف ان اهل الردة كانوا احدى عشرة
فرقة ثلاث في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بنو مدلج ورئيسهم ذو الحمار وهو الاسود العنسي كان كاهنا ادعى النبوة باليمن واستولى على بلاده واخرج عمال رسول الله الى معاذ بن
جبل وسادات اليمن فاهلكه الله تعالى على يدي فيروز الديلمي بيته فقتله واخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتله ليلة قتل فسر المسلمون وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم من
الغد واتى خبره في آخر شهر ربيع الاول وبنو حنيفة قوم مسيلمة ادعى النبوة وكتب الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى محمد رسول الله اما بعد فان الارض نصفها
لي ونصفها لك فاجابه من محمد رسول الله الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فحاربه ابو بكر رضوان الله عليه بجنود المسلمين
وقتل على يدي وحشي قاتل حمزة وكان يقول قتلت خير الناس في الجاهلية وشر الناس في الاسلام اراد في جاهليتي وفي اسلامي وبنو اسد قوم طليحة بن خويلد ادعى النبوة
فبعث اليه رسول الله صلى الله عليه وسلم خالدا رضي الله عنه فانهزم بعد القتال الى الشام ثم اسلم وحسن اسلامه وسبع في عهد ابي بكر رضوان الله عليه فزارة قوم عيينة بن
حصن وغطفان قوم قرة بن سلمة القشيري وبنو سليم قوم الفجاءة بن عبد ياليل وبنو يربوع قوم مالك بن نويرة وبعض تميم قوم سجاح بنت المنذر التي ادعت النبوة
وزوجت نفسها من مسيلمة الكذاب وكندة قوم الاشعث بن قيس وبنو بكر بن وائل بالبحرين قوم الحطم بن زيد وكفى الله تعالى امرهم على يدي ابي بكر الصديق رضوان الله عليه وفرقة
واحدة في عهد عمر رضوان الله عليه غسان قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر رضي الله عنه وكان يطوف ذات يوم جارا رداءه فوطئ رجل طرف ردائه فغضب
ولطمه فتظلم الرجل الى عمر رضي الله عنه فقضى له بالقصاص عليه فقال انا اشتريها بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد في الفداء الى ان بلغ عشرة آلاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظره
فانظره فهرب الى الروم وارتد المسألة الثالثة معنى الآية يا ايها الذين امنوا من يتول منكم الكفار فيرتد عن دينه فليعلم ان الله تعالى يأتي باقوام آخرين ينصرون هذا الدين على ابلغ الوجوه وقال

في علم الله تعالى ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبر انه سيأتي بقوم يحبهم ويحبونه وعلى هذا التقدير تكون هذه الآية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على
وفقه فيكون معجزا واختلفوا في ان اولئك القوم من هم فقال امير المؤمنين علي والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة قالت عائشة
رضي الله عنها مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وارتدت العرب واشرأب النفاق ونزل بابي ما لو نزل بالجبال الراسيات لهاضها وقال السدي نزلت الآية في الانصار لانهم هم
الذين نصروا الرسول صلى الله عليه وسلم واعانوه على اظهار الدين وقال مجاهد نزلت في اهل اليمن وروي مرفوعا ان النبي صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الآية اشار الى ابي موسى الاشعري
وقال هم قوم هذا وقال آخرون هم الفرس لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما سئل عن هذه الآية ضرب يده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه ثم قال لو كان الدين معلقا
بالثريا لناله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت في علي رضي الله عنه ويدل عليه وجهان الاول انه صلى الله عليه وسلم لما دفع الراية الى علي رضي الله عنه يوم خيبر قال لادفعن
الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وهذا هو الصفة المذكورة في الآية الوجه الثاني انه تعالى ذكر بعد هذه الآية قوله انما وليكم الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون
الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وهذه الآية في حق علي رضي الله عنه فكان الاولى جعل ما قبلها ايضا في حقه فهذه جملة الاقوال في هذه
الآية ولنا في هذه الآية مقامات المقام الاول ان هذه الآية من ادل الدلائل على فساد مذهب الامامية من الروافض وتقريره ان مذهبهم ان الذين اقروا بخلافة ابي بكر
وامامته كلهم كفروا وصاروا مرتدين لانهم انكروا النص الجلي على امامة علي فنقول لو كان كذلك لجاء الله تعالى بقوم يحاربهم ويقهرهم ويردهم الى الدين الحق بدليل
قوله تعالى من يرتد منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم الآية وكلمة من في معرض الشرط للعموم فهي تدل على ان كل من صار مرتدا عن دين الاسلام فان الله تعالى يأتي بقوم يقهرهم
ويبطل من شبههم فلو كان الذين نصبوا ابا بكر رضوان الله عليهم للخلافة كذلك لوجب بحكم الآية ان يأتي الله بقوم يقهرهم ويبطل مذهبهم ولما لم يكن الامر كذلك بل كان
بالضد فان الروافض هم المقهورون الممنوعون عن اظهار مقالاتهم الباطلة ابدا منذ كانوا علمنا فساد مقالاتهم ومذهبهم وهذا الكلام ظاهر لمن انصف المقام الثاني
انا ندعي ان هذه الآية يجب ان يقال انها نزلت في ابي بكر رضي الله عنه والدليل عليه وجهان الاول ان هذه الآية مختصة بمحاربة المرتدين وابو بكر رضي الله عنه هو الذي تولى
محاربتهم على ما شرحنا ولا يمكن ان يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم لانه لم يتفق له محاربتهم ولانه تعالى قال فسوف يأتي الله وهذا للاستقبال لا للحال فوجب ان يكون ذلك
القوم غير موجودين في وقت نزول هذا الخطاب فان قيل هذا لازم عليكم لان ابا بكر كان موجودا في ذلك الوقت قلنا الجواب من وجهين الاول ان القوم الذين قاتل
بهم ابو بكر رضي الله عنه اهل الردة ما كانوا موجودين في الحال والثاني ان معنى الآية ان الله تعالى سوف يأتي بقوم قادرين متمكنين من هذا الحراب وابو بكر رضي الله عنه وان كان موجودا
في ذلك الوقت الا انه ما كان مستقلا في ذلك الوقت بالحراب والامر والنهي فزال السؤال فثبت انه لا يمكن ان يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يمكن ان يكون
ايضا المراد هو علي رضي الله عنه لان عليا لم يتفق له قتال مع اهل الردة فكيف تحمل هذه الآية عليه فان قالوا بل كان قتاله مع اهل الردة لان كل من نازعه في الامامة
كان مرتدا قلنا هذا باطل من وجهين الاول ان اسم المرتد انما يتناول لمن كان تاركا للشرائع الاسلامية والقوم الذين نازعوا عليا ما كانوا كذلك في الظاهر وما كان احد
يقول انه انما يحاربهم لاجل انهم خرجوا عن الاسلام وعلي لم يسمهم البتة بالمرتدين فهذا الذي يقوله هؤلاء الروافض بهت على جميع المسلمين وعلى علي ايضا الثاني انه لو كان
كل من نازعه في الامامة مرتدا لزم في ابي بكر وقومه رضوان الله عليهم ان يكونوا مرتدين ولو كان كذلك لكان بحكم ظاهر الآية انه يأتي الله بقوم يقهرهم ويردهم الى الدين
الصحيح ولما لم يوجد ذلك اصلا علمنا ان منازعة علي رضي الله عنه في الامامة لا تكون ردة واذا لم تكن ردة لم يمكن حمل هذه الآية على علي لانها نازلة فيمن يحارب المرتدين
ولا يمكن ايضا ان يقال انها نازلة في اهل اليمن ولا في اهل فارس لانه لم يتفق لهم محاربة مع اهل الردة وبتقدير انه يقال اتفقت لهم هذه المحاربة ولكنهم كانوا رعية واتباعا واذنابا
وكان الرئيس المطاع الامير في تلك الواقعة هو ابو بكر رضي الله عنه ومعلوم ان حمل الآية على من كان اصلا في هذه العبادة ورئيسا ومطاعا فيها اولى من حملها على الرعية والاتباع
والاذناب فظهر بما ذكرنا من الدليل الظاهر ان هذه الآية مختصة بابي بكر رضوان الله عليه الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية مختصة بابي بكر رضي الله عنه وهو انا نقول هب ان عليا رضي الله عنه
كان قد حارب المرتدين ولكن محاربة ابي بكر مع المرتدين كانت اعلى حالا واكثر موقعا في الاسلام من محاربة علي مع من خالفه في الامامة وذلك لانه علم بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم
لما توفي اضطربت الاعراب وتمردوا وان ابا بكر هو الذي قهر مسيلمة وطليحة وهو الذي حارب الطوائف السبع من المرتدين وهو الذي حارب مانعي الزكوة ولما فعل ذلك استقر
الاسلام وعظمت شوكته وانبسطت دولته اما لما انتهى الامر الى علي رضوان الله عليه فكان الاسلام قد انبسط في الشرق والغرب وصار ملوك الدنيا مقهورين وصار الاسلام
مستوليا على جميع الاديان والملل فثبت ان محاربة ابي بكر رضوان الله عليه اعظم تأثيرا في نصرة الاسلام وتقويته من محاربة علي ومعلوم ان المقصود من هذه الآية تعظيم قوم يسعون
في تقوية الدين ونصرة الاسلام ولما كان ابو بكر رضي الله عنه هو المتولي لذلك وجب ان يكون هو المراد بالآية في هذه الآية وهو انا ندعي دلالة هذه الآية على ان الامامة مختصة به
فنقول انه تعالى وصف الذين ارادهم بهذه الآية بصفات اولها انهم يحبهم ويحبونه فلما ثبت ان المراد بهذه الآية هو ابو بكر ثبت ان قوله يحبهم ويحبونه وصف لابي بكر ومن
وصفه الله تعالى بذلك يمتنع ان يكون ظالما وذلك يدل على انه كان محقا في امامته وثانيها قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وهو صفة ابي بكر ايضا للدليل
الذي ذكرناه ويؤكده ما روي في الخبر المستفيض انه قال صلى الله عليه وسلم ارحم امتي بامتي ابو بكر فكان موصوفا بالرحمة والشفقة على المؤمنين وبالشدة مع الكفار الا ترى ان في اول الامر
حين كان رسول الله صلى الله عليه وسلم في مكة وكان في غاية الضعف كيف كان يذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف كان يلازمه ويخدمه وما كان يبالي باحد من جبابرة الكفار
وشياطينهم وفي آخر الامر اعني وقت خلافته كيف لم يلتفت الى قول احد واصر على انه لا بد من المحاربة مع مانعي الزكوة حتى آل الامر الى ان خرج وحده الى قتال القوم حتى جاء اكابر
الصحابة وتضرعوا اليه ومنعوه من ان يذهب ثم لما بلغ العسكر اليهم انهزموا وجعل ذلك مبدأ لدولة الاسلام فكان قوله تعالى اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين لا يليق الا به

وثالثها قوله تعالى يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم فهذا مشترك فيه بين ابي بكر وعلي رضوان الله عليهما الا ان حظ ابي بكر اتم واكمل وذلك لان مجاهدته مع الكفار كانت في اول
المبعث وهناك الاسلام كان في غاية الضعف والكفر كان في غاية القوة وكان يجاهد الكفار بمقدار قدرته ويذب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بغاية وسعه واما
علي فانه شرع في الجهاد يوم بدر واحد وهناك الاسلام كان قويا وكانت العساكر مجتمعة فثبت ان جهاد ابي بكر كان اكمل من جهاد علي فكان افضل من جهاد علي من وجهين
احدهما انه كان متقدما عليه في الزمان فكان افضل لقوله لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل والثاني ان جهاد ابي بكر كان في وقت ضعف الرسول صلى الله عليه وسلم
وجهاد علي كان في وقت القوة ورابعها قوله تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء وهذا لائق بابي بكر لانه متاكد بقوله تعالى ولا يأتل اولوا الفضل منكم والسعة وقد بينا
انها في حق ابي بكر ومما يدل على ان جميع هذه الصفات لابي بكر انا بينا بالدليل ان هذه الآية لا بد وان تكون في ابي بكر ومتى كان الامر كذلك كانت هذه الصفات لائقة به فان قيل
لم لا يجوز ان يقال انه كان موصوفا بهذه الصفات حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم بعد وفاته لما شرع في الامامة زالت هذه الصفات وبطلت قلنا هذا
باطل قطعا لانه تعالى قال فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه فاثبت كونهم موصوفين بهذه الصفة حال اتيان الله بهم في المستقبل وذلك يدل على شهادة الله تعالى بكونه
موصوفا بهذه الصفات حال محاربته مع اهل الردة وذلك هو حال الامامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على امامة ابي بكر فان قيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم خيبر
لاعطين الراية غدا رجلا يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله وكان ذلك هو علي فنقول هذا الخبر من باب الآحاد وعندهم انه لا يجوز التمسك به في العلم وايضا ان اثبات هذه
الصفة لعلي لا يوجب انتفاءها عن ابي بكر وبتقدير ان يدل على انتفاء ذلك المجموع عن ابي بكر ومن جملة تلك الصفات كونه كرارا غير فرار فلما انتفى ذلك عن ابي بكر
لم يحصل مجموع تلك الصفات له فكفى هذا في العمل بدليل الخطاب فاما انتفاء جميع تلك الصفات فلا دلالة في اللفظ عليه وايضا فهو تعالى انما اثبت هذه الصفة المذكورة
في هذه الآية حال اشتغاله بالمحاربة مع المرتدين بعد ذلك فهب ان تلك الصفة ما كانت حاصلة في ذلك الوقت فلم يمنع ذلك من حصولها في الزمان المستقبل ولان ما ذكرناه
تمسك بظاهر القرآن وما ذكروه تمسك بالخبر المنقول بالآحاد ولانه معارض بالاحاديث الدالة على كون ابي بكر محبا لله ولرسوله وكون الله محبا له وراضيا عنه قال تعالى
في حق ابي بكر ولسوف يرضى وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لابي بكر خاصة وقال صلى الله عليه وسلم ما صب الله في صدري شيئا الا وصببته في صدر ابي بكر
وكل ذلك يدل على انه كان يحب الله ورسوله ويحبه الله ورسوله واما الوجه الثاني وهو قولهم الآية التي بعد هذه دالة على امامة علي فسنذكر الكلام فيه ان شاء الله تعالى
فهذا ما في هذا الموضع من البحث اما قوله تعالى يحبهم ويحبونه فتحقيق الكلام في المحبة ذكرناه في البقرة في تفسير قوله والذين آمنوا اشد حبا لله فلا فائدة في الاعادة وفيه
دقيقة وهي انه تعالى قدم محبته لهم على محبتهم له وهذا حق لانه لولا ان الله تعالى احبهم والا لما وفقهم في ان صاروا محبين له ثم قال تعالى اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين
وهو كقوله تعالى اشداء على الكفار رحماء بينهم قال صاحب الكشاف اذلة جمع ذليل واما ذلول فجمعه ذلل وليس المراد بكونهم اذلة انهم مهانون بل المراد المبالغة في
وصفهم بالرفق ولين الجانب فان من كان ذليلا عند انسان فانه البتة لا يظهر شيئا من التكبر والترفع بل لا يظهر الا الرفق واللين فكذا ههنا وقوله اعزة على الكافرين
اي يظهرون الغلظة والترفع على الكافرين وقيل يعازونهم اي يغالبونهم من قولهم عزه يعزه اذا غلبه كانهم يشدون عليهم بالقهر والغلبة فان قيل
هلا قيل اذلة للمؤمنين اعزة على الكافرين قلنا فيه وجهان احدهما ان يضمن الذل معنى الرحمة والشفقة كانه قيل راحمين عليهم مشفقين عليهم على وجه التذلل والتواضع
الثاني انه تعالى ذكر كلمة على حتى يدل على علو منصبهم وفضلهم وشرفهم فيفيد ان كونهم اذلة ليس لاجل كونهم ذليلين في انفسهم بل ذاك التذلل انما كان لاجل انهم ارادوا
ان يضموا الى علو منصبهم فضيلة التواضع وقرئ اذلة واعزة بالنصب على الحال ثم قال تعالى يجاهدون في سبيل الله اي لنصرة دين الله ثم قال تعالى ولا يخافون لومة لائم
وفيه وجهان الاول ان يكون هذا الواو للحال فان المنافقين كانوا يراقبون الكفار ويخافون لومهم فبين الله تعالى في هذه الآية ان من كان قويا في الدين فانه
لا يخاف في نصرة دين الله بيده ولسانه لومة لائم والثاني ان يكون هذه الواو للعطف والمعنى ان من شأنهم ان يجاهدوا في سبيل الله لا لغرض آخر ومن شأنهم
انهم صلاب في نصرة الدين لا يبالون بلومة اللائمين واللومة المرة الواحدة من اللوم والتنكير فيها وفي اللائم مبالغتان كانه قيل لا يخافون شيئا قط من لوم
احد من اللائمين ثم قال تعالى ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء فقوله ذلك اشارة الى ما تقدم ذكره من وصف القوم بالمحبة والذلة والعزة والمجاهدة وانتفاء
خوف اللوم ثم بين انه تعالى اكمل ذلك بفضل الله واحسانه وذلك صريح في ان طاعات العباد مخلوقة لله تعالى والمعتزلة يحملون اللفظ على فعل الالطاف وهو بعيد
وذلك لان فعل الالطاف عام في حق الكل فلا بد في التخصيص من فائدة زائدة ثم قال تعالى والله واسع عليم فالواسع اشارة الى كمال القدرة والعليم اشارة
الى كمال العلم ولما اخبر تعالى انه سيجيء باقوام هذا شأنهم وصفتهم اكد ذلك بانه كامل القدرة فلا يعجز عن هذا الموعود كامل العلم فيمتنع دخول الغلط في اخباره
ومواعيده فضلك باواسع المغفرة انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا
وجه النظم انه تعالى لما نهى في الآيات المتقدمة عن موالاة الكفار امر في هذه الآية بموالاة من تجب موالاته فقال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفات
المذكورة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى في قوله والذين آمنوا قولان احدهما ان المراد عامة المؤمنين وذلك لان عبادة بن الصامت لما تبرأ من اليهود فقال انا ابرأ الى الله
من حلف قريظة والنضير واتولى الله ورسوله فنزلت هذه الآية على وفق قوله وروي ايضا ان عبد الله بن سلام قال يا رسول الله ان قومنا قد هجرونا واقسموا ان لا يجالسونا ولا نستطيع
مجالسة اصحابك لبعد المنازل فنزلت هذه الآية فقال رضينا بالله وبرسوله وبالمؤمنين ونظيره قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فعلى هذا فقوله الذين يقيمون

الصلوة

الصلوة ويؤتون الزكوة صفة لكل المؤمنين والمراد بذكر هذه الصفات تمييز المؤمنين عن المنافقين لانهم كانوا يدعون الايمان الا انهم ما كانوا مداومين على الصلوات والزكوات
قال تعالى في صفة صلوتهم لا يأتون الصلوة الا وهم كسالى يراؤن الناس ولا يذكرون الله الا قليلا وقال تعالى في صفة زكوتهم اشحة على الخير واما قوله تعالى وهم راكعون ففيه على هذا القول وجوه
الاول قال ابو مسلم المراد من الركوع الخضوع يعني انهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع اوامر الله ونواهيه الثاني ان يكون المراد من هذا الركوع اقامة الصلوة وخص الركوع بالذكر
تشريفا له كما في قوله واركعوا مع الراكعين الثالث قال بعضهم ان الصحابة كانوا عند نزول هذه الآية مختلفين في هذه الصفات منهم من قد اتم الصلوة ومنهم من دفع المال الى
الفقير ومنهم من كان بعد في الصلوة وكان راكعا فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر الله تعالى كل هذه الصفات القول الثاني ان المراد من هذه الآية شخص معين وعلى هذا ففيه اقوال
الاول روى عكرمة عن ابن عباس انها في علي رضوان الله عليه روي ان عبد الله بن سلام قال لما نزلت هذه الآية قلت يا رسول الله انا رأيت عليا تصدق بخاتمه على محتاج وهو راكع
فنحن نتولاه وروي عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوما صلوة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء وقال اللهم اشهد
اني سألت في مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يعطني احد شيئا وعلي رضي الله عنه كان راكعا فاومى اليه بخنصره اليمنى وكان فيها خاتم فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم فرأى النبي
صلى الله عليه وسلم ذلك فقال اللهم ان اخي موسى سألك فقال رب اشرح لي صدري الى قوله واشركه في امري فانزلت قرآنا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما
سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لي صدري ويسر لي امري واجعل لي وزيرا من اهلي عليا اشدد به ظهري قال ابو ذر فوالله ما اتم رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الكلمة حتى نزل
جبريل عليه السلام فقال يا محمد اقرأ انما وليكم الله ورسوله الى آخرها فهذا مجموع ما يتعلق بالروايات في هذه المسئلة المسئلة الثانية قالت الشيعة هذه الآية دالة على ان الامام بعد
رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي رضي الله عنه وتقريره ان نقول هذه الآية دالة على ان المراد بهذه الآية امام ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون ذلك الامام
هو علي بن ابي طالب بيان المقام الاول ان الولي في اللغة قد جاء بمعنى الناصر والمحب كما في قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وجاء بمعنى المتصرف
قال صلى الله عليه وسلم ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنقول ههنا وجهان الاول ان لفظ الولي جاء بهذين المعنيين ولم يعين الله تعالى مراده ولا منافاة بين
المعنيين فوجب حمله عليهما فوجب دلالة الآية على ان المؤمنين المذكورين في الآية متصرفون في الامة الثاني ان نقول الولي في هذه الآية لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر فوجب ان يكون
بمعنى المتصرف وانما قلنا انه لا يجوز ان يكون بمعنى الناصر لان الولاية المذكورة في هذه الآية غير عامة في كل المؤمنين بدليل انه تعالى ذكر بكلمة انما وكلمة انما للحصر كقوله انما الله
اله واحد والولاية بمعنى النصرة عامة لقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض وهذا يوجب القطع بان الولاية المذكورة في هذه الآية ليست بمعنى النصرة واذا لم
يكن بمعنى النصرة كانت بمعنى المتصرف لانه ليس للولي معنى سوى هذين فصار تقدير الآية انما المتصرف فيكم ايها المؤمنون الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بالصفة الفلانية
وهذا يقتضي ان المؤمنين الموصوفين بالصفات المذكورة في هذه الآية متصرفون في جميع الامة ولا معنى للامام الا الذي يكون متصرفا في كل الامة فثبت بما ذكرنا
دلالة هذه الآية على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الامة اما بيان المقام الثاني وهو انه لما ثبت ما ذكرنا وجب ان يكون ذلك الانسان هو علي رضي الله عنه فبيانه من وجوه
الاول ان كل من اثبت بهذه الآية امامة شخص قال ان ذلك الشخص هو علي وقد ثبت بما قدمنا دلالة هذه الآية على امامة شخص فوجب ان يكون ذلك الشخص هو علي ضرورة
انه لا قائل بالفرق الثاني تظاهر الروايات على ان هذه الآية نزلت في علي ولا يمكن المصير الى قول من يقول انها نزلت في ابي بكر لانها لو نزلت في حقه لدلت على امامته واجمعت
الامة على ان هذه الآية لا تدل على امامته فبطل هذا القول الثالث ان قوله تعالى وهم راكعون لا يجوز جعله عطفا على ما تقدم لان ذكر الصلوة تقدم والصلوة مشتملة
على الركوع فكانت اعادة ذكر الركوع تكرارا فوجب جعله حالا اي يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين واجمعوا على ان ايتاء الزكوة حال الركوع لم يكن الا في حق علي رضي الله عنه
فكانت الآية مخصوصة به ودالة على امامته من الوجه الذي قررناه هذا حاصل استدلال القوم بهذه الآية على امامة علي رضي الله عنه والجواب اما حمل لفظ الولي
على الناصر وعلى المتصرف معا فغير جائز لما ثبت في اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا واما الوجه الثاني فنقول لم لا يجوز ان يكون المراد من لفظ الولي في
هذه الآية الناصر والمحب ونحن نقيم الدلالة على ان حمل لفظ الولي على هذا المعنى اولى من حمله على معنى المتصرف ثم نجيب عما قالوه فنقول الذي يدل على ان حمل لفظ الولي على الناصر
اولى من وجوه الاول ان اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى اما ما قبل هذه الآية فلانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا اليهود اولياء ولا يجوز ان يكون
المراد منه لا تتخذوا اليهود والنصارى ائمة متصرفين في ارواحكم واموالكم لان بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى احبابا وانصارا
ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال انما وليكم الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون والظاهر ان الولاية المامور بها ههنا هي المنهي عنه فيما قبل
ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المامور بها في هذه الآية هي الولاية بمعنى النصرة واما ما بعد هذه الآية فهو قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا
تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء واتقوا الله ان كنتم مؤمنين فاعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار اولياء
ولا شك ان الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة وكذلك الولاية في قوله انما وليكم الله يجب ان يكون هي بمعنى النصرة وكل من انصف وترك التعصب وتأمل في مقدمة الآية و
مؤخرها قطع بان الولي في قوله انما وليكم الله ليس الا بمعنى الناصر والمحب ولا يمكن ان يكون بمعنى الامام لان ذلك يكون القاء كلام اجنبي فيما بين كلامين مسوقين
لغرض واحد وذلك يكون في غاية الركاكة والسقوط ويجب تنزيه كلام الله عنه الحجة الثانية انا لو حملنا الولاية على التصرف والامامة لما كان المؤمنون المذكورون في
الآية موصوفين بالولاية حال نزول الآية لان علي كرم الله وجهه ما كان نافذ التصرف حال حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والآية تقتضي كون هؤلاء المؤمنين موصوفين بالولاية في الحال
اما لو حملنا الولاية على المحبة والنصرة كانت الولاية حاصلة في الحال فثبت ان حمل الولاية على المحبة اولى من حملها على التصرف والذي يؤكد ما قلناه انه تعالى منع المؤمنين من اتخاذ اليهود والنصارى

اولياء ثم ادرجهم بموالاة بمولاة المؤمنين فلا بد وان يكون موالاة بموالاة المؤمنين حاصلة في الحال حتى يكون النفي والاثبات متواردين على شيء واحد ولما كانت الولاية بمعنى التصرف غير حاصلة في الحال امتنع حمل الآية عليها الحجة الثالثة انه تعالى ذكر المؤمنين الموصوفين في هذه الآية بصيغة الجمع في سبعة مواضع وهي قوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون وحمل الفاظ الجمع وان جاز على الواحد على سبيل التعظيم لكنه مجاز لا حقيقة والاصل حمل الكلام على الحقيقة الحجة الرابعة انا قد بينا بالبرهان البين ان الآية المتقدمة وهي قوله يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم عن دينه الى آخر الآية من اقوى الدلائل على صحة امامة ابي بكر رضوان الله عليه فلو دلت هذه الآية على صحة امامة علي رضي الله عنه بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم لزم التناقض بين الآيتين وذلك باطل فوجب القطع بان هذه الآية لا دلالة فيها على ان عليا رضي الله عنه هو الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم الحجة الخامسة ان عليا رضي الله عنه كان اعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض فلو كانت هذه الآية دالة على امامته لاحتج بها في محفل من المحافل وليس للقوم ان يقولوا انه تركه للتقية فانهم ينقلون عنه انه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير وخبر المباهلة وجميع فضائله ومناقبه ولم يتمسك قطعا بهذه الآية في اثبات امامته وذلك يوجب القطع بسقوط قول الروافض الحجة السادسة هب انها دالة على امامة علي لكنا توافقنا على انها عند نزولها ما دلت على حصول الامامة في الحال لان عليا ما كان نافذ التصرف في الامة حال حيوة الرسول صلى الله عليه وسلم فلم يبق الا ان تحمل الآية على انها تدل على ان عليا سيصير اماما بعد ذلك ومتى قالوا ذلك فنحن نقول بموجبه ونحمله على امامته بعد ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم اذ ليس في الآية ما يدل على تعيين الوقت فان قالوا الامة في هذه الآية على قولين منهم من قال انها لا تدل على امامة علي ومنهم من قال انها تدل على امامته وكل من قال بذلك قال انها تدل على امامة علي بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير فصل فالقول بدلالة الآية على امامة علي لا على هذا الوجه قول ثالث وهو باطل نجيب عنه فنقول ومن الذي اخبركم انه ما كان احد في الامة قال هذا القول فان من المحتمل بل من الظاهر انه لو استدل مستدل بهذه الآية على امامة علي فان السائل يورد على ذلك الاستدلال هذا السؤال فكان ذكر هذا الاحتمال وهذا السؤال مقرونا بذكر هذا الاستدلال الحجة السابعة ان قوله انما وليكم الله ورسوله لا شك انه خطاب مع الامة وهم كانوا قاطعين بان المتصرف فيهم هو الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله تعالى هذا الكلام تطييبا لقلوب المؤمنين وتعريفا لهم انه لا حاجة بهم الى اتخاذ الاحباب والانصار من الكفار وذلك لان من كان الله ورسوله صلى الله عليه وسلم ناصرا له ومعينا له فاي حاجة به الى طلب النصرة والمحبة من اليهود والنصارى واذا كان كذلك كان المراد بقوله انما وليكم الله ورسوله هو الولاية بمعنى النصرة والمحبة ولا شك ان لفظ الولي مذكور مرة واحدة فلما اريد به هاهنا معنى النصرة والمحبة امتنع ان يراد به معنى التصرف لما ثبت انه لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في مفهوميه معا الحجة الثامنة انه تعالى مدح المؤمنين في الآية المتقدمة بقوله يحبهم ويحبونه اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين فاذا حملنا قوله انما وليكم الله على معنى المحبة والنصرة كان قوله انما وليكم الله ورسوله يفيد فائدة قوله يحبهم ويحبونه وقوله والمؤمنون الذين يقيمون الصلوة يفيد فائدة قوله اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقوله يجاهدون في سبيل الله يفيد فائدة قوله ولا يخافون لومة لائم فكانت هذه الآية مطابقة لما قبلها مؤكدة لمعناها فكان ذلك اولى فثبت بهذه الوجوه ان الولاية المذكورة في هذه الآية يجب ان تكون بمعنى النصرة لا بمعنى التصرف اما الوجه الذي عولوا عليه وهو ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة والولاية بمعنى النصرة عامة فجوابه من وجهين الاول لا نسلم ان الولاية المذكورة في الآية غير عامة ولا نسلم ان كلمة انما للحصر والدليل عليه قوله تعالى انما مثل الحيوة الدنيا كماء انزلناه من السماء ولا شك ان الحيوة الدنيا لها امثال اخرى سوى هذا المثل وقال انما الحيوة الدنيا لعب ولهو ولا شك ان اللعب واللهو قد يحصل في غيرها الثاني لا نسلم ان الولاية بمعنى النصرة عامة في كل المؤمنين وبيانه انه تعالى قسم المؤمنين قسمين احدهما الذين جعلهم موليا عليهم وهم المخاطبون بقوله تعالى انما وليكم الله والثاني الاولياء وهم المؤمنون الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون فاذا فسرنا الولاية هاهنا بالنصرة كان المعنى انه تعالى جعل احد القسمين انصارا للقسم الثاني ونصرة القسم الثاني غير حاصلة لجميع المسلمين اذ لو كان كذلك لزم في القسم الذين هم المنصورون ان يكونوا ناصرين لانفسهم وذلك محال فثبت ان نصرة احد قسمي الامة غير ثابتة لكل الامة بل مخصوصة بالقسم الثاني من الامة فلم يلزم من كون الولاية المذكورة في هذه الآية خاصة ان لا تكون بمعنى النصرة وهذا جواب حسن دقيق لا بد من التامل فيه واما استدلالهم بان هذه الآية نزلت في حق علي كرم الله وجهه فهو ممنوع فقد بينا ان اكثر المفسرين زعموا انه في حق الامة والمراد ان الله تعالى امر المسلم ان لا يتخذ الحبيب والناصر الا من المسلمين ومنهم من يقول انها نزلت في حق ابي بكر رضي الله عنه واما استدلالهم بان الآية مختصة بمن ادى الزكوة حال كونه في الركوع وذلك هو علي رضي الله عنه فنقول هذا ايضا ضعيف من وجوه الاول ان الزكوة اسم للواجب لا للمندوب بدليل قوله واتوا الزكوة فلو انه ادى الزكوة الواجبة حال كونه في الركوع لكان قد اخر اداء الزكوة عن اول اوقات الوجوب وذلك عند اكثر الفقهاء معصية وانه لا يجوز اسناده الى علي رضي الله عنه وحمل الزكوة على الصدقة النافلة خلاف الاصل لما بينا ان قوله واتوا الزكوة ظاهره يدل على ان كل ما كان زكوة فهو واجب الثاني وهو ان اللائق بعلي رضي الله عنه ان يكون مستغرق القلب بذكر الله حال ما يكون في الصلوة والظاهر ان من كان كذلك فانه لا يتفرغ لاستماع كلام الغير ولفهمه ولهذا قال تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والارض ومن كان قلبه مستغرقا في الفكر كيف يتفرغ لاستماع كلام الغير الثالث ان دفع الخاتم في الصلوة الى الفقير عمل كثير واللائق بحال علي رضي الله عنه ان لا يفعل ذلك الرابع ان المشهور انه رضوان الله عليه كان فقيرا ولم يكن له مال تجب الزكوة فيه ولذلك فانهم يقولون انه لما اعطى ثلاثة اقراص نزل فيه سورة هل اتى وذلك لا يمكن الا اذا كان فقيرا فاما من كان له مال تجب فيه الزكوة امتنع حمل قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون عليه الخامس هب ان المراد بهذه الآية هو علي رضي الله عنه لكنه لا يتم الاستدلال بالآية الا اذا سلم ان المراد بالولي هو المتصرف لا الناصر والمحب وقد سبق الكلام فيه المسئلة الثالثة اعلم ان الذين يقولون المراد من قوله ويؤتون الزكوة وهم راكعون هو انهم يؤتون الزكوة حال كونهم راكعين احتجوا بالآية على ان العمل القليل لا يقطع الصلوة فانه دفع الزكوة الى السائل وهو في الصلوة ولا شك انه نوى ايتاء الزكوة

وهو في الصلوة فدل ذلك على ان هذه الاعمال لا تقطع الصلوة وبقي في الآية سؤالان السؤال الاول المذكور في الآية هو الله ورسوله والمؤمنون فلم يقل انما اولياؤكم الجواب اصل الكلام انما وليكم الله فجعلت الولاية لله تعالى على طريق الاصالة ثم نظم في سلك اثباتها له اثباتها لرسوله وللمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اولياؤكم الله ورسوله والذين آمنوا لم يكن في الكلام اصل وتبع وفي قراءة عبد الله انما مولاكم الله السؤال الثاني الذين يقيمون الصلوة ما محله الجواب الرفع على البدل من الذين آمنوا او يقال التقدير هم الذين يقيمون الصلوة او النصب على المدح والغرض من ذكره تمييز المؤمن المخلص عمن يدعي الايمان ويكون منافقا لان الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا على الصلوة والزكوة في حال الركوع اي في حال الخشوع والاخبات لله تعالى ثم قال تعالى ومن يتول الله ورسوله والذين آمنوا فان حزب الله هم الغالبون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الحزب في اللغة اصحاب الرجل الذين يكونون معه على رايه وهم القوم الذين يجتمعون لامر حزبهم وللمفسرين عبارات قال الحسن جند الله وقال ابو روق اولياء الله وقال ابو العالية شيعة الله وقال بعضهم انصار الله وقال الاخفش حزب الله الذين يدينون بدينه ويطيعونه فينصرهم المسئلة الثانية قوله فان حزب الله هم الغالبون جملة واقعة موقع خبر المبتداء والعائد غير مذكور لكونه معلوما والتقدير فهو غالب لكونه من جند الله وانصاره والله اعلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَالْكُفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ۝ وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَوةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ

واعلم انه تعالى في الآية المتقدمة نهى عن اتخاذ اليهود والنصارى اولياء وساق الكلام في تقريره ثم ذكر هاهنا النهي العام عن موالاة جميع الكفار وهو هذه الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى قرا ابو عمرو والكسائي والكفار بالجر عطفا على قوله من الذين اوتوا الكتاب اي من الذين اوتوا الكتاب ومن الكفار والباقون بالنصب عطفا على قوله الذين اتخذوا اي لا تتخذوا الكفار اولياء المسئلة الثانية قيل كان رفاعة بن زيد وسويد بن الحرث اظهرا الاسلام ثم نافقا وكان رجال من المسلمين يوادونهما فانزل الله تعالى فيهم هذه الآية المسئلة الثالثة هذه الآية تقتضي امتياز اهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب عن الكفار لان العطف يقتضي المغايرة وقوله لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب صريح في كونهم كفارا وطريق التوفيق بينهما ان كفر المشركين اغلظ واعظم فنحن بهذا السبب نخصهم باسم الكفر المسئلة الرابعة معنى تلاعبهم بالدين واستهزائهم اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر في القلب ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الى قوله انما نحن مستهزؤن والمعنى ان القوم لما اتخذوا دينكم هزوا وسخرية فلا تتخذوهم اولياء وانصارا واحبابا فان ذلك كالامر الخارج عن العقل والمروءة ثم قال تعالى واذا ناديتم الى الصلوة اتخذوها هزوا ولعبا ذكر هاهنا بعض ما يتخذونه من هذا الدين هزوا ولعبا فقال واذا ناديتم وفيه مسائل المسئلة الاولى الضمير في قوله اتخذوها للصلوة وللمناداة قيل كان رجل من النصارى بالمدينة اذا سمع المؤذن يقول اشهد ان محمدا رسول الله قال حرق الكاذب فدخلت خادمة بنار ذات ليلة فتطايرت منها شرارة في البيت فاحترق البيت واحترق هو واهله وقيل كان منادي رسول الله صلى الله عليه وسلم ينادي بالصلوة وقام المؤمنون اليها فقالت اليهود قاموا لا قاموا صلوا لا صلوا على طريق الاستهزاء فنزلت الآية وقيل كان المنافقون يتضاحكون عند القيام الى الصلوة تنفيرا للناس عنها وقيل قالوا يا محمد لقد ابتدعت شيئا لم يسمع فيما مضى فان كنت نبيا فقد خالفت فيما احدثت جميع الانبياء فمن اين لك صياح كصياح العير فانزل الله تعالى هذه الآية المسئلة الثانية قالوا دلت هذه الآية على ثبوت الاذان بنص الكتاب لا بالمنام وحده وقوله هزوا ولعبا اذان وذلك لانهم عند اقامة الصلوة يقولون هذه الاعمال التي اتينا بها استهزاء بالمسلمين وسخرية منهم فانهم يظنون انا على دينهم مع انا لسنا كذلك ولما اعتقدوا انه ليس فيها فائدة ومنفعة في الدين والدنيا قالوا انها لعب ثم قال تعالى ذلك بانهم قوم لا يعقلون اي لو كان لهم عقل كامل لعلموا ان تعظيم الخالق المنعم وخدمته مقرونة بغاية التعظيم لا يكون هزوا ولا لعبا بل هو من احسن اعمال العباد واشرف افعالهم ولذلك قال بعض الحكماء اشرف الحركات الصلوة وانفع السكنات الصيام

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ هَلْ تَنْقِمُونَ مِنَّا إِلَّا أَنْ آمَنَّا بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلُ وَأَنَّ أَكْثَرَكُمْ فَاسِقُونَ ۝ قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِشَرٍّ مِنْ ذَلِكَ مَثُوبَةً عِنْدَ اللَّهِ مَنْ لَعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ أُولَئِكَ شَرٌّ مَكَانًا وَأَضَلُّ عَنْ سَوَاءِ السَّبِيلِ ۝ وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا

اعلم ان وجه النظم انه تعالى لما حكى عنهم انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا قال لهم ما الذي تجدون في هذا الدين مما يوجب اتخاذهم هزوا ولعبا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا الحسن هل تنقمون بفتح القاف والفصيح كسرها يقال نقمت الشيء ونقمته بكسر القاف وفتحها اذا انكرته وللمفسرين عبارات هل تنقمون منا هل تعيبون هل تنكرون وهل تكرهون قال بعضهم سمي العقاب نقمة لانه يجب على ما ينكر من الفعل وقال آخرون الكراهية التي يتبعها سخط من الكاره تسمى نقمة لانها يتبعها النقمة التي هي العذاب فعلى القول الاول لفظ النقمة موضوع اولا للمكروه ثم سمي العذاب نقمة لكونها مكروها وعلى القول الثاني لفظ النقمة موضوع للعذاب ثم سمي المنكر والمكروه نقمة لانه يستتبع العذاب المسئلة الثانية معنى الآية انه يقول لاهل الكتاب لم اتخذتم هذا الدين هزوا ولعبا ثم قال على سبيل التعجب هل تجدون في هذا الدين الا الايمان بالله تعالى والايمان بما انزل على محمد والايمان بجميع الانبياء الذين كانوا قبله يعني ان هذا ليس مما ينقم اما الايمان بالله تعالى فهو راس جميع الطاعات واما الايمان بمحمد صلوات الله عليه فهو الحق والصدق لانه اذا كان الطريق الى تصديق بعض الانبياء في ادعاء الرسالة والنبوة هو المعجز ثم راينا ان المعجز حصل على يد محمد صلوات الله عليه وجب الاقرار بكونه رسولا فاما الاقرار بالبعض وانكار البعض فذلك كلام متناقض ومذهب باطل فثبت ان الذي نحن عليه هو الدين الحق والطريق المستقيم فلم تنقمونه علينا قال ابن عباس رضي الله عنهما ان نفرا من اليهود اتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فسألوه عمن تؤمن به من الرسل فقال اؤمن بالله وما انزل علينا وما انزل على ابرهيم واسمعيل الى قوله ونحن له مسلمون فلما ذكر عيسى جحدوا نبوته وقالوا والله ما نعلم اهل دين اقل حظا في الدنيا والآخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فانزل الله تعالى هذه الآية وما بعدها اما قوله تعالى وان اكثركم فاسقون ففي قراءة العامة ان بفتح الالف وقرا نعيم بن ميسرة

وفي الاية سؤالات السؤال الاول كيف ينقم اليهود على المؤمنين كون اكثر اليهود فاسقين والجواب من وجوه الاول ان قوله فان اكثركم فاسقون تخصيص لهم بالفسق
فيدل على سبيل التعريض انهم لم يتبعوهم على فسقهم فكان المعنى وما تنقمون منا الا ان آمنا وما فسقنا مثلكم الثاني لما ذكر تعالى ما نقم اليهود عليهم من الايمان بجميع الرسل وليس ذلك
مما ينقم ذكر في مقابلته فسقهم وهو مما ينقم ومثل هذا حسن في ازدواج الكلام يقول القائل هل تنقم مني الا اني عفيف وانك فاجر واني غني وانت فقير فيحسن ذلك لاتمام المعنى على
سبيل المقابلة الثالث ان يكون الواو بمعنى مع اي وما تنقمون منا الا الايمان بالله مع ان اكثركم فاسقون فان احد الخصمين اذا كان موصوفا بالصفات الذميمة وكسب
خصمه الصفات الحميدة فاكتسابه للصفات الحميدة مع كون خصمه مكتسبا للصفات الذميمة اشد تاثيرا في وقوع البغض والحسد في قلب الخصم الرابع ان يكون
التقدير وما تنقمون منا الا الايمان بان آمنا بالله وبان اكثركم فاسقون يعني بسبب فسقكم نقمتم الايمان علينا الخامس يكون على تقدير حذف المضاف اي واعتقاد ان اكثركم
فاسقون السادس يكون تعليلا معطوفا على تعليل محذوف كانه قيل وما تنقمون منا الا الايمان لقلة انصافكم ولاجل ان اكثركم فاسقون السؤال الثاني
اليهود كانوا كفارا فلم خص الاكثر بوصف الفسق والجواب من وجهين الاول يعني ان اكثركم انما يقولون ما يقولون ويفعلون ما يفعلون طلبا للرياسة
والجاه واخذ الرشوة والتقرب الى الملوك فانتم في دينكم فساق لا عدول فان الكافر المبتدع قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا في دينه ومعلوم ان كلهم ما كانوا
كذلك فلهذا خص الحكم بالاكثر الثاني ذكر اكثرهم لئلا يظن ان من آمن منهم انه داخل في ذلك ثم قال تعالى قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله الاية وفيها
مسائل المسألة الاولى قوله ذلك اشارة الى المتقدم ولابد فيه من حذف مضاف وتقديره بشر من اهل ذلك لانه قال من لعنه الله ولا يقال الملعون شر من ذلك الدين بل
يقال انه شر ممن له ذلك الدين فان قيل فهذا يقتضي كون الموصوفين بذلك الدين محكوما عليهم بالشر ومعلوم انه ليس كذلك قلنا انما خرج الكلام على حسب
قولهم واعتقادهم فانهم حكموا بان اعتقاد ذلك الدين شر فقيل لهم هب ان الامر كذلك لكن لعنة الله وغضبه ومسخ الصور شر من ذلك المسألة الثانية مثوبة
نصب على التمييز المثوبة مصدر كالمقولة والمحوزة وقد جاءت مصادر على مفعول كالمعقول والميسور فان قيل المثوبة مختصة بالاحسان فكيف جاءت في
الاساءة قلنا هذا على طريقة قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وقال الشاعر تحية بينهم ضرب وجيع المسألة الثالثة من في قوله من لعنه الله وجهان الاول انه في محل الرفع على انه خبر مبتدأ
محذوف كانه لما قال هل انبئكم بشر من ذلك فكانه قال قائل من ذلك فقيل هو من لعنه الله ونظيره قوله تعالى قل افانبئكم بشر من ذلكم النار كانه قال هو النار الثاني
يجوز ان يكون في موضع خفض بدلا من بشر والمعنى انبئكم بمن لعنه الله المسألة الرابعة اعلم انه تعالى ذكر من صفاتهم انواعا اولها انه تعالى لعنهم ثانيها انه تعالى غضب
عليهم وثالثها انه جعل منهم القردة والخنازير ورابعها وعبد الطاغوت قال اهل التفسير عني بالقردة اصحاب السبت لانه مسخ شبانهم قردة وشيوخهم خنازير المسألة الخامسة ذكر
صاحب الكشاف في قوله وعبد الطاغوت انواعا من القراءة ا قرأ ابي وعبدوا الطاغوت ب قرأ ابن مسعود ومن عبدوا ج وعابد الطاغوت عطفا على القردة
د وعابدي ه وعباد و وعبد ز وعبد بوزن حطم ح وعبيد ط وعبد بضمتين جمع عبيد ي وعبدة بوزن كفرة يا وعبد واصله عبدة
فحذفت التاء للاضافة او هو كخدم في جمع خادم يب وعبد يج وعباد يد واعبد يه وعبد الطاغوت على البناء للمفعول وحذف الراجع بمعنى وعبد
الطاغوت فيهم او بينهم يو وعبد الطاغوت بمعنى صار معبودا من دون الله كقولك امر اذا صار اميرا يز قراءة حمزة وعبد الطاغوت بفتح العين وضم الباء وفتح الدال وجر الطاغوت
وعابوا هذه القراءة على حمزة ولحنوه ونسبوه الى ما لا يجوز ذكره وقال قوم انها ليست بلحن ولا خطأ وذكروا فيها وجوها الاول ان العبد هو العبد الا انهم ضموا الباء
للمبالغة كقولهم رجل حذر فطن للبليغ في الحذر والفطنة فتاويل عبد الطاغوت انه بلغ الغاية في طاعة الشيطان وهذا احسن الوجوه الثاني ان العبد والعبد لغتان
كقولهم سبع وسبع الثالث ان العبد جمعه عباد والعباد جمعه عبد كثمار وثمر ثم استثقلوا ضمتين متواليتين فابدلت الاولى بالفتحة الرابع يحتمل انه اراد اعبد
الطاغوت مثل فلس وافلس ثم حذفت الهمزة ونقلت حركتها الى العين الخامس يحتمل انه اراد وعبدة الطاغوت كما قرئ ثم حذف الهاء
للاضافة المسألة السادسة قوله وعبد الطاغوت قال الفراء تاويله وجعل منهم القردة ومن عبد الطاغوت فعلى هذا الموصول محذوف المسألة السابعة
احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الكفر بقضاء الله تعالى قالوا لان تقدير الاية وجعل منهم من عبد الطاغوت وانما يعقل معنى هذا الجعل اذا كان هو الذي جعل فيهم تلك
العبادة اذ لو كان جعله منهم عبدة الطاغوت بل كانوا هم الذين جعلوا انفسهم كذلك وذلك على خلاف الاية قالت المعتزلة معناه انه تعالى حكم عليهم
بذلك ووصفهم به كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والكلام فيه قد تقدم مرارا المسألة الثامنة قيل الطاغوت العجل وقيل الاحبار وكل
من اطاع احدا في معصية الله فقد عبده ثم قال تعالى اولئك شر مكانا اي اولئك الملعونون الممسوخون شر مكانا من المؤمنين وفي لفظ المكان وجهان الاول قال
ابن عباس لا مكان اشد شرا منه الثاني انه اضيف الشر في اللفظ الى المكان وهو في الحقيقة لاهله وهو من باب الكناية كقولهم فلان طويل النجاد
كثير الرماد ويرجع حاصله الى الاشارة الى الشيء بذكر لوازمه وتوابعه ثم قال تعالى واضل عن سواء السبيل اي عن قصد السبيل والدين الحق قال المفسرون لما نزلت
هذه الاية عير المسلمون اهل الكتاب وقالوا يا اخوان القردة والخنازير فافتضحوا ونكسوا رؤوسهم قوله تعالى واذا جاؤكم قالوا آمنا وقد دخلوا بالكفر
وهم قد خرجوا به والله اعلم بما كانوا يكتمون وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم والعدوان واكلهم
السحت لبئس ما كانوا يعملون لولا ينهاهم الربانيون والاحبار عن قولهم الاثم واكلهم
السحت لبئس ما كانوا يصنعون وقالت اليهود يد الله مغلولة غلت وفيه مسائل المسألة الاولى قالوا ان

ناسا من اليهود كانوا يدخلون على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويظهرون له الايمان نفاقا فاخبر الله تعالى بشانهم وانهم يخرجون من مجلسك كما دخلوا لم يتعلق بقلوبهم من
مواعظك وتذكيرك شيء المسألة الثانية الباء في قوله دخلوا بالكفر وخرجوا به يفيد بقاء الكفر معهم حالتي الدخول والخروج من غير نقصان
ولا تغيير فيه البتة اي بقي حالهم في حال الخروج كما كان حال الدخول المسألة الثالثة ذكر عند الدخول كلمة قد فقال وقد دخلوا بالكفر وقد ذكر عند الخروج كلمة
هم فقال وهم قد خرجوا به والفائدة في ذكر كلمة قد تقريب الماضي من الحال والفائدة في ذكر كلمة هم التاكيد في اضافة الكفر اليهم ونفي ان يكون من النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك فعل
اي لم يسمعوا منك يا محمد عندك ما يوجب كفرا فتكون انت الذي القيتهم في الكفر بل هم الذين خرجوا بالكفر باختيار انفسهم المسألة الرابعة قالت المعتزلة انه
تعالى اضاف الكفر اليهم حال الدخول والخروج على سبيل الذم وبالغ في تقرير تلك الاضافة بقوله وهم قد خرجوا به فدل هذا على انه من العبد لا من الله تعالى والجواب المعارضة
بالعلم والداعي ثم قال والله اعلم بما كانوا يكتمون والغرض منه المبالغة فيما في قلوبهم من الجد والاجتهاد في المكر بالمسلمين والكيد بهم والبغض والعداوة لهم
ثم قال تعالى وترى كثيرا منهم يسارعون في الاثم الاية والمسارعة في الشيء الشروع فيه بسرعة قيل الاثم الكذب والعدوان الظلم وقيل الاثم ما يختص بهم والعدوان ما يتعدى
الى غيرهم واما السحت فهو اخذ الرشوة وقد تقدم الاستقصاء في تفسيره وفي الاية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى قال وترى كثيرا منهم والسبب ان كلهم ما كانوا يفعل
ذلك بل كان بعضهم يستحيي فيترك الفائدة الثانية ان لفظ المسارعة انما يستعمل في اكثر الامر في الخير قال تعالى ويسارعون في الخيرات وقال نسارع لهم في الخيرات وكان اللائق
بهذا الموضع لفظ العجلة الا انه تعالى ذكر لفظ المسارعة لفائدة وهي انهم كانوا يقدمون على هذه المنكرات كانهم محقون فيه الفائدة الثالثة لفظ الاثم يتناول جميع المعاصي والمنهيات
فلما ذكر الله تعالى بعده العدوان واكل السحت دل هذا على ان هذين النوعين اعظم انواع المعصية والاثم ثم قال تعالى لولا ينهاهم الربانيون والاحبار الاية معنى لولا هاهنا التحضيض
والتوبيخ وتفسير الربانيين والاحبار قد تقدم قال الحسن الربانيون علماء اهل الانجيل والاحبار علماء اهل التوراة وقال غيره كله في اليهود لانه متصل
بذكرهم والمعنى ان علماء اهل الكتاب انهم ما نهوا سفلتهم وعوامهم عن المعاصي وذلك يدل على ان تارك النهي عن المنكر بمنزلة مرتكبه لانه تعالى ذم
الفريقين في هذه الاية على لفظ واحد بل نقول ان ذم تارك النهي عن المنكر اقوى لانه قال في المقدمين على الاثم والعدوان واكل السحت لبئس ما كانوا يعملون وقال في
العلماء التاركين للنهي عن المنكر لبئس ما كانوا يصنعون والصنع اقوى من العمل فان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم العاملين ذنبا غير راسخ
وذنب التاركين للنهي عن المنكر ذنبا راسخا والامر في الحقيقة كذلك لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وصفاته واحكامه فاذا حصل هذا العلم وما زالت المعصية كان
مثل المرض الذي شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا يكاد يزول فكذلك العالم اذا اقدم على المعصية دل على ان مرض الاجرام في غاية
القوة والشدة وعن ابن عباس هي اشد آية في القرآن وعن الضحاك ما في القرآن آية اخوف عندي منها وقالت اليهود يد الله مغلولة
غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء وليزيدن كثيرا منهم ما انزل
اليك من ربك طغيانا وكفرا والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيمة كلما اوقدوا نارا
للحرب اطفاها الله ويسعون في الارض فسادا والله لا يحب المفسدين وفي الاية مسائل المسألة الاولى في هذا الموضع
اشكال وهو ان الله تعالى حكى عن اليهود انهم قالوا ذلك ولا شك في ان الله تعالى صادق في كل ما اخبر عنه ونرى اليهود مطبقين متفقين على انا نقول ذلك ولا نعتقده
البتة وايضا المذهب الذي يحكى عن العقلاء لا بد وان يكون معلوم البطلان بضرورة العقل والقول بان يد الله مغلولة قول باطل ببديهة العقل لان قولنا الله اسم لموجود
قديم قادر على خلق العالم وايجاده وتكوينه وهذا الموجود يمتنع ان يكون يده مغلولة وقدرته مقيدة وقاصرة والا فكيف يمكنه مع قدرته الناقصة حفظ العالم وتدبيره اذا
ثبت هذا فنقول حصل الاشكال الشديد في كيفية تصحيح هذا النقل وهذه الرواية فنقول عندنا فيه وجوه الاول لعل القوم انما قالوا هذا على سبيل الالزام فانهم لما سمعوا
قوله تعالى من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا قالوا لو احتاج الى القرض لكان فقيرا عاجزا فلما حكموا بان الاله الذي يستقرض من عباده شيئا فقير مغلول اليدين لا جرم حكى الله
عنهم هذا الكلام الثاني لعل القوم لما راوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في غاية الفقر والشدة والحاجة قالوا على سبيل السخرية والاستهزاء ان اله محمد فقير مغلول اليد
فلما قالوا ذلك حكى الله عنهم هذا الكلام الثالث قال المفسرون اليهود كانوا اكثر الناس مالا وثروة فلما بعث الله تعالى محمدا صلى الله عليه وسلم وكذبوه ضيق الله تعالى
عليهم المعيشة فعند ذلك قالت اليهود يد الله مغلولة اي مقبوضة عن العطاء على جهة الصفة بالبخل والجاهل اذا وقع في البلاء والشدة والمحنة يقول مثل هذه الالفاظ الرابع لعله
كان فيهم من كان على مذهب الفلسفة وهو انه تعالى موجب لذاته وان حدوث الحوادث عنه لا يمكن الا على نهج واحد وسنن واحد وانه تعالى غير قادر على احداث
الحوادث على غير الوجوه التي عليها تقع فعبروا عن عدم الاقتدار على التغيير والتبديل بغل اليد الخامس قال بعضهم المراد هو قول اليهود ان الله لا يعذبنا الا قدر الايام التي عبدنا
فيها العجل الا انهم عبروا عن كونه تعالى غير معذب لهم الا هذا القدر من الزمان بهذه العبارة الفاسدة واستوجبوا اللعن بسبب فساد العبارة وعدم رعاية الادب
وهذا قول الحسن وبالجملة فهذه الحكاية صحيحة على كل هذه الوجوه المسألة الثانية غل اليد وبسطها مجاز مشهور عن البخل والجود ومنه قوله تعالى ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك
ولا تبسطها كل البسط والسبب فيه ان اليد آلة لاكثر الاعمال لا سيما لدفع المال ولانفاقه فاطلقوا اسم السبب على المسبب واسندوا الجود والبخل الى اليد والبنان والكف
والانامل فقيل للجواد فياض الكف مبسوط اليد سبط البنان تندى الانامل ويقال للبخيل كز الاصابع مقبوض الكف جعد الانامل فان قيل فان كان قوله يد الله مغلولة
عبارة عن البخل فما الجواب عن قوله غلت ايديهم والمراد منه ايضا البخل لتصح المطابقة والبخل من الصفات المذمومة التي نهى الله تعالى عنها فكيف يجوز ان يدعو عليهم به قلنا

قوله يد الله مغلولة عبارة عن عدم المكنة من البذل والاعطاء ثم ان عدم المكنة من الاعطاء تارة يكون لاجل البخل وتارة يكون لاجل الفقر وتارة يكون لاجل العجز فكذلك قوله غلت ايديهم
دعاء عليهم بعدم القدرة والمكنة سواء حصل ذلك بسبب العجز او الفقر او البخل وعلى هذا التقدير يزول الاشكال المسئلة الثالثة قوله تعالى غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا فيه وجهان
الاول انه دعاء عليهم والمعنى انه تعالى يعلمنا ان ندعو عليهم بهذا الدعاء كما علمنا الاستثناء في قوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله امنين وكما علمنا الدعاء على المنافقين في قوله
فزادهم الله مرضا وعلى ابي لهب في قوله تبت يدا ابي لهب والثاني انه اخبار قال الحسن غلت ايديهم في نار جهنم على الحقيقة اي شدت الى اعناقهم جزاء لهم على هذا القول فان
قيل فاذا كان هذا الغل انما حكم به جزاء لهم على هذا القول فكان ينبغي ان يقال فغلت ايديهم قلنا حرف العطف وان كان مضمرا الا انه حذف للفائدة وهي انه لما
حذف كان قوله غلت ايديهم كالكلام المبتدأ به وكون الكلام مبتدأ به يزيده قوة ووثاقة لان الابتداء بالشيء يدل على شدة الاهتمام به وقوة الاعتناء بتقريره
ونظير هذا الموضع في حذف الفاء للتعقيب قوله تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة قالوا اتتخذنا هزوا ولم يقل فقالوا اتتخذنا هزوا اما قوله تعالى ولعنوا
بما قالوا قال الحسن عذبوا في الدنيا بالجزية وفي الآخرة بالنار ثم قال تعالى بل يداه مبسوطتان واعلم ان الكلام في هذه الآية من المهمات فان الآيات الكثيرة في القرآن ناطقة
باثبات اليد فتارة يذكر اليد من غير بيان عدد قال تعالى يد الله فوق ايديهم وتارة باثبات اليدين لله تعالى منها في هذه الآية ومنها قوله تعالى لابليس ما منعك
ان تسجد لما خلقت بيدي وتارة باثبات الايدي قال تعالى اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما اذا عرفت هذا فنقول اختلف الامة في تفسير يد الله
فقالت المجسمة انها عضوان جسمانيان كما في حق كل واحد واحتجوا عليه بقوله تعالى الهم ارجل يمشون بها ام لهم ايد يبطشون بها ام لهم اعين يبصرون بها ام لهم اذان
يسمعون بها وجه الاستدلال انه تعالى قدح في الهية الاصنام لاجل انه ليس لها شيء من هذه الاعضاء فلو لم يحصل لله تعالى هذه الاعضاء لزم القدح في كونه الها فلما بطل ذلك
وجب اثبات هذه الاعضاء له قالوا وايضا فاسم اليد موضوع لهذا العضو فحمله على شيء آخر ترك للغة وانه لا يجوز واعلم ان الكلام في ابطال هذا القول مبني على انه تعالى ليس
بجسم والدليل عليه ان الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث ولان كل جسم فهو متناه في المقدار وكل ما كان متناهيا
في المقدار فهو محدث ولان كل جسم فهو مؤلف من الاجزاء وكل ما كان كذلك افتقر الى ما يركبه ويؤلفه وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت بهذه الوجوه انه يمتنع
كونه تعالى جسما فيمتنع ان يكون له عضو جسماني واما جمهور الموحدين فلهم في لفظ اليد قولان الاول قول من يقول القرآن لما دل على اثبات اليد
لله تعالى امنا به والعقل لما دل على انه يمتنع ان يكون يد الله عبارة عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء والابعاض امنا به فاما ان اليد ما هي وما حقيقتها فقد
فوضنا معرفتها الى الله تعالى وهذا هو طريقة السلف واما المتكلمون فقالوا اليد تذكر في اللغة على وجوه احدها الجارحة وهو معلوم وثانيها النعمة يقول القائل
عندي يد اشكره عليها وثالثها القوة قال الله تعالى اولي الايدي والابصار فسروه بذوي القوى والعقول وحكى سيبويه انهم قالوا لا يدين لك بها والمعنى سلب
كمال القدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة في يد فلان اي في ملكه قال تعالى الذي بيده عقدة النكاح اي يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى
لما خلقت بيدي والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات ويقال يدي لك رهن بالوفاء اذا ضمنت له شيئا اذا
عرفت هذا فنقول اليد في حق الله تعالى يمتنع ان يكون بمعنى الجارحة واما باقي المعاني فكلها حاصلة وههنا قول آخر وهو ان ابا الحسن الاشعري رضي الله عنه زعم في
بعض اقواله ان اليد صفة قائمة بذات الله وهي صفة سوى القدرة من شانها التكوين على سبيل الاصطفاء قال والذي يدل عليه انه تعالى جعل وقوع خلق آدم بيده
علة لكرامة آدم واصطفائه فلو كانت اليد عبارة عن القدرة لامتنع كونه عليه السلام مصطفى لان ذلك حاصل في جميع المخلوقات فلا بد من اثبات صفة اخرى
وراء القدرة يقع بها الخلق والتكوين على سبيل الاصطفاء واكثر العلماء زعموا ان اليد في حق الله تعالى عبارة عن القدرة وعن النعمة فان قيل ان فسرتم اليد في حق الله تعالى
بالقدرة فهذا مشكل لان قدرة الله واحدة ونص القرآن ناطق باثبات اليدين تارة والايدي اخرى وان فسرتموها بالنعمة فنص القرآن ناطق باثبات اليدين ونعم الله
غير محدودة كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب ان اخترنا تفسير اليد بالقدرة كان الجواب عن الاشكال المذكور ان القوم جعلوا قولهم يد الله مغلولة كناية
عن البخل فاجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اي ليس الامر على ما وصفتموه من البخل بل هو جواد على سبيل الكمال فان من اعطى بيديه فقد اعطى اعطاء
على كل الوجوه واما ان اخترنا تفسير اليد بالنعمة فكان الجواب عن الاشكال المذكور من وجهين الاول ان التثنية بحسب الجنس ثم يدخل تحت كل واحد من الجنسين انواع لا نهاية
لها نعمة الدنيا ونعمة الدين ونعمة الظاهر ونعمة الباطن ونعمة النفع ونعمة الدفع ونعمة الشدة ونعمة الرخاء الثاني ان المراد بالتثنية المبالغة في وصف النعمة الا ترى ان قولهم
لبيك معناه اقامة على طاعتك بعد اقامة وكذلك سعديك معناه مساعدة بعد مساعدة وليس المراد منه طاعتين ولا مساعدتين فكذلك الآية المعنى فيها
ان النعمة متظاهرة متتابعة ليست كما ادعى اليهود انها مقبوضة ممتنعة ثم قال تعالى ينفق كيف يشاء اي يرزق ويخلق كيف يريد ان شاء قتر وان شاء وسع
وقال تعالى ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا في الارض ولكن ينزل بقدر ما يشاء وقال تعالى قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز
من تشاء وتذل من تشاء بيدك الخير واعلم ان هذه الآية رد على المعتزلة وذلك لانهم قالوا يجب على الله تعالى اعطاء الثواب للمطيع ولا يجب عليه ان يعاقبه ويجب عليه
ان لا يخلد العاصي في الجنة ويجب عليه عند بعضهم ان يعاقبه فهذا المنع والحجر والقيد يجري مجرى الغل فهم في الحقيقة عند من يقول بان يد الله مغلولة واما اهل السنة فهم
القائلون بان الملك ملكه والكل ملكه وليس لاحد عليه استحقاق ولا لاحد عليه اعتراض كما قال تعالى قل فمن يملك من الله شيئا ان اراد ان يهلك المسيح ابن مريم
وامه ومن في الارض جميعا فقوله بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء لا يستقيم الا على هذا المذهب والمقالة والحمد لله على الدين القويم والصراط المستقيم ثم قال تعالى وليزيدن

كثيرا منهم الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى المراد بالكثير علماء اليهود يعني انهم ازدادوا عند نزول ما انزل اليك من القرآن والحجج شدة في الكفر وغلوا في الانكار كما يقال
ما زادتك موعظتي الا شرا وقيل اقامتهم على الكفر زيادة منهم في الكفر المسئلة الثانية قال اصحابنا دلت الآية على انه تعالى لا يراعي مصالح الدين والدنيا لانه تعالى لما علم انهم يزدادون
عند انزال تلك الآيات كفرا فلما انزلها علمنا انه تعالى لم يراع مصالح العباد ونظيره قوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم فان قالوا علم الله تعالى انه سواء انزلها
او لم ينزلها فانهم ياتون بتلك الزيادة من الكفر فلهذا احسن منه تعالى انزالها قلنا فعلى هذا التقدير لم يكن ذلك الازدياد لاجل انزال تلك الآيات وهذا يقتضي
ان يكون اسناد ازدياد الكفر الى انزال تلك الآيات باطلا وذلك تكذيب لنص القرآن ثم قال تعالى والقينا بينهم العداوة والبغضاء الى يوم القيامة واعلم ان
اتصال هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى بين انهم انما ينكرون نبوته صلى الله عليه وسلم بعد ظهور الدلائل على صحتها لاجل الحسد ولاجل حب الجاه والتبع والمال والسعادة في الدنيا ثم انه
تعالى بين انهم لما رجحوا الدنيا على الآخرة لا جرم ان الله تعالى كما حرمهم سعادة الدين فكذلك حرمهم سعادة الدنيا لان كل فريق منهم بقي مصرا على مذهبه ومقالته
يبالغ في نصرته ويطعن في كل ما سواه من المذاهب والمقالات تعظيما لنفسه وترويجا لمذهبه فصار ذلك سببا لوقوع الخصومة الشديدة بين فرقهم وطوائفهم وتنتهي
الامر فيهم الى ان بعضهم يكفر بعضا ويغزو بعضهم بعضا وفي قوله والقينا بينهم العداوة والبغضاء قولان الاول المراد منه ما بين اليهود والنصارى من العداوة
لانه جرى ذكرهم في قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء وهو قول الحسن ومجاهد والثاني المراد وقوع العداوة بين فرق اليهود فان بعضهم جبرية وبعضهم قدرية
وبعضهم موحدة وبعضهم مشبهة وكذلك بين فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية فان قيل فهذا المعنى حاصل ايضا بين فرق المسلمين فكيف
يمكن جعله عيبا على اليهود والنصارى قلنا هذه البدع انما حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين اما في ذلك الزمان فلم يكن شيء من ذلك حاصلا فلا جرم حسن من الرسول
صلى الله عليه وسلم ومن اصحابه جعل ذلك عيبا على اليهود والنصارى ثم قال تعالى كلما اوقدوا نارا للحرب اطفاها الله وهذا شرح نوع آخر من انواع المحن عن اليهود وهو
انهم كلما هموا بامر من الامور رجعوا خائبين خاسرين مقهورين مغلوبين كما قال تعالى ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا قال قتادة لا تلقى اليهود ببلدة الا وجدتهم من
اذل الناس ثم قال تعالى ويسعون في الارض فسادا اي ليس يحصل في ايديهم من القوة والمنعة الا انهم يسعون فيها بالفساد وذلك بان يخدعوا الضعفاء و
يستخرجوا انواع المكر والكيد على سبيل الخفية وقيل انهم خالفوا حكم التورية فسلط الله تعالى عليهم بختنصر ثم افسدوا فسلط الله عليهم بطرس الرومي
ثم افسدوا فسلط الله عليهم المجوس ثم افسدوا فسلط الله عليهم المسلمين ثم قال تعالى والله لا يحب المفسدين وذلك يدل على ان الساعي بالفساد ممقوت عند الله

وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَكَفَّرْنَا عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأَدْخَلْنَاهُمْ جَنَّاتِ النَّعِيمِ وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقَامُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ مِنْهُمْ أُمَّةٌ مُقْتَصِدَةٌ وَكَثِيرٌ مِنْهُمْ سَاءَ مَا يَعْمَلُونَ

واعلم انه تعالى لما بالغ في ذمهم وفي تهجين طريقتهم بين انهم لو امنوا واتقوا لوجدوا
سعادات الآخرة والدنيا اما سعادات الآخرة فهي محصورة في نوعين دفع العقاب وايصال الثواب اما دفع العقاب فهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم واما
ايصال الثواب فهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل الايمان وحده سبب مستقل باقتضاء تكفير السيئات واعطاء الحسنات فلم ضم اليه شرطا آخر
وهو التقوى قلنا المراد كونه آتيا بالايمان لغرض التقوى والطاعة لا لغرض آخر من الاغراض العاجلة مثل ما يفعله المنافقون ثم قال تعالى ولو انهم اقاموا التورية
والانجيل الآية واعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الآخرة بين في هذه الآية ايضا انهم لو امنوا لفازوا بسعادات الدنيا ووجدوا
طيباتها وخيراتها وفي اقامة التورية والانجيل ثلاثة اوجه احدها ان يعملوا بما فيهما من الوفاء بعهود الله فيهما ومن الاقرار باشتمالهما على الدلائل الدالة على بعثة محمد
صلوات الله عليه وثانيها اقامة التورية والانجيل يعني اقامة احكامهما وحدودهما وهذه الوجوه كلها حسنة كما يقال اقام الصلوة اذا قام بحقوقها ولا يقال لمن لم يوف
بشرائطها انه اقامها وثالثها اقاموهما نصب اعينهم لئلا يزلوا في شيء من حدودهما وهذه الوجوه كلها حسنة لكن الاول احسن اما قوله وما انزل اليهم ففيه
قولان الاول انه القرآن الثاني انه كتب سائر الانبياء مثل كتاب اشعيا وكتاب حبقوق وكتاب دانيال فان هذه الكتب مملوة من البشارة بمبعث
محمد صلوات الله عليه اما قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاعلم ان اليهود لما اصروا على تكذيب محمد صلوات الله عليه اصابهم القحط والشدة وبلغوا
الى حيث قالوا يد الله مغلولة فالله تعالى بين انهم لو تركوا ذلك الكفر لانقلب الامر وحصل الخصب والسعة وفي قوله لاكلوا من فوقهم ومن تحت ارجلهم وجوه الاول
المراد منه المبالغة في شرح السعة والخصب لا ان هناك فوقا وتحتا والمعنى لاكلوا اكلا متصلا كثيرا وهو كما يقال فلان في الخير من قرنه الى قدمه يريد تكاثف الخير وكثرته
عنده الثاني ان الاكل من الفوق نزول المطر ومن تحت الارجل حصول النبات كما قال تعالى في سورة الاعراف ولو ان اهل القرى امنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات
من السماء والارض الثالث الاكل من الفوق كثرة الاشجار المثمرة ومن تحت الارجل الزروع المغلة الرابع ان يرزقهم الله تعالى الجنان اليانعة الثمار فيجتنون
منها ما تهدل من رؤس الشجر ويلتقطون ما تساقط على الارض من تحت ارجلهم الخامس يحتمل ان يكون هذا اشارة الى ما جرى على اليهود من بني قريظة وبني النضير من قطع نخيلهم
وافساد زروعهم واجلائهم عن اوطانهم ثم قال تعالى منهم امة مقتصدة معنى الاقتصاد في اللغة الاعتدال في العمل من غير غلو ولا تقصير واصله القصد وذلك
لان من عرف مطلوبه فقصده على الطريق المستقيم من غير انحراف ولا اضطراب اما من لا يعرف موضع مقصوده فانه يكون متحيرا تارة يذهب يمينا واخرى يسارا
فلهذا السبب جعل الاقتصاد عبارة عن العمل المؤدي الى الغرض ثم في هذه الامة المقتصدة قولان احدهما المراد منها الذين امنوا من اهل الكتاب

كعبد الله بن سلام من اليهود والنجاشي من النصارى فهم على القصد من دينهم وعلى المنهج المستقيم منه ولم يميلوا الى الافراط والتفريط الخ المراد منها الجبار من اهل الكتاب الذين يكونون
عدولا في دينهم ولا يكون فيهم عناد وشدة بغير والغلظة كاملة كما قال تعالى ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار يؤده اليك ثم قال تعالى وكثير منهم ساء ما يعملون وبه
معنى التعجب كانه قيل وكثير منهم ما اسوء عملهم والمراد منهم الاجلاف المتعصبون الذين لا يؤثر فيهم الدليل ولا ينجع فيهم القول يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك
من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس ان الله لا يهدي القوم الكافرين
قل يا اهل الكتاب لستم على شيء حتى تقيموا التورية والانجيل وما انزل اليكم من ربكم وليزيدن كثيرا منهم
ما انزل اليك من ربك فلا تأس على القوم الكافرين ان الذين امنوا امر الله عز وجل رسوله صلى الله عليه وسلم بان
لا ينظر الى قلة المقتصدين وكثرة العاصين ولا يخشى مكروههم فقال بلغ اي واصبر على تبليغ ما انزلته اليك من كشف اسرارهم وفضائح افعالهم فان الله يعصمك من

[illegible]

٤٢٩

الآية فاخرج رأسه من قبة ادم وقال انصرفوا يا ايها الناس فقد عصمني الله من الناس قوله تعالى قل يا اهل الكتاب لستم على شيء الآية اعلم انه تعالى لما امره بالتبليغ سواء طاب
للسامع او ثقل عليه امره بان يقول لاهل الكتاب هذا الكلام وان كان مما يشق عليهم جدا فقال قل يا اهل الكتاب من اليهود والنصارى لستم على شيء من الدين ولا في ايديكم
شيء من الحق والصواب كما تقول هذا ليس بشيء اذا اردت تحقيره وتصغير شانه اه قوله تعالى حتى تقيموا التورية والانجيل الآية وهذا مذكور فيما قبل والتكرير للتاكيد ثم قال تعالى
فلا تأس على القوم الكافرين وفيه وجهان الاول لا تتاسف عليهم بسبب زيادة طغيانهم وكفرهم فان ضرر ذلك راجع اليهم لا اليك ولا الى المؤمنين الثاني لا تتاسف
نزول اللعن والعذاب عليهم فانهم من الكافرين المستحقين لذلك وروى ابن عباس ان جماعة من اليهود قالوا يا محمد الست تقول ان التورية حق من عند الله
قال بلى قالوا فانا نؤمن بها ولا نؤمن بغيرها فنزلت هذه الآية ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئون والنصارى
من امن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل
وارسلنا اليهم رسلا كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وحسبوا ان لا تكون
فتنة فعموا وصموا ثم تاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم والله بصير بما يعملون لقد كفر الذين قالوا
وقد تقدم تفسير هذه الآية في سورة البقرة وبقي ما يختص بهذا الموضع من المسائل المسئلة الاولى ظاهر الاعراب يقتضي ان يقال والصابئين وهذه قراءة ابي بن كعب وابن مسعود وابن
كثير وللنحويين في علة القراءة المشهورة وجوه الاول وهو مذهب الخليل وسيبويه انه ارتفع الصابئون بالابتداء على نية التاخير كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا

[illegible]

بان يعمل الخير واعظم المعارف معرفة اشرف الموجودات وهو الله سبحانه وتعالى وكمال معرفته انما يحصل بمعرفة كونه تعالى قادرا على الحشر والنشر فلا جرم كان افضل المعارف
هو الايمان بالله واليوم الآخر وافضل الخيرات في الاعمال امران المواظبة على الاعمال المشروعة بتعظيم المعبود والسعي في ايصال النفع الى الخلق كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم التعظيم
لامر الله والشفقة على خلق الله ثم بين تعالى ان كل من اتى بهذا الايمان وبهذا العمل فانه يرد القيامة من غير خوف ولا حزن والفائدة في ذكرهما ان الخوف يتعلق بالمستقبل
والحزن بالماضي فقال لا خوف عليهم بسبب ما يشاهدون من اهوال القيامة ولا يحزنون بسبب ما فاتهم من طيبات الدنيا لانهم وجدوا امورا اعظم واشرف و
اطيب مما كانت حاصلة لهم في الدنيا ومن كان كذلك فانه لا يحزن بسبب طيبات الدنيا فان قيل كيف يمكن خلو المكلف الذي لا يكون معصوما عن اهوال القيامة
والجواب من وجهين الاول انه تعالى شرط ذلك بالعمل الصالح ولا يكون آتيا بالعمل الصالح الا اذا كان تاركا لجميع المعاصي والثاني انه اذا حصل خوف فذاك عارض قليل
فلا عبرة به المسألة الثالثة قالت المعتزلة انه تعالى شرط عدم الخوف وعدم الحزن بالايمان والعمل الصالح والمشروط بالشيء معدوم عند عدم الشيء فلزم ان من لم يأت
مع الايمان بالعمل الصالح فانه يحصل له الخوف والحزن وذلك يمنع من العفو عن صاحب الكبيرة والجواب ان صاحب الكبيرة لا يقطع بان الله تعالى يعفو عنه
لا محالة فكان الخوف والحزن حاصلا قبل اظهار العفو المسألة الرابعة انه تعالى قال في اول الآية ان الذين آمنوا ثم قال في آخر الآية من آمن وفي هذا التكرير فائدتان
الفائدة الاولى ان المنافقين كانوا يزعمون انهم مؤمنون والفائدة في هذا التكرير اخراجهم عن وعد عدم الخوف وعدم الحزن الفائدة الثانية انه تعالى اطلق
لفظ الايمان والايمان يدخل تحته اقسام واشرفها الايمان بالله واليوم الآخر فكانت الفائدة في الاعادة التنبيه على ان هذين القسمين اشرف اقسام الايمان وقد ذكرنا
وجوها كثيرة في قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا وكلها صالحة لهذا الموضع المسألة الخامسة الراجع الى اسم ان محذوف والتقدير من آمن منهم الا انه حسن الحذف لكونه معلوما
قوله تعالى لقد اخذنا ميثاق بني اسرائيل الآية واعلم ان المقصود بيان عتو بني اسرائيل وشدة تمردهم عن الوفاء بعهد الله وهو متعلق بما افتتح الله تعالى به السورة وهو قوله
اوفوا بالعقود فقال لقد اخذ الله ميثاق بني اسرائيل يعني بخلق الدلائل وخلق العقل الهادي الى كيفية الاستدلال وارسلنا اليهم رسلا بتعريف الشرائع والاحكام
اما قوله كلما جاءهم رسول بما لا تهوى انفسهم فجملة شرطية وقعت صفة لقوله رسلا والراجع محذوف والتقدير كلما جاءهم رسول منهم بما لا تهوى انفسهم اي
بما يخالف هواهم ويضاد شهواتهم من مشاق التكليف وههنا سؤالات السؤال الاول اين جواب الشرط فان قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون لا يصلح
ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقين والجواب ان جواب الشرط محذوف وانما جاز حذفه لان الكلام المذكور دليل عليه والتقدير كلما
جاءهم رسول ما صدقوه ثم كانه قيل وكيف ما صدقوه فقيل فريقا كذبوا وفريقا يقتلون وقوله الرسول الواحد لا يكون فريقين فنقول ان قوله كلما
جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فلا جرم جعلهم فريقين السؤال الثاني لم ذكر احد الفعلين ماضيا والآخر مضارعا والجواب انه تعالى بين انهم كيف كانوا
يكذبون موسى في كل مقام وكيف كانوا يتمردون عن اوامره وتكاليفه وانه عليه السلام انما توفي في التيه على قول بعضهم لشؤم تمردهم عن قبول قوله في محاربة
الجبارين واما القتل للانبياء عليهم السلام فكانوا قصدوا قتل عيسى عليه السلام كما اتفق لهم في حق زكريا ويحيى عليهما السلام وكانوا قصدوا قتل عيسى
عليه السلام وان كان الله تعالى منعهم عن مرادهم وهم يزعمون انهم قتلوه فذكر التكذيب بلفظ الماضي اشارة الى معاملتهم مع موسى عليه السلام لانه قد مضى
من ذلك الزمان ادوار كثيرة وذكر القتل بلفظ المضارعة اشارة الى معاملتهم مع زكريا ويحيى وعيسى عليهم السلام لكون ذلك الزمان قريبا فكان كالحاضر
السؤال الثالث ما الفائدة في تقديم المفعول في قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون الجواب قد عرفت ان التقديم انما يكون لشدة العناية فالتكذيب والقتل
وان كانا منكرين الا ان تكذيب الانبياء وقتلهم اقبح فكان التقديم لهذه الفائدة ثم قال تعالى وحسبوا ان لا تكون فتنة وفيها مسائل المسألة الاولى قرأ
حمزة والكسائي وابو عمرو ان لا تكون فتنة برفع النون والباقون بالنصب وذكر الواحدي لهذا تقريرا حسنا فقال الافعال على ثلاثة اضرب فعل يدل على
ثبات الشيء واستقراره نحو العلم والتيقن والتبين فما كان مثل هذا وقع بعده ان الثقيلة ولم يقع بعده ان الخفيفة الناصبة للفعل وذلك لان ان الثقيلة تدل على ثبات
الشيء واستقراره فلما كان العلم ايضا يدل على الاستقرار والثبات وان الثقيلة تفيد هذا المعنى حصلت بينهما موافقة ومجانسة ومثاله من القرآن قوله تعالى ويعلمون
ان الله هو الحق المبين الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة عن عباده الم يعلم بان الله يرى والباء زائدة الضرب الثاني فعل يدل على خلاف الثبات والاستقرار
نحو الطمع والخوف والرجاء فهذا لا يستعمل فيه الا الخفيفة الناصبة للفعل قال تعالى والذي اطمع ان يغفر لي وتخافون ان يتخطفكم الناس وخشينا ان يرهقهما
الضرب الثالث فعل يجذب تارة الى هذا القبيل وتارة اخرى الى ذلك القبيل نحو حسب واخواتها فتارة تستعمل بمعنى الطمع والرجاء فيما لا يكون ثابتا مستقرا
وتارة بمعنى العلم فيما يكون ثابتا مستقرا اذا عرفت هذا فنقول يمكن اجراء الحسبان ههنا بمعنى يفيد الثبات والاستقرار لان القوم كانوا جازمين
بانهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ويمكن اجراؤه بحيث لا يفيد هذا الثبات من حيث انهم كانوا يكذبون ويقتلون
بسبب حفظ الجاه والتبع وكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطأ ومعصية واذا كان اللفظ محتملا لكل واحد من هذين المعنيين لا جرم ظهر الوجه في صحة
كل واحدة من هاتين القراءتين فمن رفع كان المعنى انه لا يكون ثم خففت المثقلة وجعلت لا عوضا من حذف الضمير فلو قلت انه يقول بالرفع
لم يحسن حتى تأتي بما يكون عوضا من حذف الضمير نحو السين وسوف وقد كقوله علم ان سيكون ووجه النصب ظاهر ثم قال الواحدي رحمه الله وكلا الوجهين قد جاء
به القرآن فمثل من نصب واوقع بعد الحسبان ان الخفيفة قوله تعالى ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم احسب الناس ان يتركوا

ومثل قراءة من رفع ام يحسبون انا لا نسمع سرهم ايحسبون انما نمدهم ايحسب الانسان ان لن نجمع فهي مخففة من الثقيلة لان الناصبة للفعل لا يقع بعدها لن ومثل من نصب
في الظن قوله تظن ان يفعل بها فاقرة ان ظنا ان يقيما ان يتراجعا وقوله وانا ظننا ان لن تقول الانس والجن وانهم ظنوا كما ظننتم ان لن يبعث الله احدا فان ههنا
المخففة من الشديدة كقوله علم ان سيكون لان ان الناصبة للفعل لا يجتمع مع لن لان لن يفيد التاكيد وان الناصبة يفيد عدم الثبات كما قررناه المسألة
الثانية اعلم ان حسب من الافعال التي لا بد لها من مفعولين الا ان قوله ان لا تكون فتنة جملة قامت مقام مفعولي حسب لان معناه وحسبوا الفتنة غير
نازلة بهم المسألة الثالثة ذكر المفسرون في الفتنة وجوها وهي محصورة في عذاب الآخرة وعذاب الدنيا ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوباء ومنها
القتل ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم ومنها الادبار والنحوس وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه واعلم ان حسبانهم
ان لا يقع فتنة يحتمل وجهين الاول انهم كانوا يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام وكانوا يعتقدون ان الواجب عليهم في كل رسول جاء بشرع
آخر تكذيبه وقتله الثاني انهم وان اعتقدوا في انفسهم كونهم مخطئين في ذلك التكذيب والقتل الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا
يعتقدون ان نبوة اسلافهم وآبائهم تدفع عنهم العذاب الذي يستحقونه بسبب ذلك القتل والتكذيب ثم قال تعالى فعموا وصموا الآية وفيها مسائل المسألة الاولى الآية
دالة على ان عماهم وصممهم عن الهداية الى الحق حصل مرتين واختلف المفسرون في تفسير هاتين المرتين على وجوه الاول المراد انهم عموا وصموا في زمان زكريا ويحيى وعيسى
عليهم السلام ثم تاب الله على بعضهم حيث وفق بعضهم للايمان به ثم عموا وصموا كثير منهم في زمان محمد صلوات الله عليه بان انكروا نبوته ورسالته وانما قال كثير
منهم لان اكثر اليهود وان اصروا على الكفر بمحمد صلوات الله عليه الا ان جمعا منهم آمنوا به مثل عبد الله بن سلام واصحابه الثاني عموا وصموا حين عبدوا العجل
ثم تابوا عنه فتاب الله عليهم ثم عموا وصموا كثير منهم بالتعنت وهو طلبهم رؤية الله جهرة ونزول الملائكة الثالث قال القفال رحمه الله ذكر الله تعالى في سورة
بني اسرائيل ما يجوز ان يكون تفسيرا لهذه الآية فقال وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدن في الارض مرتين ولتعلن علوا كبيرا فاذا جاء وعد اولاهما بعثنا
عليكم عبادا لنا اولي باس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا ثم رددنا لكم الكرة عليهم وامددناكم باموال وبنين وجعلناكم اكثر نفيرا فهذا
في معنى فعموا وصموا ثم قال فاذا جاء وعد الآخرة ليسوءوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه اول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا فهذا في معنى قوله ثم عموا وصموا كثير منهم
الرابع ان قوله عموا وصموا انما كان برسول ارسل اليهم مثل داود وسليمان وغيرهما فآمنوا به فتاب الله عليهم فوقعت فترة فعموا وصموا مرة اخرى المسألة
الثانية قرئ عموا وصموا بالضم على تقدير عماهم الله واصمهم الله تعالى اي رماهم وضربهم بالعمى والصمم كما تقول نزكته اذا ضربته بالنيزك وهو رمح قصير وركبته
اذا ضربته بركبتك المسألة الثالثة في قوله فعموا وصموا كثير منهم وجوه الاول انه على مذهب من يقول من العرب اكلوني البراغيث الثاني ان يكون كثير منهم بدلا
عن الضمير في قوله ثم عموا وصموا والابدال كثير في القرآن قال تعالى الذي احسن كل شيء خلقه وقال ولله على الناس حج البيت من استطاع وهذا الابدال ههنا
في غاية الحسن لانه لو قال ثم عموا وصموا اوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم عرف ان هذا الحكم حاصل للكثير لا للكل الثالث ان قوله كثير منهم خبر مبتدأ محذوف
والتقدير هم كثير منهم المسألة الرابعة لا شك ان المراد بهذا العمى والصمم الجهل والكفر فنقول فاعل هذا الجهل هو الله تعالى او العبد والاول يبطل قول المعتزلة والثاني باطل لان الانسان
لا يختار البتة تحصيل الجهل والكفر لنفسه فان قالوا انما اختاروا ذلك لانهم ظنوا انه علم قلنا حاصل هذا ان الجهل يسبقه جهل آخر الا ان الجهالات لا تتسلسل بل لا بد
من انتهائها الى الجهل الاول ولا يجوز ان يكون فاعله هو العبد لما ذكرنا فوجب ان يكون فاعله هو الله تعالى ثم قال تعالى والله بصير بما يعملون اي من قتل الانبياء وتكذيب
الرسل والمقصود منه التهديد لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَقَالَ الْمَسِيحُ يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ اعْبُدُوا اللَّهَ
رَبِّي وَرَبَّكُمْ إِنَّهُ مَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدْ حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ وَمَأْوَاهُ النَّارُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنْ لَمْ يَنْتَهُوا عَمَّا يَقُولُونَ
لَيَمَسَّنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ أَفَلَا يَتُوبُونَ إِلَى اللَّهِ وَيَسْتَغْفِرُونَهُ وَاللَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ مَا الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ إِلَّا رَسُولٌ اعلم انه تعالى لما استقصى في الكلام مع اليهود شرع ههنا في الكلام مع النصارى فحكى عن فريق منهم
انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وهذا قول اليعقوبية لانهم يقولون ان مريم ولدت الها ولعل معنى هذا المذهب انهم يقولون ان الاله سبحانه وتعالى حل في ذات
عيسى واتحد بذاته ثم حكى الله تعالى عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم وهذا تنبيه على ما هو الحجة القاطعة على فساد قول النصارى وذلك لانه عليه السلام لم يفرق
بين نفسه وبين غيره في ان دلائل الحدوث ظاهرة عليه ثم قال انه من يشرك بالله فقد حرم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من انصار ومعناه ظاهر واحتج
اصحابنا به على ان عقاب الفساق لا يكون مخلدا قالوا وذلك لانه تعالى جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله تعالى حرم عليهم الجنة ومأواهم النار
وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع يشفع لهم فلو كان حال الفساق من المؤمنين كذلك لما بقي للتهديد للمشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة ثم قال تعالى
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة وفيه مسائل المسألة الاولى ثلاثة كسرت بالاضافة ولا يجوز نصبها لان معناه احد ثلاثة اما اذا قلت رابع ثلاثة فههنا
يجوز الجر والنصب لان معناه الذي صير الثلاثة اربعة بكونه فيهم المسألة الثانية في تفسير قول النصارى ثالث ثلاثة طريقان الاول قول المفسرين وهو انهم
ارادوا بذلك ان الله ومريم وعيسى آلهة ثلاثة والذي يؤكد ذلك قوله تعالى للمسيح أانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله وقوله ثالث ثلاثة اي احد ثلاثة

وواحد ثم ثلثة آلهة والدليل على أن المراد ذلك قوله تعالى في الرد عليهم وما من إله إلا إله واحد لأن ذلك معلوم من مذهبهم قال الواحدي ولا يكفر من يقول إن الله ثالث ثلثة إذا لم يرد به
فإنه ما من اثنين إلا والله ثالثهما بالعلم كقوله تعالى ما يكون من نجوى ثلثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم الطريق الثاني أن المتكلمين حكوا عن النصارى أنهم يقولون إن الباري
جوهر واحد وأنه ثلثة أقانيم أب وابن وروح قدس وهذه الثلثة إله واحد كما أن الشمس اسم يتناول القرص والشعاع والحرارة وعنوا بالأب الذات وبالابن الكلمة
وبالروح الحيوة فأثبتوا الذات والكلمة والحيوة وقالوا إن الكلمة التي هي كلام الله اختلطت بجسد عيسى اختلاط الماء بالخمر والماء باللبن وزعموا أن الأب إله والابن إله والروح
إله والكل إله واحد واعلم أن هذا معلوم البطلان ببديهة العقل فإن الثلثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلثة ولا نرى في الدنيا مقالة أشد فسادا وأظهر بطلانا من مقالة
النصارى ثم قال الله تعالى وما من إله إلا إله واحد وفي من قولان أحدهما أنها صلة زائدة والتقدير وما إله إلا إله واحد الثاني أنها تفيد الاستغراق والتقدير وما في الوجود من
هذه الحقيقة إلا فرد واحد ثم قال تعالى وإن لم ينتهوا عما يقولون ليمسن الذين كفروا منهم عذاب أليم قال الزجاج معناه ليمسن الذين أقاموا على هذا الدين لأن كثيرا منهم
تابوا عن النصرانية ثم قال تعالى أفلا يتوبون إلى الله ويستغفرونه والله غفور رحيم قال الفراء هذا أمر في لفظ الاستفهام قوله تعالى ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد
خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون
قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا والله هو السميع العليم قل أي ما هو إلا رسول قد خلت من قبله
الرسل أي من جنس الرسل الذين خلوا من قبله جاء بآيات من الله كما أتوا بأمثالها لأن الله تعالى أبرأ الأكمه والأبرص وأحيى الموتى على يده فقد أحيى العصا وجعلها حية وفلق البحر على
يد موسى وإن خلقه من غير ذكر فقد خلق آدم من غير ذكر وأنثى وأمه صديقة وفي تفسيره وجوه أحدها أنها صدقت بآيات ربها وبكل ما أخبر عنه ولدها قال تعالى في صفتها
وصدقت بكلمات ربها وكتبه وثانيها أنه تعالى قال فأرسلنا إليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا فلما كلمها جبريل عليه السلام وصدقته وقع عليها اسم الصديقة وثالثها أن المراد بكونها
صديقة غاية بعدها عن المعاصي وشدة جدها واجتهادها في إقامة مراسم العبودية فإن الكامل في هذه الصفة يسمى صديقا قال تعالى فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم من النبيين
والصديقين ثم قال تعالى كانا يأكلان الطعام واعلم أن المقصود من ذلك الاستدلال على فساد قول النصارى وبيانه من وجوه الأول أن كل من كان له أم فقد حدث بعد أن
لم يكن وكل من كان كذلك كان مخلوقا لا إلها الثاني أنهما كانا محتاجين لأنهما كانا يحتاجان إلى الطعام أشد الحاجة والإله هو الذي يكون غنيا عن جميع الأشياء فكيف يعقل
أن يكون إلها الثالث قال بعضهم إن قوله تعالى كانا يأكلان الطعام كناية عن الحدث وهذا عندي ضعيف من وجوه الأول أنه ليس كل من أكل أحدث
فإن أهل الجنة يأكلون ولا يحدثون الثاني أن الأكل عبارة عن الحاجة إلى الطعام وهذه الحاجة من أقوى الدلائل على أنه ليس بإله فأي حاجة بنا إلى جعله كناية عن شيء آخر الثالث
أن الإله هو القادر على الخلق والإيجاد فلو كان إلها لقدر على دفع ألم الجوع عن نفسه بغير الطعام فلما لم يقدر على دفع الضرر عن نفسه كيف يعقل أن يكون إلها للعالمين
وبالجملة ففساد قول النصارى أظهر من أن يحتاج فيه إلى دليل ثم قال تعالى انظر كيف نبين لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون يقال أفكه يأفكه أفكا إذا
صرفه والإفك الكذب لأنه صرف عن الحق وكل مصروف عن الشيء مأفوك عنه وقد أفكت الأرض إذا صرف عنها المطر ومعنى قوله أنى يؤفكون أي يصرفون عن
الحق قال أصحابنا الآية دلت على أنهم مصروفون عن تأمل الحق والإنسان يمتنع أن يصرف نفسه عن الحق والعلم والصدق إلى الباطل والجهل والكذب لأن العاقل
لا يختار لنفسه ذلك فعلمنا أن الله تعالى صرفهم عن ذلك ثم قال تعالى قل أتعبدون من دون الله ما لا يملك لكم ضرا ولا نفعا فهذا دليل آخر على فساد قول النصارى
وهو يحتمل أنواعا من الحجة الأول أن اليهود كانوا يعادونه ويقصدونه بالسوء فما قدر على الإضرار بهم وكان أنصاره وصحابته قليلين فما قدر على إيصال نفع من منافع الدنيا
إليهم والعاجز عن الإضرار والانتفاع كيف يعقل أن يكون إلها الثاني أن مذهب النصارى أن اليهود صلبوه ومزقوا أضلاعه ولما عطش وطلب الماء منهم صبوا
الخل في منخريه ومن كان في الضعف هكذا فكيف يعقل أن يكون إلها الثالث أن الإله العالم يجب أن يكون غنيا عن كل ما سواه ويكون كل ما سواه محتاجا إليه فلو كان
عيسى كذلك لامتنع أن يشتغل بعبادة الله وقد كان كذلك لأن الإله لا يعبد شيئا إنما العبد هو الذي يعبد الإله فلما علم بالتواتر كونه مواظبا على الطاعات والعبادات
علمنا أنه إنما كان يفعلها لكونه محتاجا في تحصيل المنافع ودفع المضار إلى غيره ومن كان كذلك كيف يقدر على إيصال المنافع إلى العباد ودفع المضار عنهم وإذا كان
كذلك كان عبدا كسائر العبيد وهذا هو عين الدليل الذي حكاه الله تعالى عن الخليل عليه السلام قال لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا ثم قال تعالى والله هو السميع
العليم والمراد منه التهديد يعني سميع بكفركم عليم بضمائركم والله أعلم وأحكم قل يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم غير الحق و
لا تتبعوا أهواء قوم قد ضلوا من قبل وأضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على
لسان داود وعيسى ابن مريم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون كانوا لا يتناهون عن منكر
فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا على أباطيل اليهود ثم تكلم ثانيا على أباطيل النصارى وأقام الدلائل
القاهرة على بطلانها وفسادها فبعد ذلك خاطب مجموع الفريقين بهذا الخطاب فقال يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم الغلو نقيض التقصير ومعناه الخروج عن الحد وذلك لأن
الحق بين طرفي الإفراط والتفريط ودين الله بين الغلو والتقصير وقوله غير الحق صفة للمصدر أي لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق أي غلوا باطلا لأن الغلو في الدين نوعان غلو حق وهو أن
يبالغ في تقريره وتأكيده وغلو باطل وهو أن يتكلف في تقرير الشبه وإخفاء الدلائل وذلك الغلو هو أن اليهود لعنهم الله نسبوه إلى الزنا وإلى أنه كذاب والنصارى
ادعوا فيه الإلهية ثم قال تعالى ولا تتبعوا أهواء قوم الآية وفيه مسئلتان المسئلة الأولى الأهواء ههنا المذاهب التي تدعو إليها الشهوة دون الحجة قال الشعبي ما ذكر الله تعالى

لفظ الهوى في القرآن إلا ذمه قال تعالى ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله واتبع هواه فتردى وما ينطق عن الهوى أفرأيت من اتخذ إلهه هواه قال أبو عبيد لم نجد الهوى يوضع إلا في موضع الشر
لا يقال فلان يهوى الخير إنما يقال يريد الخير ويحبه وقال بعضهم الهوى إله يعبد من دون الله وقيل سمي الهوى هوى لأنه يهوي بصاحبه في النار وأنشد في ذم الهوى
إن الهوان هو الهوى قلب اسمه فإذا هويت فقد لقيت هوانا وقال رجل لابن عباس الحمد لله الذي جعل هواي على هواك فقال ابن عباس كل هوى ضلالة المسئلة الثانية
أنه تعالى وصفهم بثلثة درجات في الضلال فبين أنهم كانوا ضالين من قبل ثم ذكر أنهم كانوا مضلين لغيرهم ثم ذكر أنهم استمروا على تلك الحالة حتى أنهم الآن
ضالون كما كانوا ولا نجد حالة أقرب إلى البعد عن الله تعالى والقرب من عقاب الله من هذه الحالة نعوذ بالله منها ويحتمل أن يكون المراد أنهم ضلوا وأضلوا ثم ضلوا بسبب
اعتقادهم في ذلك الإضلال أنه إرشاد إلى الحق ويحتمل أن يكون المراد بالضلال الأول الضلال عن الدين وبالضلال الثاني الضلال عن طريق الجنة واعلم أنه تعالى
لما خاطب أهل الكتاب بهذا الخطاب وصف أسلافهم فقال لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان عيسى وداود ابن مريم قال أكثر المفسرين يعني أصحاب السبت وأصحاب
المائدة أما أصحاب السبت فهم قوم داود وهم أهل أيلة لما اعتدوا في السبت بأخذ الحيتان على ما ذكر الله تعالى هذه القصة في الأعراف قال داود اللهم العنهم
واجعلهم آية فمسخوا قردة وأما أصحاب المائدة فإنهم لما أكلوا منها ولم يؤمنوا قال عيسى عليه السلام اللهم العنهم كما لعنت أصحاب السبت فأصبحوا خنازير وكانوا خمسة
آلاف رجل ما فيهم امرأة ولا صبي قال بعض العلماء إن اليهود كانوا يفتخرون بأنا من أولاد الأنبياء فذكر الله تعالى هذه الآية لتدل على أنهم ملعونون على ألسنة الأنبياء وقيل
إن داود عليه السلام وعيسى عليه السلام بشرا بمحمد صلوات الله عليه ولعنا من يكذبه وهو قول الأصم ثم قال تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون والمعنى أن ذلك اللعن
كان بسبب أنهم كانوا يعصون ويبالغون في ذلك العصيان ثم إنه تعالى فسر المعصية والاعتداء بقوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه للتناهي ههنا معنيان أحدهما وهو
الذي عليه الجمهور أنه تفاعل من النهي أي كانوا لا ينهى بعضهم بعضا روى ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال من رضي عمل قوم فهو منهم ومن كثر سواد قوم فهو منهم
والثاني أنه بمعنى الانتهاء يقال انتهى عن الأمر وتناهى عنه إذا كف عنه ثم قال تعالى لبئس ما كانوا يفعلون اللام في لبئس لام القسم كأنه قال أقسم لبئس ما كانوا يفعلون
وهو ارتكاب المعاصي والعدوان وترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فإن قيل الانتهاء عن الشيء بعد أن كان مفعولا غير ممكن فلم ذمهم عليه قلنا الجواب عنه من وجوه
الأول أن يكون المراد لا يتناهون عن معاودة منكر فعلوه الثاني لا يتناهون عن منكر أرادوا فعله وأحضروا آلاته وأدواته الثالث لا يتناهون عن الإصرار على منكر ترى
كثيرا منهم يتولون الذين كفروا لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أن سخط الله عليهم وفي العذاب
هم خالدون ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي وما أنزل إليه ما اتخذوهم أولياء ولكن كثيرا
منهم فاسقون لتجدن أشد الناس واعلم أنه تعالى لما وصف أسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بأنهم يتولون الكفار
وهم عبدة الأوثان والمراد كعب بن الأشرف وأصحابه حين استجاشوا المشركين على رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرنا ذلك في قوله تعالى ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى
من الذين آمنوا سبيلا ثم قال تعالى لبئس ما قدمت لهم أنفسهم أي بئس ما قدموا من العمل لمعادهم في الآخرة وقوله أن سخط الله عليهم محل أن رفع كما تقول بئس رجلا
زيد ورفعه كرفع زيد وفي زيد وجهان الابتداء ويكون بئس وما عملت فيه خبره الثاني أن يكون خبر ابتداء محذوف كأنه لما قال بئس رجلا قيل من هو فقال زيد أي هو زيد
ثم قال تعالى ولو كانوا يؤمنون بالله الآية والمعنى ولو كانوا يؤمنون بالله وبالنبي وهو موسى عليه السلام وما أنزل إليه في التورية كما يدعون ما اتخذوا المشركين أولياء
لأن تحريم ذلك متأكد في التورية وفي شرع موسى عليه السلام فلما فعلوا ذلك ظهر أنه ليس مرادهم تقرير دين موسى عليه السلام بل مرادهم الرياسة والجاه فيبغون
في تحصيله أي طريق قدروا عليه فلهذا وصفهم الله تعالى بالفسق وقال ولكن كثيرا منهم فاسقون وفيه وجه آخر ذكره القفال رحمه الله عليه وهو أن يكون المعنى ولو كان
هؤلاء المتولون من المشركين يؤمنون بالله تعالى وبمحمد صلوات الله وسلامه عليه ما اتخذهم هؤلاء اليهود أولياء وهذا وجه حسن ليس في الكلام ما يدفعه
لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين
قالوا إنا نصارى ذلك بأن منهم قسيسين ورهبانا وأنهم لا يستكبرون وإذا سمعوا ما أنزل
إلى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع
الشاهدين وما لنا لا نؤمن بالله وما واعلم أنه تعالى لما ذكر في هذه الآية أن اليهود في غاية العداوة مع المسلمين فلذلك جعلهم
قرناء المشركين في شدة العداوة بل نبه على أنهم أشد في العداوة من المشركين من جهة أنه تعالى قدم ذكرهم على ذكر المشركين ولعمري إنهم كذلك وعن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال ما خلا يهوديان بمسلم إلا هما بقتله وذكر تعالى أن النصارى ألين عريكة من اليهود وأقرب إلى المسلمين منهم وههنا مسئلتان المسئلة الأولى قال ابن
عباس وسعيد بن جبير وعطاء والسدي المراد به النجاشي وقومه الذين قدموا من الحبشة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ولم يرد به جميع النصارى مع ظهور
عداوتهم للمسلمين وقال آخرون مذهب اليهود أنه يجب عليهم إيصال الشر إلى من يخالفهم في الدين بأي طريق كان فإن قدروا على القتل فذاك وإلا فبغصب الأموال
أو بالسرقة أو بنوع من المكر والكيد والحيلة وأما النصارى فليس مذهبهم ذلك بل الإيذاء في دينهم حرام فهذا هو وجه التفاوت المسئلة الثانية المقصود من بيان هذا
التفاوت تخفيف أمر اليهود على رسول الله صلى الله عليه وسلم واللام في قوله لتجدن لام القسم والتقدير أقسم قسما إنك لتجد اليهود والمشركين أشد الناس
عداوة مع المؤمنين وقد شرحت لك أن هذا التمرد والمعصية عادة قديمة لهم ففرغ خاطرك عنهم ولا تبال بمكرهم وكيدهم ثم ذكر تعالى سبب التفاوت

فقال ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وفيها مسئلتان المسئلة الاولى علة هذا التفاوت ان اليهود مخصوصون بالحرص الشديد على الدنيا والدليل عليه
قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حياة ومن الذين اشركوا فقرنهم في الحرص بالمشركين المنكرين للمعاد والحرص معدن الاخلاق الذميمة لان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلبها واقدم
على كل محظور ومنكر بسبب طلبها فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال جاها او مالا واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة
والتكبر والترفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم ولا يخاصمهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل الانقياد له فهذا هو الفرق بين هذين الفريقين
في هذا الباب وهو المراد بقوله تعالى ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون وههنا دقيقة نافعة في طلب الدين وهي ان كفر النصارى اغلظ من كفر اليهود لان
النصارى ينازعون في الالهيات وفي النبوات واليهود لا ينازعون الا في النبوات ولا شك ان الاول اغلظ ثم ان النصارى مع غلظ كفرهم لما لم يشتد حرصهم على طلب
الدنيا بل كان في قلبهم شيء من الميل الى الاخرة شرفهم الله تعالى بقوله ولتجدن اقربهم مودة للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود فمع ان كفرهم اخف في
جنب كفر النصارى طردهم وخصهم بمزيد اللعن وما ذاك الا بسبب حرصهم على الدنيا وذلك ينبهك على صحة قوله صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة المسئلة
الثانية القس والقسيس اسم رئيس النصارى والجمع القسيسون قال عروة بن الزبير ضيعت النصارى الانجيل وادخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق
والدين وكان اسمه قسيسا فمن كان على هديه ودينه فهو قسيس وقال قطرب القس والقسيس العالم بلغة الروم وهذا مما وقع الوفاق فيه بين اللغتين واما الرهبان فهو جمع
راهب كركبان وراكب وفرسان وفارس وقال بعضهم الرهبان واحد وجمعه رهابين كقربان وقرابين والمسئلة من الرهبة بمعنى المخافة فان قيل كيف مدحهم الله تعالى
بذلك مع قوله ورهبانية ابتدعوها وقوله صلى الله عليه وسلم لا رهبانية في الاسلام قلنا ان ذلك صار ممدوحا في مقابلة طريقة اليهود في القساوة والغلظة ولا
يلزم من هذا القدر كونه ممدوحا على الاطلاق ثم قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول الضمير في قوله سمعوا يرجع الى القسيسين والرهبان الذين امنوا منهم وما انزل يعني
القران الى الرسول يعني محمدا صلوات الله عليه قال ابن عباس يريد النجاشي واصحابه وذلك لان جعفرا الطيار رضي الله عنه قرا عليهم سورة مريم فاخذ النجاشي تبنة من الارض
وقال والله ما زاد على ما قال الله تعالى في الانجيل مثل هذه وما زالوا يبكون حتى فرغ جعفر من القراءة اما قوله تعالى ترى اعينهم تفيض من الدمع ففيه وجهان الاول ان المراد ان
اعينهم تمتلي من الدمع حتى تفيض لان الفيض ان يمتلي الاناء او غيره حتى يطلع ما فيه من جوانبه الثاني ان يكون المراد المبالغة في وصفهم بالبكاء فجعلت اعينهم كانها
تفيض بانفسها اما قوله تعالى مما عرفوا من الحق اي مما نزل على محمد صلوات الله عليه وهو الحق فان قيل اي فرق بين من ومن في قوله مما عرفوا من الحق قلنا الاولى
لابتداء الغاية والتقدير ان فيض الدمع انما ابتدا من معرفة الحق وكان من اجله وبسببه والثانية للتبعيض لانهم عرفوا بعض الحق وهو القران فابكاهم فكيف لو
عرفوا كله واما قوله تعالى يقولون ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول اي بمحمد وشهدنا بانه حق فاكتبنا مع الشاهدين وفيه وجهان الاول يريد امة محمد صلوات الله
عليه الذين يشهدون بالحق وهو ماخوذ من قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس الثاني اي مع كل من شهد من انبيائك ومؤمني عبادك
بانك لا اله غيرك وما لنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين فاثابهم الله بما قالوا
جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب
الجحيم فيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف محل لا نؤمن النصب على الحال بمعنى غير مؤمنين كقولك ما لك قائما والواو في قوله ونطمع واو الحال فان قيل
ما العامل في الحال الاولى والثانية قلنا العامل في الاولى ما في اللام من معنى الفعل كانه قيل اي شيء حصل لنا حال كوننا غير مؤمنين وفي الثانية معنى هذا الفعل ولكن مقيدا بالحال الاولى
لانك لو ازلتها وقلت ما لنا ونطمع لم تكن كلاما ويجوز ان يكون ونطمع حالا من لا نؤمن على انهم انكروا على انفسهم انهم لا يوحدون الله تعالى ويطمعون مع ذلك ان
يدخلهم الله مع القوم الصالحين وان يكون معطوفا على قوله لا نؤمن على معنى وما لنا نجمع بين التثليث وبين الطمع في صحبة الصالحين المسئلة الثانية تقدير الاية ونطمع ان يدخلنا ربنا مع القوم
الصالحين جنته ودار رضوانه كما قال تعالى ليدخلنهم مدخلا يرضونه الا انه حسن الحذف لكونه معلوما ثم قال تعالى فاثابهم الله بما قالوا جنات الاية فيها مسائل المسئلة
الاولى ظاهر الاية يدل على انهم انما استحقوا ذلك الثواب بمجرد القول لانه تعالى قال فاثابهم الله بما قالوا وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الثواب واجابوا
عنه من وجهين الاول انه قد سبق من وصفهم ما يدل على اخلاصهم فيما قالوا وهو المعرفة وذلك هو قوله مما عرفوا من الحق فلما حصلت المعرفة والاخلاص وكمال الانقياد ثم
انضاف اليه القول لا جرم كمل الايمان والثاني روى عطاء عن ابن عباس انه قال قوله تعالى بما قالوا يريد بما سالوا يعني قولهم فاكتبنا مع الشاهدين المسئلة الثانية الاية
تدل على ان المؤمن الفاسق لا يبقى مخلدا في النار ويبينه من وجهين الاول انه تعالى قال وذلك جزاء المحسنين وهذا الاحسان لا بد وان يكون هو الذي تقدم ذكره من المعرفة وهو
قوله مما عرفوا من الحق ومن الاقرار وهو قوله فاثابهم الله بما قالوا واذا كان كذلك فهذه الاية دالة على ان هذه المعرفة وهذا الاقرار يوجب هذا الثواب وصاحب الكبيرة
له هذه المعرفة وهذا الاقرار فوجب ان يحصل له هذا الثواب ثم ينقل من الجنة الى النار وهو باطل بالاجماع او يقال يعاقب على ذنبه ثم ينقل الى الجنة وذلك هو المطلوب
الثاني هو انه تعالى قال والذين كفروا وكذبوا باياتنا اولئك اصحاب الجحيم فقوله اصحاب الجحيم يفيد الحصر اي اولئك اصحاب الجحيم لا غيرهم والمصاحب للشيء هو الملازم له
الذي لا ينفك عنه فهذا يقتضي تخصيص هذا الدوام بالكفار فصارت هذه الاية من هذين الوجهين من اقوى الدلائل على ان الخلود في النار لا يحصل للمؤمن الفاسق ربنا فقنا عذاب
النار يا ايها الذين امنوا لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم ولا تعتدوا ان الله لا يحب المعتدين وكلوا مما رزقكم الله
حلالا طيبا واتقوا الله الذي انتم به مؤمنون لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن

اعلم انه تعالى لما استقصى في المناظرة مع اليهود والنصارى عاد بعده الى بيان الاحكام وذكر جملة منها النوع الاول ما يتعلق بحل المطاعم والمشارب واللذات فقال يا ايها الذين امنوا لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم الطيبات اللذيذات التي تشتهيها النفوس وتميل اليها القلوب وفيه قولان الاول روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم وصف القيامة لاصحابه
في بيت عثمان بن مظعون وبالغ واشبع الكلام في الانذار والتحذير فعزموا على ان يرفضوا الدنيا ويحرموا على انفسهم المطاعم الطيبة والمشارب اللذيذة وان يصوموا النهار ويقوموا
الليل وان لا يناموا على الفرش وان يخصوا انفسهم ويلبسوا المسوح ويسيحوا في الارض فاخبر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك فقال لهم اني لم اومر بذلك ان لانفسكم عليكم
حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فاني اقوم وانام واصوم وافطر واكل اللحم والدسم واتي النساء فمن رغب عن سنتي فليس مني وبهذا الكلام ظهر وجه النظم
بين هذه الاية وبين ما قبلها وذلك لانه تعالى مدح النصارى بان منهم قسيسين ورهبانا وعادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم اوهم ذلك المدح ترغيب
المسلمين في مثل تلك الطريقة فذكر تعالى عقيبه هذه الاية ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مامورين بتلك الطريقة فان قيل ما الحكمة في هذا النهي فان من المعلوم
ان حب الدنيا مستول على الطباع والقلوب فاذا توسع الانسان في اللذات والطيبات اشتد ميله اليها وعظمت رغبته فيها وكلما كانت تلك النعم اكثر وادوم كان ذلك
الميل اقوى واعظم فكلما ازداد الميل قوة ورغبة ازداد حرصه في طلب الدنيا واستغراقه في تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق في معرفة الله وطاعته ويمنعه عن
طلب سعادة الاخرة واما اذا اعرض عن لذات الدنيا وطيباتها فكلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان ذلك الميل اضعف والرغبة اقل وحينئذ تتفرغ النفس
لطلب معرفة الله والاستغراق في خدمته واذا كان الامر كذلك فما الحكمة في نهي الله تعالى عن الرهبانية الجواب عنه من وجوه الاول ان الرهبانية المفرطة والاحتراز
التام عن الطيبات واللذات مما يوقع الضعف في الاعضاء الرئيسة التي هي القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيهما اختلت الفكرة وتشوش العقل ولا شك
ان اكمل السعادات واعظم القربات انما هو معرفة الله سبحانه وتعالى واذا كانت الرهبانية الشديدة مما يوقع الخلل في ذلك بالطريق الذي بيناه لا جرم وقع
النهي عنه الثاني وهو ان حاصل ما ذكرتم ان اشتغال النفس بطلب اللذات الحسية يمنعها عن الاستكمال بالسعادات العقلية وهذا مسلم لكن في حق النفوس الضعيفة اما
النفوس القوية الكاملة فانه لا يكون استعمالها في الاعمال الحسية مانعا لها من الاستكمال بالسعادات العقلية فانا نشاهد ان النفوس قد تكون ضعيفة بحيث متى اشتغلت
بمهم امتنع عليها الاشتغال بمهم اخر وقد تكون قوية بحيث لا يكون اشتغالها ببعض المهمات مانعا لها من الاشتغال بمهم اخر وكلما كانت النفوس اقوى كانت هذه
الحالة اكمل واذا كان كذلك كانت الرهبانية الخالصة دليلا على نوع من الضعف والقصور وانما الكمال في الوفاء بالجهتين والاستكمال في البابين الثالث وهو ان من استوفى اللذات
الحسية وكان غرضه منها الاستعانة بها على الاستكمال للذات العقلية فان رياضته ومجاهدته اتم من رياضة من اعرض عن هذه اللذات الحسية لان صرف حصة النفس
الى جانب الطاعة اشق واشد من الاعراض عن حصة النفس بالكلية فكان الكمال في هذا اتم الرابع وهو ان الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث
والنسل واما ترك الرهبانية مع المواظبة على المعرفة والمحبة والطاعة فانه يفيد عمارة الدنيا والاخرة فكانت هذه الحالة اكمل فهذا خلاصة الكلام في هذا القول القول
الثاني ما ذكره القفال في تفسير الاية وهو انه تعالى قال في اول السورة اوفوا بالعقود فبين انه كما لا يجوز استحلال المحرم كذلك لا يجوز تحريم المحلل وكانت العرب تحرم من
الطيبات ما لم يحرمه الله تعالى وهو البحيرة والسائبة والوصيلة والحام وقد حكى الله تعالى ذلك عنهم في هذه السورة وفي سورة الانعام وكانوا يحللون الميتة والدم وغيرهما
فامر الله تعالى ان لا يحرموا ما احله الله ولا يحللوا ما حرمه الله حتى يدخلوا تحت قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فقوله تعالى لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم يحتمل وجوها
الاول لا تعتقدوا تحريم ما احله الله لكم ثانيها لا تظهروا باللسان تحريم ما احله الله لكم ثالثها لا تجتنبوا عنها اجتنابا يشبه الاجتناب عن المحرمات فهذه الوجوه الثلاثة
محمولة على الاعتقاد والقول والعمل رابعها لا تحرموا على غيركم بالفتوى خامسها لا تلتزموا تحريمها بنذر او يمين ونظيره هذه الاية قوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله
لك سادسها ان يخلط المغصوب بالمملوك اختلاطا لا يمكنه التمييز وحينئذ يحرم الكل فذلك الخلط سبب لتحريم ما كان حلالا له وكذا القول فيما اذا خلط النجس
بالطاهر فالاية محتملة لكل هذه الوجوه ولا يبعد حملها على الكل قوله تعالى ولا تعتدوا فيه وجوه الاول انه تعالى جعل تحريم الطيبات اعتداء وظلما فنهى عن الاعتداء ليدخل
تحت النهي عن تحريمها الثاني انه تعالى لما اباح الطيبات حرم الاسراف فيها بقوله ولا تعتدوا ونظيره قوله تعالى كلوا واشربوا ولا تسرفوا الثالث لما احل لكم الطيبات
فاكتفوا بهذه المحللات ولا تتعدوها الى ما حرم عليكم ثم قال تعالى وكلوا مما رزقكم الله الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله كلوا صيغة الامر وظاهرها للوجوب الا ان المراد
منها هاهنا الاباحة والتحليل واحتج اصحاب الشافعي به في ان التطوع لا يلزم بالشروع وقالوا ظاهر هذه الاية يقتضي اباحة الاكل على الاطلاق فيتناول ما بعد الشروع في الصوم
غايته انه خص في بعض الصور الا ان العام حجة في غير محل التخصيص المسئلة الثانية قوله حلالا طيبا يحتمل ان يكون متعلقا بالاكل وان يكون متعلقا بالماكول ففي
التقدير الاول يكون التقدير كلوا حلالا طيبا مما رزقكم الله وعلى التقدير الثاني كلوا من الرزق الذي يكون حلالا طيبا اما على التقدير الاول فانه حجة للمعتزلة على ان الرزق
لا يكون الا حلالا وذلك لان الاية على هذا التقدير دالة على الاذن في الاكل لكل ما رزق الله تعالى وانما ياذن الله تعالى في اكل الحلال فيلزم ان يكون كل ما كان رزقا كان
حلالا واما على التقدير الثاني فانه حجة لاصحابنا على ان الرزق قد يكون حراما لانه تعالى خصص اذن الاكل بالرزق الذي يكون حلالا وطيبا ولولا ان الرزق قد لا يكون
حلالا والا لم يكن لهذا التخصيص والتقييد فائدة المسئلة الثالثة لم يقل تعالى كلوا ما رزقكم الله ولكن قال كلوا مما رزقكم الله وكلمة من للتبعيض فكانه قال اقتصروا في الاكل
على البعض واصرفوا البقية الى الصدقات والخيرات ولانه ارشاد الى ترك الاسراف كما قال ولا تسرفوا قوله كلوا مما رزقكم الله يدل على انه تعالى قد تكفل برزق كل
احد فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل برزقه وجب ان لا يبالغ في الطلب وان يعول على وعد الله واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد

ولذلك قال صلى الله عليه وسلم الا انقوا الله واجملوا في الطلب اما قوله تعالى واتقوا الله فهو تأكيد للوصية بما امر به وزاده تأكيدا بقوله الذي انتم به مؤمنون لان الايمان به يوجب التقوى في الانتهاء الى ما امر به ونهى عنه والله اعلم

النوع الثاني من الاحكام المذكورة في هذا الموضع

قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام ذلك كفارة ايمانكم اذا حلفتم واحفظوا ايمانكم كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون

قد ذكرنا انه تعالى بين في هذا الموضع انواعا من الشرايع والاحكام فبقي ان يقال اي مناسبة بين هذا الحكم وبين ما قبله حتى يحسن ذكره عقيبه فنقول قد ذكرنا ان سبب نزول الآية الاولى ان قوما من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم والملابس واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهاهم الله تعالى عنها قالوا يا رسول الله فكيف نصنع بايماننا فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان الكلام في ان اليمين اللغو ما هو قد سبق على الاستقصاء في [illegible]

[illegible]

فيه دقيقة وهي التنبيه على ان تقديم الكفارة قبل اليمين لا يجوز واما بعد اليمين قبل الحنث فانه يجوز ثم قال تعالى واحفظوا ايمانكم وفيه وجهان الاول المراد منه قللوا الايمان ولا تكثروا منها قال كثير قليل الالايا حافظ ليمينه وان سبقت منه الالية برت قدل قوله فان سبقت منه الالية على ان قوله حافظ ليمينه وصف منه بانه لا يحلف الثاني واحفظوا ايمانكم اذا حلفتم عن الحنث لئلا تحتاجوا الى التكفير واللفظ يحتمل للوجهين الآن على هذا التقدير يكون مخصوصا بقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه ثم قال تعالى كذلك يبين الله لكم آياته لعلكم تشكرون والمعنى ظاهر والكلام في لفظ لعل قد تقدم مرارا

يا ايها الذين آمنوا انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون انما يريد الشيطان ان يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلوة فهل انتم منتهون واطيعوا الله واطيعوا الرسول واحذروا فان توليتم فاعلموا انما على رسولنا البلاغ المبين ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح

اعلم ان هذا هو النوع الثالث من الاحكام المذكورة في هذا الموضع ووجه اتصاله بما قبله انه تعالى قال فيما تقدم لا تحرموا طيبات ما احل الله لكم الى قوله فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة الامور المستطابة للجمهور الخمر والميسر لا جرم بين الله تعالى انهما غير داخلين في المحللات بل في المحرمات واعلم انا قد ذكرنا في سورة البقرة معنى الخمر والميسر بهذا الموضع وذكرنا معنى الانصاب

في بداية العقل انه تكلف بما ... لما تولدت ثم كونها موثرة في السكر وهذا بقيد القطع بانه غاية قوله فهل انتم منتهون هي كون الخمر موثرة في الاسكار فاذا ثبت هذا وجب القطع
بان كل مسكر حرام ومن احاط عقله بهذا التقرير وبقي معترا على قوله فليس لعباده علاج

ليس على الذين امنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات ثم اتقوا وامنوا ثم اتقوا واحسنوا والله يحب المحسنين

يا ايها الذين امنوا ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم ليعلم الله من يخافه بالغيب فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب اليم

وفي الآية مسائل المسئلة الاولى روي انه لما نزلت اية تحريم الخمر قالت الصحابة ان اخواننا كانوا قد شربوا الخمر يوم احد ثم قتلوا فكيف حالهم فنزلت هذه الآية والمعنى لا اثم عليهم في ذلك لانهم شربوها حال ما كانت محللة وهذه الآية شبيهة بقوله تعالى في نسخ القبلة ...

[illegible]

[illegible]

والتعزير في الدنيا قال ابن عباس هذا العذاب هو أن يضرب بطنه وظهره ضربا وجيعا وينزع ثيابه قال القفال رحمه الله وهذا جائز لأن اسم العذاب قد يقع على الضرب كما سمي

جلد الزانيين عذابا حيث قال وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين وقال فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقال حكاية عن سليمان عليه السلام في الهدهد لأعذبنه

عذابا شديدا والله أعلم بأسرار كتابه يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ

مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ

ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ في الآية

مسائل المسألة الأولى في المراد بالصيد قولان الأول أنه الذي توحش سواء كان مأكولا أو لم يكن فعلى هذا المحرم إذا قتل سبعا لا يؤكل لحمه ضمن ولا يجاوز به قيمة شاة وهو قول

أبي حنيفة رحمه الله وقال زفر يجب قيمته بالغا ما بلغ القول الثاني أن الصيد هو ما يؤكل لحمه فعلى هذا لا يجب الضمان البتة في قتل السبع وهو قول الشافعي رحمه الله وسلم أبو حنيفة

[illegible]

هو القيمة حجة الشافعي رضي الله عنه القرآن والخبر والإجماع والقياس أما القرآن فقوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم والاستدلال به من وجوه أربعة أحدها أن جماعة

من القراء قرأوا فجزاء بالتنوين ومعناه فجزاء من النعم مماثل لما قتل فمن قال إنه مثله في القيمة فقد خالف النص ثانيها أن قوما آخرين قرأوا فجزاء مثل ما قتل بالإضافة

والتقدير فجزاء ما قتل من النعم أي فجزاء ما قتل يجب أن يكون من النعم فمن لم يوجبه فقد خالف النص ثالثها قراءة ابن مسعود فجزاؤه مثل ما قتل من النعم وذلك صريح

فيما قلناه رابعها أن قوله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم هديا بالغ الكعبة وهذا صريح في أن ذلك الجزاء الذي يحكم به ذوا عدل منهم يجب أن يكون هديا بالغ الكعبة فإن قيل

إنه يشتري بتلك القيمة هديا قلنا النص صريح في أن ذلك الشيء الذي يحكم به ذوا عدل يجب أن يكون هديا وأنتم تقولون الواجب هو القيمة ثم إنه يكون بالخيار

[illegible]

يريد الحكم في جزاء الصيد رجلان صالحان منكم اي من اهل ملتكم ودينكم فقيهان عدلان فينظران الى اشبه الاشياء به من النعم فيحكمان به واحتج به من نصر قول ابي حنيفة في ايجاب القيمة
فقال التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد فاما الخلقة والصورة فظاهرة ولا يحتاج فيها الى الاجتهاد وجوابه ان وجوه المشابهة بين النعم والصيد مختلفة وكثيرة فلا بد من
الاجتهاد في تمييز الاقوى عن الاضعف والذي يدل على صحة ما ذكرنا انه قال ميمون بن مهران جاء اعرابي الى ابي بكر رضي الله عنه فقال اني اصبت من الصيد كذا وكذا فسال ابو بكر ابي بن
كعب فقال الاعرابي اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبي فاذا اتفقنا على شيء
امرناك به وعن قبيصة بن جابر انه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر رضي الله عنه وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى قال عليه شاة
قال وانا ارى ذلك قال اذهب فاهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبي وقلت ان امير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره قال ففاجانا عمر وعلاني بالدرة وقال
اتقتل في الحرم وتسفه الحكم قال الله تعالى يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن المسئلة الثانية قال الشافعي الذي له مثل ضربان ما حكمت الصحابة فيه بحكم لا يعدل عنه الى غيره
لانهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل وما لم يحكم فيه الصحابة يرجع فيه الى اجتهاد عدلين فينظران الى الاجناس الثلثة من النعم فكلما كان اقرب شبها به يوجبانه
وقال مالك يجب التحكيم فيما حكمت به الصحابة وفيما لم يحكم به حجة الشافعي الآية دلت على انه يجب ان يحكم به ذوا عدل فاذا حكم به اثنان من الصحابة فقد دخل تحت الآية
ثم ذلك اولى لما ذكرنا انهم شاهدوا التنزيل وحضروا التاويل المسئلة الثالثة قال الشافعي يجوز ان يكون القاتل احد العدلين اذا كان اخطا فيه وان تعمد
لا يجوز لانه يفسق به وقال مالك لا يجوز كما في تقويم المتلفات حجة الشافعي انه تعالى اوجب ان يحكم به ذوا عدل واذا صدر عنه القتل خطا كان عدلا فاذا حكم هو
وغيره به فقد حكم به ذوا عدل والقصار روي عن بعض الصحابة انه اوطا فرسه ظبيا فسال عمر رضي الله عنه فقال عمر احكم فقال انت اعدل يا امير المؤمنين فاحكم فقال
عمر انما امرتك ان تحكم فيه وما امرتك ان تزكيني فقال ارى فيه جديا قد جمع الماء والشجر فقال افعل ما ترى وعلى هذا التقدير قال اصحابنا يجوز ان يكونا قاتلين المسئلة
الرابعة لو حكم عدلان بمثل وحكم عدلان آخران بمثل آخر فيه وجهان احدهما يتخير والثاني ياخذ بالاغلظ المسئلة الخامسة قال بعض منكري القياس دلت الآية على ان العمل
بالقياس والاجتهاد جائز لانه تعالى فوض تعيين المثل الى اجتهاد الناس وظنونهم وهو ضعيف لانه لا شك ان الشارع تعبدنا بالعمل بالظن في صور كثيرة منها الاجتهاد
في القبلة ومنها العمل بشهادة شاهدين ومنها العمل بتقويم المقومين في قيم المتلفات واروش الجنايات ومنها العمل بتحكيم الحكام في تعيين مثل الصيد المقتول كما في هذه
الآية ومنها عمل العامي بالفتوى ومنها العمل بمقتضى الظن في مصالح الدنيا الا انا نقول ان اردتم ان تشبيه صورة شرعية بصورة شرعية في الحكم الشرعي
هو عين هذه المسائل التي عددناها فذلك باطل لما بينا بداهة العقل وان عنيتم المغايرة لم يلزم من كون الظن حجة في تلك الصور كونه حجة في مسئلة القياس الا اذا
قسنا هذه المسئلة على تلك المسائل وذلك يقتضي اثبات القياس بالقياس وهو باطل وايضا فالفرق ظاهر بين البابين لان في جميع الصور المذكورة الحكم
انما ثبت في حق شخص واحد في زمان واحد في واقعة واحدة واما الحكم الثابت بالقياس فانه شرع عام في حق المكلفين باق على وجه الدهر والتنصيص على احكام
الاشخاص الجزئية متعذر اما التنصيص على الاحكام الكلية والشرائع العامة الباقية الى آخر الدهر غير متعذر فظهر الفرق ثم قال تعالى هديا بالغ الكعبة وفيه مسائل
المسئلة الاولى في الآية وجهان الاول ان معنى يحكمان به هديا يساق الى الكعبة فينحر هناك وهذا يؤكد قول من اوجب المثل من طريق الخلقة لانه تعالى لم يقل يحكمان
به شيئا يشترى به هدي وانما قال يحكمان به هديا وهذا صريح في انهما يحكمان بالهدي لا بغيره الثاني ان يكون المعنى يحكمان به شيئا يشترى به ما يكون هديا وهذا بعيد
عن ظاهر اللفظ والحق هو الاول وقوله هديا نصب على الحال من الكناية في قوله به والتقدير يحكم بذلك المثل شاة او بقرة او بدنة فالضمير في قوله به عائد الى المثل والهدي حال
منه وعند التحقيق الحذر من الاعتبارين فمن اكثر ترتاب في ان الواجب هو المثل من طريق الخلقة المسئلة الثانية بالغ الكعبة صفة لقوله هديا لان اضافته غير حقيقية تقديره
بالغا الكعبة لكن التنوين قد حذف استخفافا ومثله قوله تعالى عارض ممطرنا المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها وتربعها والعرب تسمي كل بيت مربع كعبة
والكعبة انما اريد بها كل الحرم لان الذبح والنحر لا يقعان في الكعبة ولا عندها ملازقا لها ونظير هذه الآية قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق المسئلة الرابعة معنى بلوغه الكعبة
ان يذبح بالحرم فان دفع مثل الصيد المقتول الى الفقراء حيا لم يجز بل يجب عليه ذبحه في الحرم واذا ذبحه في الحرم قال الشافعي يجب عليه ان يتصدق به في الحرم ايضا وقال ابو حنيفة
له ان يتصدق به حيث شاء وسلم الشافعي ان له ان يصوم حيث شاء لانه لا منفعة فيه لمساكين الحرم حجة الشافعي ان نفس الذبح ايلام فلا يجوز ان يكون قربة بل يكون
قربته في ايصال اللحم الى الفقراء فقوله هديا بالغ الكعبة يوجب ايصال تلك الهدية الى اهل الحرم وحجة ابي حنيفة انها لما وصلت الى الكعبة فقد صارت هديا بالغ
الكعبة فوجب ان يخرج عن العهدة ثم قال تعالى او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية وجهان الاول قرا نافع وابن عامر
او كفارة طعام على اضافة الكفارة الى الطعام والباقون او كفارة بالرفع والتنوين طعام بالرفع من غير تنوين اما وجه القراءة الاولى فهي انه تعالى لما خير المكلف بين
ثلثة اشياء الهدي والطعام والصيام حسنت الاضافة فكانه قيل كفارة طعام لا كفارة هدي ولا كفارة صيام فاستقامت الاضافة لكون الكفارة من هذه الاشياء اما وجه
قراءة الكفارة بالتنوين فلانه عطف على قوله فجزاء وطعام مساكين عطف بيان لان الطعام هو الكفارة ولم يضف الكفارة الى الطعام لان الكفارة ليست للطعام
وانما الكفارة لقتل الصيد المسئلة الثانية قال الشافعي ومالك وابو حنيفة رضي الله عنهم كلمة او في الآية للتخيير وقال احمد وزفر رضي الله عنهما انها للترتيب حجة الاولين
ان كلمة او في الاصل للتخيير والقول بانها للترتيب ترك للظاهر حجة الباقين ان كلمة او قد تجيء لا بمعنى التخيير كما في قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف فان المراد منه تخصيص كل واحد من هذه الاحكام بحالة معينة فثبت ان هذا اللفظ يحتمل الترتيب فنقول والدليل دل على ان المراد هو الترتيب لان الواجب ههنا

شرع على سبيل التغليظ بدليل قوله ليذوق وبال امره ومن عاد فينتقم الله منه والتخيير ينافي التغليظ والجواب ان اخراج المثل ليس اولى من اخراج الطعام فالتخيير لا يقدح في القدر الحاصل من العقوبة
في ايجاب المثل المسئلة الثالثة قال الشافعي اذا قتل صيدا له مثل فهو مخير بين ثلثة اشياء ان شاء اخرج المثل وان شاء قوم المثل دراهم ويشتري بها طعاما ويتصدق به وان شاء صام
واما الصيد الذي لا مثل له فهو مخير بين شيئين بين ان يقوم الصيد الذي لا مثل له ثم يشتري الطعام بقيمة مثله وبين ان يصوم وقال ابو حنيفة ومالك انما يشتري الطعام بالقيمة حجة الشافعي
ان المثل من النعم هو الجزاء والطعام بناء عليه فيعدل به كما عدل الصوم بالطعام وايضا تقويم مثل الصيد ادخل في الضبط من تقويم نفس الصيد حجة ابي حنيفة ان مثل المتلف اذا وجب
اعتبر بالمتلف لا بغيره والامكن والطعام انما وجب مثلا للمتلف فوجب ان يقدر به المسئلة الرابعة اختلفوا في موضع التقويم فقال اكثر الفقهاء انما يقوم في المكان الذي
قتل الصيد فيه وقال الشعبي يقوم بمكة بثمن مكة لانه يكفر بها المسئلة الخامسة قال الفراء العدل ما عادل الشيء من غير جنسه والعدل المثل تقول عندي عدل غلامك وشاتك اذا كان
غلاما او شاة تعدل شاة اما اذا اردت قيمته من غير جنسه نصبت العين فقلت عدل وقال ابو الهيثم العدل المثل والعدل القيمة والعدل اسم حمل معدول بحمل آخر مسوى
به والعدل تقويمك الشيء بالشيء من غير جنسه وقال الزجاج وابن الاعرابي العدل والعدل سواء وقوله تعالى صياما نصب على التمييز كما تقول عندي رطلان عسلا وملء بيت قتا
والاصل منه ادخال حرف من فيه فان لم تذكر من فتنصبه تقول رطلان من عسل وعدل ذلك من الصيام المسئلة السادسة مذهب الشافعي انه يصوم لكل مد يوما وهو قول عطاء
ومذهب ابي حنيفة يصوم لكل نصف صاع يوما والاصل في هذه المسئلة انهما توافقا على ان الصوم مقدر بطعام اليوم وعند الشافعي مقدر بالمد وعند ابي حنيفة مقدر بنصف
الصاع على ما ذكرناه في كفارة اليمين المسئلة السابعة زعم جمهور الفقهاء ان الخيار في تعيين احد هذه الثلثة الى قاتل الصيد وقال محمد بن الحسن الى الحكمين حجة الجمهور انه تعالى
اوجب على قاتل الصيد احد هذه الثلثة على التخيير فوجب ان يكون قاتل الصيد مخيرا بين هذه الاشياء وحجة محمد انه تعالى جعل الخيار الى الحكمين فقال يحكم به ذوا عدل منكم هديا وكذا
او كذا وجوابنا ان تاويل الآية فجزاء مثل ما قتل من النعم او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما واما الذي يحكم به ذوا عدل فهو تعيين المثل اما في الخلقة او القيمة ثم قال تعالى
ليذوق وبال امره فيه مسئلتان المسئلة الاولى الوبال في اللغة عبارة عما فيه من الثقل المكروه يقال مرعى وبيل اذا كان فيه وخامة وماء وبيل اذا لم يستمرا والطعام
الوبيل الذي يثقل على المعدة فلا ينهضم وقال تعالى فاخذناه اخذا وبيلا اي ثقيلا المسئلة الثانية انما سمى الله تعالى ذلك وبالا لانه خيره بين ثلثة اشياء اثنان منها
يوجب تنقيص المال وهو ثقيل على الطبع وهما الجزاء بالمثل والطعام والثالث يوجب ايلام البدن وهو الصوم وذلك ايضا ثقيل على الطبع والمعنى انه تعالى اوجب على قاتل
الصيد احد هذه الاشياء التي كل واحد منها ثقيل على الطبع حتى يحترز عن قتل الصيد في الحرم وفي حال الاحرام ثم قال تعالى عفا الله عما سلف الآية وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى في الآية وجهان الاول عفا الله عما مضى في الجاهلية وعما سلف قبل التحريم في الاسلام الثاني وهو قول من لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق
بالجزاء الا في المرة الاولى اما في المرة الثانية فانه لا يوجب الجزاء عليه ويقول انه اعظم من ان يكفره التصدق بالجزاء فعلى هذا المراد عفا الله عما سلف في المرة الاولى
بسبب اداء الجزاء اليه ومن عاد اليه مرة ثانية فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وحجة هذا القول ان الفاء في قوله فينتقم الله منه الجزاء فالجزاء هو الكافي فهذا يقتضي
ان الانتقام كاف في هذا الذنب وكونه كافيا يمنع من وجوب شيء آخر وذلك يقتضي ان لا يجب الجزاء عليه المسئلة الثانية قال سيبويه في قوله ومن عاد فينتقم الله
منه وفي قوله ومن كفر فامتعه قليلا وفي قوله فمن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ان في هذه الآيات اضمارا مقدرا والتقدير ومن عاد فهو ينتقم الله منه ومن كفر فانا امتعه
ومن يؤمن بربه فلا يخاف بخسا ولا رهقا والحكمة فيه انه لا بد من اضمار مبتدا ليصير ذلك الفعل خبرا عنه والدليل عليه ان الفعل يصير بنفسه جزاء فلا حاجة الى ادخال حرف الجزاء عليه
فيصير ادخال حرف الفاء على الفعل لغوا اما اذا اضمرنا المبتدا احتيج الى ادخال حرف الفاء عليه ليرتبط بالشرط فلا يصير الفاء لغوا والله الموفق للصواب احل لكم صيد
البحر وطعامه متاعا لكم وللسيارة وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما واتقوا الله الذي اليه تحشرون وفيه مسائل المسئلة الاولى المراد بصيد البحر ما يصاد من البحر وجملة
ما يصاد من البحر ثلثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين فقال ابو حنيفة انه حرام وقال ابن ابي ليلى والاكثرون
انه حلال وتمسكوا فيه بعموم هذه الآية والمراد بالبحر جميع المياه والانهار المسئلة الثانية انه تعالى عطف طعام البحر على صيده فالعطف يقتضي المغايرة وذكروا فيه وجوها الاول
وهو الاحسن ما ذكره ابو بكر الصديق رضي الله عنه ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما يوجد مما لفظه البحر او نضب عنه الماء من غير معالجة في اخذه وهذا هو الاصح ما قيل
في هذا الموضع الثاني ان صيد البحر هو الطري والطعام هو الذي صار مالحا لانه لما صار عتيقا سقط عنه اسم الصيد وهذا قول سعيد بن المسيب ومقاتل والنخعي وهو ضعيف لان الذي
صار مالحا فقد كان طريا وصيدا في اول الامر فيلزم التكرار الثالث ان الاصطياد قد يكون للاكل وقد يكون لغيره مثل اصطياد الصدف لاجل اللؤلؤ واصطياد بعض
الحيوانات البحرية لاجل عظامها واسنانها فقد حصل التغاير بين الاصطياد من البحر وبين الاكل من طعامه المسئلة الثالثة قال الشافعي السمكة الطافية في البحر محللة وقال ابو حنيفة
محرمة حجة الشافعي القرآن والخبر اما القرآن فهو انه يمكن اكله فيكون طعاما فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم صيد البحر وطعامه واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم البحر هو الطهور
ماؤه والحل ميتته المسئلة الرابعة قوله وللسيارة يعني احل صيد البحر للمقيم وللمسافر فالطري للمقيم والمالح للمسافر المسئلة الخامسة في انتصاب قوله متاعا وجهان الاول قال
الزجاج انتصب لكونه مؤكدا لانه لما قيل احل لكم كان دليلا على انكم متعتم به كما انه لما قيل حرمت عليكم امهاتكم كان دليلا على انه كتب عليهم فقال كتاب الله عليكم الثاني
قال صاحب الكشاف انتصب لكونه مفعولا له اي احل لكم تمتيعا لكم ثم قال تعالى وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وفيه مسائل المسئلة الاولى انه تعالى ذكر تحريم الصيد على المحرم في ثلثة
مواضع من هذه السورة قوله غير محلي الصيد وانتم حرم الى قوله واذا حللتم فاصطادوا وقوله لا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما المسئلة
الثانية صيد البحر هو الذي لا يعيش الا في الماء اما الذي لا يعيش الا في البر والذي يمكنه ان يعيش في البر تارة وفي البحر اخرى فذاك كله صيد البر فعلى هذا السلحفاة والسرطان والضفدع

وطريقه ذلك في صيد البر وجب على قاتله الجزاء المسئلة الثالثة اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد ولحمه واختلفوا في الصيد الذي يصيده الحلال هل يحل للمحرم فيه
اربعة اقوال الاول وهو قول علي وابن عباس وابن عمر وسعيد بن جبير وطاوس وكرهه الثوري واسحق انه يحرم عليه بكل حال وعولوا فيه على قوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما
وذلك لان صيد البر يدخل فيه ما اصطاده المحرم وما اصطاده الحلال فكل ذلك صيد البر وروى ابو داود في سننه عن حميد الطويل عن اسحق بن عبد الله الحارثي عن ابيه قال
كان الحارث خليفة عثمان على الطائف فصنع لعثمان رضي الله عنه طعاما ووضع فيه الحجل واليعاقيب ولحوم الوحش فبعث الى علي رضي الله عنه فجاء الرسول فقال له كل
فقال علي اطعموه قوما حلالا فانا حرم ثم قال علي انشد الله من كان ههنا من اشجع اتعلمون ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اهدى اليه رجل حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكله
قالوا نعم القول الثاني ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعي والحجة فيه ما روى ابو داود في سننه عن جابر قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم القول الثالث انه اذا اصطيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول ابي حنيفة وروى
عن ابي قتادة انه اصطاد حمار وحش وهو حلال في اصحاب محرمين له فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا فقال هل بقي من لحمه شيء
اوجب الاباحة عند عدم الاشارة والاعانة من غير تفصيل واعلم ان هذين القولين مفرعان على تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد والحجة فيه غاية الضعف ثم قال تعالى واتقوا الله الذي اليه
تحشرون والمقصود منه التهديد ليكون المرء مواظبا على الطاعة محترزا عن المعصية والله اعلم

جَعَلَ اللهُ الْكَعْبَةَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ قِيَامًا لِلنَّاسِ وَالشَّهْرَ الْحَرَامَ وَالْهَدْيَ وَالْقَلَائِدَ ذَلِكَ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَعْلَمُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَنَّ اللهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ اعْلَمُوا أَنَّ اللهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ

اعلم ان اتصال هذه الآية بما قبلها هو انه تعالى حرم في الآية المتقدمة الاصطياد على المحرم فبين ان الحرم كما انه سبب لامن الوحش والطير
فكذلك هو سبب لامن الناس عن الآفات والمخافات وسبب لحصول الخيرات والسعادات في الدنيا والآخرة وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر قيما بغير الف ومعناه
المبالغة في كونه قائما باصلاح مهمات الناس كقوله دينا قيما والباقون بالالف وقد استقصينا ذلك في سورة البقرة المسئلة الثانية جعل فيه قولان الاول انه بين وحكم
والثاني انه صير فالاول بالامر والتوصيف والثاني بخلق الدواعي في قلوب الناس لتعظيمه والتقرب اليه المسئلة الثالثة سميت الكعبة كعبة لارتفاعها يقال للجارية
اذا نتا ثديها وخرج كاعب وكعاب وكعب الانسان يسمى كعبا لنتوه عن الساق والكعبة لما ارتفع ذكرها في الدنيا واشتهر امرها في العالم سميت بهذا الاسم ولذلك
فانهم يقولون لمن عظم امره فلان علا كعبه المسئلة الرابعة قوله قياما للناس اصله قوام لانه من قام يقوم وهو ما يستقيم به الامر ويصلح ثم ذكروا في كون الكعبة
سببا لقوام مصالح الناس وجوها الاول ان اهل مكة كانوا محتاجين الى حضور اهل الآفاق عندهم ليشتروا منهم ما يحتاجون اليه طول السنة فان مكة بلدة
ضيقة لا ضرع فيها ولا زرع وقلما يوجد فيها ما يحتاج اليه فالله سبحانه وتعالى جعل الكعبة معظمة في القلوب حتى صار اهل الدنيا راغبين في زيارتها
فيسافرون اليها من كل فج عميق لاجل التجارة ويأتون بجميع المطالب والمشتهيات فصار ذلك سببا لاسباغ النعم على اهل مكة الثاني ان العرب كانوا يتقاتلون
ويغيرون الا في الحرم فكان اهل الحرم آمنين على انفسهم واموالهم حتى لو لقي الرجل قاتل ابيه وابنه في الحرم لم يتعرض له ولو جنى الرجل اعظم الجنايات ثم التجأ الى الحرم لم يتعرض له ولهذا
قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما آمنا ويتخطف الناس من حولهم الثالث ان اهل مكة صاروا بسبب الكعبة اهل الله وخاصته وسادة الخلق الى يوم القيامة وكل
احد يتقرب اليهم ويعظمهم الرابع انه تعالى جعل الكعبة قواما للناس في دينهم بسبب ~~ما جعل فيها من المناسك العظيمة قواما للناس في دينهم~~ بسبب ما جعل فيها من المناسك العظيمة
والطاعات الشريفة وجعل تلك المناسك سببا لحط الخطيئات ورفع الدرجات وكثرة الكرامات واعلم انه لا يبعد حمل الآية على جميع هذه الوجوه وذلك لان قوام
المعيشة اما بكثرة المنافع وهو الوجه الاول الذي ذكرناه واما بدفع المضار وهو الوجه الثاني واما بحصول الجاه والرياسة وهو الوجه الثالث واما بحصول الدين وهو الوجه الرابع
فلما كانت الكعبة سببا لحصول هذه الامور الاربعة وثبت ان قوام المعيشة ليس الا بهذه الاربعة ثبت ان الكعبة سبب لقوام الناس المسئلة الخامسة المراد
بقوله قياما للناس اي لبعض الناس وهم العرب وانما حسن هذا المجاز لان اهل كل بلد اذا قالوا الناس فعلوا كذا وصنعوا كذا فانهم لا يريدون الا اهل بلدهم فلهذا
السبب خوطبوا بهذا الخطاب على وفق عادتهم المسئلة السادسة اعلم ان الآية دالة على انه تعالى جعل اربعة اشياء سببا لقيام الناس وقوامهم الاول الكعبة
وقد بينا معنى كونها سببا لقيام الناس واما الثاني فهو الشهر الحرام ومعنى كونه سببا لقيام الناس هو ان العرب كان يقتل بعضهم بعضا في سائر الاشهر ويغير بعضهم
على بعض فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على الاسفار والتجارات وصاروا آمنين على انفسهم واموالهم وكانوا يحصلون في الشهر الحرام من الاقوات ما كان
يكفيهم طول السنة فلولا حرمة الشهر الحرام ~~زال الخوف~~ لتفانوا وهلكوا من الجوع والشدة فكان الشهر الحرام سببا لقوام معيشتهم في الدنيا فهو سبب لاكتساب
الثواب العظيم بسبب اقامة مناسك الحج واعلم انه تعالى اراد بالشهر الحرام الاشهر الحرم الاربعة الا انه تعالى عبر عنها بلفظ الواحد لانه ذهب به مذهب الجنس اما
الثالث فهو الهدي وهو انما كان سببا لقيام الناس لان الهدي ما يهدى الى البيت ويذبح هناك ويفرق لحمه في الفقراء فيكون ذلك نسكا للمهدي وقواما لمعيشة
الفقراء واما الرابع فهو القلائد والوجه في كونها قواما للناس ان من قصد البيت في الشهر الحرام لم يتعرض له احد ومن قصده في غير الشهر الحرام ومعه هدي قد قلده وقلد
نفسه من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان الواحد من العرب يلقى الهدي مقلدا ويموت من الجوع فلا يتعرض له اصلا ولم يتعرض لصاحبه ايضا وكل ذلك انما كان
لان الله تعالى اوقع في قلوبهم تعظيم البيت الحرام فكل من قصده او تقرب اليه صار آمنا عن جميع الآفات والمخافات فلما ذكر تعالى انه جعل الكعبة البيت الحرام قياما للناس

ذكر بعده هذه الثلاثة وهي الشهر الحرام والهدي والقلائد لان هذه الثلاثة انما صارت سببا لقوام المعيشة لانتسابها الى البيت الحرام فكان ذلك دليلا على عظمة هذا البيت وغاية شرفه ثم
قال تعالى ذلك لتعلموا الآية والمعنى انه تعالى لما علم في الازل ان مقتضى طباع العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم انه لو دامت بهم هذه الحالة لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه
من منافع المعيشة ولادى ذلك الى فنائهم وانقطاعهم بالكلية دبر في ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه القى في قلوبهم اعتقادا قويا في تعظيم البيت الحرام وتعظيم
مناسكه فصار ذلك سببا لحصول الامن في البلد الحرام وفي الشهر الحرام فلما حصل الامن في هذا المكان وفي هذا الزمان قدروا على تحصيل ما يحتاجون اليه في هذا الزمان والمكان
فاستقامت مصالح معاشهم ومن المعلوم ان هذا التدبير لا يمكن الا اذا كان تعالى عالما في الازل بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات حتى يعلم ان الشر غالب على طباعهم
وان ذلك يفضي بهم الى الفناء وانقطاع النسل وانه لا يمكن دفع ذلك الا بهذا الطريق اللطيف وهو القاء تعظيم الكعبة في قلوبهم حتى يصير ذلك سببا لحصول الامن
في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة فيجد بسببه مصالح معاشهم في ذلك المكان والزمان وهذا هو بعينه الدليل الذي تمسك به المتكلمون على كونه تعالى عالما فانهم يقولون ان
افعاله تعالى محكمة متقنة مطابقة للمصالح وكل من كان كذلك كان عالما ومن المعلوم ان القاء تعظيم الكعبة في قلوب العرب لاجل ان يصير ذلك سببا لحصول الامن
في بعض الامكنة وفي بعض الازمنة ليصير ذلك سببا لاقتدارهم على تحصيل مصالح المعيشة فعل في غاية الاحكام والاتقان فيكون ذلك دليلا قاهرا وبرهانا
باهرا على ان صانع العالم سبحانه وتعالى عالم بجميع المعلومات فلاجرم قال ذلك لتعلموا اي ذلك التدبير اللطيف لاجل ان تتفكروا فيه فتعلموا انه مدبر لطيف وفعل حكيم متقن
فتعلموا ان الله يعلم ما في السموات وما في الارض ثم اذا عرفتم ذلك عرفتم ان علمه صفة قديمة ازلية واجبة الوجود وما كان كذلك امتنع ان يكون مخصوصا بالبعض دون
البعض فوجب كونه متعلقا بجميع المعلومات واذا كان كذلك كان الله عالما بجميع المعلومات فلهذا قال وان الله بكل شيء عليم فما احسن هذا الترتيب في هذا التقرير
والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله قوله تعالى اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ولما ذكر تعالى انواع رحمته بعباده ذكر بعده انه شديد
العقاب لان الايمان لا يتم الا بالرجاء والخوف كما قال النبي صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا ثم ذكر عقيبه ما يدل على الرحمة وهو كونه تعالى غفورا
رحيما وذلك يدل على ان جانب الرجاء والرحمة اغلب لانه تعالى ذكر قبله انواع رحمته وكرمه ثم ذكر انه شديد العقاب ثم ذكر عقيبه وصفين من اوصاف الرحمة وهو
كونه غفورا رحيما وهذا تنبيه على دقيقة وهي ان ابتداء الخلق والايجاد كان لاجل الرحمة فالظاهر ان الختم لا يكون الا على الرحمة برحمتك يا ارحم الراحمين

مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ قُلْ لَا يَسْتَوِي الْخَبِيثُ وَالطَّيِّبُ وَلَوْ أَعْجَبَكَ كَثْرَةُ الْخَبِيثِ فَاتَّقُوا اللهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

اعلم انه تعالى لما قدم الترهيب و
الترغيب بقوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم اتبعه بذكر التكليف فقال ما على الرسول الا البلاغ يعني انه كان مكلفا بالتبليغ فلما بلغ خرج عن العهدة و
بقي الامر من جانبكم وانا عالم بما تبدون وبما تكتمون فان خالفتم فاعلموا ان الله شديد العقاب وان اطعتم فاعلموا ان الله غفور رحيم ثم قال تعالى لا يستوي الخبيث
والطيب واعلم انه تعالى لما زجر عن المعصية ورغب في الطاعة بقوله اعلموا ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم ثم اتبعه بالتكليف بقوله ما على الرسول الا
البلاغ ثم اتبعه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون ثم اتبعه بنوع آخر من الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية فقال قل لا يستوي
الخبيث والطيب وذلك لان الخبيث والطيب قسمان احدهما الذي يكون جسمانيا وهو ظاهر لكل احد والثاني الذي يكون روحانيا واخبث الخبائث الروحانية
الجهل والمعصية واطيب الطيبات الروحانية معرفة الله وطاعته وذلك لان الجسم الذي يلتصق به شيء من النجاسات يصير مستقذرا عند ارباب الطباع السليمة فكذلك الارواح
الموصوفة بالجهل بالله والاعراض عن طاعته تصير مستقذرة عند الارواح الكاملة المقدسة واما الارواح العارفة بالله المواظبة على خدمته فانها تصير مشرقة بانوار المعارف الالهية
مبتهجة بالقرب من الارواح المقدسة الطاهرة وكما ان الخبيث والطيب في عالم الجسمانيات لا يستويان فكذلك في عالم الروحانيات لا يستويان بل المباينة بينهما في عالم
الروحانيات اشد لان مضرة خبث الخبيث الجسماني شيء قليل ومنفعته طيبه مختصرة واما خبث الخبيث الروحاني فمضرته عظيمة دائمة ابدية وطيب الطيب الروحاني
منفعته عظيمة دائمة ابدية وهو القرب من جوار رب العالمين والانخراط في زمرة الملائكة المقربين والمرافقة مع النبيين والصديقين والشهداء والصالحين فكان هذا من
اعظم وجوه الترغيب في الطاعة والتنفير عن المعصية ثم قال تعالى ولو اعجبك كثرة الخبيث يعني الذي يكون خبيثا في عالم الروحانيات قد يكون طيبا في عالم الجسمانيات
ويكون كثير المقدار ايضا وعظيم الدرجة الا انه مع كثرة مقداره ولذاذة متناوله وقرب وجدانه سبب للحرمان عن السعادات الباقية الابدية السرمدية التي اليها
الاشارة بقوله تعالى والباقيات الصالحات خير عند ربك واذا كان الامر كذلك فالخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب الذي هو معرفة الله ومحبته
والطاعة والابتهاج بالسعادات الروحانية والكرامات الربانية ولما ذكر تعالى هذه الترغيبات الكثيرة في الطاعة والتحذيرات عن المعصية اتبعها بوجه آخر يؤكدها فقال
فاتقوا الله يا اولي الالباب لعلكم تفلحون اي فاتقوا الله بعد هذه البيانات الجلية والتعريفات القوية ولا تقدموا على مخالفته لعلكم تصيرون فائزين بالمطالب الدينية
والدنيوية والعاجلة والآجلة

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِنْ تَسْأَلُوا عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ الْقُرْآنُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا اللهُ عَنْهَا وَاللهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ قَدْ سَأَلَهَا قَوْمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ ثُمَّ أَصْبَحُوا بِهَا كَافِرِينَ مَا جَعَلَ اللهُ

في الآية مسائل المسئلة الاولى في اتصال هذه الآية بما قبلها وجوه الاول انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ صار التقدير كانه قال ما بلغه الرسول اليكم فخذوه وكونوا
منقادين له وما لم يبلغه الرسول اليكم فلا تسألوا عنه ولا تخوضوا فيه فانكم ان خضتم فيما لا تكليف فيه عليكم فربما جاءكم بسبب ذلك الخوض الفاسد من التكاليف

ما يثقل عليكم ويشق عليكم الثاني انه تعالى لما قال ما على الرسول الا البلاغ وهذا ادعاء منه للرسالة ثم ان الكفار كانوا يطالبونه بعد ظهور المعجزات بمعجزات اخر على سبيل التعنت كما
قال تعالى حكاية عنهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا والمعنى اني رسول امرت بتبليغ الشرائع والاحكام اليكم والله
تعالى قد اقام الدلالة على صحة تلك الدعوى في الرسالة باظهار انواع كثيرة من المعجزات فبعد ذلك طلب الزيادة من باب التحكم وذلك ليس في وسعي ولعل اظهارها يوجب ما
يسوءكم مثل انها لو ظهرت فكل من خالف بعد ذلك استوجب العقاب في الدنيا ثم ان المسلمين لما سمعوا مطالبة الكفار لرسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه المعجزات وقع
في قلوبهم ميل الى ظهورها فنهوا عن ذلك لان ظهورها يوجب ما يسوءهم الثالث ان هذا متصل بقوله والله يعلم ما تبدون وما تكتمون فاتركوا الامور على ظواهرها ولا تسألوا
عن احوال مخفية ان تبد لكم تسؤكم المسألة الثانية اشياء جمع شيء وانها غير منصرفة وللنحويين في سبب امتناع الصرف وجوه الاول قال الخليل وسيبويه قولنا
شيء جمعه في الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع همزتين في آخره فنقلوا الهمزة الاولى التي هي لام الفعل الى اول الكلمة فجعلت لفعاء وذلك يوجب منع
الصرف لسببية اوجه واحد منها مذكور واثنان خطرا بالبال الاول وهو المذكور وهو ان هذه الكلمة لما كانت في الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لا جرم لم ينصرف
كما لم ينصرف حمراء الثاني انها لما كانت في الاصل على وزن فعلاء شيئاء ثم جعلت اشياء كان ذلك شبيها بالمعدول كما في عامر وعمر وزافر وزفر والعدل احد اسباب
منع الصرف الثالث وهو انا لما قطعنا الحرف الاخير منه وجعلناه اول الكلمة من حيث انه قطع منها الحرف الاخير صارت كنصف الكلمة ونصف الكلمة لا يقبل
الاعراب ومن حيث ان ذلك الحرف الذي قطعناه منه ما حذفناه بالكلية بل الصقناه باوله كانت الكلمة كانها باقية بتمامها فلا جرم منعناه بعض وجوه
الاعراب دون البعض تنبيها على هذه الحالة فهذا ما خطر بالبال في هذا المقام الوجه الثاني في بيان السبب في منع الصرف ما ذكره الاخفش والفراء وهو ان اشياء وزنه افعلاء
كقولك اصدقاء واصفياء ثم استثقلوا اجتماع الياء والهمزتين فحذفوا الهمزة فلما كان اشياء في الاصل اشيئاء على وزن اصدقاء وافعلاء وكان ذلك غير جار فيه
الصرف فكذا ههنا الوجه الثالث ما ذكره الكسائي وهو ان اشياء على وزن افعال الا انهم لم يصرفوها لكونه شبيها في الظاهر بحمراء وصفراء والزمه الزجاج
ان لا يصرف ابناء واسماء وعندي ان سؤال الزجاج ليس بشيء لان للكسائي ان يقول القياس يقتضي ذلك في الابناء والاسماء الا انه ترك العمل به للنص لان النص
اقوى من القياس ولم يوجد النص في لفظ الاشياء فوجب اجراؤه على القياس ولان المحققين من النحويين اتفقوا على ان العلل النحوية لا توجب الاطراد الا ترى انا اذا قلنا
الفاعلية توجب الرفع زمنا ان الحكم بحصول الرفع في جميع المواضع كقولنا جاءني هؤلاء وضربني هؤلاء بل نقول القياس يقتضي ذلك فيعمل به الا اذا عارضه النص فكذلك
القول فيما اورده الزجاج على الكسائي المسألة الثالثة روى انس انهم سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فاكثروا المسألة فقام على المنبر فقال سلوني فوالله لا
تسألوني عن شيء ما دمت في مقامي هذا الا حدثتكم به فقام عبد الله بن حذافة السهمي وكان يطعن في نسبه فقال يا نبي الله من ابي فقال ابوك حذافة بن قيس وقال
سراقة بن مالك ويروى عن عكاشة بن محصن قال يا رسول الله الحج علينا في كل عام فاعرض عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى اعاد مرتين او ثلاثا فقال صلى الله عليه وسلم
ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم فانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم
فاذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه وقام آخر وقال يا رسول الله اين ابي فقال في النار ولما اشتد غضب رسول الله صلى الله عليه وسلم
قام عمر رضي الله عنه فقال رضينا بالله ربا وبالاسلام دينا وبمحمد نبيا فانزل الله تعالى هذه الآية واعلم ان السؤال عن الاشياء ربما يؤدي الى ظهور احوال مكتومة يكره ظهورها وربما
ترتبت عليه تكاليف شاقة صعبة فالاولى بالعاقل ان يسكت عما لا تكليف عليه فيه الا ترى ان الذي سأل عن ابيه فانه لم يأمن ان يلحقه رسول الله صلى
الله عليه وسلم بغير ابيه فيفتضح ويكون قد جنى على نفسه بسؤاله فضيحة يبقى عليه ابدا او لم يكلف بذلك ولم يؤمر بالسؤال عنه فقد عرض نفسه بهذا السؤال لما يكرهه
عنه خير له فهو منهي عنه بهذه الآية عن مثل سؤاله وفي المتوقف اذ لم يأمن ان يكون الجواب بما يسوءه واما السائل عن الحج فقد كاد ان يكون ممن قال النبي صلى الله عليه
وسلم لغيره وقال ان اعظم المسلمين في المسلمين جرما من كان سببا لتحريم حلال اذ لم يؤمن ان يقول في الحج انه واجب في كل عام فكان عبيد بن عمير يقول ان الله احل وحرم
فما احل فاستحلوه وما حرم فاجتنبوه وترك بين ذلك اشياء لم يحللها ولم يحرمها فذلك عفو من الله ثم يتلو هذه الآية وقال ابو ثعلبة الخشني ان الله تعالى فرض فرائض
فلا تضيعوها ونهى عن اشياء فلا تنتهكوها وحد حدودا فلا تعتدوها وعفا عن اشياء من غير نسيان فلا تبحثوا عنها ثم قال تعالى وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم
وفي الآية وجوه الاول اعلم انه تعالى بين بالآية الاولى ان تلك الاشياء التي لو سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم فيلزم من مجموع المقدمتين انهم ان سألوا
عنها ظهرت لهم ما يسوءهم ولا يسرهم الوجه الثاني في تأويل الآية ان السؤال على قسمين احدهما السؤال عن شيء لم يجر ذكره في الكتاب والسنة بوجه من الوجوه فهذا السؤال منهي
بقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم والنوع الثاني من السؤال السؤال عن شيء نزل به القرآن لكن السامع لم يفهمه كما ينبغي فههنا يجب السؤال وهو المراد
بقوله وان تسألوا عنها حين ينزل القرآن تبد لكم والفائدة في ذكر هذا القسم انه لما منع في الآية الاولى من السؤال اوهم ان جميع انواع السؤال ممنوع عنه فذكر ذلك
تمييزا لهذا القسم عن ذلك القسم فان قيل قوله وان تسألوا عنها الضمير عائد الى الاشياء المذكورة في قوله لا تسألوا عن اشياء فكيف يعقل في اشياء بأعيانها ان
يكون السؤال عنها ممنوعا وجائزا معا قلنا الجواب عنه من وجهين الاول جاز ان يكون السؤال عنها ممنوعا قبل نزول القرآن بها ومأمورا بها بعد نزول القرآن بها
الثاني انهما وان كانا نوعين مختلفين الا انهما في كون كل واحد منهما مسؤولا عنه شيء واحد فلهذا الوجه حسن اتحاد الضمير وان كانا في الحقيقة نوعين مختلفين الوجه
الثالث في تأويل الآية ان قوله لا تسألوا عن اشياء دل على سؤالهم عن تلك الاشياء فقوله وان تسألوا عنها وان تسألوا عن تلك السؤالات حين ينزل القرآن

ساءتهم ثم بين بهذه الآية انهم ان سألوا ابديت لهم فكان حاصل الكلام انهم ان سألوا عنها ابديت لهم صح

يبين لكم ان تلك السؤالات هل هي جائزة ام لا فالحاصل ان المراد من هذه الآية انه هل يجوز السؤال ام لا وهل يجوز السؤال عن كذا وكذا ام لا ثم قال تعالى عفا الله عنها وفيه وجوه
الاول عفا الله عما سلف من مسائلكم لرسول الله واغضابكم له بسببها فلا تعودوا الى مثلها الثاني انه تعالى ذكر ان تلك الاشياء التي سألوا عنها ان ابديت لهم ساءتهم
فقال عفا الله عنها يعني اظهر عند تلك السؤالات ما يسوءكم ويثقل ويشتد في التكليف عليكم الثالث في الآية تقديم وتأخير والتقدير لا تسألوا عن اشياء عفا الله عنها
ان تبد لكم تسؤكم وهذا ضعيف لان الكلام اذا استقام من غير تغيير النظم لم يجز المصير الى التقديم والتأخير وعلى هذا الوجه فقوله عفا الله عنها اي امسك عنها وكف عن
ذكرها ولم يكلف فيها بشيء وهو كقوله صلى الله عليه وسلم عفوت لكم عن صدقة الخيل والرقيق اي خففت عنكم باسقاطها ثم قال تعالى والله غفور حليم وهذه الآية تدل على
ان المراد من قوله عفا الله عنها ما ذكرناه في الوجه الاول ثم قال تعالى قد سألها قوم من قبلكم ثم اصبحوا بها كافرين قال المفسرون يعني قوم صالح عليه السلام سألوا الناقة ثم
عقروها وقوم موسى قالوا ارنا الله جهرة فصار ذلك وبالا عليهم وبنو اسرائيل قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله قال تعالى فلما كتب عليهم القتال تولوا الا قليلا
منهم وقالوا انى يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه فسألوا ثم كفروا وقوم عيسى سألوا المائدة ثم كفروا بها وكانه تعالى يقول اولئك سألوا فلما اعطوا
سؤلهم ساءهم ذلك فلا تسألوا اشياء فلعلكم ان اعطيتم سؤلكم ساءكم ذلك فان قيل انه تعالى قال اولا لا تسألوا عن اشياء ثم قال ههنا قد سألها قوم
وكان الاولى ان يقول قد سأل عنها قوم فما السبب في ذلك قلنا الجواب من وجهين الاول ان السؤال عن الشيء عبارة عن السؤال عن حال من احوال الشيء وصفة
من صفاته وسؤال الشيء عبارة عن طلب ذلك الشيء في نفسه يقال سألته درهما اي طلبت منه الدرهم ويقال سألته عن الدرهم اي سألته عن صفة الدرهم وعن
نعته فالمتقدمون سألوا من الله تعالى اخراج الناقة من الصخرة وانزال المائدة من السماء فهم سألوا نفس الشيء واما اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم فهم ما سألوا ذلك وانما
سألوا عن احوال الاشياء وصفاتها فلما اختلف السؤالان في النوع اختلف العبارة الا ان كل واحد من القسمين يشترك في وصف واحد وهو انه خوض في الفضول
وشروع فيما لا حاجة اليه وفيه خطر المفسدة والشيء الذي لا يحتاج اليه ويكون فيه خطر المفسدة يجب على العاقل الاحتراز عنه فبين تعالى ان قوم محمد صلى الله عليه وسلم في
السؤال عن احوال الاشياء مشابهون لاولئك المتقدمين في سؤال تلك الاشياء في كون كل واحد منهما فضولا وخوضا فيما لا فائدة فيه الوجه الثاني في الجواب
ان الضمير في قوله قد سألها قوم غير عائد الى الاشياء التي سألوا عنها بل عائد الى سؤالاتهم عن تلك الاشياء والتقدير قد سأل تلك السؤالات الفاسدة
التي ذكرتموها قوم فلما اجيبوا عنها اصبحوا بها كافرين ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون
على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا
حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا اولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون يا ايها الذين
اعلم انه تعالى لما منع الناس من البحث عن امور ما كلفوا البحث عنها كذلك منعهم عن التزام امور ما كلفوا التزامها ولما كان الكفار يحرمون على انفسهم الانتفاع
بهذه الحيوانات وانهم كانوا في غاية الحاجة الى الانتفاع بها بين تعالى ان ذلك باطل فقال ما جعل الله من بحيرة اما قوله تعالى ما جعل الله فاعلم انه يقال فعل وعمل وجعل وطفق
وانشأ واقبل الا ان بعضها اعم من بعض واكثرها عموما فعل لانه واقع على اعمال الجوارح واعمال القلوب اما انه واقع على اعمال الجوارح فظاهر واما انه واقع على
اعمال القلوب فالدليل عليه قوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا ولا آباؤنا الى قوله كذلك فعل الذين من قبلهم واما عمل فانه اخص من فعل لانه لا يقع الا على اعمال الجوارح ولا
يقع على الهم والعزم والقصد والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم نية المؤمن خير من عمله جعل النية خيرا من العمل فلو كانت النية عملا لزم كون النية خيرا من نفسها واما جعل
فله وجوه الاول الحكم ومنه قوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا الثاني بمعنى الخلق ومنه قوله تعالى وجعل الظلمات والنور الثالث بمعنى
التصيير ومنه قوله تعالى انا جعلناه قرآنا عربيا اذا عرفت هذا فنقول قوله ما جعل الله اي ما حكم الله بذلك ولا شرع ولا امر به ثم ذكر تعالى هنا اربعة اشياء
اولها البحيرة وهي فعيلة من البحر وهو الشق يقال بحر ناقته اذا شق اذنها وهي بمعنى المفعولة قال ابو عبيدة والزجاج الناقة اذا انتجت خمسة ابطن وكان آخرها
ذكرا شقوا اذن الناقة وامتنعوا من ركوبها وذبحها وسيبوها لآلهتهم ولا يجز لها وبر ولا يحمل على ظهرها ولا تطرد عن ماء ولا تمنع من مرعى ولا ينتفع
بها واذا لقيها المعيي لم يركبها اما السائبة فهي فاعلة من ساب اذا جرى على وجه الارض يقال ساب الماء وانسابت الحية فالسائبة هي التي تركت حتى
تسيب حيث شاءت وقيل هي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره ابو عبيدة وهو ان الرجل كان اذا مرض او قدم من سفر
او نذر نذرا او شكر نعمة سيب بعيرا وكان بمنزلة البحيرة في جميع ما حكموا لها ثانيها قال الفراء اذا ولدت الناقة عشرة ابطن كلهن اناث سيبت فلم تركب
ولم تحلب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها الا ولدها او ضيف ثالثها قال ابن عباس السائبة هي التي تسيب للاصنام اي تعتق لها وكان الرجل يسيب من
ماله ما يشاء فيجيء به الى السدنة وهم خدم آلهتهم فيطعمون من لبنها ابناء السبيل رابعها السائبة هي العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث
واما الوصيلة قال المفسرون اذا ولدت الشاة انثى فهي لهم وان ولدت ذكرا فهو لآلهتهم فان ولدت ذكرا وانثى قالوا وصلت اخاها واما
الحامي فيقال حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره اي حفظ عن الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء
ولا مرعى الى ان يموت فحينئذ تأكله الرجال والنساء ثانيها اذا انتج عشرة ابطن قالوا حمى ظهره حكاه ابو مسلم ثالثها الحامي وهو الفحل الذي يضرب في
الابل عشر سنين فيخلى وهو من الانعام التي حرمت ظهورها وهو قول السدي فان قيل اذا جاز اعتاق العبيد والاماء فلم لا يجوز اعتاق هذه البهائم عن

الذبح والانتفاع والايلام قلنا الانسان مخلوق لخدمة الله وعبوديته فاذا تمرد عن طاعة الله عوقب بضرب ازيل عنه بعون العبادة لله فكان ذلك
عبادة مستحسنة واما هذه الحيوانات فانها مخلوقة لمنافع المكلفين فتركها واهمالها يقتضي فوات منفعة على مالكها من غير ان يحصل في مقابلتها فائدة فظهر الفرق وايضا
الانسان اذا كان عبدا فاعتق قدر على تحصيل مصالح نفسه اما البهيمة اذا اعتقت وتركت لم تقدر على رعاية مصالح نفسها فوقعت في انواع من المحنة اشد واشق مما
كانت فيها حال ما كانت مملوكة فظهر الفرق ثم قال تعالى ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب واكثرهم لا يعقلون قال المفسرون ان عمرو بن لحي الخزاعي كان
قد ملك مكة وكان اول من غير دين اسمعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي قال النبي صلى الله عليه وسلم ولقد رايته في النار يؤذي
اهل النار ريح قصبه ويروى يجر قصبه في النار وقال ابن عباس قوله ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب يريد عمرو بن لحي واصحابه
يفترون على الله هذه الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم هذه الانعام والمعنى ان الرؤساء يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم لا يعقلون فلا جرم
يقبلون هذه الاكاذيب من اولئك الرؤساء ثم قال تعالى واذا قيل لهم تعالوا الآية والمعنى معلوم وهو رد على اصحاب التقليد وقد استقصينا الكلام فيه في مواضع
كثيرة واعلم ان الواو في قوله اولو كان اباؤهم واو الحال قد دخلت عليها همزة الانكار وتقديره احسبهم ذلك ولو كان اباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون والمعنى ان
الاقتداء انما يجوز بالعالم المهتدي وانما يكون عالما مهتديا اذا بنى قوله على الحجة والدليل فاذا لم يكن كذلك لم يكن عالما مهتديا فوجب ان لا يجوز الاقتداء به والله الموفق
للصواب يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم الى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم تعملون وفيه مسائل المسئلة الاولى لما بين انواع
التكاليف والشرائع والاحكام ثم قال ما على الرسول الا البلاغ والله يعلم ما تبدون وما تكتمون الى قوله واذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا
ما وجدنا عليه اباءنا فكانه تعالى قال ان هؤلاء الجهال مع ما تقدم من انواع المبالغة في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب لم ينتفعوا بشيء منه بل بقوا مصرين
على جهلهم مجدين على جهالاتهم فلا تبالوا ايها المؤمنون بجهالتهم وضلالتهم بل كونوا منقادين لتكاليف الله مطيعين لاوامره ونواهيه منقادين فلا يضركم ضلالتهم و
جهالتهم فلهذا قال يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل المسئلة الثانية قوله عليكم انفسكم لا يضركم اي احفظوا انفسكم من ملابسة المعاصي والاصرار على الذنوب قال
النحويون عليك وعندك ودونك من جملة الاسماء التي تقول العرب عليك وعندك ودونك فيعدونها الى المفعول ويقيمونها مقام الفعل وينصبون بها فيقال عليك زيدا
كانه قيل خذ زيدا فقد علاك اي اشرف عليك وعندك زيدا اي حضرك فخذه ودونك اي قرب منك فخذه فهذه الاحرف الثلاثة لا اختلاف بين النحويين في اجازة
النصب بها ونقل صاحب الكشاف عليكم انفسكم بالرفع عن نافع المسئلة الثالثة ذكروا في سبب النزول وجوها الاول روى الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قبل من اهل الكتاب الجزية ولم يقبل من العرب الا الاسلام او السيف عير المؤمنين منافقوا اهل مكة قبول رسول الله الجزية من بعض الكفار دون البعض
فنزلت هذه الآية لا يضركم ملامة اللائمين اذا كنتم على الهدى الثاني ان المؤمنين كان يشتد عليهم بقاء الكفار في كفرهم وضلالهم فقيل لهم عليكم
انفسكم وما كلفتم من اصلاحها والمشي بها في طرق الهدى لا يضركم ضلال الضالين ولا جهل الجاهلين الثالث انهم كانوا يغتمون لعشائرهم لما ماتوا على الكفر فنهوا عن
ذلك والاقرب عندي انه تعالى لما حكى عن بعضهم انه اذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله والى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا ذكر هذه الآية والمقصود منها بيان
انه لا ينبغي للمؤمنين ان يتشبهوا بهم في هذه الطريقة الفاسدة بل ينبغي ان يكونوا مصرين على دينهم وان يعلموا انه لا يضرهم جهل اولئك الجاهلين اذا كانوا راسخين
في دينهم ثابتين فيه المسئلة الرابعة فان قيل ظاهر هذه الآية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب قلنا الجواب عنه من وجوه الاول وهو الذي
عليه اكثر الناس ان الآية لا تدل على ذلك بل توجب ان المطيع لربه لا يكون مؤاخذا بذنوب العاصي فاما وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فثابت بالدلائل
خطب الصديق رضوان الله عليه فقال انكم تقرؤن هذه الآية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم وتضعونها في غير موضعها واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يقول ان الناس اذا راوا المنكر ولم يغيروه يوشك ان يعمهم الله بالعقاب الثاني ما روي عن ابن مسعود وابن عمر انهما قالا قوله عليكم انفسكم يكون هذا اخر الزمان
قال ابن مسعود لما قرئت عليه هذه الآية ليس هذا بزمانها ما دامت قلوبكم واحدة ولم تلبسوا شيعا ولم يذق بعضكم بأس بعض فأمروا وانهوا فاذا اختلفت
القلوب والاهواء والبستم شيعا فكل امرئ ونفسه وعند ذلك جاء تأويل هذه الآية وهذا القول عندي ضعيف لان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا خطاب عام
وهو ايضا خطاب للحاضرين فكيف يخرج الحاضر ويخص بالغائب الثالث في تأويل الآية ما ذهب اليه عبد الله بن المبارك فقال هذه اوكد اية في وجوب الامر بالمعروف والنهي عن
المنكر فان قوله تعالى عليكم انفسكم يعني عليكم اهل دينكم ولا يضركم من ضل من الكفار وهذا كقوله فاقتلوا انفسكم يعني اهل دينكم فقوله عليكم انفسكم بان
يعظ بعضكم بعضا ويرغب بعضكم بعضا في الخيرات وينفره عن القبائح والسيئات والذي يؤكد ذلك ما بينا ان قوله عليكم انفسكم معناه احفظوا انفسكم وكان
ذلك امرا بان نحفظ انفسنا فاذا لم يكن ذلك الحفظ الا بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر كان ذلك واجبا الرابع ان الآية مخصوصة بالكفار الذين علم انهم لا يتعظون
ولا يتركون الكفر بسبب الامر بالمعروف فههنا لا يجب على الانسان الامر بالمعروف والذي يؤكد هذا القول ما ذكرنا في سبب النزول ان الآية نازلة
في المنافقين من حيث عيروا المسلمين باخذ الجزية من اهل الكتاب دون المشركين الخامس ان الآية مخصوصة بما اذا خاف الانسان عند الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
على نفسه او على عرضه او على ماله فههنا عليه نفسه لا تضره ضلالة من ضل وجهالة من جهل كان ابن شبرمة يقول من فر من اثنين فقد فر ومن فر من ثلثة لم يفر
السادس لا يضركم اذا اهتديتم فامرتم بالمعروف ونهيتم عن المنكر ضلال من ضل فلم يقبل ذلك السابع عليكم انفسكم فقوموا بها واجبات التي من جملتها الامر

بالمعروف

بالمعروف عند القدرة فان لم يقبلوا ذلك فلا تتحسروا من ذلك فانكم خرجتم عن عهدة تكليفكم فلا يضركم ضلال غيركم الثامن انه تعالى قال للرسول صلى الله عليه وسلم فقاتل
في سبيل الله لا تكلف الا نفسك وذلك لا يدل على سقوط الامر بالمعروف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكذا ههنا المسئلة الخامسة قرئ لا يضركم بفتح الراء مجزوما على جواب
قوله عليكم انفسكم وقرئ بضم الراء وفيه وجهان احدهما على وجه الخبر اي ليس يضركم من ضل الثاني ان حقها الفتح على الجواب ولكن ضمت الراء اتباعا لضمة الضاد ثم قال تعالى الى الله
مرجعكم جميعا يريد مصيركم ومصير من خالفكم فينبئكم بما كنتم تعملون يعني يجازيكم باعمالكم والله الموفق للصواب يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم اذا
حضر احدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم ان انتم ضربتم في
الارض فاصابتكم مصيبة الموت تحبسونهما من بعد الصلوة فيقسمان بالله ان ارتبتم لا نشتري به
ثمنا ولو كان ذا قربى ولا نكتم شهادة الله انا اذا لمن الاثمين اعلم انه تعالى لما امر بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم امر بحفظ
المال في قوله يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وفيه مسائل المسئلة الاولى اتفقوا على ان سبب نزول الآية ان تميما الداري واخاه عديا وكانا نصرانيين خرجا الى الشام
ومعهما بديل كتب كتابا فيه نسخة جميع متاعه فالقاه فيما بين الاقمشة ولم يخبر صاحبيه بذلك ثم اوصى اليهما وامرهما ان يدفعا متاعه اذا رجعا الى اهله فمات بديل فاخذا من
متاعه اناء من فضة منقوشة بالذهب فيه ثلثمائة مثقال ودفعا باقي المتاع الى اهله فلما فتشوا وجدوا الصحيفة وفيها ذكر الاناء فقالوا لتميم و
عدي اين الاناء فقالا ما ندري والذي دفع الينا دفعناه اليكم فرفعوا الواقعة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الآية المسئلة الثانية قوله شهادة بينكم
يعني شهادة ما بينكم وبينكم كناية عن التنازع والتشاجر وانما اضاف الشهادة الى التنازع لان الشهود انما يحتاج اليهم عند وقوع التنازع وقد حذف ما من قوله
ما بينكم وهو جائز لظهوره ونظيره قوله تعالى هذا فراق بيني وبينك اي ما بيني وبينك وقوله لقد تقطع بينكم في قول من نصب وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية
يعني الشهادة المحتاج اليها عند حضور الموت وحين الوصية بدل من قوله اذا حضر احدكم الموت لان حضور الموت هو حضور زمان الوصية فوقف ذلك الزمان بهذين
الامرين اي تعيينه وهو كما يقال ايتني اذا زالت الشمس حين صلوة الظهر والمراد بحضور الموت مقاربته وظهور امارات وقوعه كقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
ان ترك خيرا الوصية قالوا وقوله اذا حضر احدكم الموت حين الوصية دليل على وجوب الوصية لانه تعالى جعل زمان حضور الموت حين زمان الوصية وهذا انما يكون اذا كانا
متلازمين وانما تحصل هذه الملازمة عند وجوب الوصية ثم قال تعالى اثنان ذوا عدل منكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في الآية حذف والمراد ان يشهد اثنان ذوا عدل منكم
يا معشر المؤمنين اي من اهل دينكم وملتكم وقوله او اخران من غيركم اي ان انتم ضربتم في الارض يعني او شهادة اخرين من غير اهل ملتكم اذا كنتم في السفر فالعدلان المسلمان الصالحان
للشهادة في الحضر والسفر وشهادة غير المسلمين لا تجوز الا في السفر وهذا قول ابن عباس وابي موسى الاشعري وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وشريح ومجاهد وابن
سيرين وابن جريج قالوا اذا كان الانسان في الغربة ولم يجد مسلمين يشهدهما على وصيته جاز له ان يشهد اليهودي او النصراني او المجوسي او عابد الوثن اي كافر كان وشهادتهم
مقبولة ولا تجوز شهادة الكافرين على المسلمين الا في هذه الصورة قال الشعبي مرض رجل من المسلمين في الغربة فلم يجد احدا من المسلمين يشهده على وصيته فاشهد
رجلين من اهل الكتاب فقدما الكوفة واتيا ابا موسى الاشعري وكان واليا عليها فاخبراه الواقعة وقدما تركته ووصيته فقال ابو موسى هذا امر لم يكن بعد
الذي كان في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم حلفهما في مسجد الكوفة بعد العصر بالله انهما ما بدلا وما كذبا واجاز شهادتهما ثم ان القائلين بهذا القول منهم من قال هذا
الحكم بقي محكما ومنهم من قال صار منسوخا القول الثاني وهو قول الحسن والزهري وجمهور الفقهاء ان قوله ذوا عدل منكم اي من اقاربكم وقوله او اخران من غيركم
اي من الاجانب ان انتم ضربتم في الارض اي وقع الموت في السفر ولم يكن معكم احد من اقاربكم فاستشهدوا اجنبيين على الوصية وجعل الاقارب اولى لانهم
اعلم باحوال الميت وهم به اشفق وبورثته ارحم واراف واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بوجوه الحجة الاولى انه تعالى قال في اول
الآية يا ايها الذين امنوا فعم بهذا الخطاب جميع المؤمنين فلما قال بعده او اخران من غيركم كان المراد او اخران من غير جميع المؤمنين لا محالة الحجة الثانية انه تعالى قال او اخران
من غيركم ان انتم ضربتم في الارض وهذا يدل على ان جواز الاستشهاد بهذين الاخرين مشروط بكون المستشهد في السفر فلو كان هذان الشاهدان مسلمين لما كان جواز
الاستشهاد بهما مشروطا بالسفر لان الاستشهاد بالمسلم جائز في السفر والحضر الحجة الثالثة ان الآية دالة على وجوب الحلف على هذين الشاهدين من بعد الصلوة واجمع المسلمون
على ان الشاهد المسلم لا يجب عليه الحلف فعلمنا ان هذين الشاهدين ليسا من المسلمين الحجة الرابعة ان سبب نزول هذه الآية ما ذكرنا من شهادة النصرانيين على بديل وكان
مسلما الحجة الخامسة ما روينا ان ابا موسى الاشعري قضى بشهادة اليهوديين بعد ان حلفهما وما انكر عليه احد من الصحابة فكان ذلك اجماعا الحجة السادسة انا انما نجيز شهادة
الكافرين اذا لم نجد احدا من المسلمين والضرورات قد تبيح المحظورات الا ترى انه تعالى اجاز التيمم والقصر في الصلوة والافطار في رمضان واكل الميتة في حال الاضطرار
والضرورة حاصلة في هذه المسئلة لان المسلم اذا قرب اجله في الغربة ولم يجد مسلما يشهده على نفسه ولم تكن شهادة الكفار مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته فانه ربما
وجبت عليه زكوات وكفارات وما اداها وربما كان عنده ودائع وديون كانت في ذمته وكما تجوز شهادة النساء فيما يتعلق باحوال النسوان كالحيض
والحبل والولادة والاستهلال لاجل انه لا يمكن وقوف الرجال على هذه الاحوال فاكتفينا فيها بشهادة النساء لاجل الضرورة فكذلك ههنا قالوا واما قول من يقول
بان هذا الحكم صار منسوخا فبعيد لاتفاق اكثر الامة على ان سورة المائدة من اخر ما نزل من القران وليس فيها منسوخ واحتج القائلون بالقول الثاني بقوله تعالى واشهدوا
ذوي عدل منكم والكافر لا يكون عدلا اجاب الاولون عنه بانه لم لا يجوز ان يكون المراد بالعدل من كان عدلا في الاحتراز عن الكذب لا من كان عدلا في الدين

والاعتقاد والكذب عليه أنا أجمعنا على قبول شهادة أهل الأهواء والبدع مع أنهم ليسوا عدولا في مذاهبهم ولكنهم لما كانوا عدولا في الاحتراز عن الكذب قبلنا شهادتهم فكذا ههنا. السؤال الثاني أن الكافر ليس بعدل لأن قوله وأشهدوا ذوي عدل منكم عام وقوله في هذه الآية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض خاص فإنه أوجب شهادة العدل الذي يكون منا في الحضر واكتفى بشهادة من لا يكون منا في السفر فهذه الآية خاصة والتي ذكرتموها عامة والخاص مقدم على العام لا سيما إذا كان الخاص متأخرا في النزول ولا شك أن سورة المائدة متأخرة فكان تقديم هذه الآية الخاصة على الآية العامة التي ذكرتموها واجبا بالاتفاق. ثم قال تعالى أو آخران من غيركم إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت وفيه مسألتان: المسألة الأولى قوله أو آخران عطف على قوله اثنان والتقدير شهادة بينكم أن يشهد اثنان منكم أو آخران من غيركم. المسألة الثانية قوله إن أنتم ضربتم في الأرض فأصابتكم مصيبة الموت المقصود منه بيان أن جواز الاستشهاد بآخرين من غيركم مشروط بما إذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الأرض وحضرت علامات نزول الموت به. ثم قال تعالى تحبسونهما من بعد الصلاة وفيه مسائل: المسألة الأولى تحبسونهما أي توقفونهما كما يقول الرجل مر بي فلان على فرس فحبس علي دابته أي أوقفها وحبست الرجل في الطريق أكلمه أي أوقفته فإن قيل ما موضع تحبسونهما قلنا هو استئناف كأنه قيل كيف نعمل إن حصلت الريبة فيهما فقيل تحبسونهما. المسألة الثانية قوله من بعد الصلاة فيه أقوال: الأول قال ابن عباس من بعد صلاة أهل دينهما. الثاني قال عامة المفسرين من بعد صلاة العصر فإن قيل كيف عرف أن المراد هو صلاة العصر مع أن المذكور هو الصلاة المطلقة قلنا إنما عرف هذا التعيين بوجوه: أحدها أن هذا الوقت كان معروفا عندهم بالتحليف بعدها فالتقييد بالمعروف المشهور أغنى عن التقييد باللفظ. ثانيها ما روي أنه لما نزلت هذه الآية صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العصر ودعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر فصار فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم دليلا على التقييد. ثالثها أن جميع الأديان يعظمون هذا الوقت ويذكرون الله تعالى فيه ويحترزون عن الحلف الكاذب وأهل الكتاب يصلون عند طلوع الشمس وغروبها. القول الثالث قال الحسن أراد بعد الظهر أو بعد العصر لأن أهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة بعدهما. القول الرابع أن المراد بعد الصلاة أي صلاة كانت والغرض من التحليف بعد إقامة الصلاة هو أن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت أتم وأكمل. المسألة الثالثة قال الشافعي رضي الله عنه الأيمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال إذا بلغ مائتي درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد صلاة العصر بمكة بين الركن والمقام وبالمدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي سائر البلدان في أشرف المساجد. قال أبو حنيفة رضي الله عنه يحلف من غير أن يختص الحلف بزمان أو مكان وهذا على خلاف الآية ولأن المقصود منه التهويل والتعظيم ولا شك أن الذي ذكره الشافعي أقوى. ثم قال تعالى فيقسمان بالله إن ارتبتم لا نشتري به ثمنا ولو كان ذا قربى وفيه مسائل: المسألة الأولى الفاء في قوله فيقسمان بالله للجزاء يعني تحبسونهما فيقسمان لأجل ذلك الحبس على القسم. المسألة الثانية قوله إن ارتبتم اعتراض بين القسم والمقسم عليه والمعنى إن ارتبتم في شأنهما واتهمتموهما فحلفوهما وبهذا يحتج من يقول الآية نازلة في حق إشهاد الكفار لأن تحليف الشاهد المسلم غير مشروع ومن قال الآية نازلة في المسلمين قال إنها منسوخة وعن علي رضوان الله عليه أنه كان يحلف الشاهد والراوي. المسألة الثالثة قوله لا نشتري به ثمنا قليلا يعني يقسمان بالله قائلين لا نشتري به ثمنا أي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء حباء ذي القربى وهو كقوله تعالى إن الذين يشترون بعهد الله وأيمانهم ثمنا قليلا أي لا نأخذ ولا نستبدل ومن باع شيئا فقد اشترى ثمنا وقوله ولو كان ذا قربى أي لا نبيع عهد الله بشيء من الدنيا ولو كان ذلك الشيء حبوة ذي قربى في نفسه وخص ذا القربى بالذكر لأن ميل الناس إليهم أتم والمداهنة بسببهم أعظم وهو كقوله تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين. ثم قال تعالى ولا نكتم شهادة الله وفيه مسألتان: المسألة الأولى هذا عطف على قوله لا نشتري به يعني أنهما يقسمان حال ما يقولان لا نشتري به ثمنا ولا نكتم شهادة الله أي الشهادة التي أمر الله تعالى بحفظها وإظهارها. المسألة الثانية عن الشعبي أنه وقف على قوله شهادة ثم ابتدأ آلله بالمد على طرح حرف القسم وتعويض حرف الاستفهام منه وروي عنه بغير مد على ما ذكر سيبويه أن منهم من يقول الله لقد كان كذا والمعنى بالله. ثم قال تعالى إنا إذا لمن الآثمين يعني إذا كتمناها كنا من الآثمين.

فإن عثر على أنهما استحقا إثما فآخران يقومان مقامهما من الذين استحق عليهم الأوليان فيقسمان بالله لشهادتنا أحق من شهادتهما وما اعتدينا إنا إذا لمن الظالمين ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين

قال الليث عثر الرجل يعثر عثورا إذا هجم على أمر لم يهجم عليه غيره وأعثرت فلانا على أمر أي أطلعته عليه وعثر الرجل يعثر عثرة إذا وقع على شيء قال أهل اللغة وأصل عثر بمعنى اطلع من العثرة التي هي الوقوع وذلك أن العاثر إنما يعثر بشيء كان لا يراه فإذا عثر به اطلع عليه ونظر ما هو فقيل لكل من اطلع على أمر كان خفيا عليه قد عثر عليه وأعثر غيره إذا أطلعه عليه ومنه قوله تعالى وكذلك أعثرنا عليهم أي أطلعنا ومعنى الآية فإن حصل العثور والوقوف على أنهما أتيا بخيانة واستحقا الإثم بسبب اليمين الكاذبة. ثم قال تعالى فآخران يقومان مقامهما وفيه مسائل: المسألة الأولى اعلم أن معنى الآية فإن عثر بعدما حلف الوصيان على أنهما استحقا إثما أي حنثا في اليمين بكذب في قول أو خيانة في مال قام في اليمين مقامهما رجلان من قرابة الميت فيحلفان بالله لقد ظهرنا على خيانة الذميين وكذبهما وتبديلهما وما اعتدينا في ذلك وما كذبنا روي أنه لما نزلت الآية الأولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا بتميم وعدي فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا إله إلا هو أنه لم يوجد منا خيانة في هذا المال ولما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الإناء مدة ثم ظهر فاستحلفوا فقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة أظهروا الإناء فبلغ ذلك بني سهم فطالبوهما فقالا كنا قد اشتريناه منه فقالوا ألم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا أن نقر فكتمنا فرفعوا القصة إلى الرسول صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى فإن عثر الآية فقام عمرو بن العاص والمطلب بن أبي رفاعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع رسول الله صلى الله عليه وسلم الإناء إليهما وإلى أولياء الميت وكان تميم الداري يقول بعدما أسلم صدق الله ورسوله أنا أخذت الإناء فأتوب إلى الله وعن ابن عباس أنه بقيت تلك الواقعة خفية إلى أن أسلم تميم الداري فلما أسلم أخبر بذلك فقال حلفت كاذبا وأنا وصاحبي بعنا الإناء بألف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع من صاحبه خمسمائة أخرى ودفع الألف إلى موالي الميت. المسألة الثانية قوله فآخران يقومان مقامهما أي مقام الشاهدين اللذين هما من غيرنا وقوله من الذين استحق عليهم المراد به موالي الميت وقد أكثر الناس في أنه لم وصف موالي الميت بهذا الوصف والأصح عندي فيه وجه واحد وهو أنهم إنما وصفوا بذلك لأنه لما أخذ مالهم فقد استحق عليهم مالهم فإن من أخذ مال غيره فقد حاول أن يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فصح أن يوصف المالك بأنه قد استحق عليه ذلك المال. المسألة الثالثة أما قوله الأوليان ففيه وجوه: الأول أن يكون خبر مبتدإ محذوف والتقدير هما الأوليان وذلك لأنه لما قال فآخران يقومان مقامهما فكأنه قيل ومن هما فقيل الأوليان. والثاني أن يكون بدلا من الضمير الذي في يقومان والتقدير فيقوم الأوليان. الثالث أجاز الأخفش أن يكون قوله الأوليان صفة لقوله فآخران وذلك أن النكرة إذا تقدم ذكرها ثم أعيد عليها الذكر صارت معرفة كقوله تعالى كمشكاة فيها مصباح فمصباح نكرة ثم قال المصباح ثم قال في زجاجة الزجاجة وهذا مثل قولك رأيت رجلا ثم يقول إنسان من الرجل فيصير بالعود إلى ذكره معرفة. الرابع يجوز أن يكون قوله الأوليان بدلا من قوله آخران وإبدال المعرفة من النكرة كثير. المسألة الرابعة إنما وصفهما بأنهما أوليان لوجهين: الأول معنى الأوليان الأقربان إلى الميت. الثاني يجوز أن يكون المعنى الأوليان باليمين والسبب فيه أن الوصيين ادعيا أن الميت باع الإناء الفضة فانتقل اليمين إلى موالي الميت لأن الوصيين ادعيا أن مورثهما باع الإناء وهما أنكرا ذلك فكان اليمين حقا لهما وهكذا إن إنسانا أقر لآخر بدين ثم ادعى أنه قضاه حكم برد اليمين إلى الذي ادعى الدين أولا لأنه صار مدعى عليه أنه ما استوفاه. المسألة الخامسة القراءة المشهورة من استحق بضم التاء وكسر الحاء الأوليان على تثنية الأولى وقد ذكرنا وجهه وقرأ حمزة وعاصم في رواية أبي بكر الأولين على الجمع وهو نعت لجميع الورثة المذكورين في قوله من الذين استحق عليهم وتقديره من الأولين الذين استحق عليهم مالهم وإنما قيل لهم الأولين من حيث كانوا أولين في الذكر ألا ترى أنه قد تقدم يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم وكذلك اثنان ذوا عدل ذكرا في اللفظ قبل قوله أو آخران من غيركم وقرأ حفص وحده استحق بفتح التاء والحاء والأوليان على التثنية ووجهه أن الوصيين اللذين ظهرت خيانتهما هما أوليان من غيرهما بسبب أن الميت عينهما للوصية ولما خانا في مال الورثة صح أن يقال إن الورثة قد استحق عليهم الأوليان أي خانا في مالهم. الأوليين وقرأ الحسن الأولان ووجهه ظاهر مما تقدم. ثم قال تعالى فيقسمان بالله لشهادتنا أحق الآية والمعنى ظاهر وما اعتدينا في طلب هذا المال وفي نسبتهم إلى الخيانة وقوله إنا إذا لمن الظالمين أي إن حلفنا موقنين بالكذب معتقدين الزور والباطل. ثم قال تعالى ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو يخافوا أن ترد أيمان بعد أيمانهم والمعنى ذلك الحكم الذي ذكرناه والطريق الذي شرعناه أقرب إلى أن يأتوا بالشهادة على وجهها أو الحكم أتوا بالشهادة لا على وجهها ولكنهم يخافون أن يحلفوا على غير ما ذكروه من خوفهم من أن ترد أيمان على الورثة بعد أيمانهم فيظهر كذبهم ويفتضحون فيما بين الناس. ثم قال تعالى واتقوا الله واسمعوا والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى واتقوا الله أن تخونوا في الأمانات واسمعوا موعظة الله أي اعملوا بها وأطيعوا الله فيها والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى [illegible] وهو تهديد ووعيد لمن خالف حكم الله وأوامره فهذا هو القول في تفسير هذه الآية التي اتفق المفسرون على أنها في غاية الصعوبة إعرابا ونظما وحكما وروى الواحدي رحمه الله في البسيط عن عمر رضي الله عنه أنه قال هذه الآية أعضل ما في هذه السورة من الأحكام والحكم الذي ذكرناه في هذه الآية منسوخ عند أكثر الفقهاء والله أعلم بأسرار كلامه.

يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علام الغيوب إذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك إذ أيدتك بروح القدس تكلم الناس في المهد وكهلا وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والإنجيل وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني فتنفخ فيها فتكون طيرا بإذني وتبرئ الأكمه والأبرص بإذني وإذ كففت بني إسرائيل عنك إذ جئتهم بالبينات فقال الذين كفروا منهم إن هذا إلا سحر مبين وإذ أوحيت إلى الحواريين أن آمنوا بي وبرسولي قالوا آمنا بالله واشهد بأننا مسلمون إذ قال الحواريون يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء قال اتقوا الله إن كنتم مؤمنين قالوا نريد أن نأكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم أن قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين

اعلم أن عادة الله تعالى جارية في هذا الكتاب الكريم بأنه إذا ذكر أنواعا كثيرة من الشرائع والتكاليف والأحكام أتبعها إما بالإلهيات وإما بشرح أحوال الأنبياء وإما بشرح أحوال القيامة ليصير ذلك مؤكدا لما تقدم ذكره من التكاليف والشرائع لا جرم لما ذكر فيما تقدم أنواعا كثيرة من الشرائع أتبعها بوصف أحوال القيامة أولا ثم بذكر أحوال عيسى ثانيا فأما وصف أحوال القيامة فهو قوله تعالى يوم يجمع الله الرسل وفيه مسائل: المسألة الأولى في هذه الآية قولان أحدهما أنها متصلة بما قبلها وعلى هذا التقدير ففيه وجهان: قال الزجاج تقديره واتقوا الله يوم يجمع الله الرسل ولا يجوز أن ينتصب على الظرف لهذا الفعل لأنهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم ولكن على المفعول له. الثاني قال القفال يجوز أن يكون التقدير والله لا يهدي القوم الفاسقين يوم يجمع الله الرسل أي لا يهديهم إلى الجنة كما قال ولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم. القول الثاني أنها منقطعة عما قبلها وعلى هذا التقدير

فيه ايضا وجهان الاول ان التقدير اذكر يوم يجمع الله الرسل الخ او يكون التقدير يوم يجمع الله الرسل كان كيت وكيت المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف قوله ماذا انتصب باجبتم
انتصاب مصدره على معنى اي اجابة اجبتم اجابة انكار ام اقرار ولو اريد الجواب لقيل بماذا اجبتم فان قيل واي فائدة في هذا السؤال قلنا توبيخ قومهم كما ان قوله
واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل المسئلة الثالثة ظاهر قوله تعالى لا علم لنا انك انت علام الغيوب يدل على ان الانبياء لا
يشهدون لاممهم والجمع بين هذا وبين قوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا مشكل وايضا قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا
لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا اذا كانت امتنا تشهد لسائر الامم فالانبياء اولى بان يشهدوا لاممهم بذلك والجواب عنه من وجوه
الاول قال جمع من المفسرين ان في القيامة زلازل واهوالا بحيث تزول القلوب عن مواضعها عند مشاهدتها فالانبياء عليهم السلام عند مشاهدة تلك الاهوال
ينسون اكثر الامور فهنالك يقولون لا علم لنا فاذا عادت قلوبهم اليهم فعند ذلك يشهدون للامم وهذا الجواب وان ذهب اليه جمع عظيم من الاكابر فهو عندي
ضعيف لانه تعالى قال في صفة اهل الثواب لا يحزنهم الفزع الاكبر وقال ايضا وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة بل انه تعالى قال ان الذين امنوا والذين هادوا
والنصارى والصابئين من امن بالله واليوم الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف يكون حال الانبياء والرسل اقل من ذلك ومعلوم انهم لو
خافوا لكانوا اقل منزلة من هؤلاء الذين اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يخافون اصلا الوجه الثاني ان المراد منه المبالغة في تحقيق فضيحتهم كمن يقول لغيره ما تقول في
فلان فيقول انت اعلم به مني كانه قيل لا حاجة فيه الى الشهادة لظهوره وهذا ايضا ليس بقوي لان السؤال انما وقع عن كل الامة وكل الامة ما كانوا كافرين حتى
يريد الرسول التوبيخ تبكيتهم وتفضيحهم الوجه الثالث في الجواب وهو الاصح وهو الذي رواه ابن عباس انهم انما قالوا لا علم لنا لانك تعلم ما اظهروا وما اضمروا ونحن
لا نعلم الا ما اظهروا فعلمك فيهم انفذ من علمنا فلهذا المعنى نفوا العلم عن انفسهم لان علمهم عند الله كلا علم الوجه الرابع في الجواب انهم قالوا لا علم لنا الا علمنا
جوابهم لنا وقت حياتنا ولا نعلم ما كان منهم بعد وفاتنا والجزاء والثواب انما يحصلان على الخاتمة وذلك غير معلوم لنا فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا وقوله تعالى
انك انت علام الغيوب يشهد بصحة هذا الجواب الوجه الخامس وهو الذي خطر ببالي وقت الكتابة انه قد ثبت في علم الاصول ان العلم غير والظن غير والحاصل عند
كل واحد من حال الغير انما هو الظن لا العلم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر وقال صلى الله عليه وسلم انكم تختصمون لدي ولعل بعضكم
الحن بحجته من بعض فمن حكمت له بغير حقه فكانما قطعت له قطعة من النار لفظ هذا معناه فالانبياء قالوا لا علم لنا اصلا باحوالهم وانما الحاصل عندنا من احوالهم هو
الظن والظن كان معتبرا في الدنيا لان الاحكام في الدنيا كانت مبنية على الظنون اما الاخرة فلا التفات فيها الى الظن لان الاحكام في الاخرة مبنية على حقائق
الاشياء وبواطن الامور فلهذا السبب قالوا لا علم لنا ولم يذكروا اصلا ما عندهم من الظن لان الظن لا عبرة به في القيامة الوجه السادس انهم لما علموا ان الله
سبحانه وتعالى عالم لا يجهل حكيم لا يسفه عادل لا يظلم علموا ان قولهم لا يفيد خيرا ولا يدفع شرا فراوا ان الادب في السكوت وفي تفويض الامر الى عدل الحي
الذي لا يموت المسئلة الرابعة قرئ علام الغيوب بالنصب قال صاحب الكشاف والتقدير ان الكلام قد تم بقوله انك انت اي انك الموصوف باوصاف جلالك
وكمالك ثم نصب علام الغيوب على الاختصاص او على النداء او صفة لاسم ان المسئلة الخامسة دلت الاية على جواز اطلاق لفظ العلام عليه كما جاز اطلاق لفظ الخلاق عليه اما العلامة
فانهم اجمعوا على انه لا يجوز اطلاقها في حقه ولعل السبب ما فيه من لفظ التانيث اما قوله تعالى اذ قال الله يا عيسى ابن مريم الاية ففيها مسائل المسئلة الاولى اعلم ان ابتناء
ان النوع من قوله يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم توبيخ من تمرد من اممهم واشد الامم افتقارا الى التوبيخ والملامة النصارى الذين يزعمون انهم اتباع عيسى لان طعن سائر الامم كان
مقصورا على الانبياء وطعن هؤلاء الملاعين تعدى الى جلال الله وكبريائه حيث وصفوه بما لا يليق بعاقل ان يصف الاله به وهو اتخاذ الزوجة والولد لا جرم ذكر
تعالى انه يعدد انواع نعمه على عيسى بحضرة الرسل واحدة فواحدة والمقصود منه توبيخ النصارى وتقريعهم على سوء مقالتهم فان كل واحد من تلك النعم المعدودة على
عيسى عليه السلام يدل على انه عبد وليس باله والفائدة في هذه الحكاية تنبيه النصارى الذين كانوا في وقت نزول هذه الاية على قبح مقالتهم وركاكة مذهبهم
واعتقادهم المسئلة الثانية موضع اذ يجوز ان يكون رفعا بالابتداء على معنى ذلك اذ قال الله ويجوز ان يكون المعنى اذكر اذ قال الله المسئلة الثالثة وجه قوله اذ قال
المستقبل وفيه وجهان الاول الدلالة على قرب القيامة حتى كانها قد قامت ووقعت وكل ما هو ات قريب كانه اتى ويقال الجيش قد اتى اذا قرب اتيانهم
قال تعالى اتى امر الله الثاني انه ورد على حكاية الحال ونظيره قول الرجل لصاحبه كانك بنا وقد دخلنا بلدة كذا فصنعنا فيها كذا اذ صاح صائح فتركتني واجبته ونظيره
من القران قوله تعالى ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت ولو ترى اذ يتوفى الذين كفروا الملائكة ولو ترى اذ الظالمون موقوفون والوجه في كل هذه الايات ما ذكرناه
من انه خرج على سبيل الحكاية عن الحال المسئلة الرابعة يا عيسى ابن مريم يجوز ان يكون عيسى في محل الرفع لانه منادى مفرد وصف بمضاف ويجوز ان يكون في محل
النصب لانه في نية الاضافة ثم جعل الابن توكيدا وكل ما كان مثل هذا جاز فيه الوجهان نحو يا زيد بن عمرو وانشد النحويون يا حكم بن المنذر بن الجارود برفع
حكم ونصبه على ما بيناه المسئلة الخامسة قوله نعمتي عليك اراد الجمع كقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وانما جاز ذلك لانه مضاف يصلح للجنس واعلم انه تعالى
فسر نعمته عليه بامور قوله تعالى اذ ايدتك بروح القدس وفيه وجهان الاول روح القدس هو جبريل والروح جبريل والقدس هو الله كانه اضافه الى نفسه
تعظيما له والثاني ان الارواح مختلفة بالماهية فمنها طاهرة نورانية ومنها خبيثة ظلمانية ومنها مشرقة ومنها كدرة ومنها خيرة ومنها نذلة ولهذا قال النبي
صلى الله عليه وسلم الارواح جنود مجندة والله سبحانه وتعالى خص عيسى عليه السلام بالروح الطاهرة النورانية المشرقة العلوية الخيرة ولقائل ان يقول لما دلت

هذه الاية على ان تأييد عيسى عليه السلام انما حصل من جبريل عليه السلام او بسبب روحه المختص به قدح هذا في دلالة المعجزات على صدق الرسل لانا قبل العلم بعصمة جبريل نجوز انه اعان
عيسى على ذلك على سبيل اغواء الخلق واضلالهم فما لم نعرف عصمة جبريل فلا يلزم الكفر وجوابه ما ثبت من اصلنا ان الخالق ليس الا الله تعالى وبه يندفع هذا السؤال
قوله تعالى تكلم الناس في المهد وكهلا اما كلام عيسى عليه السلام في المهد فهو قوله اني عبد الله اتاني الكتاب وقوله تكلم الناس في المهد في موضع الحال والمعنى تكلمهم
طفلا وكهلا من غير ان يتفاوت كلامك في هذين الوقتين وهذه خاصية شريفة كانت حاصلة له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده قوله تعالى
واذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل وفي الكتاب قولان احدهما المراد به الكتابة وهي الخط الثاني الكتب الشرعية واما الحكمة فهي عبارة عن العلوم النظرية و
العلوم العملية ثم ذكر بعده التوراة والانجيل وفيه وجهان الاول انه تعالى خصهما بالذكر بعد ذكر الكتب على سبيل التشريف كقوله تعالى حافظوا على الصلوات
والصلوة الوسطى وقوله من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الخ الثاني وهو الاقوى ان الاطلاع على اسرار الكتب الالهية لا يحصل الا لمن صار ربانيا في اصناف العلوم
الشرعية والعقلية التي يبحث عنها العلماء وقوله والتوراة والانجيل اشارة الى الاسرار التي لا يطلع عليها احد الا اكابر العلماء والانبياء عليهم السلام قوله تعالى
واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع فيكون طائرا باذني والباقون طيرا بغير الف وطير جمع
طائر كضان وضائن وركب وراكب المسئلة الثانية انه تعالى ذكر هنا فتنفخ فيها وذكر في ال عمران فانفخ فيه والجواب ان قوله كهيئة الطير اي هيئة كهيئة الطير فقوله فتنفخ
فيها الضمير للكاف لانها صفة الهيئة كان يخلقها عيسى وينفخ فيها ولا يرجع الى الهيئة المضاف اليها لانها ليست من خلقه ولا نفخه في شيء اذا عرفت هذا فنقول الكاف
مؤنث بحسب المعنى لدلالتها على الهيئة التي هي مثل هيئة الطير وتذكر بحسب الظاهر واذا كان كذلك جاز ان يقع الضمير عنها تارة على وجه التذكير واخرى على وجه
التانيث المسئلة الثالثة ان تعالى اعتبر الاذن في خلق الطين كهيئة الطير وفي صيرورته ذلك الشيء طيرا وانما اعاد قوله باذني تاكيدا لكون ذلك واقعا بقدرة الله
وتخليقه لا بقدرة عيسى وايجاده قوله تعالى وتبرئ الاكمه والابرص باذني واما الاكمه والابرص فمعروف وقال الخليل الاكمه من ولد اعمى ومن ولد بصيرا ثم اعمى
قوله تعالى واذ تخرج الموتى باذني اي تخرج الموتى من قبورهم احياء باذني اي بفعلي لذلك عند دعائك اي وعند قولك للميت اخرج باذن الله من قبرك
وذكر الاذن في هذه الافاعيل انما هو على معنى اضافة حقيقة الفعل الى الله سبحانه وتعالى كقوله وما كان لنفس ان تموت الا باذن الله اي الا بخلق الله الموت فيها
قوله تعالى واذ كففت بني اسرائيل عنك اذ جئتهم بالبينات وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى اذ جئتهم بالبينات يحتمل ان يكون المراد منه هذه البينات
التي تقدم ذكرها وعلى هذا التقدير فالالف واللام للمعهود ويحتمل ان يكون المراد منه جنس البينات المسئلة الثانية روي انه عليه السلام لما اظهر هذه المعجزات العجيبة
قصد اليهود قتله فخلصه الله تعالى منهم حيث رفعه الى السماء ثم قال تعالى فقال الذين كفروا منهم ان هذا الا سحر مبين قرأ حمزة والكسائي ساحر بالالف وكذلك
في يونس وهود والصف وقرأ ابن كثير وعاصم في يونس بالالف فقط والباقون سحر فمن قرأ ساحر اشار الى الرجل ومن قرأ سحر اشار به الى ما جاء به وكلاهما
حسن لان كل واحد منهما قد تقدم ذكره قال الواحدي والاختيار سحر لجواز وقوعه على الحدث والشخص اما وقوعه على الحدث فظاهر واما وقوعه على الشخص فتقول هذا سحر
وتريد به ذو السحر كما جاء ولكن البر من امن بالله اي ذا البر وقال الشاعر فانما هي اقبال وادبار فان قيل انه تعالى شرع في تعديد نعمه على عيسى عليه السلام وقول
الكفار في حقه ان هذا الا سحر مبين ليس من النعم فكيف ذكره هاهنا والجواب ان من الامثال المشهورة ان كل ذي نعمة محسود فطعن الكفار في عيسى عليه السلام بهذا
الكلام يدل على ان نعم الله في حقه كانت عظيمة فحسن ذكره عند تعديد النعم للوجه الذي ذكرناه قوله تعالى واذ اوحيت الى الحواريين ان امنوا بي وبرسولي
قد تقدم تفسير الوحي فمن قال انهم كانوا انبياء قال ذلك الوحي هو الوحي الذي يوحى الى الانبياء ومن قال انهم ما كانوا انبياء قال المراد بذلك الوحي الالهام والالقاء
في القلب كما في قوله تعالى واوحينا الى ام موسى وقوله واوحى ربك الى النحل وهذا انما ذكره في موضع تعديد النعم لان صيرورة الانسان مقبول القول عند الناس محبوبا
في قلوبهم من اعظم نعم الله على الانسان وذكر تعالى انه لما القى ذلك الوحي في قلوبهم امنوا واسلموا وانما قدم ذكر الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام
عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر يعني امنوا بقلوبهم وانقادوا بظواهرهم فان قيل انه تعالى قال في اول الاية اذكر نعمتي عليك وعلى والدتك ثم ان جميع
ما ذكره تعالى من النعم مختص بعيسى عليه السلام لا تعلق لامه بشيء منها قلنا كل ما حصل للولد من النعم الجليلة والدرجات العالية فهو حاصل على سبيل التضمن والتبع للام
ولذلك قال تعالى وجعلنا ابن مريم وامه اية فجعلهما معا اية واحدة لشدة اتصال كل واحد منهما بالاخر روي انه تعالى لما قال لعيسى عليه السلام اذكر نعمتي عليك
كان يلبس الشعر وياكل الشجر ولا يدخر شيئا لغد ويقول مع كل يوم رزقه لم يكن له بيت فيخرب ولا ولد فيموت اين ما امسى بات اما قوله تعالى واذ قال الحواريون
يا عيسى ابن مريم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء وفيه مسائل المسئلة الاولى في قوله اذ قال وجهان الاول اوحيت الى الحواريين اذ قال الحواريون
الثاني اذكر اذ قال الحواريون المسئلة الثانية هل يستطيع ربك قرأ الكسائي هل تستطيع بالتاء ربك بالنصب وادغام اللام في التاء وسبب الادغام ان التاء قريب
المخرج من اللام لانهما من حروف طرف اللسان واصول الثنايا وبحسب قرب المخرج يحسن الادغام وهذه القراءة قراءة علي وابن عباس وعن
عائشة رضوان الله عليهم انها قالت كانوا اعلم بالله من ان يقولوا هل يستطيع وانما قالوا هل تستطيع ان تسأل ربك وعن معاذ بن جبل قال اقرأني رسول الله
صلى الله عليه وسلم هل تستطيع بالياء ربك برفع الباء وبالاظهار اما القراءة الاولى فمعناها هل تستطيع سؤال ربك قالوا وهذه القراءة اولى من الثانية
لان هذه القراءة توجب شكهم في استطاعة عيسى واما الثانية فانها توجب شكهم في استطاعة الله ولا شك ان الاولى اولى اما القراءة الثانية ففيها

اشكال وهو انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا آمنا واشهد باننا مسلمون وبعد الايمان كيف يجوز ان يقال انهم بقوا شاكين في اقتدار الله على ذلك والجواب عنه من
وجوه الاول انه تعالى ما وصفهم بالايمان والاسلام بل حكى عنهم ادعاءهم لهما ثم اتبع ذلك بقوله حكاية عنهم هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مائدة من السماء فدل
ذلك على انهم كانوا شاكين متوقفين فان هذا القول لا يصدر عمن كان كاملا في الاسلام والايمان مع انهم قالوا ونطمئن قلوبنا وقالوا ونعلم ان قد صدقتنا وهذا
يدل على مرض في القلب وكذلك قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان الثاني في الجواب
انهم كانوا مؤمنين الا انهم طلبوا هذه الآية ليحصل لهم مزيد الطمانينة كما قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي فان مشاهدة مثل هذه الآية لا شك انها
تورث الطمانينة ولهذا السبب قالوا وتطمئن قلوبنا الثالث في الجواب ان مرادهم من هذا الكلام استفهام ان ذلك هل هو جائز في الحكمة ام لا وذلك
لان افعال الله لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة ففي الموضع الذي لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة يكون الفعل ممتنعا فان المنافي من جهة الحكمة كالمنافي من جهة القدرة
وهذا الجواب يتمشى على قول المعتزلة واما على قولنا فهو محمول على انه تعالى هل قضى بذلك وهل علم وقوعه فانه ان لم يقض به ولم يعلم وقوعه كان ذلك محالا غير مقدور
لان خلاف المعلوم غير مقدور الرابع قال السدي هل يستطيع ربك اي هل يطيع ربك ان سألته وهذا تفريع على ان استطاع بمعنى اطاع والسين زائدة
الخامس لعل المراد بالرب هو جبريل عليه السلام لانه كان يربيه ويخصه بانواع الاعانة ولذلك قال تعالى في اول الآية اذ ايدتك بروح القدس يعني انك تدعي انه يربيك ويخصك
بانواع الكرامة فهل يقدر على انزال مائدة من السماء عليك السادس انه ليس المقصود من هذا السؤال كونهم شاكين فيه بل المقصود تقرير ان ذلك في غاية الظهور كمن
ياخذ بيد ضعيف ويقول هل يقدر السلطان على اشباع هذا ويكون غرضه منه ان ذلك امر جلي واضح لا يجوز لعاقل ان يشك فيه فكذا ههنا المسئلة الثالثة قال الزجاج
المائدة فاعلة من ماد يميد اذا تحرك فكانها تميد بما عليها وقال ابن الانباري سميت مائدة لانها عطية من قول العرب ماد فلان فلانا يميده ميدا اذا احسن اليه
فالمائدة على هذا القول فاعلة من الميد بمعنى معطية قال ابو عبيدة المائدة فاعلة من الميد لا بمعنى مفعولة مثل عيشة راضية واصلها مميدة ميد بها صاحبها اي اعطيها
وتفضل عليه بها والعرب تقول مادني فلان يميدني اذا احسن اليه ثم قال تعالى قال اتقوا الله ان كنتم مؤمنين وفيه وجهان الاول قال عيسى عليه السلام اتقوا الله
في تعيين المعجز فانه جار مجرى التعنت والتحكم وذلك من العبد في حضرة الرب جرم عظيم ولانه ايضا اقتراح معجزة بعد تقدم معجزات كثيرة وهو جرم عظيم الثاني
انه امرهم بالتقوى ليصير التقوى سببا لحصول هذا المطلوب كما قال تعالى ومن يتق الله يجعل له مخرجا ويرزقه من حيث لا يحتسب وقال تعالى يا ايها الذين آمنوا
اتقوا الله وابتغوا اليه الوسيلة يعني ان كنتم مؤمنين بكونه تعالى قادرا على انزال المائدة فاتقوا الله ليصير تقواكم وسيلة الى حصول هذا المطلوب ثم قال تعالى قالوا
نريد ان ناكل منها وتطمئن قلوبنا ونعلم ان قد صدقتنا ونكون عليها من الشاهدين والمعنى انهم لما طلبوا ذلك قال عيسى عليه السلام انه قد تقدمت معجزات كثيرة فاتقوا
الله في طلب هذه المعجزة بعد تقدم تلك المعجزات الباهرة فاجابوا وقالوا انا لا نطلب هذه المائدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان
ناكل منها فان الجوع قد غلبنا فلا نجد طعاما آخر ثانيها انا وان علمنا قدرته بالدليل ولكنا اذا شاهدنا نزول هذه المائدة ازداد اليقين وقويت الطمانينة ثالثها
انا وان علمنا بسائر المعجزات الدالة على صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين والعرفان وتاكدت الطمانينة رابعها ان جميع تلك المعجزات
التي اوردتها كانت معجزات ارضية وهذه معجزة سماوية وهي اعجب واعظم واذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني
اسرائيل ونكون من الشاهدين لله بكمال القدرة ولك بالنبوة ثم قال تعالى قال عيسى ابن مريم اللهم ربنا انزل علينا مائدة من السماء تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا
وآية منك وارزقنا وانت خير الرازقين قال الله اني منزلها عليكم فمن يكفر بعد منكم فاني اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين
وفيه مسائل المسئلة الاولى اما الكلام في اللهم فقد تقدم بالاستقصاء في سورة آل عمران في قوله تعالى قل اللهم مالك الملك وقوله اللهم نداء وقوله ربنا نداء ثان واما قوله تعالى
تكون لنا صفة للمائدة وليس بجواب الامر وفي قراءة عبد الله تكن بانه جعله جواب الامر قال الفراء وما كان من نكرة قد وقع عليها امر جاز في الفعل بعده الجزم والرفع ومثاله
قوله تعالى فهب لي من لدنك وليا يرثني بالجزم والرفع وقوله فارسله معي ردءا يصدقني بالجزم والرفع واما قوله تعالى عيدا لاولنا وآخرنا اي نتخذ اليوم الذي تنزل
فيه المائدة عيدا نعظمه نحن ومن ياتي بعدنا ونزلت يوم الاحد فاتخذه النصارى عيدا والعيد في اللغة اسم لما عاد اليك في وقت معلوم واشتقاقه من عاد
يعود فاصله هو عود فسمي العيد عيدا لانه يعود كل سنة بفرح جديد وقوله تعالى وآية منك اي دلالة على توحيدك وصحة نبوة رسولك وارزقنا اي وارزقنا
طعاما ناكله وانت خير الرازقين ومعناه ظاهر المسئلة الثانية تامل في هذا الترتيب فان الحواريين لما سالوا المائدة ذكروا في طلبها اغراضا فقدموا ذكر الاكل
فقالوا نريد ان ناكل منها واخروا الاغراض الدينية الروحانية فاما عيسى عليه السلام فانه لما طلب المائدة وذكر اغراضه فيها قدم الاغراض الدينية واخر غرض الاكل
حيث قال وارزقنا وعند هذا يلوح لك مراتب درجات الارواح في كون بعضها روحانية وبعضها جسمانية ثم ان عيسى عليه السلام لشدة صفاء وقته واشراق
روحه لما ذكر الرزق بقوله وارزقنا فلم يقف عليه بل انتقل من الرزق الى الرازق فقال وانت خير الرازقين فقوله ربنا ابتداء منه بذكر الحق سبحانه وتعالى وقوله
انزل علينا انتقال من الذات الى الصفات وقوله تكون لنا عيدا لاولنا وآخرنا اشارة الى ابتهاج الروح بالنعمة لا من حيث انها نعمة بل من حيث انها صادرة عن المنعم
وقوله وآية منك اشارة الى كون هذه المائدة دليلا لاصحاب النظر والاستدلال وقوله وارزقنا اشارة الى حصة النفس وكل ذلك نزول من حضرة الجلال
فانظر كيف ابتدأ بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون ثم قال تعالى وانت خير الرازقين وهو عروج مرة اخرى من الخلق الى الخالق ومن غير الله الى الله وهو

ترقي مرة اخرى من الاخس الى الاشرف وعند هذا يلوح لك شمة من كيفية عروج الارواح المشرقة النورانية الالهية ونزولها اللهم اجعلنا من اهله المسئلة الثالثة في قراءة
زيد تكون لنا عيدا لاولانا واخرانا والتانيث بمعنى الامة ثم قال تعالى قال الله اني منزلها عليكم الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا ابن عامر وعاصم ونافع منزلها عليكم
بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان نزل وانزل وقيل بالتشديد اي منزلها مرة بعد مرة وبالتخفيف مرة واحدة المسئلة الثانية قوله فمن يكفر بعد منكم بعد انزال المائدة فاني
اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من العالمين قال ابن عباس يعني مسخهم خنازير وقيل قردة وقيل جنسا من العذاب لا يعذب به غيرهم قال الزجاج ويجوز ان يكون ذلك العذاب
معجلا لهم في الدنيا ويجوز ان يكون مؤخرا الى الآخرة وقوله من العالمين يعني عالمي زمانهم المسئلة الثالثة قيل انهم سألوا عيسى هذا السؤال عند نزولهم في مفازة على غير
ماء ولا طعام ولذلك قالوا نريد ان ناكل منها واختلفوا في ان عيسى عليه السلام هل سال المائدة لنفسه او سالها لقومه وان كان قد اضافها الى نفسه في الظاهر وكلاهما محتمل
المسئلة الرابعة اختلفوا في انه هل نزلت المائدة فقال الحسن ومجاهد ما نزلت واحتجا عليه من وجهين الاول ان القوم لما سمعوا قوله اعذبه عذابا لا اعذبه احدا من
العالمين استعفوا وقالوا لا نريدها والثاني انه وصف المائدة بكونها عيدا لاولهم وآخرهم ولو نزلت لبقي ذلك العيد الى يوم القيامة وقال الجمهور الاعظم من المفسرين
انها نزلت لانه تعالى قال اني منزلها عليكم وهذا وعد بالانزال جزما من غير تعليق على شرط فوجب حصول هذا النزول والجواب عن الاول ان قوله فمن يكفر بعد منكم فاني
اعذبه شرط وجزاء لا تعلق له بقوله اني منزلها عليكم والجواب عن الثاني ان يوم نزولها كان عيدا لهم ولمن بعدهم ممن كان على شرعهم المسئلة الخامسة روي ان عيسى عليه السلام
لما اراد الدعاء لبس صوفا ثم قال اللهم انزل علينا فنزلت سفرة حمراء بين غمامتين غمامة فوقها واخرى تحتها وهم ينظرون اليها حتى سقطت بين ايديهم فبكى عيسى عليه السلام
فقال اللهم اجعلني من الشاكرين اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها مثلة وعقوبة وقال لهم ليقم احسنكم عملا يكشف عنها ويذكر اسم الله عليها وياكل منها فقال شمعون راس
الحواريين انت اولى بذلك فقام عيسى عليه السلام وتوضا وصلى وبكى ثم كشف المنديل وقال بسم الله خير الرازقين فاذا سمكة مشوية بلا فلوس ولا شوك تسيل دسما وعند راسها
ملح وعند ذنبها خل وحولها من الوان البقول ما خلا الكراث واذا خمسة ارغفة على واحد زيتون وعلى الثاني عسل وعلى الثالث سمن وعلى الرابع جبن وعلى الخامس قديد
فقال شمعون يا روح الله امن طعام الدنيا ام من طعام الآخرة قال ليس منهما ولكنه شيء اخترعه الله تعالى بالقدرة العالية كلوا ما سالتم واشكروا يمددكم الله ويزدكم من فضله
فقال الحواريون يا روح الله لو اريتنا من هذه الآية آية اخرى فقال يا سمكة احيي باذن الله فاضطربت ثم قال لها عودي كما كنت مشوية ثم طارت المائدة ثم عصوا بعدها
فمسخوا قردة وخنازير واذ قال الله يا عيسى ابن مريم ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي ان اقول ما
ليس لي بحق ان كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك انك انت علام الغيوب ما قلت لهم الا ما امرتني به ان اعبدوا
الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت انت الرقيب عليهم وانت على كل شيء شهيد ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم
فانك انت العزيز الحكيم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى هذا معطوف على قوله اذ قال الله يا عيسى ابن مريم اذكر نعمتي عليك وعلى هذا القول فهذا الكلام انما ذكره لعيسى
ابن مريم يوم القيامة ومنهم من قال انه تعالى قال هذا الكلام لعيسى حين رفعه اليه وتعلقوا بظاهر قوله واذ قال الله واذ تستعمل للماضي والقول الاول اصح لان الله تعالى عقب هذه
القصة بقوله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم اراد به يوم القيامة واما التمسك بكلمة اذ فقد سبق الجواب عنه المسئلة الثانية في قوله تعالى ءانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين من دون الله فيه سؤالان احدهما ان الاستفهام كيف يليق بعلام الغيوب وثانيهما انه تعالى كان عالما بان عيسى لم يقل ذلك فلم خاطبه فان قلتم الغرض
منه توبيخ النصارى وتقريعهم فنقول ان احدا من النصارى لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله سبحانه وتعالى فكيف يجوز ان ينسب هذا القول
اليهم مع ان احدا منهم لم يقل به والجواب عن السؤال الاول انه استفهام على سبيل الانكار وعن الثاني ان الاله هو الخالق والنصارى يعتقدون ان خالق المعجزات التي ظهرت
على يد عيسى ومريم عليهما السلام هو عيسى ومريم والله تعالى ما خلقها البتة واذا كان كذلك فالنصارى قد قالوا ان خالق تلك المعجزات هو عيسى ومريم والله تعالى ليس خالقا
لها فصح انهم اعتقدوا في حق بعض الاشياء كون عيسى ومريم الهين مع ان الله تعالى ليس الها له فصح بهذا التاويل هذه الحكاية والرواية اما قوله تعالى سبحانك فقد
فسرناه في قوله تعالى سبحانك لا علم لنا واعلم انه تعالى لما سال عيسى انك هل قلت كذا لم يقل عيسى باني قلت او ما قلت بل قال ما يكون لي ان اقول ما ليس لي بحق
وهذا ليس بحق ينتج انه ما يكون لي ان اقول هذا الكلام ولما بين انه ليس له ان يقول هذا الكلام شرع في بيان انه هل وقع هذا القول منه ام لا فلم يقل باني ما قلت
هذا الكلام لان هذا يجري مجرى دعوى الطهارة والنزاهة والمقام مقام الخضوع والتواضع ولم يقل باني قلته بل فوض ذلك الى علمه المحيط بالكل فقال ان كنت
قلته فقد علمته وهذا مبالغة في الادب وفي اظهار الذلة والمسكنة في حضرة الجلال وتفويض الامور بالكلية الى الله تعالى ثم قال تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم
ما في نفسك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى المفسرون ذكروا فيه عبارات تعلم ما اخفي ولا اعلم ما تخفي وقيل تعلم ما عندي ولا اعلم ما عندك وقيل تعلم ما كان مني
في الدنيا ولا اعلم ما كان منك في الآخرة وقيل تعلم ما اقول وافعل ولا اعلم ما تقول وتفعل المسئلة الثانية تمسك المجسمة بهذه الآية قالوا النفس هي
الشخص وذلك يقتضي كونه سبحانه وتعالى شخصا والجواب من وجهين الاول ان النفس عبارة عن الذات يقال نفس الشيء وذاته بمعنى واحد والثاني ان
المراد تعلم معلومي ولا اعلم معلومك ولكنه سلك بالكلام طريق المطابقة والمشاكلة وهو من فصيح الكلام ثم قال تعالى انك انت علام الغيوب وهذا تاكيد
للجملتين المتقدمتين اعني قوله ان كنت قلته فقد علمته وقوله تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك ثم قال تعالى حكاية عن عيسى ما قلت لهم الا ما امرتني به ان
اعبدوا الله ربي وربكم ان مفسرة والمفسر هو الهاء في به الراجع الى القول المامور به والمعنى ما قلت لهم الا قولا امرتني به وذلك القول هو ان قول

استعفوا

ما شئتم

ثم قال تعالى قال سبحانك ما يكون لي بحق

ما في غيبي ولا اعلم ما في غيبك وقيل تعلم

ذكر هذا الكلام على طريق

لهم العبيد والتسديد وربكم وعلمه انه كان الكل ان تعالى ما امرتهم الا ما امرتني به الا انه وضع القول موضع الامر نزولا على موجب الادب الحسن كيلا يجعل نفسه وربه امرين معا ودل
على الاصل ثم كرر المفسرة ثم قال تعالى وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم اي كنت اشهد على ما يفعلون ما دمت مقيما فيهم فلما توفيتني والمراد منه وفاة الرفع الى السماء
من قوله اني متوفيك ورافعك الي كنت انت الرقيب عليهم قال الزجاج الحافظ عليهم المراقب لاحوالهم وانت على كل شيء شهيد يعني انت الشهيد لي حين
كنت فيهم وانت الشهيد عليهم بعد مفارقتي عنهم فالشهيد المشاهد ويجوز حمله على الرؤية ويجوز حمله على العلم ويجوز حمله على الكلام بمعنى الشهادة فالشهيد من اسماء الله تعالى بمعنى على
جميع التقديرات ثم قال تعالى ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم وفيه مسائل المسئلة الاولى معنى الاية ظاهر وفيه سؤال وهو انه
كيف جاز لعيسى عليه السلام ان يقول وان تغفر لهم والله لا يغفر الشرك والجواب عنه من وجوه الاول انه تعالى لما قال لعيسى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين
من دون الله علم ان قوما من النصارى حكوا هذا الكلام عنه والحاكي لهذا الكفر عنه لا يكون كافرا بل يكون مذنبا حيث كذب في هذه الحكاية وغفران الذنب جائز
فلهذا المعنى طلب المغفرة من الله تعالى الثاني ان مذهبنا انه يجوز من الله تعالى ان يدخل الكفار في الجنة وان يدخل الزهاد والعباد في النار لان الملك ملكه والحكم يفعل
في ملكه ما يشاء ولا اعتراض لاحد عليه فذكر عيسى هذا الكلام والمقصود منه تفويض الامور كلها الى الله تعالى وترك التعرض والاعتراض بالكلية ولذلك ختم الكلام بقوله
فانك انت العزيز الحكيم يعني انت قادر على كل ما تريد حكيم في كل ما تفعل لا اعتراض لاحد عليك فمن انا والخوض في احوال الربوبية وقوله ان الله لا يغفر الشرك فنقول
ان غفرانه جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان العقاب حق الله على المذنب وفي اسقاطه منفعة وليس في اسقاطه على الله تعالى مضرة فوجب ان يكون
حسنا بل الدليل السمعي في شرعنا على انه لا يقع فلعل هذا الدليل السمعي ما كان موجودا في شرع عيسى الثالث في الجواب ان القوم لما قالوا هذا الكفر فعيسى جوز
ان يكون بعضهم قد تاب عنه فقال ان تعذبهم علمت ان اولئك الذين ماتوا على الكفر فلك ان تعذبهم بسبب انهم عبادك وانت قد حكمت على كل من
كفر من عبادك بالعقوبة وان تغفر لهم علمت انهم تابوا عن هذا الكفر وانت حكمت على كل من تاب عن الكفر بالمغفرة له الرابع انا ذكرنا ان من الناس من قال
ان قول الله لعيسى انت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله انما كان عند رفعه الى السماء لا في يوم القيمة وعلى هذا القول فالجواب سهل لان قوله ان تعذبهم
فانهم عبادك فلك ذلك وان اخرجتهم بتوفيقك من ظلمة الكفر الى نور الايمان وغفرت لهم ما سلف منهم فلك ايضا ذلك وعلى هذا التقدير فلا اشكال المسئلة
الثانية احتج بعض الاصحاب بهذه الاية على شفاعة محمد صلوات الله وسلامه عليه في حق الفساق قالوا لان قول عيسى ان تعذبهم فانهم عبادك ليس ذلك في حق اهل
الثواب لان التعذيب لا يليق بهم وليس ايضا في حق الكفار لان قوله وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم لا يليق بهم فدل على ان ذلك ليس الا في حق الفساق من
اهل الايمان واذا ثبت شفاعة الفساق في حق عيسى ثبت في حق محمد صلوات الله عليه بطريق الاولى ولانه لا قائل بالفرق المسئلة الثالثة روى الواحدي ان
في مصحف عبد الله وان تغفر لهم فانك انت الغفور الرحيم سمعت شيخي ووالدي رضي الله عنه يقول العزيز الحكيم ههنا اولى من الغفور الرحيم لان كونه غفورا
رحيما يشبه الحالة الموجبة للمغفرة والرحمة لكل محتاج واما العزة والحكمة فهما لا يوجبان المغفرة فان كونه عزيزا يقتضي انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وانه لا
اعتراض لاحد عليه فاذا كان عزيزا متعاليا عن جميع جهات الاستحقاق ثم حكم بالمغفرة كان الكرم ههنا اتم مما اذا كان غفورا رحيما لان كونه غفورا رحيما
يوجب المغفرة والرحمة وكانت عادته رحمه الله انه يقول عز عن الكل ثم حكم بالرحمة فكان هذا اكمل وقال قوم اخرون انه لو قال فانك انت الغفور
الرحيم اشعر ذلك بكونه شفيعا لهم فلما قال انت العزيز الحكيم دل ذلك على ان غرضه تفويض الامر بالكلية الى الله تعالى وترك التعرض لهذا الباب من جميع الوجوه
ثم قال تعالى قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم لله
ملك السموات والارض وما فيهن وهو على كل شيء قدير وفيه مسئلتان المسئلة الاولى اجمعوا على ان المراد بهذا اليوم يوم القيمة والمعنى ان صدقهم في الدنيا ينفعهم في القيامة
والدليل على ان المراد ما ذكرنا ان صدق الكفار في القيامة لا ينفعهم الا ترى ان ابليس قال ان الله وعدكم وعد الحق ووعدتكم فاخلفتكم فلم ينفعه هذا الصدق وهذا
الكلام تصديق من الله تعالى لعيسى في قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به المسئلة الثانية قرأ جمهور القراء هذا يوم بالرفع وقرأ نافع بالنصب واختاره ابو عبيدة
فمن قرأ بالرفع قال الزجاج التقدير هذا اليوم يوم منفعة الصادقين واما النصب ففيه وجوه الاول على انه ظرف للقال والتقدير قال الله هذا القول لعيسى يوم
ينفع الثاني ان يكون التقدير هذا الصدق واقع يوم ينفع الصادقين صدقهم ويجوز جعل ظروف الزمان اخبارا عن الاحداث بهذا التأويل كقولك القتال
يوم السبت والحج يوم عرفة اي واقع في ذلك اليوم الثالث قال الفراء يوم اضيف الى ما ليس باسم مبني على الفتح كما في يومئذ قال البصريون هذا خطأ لان الظروف
انما تبنى اذا اضيفت الى مبني كقول النابغة على حين عاتبت المشيب على الصبا فبني حين لانه اضيف الى المبني وهو فعل الماضي وكذلك قوله يوم لا تملك بني يوم لانه
الى لا وهي مبنية اما ههنا فهو مضاف الى الفعل المضارع الغير المبني فالاضافة الى معرب لان ينفع فعل مستقبل والفعل المستقبل معرب فالاضافة اليه لا توجب
البناء ثم قال تعالى لهم جنات تجري من تحتها الانهار الاية اعلم انه تعالى لما اخبر ان صدق الصادقين في الدنيا ينفعهم في القيامة شرح كيفية ذلك النفع وهو
الثواب وحقيقة الثواب انها منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله لهم جنات تجري من تحتها الانهار اشارة الى المنفعة الخالصة عن الغموم والهموم
وقوله خالدين فيها ابدا اشارة الى الدوام واعتبر هذه الدقيقة فانه تعالى اينما ذكر الثواب قال خالدين فيها ابدا واينما ذكر العقاب للفساق من اهل الايمان
فان ذكر لفظ الخلود لم يذكر معه التأبيد ثم قال تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم فهو اشارة الى التعظيم هذا على ظاهر قول المتكلمين واما عند اصحاب

الارواح المشرقة بانوار جلال الله تعالى فتحت قوله رضي الله عنهم ورضوا عنه اسرار عجيبة لا تسمح الاقلام بمثلها جعلنا الله تعالى من اهلها وقوله تعالى ذلك الفوز العظيم الجمهور على ان قوله ذلك
عائد الى جملة ما تقدم من قوله لهم جنات تجري الى قوله ورضوا عنه وعندي انه يحتمل ان يكون ذلك مختصا بقوله رضي الله عنهم ورضوا عنه فانه ثبت عند ارباب
الالباب ان جملة الجنة بما فيها بالنسبة الى رضوان الله كالعدم بالنسبة الى الوجود وكيف والجنة مرغوب الشهوة والرضوان صفة الحق واي مناسبة بينهما وهذا الكلام
يشمئز منه طبع المتكلم الظاهري ولكن كل ميسر لما خلق له ثم قال تعالى لله ملك السموات والارض وما فيهن الاية قيل ان هذا جواب عن سؤال مقدر كأنه قيل من يعطيهم ذلك
الفوز العظيم فقيل الذي له ملك السموات والارض وفي هذه الخاتمة الشريفة اسرار عجيبة كثيرة ونحن نذكر القليل منها فالاول انه تعالى قال لله ملك السموات والارض
وما فيهن ولم يقل ومن فيهن فغلب غير العقلاء على العقلاء والسبب فيه التنبيه على ان كل المخلوقات مسخرون في قبضة قهره وقدرته وقضائه وقدره وهم في
ذلك التسخير كالجمادات التي لا قدرة لها وكالبهائم التي لا عقل لها فعلم الكل بالنسبة الى علمه كلا علم وقدرة الكل بالنسبة الى قدرته كلا قدرة الثاني وهو ان مفتتح السورة
كان بذكر العهد المنعقد بين الربوبية والعبودية فقال يا ايها الذين امنوا اوفوا بالعقود فكمال حال العبد في ان يشرع في العبودية ثم ينتهي الى الفناء المحض عن نفسه
بالكلية فالاول هو الشريعة وهو البداية والاخر هو الحقيقة وهو النهاية فمفتتح السورة من الشريعة ومختتمها بذكر كبرياء الله وجلاله وعزته وقهره وعلوه وذلك هو الوصول
الى مقام الحقيقة فما احسن المناسبة بين ذلك المفتتح وهذا المختتم الثالث وهو ان السورة اشتملت على انواع كثيرة من العلوم فمنها بيان الشرائع والاحكام و
التكاليف ومنها المناظرة مع اليهود في انكارهم شريعة محمد صلوات الله عليه ومنها المناظرة مع النصارى في قولهم بالتثليث فختم السورة بهذه النكتة الوافية
باثبات كل هذه المطالب فانه تعالى قال لله ملك السموات والارض وما فيهن ومعناه ان كل ما سوى الحق سبحانه وتعالى فانه ممكن لذاته موجود بايجاده واذا كان
الامر كذلك كان مالكا لجميع الممكنات والكائنات موجدا لجميع الارواح والاجساد واذا ثبت هذا لزم منه ثبوت كل المطالب المذكورة في هذه السورة اما
حسن التكليف كيف شاء واراد فذاك ثابت فانه لما كان مالكا للكل كان له ان يتصرف في الكل بالامر والنهي والثواب والعقاب كيف شاء واراد فلا
يصح القول بالتكليف على اي وجه اراده سبحانه واما الرد على اليهود فلانه سبحانه وتعالى لما كان مالك الملك فله الحكم كما اراد فنسخ شرع موسى عليه السلام و
يضع شرع محمد صلوات الله عليه واما الرد على النصارى فلان عيسى ومريم عليهما السلام داخلان فيما سوى الله لانا بينا ان الموجود اما ان يكون هو الله او غيره
وعيسى ومريم لا شك في كونهما داخلين في هذا القسم فاذا دللنا على ان كل ما سوى الله ممكن بذاته موجود بايجاد الله كان ايضا يكون الله كان عيسى ومريم
كذلك ولا معنى للعبودية الا ذلك فثبت كونهما عبدين مخلوقين مملوكين لله تعالى فظهر بالتقرير الذي ذكرناه ان هذه الاية التي جعلها الله تعالى خاتمة لهذه السورة
برهان قاطع في صحة جميع العلوم التي اشتملت هذه السورة عليها والله اعلم باسرار كلامه وصلى الله على سيدنا محمد واله

سورة الانعام مائة وخمس وستون اية

قال ابن عباس رضي الله عنهما انها مكية نزلت جملة واحدة فامتلأ منها الوادي وشيعها سبعون الف ملك ونزلت الملائكة فملأوا ما بين الاخشبين فدعا رسول الله صلى الله
عليه وسلم الكتاب وكتبوها من ليلتهم الا ست ايات فانها مدنية قل تعالوا اتل ما حرم ربكم الى اخر الايات الثلاث وقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الاية وقوله تعالى
ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وعن انس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما نزل علي سورة من القران جملة غير سورة الانعام وما اجتمعت الشياطين لسورة من القران جمعها لها
وقد بعث بها الي مع جبريل مع خمسين ملكا او خمسين الف ملك تزفها وتحفها حتى اقروها في صدري كما اقر الماء في الحوض ولقد اعزني الله واياكم بها عزا لا يذلنا
بعده ابدا وبها دحض حجج المشركين ووعد من الله لا يخلفه وعن ابن المنكدر انها لما نزلت سورة الانعام سبح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال لقد شيع هذه السورة
من الملائكة ما سد الافق وقال الاصوليون هذه السورة اختصت بنوعين من الفضيلة احدهما انها نزلت دفعة واحدة والثانية انها شيعها سبعون الف
ملك والسبب فيه انها مشتملة على دلائل التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وابطال مذاهب المبطلين والملحدين وذلك يدل على ان علم الاصول في غاية الجلالة والرفعة
وايضا فانزال ما يدل على الاحكام قد تكون المصلحة ان ينزله الله تعالى على قدر حاجاتهم وبحسب الحوادث والنوازل واما ما يدل على علم الاصول فقد انزله الله
سبحانه وتعالى جملة واحدة وذلك يدل على ان تعلم علم الاصول واجب على الفور لا على التراخي والله الموفق للصواب وصلى الله على محمد واله والاصحاب

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون

اعلم ان الكلام المستقصى في قوله الحمد لله قد سبق في تفسير سورة الفاتحة ولا باس بان نعيد بعض تلك الفوائد وفيه مسائل المسئلة الاولى في الفرق بين المدح والحمد
والشكر اعلم ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اما بيان ان المدح اعم من الحمد فلان المدح يحصل للعاقل ولغير العاقل الا ترى انه كما يحسن مدح الرجل
العاقل على انواع فضائله فكذلك قد يمدح اللؤلؤ لحسن شكله ولطافة خلقته ويمدح الياقوت على نهاية صفائه وصقالته فيقال ما احسنه وما

اصفاه اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار على ما يصدر منه من الانعام والاحسان فثبت ان المدح اعم من الحمد واما بيان ان الحمد اعم من الشكر فلان الحمد عبارة عن
تعظيم الفاعل لاجل ما صدر عنه من الانعام سواء كان ذلك الانعام واصلا اليك او الى غيرك واما الشكر فهو عبارة عن تعظيمه لاجل انعام وصل اليك وحصل
عندك فثبت بما ذكرنا ان المدح اعم من الحمد والحمد اعم من الشكر اذا عرفت هذا فنقول انما لم يقل المدح لله لانا بينا ان المدح كما يحصل للفاعل المختار فقد يحصل
لغيره اما الحمد فانه لا يحصل الا للفاعل المختار فكان قوله الحمد لله تصريحا بان المؤثر في وجود هذا العالم فاعل مختار خلقه بالقدرة والمشية وليس علة موجبة
له ايجاب العلة معلولها ولا شك ان هذه الفائدة عظيمة في الدين وانما لم يقل الشكر لله لانا بينا ان الشكر عبارة عن تعظيمه بسبب انعام صدر عنه ووصل
اليك وهذا مشعر بان العبد انما ذكر تعظيمه بسبب ما وصل اليه من النعمة فحينئذ يكون المطلوب الاصلي له وصول النعمة اليه وهذه درجة حقيرة فاما اذا قال الحمد لله
فهذا يدل على ان العبد حمده لاجل كونه مستحقا للحمد لا لخصوص انه تعالى اوصل النعمة اليه فيكون الاخلاص اكمل واستغراق القلب في مشاهدة نور جلال الله اتم
والانقطاع عما سوى الله اقوى واثبت المسألة الثانية الحمد لفظ مفرد محلى بالالف واللام فيفيد اصل الماهية اذا ثبت هذا فنقول قوله الحمد لله يفيد
ان هذه الماهية لله وذلك يمنع من ثبوت الحمد لغير الله فهذا يقتضي ان جميع اقسام الحمد والثناء والتعظيم ليس الا لله سبحانه وتعالى فان قيل ان شكر المنعم
واجب مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدله وشكر المحسن على احسانه كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله قلنا المحمود
والمشكور في الحقيقة ليس الا الله وبيانه من وجوه الاول ان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول تلك
الداعية في القلب ليس من العبد والا لافتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله سبحانه وتعالى فتلك الداعية عند حصولها
يجب الفعل وعند زوالها يمتنع الفعل فيكون المحسن في الحقيقة ليس الا الله فيكون المستحق لكل حمد في الحقيقة هو الله تعالى ثانيها ان كل من احسن من
المخلوقين الى الغير فانه انما يقدم على ذلك الاحسان اما لجلب منفعة او دفع مضرة اما جلب المنفعة فانه يطمع بواسطة ذلك الاحسان وثناء بعده بسبب حصول
الشكر في قلبه او مكافاة بقليل او كثير في الدنيا او وجدان ثواب في الآخرة واما دفع المضرة فهو ان الانسان اذا رأى حيوانا في ضر او بلية فانه يرق عليه قلبه
وتلك الرقة الم مخصوص يحصل في القلب عند مشاهدة وقوع ذلك الحيوان في تلك المضرة فاذا حاول انقاذ ذلك الحيوان من تلك المضرة زال الم
تلك الرقة عن القلب وصار فارغ القلب طيب الوقت فذلك الاحسان كانه سبب افاد تخليص القلب عن الم الرقة الجنسية فثبت ان كل من سوى الحق
سبحانه فانه يستفيد منه بفعل الاحسان اما جلب منفعة او دفع مضرة اما الحق سبحانه فانه يحسن ولا يستفيد منه جلب منفعة ولا دفع مضرة فكان المحسن
الحقيقي ليس الا الله فلهذا السبب كان المستحق لكل اقسام الحمد هو الله تعالى فقال الحمد لله ثالثها ان كل احسان يقدم عليه احد من الخلق فالانتفاع به لا يكمل
الا بواسطة احسان الله الا ترى انه لولا ان الله تعالى خلق انواع النعم والا لم يقدر الانسان على ايصال تلك الحنطة والفواكه الى الغير وايضا فلولا انه
سبحانه اعطى الانسان الحواس الخمس التي يمكن بها الانتفاع بتلك النعم والا لعجز عن الانتفاع بها ولولا انه اعطاه المزاج الصحيح والبنية السليمة والا
لما امكنه الانتفاع بها فثبت ان كل احسان يصدر عن محسن سوى الله فان الانتفاع به لا يكمل الا بواسطة احسان الله وعند هذا يظهر انه لا محسن في الحقيقة الا الله ولا مستحق
للحمد في الحقيقة الا الله تعالى فلهذا قال الحمد لله رابعها ان الانتفاع بجميع النعم لا يمكن الا بعد وجود المنتفع وبعد كونه حيا قادرا عاقلا ونعمة الوجود والحياة والقدرة والعقل ليست
الا من الله والتربية الحسية والارزاق المختلفة لا تحصل الا من الله من اول الطفولية الى آخر العمر ثم اذا تامل الانسان في آثار حكمة الرحمن في خلق الانسان واوصل الى ما اودع
الله تعالى في اعضائه من انواع المنافع والمصالح علم انها بحر لا ساحل لها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فبتقدير ان نسلم ان العبد يمكنه ان ينعم على الغير الا ان
نعم العبد كالقطرة ونعم الله لا نهاية لها اولا وآخرا وظاهرا وباطنا فلهذا السبب كان المستحق للحمد المطلق والثناء المطلق ليس الا الله سبحانه وتعالى فلهذا قال
الحمد لله المسألة الثالثة انما قال الحمد لله ولم يقل احمد الله لوجوه احدها ان الحمد صفة القلب وربما احتاج الانسان الى ان يذكر هذه اللفظة حال كونه غافلا بقلبه عن
استحضار معنى الحمد والثناء فلو قال ذلك الوقت احمد الله كان كاذبا واستحق عليه الذم والعقاب حيث اخبر عن وجود شيء مع انه ما كان موجودا اما اذا قال الحمد لله
فمعناه ان ماهية الحمد وحقيقته مسلمة لله تعالى وهذا الكلام حق وصدق سواء كان معنى الحمد والثناء حاضرا في قلبه او لم يكن فكان التكلم بهذا الكلام عبادة شريفة
وطاعة رفيعة فظهر الفرق بين هذين اللفظين ثانيها روي انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام يامره بالشكر فقال داود يا رب كيف اشكرك وشكري لك
لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة زائدة وانها توجب الشكر ايضا وذلك يجر الى ما لا نهاية له ولا طاقة لي بفعل ما لا نهاية له فاوحى الله تعالى الى
داود لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني اذا عرفت هذا فنقول لو قال العبد احمد الله كان هذا دعوى لكونه آتيا بالحمد والشكر فيتوجه اليه ذلك السؤال اما اذا قال
الحمد لله فليس فيه ادعاء ان العبد اتى بالحمد والثناء بل ليس فيه الا انه سبحانه وتعالى مستحق للحمد والثناء سواء قدر على الاتيان بذلك الحمد او لم يقدر عليه فظهر التفاوت بين
هذين اللفظين من هذا الوجه ثالثها انه لو قال احمد الله كان ذلك مشعرا بانه ذكر حمد نفسه ولم يذكر حمد غيره اما اذا قال الحمد لله فقد دخل فيه حمده وحمد غيره من اول خلق
العالم الى آخر استقرار المكلفين في درجات الجنان ودركات النيران كما قال تعالى وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين فكان هذا الكلام افضل واكمل المسألة الرابعة
اعلم ان هذه الكلمة مذكورة في اول سور خمسة اولها سورة الفاتحة فقال الحمد لله رب العالمين ثانيها في اول هذه السورة فقال الحمد لله الذي خلق السموات والارض
والاول اعم لان العالم عبارة عن كل موجود سوى الله تعالى فقوله الحمد لله رب العالمين يدخل فيه كل موجود سوى الله اما قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض وجعل

الظلمات والنور لا يدخل فيه الا خلق السموات والارض والظلمات والنور ولا يدخل فيه سائر الكائنات والمبدعات فكان التحميد المذكور في اول هذه السورة كانه قسم من الاقسام
الداخلة تحت التحميد المذكور في اول سورة الفاتحة وتفصيل لتلك الجملة ثالثها سورة الكهف فقال الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب وذلك ايضا تحميد مخصوص بنوع
مخصوص خاص من النعمة وهو نعمة العلم والمعرفة والهداية والقرآن وبجملة النعم الحاصلة بواسطة بعثة الرسل رابعها سورة سبأ وهي قوله تعالى الحمد لله الذي له ما في السموات
وما في الارض وذلك ايضا تحميد واقع على كونه مالكا لكل ما في السموات والارض وهو ايضا قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله تعالى الحمد لله رب العالمين خامسها سورة
فاطر فقال الحمد لله فاطر السموات والارض وظاهر ايضا انه قسم من الاقسام الداخلة تحت قوله الحمد لله رب العالمين فظهر ان الكلام الكلي التام هو التحميد المذكور في اول الفاتحة وهو قوله
الحمد لله رب العالمين وذلك لان كل موجود فهو اما واجب الوجود لذاته واما ممكن الوجود لذاته وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله سبحانه وتعالى وما سواه ممكن وكل ممكن فلا
يمكن دخوله في الوجود الا بايجاد الله وتكوينه والوجود نعمة فالايجاد انعام وتربية فلهذا السبب قال الحمد لله رب العالمين لانه تعالى هو المربي لكل ما سواه والمحسن الى كل من سواه
فذلك الكلام هو الكلام الكلي الوافي بالمقصود اما التحميدات المذكورة في اوائل هذه السور فكان كل واحد منها قسما من اقسام ذلك التحميد ونوعا من انواعه فان قيل الفرق
بين الخالق وبين الفاطر وبين الرب وايضا لم قال هنا خلق السموات والارض بصيغة الفعل الماضي وقال في سورة فاطر الحمد لله فاطر السموات والارض بصيغة اسم الفاعل
فنقول في الجواب عن الاول الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الحق سبحانه عبارة عن علمه النافذ في جميع الكليات والجزئيات الواصل الى جميع ذوات الكائنات
والممكنات واما كونه فاطرا فهو عبارة عن الايجاد والابداع فكونه تعالى خالقا اشارة الى صفة العلم وكونه فاطرا اشارة الى صفة القدرة وكونه تعالى ربا ومربيا مشتمل على الامرين
فكان ذلك اكمل والجواب عن السؤال الثاني ان الخلق عبارة عن التقدير وهو في حق الله تعالى عبارة عن علمه بالمعلومات والعلم بالشيء يصح تقدمه على وجود المعلوم الا ترى انه
يمكننا ان نعلم الشيء قبل دخوله في الوجود اما ايجاد الشيء فانه لا يحصل الا حال وجود الاثر بناء على مذهبنا ان القدرة انما تؤثر في وجود المقدور فلهذا السبب
قال خلق السموات والارض والمراد انه كان عالما بها قبل وجودها وقال فاطر السموات والارض والمراد انه تعالى انما يكون فاطرا لها وموجدا لها عند وجودها
المسألة الخامسة في قوله الحمد لله قولان الاول المراد منه احمدوا الله قالوا وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد احدها ان قوله تعالى الحمد لله يفيد تعليم اللفظ والمعنى ولو قال احمدوا
لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين ثانيها انه يفيد انه تعالى مستحق للحمد سواء حمده حامد او لم يحمده الثالث ان المقصود منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى القول
الثاني وهو قول اكثر المفسرين معناه قولوا الحمد لله تعليم الدعاء قالوا والدليل على ان المراد منه التعليم للعباد انه تعالى قال في اثناء السورة اياك نعبد واياك
نستعين وهذا الكلام لا يليق ذكره الا بالعباد والمقصود انه سبحانه وتعالى لما امر بالحمد وقد تقرر في العقول ان الحمد لا يحسن الا على الانعام فحينئذ يصير هذا الامر
حاملا للمكلف على ان يتفكر في اقسام نعم الله تعالى عليه ثم ان تلك النعم تشتمل ذكرها على مقصودين شريفين احدهما ان هذه النعم قد حدثت بعد ما كانت معدومة
فلا بد لها من محدث ومحصل وليس ذلك هو العبد لان كل احد يريد تحصيل جميع انواع النعم لنفسه فلو كان حصول النعم للعبد بواسطة قدرة العبد واختياره لوجب
ان يكون كل واحد واصلا الى جميع اقسام النعم اذ لا احد الا وهو يريد تحصيل جميع كل النعم لنفسه ولما ثبت انه لا بد لحدوث هذه النعم من محدث وثبت ان ذلك
المحدث ليس هو العبد وجب الاقرار بمحدث قاهر قادر وهو الله سبحانه وتعالى النوع الثاني من مقاصد هذه الكلمة ان القلوب مجبولة على حب من احسن اليها وبغض
من اساء اليها فاذا امر الله تعالى العبد بالتحميد كان الامر بالتحميد مما يحمله على تذكر انواع نعم الله تعالى صار ذلك التكليف حاملا للعبد على تذكر انواع نعم الله عليه ولما كانت
تلك النعم كثيرة خارجة عن الحد والاحصاء صار تذكر تلك النعم موجبا لرسوخ حب الله في قلب العبد فثبت ان تذكر النعم يفيد فائدتين شريفتين احدهما
الاستدلال بحدوثها على الاقرار بوجود الله وثانيهما ان الشعور بكونها نعما يوجب ظهور حب الله في القلب ولا مقصود من جميع العبادات الا هذان الامران فلهذا السبب
وقع الابتداء في هذا الكتاب الكريم بهذه الكلمة فقال الحمد لله رب العالمين واعلم ان هذه الكلمة بحر لا ساحل له لان العالم اسم لكل ما سوى الله وما سوى الله اما جسم
او حال فيه او لا جسم ولا حال فيه وهو الارواح ثم الاجسام اما فلكية او عنصرية اما الفلكيات فاولها العرش المجيد ثم الكرسي الرفيع ويجب على العاقل ان يعرف
ان العرش ما هو وان الكرسي ما هو وان يعرف صفاتهما واحوالهما ثم يتامل ان اللوح والقلم والرفرف والبيت المعمور وسدرة المنتهى ما هي وان يعرف
حقائقها ثم يتفكر في طبقات السموات وكيفية اتساعها واوضاعها وابعادها ثم يتامل في الكواكب الثابتة والسيارة ثم يتامل في عالم العناصر الاربعة والمواليد
الثلاثة وهي المعادن والنبات والحيوان ثم يتامل في كيفية حكمة الله في خلقة الاشياء الحقيرة الضعيفة كالبق والبعوض ثم ينتقل منها الى معرفة اجناس الارواح
وانواعها القريبة والبعيدة وكيفية المنافع الحاصلة من كل نوع من انواعها ثم ينتقل منها الى معرفة مراتب الارواح السفلية والعلوية والعرشية والفلكية و
مراتب الارواح المقدسة عن علائق الاجسام الذين قال الله فيهم ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فاذا استحضر مجموع هذه الاشياء بقدر القدرة والطاقة
وقد حصل في عقله ذرة من معرفة العالم وهو كل ما سوى الله ثم عند هذا يعرف ان كل ما حصل لها من الوجود وكمالات الوجود في ذواتها وصفاتها واحوالها وعلائقها
فمن ايجاد الحق ومن وجوده وعند هذا يعرف شيئا من معنى قوله الحمد لله رب العالمين ذرة وهذا بحر لا ساحل له وكلام لا آخر له والله اعلم المسألة السادسة انا وان ذكرنا ان قوله تعالى
الحمد لله رب العالمين جار مجرى قوله قولوا الحمد لله رب العالمين فانما ذكرناه لان قوله في اثناء السورة اياك نعبد واياك نستعين لا يليق الا بالعبد فلهذا السبب
افتقرنا هناك الى هذا الاضمار اما هذه السورة وهي قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض فلا يبعد ان يكون المراد منه ثناء الله تعالى على نفسه واذا ثبت هذا
فنقول ان هذا يدل من بعض الوجوه على انه تعالى منزه عن التشبيه في الذات والصفات والافعال وذلك لان قوله الحمد لله جار مجرى مدح النفس وذلك قبيح في مقام

فكذلك ليس ان ينفتح من الخلق

نعلم امرنا بذلك فدل على انه لا يمكن قياس الحق على الخلق فكما ان هذا قبيح من الخلق مع انه لا يقبح من الحق وجب ان لا يقبح من الحق وبهذا الطريق يبطل كلمات المعتزلة في ان ما قبح منا
وجب ان يقبح من الحق واذا عرفت هذا الطريق ان افعاله لا تشبه افعال الخلق فكذلك صفاته لا تشبه صفات الخلق وذاته لا تشبه ذوات الخلق وعند هذا يحصل
التنزيه المطلق والتقديس الكامل عن كونه تعالى مشابها لغيره في الذات والصفات والافعال فهو سبحانه وتعالى واحد في ذاته لا شريك له وواحد في صفاته لا
نظير له وواحد في افعاله لا شبيه له اما قوله تعالى الذي خلق السموات والارض ففيه مسائل المسئلة الاولى في السؤالات المتوجهة على هذه الآية وهي ثلثة السؤال
الاول ان قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض جار مجرى ما يقال جاءني الرجل الفقيه فان هذا يدل على وجود رجل آخر ليس بفقيه والا لم يكن الى ذكر هذه الصفة
حاجة فكذا هاهنا قوله الحمد لله الذي خلق السموات والارض يوهم ان هاهنا الها لم يخلق السموات والارض والا فاي فائدة في هذه الصفة الجواب
انا بينا ان قولنا الله جار مجرى اسم العلم واذا ذكر الوصف لاسم العلم لم يكن المقصود منه ذكر الوصف التمييز بل تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بتلك الصفة مثاله
اذا قلنا الرجل العالم فقولنا الرجل اسم الماهية والماهية تتناول الاشخاص الكثيرة فكان المقصود هاهنا من ذكر الوصف تمييز هذا الرجل عن سائر الرجال بهذه
الصفة اما اذا قلنا زيد العالم فلفظ زيد اسم علم وهو لا يفيد الا هذه الذات المعينة لان اسماء الاعلام قائمة مقام الاشارات فاذا وصفناه بالعالمية امتنع ان
يكون المقصود منه تمييز ذلك الشخص عن غيره بل المقصود منه تعريف كون ذلك المسمى موصوفا بهذه الصفات ولما كان لفظ الله من باب اسماء الاعلام لا جرم كان
الامر على ما ذكرناه السؤال الثاني لم قدم ذكر السماء على الارض مع ان ظاهر التنزيل يدل على ان خلق الارض مقدم على خلق السماء الجواب السماء كالدائرة والارض
كالمركز وحصول الدائرة يوجب تعين المركز ولا ينعكس فان حصول المركز لا يوجب تعين الدائرة لامكان ان يحيط بالمركز الواحد دوائر لا نهاية لها فلما كانت السماء
متقدمة على الارض بهذا الاعتبار وجب تقديم ذكر السماء على الارض السؤال الثالث لم ذكر السماء بصيغة الجمع والارض بصيغة الواحد مع ان الارضين ايضا
كثيرة بدليل قوله تعالى ومن الارض مثلهن الجواب ان السماء جارية مجرى الفاعل والارض مجرى القابل فلو كانت السماء واحدة لتشابه الاثر وذلك يخل بمصالح
هذا العالم اما لما كانت كثيرة اختلفت الاتصالات الكوكبية فحصل بسببها الفصول الاربعة وسائر الاحوال المختلفة وحصل بسبب تلك الاحوال مصالح هذا العالم
اما الارض فهي قابلة للاثر والقابل الواحد كاف في القبول واما دلالة الآية المذكورة على تعدد الارضين فقد بينا في تفسير تلك الآية كيفية الحال فيها المسئلة الثانية
اعلم ان المقصود من هذه الآية ذكر الدلالة على وجود الصانع وتقريره ان اجرام السموات والارضين تقدرت في امور مخصوصة بمقادير مخصوصة وذلك لا يمكن حصوله
الا بتخصيص الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فمن وجوه الاول ان كل فلك اختص بمقدار معين مع جواز ان يكون الذي كان حاصلا مقدارا ازيد منه او
انقص منه الثاني ان كل فلك فانه مركب من اجزاء والجزء الداخل كان يمكن وقوعه خارجا وبالعكس فوقوع كل واحد منها في حيزه ولحاق الآخر جائز الثالث
ان الحركة والسكون جائزان على كل الاجسام بدليل ان الطبيعة الجسمية واحدة ولوازم الامور الواحدة واحدة فاذا صح السكون والحركة على بعض الاجسام وجب
ان يصحا على كلها فاختصاص الجسم الفلكي بالحركة دون السكون اختصاص بامر ممكن الرابع ان كل حركة فانه يمكن وقوعها اسرع مما وقع وابطأ مما وقع
فاختصاص تلك الحركة المعينة بذلك القدر المعين من السرعة والبطوء اختصاص بامر ممكن الخامس ان كل حركة وقعت متوجهة الى جهة فانه يمكن
وقوعها متوجهة الى سائر الجهات فاختصاصها بالوقوع على ذلك الوجه الخاص اختصاص بامر ممكن السادس ان كل فلك فانه يوجد جسم آخر اما اعلى منه
واما اسفل وقد كان وقوعه على خلاف ذلك الترتيب امرا ممكنا بدليل ان الاجسام لما كانت متساوية في الطبيعة الجسمية فكل ما صح على بعضها
صح على كلها فكان اختصاصه بذلك الحيز والترتيب امرا ممكنا السابع ان لحركة كل فلك اولا لان وجود حركات لا اول لها محال لان حقيقة الحركة
انتقال من حالة الى حالة وهذا الانتقال يقتضي كونها مسبوقة بالغير والاول ينافي المسبوقية بالغير والجمع بينهما محال فثبت ان لكل حركة اولا فاختصاص
ابتداء حدوثها بذلك الوقت دون ما قبله وما بعده اختصاص بامر ممكن الثامن وهو ان الاجسام لما كانت متساوية في تمام الماهية كان اتصاف
بعضها بالفلكية وبعضها بالعنصرية دون العكس اختصاصا بامر ممكن التاسع وهو ان حركاتها فعل لفاعل مختار ومتى كان كذلك فلها اول بيان
المقام الاول ان المؤثر فيها لو كان علة موجبة بالذات لزم من دوام تلك العلة دوام آثارها فيلزم من دوام تلك العلة دوام كل واحد من الاجزاء المفترضة
في هذه الحركة ولما كان ذلك محالا ثبت ان المؤثر فيها ليس علة موجبة بالذات بل فاعلا مختارا واذا كان كذلك وجب كون ذلك الفاعل متقدما
على هذه الحركات وذلك يوجب ان يكون لها بداية العاشر انه ثبت بالدليل انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له بدليل انا نعلم بالضرورة انا لو فرضنا انفسنا
واقفين على طرف الفلك الاعلى فانا نميز بين الجهة التي تلي قدامنا وبين الجهة التي تلي خلفنا وثبوت هذا الامتياز معلوم بالضرورة واذا كان كذلك ثبت
انه حصل خارج العالم خلاء لا نهاية له واذا كان كذلك كان حصول هذا العالم في هذا الحيز الذي حصل فيه دون سائر الاحياز امرا ممكنا فثبت بهذه
الوجوه العشرة ان اجرام السموات والارضين مختصة بصفات واحوال كان يجوز في العقل حصول اضدادها ومقابلاتها فوجب ان لا يحصل هذا الاختصاص
الخاص الا لمرجح ومقدر والا فقد ترجح احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال واذا ثبت هذا فنقول انه لا معنى للخلق الا التقدير فلما دل العقل على حصول
التقدير من هذه الوجوه العشرة وجب حصول الخلق من هذه الوجوه العشرة فلهذا المعنى قال الحمد لله الذي خلق السموات والارض والله اعلم ومن الناس من قال
المقصود من ذكر السموات والارض والظلمات والنور التنبيه على ما فيها من المنافع وعلم ان منافع السموات والارض اكثر من ان يحيط بجزء منها [illegible]

وذلك لان السموات بالنسبة الى مواليد هذا العالم جارية مجرى الاب والارض بالنسبة اليها جارية مجرى الام فالعلل الفاعلة سماوية والعلل القابلة ارضية وبهما يتم امر المواليد الثلثة والاشياء
في شرح ذلك طويل اما قوله تعالى وجعل الظلمات والنور ففيه مسائل المسئلة الاولى لفظ جعل يتعدى الى مفعول واحد اذا كان بمعنى احدث وانشأ كقوله وجعل الظلمات والنور والى مفعولين
اذا كان بمعنى صير كقوله وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا والفرق بين الخلق والجعل ان الخلق فيه معنى التقدير وفي الجعل معنى التضمين كانشاء شيء من شيء او تصيير شيء شيئا
ومنه قوله تعالى وجعل منها زوجها وقوله وجعلناكم ازواجا وقوله اجعل الآلهة الها واحدا وانما حسن لفظ الجعل هاهنا لان النور والظلمة لما تعاقبا صار كان كل واحد منهما انما تولد من الآخر
المسئلة الثانية في لفظ الظلمات والنور قولان الاول ان المراد منهما الامران المحسوسان بحس البصر والذي يقوي ذلك ان اللفظ حقيقة فيهما وايضا فان الامرين اذا جعلا مقرونين
بذكر السموات والارض فانه لا يفهم منهما الا هاتان الكيفيتان المحسوستان الثاني نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال وجعل الظلمات والنور يريد الظلمة الشرك والنفاق والكفر والنور
يريد نور الاسلام والايمان والنبوة واليقين ونقل عن الحسن انه قال يعني الكفر والايمان ولا تفاوت بين هذين القولين وكان قول الحسن كالتلخيص لقول ابن عباس والقائلون بهذا القول
حملوا اللفظ على المجاز والاول اولى لان الاصل حمل اللفظ على حقيقته ولان الظلمات والنور اذا كانا مذكورين مع السموات والارض لم يفهم منه الا ما ذكرناه قال الواحدي الاولى
حمل اللفظ عليهما معا واقول لا يمكن ذلك لان حمل اللفظ على الوجه الاول يقتضي حمل اللفظ على حقيقته وحمله على الوجه الثاني يقتضي حمل اللفظ على مجازه واللفظ الواحد بالاعتبار الواحد
لا يمكن حمله على حقيقته ومجازه معا المسئلة الثالثة انما قدم ذكر الظلمات على ذكر النور لاجل ان الظلمة عبارة عن عدم النور عن الجسم الذي من شانه قبول النور وليست عبارة عن كيفية
وجودية مضادة للنور والدليل عليه انه اذا جلس انسان بقرب السراج وجلس آخر بالبعد منه فان البعيد يرى القريب ويرى ذلك الهواء صافيا مضيئا واما القريب فانه لا يرى
البعيد ويرى ذلك الهواء مظلما فلو كانت الظلمة كيفية وجودية لكانت حاصلة بالنسبة الى هذين الشخصين المذكورين وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الظلمة
ليست كيفية وجودية واذا ثبت هذا فنقول عدم المحدثات متقدم على وجودها فالظلمة متقدمة في التقدير والتحقق على النور فوجب تقديمها عليه في اللفظ ومما يقوي
ذلك ما يروى في الاخبار انه تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره المسئلة الرابعة لقائل ان يقول لم ذكر الظلمات بصيغة الجمع والنور بصيغة الواحد فنقول
اما من حمل الظلمات على الكفر والنور على الايمان فكلامه هاهنا ظاهر لان الحق واحد والباطل كثير واما من حملهما على الكيفية المحسوسة فالجواب ان النور عبارة عن تلك الكيفية
الكاملة القوية ثم انها تقبل التناقص قليلا قليلا وتلك المراتب كثيرة فلهذا السبب عبر عن الظلمات بصيغة الجمع اما قوله تعالى ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فاعلم
انه يقال عدل الشيء بالشيء اذا سواه به ومعنى يعدلون يشركون به غيره فان قيل على اي شيء عطف قوله ثم الذين كفروا بربهم يعدلون قلنا
يحتمل ان يكون معطوفا على قوله الحمد لله على معنى ان الله حقيق بالحمد على كل ما خلق لانه ما خلقه الا نعمة ثم الذين كفروا بربهم يعدلون فيكفرون نعمته ويحتمل ان يكون معطوفا
على قوله خلق السموات على معنى انه تعالى خلق هذه الاشياء العظيمة التي لا يقدر عليها احد سواه ثم انهم يعدلون به جمادا لا يقدر على شيء اصلا فان قيل فما
معنى ثم قلنا فائدته استبعاد ان يعدلوا به بعد وضوح آيات قدرته والله اعلم هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ طِينٍ ثُمَّ قَضَى أَجَلًا وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ ثُمَّ أَنْتُمْ
تَمْتَرُونَ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ وَمَا تَأْتِيهِمْ مِنْ آيَةٍ مِنْ آيَاتِ رَبِّهِمْ
إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ فَقَدْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ أَلَمْ يَرَوْا
اعلم ان هذا الكلام يحتمل ان يكون المراد منه ذكر دليل آخر من دلائل اثبات الصانع تعالى ويحتمل ان يكون المراد منه ذكر الدليل على صحة المعاد وصحة الحشر والنشر اما الوجه الاول فتقريره
انه تعالى لما استدل بخلقة السموات والارض وتعاقب الظلمات والنور على وجود الصانع الحكيم اتبعه بالاستدلال بخلقة الانسان على اثبات هذا المطلوب فقال هو الذي خلقكم
من طين والمشهور ان المراد منه انه تعالى خلقهم من آدم وآدم كان مخلوقا من الطين فلهذا السبب قال هو الذي خلقكم من طين وعندي فيه وجه آخر وهو ان الانسان مخلوق من المني
ومن دم الطمث وهما انما يتولدان من الاغذية والاغذية اما حيوانية واما نباتية فان كانت حيوانية كان الحال في كيفية تولد ذلك الحيوان كالحال
في كيفية تولد الانسان فبقي ان تكون نباتية فثبت ان الانسان مخلوق من الاغذية النباتية ولا شك انها متولدة من الطين فثبت ان كل انسان مخلوق فهو متولد من الطين من هذا
الوجه ثم نقول هذا الطين قد تولدت النطفة منه بهذا الطريق المذكور ثم تولد من النطفة انواع الاعضاء المختلفة في الصفة والصورة
مثل القلب والدماغ والكبد وانواع الاعضاء البسيطة كالعظام والغضاريف والرباطات والاوتار وغيرها وتولد الصفات المختلفة من المادة المتشابهة
لا يمكن الا بتقدير مقدر حكيم وذلك هو المطلوب واما الوجه الثاني وهو ان يكون المقصود من هذا الكلام تقرير امر المعاد فنقول لما ثبت ان تخليق بدن الانسان انما حصل
لان الفاعل الحكيم والمقدر الرحيم رتب خلقة هذه الاعضاء على هذه الصفات المختلفة بحكمته وقدرته فنقول تلك الحكمة والقدرة باقية بعد موت الحيوان فيكون قادرا
على اعادتها واعادة الحياة اليها وذلك يدل على صحة القول بالمعاد اما قوله تعالى ثم قضى اجلا ففيه ابحاث الاول لفظ القضاء قد يرد بمعنى الحكم والامر قال تعالى وقضى ربك
الا تعبدوا الا اياه وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وبمعنى صفة الفعل اذا تم قال فقضاهن سبع سموات في يومين ومنه قولهم قضى فلان حاجة فلان
واما الاجل فهو في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الانسان هو الوقت المضروب لانقضاء عمره واجل الدين محله لانقضاء التأخير فيه واصله من التأخير يقال
اجل الشيء يأجل اجولا وهو آجل اذا تأخر والآجل نقيض العاجل اذا عرفت هذا فقوله ثم قضى اجلا معناه انه تعالى خصص موت كل احد بوقت معين وذلك التخصيص عبارة
عن خلق الموت في ذلك الوقت ونظير هذه الآية قوله ثم انكم بعد ذلك لميتون اما قوله تعالى واجل مسمى عنده فاعلم ان صريح هذه الآية يدل على حصول
اجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرهما على وجوه الاول قال ابو مسلم ثم قضى اجلا المراد منه آجال الماضين من الخلق وقوله واجل مسمى عنده المراد منه آجال الباقين من الخلق

حصل هذا الأجل الثاني بكونه مسمى عنده لأن الماضين لما ماتوا صارت آجالهم معلومة أما الباقون فهم بعد لم يموتوا فلم تصر آجالهم معلومة فلهذا المعنى قال وأجل مسمى عنده الثاني
الأجل الأول هو أجل الموت والأجل المسمى عنده هو أجل القيامة لأن مدة حياتهم في الآخرة لا آخر لها ولا انقضاء ولا يعلم أحد كيفية الحال في هذا الأجل إلا الله تعالى الثالث أن الأجل الأول
ما بين أن يخلق إلى أن يموت والثاني ما بين الموت والبعث وهو البرزخ الرابع الأول النوم والثاني الموت الخامس أن الأجل الأول مقدار ما انقضى من عمر كل واحد والأجل
الثاني مقدار ما بقي من عمر كل إنسان السادس وهو قول حكماء الإسلام أن لكل إنسان أجلين أحدهما الآجال الطبيعية والثاني الآجال الاخترامية أما الآجال الطبيعية فهي التي لو بقي
ذلك المزاج مصونا عن العوارض الخارجية لانتهت مدة بقائه إلى الوقت الفلاني وأما الآجال الاخترامية فهي التي تحصل بسبب الأسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ
الحشرات وغيرها من الأمور المعضلة وقوله مسمى عنده أي معلوم عنده أو مذكور اسمه في اللوح المحفوظ ومعنى عنده شبيه بما يقول الرجل في المسألة عندي أن الأمر كذا وكذا أي هذا
اعتقادي وقولي فإن قيل المبتدأ النكرة إذا كان خبره ظرفا وجب تأخيره فلم جاز تقديمه في قوله وأجل مسمى عنده قلنا لأنه تخصص بالصفة فقارب المعرفة كقوله تعالى ولعبد
مؤمن خير من مشرك أما قوله تعالى ثم أنتم تمترون فنقول المرية والامتراء هو الشك واعلم أنا إن قلنا المقصود من ذكر هذا الكلام الاستدلال على وجود الصانع كان معناه أن
بعد ظهور مثل هذه الحجة الباهرة أنتم تمترون في صحة التوحيد وإن كان المقصود تصحيح القول بالمعاد فكذلك قوله تعالى وهو الله في السموات الآية واعلم أنا إن قلنا إن المقصود
من الآية المتقدمة إقامة الدليل على وجود الصانع القادر المختار قلنا المقصود من هذه الآية إقامة الدليل على بيان كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فإن الآية المتقدمة دلت
على كمال القدرة وهذه الآية دلت على كمال العلم وحينئذ يكمل العلم بالصفات المعتبرة في حصول الإلهية وإن قلنا إن المقصود من الآية المتقدمة إقامة الدليل على صحة المعاد فالمقصود
من هذه الآية تكميل ذلك البيان وذلك لأن منكري المعاد إنما أنكروه لأمرين أحدهما أنهم يعتقدون أن المؤثر في حدوث بدن الإنسان هو امتزاج الطبائع وينكرون أن يكون
المؤثر فيه قادرا مختارا والثاني أنهم يسلمون ذلك إلا أنهم يعتقدون أنه تعالى غير عالم بالجزئيات فلا يمكنه تمييز المطيع عن العاصي ولا تمييز أجزاء بدن زيد عن أجزاء بدن عمرو
ثم إنه تعالى أثبت في الآية المتقدمة كونه تعالى قادرا مختارا لا علة موجبة وأثبت بهذه الآية كونه تعالى عالما بجميع المعلومات وحينئذ بطل جميع الشبهات التي عليها مدار القول
بإنكار المعاد وصحة الحشر والنشر فهذا هو الكلام في نظم الآية وهاهنا مسائل المسألة الأولى القائلون بأن الله سبحانه وتعالى مختص بالمكان تمسكوا بهذه الآية وهو الله في السموات
وفي الأرض وذلك يدل على أن الإله مستقر في السموات قالوا ويتأكد هذا أيضا بقوله تعالى أأمنتم من في السماء قالوا ولا يلزمنا أن يقال فيلزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى
في هذه الآية وهو الله في السموات وفي الأرض وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معا وهو محال لأنا نقول أجمعنا على أنه ليس موجودا في الأرض ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين
ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل فوجب أن يبقى ظاهر قوله تعالى وهو الله في السموات على ذلك الظاهر ولأن من القراء من وقف عند قوله وهو الله في السموات ثم يبتدي
فيقول وفي الأرض يعلم سركم والمعنى أنه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض فيكون قوله وفي الأرض صلة لقوله سركم هذا تمام كلامهم واعلم أنا نقيم الدلالة أولا على أنه
لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره وذلك من وجوه الأول أنه تعالى قال في هذه السورة قل لمن ما في السموات والأرض قل لله فبين بهذه الآية أن كل ما في السموات والأرض
فهو ملك لله ومملوك له فلو كان الله تعالى أحد الأشياء الموجودة في السموات والأرض لزم كونه ملكا لنفسه وذلك محال ونظير هذه الآية قوله تعالى في طه له ما في السموات
وما في الأرض فإن قالوا قوله قل لمن ما في السموات والأرض هذا يقتضي أن كل ما في السموات فهو لله إلا أن كلمة ما مختصة بمن لا يعقل فلا يدخل فيها ذات الله قلنا لا نسلم
والدليل قوله والسماء وما بناها والأرض وما طحاها ونفس وما سواها وقوله تعالى ولا أنتم عابدون ما أعبد ولا شك أن المراد بكلمة ما هاهنا هو الله سبحانه وتعالى
الثاني أن قوله وهو الله في السموات إما أن يكون المراد منه أنه موجود في جميع السموات أو المراد أنه موجود في أحد السموات والثاني ترك للظاهر والأول على قسمين لأنه إما أن
يكون الحاصل منه تعالى في أحد السموات عين ما حصل منه في سائر السموات أو غيره والأول يقتضي حصول المتحيز الواحد في مكانين وهو باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي كونه
تعالى مركبا من الأجزاء والأبعاض وهو محال الثالث أنه لو كان موجودا في السموات لكان محدودا متناهيا وكل ما كان كذلك كان قبوله للزيادة والنقصان ممكنا
وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لتخصيص مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث الرابع أنه لو كان في السموات فهل يقدر على خلق عالم آخر
فوق هذه السموات أو لا يقدر والثاني يوجب تعجيزه والأول يقتضي أنه تعالى لو فعل ذلك لحصل تحت العالم والقديم يمتنع كونه تحت العالم الخامس أنه تعالى قال وهو
معكم وقال ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقال وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله وقال فأينما تولوا فثم وجه الله وكل ذلك يبطل القول بالمكان والجهة لله تعالى فثبت
بهذه الدلائل أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره فوجب التأويل وهو من وجوه الأول أن قوله وهو الله في السموات وفي الأرض أي وهو الله في تدبير السموات والأرض
كما يقال فلان في أمر كذا أي في تدبيره وإصلاح مهماته ونظيره قوله تعالى وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله الثاني أن قوله وهو الله كلام تام ثم ابتدأ وقال
في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم والمعنى أنه تعالى يعلم في السموات سرائر الملائكة وفي الأرض يعلم سرائر الإنس والجن الثالث أن يكون الكلام على التقديم والتأخير
والتقدير وهو الله يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم ومما يقوي هذه التأويلات أن قوله وهو الله نظيره قوله هو الفاعل العالم وكلمة هو إنما ذكرت هاهنا
لإفادة الحصر وهذه الفائدة إنما تحصل إذا جعلنا لفظ الله اسما مشتقا فأما لو جعلناه اسم علم محض قائم مقام التعيين لم يصح إدخال هذه اللفظة عليه وإذا جعلنا قولنا
الله لفظا مفيدا صار معناه وهو المعبود في السماء وفي الأرض وعلى هذا التقدير يزول السؤال المسألة الثانية المراد بالسر صفات القلوب وهي الدواعي والصوارف
والمراد بالجهر أعمال الجوارح وإنما قدم ذكر السر على ذكر الجهر وذلك لأن المؤثر في الفعل هو مجموع القدرة مع الداعي والداعية التي هي من باب السر هي المؤثرة في أعمال الجوارح المسماة
بالجهر وقد ثبت أن العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول والعلة متقدمة على المعلول والمتقدم بالذات يجب تقديمه بحسب اللفظ المسألة الثالثة قوله ويعلم ما تكسبون

فيه سؤال وهو أن الأفعال إما أفعال القلوب وهي المسماة بالسر وإما أفعال الجوارح وهي المسماة بالجهر والأفعال لا تخرج عن السر والجهر فكان قوله ويعلم ما تكسبون يقتضي عطف الشيء على نفسه
وإنه فاسد والجواب يجب حمل قوله ما تكسبون على ما يستحقه الإنسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل أنه محمول على المكتسب كما يقال هذا المال كسب فلان أي مكتسبه ولا يجوز
حمله على نفس الكسب وإلا لزم عطف الشيء على نفسه على ما ذكرتموه في السؤال المسألة الرابعة الآية تدل على كون الإنسان مكتسبا للفعل والكسب هو الفعل المفضي إلى اجتلاب
نفع أو دفع ضرر ولهذا السبب لا يوصف فعل الله بأنه كسب لكونه تعالى منزها عن جلب النفع ودفع الضرر أما قوله تعالى وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الآية اعلم أنه تعالى لما تكلم أولا في التوحيد
وثانيا في المعاد وثالثا فيما يقرر هذين المطلوبين ذكر بعده ما يتعلق بتقرير النبوة وبدأ فيه بأن بين كون هؤلاء الكفار معرضين عن تأمل الدلائل غير ملتفتين إليها وهذه
الآية تدل على أن التقليد باطل والتأمل في الدلائل واجب ولولا ذلك لما ذم الله تعالى المعرضين عن الدلائل قال الواحدي رحمه الله من في قوله من آية لاستغراق الجنس الذي
يقع في النفي كقولك ما أتاني من أحد والثانية وهي قوله من آيات ربهم للتبعيض والمعنى وما يظهر لهم دليل قط من الأدلة التي يجب فيها النظر والاعتبار إلا كانوا
عنه معرضين قوله تعالى فقد كذبوا بالحق الآية اعلم أنه تعالى رتب أحوال هؤلاء الكفار على ثلاث مراتب فالمرتبة الأولى كونهم معرضين عن التأمل في الدلائل والتفكر
في البينات والمرتبة الثانية كونهم مكذبين بها وهذه المرتبة أزيد مما قبلها لأن المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به بل يكون غافلا عنه غير متعرض له فإذا صار
مكذبا به فقد زاد على الإعراض والمرتبة الثالثة كونهم مستهزئين بها لأن المكذب بالشيء قد لا يبلغ في تكذيبه إلى حد الاستهزاء فإذا بلغ إلى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى
في الإنكار فبين تعالى أن أولئك الكفار وصلوا إلى هذه المراتب الثلاثة على هذا الترتيب واختلفوا في المراد بالحق فقيل إنه المعجزات قال ابن مسعود انشق القمر بمكة وانفلق
فلقتين فذهبت فلقة وبقيت فلقة وقيل إنه القرآن وقيل إنه محمد صلوات الله وسلامه عليه وقيل إنه الشرع الذي أتى به محمد والأحكام التي جاء بها صلوات الله عليه
وقيل إنه الوعد والوعيد الذي يرغبهم به تارة ويحذرهم بسببه أخرى والأولى دخول الكل فيه أما قوله فسوف يأتيهم أنباء ما كانوا به يستهزءون المراد منه الوعيد والزجر
عن ذلك الاستهزاء ويحتمل أن يكون المراد بالأنباء لا نفس الأنباء بل العذاب الذي أنبأ الله تعالى به ونظيره قوله تعالى ولتعلمن نبأه بعد حين والحكيم إذا توعد فربما قال
ستعرف نبأ هذا الأمر إذا نزل بك ما تحذره وإنما كان كذلك لأن الغرض بالخبر الذي هو الوعيد حصول العلم بالعقاب الذي ينزل فنفس العقاب إذا نزل يحقق
ذلك الخبر حتى يزول عنه الشبهة ثم المراد من هذا العذاب يحتمل أن يكون عذاب الدنيا وهو الذي ظهر يوم بدر ويحتمل أن يكون عذاب الآخرة قوله ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم
من قرن مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم وأرسلنا السماء عليهم مدرارا وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم فأهلكناهم بذنوبهم وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين
اعلم أنه تعالى لما منعهم عن ذلك الإعراض والتكذيب والاستهزاء بالتهديد والتوبيخ والوعيد أتبعه بما يجري مجرى الموعظة والنصيحة في هذا الباب فوعظهم بسائر القرون الماضية
كقوم نوح وعاد وثمود وقوم لوط وقوم شعيب وفرعون وغيرهم فأما القرن فقال الواحدي رحمه الله القرن القوم المقترنون في زمان من الدهر فالمدة
التي يجمع فيها قوم ثم يفترقون بالموت فهي قرن لأن الذين يأتون بعدهم أقوام آخرون اقترنوا بهم فهم قرن آخرون والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم خيركم قرني ثم الذين يلونهم
من الأقران ولما كان أعمار الناس في الأكثر الستون والسبعون والثمانون لا جرم قال بعضهم القرن ستون وقال آخرون هو السبعون وقال قوم هو الثمانون
والأقرب أنه غير مقدر بزمان معين لا تقع فيه زيادة ولا نقصان بل المراد أهل كل عصر فإذا انقضى منهم الأكثر قيل قد انقضى القرن واعلم أنه تعالى وصف القرون الماضية بثلاثة
أنواع من الصفات الصفة الأولى قوله تعالى مكناهم في الأرض ما لم نمكن لكم قال صاحب الكشاف مكن له في الأرض جعل له مكانا فيها ونحوه أرض له ومنه قوله تعالى إنا مكنا له في الأرض
أو لم نمكن لهم وأما مكنته في الأرض فمعناه أثبته فيها ومنه قوله ولقد مكناهم فيما إن مكناكم فيه ولتقارب المعنيين جمع الله تعالى بينهما في قوله مكناهم في الأرض
ما لم نمكن لكم والمعنى أنه لم نعط أهل مكة مثل ما أعطيناه عادا وثمودا وغيرهم من البسطة في الأجسام والسعة في الأموال والاستظهار بأسباب الدنيا الصفة الثانية قوله تعالى وأرسلنا
السماء عليهم مدرارا يريد الغيث والمطر والسماء معناه المطر هاهنا والمدرار الكثير الدر وأصله من قولهم در اللبن إذا أقبل على الحالب منها شيء كثير فالمدرار يصلح أن يكون
من نعت السحاب ويجوز أن يكون من نعت المطر يقال سحاب مدرار إذا تتابع أمطاره ومفعال يجيء في نعت يراد المبالغة فيه قال مقاتل مدرارا متتابعة مرة بعد أخرى ويستوي
في المدرار المذكر والمؤنث الصفة الثالثة قوله تعالى وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم والمراد منه كثرة البساتين واعلم أن المقصود من هذه الأوصاف أنهم وجدوا من منافع الدنيا
أكثر مما وجده أهل مكة ثم بين تعالى أنهم مع مزيد العز في الدنيا بهذه الوجوه ومع كثرة العدد والبسطة في الجسم والمال جرى عليهم عند الكفر ما سمعتم وهذا المعنى
يوجب الاعتبار والانتباه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة بقي هاهنا سؤالات السؤال الأول ليس في هذا الكلام إلا أنهم هلكوا إلا أن هذا الهلاك غير مختص بهم بل الأنبياء
والمؤمنون كلهم أيضا قد هلكوا فكيف يحسن إيراد هذا الكلام في معرض الزجر عن الكفر مع أنه مشترك فيه بين الكافر وبين غيره والجواب ليس المقصود منه الزجر بمجرد الموت
والهلاك بل المقصود أنهم باعوا الدين بالدنيا ففاتتهم الدنيا وبقوا في العذاب الشديد بسبب الحرمان عن الدين وهذا المعنى غير مشترك فيه بين الكافر والمؤمن السؤال
الثاني كيف قال ألم يروا مع أن القوم ما كانوا مؤمنين بصدق محمد صلوات الله عليه فيما يخبر عنه وهم أيضا ما شاهدوا وقائع الأمم السالفة والجواب أن أقاصيص المتقدمين
مشهورة بين الخلق فيبعد أن يقال إنهم ما سمعوا هذه الحكايات ومجرد سماعها يكفي في الاعتبار السؤال الثالث ما الفائدة في ذكر إنشاء قرن آخرين بعدهم الجواب أن تلك الفائدة
هي التنبيه على أنه تعالى لا يتعاظمه أن يهلكهم ويخلي بلاده منهم فإنه تعالى قادر على أن ينشئ مكانهم آخرين يعمر بهم بلاده كقوله ولا يخاف عقباها ولو نزلنا عليك كتابا
في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين وقالوا لولا أنزل عليه ملك ولو أنزلنا ملكا لقضي الأمر ثم لا ينظرون
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون ولقد استهزئ برسل من قبلك فحاق بالذين سخروا منهم ما كانوا به يستهزءون

قل سيروا في الأرض ثم انظروا كيف كان عاقبة المكذبين واعلم ان الذين يتمردون عن قبول دعوة الأنبياء طوائف كثيرة فالطائفة الأولى الذين يتغالون في حب
الدنيا وطلب لذاتها وشهواتها الى ان استغرقوا فيها واغتموا وجدانها فصار ذلك مانعا لهم عن قبول دعوة الأنبياء وهم الذين ذكرهم الله تعالى في الآية المتقدمة وبين ان
لذات الدنيا ذاهبة وعذاب الكفر باق وليس من العقل تحمل العقاب الدائم لأجل اللذات المنقوضة الخسيسة والطائفة الثانية الذين يحملون معجزات الأنبياء على انها
من باب السحر لا من باب المعجزة وهؤلاء هم الذين ذكرهم الله تعالى بهذه الآية وفيه مسئلتان المسئلة الأولى بين الله تعالى في هذه الآية ان هؤلاء الكفار لو انهم شاهدوا نزول
كتاب في قرطاس دفعة واحدة عليك يا محمد لم يؤمنوا به بل حملوه على انه سحر ومخرقة والمراد من قوله في قرطاس انه لو نزل الكتاب جملة واحدة في صحيفة واحدة فرأوه ولمسوه
وشاهدوه عيانا لطعنوا فيه وقالوا انه سحر فان قيل ظهور الكتاب ونزوله من السماء هل هو من باب المعجزات ام لا فان لم يكن انكارهم لدلالته على النبوة منكرا ولا يجوز ان
يقال انه من باب المعجزات لأن الملك يقدر على انزاله من السماء وقبل الايمان بصدق الأنبياء والرسل لم تكن عصمة الملائكة معلومة فقبل الايمان بالرسل لا شك انه يجوز
ان يكون نزول ذلك الكتاب من السماء من قبل بعض الجن او الشياطين او من قبل بعض الملائكة الذين لم تثبت عصمتهم واذا كان هذا التجويز قائما فقد خرج نزول الكتاب من السماء
عن كونه دليلا على الصدق قلنا ليس المقصود ما ذكرتم بل المقصود انهم اذا رأوه بقوا شاكين فيه وقالوا انما سكرت ابصارنا فان لمسوه بايديهم فقد قوي
الادراك البصري بالادراك اللمسي وبلغ الغاية في الظهور والقوة ثم ان هؤلاء يبقون شاكين في ذلك الذي رأوه ولمسوه هل هو موجود ام لا وذلك يدل على انهم بلغوا
في الجهالة الى حد السفسطة فهذا هو المقصود من الآية لا ما ذكرتم والله اعلم المسئلة الثانية قال القاضي دلت هذه الآية على انه لا يجوز من الله تعالى ان يمنع العبد لطفا علم انه لو
فعله لآمن عنده وذلك لأنه بين انه انما لا ينزل هذا الكتاب من حيث انه لو انزله لقالوا هذا القول ولا يجوز ان يخبر بذلك الا والمعلوم انهم لو قبلوه وآمنوا به لانزله
لا محالة فثبت بهذا وجوب اللطف والتقابل ان يقول ان قوله لو نزلنا عليهم هذا الكتاب لقالوا هذا القول لا يدل على انه تعالى ينزله عليهم لو لم يقولوا هذا القول
الا على سبيل الخطاب وهو عنده ليس بحجة وايضا ليس كل ما فعله الله تعالى وجب عليه ذلك وهذه الآية ان دلت فانما تدل على الوقوع لا على وجوب الوقوع قوله
تعالى لولا انزل عليه ملك الآية اعلم ان هذا النوع الثالث من شبه منكري النبوة فانهم يقولون لو بعث الله الى الخلق رسولا لوجب ان يكون ذلك الرسول واحدا
من الملائكة فانهم اذا كانوا من زمرة الملائكة كانت علومهم اكثر وقدرتهم اشد ومهابتهم اعظم وامتيازهم عن الخلق اكمل والشبهات والشكوك في رسالتهم اقل والحكيم اذا اراد تحصيل
مهم فكل شيء كان اشد افضاء الى تحصيل ذلك المطلوب كان اولى فلما كان وقوع الشبهات في نبوة الملائكة اقل وجب لو بعث الله تعالى رسولا الى الخلق ان يكون ذلك
الرسول من الملائكة هذا هو المراد من قوله تعالى وقالوا لولا انزل عليه ملك واعلم انه تعالى اجاب عن هذه الشبهة من وجهين الأول قوله تعالى ولو انزلنا ملكا لقضي الأمر ومعنى
القضاء الاتمام والالزام وقد ذكرنا معاني القضاء في سورة البقرة ثم ما ههنا فيه وجوه الأول ان انزال الملك على البشر آية قاهرة فبتقدير انزال الملك على هؤلاء الكفار
فربما لم يؤمنوا كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله واذا لم يؤمنوا وجب اهلاكهم بعذاب الاستئصال فان سنة الله
جارية بان عند ظهور الآية القاهرة ان لم يؤمنوا جاءهم عذاب الاستئصال وههنا ما انزل الله تعالى الملك عليهم لئلا يستحقوا هذا العذاب الثاني انهم اذا
شاهدوا الملك زهقت ارواحهم من هول ما يشاهدون وتقريره ان الآدمي اذا رأى الملك فاما ان يراه على صورته الاصلية او على صورة البشر فان كان الأول لم
يبق الآدمي حيا ألم تر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى جبريل عليه السلام على صورته الاصلية غشي عليه وان كان الثاني فحينئذ يكون
المرئي شخصا على صورة البشر وذلك لا يتفاوت الحال فيه سواء كان هو في نفسه ملكا او بشرا الا ترى ان جميع الرسل عاينوا الملائكة في صورة البشر كاضياف
ابراهيم واضياف لوط وكالذين تسوروا المحراب وكجبريل حيث تمثل لمريم بشرا سويا الثالث ان انزال الملك آية قاهرة جارية مجرى الالجاء وازالة الاختيار
وذلك مخل بصحة التكليف الرابع ان انزال الملك وان كان يدفع الشبهات المذكورة الا انه يقوي الشبهات من وجه آخر وذلك لأن الملك اذا اتى بمعجزة ظاهرة
عليه قالوا هذا فعلك فعلته باختيارك وقدرتك ولو حصل لنا مثل ما حصل لك من القوة والقدرة والعلم لفعلنا مثل ما فعلته انت فعلمنا ان انزال الملك وان
كان يدفع الشبهة من الوجوه المذكورة لكنه يقوي الشبهة من هذه الوجوه اما قوله تعالى ثم لا ينظرون فالفائدة في كلمة ثم التنبيه على ان عدم الانظار اشد من قضاء
الأمر لأن مفاجأة الشدة اشد من نفس الشدة اما قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا اي لجعلناه في صورة البشر والحكمة فيه امور احدها ان الجنس الى الجنس اميل
ثانيها ان البشر لا يطيق رؤية الملك ثالثها ان طاعات الملائكة قوية فيستحقرون طاعات البشر وربما لا يعذرونهم في الاقدام على المعاصي رابعها
ان النبوة فضل من الله تعالى فيختص بها من يشاء من عباده سواء كان ملكا او بشرا ثم قال تعالى وللبسنا عليهم ما يلبسون قال الواحدي يقال لبست الامر على القوم البسه
لبسا اذا شبهته عليهم وجعلته مشكلا واصله من الستر بالثوب ومنه لبس الثوب لأنه يفيد ستر النفس والمعنى انا اذا جعلنا الملك في صورة البشر فهم يظنون
كون ذلك الملك بشرا فيعود سؤالهم انا لا نرضى برسالة هذا الشخص وتحقيق الكلام ان الله تعالى لو فعل ذلك لصار فعل الله نظير فعلهم في التلبيس وانما كان ذلك
تلبيسا لأن الناس يظنون انه ملك مع انه ليس كذلك وانما كان فعلهم تلبيسا لانهم يقولون لقومهم انه بشر مثلكم والبشر لا يكون رسولا من عند الله قوله تعالى ولقد
استهزئ الآية اعلم ان بعض الأقوام الذين كانوا يقولون ان رسول الله يجب ان يكون ملكا من الملائكة كانوا يقولون هذا الكلام على سبيل الاستهزاء وكان يضيق قلب
رسول الله صلى الله عليه وسلم عند سماعه فذكر ذلك ليصير سببا للتخفيف عن القلب لأن احد ما يخفف عن القلب المشاركة في سبب المحنة والغم فكأنه قيل له ان هذه الانواع
الكثيرة من سوء الأدب التي يعاملونك بها كانت موجودة في سائر القرون مع انبيائهم فلست انت فريدا في هذا الطريق اما قوله فحاق بالذين سخروا

من باب المعجزات ام لا

وقالوا

تمثل لها

مفاجأة

منهم فنظيره قوله تعالى ولا يحيق المكر السيء الا باهله وفي تفسيره وجوه كثيرة لاهل اللغة وهي باسرها متقاربة قال النضر وجب عليهم قال الليث يحيق ما حاق بالانسان من مكر او سوء
يعمله فنزل ذلك به يقول احاق الله بهم مكرهم وقال الفراء حاق بهم عاد عليهم وقيل حاق بهم حل عليهم ذلك وقال الزجاج حاق اي احاط قال الازهري فسر الزجاج
حاق بمعنى احاط وكأن مأخذه من الحوق وهو ما استدار بالكمرة وفي الآية بحث آخر وهو ان لفظة ما في قوله ما كانوا به يستهزئون فيه قولان الأول ان المراد به القرآن والشرع
وما جاء به محمد صلوات الله وسلامه عليه وعلى هذا التقدير ففي هذه الآية من باب حذف المضاف والتقدير فحاق بهم عقاب ما كانوا به يستهزئون الثاني ان المراد به
انهم كانوا يستهزئون بالعذاب الذي كان يخوفهم الرسول صلى الله عليه وسلم بنزوله وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى هذا الاضمار اما قوله تعالى قل سيروا في الارض الآية فاعلم انه تعالى
كما صبر رسوله صلى الله عليه وسلم بالآية الأولى فكذلك القوم حذرهم بهذه الآية وقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وجدتم من الدنيا وطيباتها ووصلتم الى لذاتها
وشهواتها بل سيروا في الارض لتعرفوا صحة ما اخبركم الرسول عنه من نزول العذاب على الذين كذبوا الرسل في الأزمنة السالفة فانكم عند السير في الارض والسفر في البلاد لابد
وان تشاهدوا تلك الآثار فيكمل الاعتبار ويقوى الاستبصار فان قيل ما الفرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلنا قوله فانظروا يدل على انه تعالى جعل النظر
سببا عن السير فكأنه قيل سيروا لأجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين اما قوله سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب
النظر في آثار الهالكين ثم نبه الله تعالى على هذا الفرق بكلمة ثم لتباعد ما بين الواجب والمباح والله الموفق للصواب قوله تعالى قل لمن ما في السموات والارض قل لله
كتب على نفسه الرحمة ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون وله ما سكن في
في الآية مسئلتان المسئلة الأولى اعلم ان المقصود من هذه الآية تقرير اثبات الصانع وتقرير المعاد وتقرير النبوة وبيانه ان احوال العالم العلوي والسفلي تدل على ان جميع هذه الاجسام موصوفة
بصفات كان يجوز عليها اتصافها باضدادها ومقابلاتها ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جزء من الاجزاء الجسمانية بصفته المعينة لابد وان يكون لاجل ان الصانع الحكيم
القادر المختار خصه بتلك الصفة المعينة فهذا يدل على ان العالم مع كل ما فيه مملوك لله واذا ثبت هذا ثبت كونه قادرا على الاعادة والحشر والنشر لأن التركيب الأول
انما حصل لكونه تعالى قادرا على كل الممكنات عالما بكل المعلومات وهذه القدرة والعلم يمتنع زوالهما فوجب صحة الاعادة ثانيا وايضا ثبت انه تعالى ملك مطاع و
الملك المطاع من له الأمر والنهي على عبيده ولابد من مبلغ وذلك يدل على ان بعثة الانبياء والرسل من الله تعالى الى الخلق غير ممتنع فثبت ان هذه الآية وافية باثبات هذه
المطالب الثلاثة ولما سبق ذكر هذه المطالب الثلاثة ذكر الله تعالى بعدها هذه الآية لتكون مقوية لمجموع تلك المطالب على الوجه الذي شرحناه المسئلة الثانية قوله تعالى
قل لمن ما في السموات والارض سؤال وقوله قل لله جواب فقد امره الله تعالى بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا وهذا انما يحسن في الموضع الذي يكون الجواب قد بلغ
في الظهور الى حيث لا يقدر على انكاره منكر ولا على دفعه دافع ولما بينا ان آثار الحدوث والامكان ظاهرة في ذوات جميع الاجسام وفي جميع صفاتها لا جرم كان الاعتراف
بانها باسرها ملك لله تعالى وملك له ومحل تصرفه وقدرته لا جرم امره بالسؤال اولا ثم بالجواب ثانيا ليدل ذلك على ان الاقرار بهذا المعنى مما لا سبيل الى دفعه البتة وايضا
فالقوم كانوا معترفين بان كل العالم ملك لله وملكه وتحت تصرفه وقهره وقدرته كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ثم انه تعالى لما بين بهذا الطريق
كمال الهيبة وقدرته ونفاذ تصرفه في عالم المخلوقات بالكلية اردفه بكمال رحمته واحسانه الى الخلق فقال كتب على نفسه الرحمة وكأنه تعالى قال انه لم يرض من نفسه بان يعجل ولا بان يعدم
بل ابدا ينعم وابدا يعد في المستقبل بالانعام ومع ذلك فقد كتب على نفسه ذلك واوجبه ايجاب الفضل والكرم واختلفوا في المراد بهذه الرحمة فقال بعضهم تلك الرحمة هي
انه تعالى يمهلهم مدة عمرهم ويرفع عنهم عذاب الاستئصال ولا يعاجلهم بالعقوبة في الدنيا وقيل المراد انه كتب على نفسه الرحمة لمن ترك التكذيب بالرسل وتاب و[illegible]
وقبل توبتهم واعلم انه جاءت الاخبار الكثيرة في سعة رحمة الله عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لما فرغ الله من الخلق كتب كتابا ان رحمتي سبقت غضبي فان قيل الرحمة هي
ارادة الخير والغضب هو ارادة الانتقام وظاهر هذا الخبر يقتضي كون احدى الارادتين سابقة على الأخرى والمسبوق بالغير محدث وهذا يقتضي كون ارادة الله محدثة قلنا المراد
بهذا السبق سبق الكثرة لا سبق الزمان وعن سلمان ان الله تعالى لما خلق السماء والارض خلق مائة رحمة كل رحمة ملء ما بين السماء والارض فامسك عنده تسعا وتسعين رحمة
وقسم رحمة واحدة بين الخلائق فبها يتعاطفون وبها يتراحمون واذا كان آخر الأمر قصرها على اهل طاعته اما قوله ليجمعنكم الى يوم القيامة لا ريب فيه ففيه ابحاث البحث الأول
اختلفوا في اللام في قوله ليجمعنكم لام قسم مضمر والتقدير والله ليجمعنكم البحث الثاني اختلفوا في ان هذا الكلام مبتدأ او متعلق بما قبله فقال بعضهم انه كلام مبتدأ وذلك
لانه تعالى بين كمال الهيبة بقوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله ثم بين انه تعالى رحمهم في الدنيا بالامهال ورفع عذاب الاستئصال وبين انه يجمعهم الى يوم القيامة فقوله
كتب ربكم على نفسه الرحمة انه يمهلهم وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم على كل ما فعلوا القول الثاني انه متعلق بما قبله والتقدير كتب ربكم على نفسه
الرحمة وكتب ربكم على نفسه ليجمعنكم الى يوم القيامة وقيل انه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة فكأنه قيل وما تلك الرحمة فقيل هي انه تعالى يجمعكم الى يوم القيامة وذلك
لانه لولا خوف العذاب يوم القيامة لحصل الهرج والمرج ولارتفع الضبط وكثر الخبط فصار التهديد بيوم القيامة من اعظم اسباب الرحمة في الدنيا فكان قوله ليجمعنكم الى يوم
القيامة كالتفسير لقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة البحث الثالث ان قوله قل لمن ما في السموات والارض قل لله كلام ورد على لفظ الغيبة وقوله ليجمعنكم الى يوم القيامة
كلام ورد على سبيل المخاطبة والمقصود منه التأكيد في التهديد كأنه قيل لما علمتم ان كل ما في السموات والارض لله وملكه وقد علمتم ان الملك الحكيم لا يهمل امر رعيته
ولا يجوز في حكمته ان يسوي بين المطيع والعاصي وبين المشتغل بالخدمة والمعرض عنها فهلا علمتم انه يقيم القيامة ويحضر الخلائق ويحاسبهم في الكل البحث الرابع ان كلمة الى في قوله الى
يوم القيامة فيها اقوال الأول انها صلة والتقدير ليجمعنكم يوم القيامة وقيل الى بمعنى في اي ليجمعنكم في يوم القيامة وقيل فيه حذف اي ليجمعنكم الى المحشر في يوم القيامة لانه يجمع

يكون الى المكان لا الى الزمان وقيل ليجمعنكم في الدنيا يخلقكم قرنا بعد قرن الى يوم القيامة اما قوله تعالى الذين خسروا انفسهم الاية ففيه ابحاث البحث الاول في هذه الاية قولان الاول ان
قوله الذين موضعه نصب على البدل من الضمير في قوله ليجمعنكم والمعنى ليجمعن هولاء المشركين الذين خسروا انفسهم وهو قول الاخفش والثاني وهو قول الزجاج انه في قوله الذين خسروا
انفسهم في موضع رفع الابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره لان قوله ليجمعنكم مشتمل على الكل على الذين خسروا انفسهم وعلى غيرهم والفاء في قوله فهم تفيد معنى الشرط والجزاء كقولهم
الذي يكرمني فله درهم لان الدرهم وجب ان يكون بالاكرام فكان الاكرام شرطا والدرهم جزاء فان قيل ظاهر اللفظ يدل على ان خسرانهم سبب لعدم ايمانهم والامر على العكس قلنا
هذا يدل على ان سبق القضاء بالخسران والخذلان هو الذي حملهم على الامتناع من الايمان وذلك عين مذهب اهل السنة والجماعة وله ما سكن في الليل والنهار وهو
السميع العليم قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات والارض وهو يطعم ولا يطعم قل اني امرت ان اكون اول من اسلم ولا تكونن من المشركين
قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه وذلك الفوز المبين وان
في الايات مسائل المسألة الاولى اعلم انه احسن ما قيل في نظم هذه الاية ما ذكره ابو مسلم فقال ذكر في الاية الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الاية ذكر الليل والنهار
اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان للمحدثات فاخبر سبحانه وتعالى انه مالك للمكان والمكانيات ومالك الزمان والزمانيات وهذا بيان في غاية الجلالة واقول ههنا
دقيقة اخرى وهي ان الابتداء وقع بذكر المكان والمكانيات ثم ذكر عقيبه الزمان والزمانيات وذلك لان المكان والمكانيات اقرب الى العقول والافكار من الزمان والزمانيات
لدقائق مذكورة في العقليات الحقة والتعليم الكامل هو الذي يبدأ فيه بالاظهر مترقيا الى الاخفى فالاخفى فهذا ما يتعلق بوجه النظم المسألة الثانية قوله تعالى وله ما سكن في الليل والنهار
يفيد الحصر والتقدير هذه الاشياء له لا لغيره وهذا هو الحق لان كل موجود فهو اما واجب لذاته او ممكن لذاته فالواجب لذاته ليس الا الله تعالى الواحد وما سوى ذلك الواحد ممكن والممكن
لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وكل ما حصل بايجاده وتكوينه كان ملكا له فثبت ان كل ما سوى الحق لذاته الموجود الواجب لذاته فهو ملكه وملكه فلهذا قال وله ما سكن
في الليل والنهار المسألة الثالثة في تفسير هذا السكون قولان الاول ان المراد منه الشيء الذي سكن بعد ان تحرك فعلى هذا المراد كل ما استقر في الليل والنهار من الدواب وجملة
الحيوانات في البر والبحر وعلى هذا التقدير قالوا في الاية محذوف والتقدير وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اراد الحر والبرد فاكتفى بذكر احدهما عن الآخر
لانه يعرف ذلك بالقرينة المذكورة كذلك ههنا حذف ذكر الحركة لان ذكر السكون يدل عليه القول الثاني انه ليس المراد من هذا السكون ما هو ضد الحركة بل المراد منه السكون
بمعنى الحلول كما يقال فلان يسكن بلد كذا اذا كان محله ومنه قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا انفسهم وعلى هذا التقدير كان المراد وله كل ما حصل في الليل و
النهار والتقدير كل ما حصل في الوقت والزمان سواء كان متحركا او ساكنا وهذا التفسير اولى والكل ما السبب فيه ان كل ما دخل تحت الليل والنهار وحصل في الزمان
فقد صدق عليه انه انقضى الماضي وسيجيء المستقبل وذلك مشعر بالتغير وهو الحدوث والحدوث ينافي الازلية والدوام فكل ما دخل تحت الوقت ودخل تحت الزمان فهو حادث
وكل حادث فلا بد له من محدث وفاعل وذلك الفاعل يجب ان يكون متقدما عليه والمتقدم على الزمان يجب ان يكون متقدما على الوقت والزمان فلا يجري عليه
الاوقات ولا تمر به الساعات ولا يصدق عليه انه كان وسيكون واعلم انه تعالى لما بين فيما سبق انه مالك للمكان وجملة المكانيات ومالك للزمان وجملة الزمانيات بين
انه سميع عليم يسمع نداء المحتاجين ويعلم حاجات المضطرين والمقصود منه الرد على من يقول الاله تعالى موجب بالذات فنبه على انه وان كان مالكا لكل المحدثات لكنه فاعل
مختار يسمع ويرى ويعلم السر واخفى ولما قرر هذه المعاني قال قل اغير الله اتخذ وليا واعلم انه فرق بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ غير الله وليا لان الانكار
انما حصل على اتخاذ غير الله وليا لا على اتخاذ الولي وقد عرفت انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فكان قوله قل اغير الله اتخذ وليا اولى من العبارة الثانية ونظيره قوله تعالى
افغير الله تأمروني اعبد وقوله آلله اذن لكم ثم قال تعالى فاطر السموات والارض وقرئ فاطر بالجر صفة لله وبالرفع على اضمار هو والنصب على المدح وقرأ الزهري فطر وعن
ابن عباس ما عرفت ما فاطر السموات والارض حتى اتاني اعرابيان يختصمان في بئر فقال احدهما انا فطرتها اي ابتدأتها وقال ابن الانباري اصل الفطر شق الشيء
عند ابتدائه فقوله فاطر السموات والارض يريد خالقهما ومنشئهما بالتركيب الذي سبيله ان يحصل فيه الشق والتأليف عند ضم بعض الاشياء الى بعض فلما كان
الاصل الشق جاز ان يكون في حال شق اصلاح وفي حال اخرى شق افساد ففاطر السموات من الاصلاح لا غير وقوله تعالى هل ترى من فطور وقوله اذا السماء انفطرت من
الافساد واصلهما واحد ثم قال تعالى وهو يطعم ولا يطعم اي وهو الرازق لغيره ولا يرزقه احد فان قيل كيف عبر عن الاطعام بالرزق وقال تعالى ما اريد منهم من رزق
وما اريد ان يطعمون والعطف يوجب المغايرة قلنا لا اشكال في حصول المغايرة بينهما الا انه قد يحسن جعل احدهما كناية عن الآخر لشدة ما بينهما من المقاربة والمقصود
من الاية ان المنافع كلها من عنده ولا يجوز عليه الانتفاع وقرئ ولا يطعم بفتح الياء وروى ابن المأمون عن يعقوب وهو يطعم ولا يطعم على بناء الاول للمفعول والثاني
للفاعل وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى المذكور في قوله اغير الله وقرأ الاشهب وهو يطعم ولا يطعم على بنائهما للفاعل وفسر بان معناه وهو يطعم ولا يستطعم وحكى الازهري
اطعمت بمعنى استطعمت ويجوز ان يكون المعنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك وهو يعطي ويمنع ويبسط ويقدر ويغني ويفقر
واعلم ان المذكور في صدر الاية هو المنع من اتخاذ غير الله وليا واحتج عليه بانه فاطر السموات والارض وبانه يطعم ولا يطعم ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غيره وليا اما
بيان انه فاطر السموات والارض فلانا بينا ان ما سوى الواحد ممكن لذاته والممكن لذاته لا يقع موجودا الا بايجاد غيره ينتج ان ما سوى الله فهو حاصل بايجاده وتكوينه
فثبت انه تعالى هو الفاطر لكل ما سواه من الموجودات واما بيان انه يطعم ولا يطعم فظاهر لان الاطعام عبارة عن ايصال المنافع وعدم الاطعام عن عدم الانتفاع ولما كان
هو المبدأ تعالى لكل ما سواه كان لا محالة هو المبدأ لحصول جميع المنافع ولما كان واجبا لذاته كان لا محالة غنيا ومتعاليا عن الانتفاع بشيء فثبت بالبرهان صحة انه تعالى فاطر

السموات والارض وصحة انه يطعم ولا يطعم واذا ثبت هذا امتنع في العقل اتخاذ غيره وليا لان ما سواه محتاج في ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع ما تحت يده والحق سبحانه وتعالى هو الغني
لذاته الجواد لذاته وترك الغني الجواد والذهاب الى الفقير المحتاج ممنوع عنه في صريح العقل واذا عرفت هذا فنقول قد سبق في هذا الكتاب بيان ان الولي معناه الاصلي
في اللغة هو القريب وقد ذكرنا وجوه الاشتقاقات فيه فقوله قل اغير الله اتخذ وليا يمنع من القرب من غير الله فهذا يقتضي تنزيه القلب عن الالتفات الى غير الله وقطع
العلائق عن كل ما سوى الله ثم قال تعالى قل اني امرت ان اكون اول من اسلم والسبب انه صلى الله عليه وسلم سابق امته في الاسلام لقوله وبذلك امرت وانا اول المسلمين
ولقول موسى سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين ثم قال تعالى ولا تكونن من المشركين ومعناه امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك ثم انه تعالى لما بين كونه رسولا مأمورا
بالاسلام ثم عقب بكونه منهيا عن الشرك قال بعده قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم والمقصود اني ان خالفته في هذا الامر والنهي صرت مستحقا للعذاب العظيم
فان قيل قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم يدل على انه صلى الله عليه وسلم كان يخاف على نفسه من الكفر والمعصية فانه يخاف وهذا القدر لا يدل على
حصول الخوف ومثاله قولنا ان كانت الخمسة زوجا كانت منقسمة بمتساويين وهذا لا يدل على ان الخمسة زوج ولا على كونها منقسمة بمتساويين وقوله قل اني اخاف
قرأ ابن كثير ونافع اني بفتح الياء وقرأ ابو عمرو والباقون بالارسال قوله تعالى من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم انه قرأ ابو بكر عن عاصم
وحمزة والكسائي يصرف بفتح الياء وكسر الراء وفاعل يصرف على هذه القراءة الضمير العائد الى ربي من قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي والتقدير من يصرف هو يومئذ عنه
العذاب وحجة هذه القراءة قوله فقد رحمه فلما كان هذا الفعل مسندا الى ضمير اسم الله وجب ان يكون الامر في تلك اللفظة الاخرى على هذا الوجه ليتفق الفعلان
وعلى هذا التقدير يكون صرف العذاب مسندا الى الله تعالى ويكون الرحمة بعد ذلك مسندة الى الله تعالى واما الباقون فانهم قرأوا من يصرف على فعل ما لم يسم
فاعله والتقدير من يصرف عنه عذاب يومئذ وانما حسن ذلك لانه تعالى اضاف العذاب الى اليوم في قوله عذاب يوم عظيم فلذلك اضاف الصرف اليه والتقدير
من يصرف عنه عذاب ذلك اليوم المسألة الثانية ظاهر الاية يقتضي كون ذلك اليوم مصروفا وذلك محال بل المراد عذاب ذلك اليوم وحسن هذا الحذف لكونه
معلوما المسألة الثالثة دلت الاية على ان الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب لانه تعالى قال من يصرف عنه يومئذ فقد رحمه اي كل من صرف الله عنه العذاب
في ذلك اليوم فقد رحمه وهذا انما يحسن لو كان ذلك الصرف واقعا على سبيل التفضل اما لو كان واجبا مستحقا لم يحسن ان يقال فيه انه رحمه الا ترى ان الذي يقبح منه ان
يضرب العنق فاذا لم يضربه لا يقال انه رحمه اما اذا حسن منه ان يضربه ولم يضربه فانه يقال انه رحمه فهذه الاية تدل على ان كل عقاب انصرف وكل ثواب حصل فهو
ابتداء تفضل واحسان من الله تعالى وهو موافق لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال والذي نفس محمد بيده ما من الناس احد يدخل الجنة بعمله قالوا ولا انت يا رسول الله
قال ولا انا الا ان يتغمدني الله منه برحمة ووضع يده على رأسه وطول بها صوته المسألة الرابعة قال القاضي الاية تدل على ان من لم يعاقب في الاخرة ممن يصرف عنه
العقاب فلا بد من ان يثاب وذلك يبطل قول من يقول ان فيمن يصرف عنه العقاب من المكلفين من لا يثاب لكنه يتفضل عليه فان قيل فمن لم يعاقبه
الله تعالى وتفضل عليه فقد حصل له الفوز المبين وذلك يبطل ما دلت الاية عليه قولكم قلنا هذا الذي ذكرتموه مدفوع من وجوه الاول ان التفضل يكون كالابتداء
من قبل الله وليس يكون ذلك مطلوبا من الفعل والفوز هو الظفر بالمطلوب فلا بد وان يفيد امرا مطلوبا الثاني ان الفوز المبين لا يجوز حمله على التفضل بل يجب حمله على ما هو في
مبالغة في عظيم النعمة وذلك لا يكون الا ثوابا الثالث ان الاية معطوفة على قوله قل اني اخاف ان عصيت ربي عذاب والمقابل للعذاب هو الثواب فيجب حمل
هذه الرحمة على الثواب واعلم ان هذا الاستدلال ضعيف جدا وضعفه ظاهر فلا حاجة فيه الى الاستقصاء وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو
وان يمسسك بخير فهو على كل شيء قدير وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم واوحي الي
هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ أئنكم لتشهدون ان مع الله آلهة اخرى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد وانني بريء مما تشركون
في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا دليل آخر في بيان انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله وليا وتقريره ان الضر اسم للالم والحزن والخوف وما يفضي اليها او الى احدها والنفع
اسم للذة والسرور وما يفضي اليهما او الى احدهما والخير اسم للقدر المشترك بين دفع الضر وبين حصول النفع واذا كان الامر كذلك فقد ثبت الحصر في ان الانسان اما ان يكون
في الضر او في الخير لان زوال الضر خير سواء حصل فيه اللذة او لم يحصل واذا ثبت هذا الحصر فقد بين تعالى ان المضار قليلها وكثيرها لا تندفع الا بالله تعالى والخيرات كثيرها وقليلها
لا تحصل الا بالله تعالى والدليل على ان الامر كذلك ان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته اما الواجب لذاته فواحد فيكون كل ما سواه ممكنا لذاته والممكن لذاته
لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته فكل ما سوى الحق فهو انما حصل بايجاد الحق وتكوينه فثبت ان اندفاع جميع المضار لا يحصل الا به وحصول جميع الخيرات والمنافع لا يكون الا به فثبت بهذا
البرهان العقلي اليقيني صحة ما دلت الاية عليه فان قيل فقد نرى ان الانسان يدفع المضار عن نفسه بماله وباعوانه وبانصاره وقد يحصل الخير لكسب نفسه وباعانة غيره وذلك يقدح
في عموم الاية وايضا فاشد المضار هو الكفر فوجب ان يقال انه لم يندفع الا باعانة الله واشرف الخيرات هو الايمان فوجب ان يقال انه لم يحصل الا بايجاد الله ولو كان الامر كذلك
لوجب ان لا يستحق الانسان بفعل الكفر عقابا ولا بفعل الايمان ثوابا وايضا فنرى ان الانسان ينتفع باكل الدواء ويتضرر بتناول السموم وكل ذلك يقدح في ظاهر
الاية الجواب عن الاول ان كل فعل يصدر عن الانسان فانما يصدر عنه اذا دعاه الداعي اليه لان الفعل بدون الداعي محال وحصول تلك الداعية ليس الا من الله تعالى وعلى
هذا التقدير فيكون الكل من الله تعالى وهكذا القول في كل ما ذكرتموه من السؤالات المسألة الثانية انه تعالى ذكر امساس الضر وامساس الخير الا انه ميز الاول عن الثاني بوجهين
الاول انه تعالى قدم ذكر امساس الضر على ذكر امساس الخير وذلك ينبه على ان جميع المضار لا بد وان يحصل عقيبها الخير والسلامة والثاني انه تعالى قال في امساس الضر فلا كاشف له

ولولا ان ذلك جائز والا لما كان خائفا والجواب ان الاية لا تدل على انه خاف بل الاية تدل على انه لو صدر عنه الكفر والمعصية

الامور وذكر في اساس البحر انه على كل شيء قدير فذكر في البحر كونه قادرا على جميع الاشياء وذلك يدل على ان ارادته لايصال الخيرات غالبة على ارادته لايصال المضار ووجه
التنبيهات باسرها دالة على ان جانب الرحمة غالب كما قال سبقت رحمتي غضبي قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير فيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان
صفات الكمال محصورة في العلم والقدرة فانهم قالوا كيف حملتم وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات لان الصفة القائمة بالذات مفتقرة
الى الذات والمفتقر الى الذات مفتقر الى الغير فيكون ممكنا لذاته واجبا لغيره فيلزم وجوب حصول قبل الوجوب وذلك محال فثبت انه تعالى عين الذات وثبت ان الصفات
التي هي الكمالات حقيقتها هي القدرة والعلم فقوله تعالى وهو القاهر فوق عباده اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو الحكيم الخبير اشارة الى كمال العلم وقوله وهو القاهر يفيد
الحصر ومعناه انه لا موصوف بكمال القدرة وكمال العلم الا الحق سبحانه وتعالى وعند هذا يظهر انه لا كامل الا هو وكل من سواه فهو ناقص اذا عرفت هذا فنقول اما دلالة كونه
قاهرا على القدرة فلانا بينا ان ما عدا الحق ممكن الوجود لذاته والممكن لذاته لا يترجح وجوده على عدمه ولا عدمه على وجوده الا بترجيحه وتكوينه وايجاده وابداعه فيكون
في الحقيقة هو الذي قهر الممكنات تارة في طرف ترجيح الوجود على العدم وتارة في طرف ترجيح العدم على الوجود ويدخل في هذا الباب كونه قاهرا لهم بالموت و
الفقر والاذلال ويدخل فيه كل ما ذكره الله تعالى في قوله قل اللهم مالك الملك الى آخر الآية واما كونه حكيما فلا يمكن حمله ههنا على العلم لان الخبير اشارة الى العلم فيلزم التكرار وانه
لا يجوز فوجب حمله على كونه تعالى محكما في افعاله بمعنى ان افعاله تكون محكمة متقنة آمنة من وجوه الخلل والفساد والخبير هو العالم بالشيء قال الواحدي تأويله انه العالم
بما يصح ان يخبر به قال الخبر علمك بالشيء تقول لي به خبر اي لي به علم واصله من الخبر لانه طريق من طرق العلم المسألة الثانية المشبهة استدلوا بهذه الآية على انه سبحانه
وتعالى موجود في الجهة التي هي فوق العالم واعلم ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان موجودا فوق العالم لكان اما ان يكون في الصغر بحيث لا يتميز
جانب يمينه منه من جانب يساره واما ان يكون ذاهبا في الاقطار ممتدا في الجهات والاول يقتضي ان يكون في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد ولو جاز ذلك فلم
لا يجوز ان يكون اله العالم بعض الذرات المخلوطة بالهباآت الواقعة في كوة البيت وذلك لا يقوله عاقل وان كان الثاني كان منقسما متجزيا وذلك على الله سبحانه
وتعالى محال الثاني انه تعالى اما ان يكون غير متناه من كل الجوانب فيلزم كون ذاته سبحانه وتعالى مخالطا للقاذورات وهو باطل او يكون متناهيا من كل الجوانب وحينئذ
يصح عليه الزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بمقداره المعين لتخصيص مخصص فيكون محدثا او يكون متناهيا من بعض الجوانب دون البعض فيكون الجانب
الموصوف بكونه متناهيا غير الجانب الموصوف بكونه غير متناه وذلك يوجب القسمة والتجزية الثالث انا اما ان نفسر المكان بالسطح الحاوي او بالبعد والخلاء
فان كان الاول فنقول اجسام العالم متناهية فخارج العالم لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع حصول ذات الله فيه وان كان الثاني فيكون الخلاء متشابه
الاجزاء في حقيقته واذا كان كذلك فلو صح حصول الله في جزء من اجزاء ذلك الخلاء لصح حصوله في سائر الاجزاء ولو كان كذلك لكان حصوله فيه لتخصيص مخصص وكل ما كان
واقعا بالفاعل المختار فهو محدث فحصول ذاته في الحيز والجهة محدث وذاته لا تنفك عن ذلك الحصول وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم كون ذاته محدثة وهو
محال الرابع ان البعد والخلاء امر قابل للقسمة والتجزية وكل ما كان كذلك فهو محدث ممكن لذاته ومفتقر الى الموجد ويكون موجده موجودا قبله فيكون ذات الله
قد كانت موجودة قبل وجود الخلاء والجهة والحيز واذا ثبت هذا فبعد حصول الحيز والجهة والخلاء وجب ان تبقى ذات الله كما كانت والا فقد وقع التغير
في ذات الله وذلك يوجب كونها محدثة لذاتها وذلك محال واذا ثبت هذا وجب القول بكونه منزها عن الاحياز والجهات في جميع الاوقات الخامس
انه ثبت ان العالم كرة واذا ثبت هذا فالذي يكون فوق رؤس اهل الري يكون تحت اقدام قوم آخرين واذا ثبت هذا فاما ان يقال انه تعالى فوق اقوام باعيانهم او
يقال انه تعالى فوق الكل والاول باطل لان كونه فوقا لبعضهم يوجب كونه تحت الآخرين وذلك باطل والثاني يوجب كونه تعالى محيطا بكرة الفلك فيصير حاصل
الامر الى ان اله العالم هو فلك محيط بجميع الافلاك وذلك لا يقوله مسلم السادس هو ان لفظ الفوقية في هذه الآية مسبوق بلفظ وملحوق بلفظ آخر اما انها مسبوقة
بلفظ فلانها مسبوقة بلفظ القاهر والقاهر مشعر بكمال القدرة وتمام المكنة واما انها ملحوقة بلفظ فلانها ملحوقة بقوله عباده وهذا اللفظ مشعر بالمملوكية والمقهورية
فوجب حمل تلك الفوقية على فوقية القدرة لا على فوقية الجهة فان قيل ما ذكرتموه على الضد مما ذكرتم لان قوله وهو القاهر لما دل على كمال القدرة فلو حملنا لفظ الفوق
على فوقية القدرة لزم التكرار فوجب حمله على فوقية المكان والجهة قلنا ليس الامر كما ذكرتم لانه قد يكون الذات موصوفة بكونها قاهرة للبعض دون البعض
اما لما قال فوق عباده دل على ان ذلك القهر والقدرة عام في حق الكل السابع هو انه تعالى انما ذكر هذه الآية ردا على من يتخذ غير الله وليا والتقدير كانه يقال انه
تعالى فوق كل عباده ومتى كان الامر كذلك امتنع اتخاذ غير الله وليا وهذه النتيجة انما تحسن ترتيبها على الفوقية لو كان المراد من تلك الفوقية القدرة والقوة اما لو كان المراد
منها الفوقية بالجهة فان ذلك لا يفيد هذا المقصود لانه لا يلزم من مجرد كونه حاصلا في جهة فوق ان يكون التعويل عليه في كل الامور مفيدا وان يكون الرجوع اليه في
كل المطالب لازما اما لو حملنا ذلك على فوقية القدرة حسن ترتيب هذه النتيجة عليه فظهر بمجموع ما ذكرنا ان المراد ما ذكرناه لا ما ذكره اهل التشبيه والله اعلم قوله تعالى
قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم الآية فيها مسائل المسألة الاولى اعلم ان الآية تدل على ان اكبر الشهادات واعظمها شهادة الله ثم بين تعالى ان شهادة الله حاصلة الا
ان الآية لم تدل على ان تلك الشهادة حصلت في اي المطالب فنقول يمكن ان يكون المراد حصول شهادة الله في ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه ويمكن ان يكون المراد حصول
هذه الشهادة في ثبوت وحدانية الله تعالى اما الاحتمال الاول فقد روى ابن عباس ان رؤساء اهل مكة قالوا يا محمد ما وجد الله غيرك رسولا وما نرى احدا يصدقك وقد
سألنا اليهود والنصارى عنك فزعموا انه لا ذكر لك عندهم فارنا من يشهد لك بالنبوة فانزل الله تعالى هذه الآية وقال قل يا محمد اي شيء اكبر شهادة حتى تعترفوا

بان اكبر الاشياء شهادة هو الله سبحانه وتعالى فاذا اعترفوا بذلك فقل ان الله شهيد لي بالنبوة لانه اوحى الي هذا القرآن وهذا القرآن معجز لانكم انتم الفصحاء والبلغاء وقد
عجزتم عن معارضته فكان معجزا واذا كان معجزا كان اظهار الله اياه على وفق دعواي شهادة من الله تعالى على كوني صادقا في دعواي والحاصل انهم طلبوا شاهدا مقبول القول
يشهد على نبوته فبين تعالى ان اكبر الاشياء شهادة هو الله تعالى ثم بين انه يشهد له بالنبوة وهو المراد من قوله واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ وهذا تقرير واضح اما الاحتمال الثاني
وهو ان يكون المراد حصول هذه الشهادة في وحدانية الله تعالى فاعلم ان هذا الكلام يجب ان يكون مسبوقا بمقدمة وهي انا نقول المطالب على اقسام ثلاثة
منها ما يمتنع اثباته بالدلائل السمعية فان كل ما يتوقف صحة السمع على صحته امتنع اثباته بالسمع والا لزم الدور ومنها ما يمتنع اثباته بالعقل وهو كل شيء يصح وجوده
ويصح عدمه عقلا فلا امتناع لاحد الطرفين اصلا فالقطع على احد الطرفين بعينه لا يمكن الا بالدليل السمعي ومنها ما يمكن اثباته بالعقل والسمع معا وهو كل امر عقلي
لا يتوقف صحة السمع على صحته ونحن جعلنا العلم بكون الله واحدا منزها عن الضد فان العلم بصحة السمع لا يتوقف على العلم به فلا جرم امكن اثباته بالدلائل
السمعية اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى قل الله شهيد بيني وبينكم في اثبات الوحدانية والبراءة عن الشركاء والاضداد والانداد والامثال والاشباه
ثم قال واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ ان القول بالتوحيد هو الحق والواجب وان القول بالشرك باطل مردود المسألة الثانية نقل عن جهم انه ينكر كونه
تعالى شيئا واعلم انه لا نزاع في كونه تعالى ذاتا وموجودا وحقيقة الا انه ينكر تسميته تعالى بكونه شيئا فيكون هذا خلافا في مجرد العبارة واحتج الجمهور
على تسميته الله بالشيء بهذه الآية وتقريره انه قال اي شيء اكبر شهادة ثم ذكر في الجواب عن هذا السؤال قوله قل الله وهذا يوجب كون الله شيئا كما انه لو قال اي الناس
اصدق فلو قيل جبريل كان الجواب خطأ لان جبريل ليس من الناس فكذا ههنا فان قيل قوله قل الله شهيد بيني وبينكم كلام تام مستقل بنفسه لا تعلق له بما قبله
لان قوله الله مبتدأ وقوله شهيد بيني وبينكم خبره وهو جملة تامة مستقلة بنفسها لا تعلق لها بما قبلها قلنا الجواب عنه من وجهين الاول ان نقول
قوله قل اي شيء اكبر شهادة لا شك انه سؤال ولا بد له من جواب اما مذكور واما محذوف فان قلنا الجواب مذكور كان الجواب هو قوله قل الله وههنا يتم الكلام فاما
قوله شهيد بيني وبينكم فههنا يضمر مبتدأ والتقدير هو شهيد بيني وبينكم وعند هذا يصح الاستدلال المذكور واما ان قلنا الجواب محذوف فنقول هذا على خلاف الدليل
وايضا فتقدير ان يكون الجواب محذوفا الا ان ذلك المحذوف لا بد وان يكون امرا يدل المذكور عليه ويكون لائقا بذلك الموضع والجواب اللائق بقوله قل اي شيء
اكبر شهادة هو ان يقال هو الله ثم قال بعده الله شهيد بيني وبينكم وعلى هذا التقدير فيصح الاستدلال بهذه الآية على انه تعالى يسمى باسم الشيء فهذا تمام تقرير
هذا الدليل وفي المسألة دليل آخر وهو قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والمراد بوجهه ذاته فهذا يدل على انه تعالى استثنى ذات نفسه من قوله كل شيء والمستثنى
يجب ان يكون داخلا تحت المستثنى منه وهذا يدل على انه تعالى مسمى باسم الشيء واحتج جهم على فساد هذا الاسم بوجوه الاول قوله تعالى ليس كمثله شيء والمراد ليس
مثله شيء وذات كل شيء مثل مثل نفسه فهذا تصريح بانه تعالى لا يسمى باسم الشيء ولا يقال الكاف زائدة والتقدير ليس مثله شيء لان جعل كلمة من كلمات
القرآن عبثا باطلا لا يليق باهل الدين المصير اليه الا عند الضرورة الشديدة الثاني قوله تعالى الله خالق كل شيء فلو كان تعالى مسمى باسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا
لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول ادخال التخصيص انما يجوز في صورة نادرة شاذة لا يؤبه بها ولا يلتفت الباقي جاريا مجرى عدمها
فيطلق لفظ الكل على الاكثر تنبيها على ان البقية جارية مجرى العدم ومن المعلوم ان الباري تعالى لو كان مسمى باسم الشيء لكان هو تعالى اعظم الاشياء واشرفها فاطلاق
لفظ الكل مع انه يكون هذا القسم خارجا عنه يكون محض الكذب ولا يكون من باب التخصيص الثالث التمسك بقوله ولله الاسماء الحسنى والاسم انما يحسن لحسن مسماه
وهو ان يدل على صفة من صفات الكمال ونعت من نعوت الجلال ولفظ الشيء اعم الاشياء فيكون مسماه حاصلا في احسن الاشياء وفي ارذلها ومتى كان كذلك
لم يكن المسمى بهذا اللفظ صفة من صفات الكمال ولا نعتا من نعوت الجلال فوجب ان لا يجوز دعوة الله بهذا الاسم لان هذا الاسم لما لم يكن من الاسماء الحسنى وجب
ان لا يجوز دعاء الله به والله تعالى امر بان يدعى بالاسماء الحسنى وكل من منع من دعاء الله بهذا الاسم قال ان هذا اللفظ ليس اسما من اسماء الله البتة الرابع ان اسم الشيء يتناول
المعدوم فوجب ان لا يجوز اطلاقه على الله تعالى بيان الاول قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله سمى الشيء الذي سيفعله غدا باسم الشيء في الحال
والذي سيفعله غدا يكون معدوما في الحال فدل ذلك على ان اسم الشيء يقع على المعدوم واذا ثبت هذا فنقول انه شيء لا يفيد امتياز ذاته عن سائر الذوات
بصفة معلومة ولا بخاصية متميزة ولا يفيد كونه موجودا فيكون هذا اللفظ لا يفيد فائدة في حق الله تعالى البتة فكان عبثا مطلقا فوجب ان لا يجوز اطلاقه على
الله تعالى والجواب عن هذه الوجوه ان نقول لما تعارضت الدلائل فنقول لفظ الشيء اعم الالفاظ ومتى صدق الخاص صدق العام فمتى صدق فيه كونه تعالى ذاتا وحقيقة
وجب ان يصدق كونه شيئا وذلك هو المطلوب اما قوله تعالى واوحي الي هذا القرآن لانذركم به ومن بلغ فالمراد انه تعالى اوحي الي هذا القرآن لانذركم به وهو
خطاب لاهل مكة وقوله ومن بلغ عطف على المخاطبين من اهل مكة اي لانذركم به وانذر كل من بلغه القرآن من العرب والعجم وقيل من الثقلين وقيل من بلغه الى
يوم القيامة وعن سعيد بن جبير من بلغه القرآن فكانما رأى محمدا صلوات الله عليه وعلى هذا التفسير فيحصل في الآية حذف والتقدير واوحي الي هذا القرآن لانذركم
ومن بلغه هذا القرآن الا ان العائد محذوف لدلالة الكلام عليه كما يقال الذي رأيت زيد والذي ضربت عمرو وفي تفسير قوله تعالى ومن بلغ قول آخر وهو ان يكون
قوله ومن بلغ اي ومن احتلم وبلغ حد التكليف وعند هذا لا يحتاج الى اضمار العائد الا ان الجمهور على القول الاول اما قوله تعالى قل ائنكم لتشهدون ان مع الله آلهة
اخرى ففيه بحثان الاول قرأ ابن كثير ائنكم بهمزة وكسرة بعدها خفيفة شبه ياء ساكنة بلا مد وابو عمرو وقالون عن نافع كذلك الا انهما يمدان

والباقون بهمزتين بلا مد أئنكم اعلم ان هذا استفهام معناه الجحد والانكار قال الفراء ولم يقل اخر لان الالهة جمع والجمع يقع عليه التأنيث كما قال تعالى ولله الاسماء الحسنى وقال فما بال القرون
الاولى ولم يقل الاول ولا الاولين وكل ذلك صواب ثم قال تعالى قل لا اشهد قل انما هو اله واحد الآية واعلم ان هذا الكلام دل على ايجاب التوحيد والبراءة عن الشرك من ثلثة اوجه اولها
قوله قل لا اشهد اي لا اشهد بما تذكرونه من اثبات الشركاء وثانيها قوله قل انما هو اله واحد وكلمة انما تفيد الحصر ولفظ الواحد صريح في التوحيد ونفي الشركاء وثالثها قوله واني بريء مما
تشركون وفيه تصريح بالبراءة عن اثبات الشركاء فثبت دلالة هذه الآية على ايجاب التوحيد باعظم طرق البيان وابلغ وجوه التأكيد قال العلماء المستحب لمن اسلم
ابتداء ان يأتي بالشهادتين ويتبرأ من كل دين سوى دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب ضم التبري الى الشهادتين بقوله واني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد الذين
آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه لا يفلح الظالمون
ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين
انظر كيف كذبوا على انفسهم وضل عنهم ما كانوا يفترون اعلم انا روينا في الآية الاولى ان الكفار سألوا اليهود والنصارى عن صفة محمد صلوات الله وسلامه عليه فانكروا دلالة
التورية والانجيل على نبوته فبين الله تعالى في الآية الاولى ان شهادة الله على صحة نبوته كافية في ثبوتها وتحققها ثم بين في هذه الآية انهم كذبوا في قولهم انا لا نعرف محمدا
لانهم يعرفونه بالنبوة والرسالة كما يعرفون ابناءهم روي انه لما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة قال عمر رضي الله عنه لعبد الله بن سلام ان الله تعالى انزل على نبيه هذه الآية فكيف هذه
المعرفة فقال يا عمر لقد عرفته فيكم حين رأيته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد مني بابني لاني لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق من الله تعالى واعلم ان ظاهر هذه الآية يقتضي
ان يكون علمهم بنبوته كعلمهم بابنائهم وفيه سؤال وهو ان يقال المكتوب في التورية والانجيل مجرد انه سيخرج نبي في آخر الزمان يدعو الخلق الى الدين الحق او المكتوب فيه هذا المعنى
مع تعيين الزمان والمكان والنسب والصفة والحلية والشكل فان كان الاول فذلك القدر لا يدل على ان ذلك الشخص هو محمد صلوات الله وسلامه عليه فكيف يصح
ان يقال علمهم بنبوته مثل علمهم ببنوة ابنائهم وان كان الثاني وجب ان يكون جميع اليهود والنصارى عالمين بالضرورة بكون محمد صلوات الله وسلامه عليه نبيا من
عند الله والكذب على الجمع العظيم لا يجوز لانا نعلم بالضرورة ان التورية والانجيل ما كانا مشتملين على هذه التفاصيل التامة الكاملة لان هذا التفصيل اما ان يقال انه كان باقيا
في التورية والانجيل حال ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم او يقال انه ما بقيت هذه التفاصيل في التورية والانجيل في وقت ظهوره لاجل ان التحريف قد تطرق اليهما قبل ذلك
والاول باطل لان اخفاء مثل هذه التفاصيل التامة في كتاب وصل الى اهل الشرق والغرب ممتنع والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير لم يكن يهود ذلك الزمان ونصارى
ذلك الزمان عالمين بنبوة محمد صلوات الله عليه كعلمهم ببنوة ابنائهم وحينئذ يسقط هذا الكلام والجواب الاول ان يقال المراد بالذين آتيناهم الكتاب اليهود
والنصارى انهم كانوا اهلا للنظر والاستدلال وكانوا قد شاهدوا ظهور المعجزات على الرسول صلى الله عليه وسلم فعرفوا بواسطة تلك المعجزات كونه رسولا من عند الله والمقصود
تشبيه احدى المعرفتين بالمعرفة الثانية بهذا القدر الذي ذكرناه اما قوله تعالى الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون ففيه قولان الاول ان قوله الذين صفة للذين الاول فيكون
عاملهما واحدا ويكون المقصود وعيد المعاندين الذين يعرفون ويجحدون والثاني ان قوله الذين خسروا انفسهم ابتداء وقوله فهم لا يؤمنون خبره وفي قوله الذين خسروا
وجهان الاول انهم خسروا انفسهم بمعنى الهلاك الدائم الذي حصل لهم بسبب الكفر والثاني جاء في التفسير انه ليس من كافر ولا مؤمن الا وله منزل في الجنة فمن كفر صار
منزله الى من اسلم فيكون قد خسر نفسه واهله بان ورث منزله غيره قوله تعالى ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الآية اعلم انه تعالى لما حكم على اولئك المنكرين بالخسران في الآية الاولى
بين في هذه الآية سبب ذلك الخسران وهو امران احدهما ان يفتري على الله كذبا وهذا الافتراء يحتمل وجوها احدها ان كفار مكة كانوا يقولون هذه الاصنام شركاء الله والله
تعالى امرهم بعبادتها والتقرب اليها وكانوا ايضا يقولون الملائكة بنات الله ونسبوا الى الله تحريم البحاير والسوائب وثانيها ان اليهود والنصارى كانوا يقولون
حصل في التورية والانجيل ان هذه الشرائع لا يتطرق اليها النسخ والتغيير وانه لا نبي بعد موسى وعيسى وثالثها ما ذكره الله تعالى في قوله واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها اباءنا
والله امرنا بها ورابعها ان اليهود كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يقولون لن تمسنا النار الا اياما معدودة وخامسها ان بعض الجهال منهم كانوا
يقولون ان الله فقير ونحن اغنياء وامثال هذه الاباطيل التي كانوا ينسبونها الى الله تعالى كثيرة وكلها افتراء منهم على الله تعالى والنوع الثاني من اسباب خسرانهم
تكذيبهم بآيات الله والمراد منه قدحهم في معجزات محمد صلوات الله عليه وطعنهم فيها وانكارهم كون القرآن معجزة قاهرة بينة ثم انه تعالى لما حكى عنهم هذين
الامرين قال انه لا يفلح الظالمون اي لا يظفرون بمطالبهم في الدنيا وفي الآخرة بل يبقون في الحرمان والخذلان اما قوله تعالى ويوم نحشرهم ففي ناصب قوله يوم اقوال الاول
انه محذوف وتقديره ويوم نحشرهم كان كيت وكيت فترك ليبقى على الابهام الذي هو ادخل في التخويف والثاني التقدير اذكر يوم نحشرهم الثالث
انه معطوف على محذوف كانه قيل لا يفلح الظالمون ابدا ويوم نحشرهم اما قوله ثم نقول للذين اشركوا اين شركاؤكم الآية فالمقصود منه التقريع والتبكيت لا السؤال ويحتمل
ان يكون المراد اين شفاعتهم لكم وانتفاعكم بهم وعلى كلا الوجهين لا يكون الكلام الا توبيخا وتقريعا وتقريرا في نفوسهم ان الذي كانوا يظنونه مأيوس عنه وصار ذلك
تنبيها لهم في دار الدنيا على فساد هذه الطريقة والعائد الى الموصول من قوله الذين كنتم تزعمون محذوف والتقدير الذين كنتم تزعمون انهم شفعاء فحذف مفعول
الزعم لدلالة السؤال عليه قال ابن عباس كل زعم في كتاب الله كذب قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الآية فيها مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ثم لم
تكن بالتاء المنقطة من فوق فتنتهم بالرفع وقرأ ابو عمرو ونافع وابو بكر عن عاصم ثم لم تكن بالتاء المنقطة من فوق فتنتهم بالنصب وقرأ حمزة والكسائي
ثم لم يكن بالياء فتنتهم بالنصب اما القراءة بالتاء المنقطة من فوق ورفع الفتنة فظاهر لان قوله فتنتهم اسم تكن وان قالوا هو الخبر واما القراءة بالياء المنقطة من

بنبوة محمد صلوات الله عليه مثل علمهم

اين نفس الشركاء ويحتمل ان يكون المراد منه

فوق ونصب قوله فتنتهم فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم تكن وانما انث لتأنيث الخبر كقولهم من كانت امك او لان ان قالوا فتنة في المعنى ويجوز تأويل الا ان قالوا
الا مقالتهم واما القراءة بالياء المنقطة من تحت ونصب الفتنة فههنا قوله ان قالوا في محل الرفع لكونه اسم تكن وفتنتهم هو الخبر قال الواحدي الاختيار قراءة من جعل ان قالوا الاسم
دون الخبر لان ان اذا وصلت بالفعل لم توصف فاشبهت بامتناع وصفها المضمر فكما ان المضمر والمظهر اذا اجتمعا كان جعل المضمر اسما اولى من جعله خبرا فكذا ههنا تقول كنت القائم
فجعلت المضمر اسما والمظهر خبرا فكذا ههنا ونقول قرأ حمزة والكسائي والله ربنا بنصب قوله ربنا على وجهين احدهما باضمار اعني واذكر والثاني على النداء اي والله يا ربنا و
الباقون بكسر الباء على انه صفة لله تعالى المسألة الثانية قال الزجاج تأويل هذه الآية تأويل حسن في اللغة لا يعرفه الا من قد عرف معاني الكلام وتصرف العرب في ذلك
وذلك ان الله تعالى بين ان المشركين مفتونون بشركهم متهالكون على حبه فاعلم في هذه الآية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان تبرؤا منه وتباعدوا
عنه فحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله ان ترى انسانا يحب انسانا مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه تبرأ منه فيقال له ما كانت محبتك لفلان الا ان انتفيت
منه فالمراد بالفتنة هنا افتتانهم بالاوثان ويتأكد هذا الوجه بما روى عطاء عن ابن عباس انه قال ثم لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا وهذا القول راجع الى حذف
المضاف لان المعنى ثم لم تكن عاقبة فتنتهم الا البراءة ومثله قولك ما كانت محبتك لفلان الا ان فررت منه وتركته المسألة الثالثة ظاهر الآية يقتضي انهم حلفوا
في القيامة على انهم ما كانوا مشركين وهذا يقتضي اقدامهم على الكذب يوم القيامة وللناس فيه قولان الاول وهو قول ابي علي الجبائي والقاضي ان اهل القيامة لا يجوز اقدامهم
على الكذب واحتجوا عليه بوجوه الحجة الاولى ان اهل القيامة يعرفون الله تعالى بالاضطرار اذ لو عرفوه بالاستدلال لصار موقف القيامة دار التكليف وذلك باطل واذا
كانوا عارفين بالله تعالى على سبيل الاضطرار وجب ان يكونوا ملجئين الى ان لا يفعلوا القبيح بمعنى انه يعلم انه لو اقدم على فعل القبيح لمنعه الله تعالى منه لان مع زوال التكليف لو لم يحصل
هذا المعنى لكان ذلك اطلاقا له في فعل القبيح وانه لا يجوز فثبت ان اهل القيامة يعلمون الله تعالى بالاضطرار وثبت انه متى كان كذلك كانوا ملجئين الى ترك القبيح وذلك يقتضي
ان لا يقدم احد من اهل القيامة على فعل القبيح فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه لا يجوز منهم فعل القبيح اذا كانوا عقلاء الا انا نقول يجوز ان يقال انه وقع منهم هذا الكذب
لانهم لما عاينوا اهوال القيامة اضطربت عقولهم فقالوا هذا القول الكذب عند اختلال عقولهم او يقال انهم نسوا كونهم مشركين في الدنيا والجواب عن
الاول انه تعالى لا يجوز ان يحشرهم ثم يورد عليهم التوبيخ بقوله اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون ثم يحكي عنهم ما يجري مجرى الاعتذار مع انهم غير عقلاء لان هذا لا يليق
بحكمة الله وايضا فالمكلفون لابد وان يكونوا عقلاء يوم القيامة ليعلموا انهم بما عاملهم الله تعالى به غير مظلومين والجواب عن الثاني ان نسيانهم لما كانوا عليه
في دار الدنيا مع كمال العقل بعيد لان العاقل لا يجوز ان ينسى مثل هذه الاحوال وان بعد العهد وانما يجوز ان ينسى اليسير من الامور ولولا ان الامر كذلك لجوزنا ان يكون العاقل
قد مارس الولايات العظيمة دهرا طويلا ومع ذلك فقد نسيه ومعلوم ان تجويزه يوجب السفسطة الحجة الثانية ان القوم الذين اقدموا على ذلك الكذب اما
ان يقال انهم ما كانوا عقلاء او كانوا عقلاء فان قلنا انهم ما كانوا عقلاء فهذا باطل لانه لا يليق بحكمة الله ان يحكي كلام المجانين في معرض تمهيد العذر وان قلنا
انهم كانوا عقلاء فهم يعلمون ان الله تعالى عالم بجميع المعلومات مطلع على افعالهم ويعلمون ان ترويج الكذب على الله تعالى محال وانهم لا يستفيدون بذلك الكذب الا
زيادة المقت والغضب واذا كان الامر كذلك امتنع اقدامهم في مثل هذه الحالة على الكذب الحجة الثالثة انهم لو كذبوا في موقف القيامة ثم حلفوا على ذلك الكذب
لكانوا قد اقدموا على نوعين من القبيح والذنب وذلك يوجب العقاب فتصير الدار الآخرة دار التكليف وقد اجمعوا على انه ليس الامر كذلك واما ان قيل انهم لا
يستحقون على ذلك الكذب وعلى ذلك الحلف الكاذب عقابا وذما فهذا يقتضي حصول الاذن من الله تعالى في ارتكاب القبائح والذنوب وانه باطل فثبت
بهذه الوجوه انه لا يجوز اقدام اهل القيامة على القبيح والكذب واذا ثبت هذا فعند ذلك قالوا في قوله والله ربنا ما كنا مشركين اي ما كنا مشركين في اعتقادنا وظنوننا
وذلك لان القوم كانوا يعتقدون في انفسهم انهم كانوا موحدين متباعدين عن الشرك فان قيل فعلى هذا التقدير يكونون صادقين فيما اخبروا عنه لانهم انما اخبروا بانهم
كانوا غير مشركين عند انفسهم فلم قال الله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم قلنا انه ليس تحت قوله انظر كيف كذبوا فيما تقدم ذكره من قوله والله ربنا
ما كنا مشركين حتى يلزمنا هذا السؤال بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور كانوا يخبرون عنها كقولهم انهم على صواب وان
ما هم عليه ليس بشرك والكذب يجوز عليهم في دار الدنيا وانما نفينا ذلك عنهم في الآخرة والحاصل ان المقصود من قوله تعالى انظر كيف كذبوا على انفسهم
اختلاف الحالين وانهم في دار الدنيا كانوا يكذبون ولا يحترزون عنه وانهم في الآخرة يحترزون عن الكذب ولكن حيث لا ينفعهم الصدق فليتعلق الامرين
بالآخر اظهر الله تعالى للرسول صلى الله عليه وسلم ذلك وبين ان القوم لاجل شركهم كيف يكون حالهم في الآخرة عند الاعتذار مع انهم كانوا في دار الدنيا يكذبون
على انفسهم ويزعمون انهم على صواب هذا جملة كلام القاضي في تقرير القول الذي اختاره ابو علي الجبائي والقول الثاني وهو قول جمهور المفسرين ان الكفار يكذبون
في هذا القول في القيامة والدليل على ان الكفار قد يكذبون في القيامة وجوه الاول انه تعالى حكى عنهم انهم يقولون ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون مع انه
تعالى اخبر عنهم بقوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه الثاني قوله تعالى يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون انهم على شيء الا انهم هم الكاذبون
بعد قوله ويحلفون على الكذب فشبه كذبهم في الآخرة بكذبهم في الدنيا الثالث قوله تعالى حكاية عنهم قالوا كم لبثتم قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وكل ذلك
يدل على اقدامهم في بعض الاوقات على الكذب الرابع قوله تعالى حكاية عنهم ونادوا يا مالك ليقض علينا ربك وقد علموا انه تعالى لا يقضي عليهم بالخلاص
الخامس انه تعالى في هذه الآية لما حكى عنهم انهم قالوا والله ربنا ما كنا مشركين وحمل هذا على ان المراد ما كنا مشركين في ظنوننا وعقائدنا مخالفة للظاهر ثم قوله تعالى بعد ذلك

من فعل

على انفسهم انهم كذبوا

انظر كيف كذبوا على أنفسهم على أنهم كذبوا في الدنيا يوجب تفكك النظم في الآية وصرف أول الآية إلى أحوال القيامة وصرف آخرها إلى أحوال الدنيا وهو في غاية البعد أما قوله إما
أن يكونوا قد كذبوا حال كمال العقل أو حال نقصانه فنقول لا يبعد أن يقال إنهم حال ما عاينوا أحوال القيامة وشاهدوا موجبات الخوف الشديد اختلطت عقولهم فذكروا
هذا الكلام في ذلك الوقت وقوله كيف يليق بحكمة الله أن يحكي عنهم ما ذكروه في حال اضطراب العقول فهذا يوجب الخوف الشديد عند سماع هذا الكلام حال
كونهم في الدنيا والمقصود من تنزيل هذه الآيات إلا ذلك وأما قوله ثانيا المكلفون لا بد وأن يكونوا عقلاء يوم القيامة فنقول اختلال عقلهم ساعة واحدة حال
ما يتكلمون بهذا الكلام لا يمنع من كمال عقلهم في سائر الأوقات فهذا تمام الكلام في هذه المسألة أما قوله تعالى انظر كيف كذبوا على أنفسهم فالمراد إنكارهم كونهم مشركين
وقوله وضل عنهم عطف على قوله انظر تقديره وكيف ضل عنهم ما كانوا يفترون بعبادته من الأصنام فلم تغن عنهم شيئا وذلك أنهم كانوا يرجون شفاعتها
ونصرتها لهم ﴿ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها
حتى إذا جاءوك يجادلونك يقول الذين كفروا إن هذا إلا أساطير الأولين وهم ينهون عنه وينأون عنه وإن يهلكون
إلا أنفسهم وما يشعرون﴾ اعلم أنه تعالى لما بين أحوال الكفار في الآخرة أتبعه بما يوجب اليأس عن إيمان بعضهم فقال ومنهم من يستمع إليك وفي الآية مسائل
المسألة الأولى قال ابن عباس حضر عند رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو سفيان والوليد بن المغيرة والنضر بن الحرث بن علقمة وعتبة وشيبة ابنا ربيعة وأمية وأبي ابنا خلف
والحرث بن عامر واستمعوا إلى حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا للنضر ما يقول محمد فقال ما أدري ما يقول ولكني أراه يحرك شفتيه ويتكلم بأساطير الأولين
كالذي كنت أحدثكم به عن أخبار القرون الأولى قال أبو سفيان إني لأرى بعض ما يقول حقا فقال أبو جهل كلا فأنزل الله تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم
أكنة أن يفقهوه والأكنة جمع كنان وهو ما وقى شيئا وستره مثل عنان وأعنة والفعل منه كننت وأكننت وأما قوله تعالى أن يفقهوه فقال الزجاج موضع أن نصب على أنه مفعول
له والمعنى وجعلنا على قلوبهم أكنة كراهة أن يفقهوه فلما حذفت اللام نصبت الكراهة ولما حذفت الكراهة انتقل نصبها إلى أن قوله وفي آذانهم وقرا قال ابن السكيت الوقر
الثقل في الأذن المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يمنع عن الإيمان ويصد عنه ويحول بين المرء وبينه وذلك لأن هذه الآية تدل على أنه جعل القلب في
الكنان الذي يمنعه عن الإيمان وذلك هو المطلوب قالت المعتزلة لا يمكن إجراء هذه الآية على ظاهرها ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى إنما أنزل القرآن ليكون حجة للرسول
صلى الله عليه وسلم على الكفار لا ليكون حجة للكفار عليه ولو كان المراد من هذه الآية أنه تعالى منع الكفار عن الإيمان لكان لهم أن يقولوا للرسول صلى الله عليه وسلم لما حكم الله تعالى
بأنه منعنا من الإيمان فلم يذمنا على ترك الإيمان ولم يدعونا إلى فعل الإيمان الثاني أنه تعالى لو منعهم من الإيمان ثم دعاهم إليه لكان ذلك تكليفا للعاجز وهو منفي بصريح العقل
وبقوله لا يكلف الله نفسا إلا وسعها الثالث أنه تعالى حكى صريح هذا الكلام عن الكفار في معرض الذم فقال تعالى وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر
وقال في آية أخرى وقالوا قلوبنا غلف بل لعنهم الله بكفرهم وإذا كان قد حكى الله تعالى هذا المذهب عنهم في معرض الذم لهم امتنع أن يذكره ههنا في معرض التقرير
والتصحيح وإلا لزم التناقض الرابع أنه لا نزاع في أن القوم كانوا يفهمون ويسمعون ويعقلون الخامس أن هذه الآية وردت في معرض الذم لهم على ترك الإيمان
ولو كان هذا الصد والمنع من قبل الله لما كانوا مذمومين بل كانوا معذورين السادس أن قوله حتى إذا جاءوك يجادلونك يدل على أنهم كانوا يفهمون ويميزون
الحق من الباطل وعند هذا قالوا لا بد من التأويل وهو من وجوه الأول قال الجبائي إن القوم كانوا يستمعون قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتوسلوا بسماع قراءته
إلى معرفة مكانه بالليل فيقصدوا قتله وإيذاءه فعند ذلك كان الله سبحانه وتعالى يلقي على قلوبهم النوم وهو المراد من الأكنة ويثقل أسماعهم عن استماع تلك القراءة
بسبب ذلك النوم وهو المراد من قوله وفي آذانهم وقرا الثاني أن الإنسان الذي علم الله تعالى منه أنه لا يؤمن وأنه يموت على الكفر فإنه تعالى يسم قلبه بعلامة مخصوصة
تستدل الملائكة برؤيتها على أنهم لا يؤمنون فصارت تلك العلامة دلالة على أنهم لا يؤمنون وإذا ثبت هذا فنقول لا يبعد تسمية تلك العلامة بالكنان والغطاء
المانع مع أن تلك العلامة في نفسها ليست مانعة عن الإيمان الثالث أنهم لما أصروا على الكفر وعاندوا وصمموا عليه فصار عدولهم عن الإيمان إليه كالكنان المانع
عن الإيمان فذكر الله تعالى الكنان كناية عن هذا المعنى والتأويل الرابع أنه تعالى لما منعهم الألطاف التي إنما تصلح أن تفعل بمن قد اهتدى فأخلاهم منها وفوض أمورهم
إلى أنفسهم لسوء صنيعهم لم يبعد أن يضيف ذلك إلى نفسه فيقول وجعلنا على قلوبهم أكنة الخامس أن يكون هذا الكلام ورد حكاية لما كانوا يذكرونه من
قولهم وقالوا قلوبنا في أكنة مما تدعونا إليه وفي آذاننا وقر والجواب عن الوجوه التي تمسكوا بها في بيان أنه لا يمكن حمل الكنان والوقر على أن الله تعالى منعهم عن
الإيمان وهو أن نقول بل البرهان العقلي القاطع قائم على صحة هذا المعنى وذلك لأن العبد الذي أتى بالكفر إن لم يقدر على الإتيان بالإيمان فقد صح قولنا إن الله تعالى هو الذي
حمله على الكفر وصده عن الإيمان وأما إن قلنا إن القادر على الكفر كان قادرا على الإيمان فنقول يمتنع صيرورة تلك القدرة مصدرا للكفر دون الإيمان إلا عند
انضمام تلك الداعية إليه وقد عرفت في هذا الكتاب أن مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل فيكون الكفر على هذا التقدير من الله تعالى وتكون تلك الداعية
الجازمة إلى الكفر كنانا للقلب عن الإيمان ووقرا للسمع عن استماع دلائل الإيمان فثبت بما ذكرنا أن البرهان العقلي مطابق لما دل عليه ظاهر هذه الآية وإذا ثبت الدليل
العقلي صحة ما دل عليه ظاهر الآية وجب حمل هذه الآية عليه عملا بالبرهان وبظاهر القرآن المسألة الثالثة أنه تعالى قال ومنهم من يستمع إليك فذكره بصيغة الإفراد
ثم قال على قلوبهم فذكره بصيغة الجمع وإنما حسن ذلك لأن صيغة من واحد في اللفظ جمع في المعنى أما قوله تعالى وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها قال ابن عباس وإن يروا
كل دليل وحجة لا يؤمنوا بها لأجل أن الله تعالى جعل على قلوبهم الأكنة وهذه الآية تدل على فساد التأويل الأول الذي نقلناه عن الجبائي لأنه لو كان المراد من قوله تعالى

وجعلنا على قلوبهم أكنة إلقاء النوم على قلوب الكفار لئلا يمكنهم التوسل بسماع صوته إلى وجدان مكانه لما كان قوله وإن يروا كل آية لا يؤمنوا بها لائقا بذلك الكلام وأيضا لو كان المراد ما
ذكره الجبائي لكان يجب أن يقال وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يسمعوه لأن المقصود الذي ذكره الجبائي إنما يحصل بالمنع من سماع صوت الرسول صلى الله عليه وسلم أما المنع من فقه كلامه وفهم
مقصوده فلا تعلق له بما ذكره الجبائي فظهر سقوط قوله أما قوله تعالى حتى إذا جاءوك يجادلونك فاعلم أن هذا الكلام جملة أخرى مرتبة على ما قبلها وحتى في هذا الموضع هي التي تقع بعدها الجمل والجملة
هي قوله حتى إذا جاءوك يجادلونك وقوله يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك ويجادلونك في موضع الحال وقوله يقول الذين كفروا تفسير لقوله يجادلونك والمعنى
أنه بلغ تكذيبهم بالآيات إلى أنهم يجادلونك ويناكرونك وفسر مجادلتهم بأنهم يقولون إن هذا إلا أساطير الأولين قال الواحدي أصل الأساطير من السطر وهو أن يجعل
شيئا ممتدا مؤلفا ومنه سطر الكتاب وسطر من شجر مغروس قال ابن السكيت يقال سطر وسطر فمن قال سطر فجمعه في القليل أسطر وفي الكثير سطور ومن قال سطر فجمعه أسطار
والأساطير جمع الجمع وقال الجبائي واحد الأساطير أسطور وأسطورة وأسطير وأسطيرة وقال الزجاج واحد الأساطير أسطورة مثل أحاديث وأحدوثة وقال أبو زيد الأساطير من الجمع الذي لا واحد
له مثل عباديد ثم قال الجمهور أساطير الأولين ما سطره الأولون قال ابن عباس معناه أحاديث الأولين كانوا يسطرونها أي يكتبونها فأما قول من فسر الأساطير بالترهات فهو معنى
وليس بتفسير ولما كانت أساطير الأولين مثل حديث رستم واسفنديار كلاما لا فائدة فيه لا جرم فسرت أساطير الأولين بالترهات المسألة الرابعة اعلم أنه كان مقصود القوم من ذكر
قولهم إن هذا إلا أساطير الأولين القدح في كون القرآن معجزا فكأنهم قالوا إن هذا الكلام من جنس سائر الحكايات المكتوبة في القصص المذكورة للأولين وإذا كان هذا من جنس
تلك الكتب المشتملة على حكايات الأولين وأقاصيص الأقدمين لم يكن معجزا خارقا للعادة وأجاب القاضي عنه بأن قال هذا السؤال مدفوع لأنه لا يلزم أن يقال لو كان في مقدوركم
معارضته لوجب أن تأتوا بتلك المعارضة وحيث لم تقدروا عليها ظهر أنها معجزة ولقائل أن يقول كان للقوم أن يقولوا نحن وإن كنا أرباب هذا اللسان العربي إلا أنا لا نعرف كيفية
تصنيف الكتب وكيفية تأليفها ولسنا أهلا لذلك ولا يلزم من عجزنا عن التصنيف كون القرآن معجزا لأنا بينا أنه من جنس سائر الكتب المشتملة على أخبار الأولين وأقاصيص المتقدمين واعلم أن
الجواب عن هذا السؤال سيأتي في الآية المذكورة بعد ذلك قوله تعالى وهم ينهون عنه الآية وفيها مسائل المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما بين أنهم طعنوا في كون القرآن معجزا بأن
قالوا إنه من جنس أساطير الأولين وأقاصيص الأقدمين بين في هذه الآية أنهم ينهون عنه وينأون عنه وقد سبق ذكر القرآن وذكر محمد صلوات الله عليه فالضمير في قوله عنه يحتمل أن يكون
عائدا إلى القرآن وأن يكون عائدا إلى محمد صلوات الله عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فقال بعضهم وهم ينهون عن القرآن وتدبره والاستماع له وقال آخرون
بل المراد ينهون عن الرسول صلى الله عليه وسلم واعلم أن النهي عن الرسول صلى الله عليه وسلم محال بل لا بد وأن يكون المراد النهي عن فعل يتعلق به عليه السلام وهو غير مذكور فلا جرم حصل فيه
قولان منهم من قال المراد أنهم ينهون عن التصديق بنبوته والإقرار برسالته وقال عطاء ومقاتل نزلت في أبي طالب كان ينهى قريشا عن إيذاء النبي صلى الله عليه وسلم
ثم يتباعد عنه ولا يتبعه على دينه والقول الأول أشبه لوجهين الأول أن جميع الآيات المتقدمة على هذه الآية يقتضي ذم طريقتهم فكذلك قوله وهم ينهون عنه ينبغي أن
يكون محمولا على أمر مذموم ولو حملناه على أن أبا طالب كان ينهى عن إيذائه لما حصل هذا النظم الثاني أنه تعالى قال بعد ذلك وإن يهلكون إلا أنفسهم يعني به ما تقدم
ذكره ولا يليق ذلك بأن يكون المراد من قوله وهم ينهون عنه النهي عن أذيته لأن ذلك حسن لا يوجب الهلاك فإن قيل إن قوله وإن يهلكون إلا أنفسهم يرجع إلى قوله وهم
ينأون عنه لا إلى قوله ينهون عنه لأن المراد بذلك أنهم يبعدون عنه بمفارقة دينه وترك الموافقة له وذلك ذم فلا يصح ما رجحتم به القول قلنا إن ظاهر قوله وإن يهلكون
إلا أنفسهم يرجع إلى الكل مما تقدم ذكره لأنه بمنزلة أن يقال إن فلانا يبعد عن الشيء الفلاني وينفر عنه ولا يضر بذلك إلا نفسه فلا يكون هذا الضرر متعلقا بأحد الأمرين دون الآخر
المسألة الثانية اعلم أن أولئك الكفار كانوا يؤذون رسول الله صلى الله عليه وسلم بنوعين من الفعل الأول أنهم كانوا ينهون الناس عن قبول دينه والإقرار بنبوته والثاني
أنهم كانوا ينأون عنه والنأي البعد يقال نأى ينأى إذا بعد ثم قال وإن يهلكون إلا أنفسهم وما يشعرون قال ابن عباس أي وما يهلكون إلا أنفسهم بسبب تماديهم في
الكفر وغلوهم فيه وما يشعرون أنهم يهلكون أنفسهم ويذهبونها إلى النار بما يرتكبون من الكفر والمعصية ﴿ولو ترى إذ وقفوا على النار فقالوا يا ليتنا نرد
ولا نكذب بآيات ربنا ونكون من المؤمنين بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه وإنهم لكاذبون
وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين ولو ترى إذ وقفوا على ربهم قال أليس هذا بالحق قالوا بلى
وربنا قال فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون﴾ اعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية الأولى أنهم ينهون عن متابعة رسول الله صلى الله
عليه وسلم وينأون عن طاعته وأنهم يهلكون أنفسهم شرح كيفية ذلك الهلاك بهذه الآية وفيها مسائل المسألة الأولى قوله ولو ترى يقتضي له جوابا وقد حذف تفخيما
للأمر وتعظيما للشأن وجاز حذفه لعلم المخاطب به وأشباهه كثيرة في القرآن والشعر ولو قدرت الجواب كان التقدير لرأيت سوء منقلبهم أو لرأيت سوء حالهم وحذف الجواب
في هذه الأشياء أبلغ في المعنى من إظهاره ألا ترى أنك إذا قلت لغلامك والله لئن قمت إليك وسكت عن الجواب ذهب بفكره إلى أنواع المكروه من الضرب والقتل
وعظم الخوف ولم يدر أي الأقسام تبغي ولو قلت والله لئن قمت إليك لأضربنك فأتيت بالجواب لم يتق شيئا غير الضرب ولا يخطر بباله نوع من المكروه سواه فثبت
أن حذف الجواب أقوى تأثيرا في حصول الخوف ومنهم من قال جواب لو مذكور من بعض الوجوه والتقدير ولو ترى إذ وقفوا على النار ينوحون ويقولون يا ليتنا نرد ولا نكذب المسألة
الثانية قوله وقفوا يقال وقفته وقفا فوقف وقوفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا قال الزجاج ومعنى وقفوا على النار يحتمل ثلاثة أوجه الأول يجوز أن يكون قد وقفوا
عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على أن يدخلوا النار الثاني يجوز أن يكون وقفوا عليها وهي تحتهم بمعنى أنهم وقفوا فوق النار على الصراط وهو جسر فوق جهنم الثالث
معناه أنهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان أي علمته معناه وعرفته وفيه وجه رابع وهو أنهم يكونون في جوف النار وتكون النار محيطة

بهم ويكونون غائصين فيها وعلى هذا التقدير فقد اتيهم على تمام في وانما صح على هذا التقدير ان يقال وقفوا على النار لان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح هناك معنى
الاستعلاء فان قيل فلم قال ولو ترى وذلك يؤذن بالاستقبال ثم قال بعده اذ وقفوا وكلمة اذ للماضي ثم قال بعده فقالوا وهذا يدل على الماضي قلنا ان كلمة اذ يقام مقام اذا
اذا اراد المتكلم المبالغة في التكرير والتوكيد وازالة الشبهة لان الماضي قد وقع واستقر فالتعبير عن المستقبل باللفظ الموضوع للماضي يفيد المبالغة في هذا الاعتبار المسئلة الثانية قال
الزجاج الامالة في لفظ النار حسنة جيدة لان ما بعد الالف مكسور وهو حرف كانه مكرر في اللسان فصارت الكسرة فيه كالكسرتين اما قوله تعالى فقالوا يا ليتنا نرد الاية ففيها
مسائل المسئلة الاولى قوله يا ليتنا نرد يدل على انهم قد تمنوا ان يردوا الى الدنيا واما قوله تعالى ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين ففيه قولان احدهما انه داخل
في التمني والتقدير انهم تمنوا ان يردوا الى الدنيا وان لا يكونوا مكذبين وان يكونوا مؤمنين فان قالوا هذا باطل لانه تعالى حكم عليهم بكونهم كاذبين بقوله في اخر الاية
وانهم لكاذبون والتمني لا يوصف بكونه كاذبا قلنا لا نسلم ان التمني لا يوصف بكونه كاذبا لان من اظهر التمني فقد اخبر ضمنا كونه مريدا لذلك الشيء فلم يبعد تكذيبه فيه ومثاله
ان يقول الرجل ليت الله يرزقني مالا فاحسن اليك فهذا تمني في حكم الوعد فلو رزق مالا ولم يحسن الى صاحبه قيل له انه كذب في وعده والقول الثاني ان التمني تم عند قوله
يا ليتنا نرد واما قوله ولا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهو كلام مبتدأ وقوله تعالى في اخر الاية وانهم لكاذبون عائد اليه وتقدير الكلام يا ليتنا نرد ثم قالوا ولو رددنا
لم نكذب بالدين وكنا من المؤمنين ثم ان الله تعالى كذبهم وبين انهم لو ردوا لكذبوا ولاعرضوا عن الايمان المسئلة الثانية قرا ابن عامر نرد ونكذب بالرفع فيهما ونكون بالنصب
وقرا حمزة وحفص عن عاصم نرد بالرفع ونكذب ونكون بالنصب فيهما والباقون بالرفع في الثلثة فحصل من هذا انهم اتفقوا على الرفع في قوله نرد وذلك لانه داخل في
التمني لا محالة واما الذين رفعوا قوله ولا نكذب ونكون ففيه وجهان الاول ان يكون معطوفا على قوله نرد ونكون ونكذب الثلثة داخلة في التمني فعلى هذا فقد تمنوا الرد
وان لا يكذبوا والكون من المؤمنين الثاني ان يقطع ولا نكذب وما بعده من الاول فيكون التقدير يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهم تمنوا انهم لا يكذبون
بتقدير حصول الرد والتمني يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب بايات ربنا ونكون من المؤمنين فهم تمنوا انهم لا يكذبون بتقدير حصول الرد وتمني يا ليتنا نرد ونحن لا نكذب
بايات ربنا رددنا او لم نرد اي قد عاينا وشاهدنا ما لا نكذب معه ابدا قال سيبويه هو مثل قولك دعني ولا اعود فيما اطلب بالسؤال تركه فاما انه لا يعود فغير داخل في
الطلب فكذا هاهنا قوله يا ليتنا نرد داخل في هذا التمني ان الرد فاما ترك التكذيب وفعل الايمان فغير داخل في التمني بل هو حاصل سواء حصل الرد او لم يحصل وهذان الوجهان ذكرهما
الزجاج والنحويون قالوا الوجه الثاني اقوى وهو ان يكون الرد داخلا في التمني ويكون ما بعده اخبارا محضا واحتجوا عليه بان الله تعالى كذبهم في الاية الثانية فقال وانهم لكاذبون
والتمني لا يجوز تكذيبه وهذا اختيار ابي عمرو وقد احتج على صحة قوله بهذه الحجة الا انا قد اجبنا عن هذه الحجة وذكرنا انها ليست قوية اما من قرا ولا نكذب ونكون
بالنصب ففيه وجوه الاول باضمار ان على جواب التمني والتقدير يا ليتنا نرد وان لا نكذب الثاني ان يكون الواو مبدلة من الفاء والتقدير يا ليتنا نرد فلا نكذب
فتكون الواو هاهنا بمنزلة الفاء في قوله تعالى لو ان لي كرة فاكون من المحسنين ويتاكد هذا الوجه بما روي ان ابن مسعود كان يقرا فلا نكذب بالفاء والنصب الثالث ان
يكون معناه الحال والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين كما تقول العرب لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تاكل السمك شاربا للبن واعلم ان على هذه القراءة يكون
الامور الثلثة داخلة في التمني واما ان التمني كيف يجوز تكذيبه فقد سبق تقريره واما قراءة ابن عامر فهي انه كان يرفع ولا نكذب وينصب ونكون فالتقدير
انه جعل قوله ولا نكذب داخلا في التمني بمعنى انا ان رددنا غير مكذبين نكن من المؤمنين المسئلة الثالثة قوله تعالى وقالوا يا ليتنا نرد لا شبهة في ان المراد منه تمني ردهم
الى مثل حالة التكليف لان لفظ الرد اذا استعمل في المنتقل من حال الى حال فالمفهوم منه الرد الى الحالة الاولى والظاهر ان من صدر منه تقصير ثم عاين الشدائد والاهوال
من ذلك التقصير انه يتمنى الرد الى الحالة الاولى ليسعى في ازالة جميع وجوه التقصيرات ومعلوم ان الكفار قصروا في دار الدنيا فهم يتمنون العود الى الدنيا لتدارك تلك التقصيرات
وذلك التدارك لا يحصل بالعود الى الدنيا فقط ولا بترك التكذيب ولا بعمل الايمان بل انما يحصل بتدارك مجموع هذه الامور الثلثة فوجب ادخال هذه الثلثة تحت
التمني فان قيل كيف يحسن منهم ان يتمنوا الرد مع انهم يعلمون ان الرد لا يحصل البتة الجواب من وجوه الاول لعلهم لم يعلموا ان الرد لا يحصل الثاني انهم وان علموا ان
ذلك لا يحصل الا ان هذا العلم لا يمنع من حصول ارادة الرد كقوله تعالى يريدون ان يخرجوا من النار وكقوله ان افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله فلما صح ان يريدوا هذه
الاشياء مع العلم بانها لا تحصل فبان يتمنوه اقرب لان باب التمني اوسع وذلك لانه يصح ان يتمنى ما لا يصح ان يريد من الامور ثم قال تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل
وفيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى بل هاهنا رد كلامهم والتقدير انهم ما تمنوا العود الى الدنيا وترك التكذيب وتحصيل الايمان لاجل كونهم راغبين في الايمان
بل لاجل خوفهم من العقاب الذي شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة في الايمان والطاعة لا تنفع الا اذا كانت تلك الرغبة رغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة فاما
الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب فغير مفيد المسئلة الثانية ان المراد من الاية انه ظهر لهم في الاخرة ما اخفوه في الدنيا وقد اختلفوا في ذلك الذي
اخفوه على وجوه الاول قال ابو روق ان المشركين في بعض مواقف القيامة يجحدون الشرك فيقولون والله ربنا ما كنا مشركين فينطق الله تعالى جوارحهم فتشهد عليهم بالكفر فذلك
حين بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل قال الواحدي وعلى هذا القول اهل التفسير الثاني قال المبرد بدا لهم وبال عقائدهم واعمالهم وسوء عاقبتها وذلك لان كفرهم ما كان باديا
ظاهرا لهم لان مضار كفرهم كانت خفية فلما ظهرت يوم القيامة لا جرم قال الله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل الثالث قال الزجاج بدا للاتباع ما اخفاه الرؤساء
عنهم من امر البعث والنشور قال والدليل على صحة هذا القول انه تعالى ذكر عقيبه وقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين وهذا قول الحسن الرابع قال بعضهم هذه الاية
في المنافقين وقد كانوا يسرون الكفر ويظهرون الاسلام وبدا لهم يوم القيامة وظهر للناس انهم كانوا من قبل منافقين الخامس قال الحسن بدا لهم ما كان علماؤهم يخفون

تصحيح نبوة الرسول صلى الله عليه وسلم ونعته وصفته في الكتب والبشارة به وما كانوا يحرفون من التورية مما يدل على ذلك واعلم ان اللفظ محتمل لوجوه كثيرة والمقصود منها
باسرها انه ظهرت فضيحتهم في الاخرة وانهتك استارهم وهو معنى قوله تعالى يوم تبلى السرائر ثم قال تعالى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه والمعنى انه تعالى لو ردهم لم يحصل منهم ترك التكذيب
وفعل الايمان بل كانوا يستمرون على طريقتهم الاولى في الكفر والتكذيب فان قيل ان اهل القيامة قد عرفوا الله تعالى بالضرورة وشاهدوا انواع العقاب والعذاب فلو ردهم الله تعالى
الى الدنيا فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى الكفر بالله والى معصيته قلنا قال القاضي تقدير الاية ولو ردوا الى حالة التكليف وانما يحصل الرد الى هذه
الحالة لو لم يحصل في القيامة معرفة الله بالضرورة ولو لم يحصل هناك مشاهدة الاهوال وعذاب جهنم فهذا الشرط يكون مضمرا لا محالة في الاية الا انا نقول هذا الجواب ضعيف
لان المقصود من الاية بيان غلوهم في الاصرار على الكفر وعدم الرغبة في الايمان ولو قدرنا عدم معرفة الله في القيامة وعدم مشاهدة اهوال القيامة لم يكن في اصرار القوم على كفرهم الاول
مزيد تعجب لان اصرارهم على الكفر يجري مجرى اصرار سائر الكفار على الكفر في الدنيا فعلمنا ان الشرط الذي ذكره القاضي لا يمكن اعتباره البتة اذا عرفت هذا فنقول قال الواحدي هذه
الاية من الادلة الظاهرة على فساد قول المعتزلة وذلك لان الله تعالى اخبر عن قوم جرى عليهم قضاؤه في الازل بالشرك ثم انه تعالى بين انهم لو شاهدوا النار والعذاب
ثم سالوا الرجعة وردوا الى الدنيا لعادوا الى الشرك وذلك للقضاء السابق فيهم والا فالعاقل لا يرتاب فيما شاهد ثم قال تعالى وانهم لكاذبون وفيه سؤال وهو ان
يقال انه لم يتقدم ذكر خبر حتى يصرف هذا التكذيب اليه والجواب انا بينا ان منهم من قال الداخل في التمني هو مجرد قوله يا ليتنا نرد اما الباقي فهو اخبار ومنهم من قال بل الكل داخل
في التمني ايضا جاز لان التمني يدل على الاخبار على سبيل الضمن والضرورة كقول القائل ليت زيدا جاءنا وكنا ناكل ونشرب ونتحدث فكذا هاهنا اما قوله تعالى وقالوا
ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين اعلم انه حصل في الاية قولان الاول انه تعالى ذكر في الاية الاولى انه بدا لهم ما كانوا يخفون من قبل فبين في هذه الاية ان
ذلك الذي يخفونه هو امر المعاد والحشر والنشر وذلك لانهم كانوا ينكرون ويخفون صحته ويقولون ما لنا حيوة الا هذه الحيوة الدنيوية وليس بعد هذه الحيوة لا ثواب
ولا عقاب والثاني ان تقدير الاية ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه ولانكروا الحشر والنشر ولقالوا ان هي الا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين قوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا الاية
وفيها مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عنهم في الاية الاولى انكارهم الحشر والنشر والبعث والقيامة بين في هذه الاية كيفية احوالهم في القيامة فقال ولو
ترى اذ وقفوا على ربهم واعلم ان جماعة من المشبهة تمسكوا بهذه الاية وقالوا ظاهر الاية يدل على ان اهل القيامة يقفون عند الله كما يقف احدنا على الارض
وذلك يدل على كونه مستعليا على ذات الله سبحانه وتعالى وانه باطل بالاتفاق فوجب المصير الى التاويل وهو من وجوه الاول ان يكون المراد ولو ترى
اذ وقفوا على ما وعدهم ربهم من عذاب الكافرين وثواب المؤمنين وعلى ما اخبرهم به من امر الاخرة الثاني ان المراد من هذا الوقوف المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت
على كلامك اي عرفته الثالث ان يكون المراد انهم وقفوا لاجل السؤال فخرج الكلام مخرج ما جرت به العادة من وقوف العبد بين يدي سيده والمقصود منه التعبير عن
المقصود بالالفاظ الفصيحة البليغة المسئلة الثانية المقصود من هذه الاية انه تعالى حكى عنهم في الاية الاولى انهم ينكرون القيامة والبعث في الدنيا ثم بين انهم
في الاخرة يقرون به فيكون المعنى ان حالهم في هذا الانكار سيؤول الى الاقرار وذلك لانهم اذا شاهدوا القيامة والثواب والعقاب قال الله تعالى اليس هذا بالحق
فان قيل هذا الكلام يدل على انه تعالى يقول لهم اليس هذا بالحق وهو كالمناقض لقوله تعالى ولا يكلمهم الله والجواب ان يحمل قوله ولا يكلمهم اي بالكلام الطيب النافع
وعلى هذا التقدير يزول التناقض ثم انه تعالى بين انه اذا قال لهم اليس هذا بالحق قالوا بلى وربنا والمقصود انهم يعترفون بكونه حقا مع القسم واليمين ثم انه تعالى يقول لهم
فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وخص لفظ الذوق لانهم في كل حال يجدونه وجدان الذائق في قوة الاحساس وقوله تعالى بما كنتم تكفرون اي بسبب كفركم واعلم
انه تعالى ما ذكر هذا الكلام احتجاجا على صحة القول بالحشر والنشر لان ذلك الدليل قد تقدم ذكره في اول السورة في قوله هو الذي خلقكم من طين ثم قضى اجلا على ما قررناه وفسرناه
بل المقصود من ذكر هذه الاية الردع والزجر عن هذا المذهب والقول قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ حَتَّى إِذَا جَاءَتْهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا يَا حَسْرَتَنَا
عَلَى مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَى ظُهُورِهِمْ أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ
يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ قَدْ نَعْلَمُ إِنَّهُ لَيَحْزُنُكَ الَّذِي يَقُولُونَ فَإِنَّهُمْ لَا يُكَذِّبُونَكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بِآيَاتِ اللَّهِ يَجْحَدُونَ
في الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان المقصود من هذه الاية شرح حالة اخرى من احوال منكري البعث والقيامة وهي امران احدهما حصول الخسران والثاني حمل الاوزار
العظيمة واما النوع الاول وهو حصول الخسران فتقريره انه تعالى بعث جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسماني واعطاه هذه الالات الجسمانية والادوات
الجسدانية ومنحه العقل والتفكر لاجل ان يتوسل باستعمال هذه الالات والادوات الى تحصيل المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة التي تعظم منافعها بعد الموت فاذا استعمل الانسان هذه الالات
والادوات والقوة العقلية والقوة الفكرية في تحصيل هذه اللذات الداثرة والسعادات المنقطعة ثم انفق كل عمره فيه فقد خسر خسرانا مبينا لان راس المال قد فني
والربح الذي ظن انه هو المطلوب فني ايضا وانقطع فلم يبق في يده لا راس المال ولا الربح فكان هذا هو الخسران المبين وهذا الخسران انما يحصل لمن كان منكرا للبعث
والقيامة وكان يعتقد ان منتهى السعادات ونهاية الكمالات هو هذه السعادات العاجلة الفانية اما من كان مؤمنا بالبعث والقيامة فانه لا يغتر بهذه السعادات الجسمانية ولا يكتفي
بهذه الخيرات العاجلة بل يسعى في اعداد الزاد ليوم المعاد فلم يحصل له الخسران فثبت بما ذكرنا ان الذين كذبوا بلقاء الله وانكروا البعث والقيامة فقد خسروا خسرانا مبينا وانهم عند
الوصول الى موقف القيامة يتحسرون على تفريطهم في تحصيل الزاد ليوم المعاد والنوع الثاني من وجوه خسرانهم انهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وتقرير الكلام فيه ان كمال السعادة في
الاقبال على الله تعالى والاشتغال بعبوديته والاجتهاد في خدمته وطاعته ويقتضي الانقطاع عن الدنيا وفي ترك لذاتها وفي قطع العلائق بين القلب وبينها فمن كان كذا

في التمني الا ان ادخال التكذيب صح

تعالى بالقرب منه وذلك يدل على كونه تعالى بحيث يحضر في مكان تارة ويغيب عنه اخرى واعلم ان ذلك بحث هذا اخطار وذلك لان ظاهر الاية يدل على كونهم واقفين على الله تعالى صح

للبعث والقيامة فانه لا يسعى في اعداد الزاد ليوم القيامة ولا يسعى في قطع العلائق بين القلب وبين الدنيا فاذا مات بقي كالغريب في عالم الارواح وكالمنقطع عن جنانه واقاربه الذين كانوا في عالم الجسمانيات فيحصل له الحسرات العظيمة بسبب فقدان الزاد وعدم العتاد اي العدة بل بسبب ذلك العالم وتحصل له الآلام العظيمة بسبب الانقطاع عن لذات هذا العالم و الامتناع عن الاستعداد لخيرات هذا العالم فالاول هو المراد من قوله فقالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها والثاني هو المراد من قوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم فهذا تقرير المقصود من هذه الآية والله اعلم المسئلة الثانية المراد من الخسران فوت الثواب العظيم وحصول العقاب الاليم والذين كذبوا بلقاء الله المراد منهم الذين انكروا البعث والقيامة وقد بالغنا في شرح هذه الكلمة عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وانما حسنت هذه الكناية لان موقف القيامة موقف لا حكم فيه لاحد الا لله تعالى ولا قدرة لاحد على النفع والضر والزجر الا لله تعالى اما قوله تعالى حتى اذا جاءتهم الساعة فاعلم ان كلمة حتى غاية لقوله كذبوا لا لقوله قد خسر لان خسرانهم لا غاية له ومعنى حتى هاهنا ان منتهى تكذيبهم الحسرة يوم القيامة والمعنى انهم كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل انما يتحسرون عند موتهم قلنا لما كان الموت وقوعا في احوال الآخرة ومقدماتها جعل من جنس الساعة وسمي باسمها ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته والمراد بالساعة هو القيامة وفي تسميته يوم القيامة بهذا الاسم وجوه الاول ان يوم القيامة تسمى بالساعة لسرعة الحساب فيه كانه قيل ما هي الا ساعة الحساب الثاني ان الساعة هي الوقت الذي تقوم فيه القيامة سميت ساعة لانها تفجأ الناس في ساعة لا يعلمها احد الا الله تعالى الثالث انه قال بغتة والبغتة الفجأة ومعنى ان الساعة لا تجيء الا دفعة لانه لا يعلم احد متى يكون مجيئها وفي اي وقت يكون حدوثها وقوله بغتة انتصابه على الحال بمعنى باغتة او على المصدر كانه قيل بغتتهم الساعة بغتة ثم قال تعالى قالوا يا حسرتنا قال الزجاج معنى دعاء الحسرة تنبيه الناس على ما سيحصل لهم من الحسرة والعرب تعبر عن تعظيم امثال هذه الامور بهذه اللفظة كقوله تعالى يا حسرة على العباد و يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله و يا ويلنا و هذا ابلغ من ان يقال الحسرة علينا في تفريطنا ومثله يا اسفي على يوسف تأويله يا ايها الناس تنبهوا على ما وقع بي من الاسف فوقع النداء على غير المنادى في الحقيقة وقال سيبويه انك اذا قلت يا عجباه فكانك قلت يا عجب احضر فانه من جملة ازمنتك وهي الشدة من ازمانك اذا عرفت هذا فنقول حصل النداء هاهنا وجهان احدهما ان النداء للحسرة والمراد منه تنبيه المخاطبين وهو قول الزجاج والثاني ان المنادى هو نفس الحسرة على معنى ان هذا اوانك فاحضري وهو قول سيبويه اما قوله تعالى على ما فرطنا فيها ففيه بحثان الاول قال ابو عبيدة يقال فرطت في الشيء اي ضيعته فقوله فرطنا اي تركنا وضيعنا وقال الزجاج فرطنا اي قدمنا العجز جعله من قولهم فرط فلان اذا سبق وتقدم وفرط الشيء اذا قدمه قال الواحدي فالتفريط عنده تقديم التقصير البحث الثاني ان الضمير في قوله فيها الى ماذا يعود فيه وجوه الاول قال ابن عباس في الدنيا والسؤال عليه انه لم يجر للدنيا ذكر فكيف يمكن عود هذا الضمير اليها وجوابه ان العقل دل على ان موضع التقصير ليس الا الدنيا فحسن عود هذا الضمير اليها لهذا المعنى الثاني قال الحسن المراد يا حسرتنا على ما فرطنا في الساعة والمعنى على ما فرطنا في اعداد الزاد للساعة وتحصيل الاهبة لها الثالث ان تعود الكناية الى معنى ما في قوله ما فرطنا فيها اي يا حسرتنا على الاعمال والطاعات التي فرطنا فيها الرابع قال محمد بن جرير الطبري الكناية تعود الى الصفقة لانه تعالى لما ذكر الخسران فيه دل ذلك على حصول الصفقة والمبايعة ثم قال تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم واعلم ان المراد من قوله يا حسرتنا على ما فرطنا فيها اشارة الى انهم لم يحصلوا لانفسهم الا ما يستحقون الثواب وقوله وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم اشارة الى انهم حصلوا لانفسهم ما به استحقوا العذاب العظيم ولا شك ان ذلك نهاية الخسران قال ابن عباس الاوزار الآثام والخطايا قال اهل اللغة الوزر الثقل واصله من الحمل يقال وزرت الشيء اي حملته ازره وزرا ثم قيل للذنوب اوزار لانها تثقل ظهر من يحملها وقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تحمل نفس حمل اخرى وقال ابو عبيدة يقال للرجل اذا بسط ثوبه فجعل فيه المتاع احمل وزرك واوزار الحرب اثقالها من السلاح ووزير السلطان الذي يزر عنه اثقال ما يسند اليه من تدبير الولاية اي يحمل قال الزجاج وهم يحملون اوزارهم اي يحملون ثقل ذنوبهم واختلفوا في كيفية حملهم الاوزار فقال المفسرون ان المؤمن اذا خرج من قبره استقبله شيء هو احسن الاشياء صورة واطيبها ريحا فيقول انا عملك الصالح طالما ركبتك في الدنيا فاركبني انت اليوم فذلك قوله تعالى يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا قالوا ركبانا وان الكافر اذا خرج من قبره استقبله شيء هو اقبح الاشياء صورة واخبثها ريحا فيقول انا عملك الفاسد طالما ركبتني في الدنيا فانا اركبك اليوم فذلك قوله تعالى وهم يحملون اوزارهم على ظهورهم وهذا قول قتادة والسدي وقال الزجاج الثقل كما يذكر في الوزن فقد يذكر ايضا في الحال والصفة يقال ثقل علي خطاب فلان والمعنى كرهته فالمعنى انهم يقاسون عذاب ذنوبهم مقاساة تثقل ذلك عليهم وقال آخرون معنى قوله وهم يحملون اوزارهم انه لا تزايلهم اوزارهم كما تقول شخصك نصب عيني اي ذكرك ملازم لي ثم قال تعالى الا ساء ما يزرون والمعنى بئس الشيء الذي يزرونه اي يحملونه والاستقصاء في تفسير هذا اللفظ مذكور في سورة النساء في قوله وساء سبيلا قوله تعالى وما الحيوة الدنيا الا لعب ولهو وللدار الآخرة خير للذين يتقون افلا تعقلون وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم ان المنكرين للبعث والقيامة تعظم رغبتهم في الدنيا وتحصيل لذاتها فذكر الله تعالى هذه الآية تنبيها على خساستها وركاكتها واعلم ان نفس هذه الحيوة العاجلة لا تنفع اكتساب السعادات الاخروية الا فيها فلا يسب حصل في تفسير هذه الآية قولان الاول ان المراد منه حيوة الكافر قال ابن عباس يريد حيوة اهل الشرك والنفاق والسبب في وصف حيوة هؤلاء بهذه الصفة ان حيوة المؤمن يحصل فيها اعمال صالحة فلا تكون لعبا ولهوا الثاني ان هذا عام في حيوة المؤمن والكافر والمراد منه اللذات الحاصلة في هذه الحيوة والطيبات المطلوبة فيها لا تبقى وانما شبهها باللعب واللهو لان الانسان حال اشتغاله باللعب واللهو فانه يلتذ به ثم عند انقراضه لا يبقى منه الا الندامة فكذا هذه الحيوة لا يبقى عند انقراضها الا الحسرة والندامة واعلم ان في تشبيه هذه الحيوة باللعب واللهو وجوها الاول ان مدة اللعب واللهو قليلة سريعة الانقضاء والزوال ومدة الحيوة كذلك الثاني ان اللعب واللهو لا بد ان يكون في اكثر الامر مشتملا على المكاره واللذات الدنيا كذلك الثالث ان اللعب واللهو انما يحصل عند الاغترار بظواهر الامور فاما عند التأمل التام والكشف عن حقائق الامور لا يبقى اللعب واللهو اصلا وكذلك فان اللعب واللهو لا يحصل الا للصبيان والجهال المغفلين واما

لا يحصل فيها الا في هذه الحيوة

العقلاء والحكماء فقلما يحصل لهم خوض في اللعب واللهو فكذلك الالتذاذ بطيبات الدنيا والانتفاع بخيراتها لا يحصل الا للمغفلين الجهال بحقائق الامور فاما الحكماء المحققون فانهم يعلمون ان كل هذه الخيرات غرور وليس لها في نفس الامر حقيقة معتبرة الرابع ان اللعب واللهو ليس لهما عاقبة محمودة والاحوال الدنيوية ليس لها عاقبة محمودة فثبت بمجموع هذه الوجوه ان اللذات الدنيوية لعب ولهو وليس لها حقيقة معتبرة ولما بين تعالى ذلك قال تعالى وللدار الآخرة خير للذين يتقون ووصف الآخرة بكونها خيرا ويدل على ان الامر كذلك حصول التفاوت بين احوال الدنيا واحوال الآخرة في امور احدها ان خيرات الدنيا خسيسة وخيرات الآخرة شريفة وبيانه ان الامر كذلك لوجوه الاول ان خيرات الدنيا ليست الا قضاء الشهوتين وهو في غاية الخساسة بدليل ان الحيوانات الخسيسة تشارك الانسان فيه بل ربما كان امر تلك الحيوانات فيها اكمل من امر الانسان فان الجمل اكثر اكلا والديك والعصفور اكثر وقاعا والذئب اقوى على الفساد والتمزيق والعقرب اقوى على الايلام ومما يدل على خساستها انها لو كانت شريفة لكان الاكثار منها يوجب زيادة الشرف فكان يجب ان يكون الانسان الذي وقف كل عمره على الاكل والوقاع ان يكون اشرف الناس واعلاهم درجة ومعلوم بالبديهة انه ليس الامر كذلك بل مثل هذا الانسان يكون ممقوتا مستقذرا مستحقرا يوصف بانه بهيمة او كلب او اخس ومما يدل على ذلك ان الناس لا يفتخرون بهذه الاحوال بل يخفونها ولذلك فان العقلاء عند الاشتغال بالوقاع يختفون ولا يقدمون على هذه الافعال بحضرة الناس وذلك يدل على ان هذه الافعال لا توجب الشرف بل النقص ومما يدل على ذلك ايضا ان الناس اذا شتم بعضهم بعضا لا يذكرون فيه الا الالفاظ الدالة على الوقاع ولولا ان تلك اللذة من جنس النقصانات والا لما كان الامر كذلك ومما يدل عليه ان هذه اللذات لا ترجع حقيقتها الا الى دفع الآلام ولذلك فان كل من كان اشد جوعا واقوى حاجة كان التذاذه بهذه الاشياء اكمل واقوى واذا كان الامر كذلك ظهر انه لا حقيقة لهذه اللذات في نفس الامر ومما يدل عليه ايضا ان هذه اللذات سريعة الاستحالة سريعة الزوال سريعة الانقضاء فثبت بهذه الوجوه الكثيرة خساسة هذه اللذات واما السعادات الروحانية فانها سعادات عالية شريفة باقية مقدسة ولذلك فان جميع الخلق اذا تخيلوا في انسان كثرة العلم وشدة الانقباض عن اللذات الجسمانية فانهم بالطبع يعظمونه ويخدمونه ويعدون انفسهم عبيدا لذلك الانسان واشقياء بالنسبة اليه وذلك يدل على شهادة الفطرة الاصلية بخساسة اللذات الجسمانية وكمال رتبة اللذات الروحانية الثاني تفضيل خيرات الآخرة على خيرات الدنيا هو انا نقول هب ان هذا المسكين يشاركها في الفضل والمنقبة الا ان الوصول الى الخيرات الموعودة في غد القيامة معلوم قطعا واما الوصول الى الخيرات الموعودة في غد الدنيا فغير معلوم بل ولا مظنون فكم من سلطان قاهر في بكرة اليوم صار تحت التراب في آخر ذلك اليوم وكم من امير كبير اصبح في الملك والامارة ثم امسى اسيرا حقيرا وهذا التفاوت ايضا يوجب المباينة بين الوقتين الثالث هب انه وجد الانسان بعد هذا اليوم يوما آخر في الدنيا الا انه لا يدري هل يمكنه الانتفاع بما جمعه من الاموال والطيبات واللذات اما كل من جمعه من موجبات السعادات فانه يعلم قطعا انه ينتفع به في دار الآخرة الرابع هب انه ينتفع بها الا ان انتفاعه بخيرات الدنيا لا يكون خاليا عن شوائب المكروهات ومخالطة المحرمات ولذلك قيل من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق وقيل انه سرور يوم بتمامه الخامس هب انه ينتفع بتلك الاموال والطيبات في الغد الا ان تلك المنافع منقرضة ذاهبة باطلة وكلما كانت تلك المنافع اقوى والذ واكمل وافضل كانت الاحزان الحاصلة عند انقراضها وانقضائها اقوى واكمل كما قال الشاعر اشد الغم عندي في سرور تيقن عنه صاحبه انتقالا فثبت بما ذكرنا ان سعادات الدنيا وخيراتها موصوفة بهذه العيوب العظيمة والنقصانات الحالية وسعادات الآخرة مبرأة عنها فوجب القطع بان الآخرة افضل واكمل وابقى وانقى واقوى واولى المسئلة الثانية قرأ ابن عامر ولدار الآخرة باضافة الدار الى الآخرة والباقون وللدار الآخرة على جعل الآخرة نعتا للدار اما وجه قراءة ابن عامر فهو ان الصفة في الحقيقة عبارة عن الموصوف فصحت اضافتها الى صفتها ونظيره قولهم بارحة الاولى ويوم الخميس وحق اليقين وعند البصريين لا تجوز هذه الاضافة قالوا لان الصفة نفس الموصوف واضافة الشيء الى نفسه ممتنعة واعلم ان هذا بناء على ان الصفة نفس الموصوف وهو مشكل لانه يعقل ذات الموصوف منفكا عن الصفة ولو كان الموصوف عين الصفة لكان ذلك محالا ولهم وجه دقيق يمكن تقريره الا انه لا يليق بهذا المكان ثم ان البصريين ذكروا في تصحيح قراءة ابن عامر وجها فقالوا لم تجعل الآخرة صفة للدار ولكنه جعلها صفة للساعة فكانه قال ولدار الساعة الآخرة فان قيل فعلى هذا التقدير الذي ذكرتم يكون قد اقيم الآخرة التي هي الصفة مقام الموصوف الذي هو الساعة وذلك قبيح قلنا لا يقبح ذلك لان اذا كانت الصفة قد استعملت استعمال الاسماء ولفظ الآخرة قد استعملت استعمال الاسماء والدليل عليه قوله والآخرة خير لك من الاولى واما قراءة العامة فهي ظاهرة لانها تقتضي جعل الآخرة صفة للدار وذلك هو الحقيقة ومتى امكن اجراء الكلام على حقيقته فلا حاجة الى العدول عنه المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد بالدار الآخرة على وجوه الاول قال ابن عباس هي الجنة وانها خير لمن اتقى الكفر والمعاصي وقال الحسن المراد نفس الدار الآخرة خير وقال الاصم التمسك بعمل الآخرة خير وقال آخرون نعيم الآخرة خير من نعيم الدنيا من حيث كانت باقية دائمة مصونة عن الشوائب آمنة من الانقضاء والانقراض ثم قال تعالى للذين يتقون فتبين ان هذه الخيرية انما تحصل لمن كان من المتقين من المعاصي والكبائر فاما الكافر والفاسق فلا لان الدنيا بالنسبة اليهم خير من الآخرة على ما قال سيدنا صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر ثم قال تعالى افلا تعقلون قرأ نافع وابن عامر افلا تعقلون بالتاء هاهنا وفي سورة الاعراف ويوسف ويس وقرأ عاصم في يس بالتاء والباقي بالياء وقرأ عاصم في رواية يحيى في يوسف بالتاء والباقي بالياء وقرأ ابن كثير وابو عمرو وحمزة والكسائي وعاصم في رواية الاعشى والبرجمي جميع ذلك بالياء قال الواحدي من قرأ بالياء فمعناه افلا يعقل الذين يتقون ان الدار الآخرة خير لهم من هذه الدار فيعملون لما ينالون به الدرجة الرفيعة والنعيم الدائم فلا يفترون في طلب ما يوصل الى ذلك ومن قرأ بالتاء فالمعنى وقل لهم افلا تعقلون ايها المخاطبون ان ذلك خير اما قوله تعالى قد نعلم انه ليحزنك الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم ان طوائف الكفار كانوا فرقا كثيرين فمنهم من ينكر نبوته لانه كان ينكر رسالة البشر ويقول يجب ان يكون رسول الله من جنس الملائكة وقد ذكر الله تعالى في هذه السورة شبهة هؤلاء واجاب عنها ومنهم من يقول ان محمدا يخبرنا بالنشر والحشر بعد الموت

وذلك محال فكانوا يستهزئون باتباع محمد والتشنيع على الطعن في رسالته وقد ذكر الله تعالى ذلك وأجاب عنه بالوجوه الكثيرة التي تقدم ذكرها ومنهم من كان يثبته بالبقعة
وذكروا لا شيء من القول وهو الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية واختلفوا في أن ذلك الحزن ما هو فقيل كانوا يقولون انه ساحر وشاعر وكاهن ومجنون وهو قول الحسن وقيل كانوا يصرحون
بانهم لا يؤمنون به ولا يقبلون دينه وشريعته وقيل كانوا ينسبونه الى الكذب والافتعال المسألة الثانية قرأ نافع انه ليحزنك بضم الياء وكسر الزاء والباقون بفتح الياء وضم
الزاء وهما لغتان يقال حزنني كذا واحزنني المسألة الثالثة قرأ نافع والكسائي فانهم لا يكذبونك خفيفة والباقون يكذبونك مشددة وفي هاتين القراءتين قولان الأول انهما
مترادفان ثم ذكروا في تقرير الفرق وجهين احدهما كان الكسائي يقرأ بالتخفيف ويحتج بان العرب تقول كذبت الرجل اذا نسبته الى الكذب وأكذبته اذا صنعه لا نسبته اليه القول والكذب
اذا اخبرت بأن الذي يحدث به كذب وان لم يكن كذلك بافتعاله وصنعته قال الزجاج معنى كذبته قلت له كذبت ومعنى اكذبته انه الذي اتى به في نفسه كذب من غير
ادعاء ان ذلك القائل يتكلف ذلك الكذب واتى به على سبيل الافتعال والقصد فكان القوم كانوا يعتقدون ان محمدا صلوات الله عليه ما ذكر ذلك على سبيل الافتعال
والترويج بل حسب صحة نبوته ورسالته الا ان ذلك بحسبه فهو في نفسه باطل والفرق الثاني قال ابو علي يجوز ان يكون معنى لا يكذبونك لا يصادفونك كاذبا كانهم
يعرفونك بالصدق والامانة كما يقال احمدت الرجل اذا اصبته محمودا وأبخلته واجبنته اذا صادفته على هذه الاحوال القول الثاني انه لا فرق بين هاتين القراءتين
قال ابو علي يجوز ان يكون معنى القراءتين واحدا لان معنى التفعيل النسبة الى الكذب بان يقول له كذبت كما تقول زنيته وفسقته وخطأته اي قلت له فعلت هذه الاشياء وسقيته
ورعيته اي قلت له سقاك الله ورعاك وقد جاء في هذا المعنى افعلته قالوا اسقيته اي قلت له سقاك الله قال ذو الرمة واسقيه حتى كاد مما ابثه تكلمني احجاره
وملاعبه اي انسبه الى السقيا بان اقول سقاك الله فعلى هذا التقدير يكون معنى القراءتين واحدا الا ان فعلت اذا اراد ان ينسبوه الى امر كثير اشهر من افعلت المسألة الرابعة
ظاهر هذه الآية انهم لا يكذبون محمدا صلوات الله عليه ولكنهم يجحدون بآيات الله واختلفوا في كيفية الجمع بين الامرين على وجوه الاول ان القوم ما كانوا يكذبونه في السر
ولكنهم يكذبونه في العلانية ويجحدون القرآن والنبوة ثم ذكروا لتصحيح هذا الوجه روايات احداها ان الحرث بن عامر من قريش قال يا محمد والله ما كذبتنا قط ولكنا ان
اتبعناك نتخطف من ارضنا فنحن لا نؤمن بك لهذا السبب وثانيها روي ان الاخنس بن شريق قال لابي جهل يا ابا الحكم اخبرني عن محمد اصادق هو ام كاذب فانه ليس عندنا
احد غيرنا فقال والله ان محمدا لصادق وما كذب قط ولكن اذا ذهب بنو قصي باللواء والسقاية والحجابة والنبوة فماذا يكون لسائر قريش فنزلت هذه الآية اذا عرفت هذا فنقول
معنى الآية على هذا التقدير ان القوم لا يكذبونك بقلوبهم ولكنهم يجحدون نبوتك بالسنتهم وظاهر قولهم وهذا غير مستبعد ونظيره قوله تعالى في قصة موسى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم ظلما وعلوا الوجه الثاني في تأويل الآية انهم لا يقولون انك انت كذاب لانهم جربوك الدهر الطويل والزمان المديد وما وجدوا منك كذبا البتة وسموك بالامين
فلا يقولون فيك انك كاذب ولكن جحدوا صحة نبوتك ورسالتك اما لانهم اعتقدوا ان محمدا صلوات الله عليه عرض له نوع خبل ونقصان فلاجله تخيل من نفسه كونه
نبيا رسولا وبهذا التقدير لا ينسبونه الى الكذب او لانهم قالوا انه ما كذب في سائر الامور بل هو امين في كلها الا في هذا الواحد الوجه الثالث في التأويل ان ما ظهرت المعجزات
القاهرة على وفق دعواه ثم ان القوم اصروا على التكذيب فالله تعالى قال ان القوم ما كذبوك وانما كذبوني ونظيره ان رجلا اذا اهان عبدا لرجل آخر فيقال لهذا الآخر انهم
العبد انه ما اهانك وانما اهانني وليس المقصود منه نفي الاهانة عنه بل المقصود تعظيم الامر وتفخيم الشأن وتقريره ان اهانة ذلك العبد اهانة جارية مجرى اهانته ونظيره
قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله الوجه الرابع في تأويل الآية وهو كلام خطر بالبال وهو ان يقال المراد من قوله فانهم لا يكذبونك اي لا يخصونك بهذا
التكذيب بل ينكرون دلالة المعجزة على الصدق مطلقا وهو المراد من قوله ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون والمراد انهم يقولون في كل معجزة انه سحر وينكرون
دلالة المعجزة على الصدق على الاطلاق فكان التقدير انهم لا يكذبونك على التعيين بل القوم يكذبون جميع الرسل والانبياء ولقد كذبت رسل من قبلك فصبروا
على ما كذبوا واوذوا حتى اتاهم نصرنا ولا مبدل لكلمات الله ولقد جاءك من نبإ المرسلين وان كان كبر عليك اعراضهم فان استطعت
ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين
في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى ازال الحزن عن قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم في الآية الاولى بان بين ان تكذيبه يجري مجرى تكذيب الله تعالى
فذكر في هذه الآية طريقا آخر في ازالة الحزن عن قلبه وذلك بان بين ان سائر الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه المعاملة وان اولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم حتى اتاهم
النصر والظفر فيجب ان يقتدي الرسول صلى الله عليه وسلم بهم في هذه الطريقة والحاصل ان سائر الامم كذبوا انبياءهم واولئك الانبياء صبروا على تكذيبهم وايذائهم
الى ان اتاهم الله النصر فانت اولى بالتزام هذه الطريقة لانك مبعوث الى جميع العالمين فاصبر كما صبروا تظفر كما ظفروا ثم قوى تعالى هذا الوعد بقوله ولا مبدل لكلمات الله يعني ان
وعد الله اياك بالنصر حق وصدق ولا يمكن تطرق الخلف والتبديل اليه ونظيره قوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين وقوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي وبالجملة
فالخلف في كلام الله تعالى محال وقوله ولقد جاءك من نبإ المرسلين اي خبرهم في القرآن كيف انجيناهم ودمرنا قومهم قال الاخفش من هاهنا صلة كما تقول اصابنا من مطر
وقال غيره لا يجوز ذلك لانها لا تزاد في الواجب وانما تزاد مع النفي كما تقول ما اتاني من احد وهي هاهنا للتبعيض فان الواصل الى الرسول صلى الله عليه وسلم قصص بعض الانبياء
لا قصص كلهم كما قال تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك وفاعل جاء مضمر اسم لدلالة المذكور عليه وتقديره ولقد جاءك من نبإ المرسلين
نبأ المسألة الثانية قوله ولا مبدل لكلمات الله يدل على قولنا في خلق الافعال لان كل ما اخبر الله تعالى عن وقوعه فذلك الخبر ممتنع التغير واذا امتنع تطرق التغير
الى ذلك الخبر امتنع تطرق التغير الى المخبر عنه فاذا اخبر الله تعالى عن بعضهم بانه يموت على الكفر كان ترك الكفر عنه محالا فكان تكليفه بالايمان تكليفا بما لا يطاق

كانوا

قوله تعالى وان كان كبر عليك اعراضهم الآية وفيها مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان الحرث بن عامر بن نوفل بن عبد مناف اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم في نفر من قريش
فقالوا يا محمد ائتنا بآية من عند الله كما كانت الانبياء تفعل فانا نصدق بك فابى الله تعالى ان يأتيهم بها فاعرضوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فشق ذلك عليه فنزلت
هذه الآية والمعنى وان كان كبر عليك اعراضهم عن الايمان بك وصحة القرآن فان استطعت ان تبتغي نفقا في الارض او سلما في السماء فافعل والجواب محذوف وحسن الحذف
لانه معلوم والنفق سرب في الارض له مخلص الى مكان آخر ومنه نافقاء اليربوع لان اليربوع يحفر في الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض من جانب آخر فكانه
يثقب الارض ثقبا ليحصل له منفذ من جانب آخر ومنه سمي المنافق منافقا لانه يبطن غير ما يظهر كالنفق الذي يتخذه اليربوع واما السلم فهو مشتق من السلامة وهو الشيء الذي
يسلمك الى مقصودك والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول صلى الله عليه وسلم طمعه عن ايمانهم وان لا يتأذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر المسألة
الثانية قوله تعالى ولو شاء الله لجمعهم على الهدى وحيث ما جمعهم على الهدى وجب ان يقال انه ما شاء ايمانهم وذلك يدل على انه تعالى لا يريد الايمان من الكافر بل يريد ابقاءه
على الكفر والذي يقرر هذا الظاهر ان قدرة الكافر على الكفر اما ان يكون صالحة للايمان او غير صالحة له فان لم تكن صالحة له فالقدرة على الكفر مستلزمة للكفر وغير صالحة
للايمان فخالق هذه القدرة يكون قد اراد الكفر منهم لا محالة واما ان كانت هذه القدرة كما انها تصلح للكفر فهي ايضا صالحة للايمان فلما استوت نسبة القدرة
الى الطرفين امتنع رجحان احد الطرفين على الآخر الا لداعية مرجحة وحصول تلك الداعية ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله تعالى وثبت
ان مجموع القدرة مع الداعية الخاصة يوجب الفعل فثبت ان خالق مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية المستلزمة لذلك الكفر مريد لذلك الكفر وغير مريد لذلك
الايمان فهذا البرهان اليقيني قد قوي ظاهر هذه الآية ولا بيان اقوى من ان يتطابق البرهان مع ظاهر القرآن قالت المعتزلة المراد ولو شاء الله ان يلجئهم الى الايمان
لجمعهم عليه قال القاضي والالجاء هو ان يعلمهم انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه وحينئذ يمتنعون من فعل شيء غير الايمان ومثاله ان احدنا لو حصل بحضرة السلطان
وحضر هناك من حشمه الجمع العظيم وهذا الرجل علم انه لو هم بقتل ذلك السلطان لقتلوه في الحال فان هذا العلم يصير مانعا له من قصد قتل السلطان ويكون ذلك
لكونه ملجأ الى ترك ذلك الفعل فكذا هاهنا اذا عرفت الالجاء فنقول انه تعالى انما ترك فعل هذا الالجاء لان ذلك يزيل تكليفهم فيكون ما يقع منهم كان لم
يقع وانما اراد تعالى ان ينتفعوا بما يختارونه من قبل انفسهم من جهة الوصلة به الى الثواب وذلك لا يكون الا اختيارا والجواب انه تعالى اراد منهم الاقدام على الايمان
حال كون الداعي الى الايمان والى الكفر على السوية او حال حصول هذا الرجحان والاول تكليف ما لا يطاق لان الامر بتحصيل الرجحان حال حصول الاستواء تكليف بالجمع
بين النقيضين وهو محال وان كان الثاني فالطرف الراجح يكون واجب الوقوع والطرف المرجوح يكون ممتنع الوقوع وكل هذه الاقسام تنافي ما ذكروه من المكنة
والاختيار فسقط قولهم بالكلية المسألة الثالثة قال تعالى في آخر الآية فلا تكونن من الجاهلين نهاه عن هذه الحالة وهذا النهي لا يقتضي اقدامه على مثل هذه الحالة
كما ان قوله تعالى ولا تطع الكافرين والمنافقين لا يدل على انه صلى الله عليه وسلم اطاعهم وقبل دينهم والمقصود انه لا ينبغي ان يشتد تحسرك على تكذيبهم
ولا يجوز ان تجزع من اعراضهم عنك فانك لو فعلت ذلك قرب حالك من حال الجاهل والمقصود من تغليظ الخطاب التبعيد والزجر له عن مثل هذه الحالة
والله اعلم انما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله ثم اليه يرجعون وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان
الله قادر على ان ينزل آية ولكن اكثرهم لا يعلمون وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا
امم امثالكم ما فرطنا في الكتاب من شيء ثم الى ربهم يحشرون والذين كذبوا بآياتنا
اعلم انه تعالى بين السبب في كونهم بحيث لا يقبلون الايمان ولا يتركون الكفر فقال انما يستجيب الذين يسمعون يعني ان الذين تحرص على ان يصدقوك بمنزلة الموتى
الذين لا يسمعون وانما يستجيب من يسمع كقوله انك لا تسمع الموتى قال علي بن عيسى الفرق بين يستجيب وبين يجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي اليه وليس كذلك
يجيب لانه قد يجيب بالمخالفة كقول القائل اتوافق في هذا المذهب ام تخالف فيقول المجيب اخالف اما قوله تعالى والموتى يبعثهم الله ففيه قولان الاول
انه مثل لقدرته على الجائهم الى الاستجابة والمراد انه تعالى هو القادر على ان يبعث الموتى من القبور يوم القيامة ثم اليه يرجعون للجزاء فكذلك ها هنا انه هو القادر على
احياء قلوب هؤلاء الكفار بحياة الايمان وانت لا تقدر عليه القول الثاني ان المعنى وهؤلاء الموتى يعني الكفرة يبعثهم الله ثم اليه يرجعون فحينئذ يسمعون واما قبل
ذلك فلا سبيل الى اسماعهم وقرئ يرجعون بفتح الياء واقول لا شك ان الجسد الخالي عن الروح يظهر منه النتن والصديد والقيح وانواع العفونات واصلح
احواله ان يدفن تحت التراب وايضا فالروح الخالية عن العقل يكون صاحبها مجنونا يستوجب القيد والحبس فالعقل بالنسبة الى الروح كالروح بالنسبة الى الجسد
وايضا العقل بدون معرفة الله وطاعته كالضائع الباطل فنسبة التوحيد والمعرفة الى العقل كنسبة العقل الى الروح ونسبة الروح الى الجسد فمعرفة الله ومحبته روح
روح الروح فالنفس الخالية عن هذه المعرفة تكون بصفة الاموات فلهذا السبب وصف الله تعالى اولئك الكفار بانهم من الموتى قوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه
آية الآية اعلم ان هذا هو النوع الرابع من شبهات منكري نبوة محمد صلوات الله عليه وذلك لانهم قالوا لو كان رسولا من عند الله فهلا انزل عليه آية قاهرة ومعجزة
باهرة ويروى ان بعض الملحدة طعن فقال لو كان محمد قد اتى بآية ومعجزة لما صح ان يقول اولئك الكفار لولا نزل عليه آية ولما قال ان الله قادر على ان ينزل آية
والجواب عنه ان القرآن معجزة قاهرة وبينة باهرة بدليل انه صلى الله عليه وسلم تحداهم به فعجزوا عن معارضته وذلك يدل على كونه معجزا بقي ان يقال فاذا كان
الامر كذلك فكيف قالوا لولا نزل عليه آية من ربه فنقول الجواب عنه من وجوه الاول لعل القوم طعنوا في كون القرآن معجزا على سبيل اللجاج والعناد وقالوا انه من جنس

الكتب والكتاب لا يكون من جنس المعجزات كما في التورية والزبور والانجيل فلا بد من هذه الشبهة طلبوا المعجزة الثاني انهم طلبوا معجزات قاهرة من جنس سائر معجزات الانبياء من فلق البحر
واظلال الجبل واحياء الميت الثالث انهم طلبوا مزيد الآيات والمعجزات على سبيل التعنت واللجاج مثل انزال الملائكة واسقاط السماء كسفا وسائر ما حكاه عن الكافرين الرابع ان يكون المراد ما
حكاه الله تعالى عن بعضهم في قوله وهو قولهم واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فكل من هذه الوجوه مما يحتملها لفظ الآية ثم
انه تعالى اجاب عن سؤالهم بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل آية يعني انه تعالى قادر على ايجاد ما طلبتموه وتحصيل ما اقترحتموه ولكن اكثرهم لا يعلمون واختلفوا في تفسيره الكلمة
على وجوه الاول ان يكون المراد انه تعالى لما انزل آية باهرة ومعجزة قاهرة وهي القرآن كان طلب الزيادة جاريا مجرى التحكم والتعنت الباطل والله سبحانه له الحكم والامر فان فعل
وان شاء لم يفعل لان فاعليته لا يكون الا بحسب المشيئة على قول اهل السنة او على وفق المصلحة على قول المعتزلة وعلى التقديرين فانها لا يكون على وفق اقتراحات الناس ومطالباتهم
فان شاء اجابهم اليها وان شاء لم يجبهم اليها الثاني وهو انه لما ظهرت المعجزة القاهرة والدلالة الكافية لم يبق لهم عذر ولا علة فبعد ذلك لو اجابهم الله تعالى في ذلك الاقتراح
فلعلهم يقترحون اقتراحا ثانيا وثالثا ورابعا وهكذا الى ما لا غاية له وذلك يفضي الى انه لا يستقر الدليل ولا يتم الحجة فوجب في اول الامر سد هذا الباب والاكتفاء بما سبق من المعجزة
والدلالة الباهرة الثالث انه تعالى لو اعطاهم ما طلبوه من المعجزات القاهرة فلو لم يؤمنوا عند ظهورها لاستحقوا عذاب الاستيصال واقتضت رحمة الله صونهم عن هذا البلاء فما اعطاهم هذا
المطلوب رحمة منه تعالى عليهم وان كانوا لا يعلمون كيفية هذه الرحمة فلهذا المعنى قال ولكن اكثرهم لا يعلمون الرابع انه تعالى علم منهم انهم انما يطلبون هذه المعجزات لا لطلب
الفائدة بل لاجل العناد والتعصب وعلم تعالى انه لو اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انهم لا يؤمنون ولا يقرون فلهذا السبب ما اعطاهم مطلوبهم لعلمه تعالى انه لا فائدة في ذلك
والمراد من قوله ولكن اكثرهم لا يؤمنون انهم لما طلبوا ذلك على سبيل التعنت والتعصب فان الله تعالى لا يعطيهم مطلوبهم ولو كانوا عاقلين لطلبوا ذلك على سبيل
طلب الفائدة وحينئذ كان الله تعالى يعطيهم ذلك المطلوب على اكمل الوجوه ثم قال تعالى وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى في وجه
النظم فنقول انه تعالى بين في الآية الاولى انه لو كان انزال سائر المعجزات مصلحة لهم لفعلها ولاظهرها الا انه لما لم يكن اظهارها مصلحة للمكلفين لا جرم ما اظهرها وهذا
الجواب انما يتم اذا ثبت انه تعالى يراعي مصالح المكلفين ويتفضل بذلك عليهم فبين ان الامر كذلك وقرره بان قال وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم
في وصول فضل الله وعنايته ورحمته واحسانه اليهم وذلك كالامر المشاهد المحسوس فاذا كانت آثار عنايته واصلة الى جميع الحيوانات فلو كانت اظهار هذه المعجزات
القاهرة مصلحة للمكلفين لفعلها ولاظهرها ولامتنع ان يبخل بها مع ما ظهر انه لم يبخل على شيء من الحيوانات بمصالحها ومنافعها وذلك يدل على انه تعالى انما لم يظهر تلك
المعجزات لان اظهارها يخل بمصالح المكلفين فهذا هو وجه النظم والمناسبة بين هذه الآية وبين ما قبلها الوجه الثاني في كيفية النظم قال القاضي انه تعالى لما قدم ذكر الكفار
وبين انهم يرجعون الى الله ويحشرون بين ايضا بعده بقوله وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم في انهم يحشرون والمقصود بيان
ان الحشر والبعث كما هو حاصل في حق الناس فهو ايضا حاصل في حق البهائم المسئلة الثانية الحيوان اما ان يكون بحيث يدب او يكون بحيث يطير فجميع
ما خلق الله تعالى من الحيوانات فانه لا يخلو من هاتين الصفتين اما ان يدب واما ان يطير وفي الآية سؤالات الاول ان من الحيوان ما لا يدخل في هذين القسمين مثل حيتان البحر
وسائر ما يسبح في الماء ويعيش فيه والجواب لا يبعد ان يوصف بانها دابة من حيث انها تدب في الماء او هي كالطير لانها تسبح في الماء كما ان الطير يسبح في الهواء
الا ان وصفها بالدب اقرب الى اللغة من وصفها بالطيران السؤال الثاني ما الفائدة في تقييد الدابة بكونها في الارض والجواب من وجهين الاول انه خص ما في الارض بالذكر دون
ما في السماء احتجاجا بالاظهر لان ما في السماء وان كان مخلوقا مثلنا فغير ظاهر والثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام ان عناية الله لما كانت حاصلة في هذه الحيوانات
فلو كان اظهار المعجزات القاهرة مصلحة لما منع الله تعالى من اظهارها وهذا المقصود انما يتم بذكر من كان ادون مرتبة من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه فلهذا المعنى
قيد الدابة بكونها في الارض السؤال الثالث ما الفائدة في قوله ولا طائر يطير بجناحيه مع ان كل طائر فانما يطير بجناحيه والجواب فيه وجوه الاول ان هذا الوصف
انما ذكر للتاكيد كقوله نعجة انثى وكما يقال كلمته بفي ومشيت اليه برجلي والثاني انه قد يقول الرجل لعبده طر في حاجتي والمراد الاسراع وعلى هذا التقدير فقد يحصل الطيران
لا بالجناح قال الحماسي طاروا اليه زرافات ووحدانا فذكر الجناح ليتخلص هذا الكلام في الطير والثالث انه تعالى قال في صفة الملائكة جاعل الملائكة رسلا اولي
اجنحة مثنى وثلاث ورباع يزيد في الخلق ما يشاء فذكر ههنا قوله ولا طائر يطير بجناحيه ليخرج عنه الملائكة فانا بينا ان المقصود من هذا الكلام انما يتم بذكر من كان ادون
حالا من الانسان لا بذكر من كان اعلى حالا منه السؤال الرابع كيف قال الا امم مع افراد الدابة والطائر والجواب لما كان قوله وما من دابة ولا طائر دالا على معنى
الاستغراق ومغنيا عن ان يقال ولا دواب ولا طيور لا جرم حمل قوله الا امم على المعنى السؤال الخامس قوله تعالى الا امم امثالكم قال الفراء يقال لكل صنف من
البهائم امة وجاء في الحديث لولا ان الكلاب امة تسبح لامرت بقتلها فجعل الكلاب امة اذا ثبت هذا فنقول الآية دلت على ان هذه الدواب والطيور
امثالنا وليس فيها ما يدل على ان هذه المماثلة في اي المعاني حصلت ولا يمكن ان يقال المراد حصول المماثلة من كل الوجوه والا لكان يجب كونها امثالا لنا في الصورة
والصفة والخلقة وذلك باطل فظهر انه لا دلالة في الآية على ان تلك المماثلة حصلت في اي الاحوال والامور فبينوا ذلك والجواب اختلف الناس في تعيين
الامر الذي حكم الله تعالى فيه بالمماثلة بين البشر وبين الدواب والطيور وذكروا فيه اقوالا الاول نقل الواحدي عن ابن عباس انه قال يريد يعرفونني ويوحدونني ويسبحونني
ويمجدونني والى هذا القول ذهب طائفة عظيمة من المفسرين وقالوا ان هذه الحيوانات تعرف الله وتحمده وتسبحه واحتجوا عليه بقوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده
وبقوله في صفة الحيوانات كل قد علم صلاته وتسبيحه وبما انه تعالى خاطب النمل وخاطب الهدهد وقد استقصينا في تقرير هذا القول وتحقيقه في تفسير هذه الآيات وعن

لا يعلمون

ابي الدرداء انه قال ابهمت عقول البهائم عن كل شيء الا عن اربعة اشياء معرفة الاله وطلب الرزق ومعرفة الذكر والانثى وانس كل واحد منهما بصاحبه وروي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال من قتل عصفورا عبثا جاء يوم القيامة يعج الى الله يقول يا رب ان هذا قتلني عبثا لم ينتفع بي ولم يدعني فآكل من خشارة الارض القول
الثاني المراد الا امم امثالكم في كونها امما وجماعات وفي كونها مخلوقة بحيث يشبه بعضها بعضا ويانس بعضها ببعض ويتوالد بعضها من بعض كالانس الا ان للسائل ان يقول
حمل الآية على هذا الوجه لا يفيد فائدة معتبرة لان كون الحيوانات بهذه الصفة امر معلوم لكل احد فلا فائدة في الاخبار عنها القول الثالث المراد انها امثالنا في ان دبرها الله
تعالى وخلقها وتكفل برزقها وهذا يقرب من القول الثاني في انه يجري مجرى الاخبار عما علم حصوله بالضرورة القول الرابع المراد انه تعالى كما احصى في الكتاب كل ما يتعلق
باحوال البشر من العمر والرزق والاجل والسعادة والشقاوة فكذلك احصى في الكتاب جميع هذه الاحوال في حق كل الحيوانات قالوا والدليل عليه قوله ما فرطنا في
الكتاب من شيء وليس لذكر هذا الكلام عقيب قوله الا امم امثالكم فائدة الا ما ذكرناه القول الخامس اراد تعالى انها امثالنا في انها تحشر يوم القيامة ويوصل
اليها حقوقها كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقتص للجماء من القرناء القول السادس ما اخترناه في نظم الآية وهو ان الكفار طلبوا من النبي صلى الله عليه وسلم
الاتيان بالمعجزات القاهرة الظاهرة فبين تعالى ان عنايته وصلت الى جميع الحيوانات كما وصلت الى الانسان ومن بلغت رحمته وفضله الى حيث لا يبخل به على البهائم كان بان
لا يبخل به على الانسان اولى فلما منع الله تعالى من اظهار تلك المعجزات القاهرة علم انه لا مصلحة لاولئك السائلين في اظهارها وان اظهارها على وفق سؤالهم واقتراحهم يوجب
عود الضرر العظيم اليهم القول السابع ما رواه ابو سليمان الخطابي عن سفين بن عيينة انه لما قرأ هذه الآية قال ما في الارض آدمي الا وفيه شبه من بعض البهائم فمنهم من
يقدم اقدام الاسد ومنهم من يعدو كعدو الذئب ومنهم من ينبح نباح الكلب ومنهم من يتطوس كفعل الطاوس ومنهم من يشبه الخنزير فانه لو القي اليه الطعام الطيب تركه واذا
قام الرجل عن رجيعه ولغ فيه وكذلك تجد من الآدميين من لو سمع خمسين كلمة لم يحفظ واحدة منها فان اخطأت مرة واحدة حفظها ولم يجلس مجلسا الا رواه عنه
ثم قال فاعلم يا اخي انك انما تعاشر البهائم والسباع فبالغ في الاحتراز والحذر فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع والله اعلم المسئلة الثالثة ذهب القائلون بالتناسخ الى ان ارواح
البشرية ان كانت سعيدة مطيعة لله تعالى موصوفة بالمعارف الحقة وبالاخلاق الطاهرة فانها بعد موتها تنتقل الى ابدان الملوك وربما قالوا انها تنتقل الى مخالطة
عالم الملائكة وان كانت شقية جاهلة عاصية فانها تنتقل الى ابدان الحيوانات وكلما كانت تلك الارواح اكثر شقاوة واستحقاقا للعذاب نقلت الى بدن حيوان
اخس واكثر تعبا وشقاء واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية فانها دلت على انه لا دابة ولا طائر الا وهي امم امثالنا ولفظ المماثلة يقتضي حصول المساواة في جميع الصفات
الذاتية اما الصفات العرضية المفارقة فالمساواة فيها غير معتبرة في حصول المماثلة ثم ان القائلين بهذا القول زادوا عليه وقالوا قد ثبت بهذا ان ارواح جميع
الحيوانات عارفة بربها وعارفة بما يحصل لها من السعادة او الشقاوة وان الله تعالى ارسل الى كل جنس منها رسولا من جنسها واحتجوا عليه بانه ثبت بهذه الآية ان
الدواب والطيور امم ثم انه تعالى قال وان من امة الا خلا فيها نذير وذلك تصريح بان لكل طائفة من هذه الحيوانات رسولا ارسله الله تعالى اليها ثم اكدوا ذلك بقصة
الهدهد وقصة النمل وسائر القصص المذكورة في القرآن واعلم ان القول بالتناسخ قد ابطلناه بالدلائل الجيدة في علم الاصول واما هذه الآية فقد ذكرنا انه يكفي في صدقها
حصول المماثلة في بعض الامور المذكورة فلا حاجة الى اثبات ما ذكره اهل التناسخ ثم قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء وفي المراد بالكتاب قولان الاول
المراد منه الكتاب المحفوظ في العرش وعالم السموات المشتمل على جميع احوال المخلوقات على التفصيل التام كما قال النبي صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى
يوم القيامة القول الثاني ان المراد منه القرآن وهذا اظهر لان الالف واللام اذا دخلا على الاسم المفرد انصرف الى المعهود السابق والمعهود السابق من الكتاب
عند المسلمين هو القرآن فوجب ان يكون المراد من الكتاب في هذه الآية هو القرآن واذا ثبت هذا فنقول كيف قال تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء مع انه ليس فيه
تفاصيل علم الطب وتفاصيل علم الحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم وليس فيه ايضا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم في علم الاصول والفروع والجواب ان قوله
ما فرطنا في الكتاب من شيء يجب ان يكون مخصوصا ببيان الاشياء التي يجب معرفتها والاحاطة بها وبيانه من وجهين الاول ان لفظ التفريط لا يستعمل نفيا
ولا اثباتا الا فيما يجب ان يبين لان احدا لا ينسب الى التفريط والتقصير في ان لا يفعل ما لا حاجة اليه وانما يذكر هذا اللفظ فيما اذا قصر فيما يحتاج اليه الثاني ان جميع
آيات القرآن او الكثير منها دالة بالمطابقة او التضمن او الالتزام على ان المقصود من انزال هذا الكتاب بيان الدين ومعرفة الله ومعرفة احكامه واذا كان هذا التقييد
معلوما من كل القرآن كان المطلق ههنا محمولا على ذلك المقيد اما قوله ان هذا الكتاب غير مشتمل على جميع علوم الاصول والفروع فنقول اما علم الاصول فانه بتمامه
فيه حاصل لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه على ابلغ الوجوه فاما روايات المذاهب وتفاصيل الاقاويل فلا حاجة اليها واما تفاصيل علم الفروع فنقول للعلماء ههنا
قولان الاول انهم قالوا ان القرآن دل على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس حجة في الشريعة فكل ما دل عليه احد هذه الاصول الاربعة كان ذلك في الحقيقة موجودا
في القرآن وذكر الواحدي رحمه الله عليه لهذا المعنى امثلة ثلثة المثال الاول روي ان ابن مسعود كان يقول ما لي لا العن من لعنه الله تعالى في كتابه يعني الواشمة
والمستوشمة والواصلة والمستوصلة وروي ان امرأة قرأت جميع القرآن ثم اتته وقالت يا ابن ام عبد تلوت البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن
الواشمة فقال لو تلوتيه لوجدتيه قال تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وان مما اتانا به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة
واقول يمكن وجدان هذا المعنى في كتاب الله بطريق اوضح منه وذلك لانه تعالى قال في سورة النساء ان يدعون الا شيطانا مريدا لعنه الله فحكم عليه باللعن ثم عدد بعده
قبائح افعاله وذكر من جملتها قوله ولآمرنهم فليغيرن خلق الله وظاهر هذه الآية يقتضي ان تغيير الخلق يوجب اللعن المثال الثاني ذكر ان الشافعي كان جالسا

في المسجد الحرام فقال لا تسألوني عن شيء إلا أجبتكم فيه عن كتاب الله فقال له رجل ما تقول في المحرم إذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال ابن هذا في كتاب الله فقال قال الله تعالى وما
آتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر إسنادا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثم ذكر إسنادا إلى عمر رضي الله عنه أنه قال للمحرم قتل الزنبور قال
الواحدي فأجابه عن كتاب الله مستنبطا بثلاث درجات وأقول ههنا طريق آخر أقرب منه وهو أن الأصل في أموال المسلمين العصمة قال تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت
وقال تعالى ولا يسألكم أموالكم وقال ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم فنهى عن أكل أموال الناس إلا بطريق التجارة فعند عدم التجارة وجب
أن يبقى على أصل الحرمة وهذه العمومات تقتضي أن لا يجب على المحرم الذي قتل الزنبور شيء وذلك لأن التمسك بهذه العمومات يوجب الحكم بمرتبة واحدة وأما
الطريق الذي ذكره الشافعي فهو تمسك بالعموم على أربع درجات أولها التمسك بعموم قوله وما آتاكم الرسول فخذوه وأحد الأمور الداخلة تحت هذا أمر النبي صلى الله عليه وسلم
بمتابعة الخلفاء الراشدين وثانيها التمسك بعموم قوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثالثها بيان أن عمر رضي الله عنه كان من
الخلفاء الراشدين رابعها الرواية عن عمر رضي الله عنه أنه لم يوجب في هذه المسألة شيئا فثبت أن الطريق الذي ذكرناه أقرب المثال الثالث قال الواحدي رحمه
في حديث العسيف الزاني أن أباه قال للنبي صلى الله عليه وسلم اقض بيننا بكتاب الله فقال والذي نفسي بيده لأقضين بينكما بكتاب الله ثم قضى بالجلد والتغريب
على العسيف وبالرجم على المرأة إن اعترفت قال الواحدي وليس للجلد والتغريب ذكر في نص الكتاب وهذا يدل على أن كل ما حكم النبي صلى الله عليه وسلم فهو عين كتاب الله
وأقول هذا المثال حق لأنه تعالى قال لتبين للناس ما نزل إليهم فكل ما بينه الرسول صلى الله عليه وسلم كان داخلا تحت هذه الآية فثبت بهذه الأمثلة أن القرآن لما دل على أن
الإجماع وأن خبر الواحد حجة والقياس حجة فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتا بالقرآن فعند هذا يصح قوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من
شيء هذا تقرير هذا القول وهو الذي ذهب إلى نصرته جمهور الفقهاء ولقائل أن يقول حاصل هذا الوجه أن القرآن لما دل على أن خبر الواحد والقياس حجة فكل حكم ثبت
بأحد هذين الأصلين كان في الحقيقة قد ثبت بالقرآن إلا أنا نقول حمل قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء على هذا الوجه لا يجوز لأن قوله ما فرطنا في الكتاب من شيء
ذكر في معرض التعظيم لهذا الكتاب والمبالغة في مدحه والثناء عليه ولو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لم يحصل منه ما يوجب التعظيم وذلك لأنا لو فرضنا أن الله تعالى
قال اعملوا بالإجماع وخبر الواحد والقياس كان المعنى الذي ذكره حاصلا في هذا اللفظ والمعنى الذي يمكن تحصيله من هذا اللفظ القليل لم يكن جعله موجبا لمدح القرآن
والثناء عليه بسبب اشتمال القرآن عليه لأن هذا إنما يوجب المدح العظيم والثناء التام لو لم يمكن تحصيله بطريق آخر أشد اختصارا منه فأما لما بينا أن هذا المقصود يمكن
تحصيله باللفظ المختصر الذي ذكرناه علمنا أنه لا يمكن ذكره في معرض تعظيم القرآن فثبت أن هذه الآية مذكورة في معرض تعظيم القرآن وثبت أن المعنى الذي ذكروه
لا يفيد تعظيم القرآن فوجب أن يقال إنه لا يجوز حمل هذه الآية على هذا المعنى فهذا أقصى ما يمكن أن يقال في تقرير هذا القول القول الثاني في تفسير هذه الآية قول من يقول
إن القرآن وافٍ ببيان جميع الأحكام وتقريره أن الأصل براءة الذمة في حق جميع التكاليف وشغل الذمة لا بد فيه من دليل منفصل والتنصيص على أقسام ما لم
يرد فيه التكليف ممتنع لأن الأقسام التي لم يرد التكليف فيها غير متناهية والتنصيص على ما لا نهاية له محال بل التنصيص إنما يمكن على المتناهي والله تعالى مثلا
ألف تكليف على العباد وذكره في القرآن وأمر محمدا صلوات الله عليه بتبليغ ذلك الألف إلى العباد ثم قال بعده ما فرطنا في الكتاب من شيء فكان معناه
أنه ليس على الخلق بعد ذلك الألف تكليف آخر ثم أكد هذه الآية بقوله اليوم أكملت لكم دينكم وبقوله ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين فهذا تقرير
مذهب هؤلاء والاستقصاء فيه إنما يليق بأصول الفقه والله أعلم ولنرجع الآن إلى التفسير فنقول قوله تعالى من شيء قال الواحدي من زائدة كقولك ما جاءني من أحد وتقديره
ما فرطنا في الكتاب شيئا لم نبينه وأقول كلمة من للتبعيض فكان المعنى ما فرطنا في الكتاب بعض شيء يحتاج المكلف إليه وهذا هو نهاية المبالغة في أنه تعالى ما ترك
شيئا مما يحتاج المكلف إلى معرفته في هذا الكتاب أما قوله تعالى ثم إلى ربهم يحشرون فالمعنى أنه تحشر الدواب والطيور يوم القيامة ويتأكد هذا بقوله تعالى
وإذا الوحوش حشرت وبما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يقتص للجماء من القرناء وللعقلاء فيه قولان الأول أنه تعالى يحشر البهائم والطيور لإيصال الأعواض
إليها والثاني قول أصحابنا أن الإيجاب على الله تعالى محال بل إنه تعالى يحشرها لمجرد الإرادة والمشيئة ومقتضى الإلهية واحتجوا على أن القول بوجوب العوض
على الله تعالى باطل بأمور الحجة الأولى أن الوجوب عبارة عن كونه مستلزما للذم عند الترك وكونه تعالى مستلزما للذم محال لأنه كامل لذاته لا يعقل كونه مستلزما
للذم بسبب أو نقص لأن ما بالذات لا يبطل عند عروض أمر من الخارج الحجة الثانية أنه تعالى مالك لكل المحدثات والمالك يحسن تصرفه في ملك نفسه
من غير حاجة إلى العوض الحجة الثالثة أنه لو حسن إيصال الضرر إلى الغير لأجل العوض لوجب أن يحسن منا إيصال المضار إلى الغير لأجل التزام العوض من غير رضاه وذلك
باطل فثبت أن القول بالعوض باطل إذا عرفت هذا فنقول فلنذكر بعض التفاريع التي ذكرها القاضي في هذا الباب الفرع الأول قال القاضي كل حيوان استحق
العوض على الله بما لحقه من الآلام فكان ذلك العوض لم يصل إليه في الدنيا فإنه يجب على الله تعالى حشره في الآخرة ليوفر عليه ذلك العوض والذي لا يكون كذلك فإنه
لا يجب حشره عقلا إلا أنه تعالى أخبر أنه يحشر الكل فمن حيث السمع يقطع بذلك وإنما قلنا إن في الحيوانات من لا يستحق العوض البتة لأنه ربما بقيت مدة
حياتها مصونة عن الآلام ثم إنه تعالى يميتها من غير إيلام أصلا فإنه لم يثبت بالدليل أن الموت لا بد وأن يحصل معه شيء من الآلام وعلى هذا التقدير فإنه لا يستحق
العوض البتة الفرع الثاني كل حيوان أذن الله تعالى في ذبحه فالعوض على الله تعالى وهي على أقسام منها ما أذن في ذبحها لأجل الأكل ومنها ما أذن في ذبحها لأجل كونها
مؤذية مثل السباع العادية والحشرات المؤذية ومنها ما آذاه بالأمراض ومنها ما أذن الله تعالى في حمل الأحمال الثقيلة عليها واستعمالها في الأفعال الشاقة

وأما إذا ظلمها الناس فذلك العوض على ذلك الظالم فإذا ظلم بعضها بعضا فذلك العوض على ذلك الظالم فإن قيل إذا ذبح ما يؤكل لحمه لا على وجه التذكية فعلى من العوض أجاب
بأن ذلك ظلم والعوض على الذابح وكذلك نهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذبح الحيوان إلا لمأكله الفرع الثالث المراد من العوض منافع عظيمة بلغت في الجلالة والرفعة إلى حيث
لو كانت هذه البهيمة عاقلة وعلمت أنه لا سبيل لها إلى تحصيل تلك المنفعة إلا بواسطة تحمل ذلك الذبح فإنها كانت ترضى به فهذا هو العوض الذي لأجله يحسن
الإيلام والإضرار الفرع الرابع مذهب القاضي وأكثر معتزلة البصرة أن العوض منقطع قال القاضي وهو قول أكثر المفسرين لأنهم قالوا إنه تعالى بعد توفير العوض
عليها يجعلها ترابا وعنده يقول الكافر يا ليتني كنت ترابا قال أبو القاسم البلخي يجب كون العوض دائما واحتج القاضي على قوله بأنه يحسن من الواحد منا أن يلتزم
عملا شاقا لأجرة منقطعة فعلمنا أن إيصال الألم إلى الغير غير مشروط بدوام الأجرة واحتج البلخي على قوله بأن قال إنه لا يمكن قطع ذلك العوض إلا بإماتة البهيمة
وإماتتها توجب الألم وذلك الألم يوجب عوضا آخر وهكذا إلى ما لا آخر له والجواب عنه أنه لم يثبت بالدليل أن الإماتة لا يمكن تحصيلها إلا مع الإيلام الفرع
الخامس أن البهيمة إذا استحقت على بهيمة أخرى عوضا فإن كانت البهيمة الظالمة قد استحقت عوضا على الله تعالى فإنه تعالى ينقل ذلك العوض إلى المظلوم وإن
لم يكن الأمر كذلك فالله تعالى يكمل ذلك العوض فهذا مختصر من أحكام الأعواض على قول المعتزلة والذين كذبوا بآياتنا صم وبكم في الظلمات من
يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله أو أتتكم الساعة أغير الله
تدعون إن كنتم صادقين بل إياه تدعون فيكشف ما تدعون إليه إن شاء وتنسون ما تشركون ولقد أرسلنا إلى أمم
فيه مسائل المسألة الأولى في وجه النظم قولان الأول أنه تعالى بين من حال الكفار أنهم بلغوا في الكفر إلى حيث كأن قلوبهم قد صارت ميتة عن قبول
الإيمان بقوله إنما يستجيب الذين يسمعون والموتى يبعثهم الله فذكر هذه الآية تقريرا لذلك المعنى الثاني أنه تعالى لما ذكر في قوله وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه
إلا أمم أمثالكم في كونها دالة على كونها تحت تدبير مدبر قديم وتحت تقدير مقدر حكيم وفي أن عنايته محيطة بهم ورحمته واصلة إليهم قال بعده والمكذبين
بهذه الدلائل والمنكرون لهذه العجائب صم لا يسمعون كلام المنبه بكم لا ينطقون بالحق خائضون في ظلمات الكفر غافلون عن تأمل هذه الدلائل المسألة
الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية على أن الهدى والضلال ليسا إلا من الله تعالى وتقريره أنه تعالى وصفهم بكونهم صما وبكما وبكونهم في الظلمات وهو إشارة إلى كونهم
عميا فهو بعينه نظير قوله تعالى في سورة البقرة صم بكم عمي أما قوله من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم فهو صريح في أن الهدى والضلال ليس
إلا من الله تعالى قالت المعتزلة الجواب عن هذا من وجوه الأول قال الجبائي معناه أنه تعالى يجعلهم صما وبكما يوم القيامة عند الحشر ويكونون كذلك في الحقيقة
بأن يجعلهم في الآخرة صما وبكما في الظلمات ويضلهم بذلك عن الجنة وعن طريقها ويصيرهم إلى النار وأكد القاضي هذا القول بأنه تعالى بين في سائر الآيات
أنه يحشرهم يوم القيامة على وجوههم عميا وبكما وصما مأواهم جهنم الثاني قال الجبائي أيضا ويحتمل أنهم كذلك في الدنيا فيكون توسعا من حيث جعلوا بتكذيبهم
بآيات الله في الظلمات لا يهتدون إلى منافع الدين كالصم والبكم الذين لا يهتدون إلى منافع الدنيا فشبههم من هذا الوجه بهم وأجرى عليهم مثل صفاتهم
على سبيل التشبيه الثالث قال الكعبي قوله صم وبكم محمول على الشتم والإهانة لا على أنهم كانوا كذلك في الحقيقة وأما قوله تعالى من يشإ الله يضلله فقال الكعبي
ليس هو على سبيل المجازفة لأنه تعالى وإن أجمل القول فيه ههنا فقد فصله في سائر الآيات وهو قوله ويضل الله الظالمين وقوله وما يضل به إلا الفاسقين
وقوله والذين اهتدوا زادهم هدى وقوله يهدي به الله من اتبع رضوانه وقوله يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت وقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم
سبلنا فثبت بهذه الآيات أن مشيئة الله الهدى والضلال وإن كانت مجملة في هذه الآية إلا أنها مخصصة مفصلة في سائر الآيات فيجب حمل هذا
المجمل على تلك المفصلات ثم إن المعتزلة ذكروا في تأويل هذه الآية على سبيل التفصيل وجوها الأول المراد من قوله من يشإ الله يضلله محمول على منع الألطاف فصاروا
عندها كالصم البكم الثاني من يشإ الله يضلله يوم القيامة عن طريق الجنة وعن وجدان الثواب ومن يشأ أن يهديه إلى الجنة يجعله على صراط مستقيم وهو الصراط
الذي يسلكه المؤمنون إلى الجنة وقد ثبت بالدليل أنه تعالى لا يفعل هذا الإضلال إلا بمن يستحق عقوبته كما لا يهدي إلا المؤمنين واعلم أن هذه الوجوه
التي تكلفها هؤلاء الأقوام إنما يحسن المصير إليها لو ثبت بالدليل العقلي أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره أما لما ثبت بالدليل العقلي القاطع أنه لا يمكن حمل هذا الكلام
إلا على ظاهره كان العدول إلى هذه الوجوه المتكلفة بعيدا جدا وقد دللنا على أن الفعل لا يحصل إلا عند حصول الداعي وبينا أن خالق ذلك الداعي هو الله تعالى
وبينا أن عند حصوله يجب الفعل وهذه المقدمات الثلاثة توجب القطع بأن الكفر والإيمان من الله تعالى وبتخليقه وتقديره وتكوينه ومتى ثبت بهذا
البرهان القاطع صحة هذا الظاهر كان الذهاب إلى هذه التكلفات فاسدا قطعا وأيضا فقد بينا هذه الوجوه بالإبطال والنقض في تفسير قوله تعالى ختم الله
على قلوبهم وفي سائر الآيات فلا حاجة إلى الإعادة وأقربها أن هذا الإضلال والهداية معلقان بالمشيئة وعلى ما قالوه فهو أمر واجب على الله تعالى يجب عليه
أن يفعله شاء أم أبى والله أعلم المسألة الثالثة قوله الذين كفروا وكذبوا بآياتنا اختلفوا في المراد بتلك الآيات فمنهم من قال القرآن ومحمد صلوات
الله عليه ومنهم من قال إنه يتناول جميع الدلائل والحجج وهذا هو الأصح قوله تعالى قل أرأيتكم إن أتاكم عذاب الله الآية اعلم أنه تعالى لما بين غاية جهل أولئك الكفار
ذكر من حالهم أنه أيضا إذا نزلت بهم بلية أو محنة فإنهم يفزعون إلى الله تعالى ويلتجئون إليه ولا يفزعون عن طاعته وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال
الفراء للعرب في أرأيت لغتان إحداهما رؤية العين فإذا قلت للرجل أرأيتك كان المراد هل رأيت نفسك ثم تثنى وتجمع فتقول أرأيتكما أرأيتكم

ارايتكم والمعنى انه يصح ان تقول ارايتك وهو اخوه واذا اردت هذا المعنى تركت التاء موحدة على كل حال تقول ارايتك ارايتكما ارايتكن اذا عرفت هذا فنقول
مذهب البصريين ان الضمير الثاني وهو الكاف في قولك ارايتك لا محل له من الاعراب والدليل عليه قوله ارايتك هذا الذي كرمت علي ويقال ايضا ارايتك زيدا ما شانه
فلو جعلت للكاف محلا لكنت كانك تقول ارايت نفسك زيدا ما شانه وذلك كلام فاسد فثبت ان الكاف لا محل له من الاعراب بل هو حرف لاجل الخطاب
وقال الفراء لو كانت الكاف توكيدا لوقعت التثنية والجمع على التاء كما يقعان عليها عند عدم الكاف فلما فتحت التاء في خطاب الجمع ووقعت علامة الجمع على الكاف
دل ذلك على ان الكاف غير مذكور للتوكيد الا ترى ان الكاف لو سقطت لم يصح ان يقال للجماعة ارايت فثبت بهذا انصراف الفعل الى الكاف وانها واجبة
لازمة مفتقرة اليها اجاب الواحدي عنه بان هذه الحجة تبطل بكاف ذلك واولئك فان علامة الجمع تقع عليها مع انها حرف للخطاب مجردة عن الاسمية المسئلة
الثانية قرا نافع ارايتكم وارايت وارايتم وارايتك واشباه ذلك بتخفيف الهمزة في كل القرآن والكسائي ترك الهمزة في كل القرآن والباقون بالهمزة
اما تخفيف الهمزة فالمراد جعلها بين الهمزة والالف على التخفيف القياسي واما مذهب الكسائي فحسن وبه قرا عيسى بن عمر وهو كثير في الشعر وقد تكلمت العرب في
مثله بحذف الهمزة للتخفيف كما قالوا ويلمه وكما انشده احمد بن يحيى ان لم اقاتل فالبسوني برقعا بحذف الهمزة اراد فالبسوني اما الذين قرؤا بتحقيق
الهمزة فالسبب ان الهمزة عين الفعل المسئلة الثالثة معنى الاية ان الله تعالى قال لمحمد صلوات الله عليه قل يا محمد لهؤلاء الكفار ان اتاكم عذاب الله في الدنيا او
اتاكم العذاب عند قيام الساعة اترجعون الى غير الله في دفع ذلك البلاء والضراء او ترجعون فيه الى الله تعالى ولما كان من المعلوم بالضرورة انهم انما يرجعون
الى الله تعالى في دفع البلاء والمحنة لا الى الاصنام والاوثان لا جرم قال بل اياه تدعون يعني انكم لا ترجعون في طلب دفع البلية والمحنة الا الى الله تعالى ثم قال تعالى
فيكشف ما تدعون اليه ان شاء اي فيكشف الضر الذي من اجله دعوتم وتنسون ما تشركون وفيه وجوه الاول قال ابن عباس اراد تتركون الاصنام ولا تدعونهم
لعلمكم انها لا تضر ولا تنفع الثاني قال الزجاج يجوز ان يكون المعنى انكم في ترككم دعاءهم بمنزلة من نسيهم وهذا قول الحسن لانه قال تعرضون عنهم اعراض
الناسي ونظيره قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم بريح طيبة وفرحوا بها جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان وظنوا انهم احيط بهم دعوا الله
ولا يذكرون الاوثان المسئلة الرابعة هذه الاية تدل على انه تعالى قد يجيب الدعاء ان شاء وقد لا يجيبه لانه تعالى قال فيكشف ما تدعون اليه ان شاء ولقائل
ان يقول ان قوله ادعوني استجب لكم يفيد الجزم بحصول الاجابة فكيف الطريق الى الجمع بين الايتين والجواب ان نقول تارة يجزم تعالى بالاجابة وتارة لا يجيب
اما بحسب محض المشية كما هو قول اصحابنا او بحسب رعاية المصلحة كما هو قول المعتزلة ولما كان كلا الامرين حاصلا لا جرم وردت الايتان على هذين الوجهين المسئلة
الخامسة حاصل هذا الكلام كانه تعالى يقول لعبدة الاوثان اذا كنتم ترجعون عند نزول الشدائد الى الله تعالى لا الى الاصنام والاوثان فلم تقدمون على عبادة
الاصنام التي لا تنتفعون بعبادتها البتة وهذا الكلام انما يفيد لو كان ذكر الحجة والدليل مقبولا اما لو كان ذلك مردودا وكان الواجب هو محض التقليد كان
هذا الكلام ساقطا فثبت ان هذه الاية من اقوى الدلائل على ان اصل الدين هو الحجة والدليل ولقد ارسلنا الى امم من قبلك فاخذناهم بالباساء و
الضراء لعلهم يتضرعون فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا ولكن قست قلوبهم وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون فلما نسوا ما ذكروا به
فتحنا عليهم ابواب كل شيء حتى اذا فرحوا بما اوتوا اخذناهم بغتة فاذا هم مبلسون فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين
اعلم انه تعالى بين في الاية الاولى ان الكفار عند نزول الشدائد يرجعون الى الله تعالى ثم بين في هذه الاية انهم لا يرجعون الى الله تعالى عند كل ما كان من جنس الشدائد
بل قد يبقون مصرين على الكفر منجمدين عليه غير راجعين الى الله تعالى وذلك يدل على مذهبنا من ان الله تعالى اذا لم يهده لم يهتد سواء شاهد الايات الهائلة او لم يشاهدها
وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في الاية محذوف والتقدير ولقد ارسلنا الى امم من قبلك رسلا فخالفوهم فاخذناهم بالباساء والضراء وحسن الحذف
لكونه مفهوما من الكلام المذكور وقال الحسن الباساء شدة الفقر من البؤس والضراء الامراض والاوجاع ثم قال تعالى لعلهم يتضرعون والمعنى وانا انما ارسلنا
الرسل اليهم وانما سلطنا الباساء عليهم لاجل ان يتضرعوا ومعنى التضرع التخشع وهو عبارة عن الانقياد وترك التمرد واصله من الضراعة وهي الذلة يقال ضرع
الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع اي ذليل ضعيف والمعنى انه تعالى اعلم نبيه صلى الله عليه وسلم انه قد ارسل قبله الى اقوام بلغوا في القسوة الى ان اخذوا بالشدة
في انفسهم واموالهم فلم يخضعوا ولم يتضرعوا والمقصود التسلية للنبي صلى الله عليه وسلم فان قيل اليس قوله بل اياه تدعون يدل على انهم تضرعوا وههنا
يقول قست قلوبهم ولم يتضرعوا قلنا اولئك اقوام وهؤلاء اقوام آخرون او نقول اولئك تضرعوا لطلب ازالة البلية ولم يتضرعوا على سبيل
الاخلاص لله تعالى فلهذا الفرق حسن النفي والاثبات ثم قال تعالى فلولا اذ جاءهم باسنا تضرعوا معناه نفي التضرع والتقدير فلم يتضرعوا اذ
جاءهم باسنا وذكر كلمة لولا ليفيد انه ما كان لهم عذر في ترك التضرع الا عنادهم وقسوتهم او اعجابهم باعمالهم التي زينها الشيطان لهم
المسئلة الثانية احتج الجبائي بقوله لعلهم يتضرعون فقال هذا يدل على انه تعالى انما ارسل الرسل اليهم وانما سلط الباساء والضراء عليهم لارادة ان يتضرعوا ويؤمنوا
وذلك يدل على انه تعالى اراد الايمان والطاعة من الكل والجواب ان كلمة لعل تفيد الترجي والتمني وهو في حق الله تعالى محال وانتم حملتموه على ارادة هذا المطلوب
ونحن نحمله على انه تعالى عاملهم معاملة لو صدرت عن غير الله لكان المقصود منه هذا المعنى فاما تعليل حكم الله ومشيته فهو محال على ما ثبت بالدليل ثم نقول ان دلت
هذه الاية على قولكم من هذا الوجه فانها تدل على ضد قولكم من وجه آخر وذلك لانها تدل على انهم انما لم يتضرعوا لقسوة قلوبهم ولاجل ان الشيطان

والضراء

زين لهم اعمالهم فنقول تلك القسوة ان حصلت بفعلهم احتاجوا في ايجادها الى سبب آخر ولزم التسلسل وان حصلت بفعل الله فالقول قولنا وايضا هب ان الكفار انما
اقدموا على هذا الفعل بسبب تزيين الشيطان الا انا نقول ولم بقي الشيطان مصرا على هذا الفعل القبيح فان كان ذلك لاجل شيطان آخر تسلسل الى غير النهاية وان
بطلت هذه التقادير فانتهت بالآخرة الى ان لكل احد انما يقدم تارة على الخير واخرى على الشر لاجل الدواعي التي تحصل في قلبه ثم ثبت ان تلك الدواعي لا تحصل الا بايجاد
الله تعالى فحينئذ يصح قولنا ويفسد بالكلية قولهم قوله تعالى فلما نسوا ما ذكروا به الاية اعلم ان هذا الكلام من تمام القصة الاولى فبين الله تعالى انه اخذهم اولا
بالباساء والضراء لكي يتضرعوا ثم بين في هذه الاية انهم لما نسوا ما ذكروا به من الباساء والضراء فتحنا عليهم ابواب كل شيء ونقلناهم من الباساء والضراء الى الراحة
والرخاء وانواع الآلاء والنعماء والمقصود انه تعالى عاملهم بتسليط المكاره والشدائد عليهم تارة فلم ينتفعوا به فنقلهم من تلك الحالة الى ضدها وهو فتح ابواب
الخيرات عليهم وتسهيل موجبات المسرات والسعادات لديهم فلم ينتفعوا به ايضا وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه اخرى طلبا لصلاحه
حتى اذا فرحوا بما اوتوا من الخير والنعم لم يزيدوا على الفرح والبطر من غير انتداب لشكر ولا اقدام على اعتذار وتوبة فلا جرم اخذناهم بغتة واعلم ان قوله
تعالى فتحنا عليهم ابواب كل شيء معناه فتحنا عليهم ابواب كل شيء كان مغلقا عنهم من الخير حتى اذا فرحوا اي حتى اذا ظنوا ان الذي نزل بهم من الباساء والضراء
ما كان على سبيل الانتقام من الله تعالى ولما فتح الله تعالى عليهم ابواب الخيرات ظنوا ان ذلك باستحقاقهم فعند ذلك ظهر ان قلوبهم قست وماتت وانه
لا يرجى لها انتباه بطريق من الطرق لا جرم فاجاهم الله بالعذاب من حيث لا يشعرون قال الحسن في هذه الاية مكر بالقوم ورب الكعبة وقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم اذا رايت الله يعطي على المعاصي فان ذلك استدراج من الله ثم قرا هذه الاية قال اهل المعاني وانما اخذوا في حال الرخاء والراحة ليكون اشد لتحسرهم
على ما فاتهم من حال السلامة والعافية قوله تعالى فاذا هم مبلسون اي آيسون من كل خير قال الفراء المبلس الذي انقطع رجاؤه ولذلك قيل للذي سكت
عند انقطاع حجته قد ابلس وقال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين فالابلاس في اللغة يكون بمعنى الياس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى انقطاع
الحجة ويكون بمعنى الحيرة وبما يرد على النفس من البلية وهذه المعاني متقاربة ثم قال تعالى فقطع دابر القوم الذين ظلموا الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال
دبر فلان القوم يدبرهم دبورا ودبرا اذا كان آخرهم قال امية بن ابي الصلت فاستؤصلوا بعذاب حص دابرهم فما استطاعوا له صرفا ولا انتصروا وقال ابو عبيدة دابر
القوم آخرهم الذي يدبرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب الله اصله قوله تعالى والحمد لله رب العالمين فيه وجوه الاول معناه انه تعالى حمد نفسه
على ان قطع دابرهم واستاصل شافتهم لان ذلك كان جاريا مجرى النعمة العظيمة على اولئك الرسل في ازالة شرهم عن اولئك الانبياء الثاني انه تعالى لما علم قسوة
قلوبهم لزم ان يقال انه كلما ازدادت مدة حياتهم ازدادت انواع كفرهم ومعاصيهم وكانوا يستوجبون به مزيد العقاب والعذاب فكان
افناؤهم واماتتهم في تلك الحالة موجبا ان لا يصيروا مستوجبين لتلك الزيادات من العقاب فكان ذلك جاريا مجرى الانعام عليهم الثالث ان يكون
هذا الحمد والثناء انما حصل على وجوه انعام الله عليهم في ان كلفهم وازال العذر والعلة عنهم ودبرهم في كل الوجوه الممكنة في التدبير الحسن وذلك بان
اخذهم اولا بالباساء والضراء ثم نقلهم الى الآلاء والنعماء وامهلهم وبعث الانبياء والرسل اليهم فلما لم يزدادوا الا انهماكا في الغي والكفر افناهم الله
تعالى وطهر وجه الارض من شرهم فكان قوله والحمد لله رب العالمين على تلك النعم الكثيرة المتقدمة والله اعلم قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم و
ابصاركم وختم على قلوبكم من اله غير الله ياتيكم به انظر كيف نصرف الايات ثم هم يصدفون قل ارايتكم
ان اتيكم عذاب الله بغتة او جهرة هل يهلك الا القوم الظالمون وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين فمن آمن
واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا باياتنا يمسهم العذاب بما كانوا يفسقون قل لا اقول
اعلم ان المقصود من هذا الكلام ذكر ما يدل على وجود الصانع الحكيم المختار وتقريره ان اشرف اعضاء الانسان هو السمع والبصر والقلب فالاذن محل القوة السامعة والعين
محل القوة الباصرة والقلب محل الحيوة والعقل والعلم فلو زالت هذه الصفات عن هذه الاعضاء اختل امر الانسان وبطلت مصالحه في الدنيا وفي الدين ومن
المعلوم بالضرورة ان القادر على تحصيل هذه القوى فيها وصونها عن الآفات والمخافات ليس الا الله تعالى واذا كان الامر كذلك كان المنعم بهذه النعم العالية
والخيرات الرفيعة هو الله تعالى فوجب ان يقال المستحق للتعظيم والثناء والعبودية ليس الا الله تعالى وذلك يدل على ان عبادة الاصنام طريقة فاسدة
باطلة المسئلة الثالثة ذكروا في قوله وختم على قلوبكم وجوها الاول قال ابن عباس معناه وطبع على قلوبكم فلم تعقلوا الهدى الثاني معناه وازال عقولكم
حتى تصيروا كالمجانين الثالث المراد من هذا الختم الاماتة اي ويميت قلوبكم المسئلة الرابعة قوله تعالى من اله غير الله من رفع بالابتداء وخبره اله وغير صفة له
وقوله ياتيكم به هذه الهاء تعود على معنى الفعل والتقدير من اله غير الله ياتيكم بما اخذ منكم المسئلة الخامسة روي عن نافع به انظر بضم الهاء وهو على لغة من يقرأ
فخسفنا به وبداره الارض بحذف الواو لالتقاء الساكنين فصار به انظر والباقون بكسر الهاء وقرأ حمزة والكسائي يصدفون باشمام الزاي والباقون
بالصاد اي يعرضون صدف عنه اي اعرض والمراد من تصريف الايات ايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة بحيث يكون كل واحد منها يقوي ما قبله في الايصال
الى المطلوب فذكر تعالى انه مع هذه المبالغة في التفهيم والتقرير والايضاح والكشف انظر يا محمد انهم كيف يصدفون ويعرضون المسئلة السادسة قال الكعبي
دلت هذه الاية على انه تعالى مكنهم من الفهم ولم يخلق فيهم الاعراض والصدف ولو كان تعالى هو الخالق لما فيهم من الكفر لم يكن لهذا الكلام معنى واحتج اصحابنا

مغاربه

بعين هذه الآية وقالوا انه تعالى بين انه بالغ في اظهار هذه الدلائل وفي تقريرها وتنقيحها وازالة الشبهات عنها ثم انهم مع هذه المبالغة القاطعة للعذر ما زادوا الا تماديا في الكفر والغي
والعناد وذلك يدل على ان الهدى والضلال لا يحصلان الا بهداية الله واضلاله فثبت ان هذه الآية دالة على قولنا اقوى دلالة على قولهم قوله تعالى قل أرأيتكم
ان اتاكم عذاب الله الآية اعلم ان الدليل المتقدم كان مختصا باخذ السمع والبصر والقلب وهذا عام في جميع انواع العذاب والمعنى انه لا دافع لنوع من انواع العذاب
الا الله سبحانه وتعالى ولا محصل لخير من الخيرات الا الله سبحانه وتعالى فوجب ان يكون هو المعبود بجميع انواع العبادات لا غير فان قيل ما المراد بقوله بغتة او جهرة قلنا العذاب
الذي يجيئهم اما ان يجيئهم من غير سبق علامة تدلهم على مجيء ذلك العذاب او مع سبق هذه العلامة فالاول هو البغتة والثاني هو الجهرة فالاول
سماه الله تعالى بالبغتة لانه فاجأهم وسمى الثاني جهرة لان نفس العذاب وقع بهم وقد عرفوه حتى لو امكنهم الاحتراز عنه لتحرزوا منه وعن الحسن انه قال بغتة او جهرة
معناه ليلا او نهارا وقال القاضي يجب حمل هذا الكلام على ما تقدم ذكره لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا وقد عاينوا مقدمته لم يكن بغتة ولو جاءهم نهارا
وهم لا يشعرون بمقدمته لم يكن جهرة فاما اذا حملناه على الوجه الذي تقدم استقام الكلام فان قيل ما المراد بقوله هل يهلك الا القوم الظالمون مع علمكم بان العذاب
اذا نزل لم يحصل فيه التمييز قلنا ان الهلاك وان عم الابرار والاشرار في الظاهر الا ان الهلاك في الحقيقة مختص بالظالمين الشريرين لان الاخيار يستوجبون بسبب
نزول تلك المضار بهم انواعا عظيمة من الثواب والدرجات الرفيعة عند الله فذاك وان كان بلاء في الظاهر الا انه يوجب سعادات عظيمة واما الظالمون فاذا
نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والآخرة معا فلذلك وصفهم الله تعالى بكونهم هالكين وذلك تنبيه على ان المؤمن التقي هو السعيد سواء كان في البلاء او في
الآلاء والنعماء وان الفاسق الكافر هو الشقي كيف دارت قضيته واختلفت احواله اما قوله تعالى وما نرسل المرسلين الا مبشرين ومنذرين الآية اعلم انه تعالى حكى عن الكفار
فيما تقدم انهم قالوا لولا انزل عليه آية من ربه وذكر الله تعالى في جوابهم ما تقدم من الوجوه الكثيرة ثم ذكر هذه الآية والمقصود منها ان الانبياء والرسل بعثوا مبشرين ومنذرين
ولا قدرة لهم على اظهار الآيات وانزال المعجزات بل ذلك مفوض الى مشيئة الله وحكمته فقال وما نرسل المرسلين الا مبشرين بالثواب على الطاعات ومنذرين
بالعقاب على المعاصي فمن قبل قولهم واتى بالايمان الذي هو عمل القلب والاصلاح الذي هو عمل الجسد فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كفروا وكذبوا بآياتنا يمسهم
العذاب ومعنى المس في اللغة التقاء الشيئين من غير فصل قال القاضي انه تعالى علل عذاب الكفار بكونهم فاسقين وهذا يقتضي ان يكون كل فاسق كذلك فيقال له هذا
معارض بما انه خص الذين كذبوا بآيات الله بهذا الوعيد وهذا يدل على ان من لم يكن مكذبا بآيات الله ان لا يلحقه الوعيد اصلا وايضا فهذا يقتضي كون هذا الوعيد
معللا بفسقهم فلم قلتم ان فسق من عرف الله تعالى واقر بالتوحيد والنبوة والمعاد مساو لفسق من انكر هذه الاشياء والله اعلم قل لا اقول لكم عندي
خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ان اتبع الا ما يوحى الي قل هل يستوي الاعمى والبصير افلا تتفكرون
وانذر به الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لعلهم يتقون ولا تطرد
في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا من بقية الكلام على قوله لولا انزل عليه آية من ربه فقال الله تعالى قل لهؤلاء الاقوام انما بعثت مبشرا ومنذرا وليس لي ان اتحكم على
الله وامره الله تعالى ان ينفي عن نفسه امورا ثلاثة اولها قوله تعالى ولا اقول لكم عندي خزائن الله واعلم ان القوم كانوا يقولون ان كنت رسولا من عند الله فاطلب
من الله حتى يوسع علينا منافع الدنيا وخيراتها ويفتح علينا ابواب سعاداتها فقال تعالى قل لهم اني لا اقول لكم عندي خزائن الله فهو تعالى يؤتي الملك من يشاء وينزع
الملك ممن يشاء ويعز من يشاء ويذل من يشاء بيده الخير لا بيدي والخزائن جمع خزانة وهو اسم للمكان الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه بحيث لا تناله الايدي
وثانيها قوله تعالى ولا اعلم الغيب ومعناه ان القوم كانوا يقولون له ان كنت رسولا من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما سيقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك
المصالح ولدفع تلك المضار فقال تعالى قل اني لا اعلم الغيب فكيف تطلبون مني هذه المطالب والحاصل انهم في المقام الاول كانوا يطلبون منه الاموال الكثيرة والخيرات
الواسعة وفي المقام الثاني كانوا يطلبون منه الاخبار عن الغيوب ليتوصلوا بمعرفة تلك الغيوب الى الفوز بالمنافع والاجتناب عن المضار والمفاسد وثالثها قوله تعالى
ولا اقول لكم اني ملك ومعناه ان القوم كانوا يقولون مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج ويخالط الناس فقال تعالى قل لهم اني
لست من الملائكة واعلم ان الناس اختلفوا في انه ما الفائدة في نفي هذه الاحوال الثلاثة القول الاول ان المراد ان يظهر الرسول صلى الله عليه وسلم من نفسه التواضع
لله تعالى والخضوع والاعتراف بعبوديته حتى لا يعتقد فيه مثل اعتقاد النصارى في المسيح عليه السلام القول الثاني ان القوم كانوا يقترحون عليه اظهار المعجزات
القاهرة القوية كقولهم وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى آخر الآية فقال تعالى في آخر الآية قل سبحان ربي هل كنت الا بشرا رسولا
يعني انا لا ادعي الا الرسالة والنبوة واما هذه الامور التي طلبتموها فلا يمكن تحصيلها الا بقدرة الله والاله فكان المقصود من هذا الكلام اظهار العجز والضعف وانه
لا يستقل بتحصيل هذه المعجزات التي طلبتموها منه القول الثالث ان المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله معناه اني لا ادعي كوني موصوفا بالقدرة اللائقة
بالاله تعالى ولا اعلم الغيب اي لا ادعي كوني موصوفا بعلم الله وبمجموع هذين الكلامين حصل انه لا يدعي الالهية ثم قال ولا اقول لكم اني ملك وذلك لان ليس بعد
الالهية درجة اعلى حالا من الملكية فصار حاصل الكلام كانه يقول لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكني ادعي الرسالة وهذا منصب لا يمتنع حصوله للبشر فكيف اطبقتم على
انكار قولي ودفع دعواي المسألة الثانية قال الجبائي الآية دالة على ان الملك افضل من الانبياء لان معنى الكلام لا ادعي منزلة اقوى من منزلتي ولولا ان الملك افضل
والا لم يصح ذلك قال القاضي ان كان الغرض بما نفى طريقة التواضع فالاقرب انه يدل ذلك على ان الملك افضل وان كان المراد نفي قدرته عن افعال لا يقوى

عليها الا الملائكة لم يدل على كونهم افضل المسألة الثالثة قوله ان اتبع الا ما يوحى الي ظاهره يدل على انه لا يعمل الا بالوحي وهو يدل على حكمين الحكم الاول ان هذا النص يدل على
ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد بل جميع احكامه صادرة عن الوحي ويتأكد هذا بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى
الحكم الثاني ان نفاة القياس قالوا ثبت بهذا النص انه صلى الله عليه وسلم ما كان يعمل الا بالوحي النازل فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا بالوحي
النازل عليه لقوله تعالى واتبعوه وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ثم اكد هذا الكلام بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري مجرى عمل
الاعمى والعمل بمقتضى نزول الوحي يجري مجرى عمل البصير ثم قال تعالى افلا تتفكرون والمراد منه التنبيه على انه يجب على العاقل ان يعرف الفرق بين هذين البابين وان
لا يكون غافلا عن معرفته قوله تعالى وانذر به الذين يخافون الآية اعلم انه تعالى لما وصف الرسل بكونهم مبشرين ومنذرين امر الرسول صلى الله عليه وسلم في هذه الآية
بالانذار فقال وانذر به وفي الآية مسائل المسألة الاولى الانذار الاعلام بموضع المخافة وقوله به قال ابن عباس والزجاج بالقرآن والدليل عليه قوله تعالى قبل هذه الآية
ان اتبع الا ما يوحى الي وقال الضحاك وانذر به اي بالله والاول اولى لان الانذار والتخويف انما يقع بالقول والكلام لا بذات الله تعالى اما قوله تعالى
الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم ففيه اقوال الاول انهم الكافرون الذين تقدم ذكرهم وذلك لانه صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم من عذاب الآخرة وقد
كان بعضهم يتأثر من ذلك التخويف ويقع في قلبه انه ربما كان الذي يقوله محمد صلوات الله عليه حقا فثبت ان هذا الكلام لائق بهؤلاء ولا يجوز حمله على المؤمنين
لان المؤمنين يعلمون انهم يحشرون الى ربهم والعلم خلاف الخوف والظن ولقائل ان يقول انه لا يمتنع ان يدخل فيه المؤمنون لانهم وان تيقنوا الحشر فلم يتيقنوا
العذاب الذي يخاف منه لتجويزهم ان يموت احدهم على الايمان والعمل الصالح وتجويزهم ان يكون ان لا يموتوا على هذه الحالة فلهذا السبب كانوا خائفين من الحشر
بسبب انهم كانوا مجوزين لحصول العذاب وخائفين منه القول الثاني ان المراد منه المؤمنون لانهم هم الذين يقرون بصحة الحشر والنشر والبعث والقيامة
فهم الذين يخافون من عذاب ذلك اليوم القول الثالث انه يتناول الكل لانه لا عاقل الا وهو يخاف الحشر سواء قطع بحصوله او كان شاكا فيه لانه بالاتفاق
غير معلوم البطلان بالضرورة فكان هذا الخوف قائما في حق الكل ولانه صلى الله عليه وسلم كان مبعوثا الى الكل ومأمورا بالتبليغ الى الكل وخص في هذه الآية الذين
يخافون الحشر لان انتفاعهم بذلك الانذار اكمل بسبب ان خوفهم يحملهم على اعداد الزاد ليوم المعاد المسألة الثانية المجسمة تمسكوا بقوله تعالى ان
يحشروا الى ربهم وهذا يقتضي كون الله تعالى مختصا بمكان وجهة لان كلمة الى لانتهاء الغاية والجواب المراد الى المكان الذي جعله ربهم لاجتماعهم وللقضاء عليهم
المسألة الثالثة قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع قال الزجاج موضع ليس نصب على الحال كانه قال متخلين من ولي وشفيع والعامل فيه يخافون ثم ههنا
بحث وذلك لانه ان كان المراد من الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم الكفار فالكلام ظاهر لانه ليس لهم عند الله شفيع وذلك لان اليهود والنصارى كانوا
يقولون نحن ابناء الله واحباؤه والله كذبهم فيه وذكر ايضا في آية اخرى فقال ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع وقال ايضا فما تنفعهم شفاعة الشافعين وان
كان المراد المسلمين فنقول قوله ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع لا ينافي مذهبنا في اثبات الشفاعة للمؤمنين لان شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما
تكون باذن الله لقوله تعالى من ذا الذي يشفع عنده الا باذنه فلما كانت تلك الشفاعة باذن الله كانت في الحقيقة من الله تعالى المسألة الرابعة قوله لعلهم يتقون
قال ابن عباس معناه وانذرهم لكي يخافوا في الدنيا وينتهوا عن الكفر والمعاصي قالت المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى اراد من الكفار التقوى والطاعة والكلام على
هذا النوع من الاستدلال قد سبق مرارا ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه ما عليك من حسابهم
من شيء وما من حسابك عليهم من شيء فتطردهم فتكون من الظالمين وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليقولوا اهؤلاء
من الله عليهم من بيننا أليس الله باعلم بالشاكرين واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه
الرحمة انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين
فيه مسائل المسألة الاولى روي عن عبد الله بن مسعود انه قال مر الملأ من قريش على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعنده صهيب وخباب وبلال وعمار وغيرهم من
ضعفاء المسلمين فقالوا يا محمد ارضيت بهؤلاء عن قومك أفنحن نكون تبعا لهؤلاء اطردهم عن نفسك فلعلك ان طردتهم اتبعناك فقال النبي صلى الله
عليه وسلم ما انا بطارد المؤمنين فقالوا فاقمهم عنا اذا جئنا فاذا قمنا فاقعدهم عندك ان شئت فقال نعم طمعا في ايمانهم وروي ان عمر رضي الله عنه قال له لو
فعلت حتى ننظر الى ما يصيرون ثم الحوا وقالوا للرسول صلى الله عليه وسلم اكتب بذلك كتابا فدعا بالصحيفة وبعلي ليكتب فنزلت هذه الآية فرمى بالصحيفة
واعتذر عمر من مقالته فقال سلمان وخباب فينا نزلت فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقعد معنا وندنو منه حتى تمس ركبتنا ركبته وكان يقوم عنا
اذا اراد القيام فنزل قوله واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم فترك القيام عنا الى ان نقوم عنه وقال الحمد لله الذي لم يمتني حتى امرني ان اصبر
نفسي مع قوم من امتي معكم المحيا ومعكم الممات المسألة الثانية احتج الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم
طردهم والله سبحانه وتعالى نهاه عن ذلك الطرد فكان ذلك الطرد ذنبا الثاني انه تعالى قال فتطردهم فتكون من الظالمين وقد ثبت انه طردهم
فيلزم ان يقال انه كان من الظالمين الثالث انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام انه قال وما انا بطارد المؤمنين ثم انه تعالى امر محمدا صلوات الله عليه
بمتابعة الانبياء عليهم السلام في جميع الاعمال الحسنة حيث قال اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فبهذا الطريق وجب على محمد صلى الله عليه وسلم

ان لا يطردهم فلما طردهم كان ذلك ذنبا الرابع انه تعالى ذكر هذه الآية في سورة الكهف فزاد فيها فقال تريد زينة الحيوة الدنيا فلما نهى عن الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا
ثم ذكر في تلك الآية انه يريد زينة الحيوة الدنيا ~~وقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا زهرة الحيوة الدنيا في آية اخرى~~ كان ذلك ذنبا الخامس نقل ان اولئك الفقراء
كلما دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد هذه الواقعة فكان صلى الله عليه وسلم يقول مرحبا بمن عاتبني ربي فيهم او لفظ هذا معناه وذلك يدل ايضا على الذنب والجواب
عن الاول انه صلى الله عليه وسلم ما طردهم لاجل الاستخفاف بهم والاستنكاف من فقرهم وانما عين لجلوسهم وقتا معينا سوى الوقت الذي كان يحضر فيه اكابر قريش
وكان غرضه منه التلطف في ادخالهم في الاسلام ولعله صلى الله عليه وسلم كان يقول هؤلاء الفقراء من المسلمين لا يفوتهم بسبب هذه المعاملة امر مهم في الدنيا وفي الدين
وهؤلاء الكفار فانهم يفوتهم الدين والاسلام فكان ترجيح هذا الجانب اولى فاقصى ما يقال ان هذا الاجتهاد وقع خطأ الا ان الخطأ في الاجتهاد مغفور واما
قوله ثانيا ان طردهم يوجب كونه صلى الله عليه وسلم من الظالمين فجوابه ان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه والمعنى ان اولئك الفقراء كانوا يستحقون التعظيم
من الرسول صلى الله عليه وسلم فاذا طردهم عن ذلك المجلس فكان ذلك ظلما الا انه من باب ترك الاولى والافضل لا من باب ترك الواجب وكذا الجواب عن
سائر الوجوه فانا نحمل كل هذه الوجوه على ترك الافضل والاكمل والاولى والاحرى المسئلة الثالثة قرأ ابن عامر بالغدوة والعشي بالواو وضم الغين وفي سورة الكهف
مثله والباقون بالغداة بالالف وفتح الغين قال ابو علي الفارسي الوجه قراءة العامة بالغداة لانها تستعمل نكرة فامكن تعريفها بادخال لام التعريف عليها واما غدوة
فمعرفة فهو علم صيغ له واذا كان كذلك فوجب ان يمتنع ادخال لام التعريف عليها كما يمتنع ادخاله على سائر المعارف وكتبة هذه الكلمة بالواو في المصحف
لا تدل على قولهم الا ترى انهم قد كتبوا الصلوة بالواو وهي الف فكذا ههنا قال سيبويه غدوة وبكرة جعل كل واحد منهما اسما للحين كما جعلوا ام حبين
اسما لدابة معروفة قال وزعم يونس عن ابي عمرو انك اذا قلت لقيته يوما من الايام غدوة او بكرة وانت تريد المعرفة لم تنون فهذه الاشياء تقوي قراءة
العامة واما وجه قراءة ابن عامر فهو ان سيبويه قال زعم الخليل انه يجوز ان يقول اتيتك اليوم غدوة وبكرة فجعلها بمنزلة ضحوة المسئلة الرابعة في قوله تعالى يدعون
ربهم بالغداة والعشي قولان الاول ان المراد من الدعاء الصلوة يعني يعبدون ربهم بالصلوة المكتوبة وهي صلوة الصبح وصلوة العصر وهذا قول ابن عباس
والحسن ومجاهد وقيل المراد ان الغداة والعشي طرفا النهار وذكرهما في القسمين تنبيها على كونهم مواظبين على الصلوات الخمس القول الثاني ان المراد من الدعاء
الذكر قال ابراهيم الدعاء ههنا هو الذكر والمعنى يذكرون ربهم طرفي النهار المسئلة الخامسة المجسمة تمسكوا في اثبات الاعضاء لله تعالى بقوله يريدون
وجهه وسائر الآيات المناسبة له مثل قوله ويبقى وجه ربك وجوابه ان قوله قل هو الله احد يقتضي الوحدانية التامة وذلك ينافي التركيب من الاعضاء
والاجزاء فثبت انه لا بد من التأويل وهو من وجهين الاول قوله يريدون وجهه المعنى يريدونه الا انهم يذكرون لفظ الوجه للتعظيم كما يقال هذا
وجه الرأي وهذا وجه الدليل الثاني ان من احب ذاتا احب ان يرى وجهه فرؤية الوجه من لوازم المحبة فلهذا السبب جعل الوجه كناية عن المحبة
وطلب الرضا وتمام هذا الكلام تقدم في قوله ولله المشرق والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله ثم قال تعالى ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك
عليهم من شيء واختلفوا في ان الضمير في قوله حسابهم وفي قوله عليهم الى ماذا يعود فالقول الاول انه عائد الى المشركين والمعنى ما عليك من حساب المشركين
من شيء ولا حسابك على المشركين وانما الله هو الذي يدبر عبيده كما شاء واراد والغرض من هذا الكلام ان النبي صلى الله عليه وسلم قال نحمل هذا الاقتراح من هؤلاء
الكفار فلعلهم يدخلون في الاسلام ويتخلصون من عقاب الكفر فقال تعالى لا تكن في قيد انهم يتقون في الكفر ام لا فان الله تعالى هو الهادي والمدبر والقول
الثاني الضمير عائد الى الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي وهم الفقراء وذلك اشبه بظاهر الآية والدليل عليه ان الكناية في قوله فتطردهم فتكون من الظالمين
عائدة لا محالة الى هؤلاء الفقراء فوجب ان تكون سائر الكنايات عائدة اليهم وعلى هذا التقدير فذكروا في قوله تعالى ما عليك من حسابهم من شيء قولين
احدهما ان الكفار طعنوا في ايمان اولئك الفقراء وقالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لانهم يجدون بهذا السبب ماكولا وملبوسا عندك
والا فهم فارغون عن دينك فقال الله تعالى ان كان الامر على ما يقولون فما يلزمك الا اعتبار الظاهر وان كان لهم باطن غير مرضي عند الله فحسابهم عليهم لازم لهم
لا يتعدى اليك كما ان حسابك عليك لا يتعدى اليهم كقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولقائل ان يقول اما كفى قوله ما عليك من حسابهم من شيء حتى ضم اليه قوله
وما من حسابك عليهم من شيء قلنا جعلت الجملتان بمنزلة جملة واحدة وقصد بهما مؤدى واحد وهو المعنى بقوله ولا تزر وازرة وزر اخرى ولا يستقل بهذا المعنى الا
الجملتان جميعا كانه قيل لا تؤاخذ انت ولا هم بحساب صاحبه القول الثاني ما عليك من حساب رزقهم من شيء فتملهم وتطردهم ولا حساب رزقك عليهم
وانما الرازق لهم ولك هو الله تعالى فدعهم يكونوا عندك ولا تطردهم واعلم ان هذه القصة شبيهة بقصة نوح عليه السلام اذ قال قومه انؤمن لك
واتبعك الارذلون فاجابهم نوح عليه السلام وقال وما علمي بما كانوا يعملون ان حسابهم الا على ربي لو تشعرون وعنوا بقولهم الارذلون الحاكة والمحترفين
بالحرف الخسيسة فكذلك ههنا قوله تعالى فتطردهم جواب النفي ومعناه ما عليك من حسابهم من شيء فتطردهم يعني انه لم يكن عليك حسابهم حتى انك لاجل
ذلك الحساب تطردهم وقوله فتكون من الظالمين يعني ولا تطرد الذين يدعون ربهم فتكون من الظالمين ويجوز ان يكون عطفا على قوله فتطردهم على وجه التسبب
لان كونه ظالما معلول طردهم ومسبب له واما قوله تعالى فتكون من الظالمين لنفسك بهذا الطرد والثاني فتكون من الظالمين لهم لانهم لما استوجبوا مزيد
التقريب والترحيب كان طردهم ظلما لهم قوله تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض الآية فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى بين في هذه الآية ان كل احد مبتلى بصاحبه

ثم انه تعالى نهاه عن الالتفات الى زينة الحيوة الدنيا في آية اخرى وقال ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم زهرة الحيوة الدنيا صح

فيه قولان الاول فتكون من الظالمين

فاولئك

فاولئك الكفار والرؤساء الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين في الاسلام مسارعين الى قبوله فقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب علينا ان ننقاد لهؤلاء
الفقراء والمساكين وان نعترف لهم بالتبعية وكان ذلك يشق عليهم ونظيره قوله تعالى اؤنزل عليه الذكر من بيننا لو كان خيرا ما سبقونا اليه واما فقراء الصحابة فكانوا يرون
اولئك الكفار في الراحات والمسرات والطيبات والخصب والسعة وكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق والقلة
فقال تعالى وكذلك فتنا بعضهم ببعض فاحد الفريقين يرى الآخر مقدما عليه في المناصب الدينية فكانوا يقولون اهؤلاء الذي فضله الله تعالى علينا واما المحققون
فهم الذين يعلمون ان كل ما فعله الله تعالى فهو حق وصدق وحكمة وصواب ولا اعتراض عليه اما بحكم المالكية على ما هو قول اصحابنا او بحسب المصلحة على ما هو قول المعتزلة فكانوا
صابرين في وقت البلاء شاكرين في الآلاء والنعماء وهم الذين قال الله تعالى فيهم اليس الله باعلم بالشاكرين المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية في مسئلة خلق الاعمال
من وجهين الاول ان قوله وكذلك فتنا بعضهم ببعض تصريح بان القاء تلك الفتنة من الله تعالى والمراد من تلك الفتنة ليس الا اعتراضهم على الله تعالى في ان
جعل اولئك الفقراء رؤساء في الدين والاعتراض على الله تعالى كفر وذلك يدل على انه تعالى هو الخالق للكفر الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا اهؤلاء من الله عليهم
من بيننا والمراد من قولهم من الله عليهم هو انه من عليهم بالايمان بالله تعالى ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على ان هذه المعاني انما تحصل من الله تعالى لانه
لو كان الموجد للايمان هو العبد لا الله تعالى لما من عليه بهذا الايمان بل العبد هو الذي من على نفسه بهذا الايمان فصارت هذه الآية دليلا على قولنا في هذه المسئلة
من هذين الوجهين اجاب الجبائي عنه بان الفتنة في التكليف ما يوجب التشديد وانما فعلنا ذلك ليقولوا اهؤلاء اي ليقول بعضهم لبعض استفهاما لا انكارا
اهؤلاء من الله عليهم من بيننا بالايمان واجاب الكعبي عنه بان قال وكذلك فتنا بعضهم ببعض ليصبروا او ليشكروا فكان عاقبة امرهم ان قالوا اهؤلاء
من الله عليهم من بيننا على مثال قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا والجواب عن الوجهين انه عدول عن الظاهر من غير دليل لا سيما والدليل
العقلي قائم على صحة هذا الظاهر وذلك لانه لما كان مشاهدة هذه الاحوال توجب الانفة والانفة توجب العصيان والاصرار على الكفر وموجب الموجب موجب
فكان الالزام واردا والله اعلم المسئلة الثالثة في كيفية افتتان البعض بالبعض وجوه الاول ان الغنى والفقر كانا سببين لحصول هذا الافتتان كما ذكرنا
في قصة نوح عليه السلام وكما قال في قوم صالح قال الذين استكبروا للذين استضعفوا انا بالذي آمنتم به كافرون الثاني ابتلاء الشريف بالوضيع الثالث
ابتلاء الذكي بالابله وبالجملة فصفات الكمال مختلفة متفاوتة ولا تجتمع في انسان واحد اصلا بل هي موزعة على الخلق وصفات الكمال محبوبة لذاتها فكل احد
يحسد صاحبه على ما آتاه الله تعالى من صفة الكمال فاما من عرف سر الله في القضاء والقدر رضي بنصيب نفسه وسكت عن التعرض للخلق وعاش عيشا طيبا في
الدنيا والآخرة المسئلة الرابعة قال هشام بن الحكم عليه ما يستحق انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند حدوثها واحتج بهذه الآية لان الافتتان هو الاختبار والامتحان
وذلك لا يصح الا لطلب العلم وجوابه قد مر غير مرة قوله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في قوله تعالى واذا
جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقال بعضهم هو على اطلاقه في كل من هذه صفته وقال آخرون بل نزلت في اهل الصفة الذين سأل المشركون الرسول صلى الله
عليه وسلم طردهم وابعادهم فاكرمهم الله تعالى بهذا الاكرام وذلك لانه تعالى نهى الرسول صلى الله عليه وسلم اولا عن طردهم ثم امره بان يكرمهم بهذا النوع من
الاكرام قال عكرمة كان النبي صلى الله عليه وسلم اذا رآهم بدأهم بالسلام ويقول الحمد لله الذي جعل في امتي من امرني ان ابدأهم بالسلام وعن ابن عباس ان عمر رضوان الله
عليه لما اعتذر من مقالته واستغفر الله منها وقال للرسول صلى الله عليه وسلم ما اردت بذلك الا الخير نزلت هذه الآية وقال بعضهم بل نزلت في اقوام قدموا
على ذنوب ثم جاؤه صلى الله عليه وسلم مظهرين الندامة والاسف فنزلت هذه الآية فيهم والاقرب من هذه الاقاويل ان تحمل هذه الآية على عمومها فكل
من آمن بالله تعالى دخل تحت هذا التشريف ولي ههنا اشكال وهو ان الناس اتفقوا على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان الامر كذلك
فكيف يمكن ان يقال في كل واحد من آيات هذه السورة ان سبب نزولها هو الامر الفلاني بعينه المسئلة الثانية قوله تعالى واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا
مشتمل على اسرار عالية وذلك لان ما سوى الله فهو آيات وجود الله وآيات صفات جلاله وكبريائه وآيات وحدانيته وما سوى الله فلا نهاية له وما لا نهاية له
فلا سبيل للعقل الى الوقوف عليه على التفصيل التام الا ان الممكن هو ان يطلع على بعض الآيات ويتوسل بمعرفتها الى معرفة الله ثم يؤمن بالبقية على سبيل الاجمال
ثم انه يكون مدة حيوته كالسابح في تلك البحار وكالسائح في تلك القفار ولما كان لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لترقي العبد في معارج تلك الآيات وهذا
مشرع جملي لا نهاية لتفاصيله ثم ان العبد اذا صار موصوفا بهذه الصفة فعند هذا امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم سلام عليكم فيكون هذا
التسليم بشارة لحصول السلامة وقوله كتب ربكم على نفسه الرحمة بشارة لحصول الكرامة عقيب تلك السلامة اما السلامة فبالنجاة من بحر عالم الظلمات ومركز
الجسمانيات ومعدن الآفات والمخافات وموضع التغيرات والتبدلات واما الكرامة فبالوصول الى الباقيات الصالحات والمجردات المقدسات والوصول
الى فسحة عالم الانوار والترقي الى معارج سرادقات الجلال المسئلة الثالثة ذكر الزجاج عن المبرد ان السلام في اللغة اربعة اشياء فمنها سلمت سلاما وهو معنى
الدعاء ومنها انه اسم من اسماء الله ومنها الاسلام ومنها اسم للشجر العظيم احسبه سمي بذلك لسلامته من الآفات وهو ايضا اسم للحجارة الصلبة وذلك
ايضا لسلامتها من الرخاوة ثم قال الزجاج قوله سلام عليكم السلام ههنا يحتمل تأويلين احدهما ان يكون مصدر سلمت تسليما وسلاما مثل السراح من التسريح
ومعنى سلمت عليه سلاما دعوت له ان يسلم من الآفات في دينه ونفسه فالسلام بمعنى التسليم الثاني ان يكون السلام جمع السلامة فمعنى قولك السلام عليكم السلامة

عليكم وقال ابو بكر بن الانباري قال قوم السلام هو الله تعالى فمعنى السلام عليكم يعني الله عليكم اي على حفظكم وهذا بعيد في هذه الآية لتنكير السلام في قوله فقل سلام عليكم ولو كان معرفا لصح هذا الوجه واقول كتبت فصولا مشبعة كاملة في قولنا سلام عليكم وكتبتها في سورة التوبة وهي اجنبية عن ذلك الموضع فاذا نقلته الى هذا الموضع كمل هذا البحث. اما قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ففيه مسائل المسألة الاولى قوله كتب كذا على فلان يفيد الايجاب وكلمة على ايضا تفيد الايجاب ومجموعهما مبالغة في الايجاب فهذا يقتضي كونه سبحانه وتعالى راحما لعباده رحيما بهم على سبيل الوجوب واختلف العقلاء في سبب ذلك الوجوب فقال اصحابنا له سبحانه ان يتصرف في عبيده كيف شاء واراد الا انه اوجب الرحمة على نفسه على سبيل الفضل والكرم وقالت المعتزلة ان كونه تعالى عالما بقبح القبائح وعالما بكونه غنيا عنها يمنعه عن الاقدام على القبائح ولو فعله كان ظالما والظلم قبيح والقبيح منه محال وهذه المسألة من المسائل الجلية في علم الاصول المسألة الثانية دلت هذه الآية على انه لا يمتنع تسمية ذات الله بالنفس وايضا قوله تعالى تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك يدل عليه والنفس ههنا بمعنى الذات والحقيقة فاما بمعنى الجسم والدم فالحق سبحانه وتعالى مقدس عنه لانه لو كان جسما لكان مركبا والمركب ممكن وايضا انه احد والاحد لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا انه تعالى غني كما قال والله الغني والغني لا يكون مركبا وما لا يكون مركبا لا يكون جسما وايضا الاجسام متماثلة في تمام الماهية فلو كان جسما لحصل له مثل وذلك باطل لقوله تعالى ليس كمثله شيء واما الدلائل العقلية فكثيرة ظاهرة باهرة قوية جلية والحمد لله عليه المسألة الثالثة قالت المعتزلة قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ينافي ان يقال انه تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ابد الآباد وينافي ان يقال انه تعالى يمنعه عن الايمان ثم يأمره حال ذلك المنع بالايمان ثم يعذبه على ترك ذلك الايمان وجواب اصحابنا انه ضار نافع محيي مميت فهو تعالى فعل تلك الرحمة البالغة وفعل هذا القهر البالغ ولا منافاة بين الامرين المسألة الرابعة من الناس من قال انه تعالى لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله تعالى وكلامه فهذا يدل على انه سبحانه وتعالى قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة وتحقيق هذا الكلام انه تعالى وعد اقواما بانه يقول لهم بعد الموت سلام قولا من رب رحيم ثم ان اقواما افنوا اعمارهم في العبودية حتى صاروا في حضورهم الربوبية كانهم انتقلوا الى عالم الغيب فلا جرم صار التسليم الموعود به بعد الموت في حق اقوام نقدا لهؤلاء حال كونهم في الدنيا ومنهم من قال بل هذا الكلام للرسول صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى سلام عليكم على التقديرين فهو درجة عالية ثم قال تعالى انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا لا يتناول التوبة من الكفر لان هذا الخطاب كان مع الذين وصفهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون باياتنا فثبت ان المراد منه توبة المسلم عن المعصية والمراد من قوله بجهالة ليس هو الخطأ والغلط لان ذلك لا حاجة به الى التوبة بل المراد منه ان يقدم على المعصية بسبب الشهوة فكان المراد منه بيان ان المسلم اذا اقدم على الذنب مع العلم بكونه ذنبا ثم تاب منه توبة حقيقية فانه تعالى يقبل توبته المسألة الثانية قرأ نافع انه من عمل بفتح الالف فانه غفور بكسرها وقرأ عاصم وابن عامر بالفتح فيهما والباقون بالكسر فيهما اما فتح الاولى فعلى التفسير للرحمة كانه قيل كتب ربكم على نفسه انه من عمل منكم واما فتح الثانية فعلى ان يجعله بدلا من الاولى كقوله ايعدكم انكم اذا متم وكنتم ترابا وعظاما انكم مخرجون وقوله كتب عليه انه من تولاه فانه يضله وقوله الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله فان له نار جهنم قال ابو علي الفارسي من فتح الاولى فقد جعلها بدلا من الرحمة واما التي بعد الفاء فعلى انه اضمر له خبر التقدير فله انه غفور رحيم اي فله غفرانه او اضمر مبتدأ ويكون ان خبره كانه قيل فامره انه غفور رحيم واما من كسرهما جميعا فلانه لما قال كتب ربكم على نفسه الرحمة تم هذا الكلام ثم ابتدأ وقال انه من عمل منكم سوءا بجهالة ثم تاب من بعده واصلح فانه غفور رحيم ودخلت الفاء جوابا للجزاء وكسرت ان لانها دخلت على المبتدأ والخبر كانك قلت فهو غفور رحيم الا ان الكلام بان اوكد هذا قول الزجاج وقرأ نافع الاولى بالفتح والثانية بالكسر لانه ابدل الاولى من الرحمة واستأنف ما بعد الفاء المسألة الثالثة قوله من عمل منكم سوءا بجهالة قال الحسن كل من عمل معصية فهو جاهل ثم اختلفوا فقيل لانه جاهل بمقدار ما فاته من الثواب وما استحقه من العقاب وقيل انه وان علم ان عاقبة ذلك الفعل مذمومة الا انه آثر اللذة العاجلة على الخير الكثير الآجل ومن آثر القليل على الكثير قيل في العرف انه جاهل وحاصل الكلام انه وان لم يكن جاهلا الا انه فاعل فعل الجهال فاطلق عليه لفظ الجاهل وقيل نزلت هذه الآية في عمر رضي الله عنه حين اشار باجابة الكفرة الى ما اقترحوه ولم يعلم انها مفسدة ونظير هذه الآية قوله تعالى انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة المسألة الرابعة قوله تعالى ثم تاب من بعده واصلح فقوله تاب اشارة الى الندم على الماضي وقوله واصلح اشارة الى كونه آتيا بالاعمال الصالحة في الزمان المستقبل ثم قال تعالى فانه غفور رحيم فهو غفور بسبب ازالة العقاب رحيم بسبب ايصال الثواب الذي هو النهاية في الرحمة قوله تعالى وكذلك نفصل الآيات ولتستبين سبيل المجرمين والمراد كما فصلنا لك في هذه السورة دلائل على صحة التوحيد والنبوة والقضاء والقدر فكذلك نميز ونفصل لك دلائلنا وحججنا في تقرير كل حق ينكره اهل الباطل وقوله ولتستبين عطف على المعنى كانه قيل ليظهر الحق ولتستبين وحسن هذا الحذف لكونه معلوما واختلف القراء في قوله ولتستبين فقرأ نافع ولتستبين بالتاء سبيل بالنصب والمعنى ولتستبين يا محمد سبيل المجرمين وقرأ حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم وليستبين بالياء سبيل بالرفع وقرأ الباقون بالتاء سبيل بالرفع على تأنيث السبيل واهل الحجاز يؤنثون السبيل وبنو تميم يذكرونه وقد نطق القرآن بهما قال تعالى وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وقال ويصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا فان قيل لم قال ولتستبين سبيل المجرمين ولم يذكر سبيل المؤمنين قلنا ذكر احد القسمين يدل على الثاني كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر ولم يذكر البرد وايضا فالقسمان اذا كانا بحيث لا يحصل بينهما واسطة فمتى بانت خاصية احد القسمين بانت خاصية القسم الآخر والحق والباطل لا واسطة بينهما فمتى

استبانت طريقة المجرمين فقد استبانت طريقة المحقين ايضا لا محالة **قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله قل لا اتبع اهواءكم قد ضللت اذا وما انا من المهتدين قل اني على بينة من ربي وكذبتم به ما عندي ما تستعجلون به ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين قل لو ان عندي ما تستعجلون به لقضي الامر بيني وبينكم والله اعلم بالظالمين**

اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة انه يفصل الآيات ليظهر الحق وليستبين سبيل المجرمين ذكر في هذه الآية انه تعالى نهى عن سلوك سبيلهم فقال قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله وبين ان الذين يعبدونها انما يعبدونها بناء على محض الهوى والتقليد لا على الحجة والدليل لانها جمادات واحجار وهي اخس مرتبة من الانسان بكثير وكون الاشرف مشتغلا بعبادة الاخس امر يدفعه صريح العقل وايضا ان القوم كانوا ينحتون تلك الاصنام ويركبونها ومن المعلوم بالبديهة انه يقبح من هذا العاقل الصانع ان يعبد معموله ومصنوعه فثبت ان عبادتها مبنية على الهوى ومضادة للهدى وهذا هو المراد من قوله قل لا اتبع اهواءكم ثم قال تعالى قد ضللت اذا وما انا من المهتدين اي ان اتبعت اهواءكم فانا ضال وما انا من الهدى في شيء والمقصود كانه يقول لهم انتم كذلك ولما نفى ان يكون الهوى متبعا نبه على ما يجب اتباعه بقوله قل اني على بينة من ربي اي اني على بينة انه لا معبود سواه وكذبتم انتم حيث اشركتم به غيره واعلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يخوفهم بنزول العذاب عليهم بسبب هذا الشرك والقوم لاصرارهم على الكفر كانوا يستعجلون نزول ذلك العذاب فقال تعالى قل يا محمد ما عندي ما تستعجلون به يعني قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم والمراد ان ذلك العذاب ينزله الله تعالى في الوقت الذي يريد انزاله فيه ولا قدرة لي على تقديمه او تأخيره ثم قال تعالى ان الحكم الا لله وهذا مطلق يتناول الكل والمراد ههنا ان الحكم لله تعالى فقط في تأخير عذابهم يقضي الحق اي القضاء الحق في كل ما يقضي من التأخير والتعجيل وهو خير الفاصلين اي القاضين وههنا مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بقوله ان الحكم الا لله على انه لا يقدر العبد على امر من الامور الا اذا قضى الله تعالى به فيمتنع منه فعل الكفر الا اذا قضى الله تعالى به وحكم به وكذلك في جميع الافعال والدليل عليه انه تعالى قال ان الحكم الا لله وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا حكم الا لله تعالى واحتج المعتزلة بقوله يقضي الحق ومعناه ان كل ما قضى به فهو الحق وهذا يقتضي ان لا يريد الكفر من الكافر ولا المعصية من العاصي لان ذلك ليس بحق المسألة الثانية قرأ ابن كثير ونافع وعاصم يقص الحق بالصاد من القصص يعني ان كل ما انبأ الله تعالى به وامر به فهو من اقاصيص الحق كقوله نحن نقص عليك احسن القصص وقرأ الباقون يقضي الحق والمكتوب في المصاحف يقض بغير ياء لانها سقطت في اللفظ لالتقاء الساكنين كما كتبوا سندع الزبانية فما تغن النذر وقوله يقضي الحق قال الزجاج فيه وجهان جائزان يكون الحق صفة للمصدر والتقدير يقضي القضاء الحق ويجوز ان يكون يقضي الحق يصنع الحق لان كل شيء صنعه الله تعالى فهو حق وعلى هذا التقدير يكون الحق مفعولا به وقضى بمعنى صنع قال الهذلي وعليهما مسرودتان قضاهما داود اي صنعهما داود واحتج ابو عمرو على هذه القراءة بقوله وهو خير الفاصلين قال والفصل يكون في القضاء لا في القصص اجاب ابو علي الفارسي فقال القصص ههنا بمعنى القول وقد جاء الفصل في القول قال تعالى انه لقول فصل وقال احكمت آياته ثم فصلت وقال نفصل الآيات قوله تعالى قل لو ان عندي ما تستعجلون به الآية اعلم ان المعنى لو ان عندي اي في قدرتي وامكاني ما تستعجلون به من العذاب لقضي الامر بيني وبينكم اي لاهلكتكم عاجلا غضبا لربي وامتعاضا من تكذيبكم به ولتخلصت سريعا والله اعلم بالظالمين وبما يجب في الحكمة من وقت عقابهم ومقداره والمعنى اني لا اعلم وقت عقوبة الظالمين والله تعالى يعلم فهو يؤخره الى وقته والله اعلم بالصواب

وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى اجل مسمى ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة

اعلم انه تعالى قال في الآية الاولى والله اعلم بالظالمين يعني انه سبحانه وتعالى هو العالم بكل شيء فهو يعجل ما تعجيله اصلح ويؤخر ما تأخيره اصلح وفي الآية مسائل المسألة الاولى المفاتح جمع مفتح والمفتح بالكسر المفتاح الذي يفتح به والمفتح بفتح الميم الخزانة وكل خزانة كانت لصنف من الاشياء فهو مفتح قال الفراء في قوله تعالى ما ان مفاتحه لتنوء بالعصبة اولي القوة يعني خزائنه فلفظ المفاتح يمكن ان يكون المراد منه المفاتيح ويمكن ان يكون المراد منه الخزائن اما على التقدير الاول فقد جعل للغيب مفاتح على طريق الاستعارة لان المفاتح يتوصل بها الى ما في الخزائن المستوثق منها بالاغلاق والاقفال فالعالم بتلك المفاتح وبكيفية استعمالها في فتح تلك الاغلاق والاقفال يمكنه ان يتوصل بتلك المفاتح الى ما في تلك الخزائن فكذلك ههنا الحق سبحانه وتعالى لما كان عالما بجميع المعلومات عبر عن هذا المعنى بالعبارة المذكورة وقرئ مفاتيح واما على التقدير الثاني فالمعنى وعنده خزائن الغيب فعلى التقدير الاول المراد العالم بالغيب وعلى الثاني المراد منه القادر على كل الممكنات كما في قوله وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم وللحكماء في تفسير هذه الآية كلام عجيب مفرع على اصولهم فانهم قالوا ثبت ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول وان العلم بالمعلول لا يكون علة للعلم بالعلة قالوا واذا ثبت هذا فنقول الموجود اما ان يكون واجبا لذاته واما ان يكون ممكنا لذاته والواجب لذاته ليس الا الله سبحانه وتعالى وكل ما سواه فهو ممكن لذاته والممكن لذاته لا يوجد الا بتأثير الواجب لذاته فكل ما سوى الحق سبحانه فهو موجود بايجاده وتكوينه وواقع بابقائه اما بغير واسطة او بواسطة واحدة واما بوسائط كثيرة على الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا اذا ثبت هذا فنقول علمه بذاته يوجب علمه بالاثر الاول الصادر عنه ثم علمه بذلك الاثر الاول يوجب علمه بالثاني لان الاثر الاول علة قريبة للاثر الثاني وقد ذكرنا ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فمبدأ علم الغيب ليس الا علم الحق بذاته المخصوصة ثم يحصل له من علمه بذاته علمه بالآثار الصادرة عنه على ترتيبها المعتبر ولما كان علمه بذاته لم يحصل الا لذاته لا جرم صح

ان يقال وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا هو طريقة هولاء الفرقة في تفسير هذه الآية بناء على هذه الطريقة ثم اعلم ان ههنا دقيقة اخرى وهي ان القضايا العقلية
المحضة يصعب تحصيل العلم بها على سبيل التمام والكمال الا للعقلاء الكاملين الذين تعودوا الاعراض عن قضايا الحس والخيال والفوا استحضار المعقولات المجردة ومثل هذا
الانسان يكون كالنادر وقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو قضية عقلية محضة مجردة فالانسان الذي يقوى عقله على الاحاطة بمعنى هذه القضية نادر جدا و
القرآن انما انزل لينتفع به جميع الخلق فههنا طريق آخر وهو انه من ذكر القضية العقلية المحضة المجردة فاذا اراد ايصالها الى عقل كل احد ذكر لها مثالا من الامور المحسوسة الداخلة
تحت هذه القضية العقلية الكلية ليصير ذلك المعقول بمعاونة هذا المثال المحسوس معلوما لكل احد والامر في هذه الآية ورد على هذا القانون لانه قال اولا وعنده مفاتح
الغيب لا يعلمها الا هو ثم اكد هذا المعقول الكلي المجرد بجزئي محسوس فقال ويعلم ما في البر والبحر وذلك لان احد اقسام معلومات الله هو جميع ذوات البحر والبر والحس والخيال
قد وقف على عظمة احوال البر والبحر فذكر هذا المحسوس ليكشف عن حقيقة عظمة ذلك المعقول وفيه دقيقة اخرى وهي انه تعالى قدم ذكر البر على البحر لان الانسان قد
شاهد احوال البر وكثرة ما فيه من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال وكثرة ما فيها من الحيوان والنبات والمعادن واما البحر فاحاطة العقل باحواله اقل الا
ان الحس يدل على ان عجائب البحار في الجملة اكثر وطولها وعرضها اعظم وما فيها من الحيوانات واجناس المخلوقات اعجب فاذا استحضر الخيال صور
البر والبحر على هذه الوجوه ثم عرف ان مجموعها قسم حقير من الاقسام الداخلة تحت قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فيصير هذا المثال المحسوس مقويا
ومكملا للعظمة الحاصلة تحت قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فذكر البر والبحر ليكشف عن عظمة البر والبحر بقوله وما تسقط من ورقة الا يعلمها وذلك
لان العقل يستحضر جميع ما في وجه الارض من المدن والقرى والمفاوز والجبال والتلال ثم يستحضر كم فيها من النجم والشجر ثم يستحضر انه لا تتغير حال ورقة الا والحق
يعلمها ثم تجاوز هذا المثال الى مثال آخر اشد هيبة منه وهو قوله تعالى ولا حبة في ظلمات الارض وذلك لان الحبة تكون في غاية الصغر وظلمات
الارض موضع يبقى اكبر الاجسام واعظمها مخفيا فيها فاذا سمع ان تلك الحبة الصغيرة الملقاة في ظلمات الارض على اتساعها وعظمتها لا تخرج عن علم الله البتة
صارت هذه الامثلة منبهة على عظمة عظيمة وجلالة عالية من المعنى المشار اليه بقوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو بحيث تتحير العقول فيها وتتقاصر الافكار والالباب عن
الوصول الى مباديها ثم انه تعالى لما قوى امر ذلك المعقول المحض المجرد بذكر هذه الجزئيات المحسوسة عاد الى ذكر تلك القضية العقلية المحضة المجردة بعبارة اخرى فقال ولا
رطب ولا يابس الا في كتاب مبين وهو عين المذكور في قوله وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو فهذا ما حصلناه في تفسير هذه الآية الشريفة العالية ومن الله التوفيق
المسألة الثانية المتكلمون قالوا انه تعالى فاعل للعالم بجواهره واعراضه على سبيل الاحكام والاتقان ومن كان كذلك كان عالما بها فوجب كونه تعالى عالما بها والحكماء قالوا
انه تعالى مبدأ لجميع الممكنات والعلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما بكلها واعلم ان هذا الكلام فيه دليل على كونه تعالى عالما بجميع الجزئيات الزمانية
وذلك لانه تعالى لما كان مبدأ الكل سواء وجب كونه مبدأ لهذه الجزئيات المتغيرة الزمانية وقد سلموا ان العلم بالمبدأ يوجب العلم بالاثر فوجب كونه تعالى عالما
بهذه المتغيرات والزمانيات من حيث انها متغيرة وزمانية وذلك هو المطلوب المسألة الثالثة قوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو يدل على كونه تعالى
منزها عن الضد والند وتقريره ان قوله وعنده مفاتح الغيب يفيد الحصر اي عنده لا عند غيره ولو حصل موجود آخر واجب الوجود لكانت مفاتح الغيب حاصلة ايضا عند ذلك الآخر
وحينئذ يبطل الحصر والبيان فكما ان لفظ الآية يدل على التوحيد فكذلك البرهان العقلي ساعد عليه وتقريره ان المبدأ لحصول العلم بالآثار والنتائج هو العلم بالمؤثر
والمؤثر الاول في كل الممكنات هو الحق سبحانه وتعالى فالمفتاح الاول للعلم بجميع المعلومات هو العلم به سبحانه لكن العلم به ليس الا له لان ما سواه اثر والعلم بالاثر لا يفيد العلم
بالمؤثر فظهر بهذا البرهان ان مفاتح الغيب ليست الا عند الحق سبحانه وتعالى والله اعلم المسألة الرابعة قرئ ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس بالرفع وفيه
وجهان احدهما ان يكون عطفا على محل من ورقة والثاني ان يكون رفعا على الابتداء وخبره الا في كتاب مبين كقولك لا رجل منهم ولا امرأة الا في الدار المسألة الخامسة
قوله الا في كتاب مبين فيه قولان الاول ان ذلك الكتاب المبين هو علم الله تعالى لا غير وهذا هو الاصوب والثاني قال الزجاج يجوز ان يكون الله جل ثناؤه اثبت كيفية
المعلومات في كتاب مبين فيه قولان من قبل ان يخلق الخلق كما قال عز وجل ما اصاب من مصيبة في الارض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل ان نبرأها وفائدة هذا
الكتاب امور احدها انه تعالى انما كتب هذه الاحوال في اللوح المحفوظ لتقف الملائكة على نفاذ علم الله في المعلومات وانه لا يغيب عنه مما في السموات والارض شيء فيكون
في ذلك عبرة كاملة تامة للملائكة الموكلين باللوح المحفوظ لانهم يقابلون به ما يحدث في هذا العالم فيجدونه موافقا له وثانيها يجوز ان يقال انه تعالى ذكر
ما ذكر من الورقة والحبة تنبيها للمكلفين على امر الحساب واعلاما بانه لا يفوته من كل ما يصنعون في الدنيا شيء لانه اذا كان لا يهمل الاحوال التي ليس فيها ثواب
ولا عقاب ولا تكليف فبان لا يهمل الاحوال المشتملة على الثواب والعقاب اولى وثالثها انه تعالى لما علم احوال جميع الموجودات فيمتنع تغيرها عن مقتضى ذلك العلم
والا لزم الجهل واذا كتب احوال جميع الموجودات في ذلك الكتاب على التفصيل التام امتنع ايضا تغيرها والا لزم الكذب فيصير كتبة جملة الاحوال في ذلك الكتاب موجبا
تاما وسببا كاملا في انه يمتنع تقدم ما تأخر وتأخر ما تقدم كما قال النبي صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة قوله تعالى وهو الذي يتوفاكم
بالليل الآية اعلم انه تعالى لما بين كمال علمه بالآية الاولى بين كمال قدرته بهذه الآية وهو كونه تعالى قادرا على نقل الذوات من الموت الى الحيوة ومن النوم الى اليقظة واستقلاله
بحفظها في جميع الاحوال وتدبيرها على احسن الوجوه حالتي النوم واليقظة واما قوله الذي يتوفاكم بالليل فالمعنى انه تعالى ينيمكم فيتوفى نفوسكم التي بها تقدرون
على الادراك والتمييز كما قال جل جلاله الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فالله جل وعز يقبض الارواح عن التصرف بالنوم كما يقبضها بالموت

وما ههنا بحث وهو ان النائم لا شك انه حي ومتى كان حيا لم تكن روحه مقبوضة اصلا فاذا كان كذلك لم يصح ان يقال ان الله تعالى توفاه فلا بد ههنا من تأويل وهو ان
حال النوم تغور الارواح الحساسة من الظاهر الى الباطن فصارت الحواس الظاهرة معطلة عن اعمالها فعند النوم صار ظاهر الجسد معطلا عن بعض الاعمال وعند الموت صارت جملة البدن معطلة
عن كل الاعمال فحصل بين النوم وبين الموت مشابهة من هذا الاعتبار فصح اطلاق لفظ الوفاة على النوم من هذا الوجه ثم قال تعالى ويعلم ما جرحتم بالنهار والمراد ما كسبتم من العمل
بالنهار قال تعالى وما علمتم من الجوارح والمراد منه الكواسب من الطير والسباع واحدها جارحة قال تعالى والذين اجترحوا السيئات اي اكتسبوا وبالجملة فالمراد منه اعمال الجوارح
ثم قال تعالى ثم يبعثكم فيه اي يرد اليكم ارواحكم في النهار والبعث ههنا اليقظة ثم قال ليقضى اجل مسمى اي اعماركم المكتوبة وهي قوله واجل مسمى عنده والمعنى يبعثكم من
نومكم الى ان تبلغوا آجالكم ومعنى القضاء فصل الامر على سبيل التمام ومعنى قضاء الاجل فصل مدة العمر من غيرها بالموت واعلم انه تعالى لما ذكر انه ينيمهم اولا ثم يوقظهم
ثانيا كان ذلك جاريا مجرى الاحياء بعد الاماتة لا جرم استدل بذلك على صحة البعث والقيامة فقال ثم اليه مرجعكم ثم ينبئكم بما كنتم تعملون في ليلكم ونهاركم
وجميع احوالكم واعمالكم وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون
ثم ردوا الى الله مولاهم الحق الا له الحكم وهو اسرع الحاسبين قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا
وخفية لئن انجانا من هذه لنكونن من الشاكرين قل الله ينجيكم منها ومن كل كرب ثم انتم تشركون
قل هو القادر على ان يبعث اعلم ان هذا نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال قدرة الله تعالى وكمال حكمته وتقريره انا بينا فيما سبق انه لا يجوز ان يكون المراد منها الفوقية
بالمكان والجهة بل يجب ان يكون المراد منها الا الفوقية بالقهر والقدرة كما يقال امر فلان فوق امر فلان بمعنى انه اعلى واقدر ومنه قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومما يؤكد ان
المراد ذلك ان قوله وهو القاهر فوق عباده مشعر بان هذا القهر انما حصل بسبب هذه الفوقية والفوقية المفيدة لصفة القهر هي الفوقية بالقدرة لا الفوقية بالجهة
اذ المعلوم ان المرتفع في المكان قد يكون مقهورا وتقرير هذا القهر من وجوه الاول انه قهار للعدم بالتكوين والايجاد والثاني انه قهار للوجود بالافناء والافساد فانه تعالى
هو الذي ينقل الممكن من العدم الى الوجود تارة ومن الوجود الى العدم اخرى فلا وجود الا بايجاده ولا عدم الا باعدامه في الممكنات الثالث انه قهار لكل ضد بضده فيقهر
النور بالظلمة والظلمة بالنور والنهار بالليل والليل بالنهار وتمام تقريره في قوله قل اللهم مالك الملك تؤتي الملك من تشاء وتنزع الملك ممن تشاء وتعز من تشاء
وتذل من تشاء بيدك الخير اذا عرفت منهج الكلام فاجره الى بحر لا ساحل له لان كل مخلوق فله ضد فالفوق ضده التحت والماضي ضده المستقبل والنور ضده الظلمة و
الحيوة ضدها الموت والقدرة ضدها العجز وتأمل في سائر الاحوال والصفات لتعرف ان حصول التضاد بينها يقضي عليها بالمقهورية والعجز والنقصان
وحصول هذه الصفة في الممكنات يدل على ان لها قاهرا قادرا منزها عن الضد والند مقدسا عن الشبه والشكل كما قال وهو القاهر فوق عباده الرابع ان هذا البدن
مؤلف من الطبائع الاربعة وهي متنافرة متباغضة متباعدة بالطبع والخاصية فاجتماعها لا بد وان يكون بقهر قاهر واحتج من قال ان ذلك القاهر هو النفس
الانسانية وهو الذي ذكره ابن سينا عليه ما يستحق في الاشارات لان تعلق النفس بالبدن انما يكون بالمزاج والاعتدال لا شيء والقاهر لهذه الطبائع
على الاجتماع سابق على هذا الاجتماع والسابق على حصول الاجتماع مغاير للمتأخر عن حصول الاجتماع فثبت ان القاهر لهذه الطبائع على الاجتماع ليس الا الله سبحانه وتعالى
كما قال وهو القاهر فوق عباده وايضا فالجسد كثيف سفلي ظلماني فاسد عفن والروح لطيف علوي نوراني مشرق باق طاهر نظيف فبينهما اشد
المنافرة والمباعدة ثم انه تعالى جمع بينهما على سبيل القهر والقدرة فكان كل واحد منهما بصاحبه منتفعا بالآخر فالروح تصون البدن عن العفونة والفساد
والتفرق والبدن يصير آلة للروح في تحصيل السعادات الابدية والمعارف الالهية فهذا الاجتماع وهذا الانتفاع ليس الا بقهر الله تعالى لهذه الطبائع كما قال
وهو القاهر فوق عباده وايضا فعند دخول الروح في الجسد اعطى الروح قدرة على فعل الضدين ومكنه من الطرفين الا انه يمتنع رجحان الفعل على الترك
تارة والترك على الفعل اخرى الا عند حصول الداعية الجازمة الخالية عن المعارض فما لم تحصل تلك الداعية امتنع الفعل والترك فكان اقدام الفاعل على الفعل
تارة وعلى الترك اخرى بسبب حصول تلك الداعية في قلبه من الله تعالى وذلك يجري مجرى القهر فكان قاهرا لعباده من هذه الجهة واذا تأملت هذه الابواب
علمت ان الممكنات والمبدعات والعلويات والسفليات والذوات والصفات كلها مقهورة تحت قهر الله تعالى مسخرة تحت تسخيره كما قال وهو القاهر
فوق عباده اما قوله تعالى ويرسل عليكم حفظة فالمراد ان من جملة قهره لعباده ارسال الحفظة عليهم وهؤلاء الحفظة هم المشار اليهم بقوله تعالى له معقبات
من بين يديه ومن خلفه يحفظونه من امر الله وقوله ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد وقوله وان عليكم لحافظين كراما كاتبين واتفقوا على ان المقصود
من حضور هؤلاء الحفظة ضبط الاعمال ثم اختلفوا فمنهم من يقول انهم يكتبون الطاعات والمعاصي والمباحات باسرها بدليل قوله تعالى مال هذا الكتاب لا يغادر
صغيرة ولا كبيرة الا احصاها وعن ابن عباس رضي الله عنه ان مع كل انسان ملكين احدهما على يمينه والآخر على يساره فاذا تكلم الانسان بحسنة كتبها من على
اليمين واذا تكلم بسيئة قال من على اليمين لمن على اليسار انتظره لعله يتوب منها فان لم يتب كتب عليه والقول الاول اقوى لان قوله تعالى ويرسل عليكم
حفظة يفيد حفظ الكل من غير تخصيص البحث الثاني ان ظاهر هذه الآيات يدل على ان هؤلاء الحفظة على الاقوال والافعال اما على صفات القلوب وهي العلم
والجهل فليس في هذه الآيات ما يدل على اطلاعهم عليها اما في الاقوال فلقوله تعالى ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد واما في الاعمال فلقوله تعالى وان عليكم
لحافظين كراما كاتبين يعلمون ما تفعلون فاما الايمان والكفر والاخلاص والاشراك فلم يدل الدليل على اطلاع الملائكة عليها البحث الثالث ذكروا في فائدة

جعل الملائكة موكلين على بني آدم وجوها الأول أن المكلفين إذا علموا أن الملائكة موكلون بهم يحصون عليهم أعمالهم ويكتبونها في صحائف تعرض على رؤوس الأشهاد في
موقف القيامة كان ذلك أزجر لهم عن القبائح الثاني يحتمل في الكتابة أن يكون الفائدة فيها أن توزن تلك الصحائف يوم القيامة لأن وزن الأعمال غير ممكن
أما وزن الصحائف فممكن الثالث يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ويجب علينا الإيمان بكل ما ورد به الشرع سواء عقلنا الوجه فيه أو لم نعقل فهذا حاصل ما قاله أهل
الشريعة وأما أهل الحكمة فقد اختلفت أقوالهم في هذا الباب على وجوه الأول قال المتأخرون منهم وهو القاهر فوق عباده ومن جملة ذلك القهر خلط الطبائع
المتضادة ومزج بين العناصر المتنافرة فلما حصل بينها امتزاج استعد ذلك الممتزج بسبب ذلك الامتزاج لقبول النفس المدبرة والقوى الحسية والحركية
والنطقية فقالوا المراد من قوله ويرسل عليكم حفظة تلك النفوس والقوى فإنها هي التي تحفظ تلك الطبائع المقهورة على امتزاجاتها القول الثاني وهو قول
بعض القدماء أن هذه النفوس البشرية والأرواح الإنسانية مختلفة بجواهرها متباينة بماهياتها فبعضها خيرة وبعضها شريرة وكذا القول في الذكاء والبلادة
والحرية والنذالة والشرف والدناءة وغيرها من الصفات ولكل طائفة من هذه الأرواح السفلية روح سماوي هو لها كالأب المشفق والسيد الرحيم يعينها على
مهماتها في يقظتها ومنامها تارة على سبيل الرؤيا وأخرى على سبيل الإلهامات والأرواح الشريرة لها مبادي من عالم الأفلاك وكذا الأرواح الخيرة وتلك
المبادي تسمى في مصطلحهم بالطباع التامة وتلك الأرواح الفلكية في تلك الطبائع والأحداث التامة كاملة وهذه الأرواح السفلية المتولدة منها
أضعف منها لأن المعلول في كل باب أضعف من علته ولأصحاب الطلسمات والعزائم الروحانية في هذا الباب كلام كثير القول الثالث أن النفس المتعلقة
بهذا الجسد لا شك أن في النفوس المفارقة عن الأجساد ما كانت مساوية لهذه في الطبيعة والماهية فتلك النفوس المفارقة تميل إلى هذه النفس بسبب ما بينهما
من المشاكلة والموافقة وهي أيضا تتعلق بوجه ما بهذا البدن وتصير معاونة لهذه النفس على مقتضيات طبيعتها فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن الذي جاءت الشريعة المطهرة
الحقة به ليس للفلاسفة حذر لهم الله تعالى أن يمتنعوا عنها لأن كلهم قد أقروا بما يقرب منه وإذا كان الأمر كذلك كان إصرار الجهال منهم على التكذيب باطلا أما قوله تعالى حتى
إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا فنقول فيه حذف والتقدير حتى إذا جاء أحدكم وقت الموت توفته رسلنا وفيها أبحاث البحث الأول قال الله يتوفى الأنفس حين
موتها وقال الذي خلق الموت والحياة فهذان النصان يدلان على أن التوفي للأرواح ليس إلا من الله تعالى ثم قال قل يتوفاكم ملك الموت وهذا يقتضي أن الوفاة لا تحصل إلا
من ملك الموت ثم قال في هذه الآية توفته رسلنا فهذه النصوص الثلاثة كالمتناقضة والجواب أن التوفي في الحقيقة يحصل بقدرة الله وهو في عالم الظاهر مفوض إلى
ملك الموت وهو الرئيس المطلق في هذا الباب وله أعوان وخدم وأنصار فحسنت إضافة التوفي إلى هذه الثلاثة بحسب الاعتبارات الثلاثة البحث الثاني من الناس من قال
هؤلاء الرسل الذين بهم تحصل الوفاة هم أعيان أولئك الحفظة فهم في مدة الحياة يحفظونهم من أمر الله وعند مجيء الموت يتوفونهم والأكثرون أن الذين يتولون
الحفظ غير والذين يتولون أمر الوفاة غير ولا دلالة في لفظ الآية تدل على الفرق إلا أن الذي ذهب إليه الأكثرون هو القول الثاني وأيضا فقد ثبت بالمقاييس العقلية
أن الملائكة الذين هم معادن الرحمة والخير والراحة مغايرون للذين هم أصول الحزن والغم فطائفة من الملائكة هم المسمون بالروحانيين لإفادتهم الروح والراحة
والريحان وبعضهم مسمون بالكروبيين لكونهم مبادي الكرب والغم والأحزان البحث الثالث الظاهر من قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت أنه ملك واحد وهو رئيس
الملائكة الموكلين بقبض الأرواح والمراد بالحفظة المذكورين في هذه الآية أتباعه وأشياعه عن مجاهد جعلت الأرض مثل الطست لملك الموت يتناول من يتناوله
وما من أهل بيت إلا ويطوف عليهم في كل يوم مرتين وجاء في الأخبار من صفات ملك الموت وكيفية موته عند فناء الدنيا وانقضائها أحوال عجيبة
البحث الرابع قرأ حمزة توفيه بالإمالة والباقون بالتاء والأول لتقديم الفعل ولأن الجمع قد يذكر والثاني على تأنيث الجمع أما قوله تعالى وهم لا يفرطون
أي لا يقصرون فيما أمرهم الله تعالى به وهذا يدل على أن الملائكة الموكلين بقبض الأرواح لا يقصرون فيما أمروا به وقوله في صفة ملائكة النار لا يعصون الله ما أمرهم يدل
على أن ملائكة العذاب لا يقصرون في تلك التكاليف وكل من أثبت عصمة الملائكة في هذه الأحوال أثبت عصمتهم على الإطلاق فدلت هذه الآية على ثبوت عصمة
الملائكة على الإطلاق أما قوله تعالى ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ففيه مباحث الأول قيل المردودون هم الملائكة يعني كما يموت بنو آدم يموت أيضا أولئك الملائكة
وقيل المراد البشر يعني أنهم بعد موتهم يردون إلى الله واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن الإنسان ليس عبارة عن مجرد هذه البنية لأن صريح هذه الآية
يدل على حصول الموت للعبد ويدل على أنه بعد الموت يرد إلى الله تعالى والميت مع كونه ميتا لا يمكن أن يرد إلى الله تعالى لأن ذلك الرد ليس بالمكان
والجهة لكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة بل يجب أن يكون ذلك الرد مفسرا بكونه منقادا لحكم الله مطيعا لقضاء الله وما لم يكن حيا لم يصح هذا المعنى فيه فثبت
أنه حصل هاهنا موت وحياة أما الموت فنصيب البدن فبقي أن تكون الحياة نصيبا للنفس والروح ولما قال تعالى ثم ردوا إلى الله تعالى وثبت أن المردود هو النفس
والروح ثبت أن الإنسان ليس إلا النفس والروح وهو المطلوب واعلم أن قوله ثم ردوا إلى الله مشعر بكون الروح موجودة قبل التعلق بالبدن لأن الرد
من هذا العالم إلى حضرة الجلال إنما يكون لو أنها كانت موجودة قبل التعلق بالبدن ونظيره قوله تعالى ارجعي إلى ربك وقوله إليه مرجعكم جميعا ونقل عن النبي صلى الله عليه وسلم
أنه قال خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام وحجة الفلاسفة في منعهم على إثبات أن النفوس البشرية غير موجودة قبل وجود البدن حجة ضعيفة بينا ضعفها في
الكتب العقلية البحث الثاني كلمة إلى تفيد انتهاء الغاية فقوله إلى الله تعالى يشعر بإثبات المكان والجهة لله تعالى وذلك باطل فوجب حمله على أنهم ردوا إلى حيث
لا مالك سواه ولا حاكم غيره البحث الثالث أنه تعالى سمى نفسه في هذه الآية باسمين أحدهما المولى وقد عرفت أن لفظ المولى ولفظ الولي مشتقان من الولي وهو

سبحانه وتعالى القريب البعيد الظاهر الباطن فمن كان قريبه قوله ونحن أقرب إليه من حبل الوريد وقوله ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم وأيضا المعتق يسمى مولى وذلك كالمشعر
أنه تعالى أعتقهم من العذاب وهو المراد من قوله سبقت رحمتي غضبي وأيضا أضاف نفسه إلى العبيد فقال مولاهم وما أضافهم إلى نفسه وذلك نهاية الرحمة وأيضا قال مولاهم الحق
والمعنى أنهم كانوا في الدنيا تحت تصرفات الموالي الباطلة وهي النفس والشهوة والغضب كما قال أفرأيت من اتخذ إلهه هواه فلما مات الإنسان تخلص من تصرفات الموالي الباطلة
وانتقل إلى تصرف المولى الحق والاسم الثاني الحق واختلفوا في أنه هل هو من أسماء الله تعالى فقيل الحق مصدر وهو نقيض الباطل وأسماء المصادر لا تجري على الفاعلين إلا مجازا كقولنا فلان
عدل ورضى وكرم وفضل ويمكن أن يقال الحق هو الموجود وأحق الأشياء بالموجودية هو الله سبحانه وتعالى لكونه واجبا لذاته فكان أحق الأشياء بكونه حقا هو
واعلم أنه قرئ الحق بالنصب على المدح كقولك الحمد لله الحق قوله تعالى وهو أسرع الحاسبين وفيه مسائل المسألة الأولى قوله ألا له الحكم معناه أنه لا حكم إلا لله تعالى ويتأكد ذلك
بقوله إن الحكم إلا لله وذلك يوجب أنه لا حكم لأحد على شيء إلا الله تعالى وذلك يوجب أن الخير والشر كله بحكم الله وقضائه فلولا أن الله حكم للسعيد بالسعادة وللشقي بالشقاوة
وإلا لما حصل ذلك المسألة الثانية قال أصحابنا هذه الآية تدل على أن الطاعة لا توجب الثواب والمعصية لا توجب العقاب إذ لو ثبت ذلك لثبت للمطيع على الله حكم وهو حصول
الثواب وذلك ينافي ما دلت الآية عليه أنه لا حكم إلا لله تعالى المسألة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على حدوث كلام الله لو كان كلامه قديما لوجب أن يكون متكلما
بالمحاسبة الآن وقبل خلقه وذلك محال لأن المحاسبة تقتضي حكاية عمل تقدم وأصحابنا عارضوه بالعلم فإنه تعالى كان قبل العالم عالما بأنه سيوجد وبعد وجوده صار عالما
بأنه وجد قبل ذلك ولم يلزم منه تغير العلم فلم لا يجوز مثله في الكلام والله أعلم بالتوفيق المسألة الرابعة اختلفوا في كيفية هذا الحساب فمنهم من قال إنه تعالى يحاسب الخلق بنفسه
دفعة واحدة لا يشغله كلام عن كلام ومنهم من قال لأنه تعالى لو حاسب الكفار بنفسه لتكلم معهم وذلك باطل لقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم وأما الحكماء
فلهم كلام في تفسير هذا الحساب وهو أنه إنما يتم بتقديم مقدمات فالمقدمة الأولى أن كثرة الأفعال وتكررها يوجب حدوث الملكات الراسخة القوية الثابتة والاستقراء
التام يكشف عن صحة ما ذكرناه ألا ترى أن كل من كانت مواظبته على عمل من الأعمال أكثر كان رسوخ الملكة الثابتة على ذلك العمل فيه أقوى المقدمة الثانية أنه لما كان
تكرر العمل يوجب حصول الملكة الراسخة وجب أن يكون لكل واحد من تلك الأعمال أثر في حصول تلك الملكة بل كان يجب أن يكون لكل جزء من أجزاء العمل الواحد أثر بوجه ما
في حصول تلك الملكة والعقلاء ضربوا لهذا الباب أمثلة فالمثال الأول أنا لو فرضنا سفينة عظيمة بحيث لو ألقي فيها مائة ألف من فإنها تغوص في الماء بقدر شبر واحد
فلو لم يلق فيها إلا حبة واحدة من الحنطة فهذا القدر من إلقاء الجسم الثقيل في تلك السفينة يوجب غوصها في الماء بمقدار قليل وإن قل وبلغ في القلة بحيث لا يدركها
الحس ولا يضبطها الخيال المثال الثاني أنه ثبت عند الحكماء أن البسائط أشكالها الطبيعية كرات فسطح الماء يجب أن يكون كرة والقسي المتشابهة من الدوائر
المحيطة بالمركز الواحد فإن تحدب القوس الحاصلة من الدائرة العظمى يكون أقل من تحدب القوس المشابهة لها من الدائرة الصغرى وإذا كان الأمر كذلك فالكوز
إذا ملئ من الماء ووضع تحت الجبل كانت حدبة سطح ذلك الماء أعظم من حدبته عندما يوضع الكوز فوق الجبل ومتى كانت الحدبة أكثر كانت احتمال الكوز للماء
أكثر فهذا يوجب أن احتمال الكوز للماء حال كونه تحت الجبل أكثر من احتماله للماء حال كونه فوق الجبل إلا أن هذا القدر من التفاوت بحيث لا يفي بإدراكه الحس والخيال
لكونه في غاية القلة المثال الثالث أن الإنسانين اللذين يقف أحدهما بالقرب من الآخر فإن رجليهما يكونان أقرب إلى مركز العالم من رأسيهما لأن الأجرام الثقيلة
تنزل من فضاء المحيط إلى منتهى المركز إلا أن ذلك القدر من التفاوت لا يفي بإدراكه الحس والخيال وإذا عرفت هذه الأمثلة وعرفت أن كثرة الأفعال توجب حصول الملكات
فنقول فلا فعل من أفعال الخير والشر بقليل ولا كثير إلا ويفيد حصول أثر في النفس إما في السعادة وإما في الشقاوة وعند هذا انكشف بهذا البرهان العقلي القاطع صحة
قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولما ثبت أن الأفعال توجب حصول الملكات فالأفعال الصادرة من اليد هي المؤثرة في
حصول الملكة المخصوصة وكذلك الأفعال الصادرة من الرجل فلا جرم تكون الأيدي والأرجل شاهدة يوم القيامة على الإنسان بمعنى أن تلك الآثار النفسانية إنما حصلت
في جوهر النفوس بواسطة هذه الأفعال الصادرة من هذه الجوارح فكان صدور تلك الأفعال من تلك الجوارح الخارجية المخصوصة جاريا مجرى الشهادة لحصول تلك الآثار
المخصوصة في جوهر النفس وأما الحساب فالمقصود منه معرفة ما بقي من الدخل والخرج ولما بينا أن لكل ذرة من الأعمال الخير والشر أثرا في حصول هيئة في جوهر النفس إما من
الهيئات الزاكية الطاهرة أو من الهيئات المذمومة الخسيسة ولا شك أن تلك الأعمال كانت مختلفة فلا جرم كان بعضها معارضا بالبعض وبعد حصول
تلك المعارضات يبقى في النفس قدر مخصوص من الخلق الحميد وقدر آخر من الخلق الذميم فإذا مات الجسد ظهر مقدار ذلك الخلق الحميد ومقدار ذلك
الخلق الذميم وذلك الظهور إنما يحصل في الآن الذي لا ينقسم وهو الآن الذي فيه ينقطع تعلق النفس من البدن فعبر عن هذه الحالة بسرعة الحساب
فهذه أقوال ذكرت في تطبيق الحكمة النبوية على الحكمة الفلسفية والله أعلم بحقائق الأمور قوله تعالى قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر الآية اعلم أن هذا
نوع آخر من الدلائل الدالة على كمال القدرة الإلهية وكمال الرحمة والفضل والإحسان وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي قل من ينجيكم
بالتشديد في الكلمتين والباقون بالتخفيف قال الواحدي والتشديد والتخفيف لغتان منقولتان من نجا فإن شئت نقلت بالهمزة وإن شئت نقلت
بتضعيف العين مثل أفرحته وفرحته وأغرمته وغرمته وفي القرآن فأنجيناه والذين معه وفي آية أخرى ونجينا الذين آمنوا ولما جاء التنزيل باللغتين
معا ظهر استواء القراءتين في الحسن غير أن الاختيار التشديد لأن ذلك كان من الله تعالى مرة بعد أخرى وقرأ عاصم في رواية أبي بكر خفية بكسر الخاء والباقون
بالضم وهما لغتان وعادة الأخفش في سورة الأعراف وعن الأخفش في خفية وخيفة أنهما لغتان وأيضا الخفية من الإخفاء والخيفة من الرهبة والخفا

لئن أنجيتنا من هذه قرأ عاصم وحمزة والكسائي لئن أنجانا على المغايبة والباقون لئن أنجيتنا على الخطاب فأما الأولون وهم الذين قرأوا على المغايبة فقد اختلفوا
فقرأ عاصم بالتفخيم والباقون بالإمالة وحجة من قرأ على المغايبة أن ما قبل هذا اللفظ وما بعده مذكور بلفظ المغايبة أما ما قبله فقوله تدعونه وأما ما بعده فقوله قل الله
ينجيكم منها وأيضا القراءة بلفظ الخطاب توجب الإضمار والتقدير يقولون لئن أنجيتنا والإضمار خلاف الأصل وحجة من قرأ على المخاطبة قوله تعالى في آية أخرى لئن أنجيتنا
لنكونن من الشاكرين المسألة الثانية ظلمات البر والبحر مجاز عن مخاوفهما وأهوالهما يقال لليوم الشديد يوم مظلم ويوم ذو كواكب أي اشتدت ظلمته حتى عاد
كالليل وحقيقة الكلام فيه أنه يشتد الأمر عليه ويشتبه عليه كيفية الخروج ويظلم عليه طريق الخلاص ومنهم من حمله على حقيقته فقال أما ظلمات البحر فهي أن يجتمع ظلمة الليل
وظلمة البحر وظلمة السحاب ويضاف الرياح الصعبة والأمواج الهائلة إليها فلم يعرفوا كيفية الخلاص وعظم الخوف وأما ظلمات البر فهي ظلمة الليل وظلمة السحاب
والخوف الشديد من هجوم الأعداء والخوف الشديد من عدم الاهتداء إلى الطريق الصواب والمقصود أن عند اجتماع هذه الأسباب الموجبة للخوف الشديد لا يرجع الإنسان إلا إلى الله
تعالى وهذا الرجوع يحصل ظاهرا وباطنا لأن الإنسان في هذه الحالة يعظم إخلاصه في حضرة الله وينقطع رجاؤه عن كل ما سوى الله وهو المراد من قوله تضرعا وخفية فبين تعالى
أنه إذا شهدت الفطرة السليمة والخلقة الأصلية في هذه الحالة بأنه لا ملجأ إلا إلى الله ولا تعويل إلا على فضل الله وجب أن يبقى هذا الإخلاص في كل الأحوال والأوقات لكنه ليس
كذلك فإن الإنسان بعد الفوز بالسلامة والنجاة يحيل تلك السلامة إلى الأسباب الجسمانية ويقدم على الشرك ومن المفسرين من يقول المقصود من هذه الآية الطعن في إلهية الأصنام
والأوثان وأنا أقول التعلق بشيء مما سوى الله في طريق العبودية يقرب أن يكون تعلقا بالوثن ولذلك فإن أهل التحقيق يسمونه بالشرك الخفي ولفظ الآية
يدل على أن عند حصول هذه الشدائد يأتي الإنسان بأمور أحدها الدعاء وثانيها التضرع وثالثها الإخلاص بالقلب وهو المراد من قوله وخفية ورابعها الالتزام
بالاشتغال بالشكر وهو المراد من قوله لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ثم بين تعالى أنه ينجيهم من تلك المخاوف ومن سائر موجبات الخوف والكرب ثم
إنهم يقدمون على الشرك ونظير هذه الآية قوله تعالى ضل من تدعون إلا إياه وقوله تعالى وظنوا أنهم أحيط بهم دعوا الله مخلصين وبالجملة فعادة أكثر الخلق
ذلك إذا شاهدوا الأمر الهائل أخلصوا وإذا انتقلوا إلى الأمن والرفاهية أشركوا والله أعلم بالصواب قل هو القادر على أن يبعث عليكم
عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم أو يلبسكم شيعا ويذيق بعضكم بأس بعض انظر كيف نصرف الآيات لعلهم
يفقهون وكذب به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل وفي الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن هذا نوع
آخر من دلائل التوحيد وهي ممزوجة بنوع من التخويف فبين كونه تعالى قادرا على إيصال العذاب إليهم من هذه الطرق المختلفة فأما إيصال العذاب عليهم تارة من فوقهم
وتارة من تحتهم ففيه قولان الأول حمل اللفظ على حقيقته فنقول العذاب النازل عليهم من فوق مثل المطر النازل عليهم من فوق كما في قصة نوح والصاعقة النازلة
عليهم من فوق وكذا الصيحة النازلة عليهم من فوق وكما حصب قوم لوط وكما رمي أصحاب الفيل وأما العذاب الذي ظهر من تحت أرجلهم فمثل الرجفة ومثل خسف
قارون وقيل هو حبس المطر والنبات وبالجملة فهذه الآية تتناول جميع أنواع العذاب التي يمكن نزولها من فوق وظهورها من أسفل القول الثاني أن نحمل
هذا اللفظ على مجازه قال ابن عباس في رواية عكرمة عذابا من فوقكم أي من الأمراء ومن تحت أرجلكم من العبيد والسفلة قوله تعالى أو يلبسكم شيعا اعلم أن الشيع
جمع شيعة وكل قوم اجتمعوا على أمر فهم شيعة وجمع شيع أشياع قال تعالى كما فعل بأشياعهم من قبل وأصله من التشيع وهو التتبع ومعنى الشيعة الذين يتبع بعضهم
بعضا قال الزجاج قوله يلبسكم أي يخلط أمركم خلط اضطراب لا خلط اتفاق فيجعلكم فرقا ولا تكونون فرقة واحدة فإذا كنتم مختلفين قاتل بعضكم بعضا
وهو معنى قوله ويذيق بعضكم بأس بعض عن ابن عباس لما نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية شق ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما بقاء أمتي إن
عوملوا بذلك فقال له جبريل إنما أنا عبد مثلك فادع ربك لأمتك فسأل ربه أن لا يفعل بهم ذلك فقال جبريل إن الله تعالى قد آمنهم من خصلتين أن
لا يبعث عليهم عذابا من فوقهم كما بعثه على قوم نوح ولوط ولا من تحت أرجلهم كما خسف بقارون ولم يجرهم من أن يلبسهم شيعا بالأهواء المختلفة
ويذيق بعضهم بأس بعض بالسيف وعن النبي صلى الله عليه وسلم إن أمتي ستفترق على ثلاث وسبعين فرقة الناجي فرقة واحدة وفي رواية أخرى كلهم في الجنة
إلا الزنادقة المسألة الثانية ظاهر قوله أو يلبسكم شيعا هو أنه تعالى يحملهم على الأهواء المختلفة والمذاهب المتنافية وظاهر أن الحق منها ليس
إلا الواحد وما سواه فهو باطل فهذا يقتضي أنه تعالى قد يحمل المكلف على الاعتقاد الباطل وقوله ويذيق بعضكم بأس بعض لا شك أن أكثرها ظلم ومعصية
فهذا يدل على كونه تعالى خالقا للخير والشر أجاب الخصم عنه بأن الآية تدل على أن الله تعالى قادر عليه وعندنا أن الله قادر على القبيح إنما النزاع في أنه تعالى
هل يفعل ذلك أم لا والجواب أن وجه التمسك بالآية شيء آخر فإنه قال هو القادر على ذلك وهذا يفيد الحصر فوجب أن يكون غير الله غير قادر على
ذلك وهذا الاختلاف بين الناس حصل وثبت ومقتضى الحصر المذكور أن لا يكون ذلك صادرا عن غير الله فوجب أن يكون صادرا عن الله تعالى وذلك
يفيد المطلوب المسألة الثالثة قالت المقلدة والحشوية هذه الآية من أدل الدلائل على المنع من النظر والاستدلال وذلك لأن فتح تلك الأبواب
يفيد وقوع الاختلاف والمنازعة في الأديان وتفرق الخلق إلى المذاهب والأديان وذلك مذموم بحكم هذه الآية والمفضي إلى المذموم مذموم فوجب أن
يكون فتح باب النظر والاستدلال في الدين مذموما وجوابه سهل المسألة الرابعة ثم قال تعالى في آخر الآية انظر كيف نصرف الآيات لعلهم يفقهون قال
القاضي هذا يدل على أنه تعالى أراد بتصريف هذه الآيات وتقرير هذه البينات أن يفهم الكل تلك الدلائل ويفقه الكل تلك البينات وجوابنا بأن ظاهر

الآية يدل على أنه تعالى ما صرف هذه الآيات إلا لمن فقه وفهم فأما من أعرض وتمرد فهو تعالى ما صرف هذه الآيات لهم وكذب به قومك وهو الحق قل
لست عليكم بوكيل لكل نبإ مستقر وسوف تعلمون وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما
ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون
الضمير في قوله وكذب به إلى ماذا يرجع فيه أقوال الأول أنه راجع إلى العذاب المذكور في الآية السابقة وهو حق أي لا بد وأن ينزل بهم الثاني الضمير في به للقرآن وهو الحق الذي لا ريب في كونه
كتابا نازلا من عند الله الثالث يعود إلى تصريف الآيات وهو الحق لأنهم كذبوا كون هذه الأشياء دلالات ثم قال تعالى قل لست عليكم بوكيل أي لست عليكم بحافظ حتى
أجازيكم على تكذيبكم وإعراضكم عن قبول الدلائل إنما أنا منذر والله هو المجازي لكم بأعمالكم قال ابن عباس والمفسرون نسختها آية القتال وهو بعيد ثم قال تعالى لكل نبإ مستقر والمستقر
يجوز أن يكون نفس موضع الاستقرار ويجوز أن يكون نفس الاستقرار لأن ما زاد على الثلاثي كان المصدر منه على زنة اسم المفعول نحو المدخل والمخرج بمعنى الإدخال والإخراج والمعنى أن لكل
خبر يخبره الله وقتا ومكانا يحصل فيه من غير خلف ولا تأخير وإن جعلت المستقر بمعنى الاستقرار كان المعنى لكل وعد ووعيد من الله تعالى استقرار ولا بد وأن يعلموا كما أخبرهم الله
عنه عند ظهوره ونزوله وهذا الذي خوف الكفار به يجوز أن يكون المراد منه عذاب الآخرة ويجوز أن يكون المراد منه استيلاء المسلمين على الكفار بالحرب والقتل
والقهر في الدنيا والله الموفق للصواب وبه الحول والقوة وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره وإما ينسينك
الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى مع القوم الظالمين وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء ولكن ذكرى لعلهم يتقون اعلم أنه تعالى قال في الآية الأولى وكذب
به قومك وهو الحق قل لست عليكم بوكيل فبين به أن الذين يكذبون بهذا الدين أنه لا يجب على الرسول صلى الله عليه وسلم أن يلازمهم وأن يكون حفيظا عليهم ثم بين في هذه الآية
أن أولئك المكذبين إن ضموا إلى كفرهم وتكذيبهم الاستهزاء بالدين والطعن في الرسول صلى الله عليه وسلم فإنه يجب الاحتراز عن مقارنتهم وترك مجالستهم وفي الآية مسائل
المسألة الأولى قوله تعالى وإذا رأيت قيل إنه خطاب للرسول صلى الله عليه وسلم والمراد به غيره وقيل الخطاب لغيره أي إذا رأيت أيها السامع الذين يخوضون في آياتنا ونقل الواحدي
أن المشركين كانوا إذا جالسوا المؤمنين وقعوا في الرسول صلى الله عليه وسلم والقرآن فشتموا واستهزءوا فأمرهم أن لا يقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره ولفظ الخوض في اللغة
عبارة عن المفاوضة على وجه اللعب والعبث قال الله تعالى حكاية عن الكفار وكنا نخوض مع الخائضين وإذا سئل الرجل عن قوم فقال تركتهم يخوضون أفاد ذلك أنهم
شرعوا في كلمات لا ينبغي ذكرها ومن الحشوية من تمسك بهذه الآية في النهي عن الاستدلال والمناظرة في ذات الله وصفاته قال لأن ذلك خوض في آيات الله حرام بدليل هذه الآية
والجواب عنه أنا نقلنا عن المفسرين أن المراد من الخوض الشروع في آيات الله على سبيل الطعن والاستهزاء وبينا أيضا أن الخوض وضع في أصل اللغة لهذا المعنى فسقط هذا الاستدلال
المسألة الثانية قرأ ابن عامر ينسينك بفتح النون وتشديد السين وسكنها الباقون وفعل وأفعل يجريان مجرى واحدا كما بينا في مواضع وفي التنزيل فمهل الكافرين
أمهلهم رويدا والاختيار قراءة العامة لقوله تعالى وما أنسانيه إلا الشيطان ومعنى الآية إن أنساك الشيطان فقعدت فلا تقعد بعد الذكرى وقم إذا ذكرت والذكرى
اسم للتذكرة قاله الليث وقال الفراء الذكرى يكون بمعنى الذكر وقوله مع القوم الظالمين يعني مع المشركين المسألة الثالثة قوله تعالى وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا فأعرض
عنهم فهذا الإعراض يحتمل أن يحصل بالقيام عنهم ويحتمل بغيره فلما قال بعد ذلك فلا تقعد بعد الذكرى صار ذلك دليلا على أن المراد أن يعرض عنهم بالقيام من عندهم
وههنا سؤالات السؤال الأول هل يجوز إظهار هذا الإعراض بطريق آخر سوى القيام عنهم الجواب الذين يتمسكون بظاهر الألفاظ ويزعمون وجوب إجرائها على ظاهرها
لا يجوزون ذلك والذين يقولون المعنى هو المعتبر جوزوا ذلك قالوا لأن المطلوب إظهار الإنكار فكل طريق أفاد هذا المقصود فإنه يجوز المصير إليه السؤال الثاني لو خاف الرسول
صلى الله عليه وسلم من القيام عنهم هل يجب عليه القيام مع ذلك الجواب كل ما وجب على الرسول صلى الله عليه وسلم فعله وجب عليه ذلك سواء ظهر أثر الخوف أو لم يظهر فأما إن
جوزنا منه ترك الواجب بسبب الخوف سقط الاعتماد عن التكاليف التي بلغها إلينا أما غير الرسول فإنه عند شدة الخوف قد يسقط عنه الفرض لأن إقدامه على الترك
لا يفضي إلى المحذور المذكور المسألة الرابعة قوله تعالى وإما ينسينك الشيطان فلا تقعد بعد الذكرى يفيد أن التكليف ساقط عن الناسي قال الجبائي إذا كان عدم العلم بالشيء يوجب سقوط
التكليف فعدم القدرة على الشيء أولى بأن يوجب سقوط التكليف وهذا يدل على أن تكليف ما لا يطاق لا يقع ويدل على أن الاستطاعة حاصلة قبل الفعل لأنها لو
لم تحصل إلا مع الفعل لما كانت حاصلة قبل الفعل فوجب أن لا يكون الكافر قادرا على الإيمان فوجب أن لا يتوجه عليه الأمر بالإيمان واعلم أن هذه الكلمات تكرر ذكرها
في هذا الكتاب مع الجواب فلا نطول الكلام به قوله تعالى وما على الذين يتقون من حسابهم من شيء قال ابن عباس قال المسلمون لئن كنا كلما استهزأ المشركون بالقرآن
وخاضوا فيه قمنا عنهم لما قدرنا على أن نجلس في المسجد الحرام وأن نطوف بالبيت فنزلت هذه الآية وحصلت الرخصة فيها للمؤمنين بأن يقعدوا معهم ويذكروهم
ويفهموهم قال ومعنى الآية وما على الذين يتقون الشرك والكبائر والفواحش من حسابهم من شيء من آثامهم من شيء ولكن ذكرى قال الزجاج قوله ذكرى يجوز أن يكون في
موضع رفع وأن يكون في موضع نصب أما كونه في موضع الرفع فمن وجهين الأول ولكن عليكم ذكرى أي أن تذكروهم وجائز أن يكون في موضع رفع ولكن الذي تأمرونهم
به ذكرى فعلى الوجه الأول الذكرى بمعنى التذكير وعلى الوجه الثاني الذكرى يكون بمعنى الذكر وأما كونه في موضع النصب فالتقدير ذكروهم ذكرى لعلهم يتقون والمعنى لعل ذلك الذكرى
يمنعهم من الخوض في ذلك الفضول والله أعلم بالصواب وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وغرتهم الحياة الدنيا وذكر به أن تبسل نفس بما
كسبت ليس لها من دون الله ولي ولا شفيع وإن تعدل كل عدل لا يؤخذ منها أولئك الذين أبسلوا بما كسبوا
لهم شراب من حميم وعذاب أليم بما كانوا يكفرون اعلم أن هؤلاء هم المذكورون بقوله الذين يخوضون

في اياتنا يعني فرهم اعرض عنهم وليس المراد انه يترك انذارهم لانه تعالى قال بعده وذكر به ونظيره قوله تعالى اولئك الذين يعلم الله ما في قلوبهم فاعرض عنهم والمراد ترك معاشرتهم وملاطفتهم ولا يترك انذارهم وتخويفهم واعلم ان الله تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يترك من كان موصوفا بصفتين الاولى ان يكون من صفتهم انهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا وفي تفسيره وجوه الاول ان الكفار اتخذوا دينهم الذي كلفوه ودعوا اليه وهو دين الاسلام لعبا ولهوا حيث سخروا به واستهزؤا به الثاني اتخذوا ما هو لعب ولهو من عبادة الاصنام وغيرها دينا لهم الثالث ان الكفار كانوا يحكمون في دين الله بمجرد التشهي والتمني مثل تحريم السوائب والبحائر وما كانوا يحتاطون في امر الدين البتة ويكتفون فيه بمجرد التقليد فعبر الله تعالى عنهم بانهم اتخذوا دينهم لعبا ولهوا الرابع قال ابن عباس رضي الله عنهما جعل الله تعالى لكل قوم عيدا يعظمونه ويصلون فيه ويعمرونه بذكر الله ثم ان الناس اكثرهم من المشركين واهل الكتاب اتخذوا عيدهم لعبا ولهوا غير المسلمين فانهم اتخذوا دينهم كما شرعه الله تعالى الخامس وهو الاقرب ان المحقق في الدين هو الذي ينصر الدين لاجل انه قام الدليل على انه حق وصدق وصواب واما الذين ينصرونه ليتوسلوا به الى اخذ المناصب والرياسة وغلبة الخصم وجمع الاموال فهم نصروا الدين للدنيا وقد حكم الله تعالى على الدنيا في سائر الايات بانها لعب ولهو فالمراد من قوله وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا هو الاشارة الى من يتوسل بدينه الى دنياه واذا تاملت في حال اكثر الخلق وجدتهم موصوفين بهذه الصفة وداخلين تحت هذه الحالة والله اعلم الصفة الثانية قوله تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا وهذا يؤكد الوجه الخامس الذي ذكرناه كانه تعالى يقول انما اتخذوا دينهم لعبا ولهوا لاجل انهم غرتهم الحيوة الدنيا فلاجل استيلاء حب الدنيا على قلوبهم اعرضوا عن حقيقة الدين واقتصروا على تزيين الظواهر ليتوسلوا بها الى حطام الدنيا اذا عرفت هذا فقوله تعالى وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا معناه اعرض عنهم ولا تبال بتكذيبهم واستهزائهم ولا تقم لهم في نظرك وزنا وقوله تعالى وذكر به وتختلفوا في الضمير في قوله به الى ماذا يعود قيل وذكر بالقرآن وقيل انه تعالى قال وذر الذين اتخذوا دينهم لعبا ولهوا والمراد الدين الذي يجب عليهم ان يتدينوا به ويعتقدوا صحته فقوله وذكر به اي بذلك الدين لان الضمير يجب عوده الى اقرب المذكور والدين اقرب المذكور فيجب عود الضمير اليه اما قوله تعالى ان تبسل نفس بما كسبت فقال صاحب الكشاف اصل الابسال المنع ومنه هذا عليك بسل اي حرام محظور والباسل الشجاع لامتناعه من خصمه او لانه شديد البسور يقال بسر الرجل اذا اشتد عبوسه فاذا زاد قالوا بسل والعابس منقبض الوجه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس تبسل نفس بما كسبت اي ترتهن في جهنم بما كسبت في الدنيا وقال الحسن ومجاهد تسلم للهلكة اي تمنع عن مرادها وتخذل وقال قتادة تحبس في جهنم وعن ابن عباس تبسل تفتضح وابسلوا فضحوا ومعنى الاية وذكرهم بالقرآن ومقتضى الدين مخافة احتباسهم في نار جهنم بسبب جناياتهم لعلهم يخافون فيتقون قوله تعالى ليس لها اي ليس للنفس من دون الله ولي ولا شفيع وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها اي وان تفد كل فداء والعدل الفدية لان الفادي يعدل المفدي بمثله وقوله كل عدل اي وان تعدل كل العدل وتلك الفدية منها قال صاحب الكشاف فاعل يؤخذ ليس هو قوله عدل لان العدل هاهنا مصدر فلا يسند اليه الاخذ واما في قوله ولا يؤخذ منها عدل فبمعنى المفدي به فيصح اسناده اليه فنقول لا اخذ بمعنى القبول وارد قال تعالى ويأخذ الصدقات اي يقبلها واذا ثبت هذا فنحمل الاخذ هاهنا على القبول ونزول السؤال والمقصود من هذه الاية بيان ان وجوه الخلاص على تلك النفس منسدة فلا ولي يتولى دفع ذلك المحذور ولا شفيع يشفع فيها ولا فدية تقبل ليحصل الخلاص بسبب ذلك حتى لو جعلت الدنيا باسرها فدية عن عذاب الله لم ينفع واذا كانت وجوه الخلاص هي هذه الثلاثة في الدنيا وثبت انها لا تفيد في الاخرة البتة ظهر انه ليس هناك الا الابسال الذي هو الارتهان والاغلاق والاستسلام فليس لها البتة دافع من عذاب الله واذا تصور المرء كيفية العقاب على هذا الوجه يكاد يرعد اذا اقدم على معاصي الله ثم انه تعالى بين ما به صاروا مرتهنين وعليه محبوسين فقال لهم شراب من حميم وعذاب اليم وذلك هو النهاية في صفة الايلام قل اندعوا من دون الله ما لا ينفعنا ولا يضرنا ونرد على اعقابنا بعد اذ هدانا الله كالذي استهوته الشياطين في الارض حيران له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قل ان هدى الله هو الهدى وامرنا لنسلم لرب العالمين وان اقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون اعلم ان المقصود من هذه الاية الرد على عبدة الاصنام وهي مؤكدة بقوله تعالى قبل ذلك قل اني نهيت ان اعبد الذين تدعون من دون الله فقال تعالى قل اندعوا من دون الله اي انعبد من دون الله النافع الضار ما لا يقدر على نفعنا ولا على ضرنا ونرد على اعقابنا راجعين الى الشرك بعد ان انقذنا الله منه وهدانا الاسلام ويقال لكل من اعرض عن الحق الى الباطل انه رجع الى خلف ورجع على عقبيه ورجع القهقرى والسبب فيه ان الاصل في الانسان هو الجهل ثم اذا ترقى وتكامل حصل له العلم قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة فاذا رجع من العلم الى الجهل مرة اخرى فكانه رجع الى اول امره فلهذا السبب يقال فلان رد على عقبيه واما قوله كالذي استهوته الشياطين في الارض فاعلم انه تعالى وصف هذا الانسان بثلاثة انواع من الصفات قوله تعالى استهوته الشياطين وفيه مسائل المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي استهويه بالف ممالة على التذكير والباقون بالتاء لان الجمع يصلح ان يذكر على معنى الجمع ويصلح ان يؤنث على معنى الجماعة المسئلة الثانية اختلفوا في اشتقاق استهوته على قولين الاول انه مشتق من الهوي في الارض وهو النزول من الموضع العالي الى الوهدة السافلة العميقة في قعر الارض فشبه الله تعالى حال هذا الضال به وهو كقوله ومن يشرك بالله فكانما خر من السماء ولا شك ان حال هذا الانسان عند هويه من المكان العالي الى الوهدة العميقة المظلمة يكون في غاية الاضطراب والضعف والدهشة والقول الثاني انه مشتق من اتباع الهوى والميل فان من كان كذلك فانه ربما بلغ النهاية في الحيرة والقول الاول اولى لانه اكمل في الدلالة على الدهشة والضعف الصفة الثانية قوله تعالى حيران قال الواحدي يقال حار يحار حيرة وحيرا وزاد الفراء حيرانا وحيرورة ومعنى الحيرة التردد في الامر بحيث لا يهتدي الى مخرجه ومنه يقال الماء يتحير في الغيم اي يتردد وتحيرت الروضة بالماء اذا امتلات وتردد فيها الماء واعلم ان هذا المثل في غاية الحسن وذلك لان الذي يهوي من المكان العالي الى الوهدة العميقة يهوي اليها مع الاستدارة على نفسه لانه

الجبال نزوله من العلو الى الاسفل ينزل على الاستدارة وذلك يوجب كمال التردد والتحير وايضا فعند نزوله لا يعرف انه يسقط على موضع يزداد بلاؤه بسبب سقوطه عليه او يقل فاذا اعتبرت مجموع هذه الاحوال علمت انك لا تجد مثالا للمتحير المتردد الخائف احسن ولا اكمل من هذا المثال الصفة الثالثة قوله تعالى له اصحاب يدعونه الى الهدى ائتنا قالوا نزلت هذه الاية في عبد الرحمن بن ابي بكر الصديق رضي الله عنهما فانه كان يدعو اباه الى الكفر وابوه كان يدعوه الى الايمان ويامره بان يرجع من طريق الجهالة الى الهداية ومن ظلمة الكفر الى نور الايمان وقيل المراد ان لذلك الكافر الضال اصحابا يدعونه الى ذلك الضلال ويسمونه بانه هو الهدى وهذا بعيد والقول الصحيح هو الاول الرابعة قيل ان هدى الله هو الهدى يعني هو الهدى الكامل النافع الشريف كما اذا قلت علم زيد هو العلم وملك عمرو هو الملك كان معناه ما ذكرناه من تقرير الكمال والشرف قوله تعالى وامرنا لنسلم لرب العالمين واعلم ان قوله ان هدى الله هو الهدى دخل فيه جميع اقسام المامورات والاحتراز عن كل المنهيات وتقرير الكلام ان كل ما تعلق به فاما ان يكون من باب الافعال او من باب التروك اما القسم الاول فاما ان يكون من باب اعمال القلوب او من باب اعمال الجوارح ورئيس اعمال القلوب الايمان به والاسلام له ورئيس اعمال الجوارح الصلوة واما الذي يكون من باب التروك فهو التقوى وهو عبارة عن الاتقاء عن كل ما لا ينبغي والله سبحانه وتعالى لما بين اولا ان الهدى النافع هو هدى الله تعالى اردف ذلك الكلام الكلي بذكر اشرف اقسامه على الترتيب وهو الاسلام الذي هو رئيس الطاعات الروحانية والصلوة التي هي رئيسة الطاعات الجسمانية والتقوى التي هي رئيسة ابواب التروك والاحتراز عن كل ما لا ينبغي ثم بين منافع هذه الاعمال فقال وهو الذي اليه تحشرون يعني ان منافع هذه الاعمال انما تظهر في يوم الحشر والبعث والقيامة فان قيل كيف حسن قوله وان اقيموا الصلوة عطفا على قوله وامرنا لنسلم لرب العالمين قلنا ذكر الزجاج فيه وجهين الاول ان يكون التقدير وامرنا لان نسلم لرب العالمين ولان نقيم الصلوة الثاني ان يكون التقدير وامرنا فقيل لنا اسلموا لرب العالمين واقيموا الصلوة فان قيل هب ان المراد ما ذكرتم لكن ما الحكمة في العدول عن هذا اللفظ الظاهر والتركيب الموافق للعقل الى ذلك اللفظ الذي لا يهتدي العقل الى معناه الا بالتاويل قلنا وذلك لان الكافر ما دام يبقى على كفره كان كالغائب الاجنبي فلا جرم يخاطب بخطاب الغائبين فيقال له وامرنا لنسلم لرب العالمين واذا اسلم وامن ودخل في الايمان صار كالقريب الحاضر فلا جرم يخاطب بخطاب الحاضرين ويقال له واقيموا الصلوة واتقوه وهو الذي اليه تحشرون فالمقصود من ذكر هذين النوعين من الخطاب التنبيه على الفرق بين حالتي الكفر والايمان وتقريره ان الكافر بعيد غائب والمؤمن قريب حاضر وهو الذي خلق السموات والارض بالحق ويوم يقول كن فيكون قوله الحق وله الملك يوم ينفخ في الصور عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير اعلم انه تعالى لما بين في الايات المتقدمة فساد طريقة عبدة الاصنام ذكر هاهنا ما يدل على انه لا معبود الا الله تعالى وهو هذه الاية وذكر هاهنا انواعا كثيرة من الدلائل النوع الاول قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض بالحق اما كونه خالق السموات والارض فقد شرحناه في قوله تعالى الحمد لله الذي خلق السموات والارض واما انه تعالى خلقهما بالحق فهو نظير لقوله تعالى في سورة آل عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا وقوله وما خلقنا السماء والارض وما بينهما لاعبين وقوله ما خلقنا السموات والارض وما بينهما الا بالحق وفيه قولان الاول وهو قول اهل السنة انه تعالى مالك لجميع المحدثات مالك لكل الكائنات وتصرف المالك في ملكه حسن وصواب على الاطلاق فكان ذلك التصرف حسنا على الاطلاق وحقا على الاطلاق الثاني وهو قول المعتزلة ان معنى كونه حقا انه واقع على وفق مصالح المكلفين مطابق لمنافعهم قال القاضي ويدخل في هذه الاية انه خلق المكلف اولا حتى يمكنه الانتفاع بخلق السموات والارض ولعلماء الاسلام في هذا الباب طريقة اخرى وهي انه تعالى اودع في هذه الاجرام العظيمة قوى وخواص يصدر بسببها عنها آثار وحركات مطابقة لمصالح هذا العالم ومنافعه النوع الثاني قوله تعالى ويوم يقول كن فيكون وفي تاويل هذه الاية قولان الاول التقدير وهو الذي خلق السموات والارض بالحق وخلق يوم يقول كن فيكون والمراد من هذا اليوم يوم القيامة والمعنى انه تعالى هو الخالق للدنيا ولكل ما فيها من الافلاك والطبائع والعناصر والخالق ليوم القيامة والبعث ولرد الارواح الى الاجساد على سبيل كن فيكون الثاني في التاويل ان يقول قوله الحق مبتدا ويوم يقول كن فيكون ظرف دال على الخبر والتقدير قوله الحق واقع يوم يقول كن فيكون كقولك يوم الجمعة القتال معناه القتال واقع يوم الجمعة والمراد من كون قوله حقا في ذلك اليوم انه تعالى لا يقضي الا بالحق والصدق وان اقضيته منزهة عن الجور والعبث النوع الثالث قوله تعالى وله الملك يوم ينفخ في الصور وقوله وله الملك يفيد الحصر والمعنى انه لا ملك في يوم ينفخ في الصور الا الحق سبحانه وتعالى فالمراد بهذا الكلام الثاني تقرير ان الحكم الحق المبرأ عن العبث والباطل والمراد بهذا الكلام تقرير القدرة التامة الكاملة التي لا دافع لها ولا معارض فان قال قائل قول انه تعالى حق في كل وقت وقدرته كاملة في كل ساعة فما الفائدة في تخصيص هذا اليوم بهذين الوصفين قلنا لان هذا اليوم هو اليوم الذي لا يظهر فيه من احد نفع ولا ضر فكان الامر فيه كما قال سبحانه وتعالى والامر يومئذ لله فلهذا السبب حسن هذا التخصيص قوله تعالى عالم الغيب والشهادة والتقدير وهو عالم الغيب والشهادة واعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكريم الكامل انه سبحانه وتعالى لما ذكر احوال البعث في القيامة الا وقرر فيه اصلين احدهما كونه تعالى قادرا على كل الممكنات والثاني كونه عالما بكل المعلومات لانه بتقدير ان لا يكون قادرا على كل الممكنات لم يقدر على البعث والحشر ورد الارواح الى الاجساد وبتقدير ان لا يكون عالما بجميع الجزئيات لم يصح ذلك ايضا لانه ربما اشتبه عليه المطيع بالعاصي والمؤمن بالكافر والصديق بالزنديق فلا يحصل المقصود الاصلي من البعث والقيامة اما اذا ثبت بالدليل حصول هاتين الصفتين كمل الغرض والمقصود فقوله وله الملك يوم ينفخ في الصور يدل على كمال القدرة وقوله عالم الغيب والشهادة يدل على كمال العلم فلا جرم لزم من مجموعهما ان يكون قوله حقا وقضاؤه صدقا وان يكون قضاياه مبراة عن الجور والعبث والباطل قوله تعالى وهو الحكيم الخبير والمراد من كونه حكيما ان يكون مصيبا في افعاله ومن كونه خبيرا كونه عالما بحقائقها من غير اشتباه والتباس المسئلة الثالثة قد ذكرنا في كثير من هذا الكتاب انه ليس المراد بقوله كن فيكون انه خطاب ونداء لان ذلك الامر ان كان للمعدوم فهو محال وان كان

للموجود فهو أن يصير الموجود موجودا وهو محال بل المراد منه التنبيه على نفاذ قدرته ومشيئته في تكوين الكائنات وإيجاد الموجودات. المسألة الرابعة قوله تعالى يوم ينفخ
في الصور والأشبه أن المراد منه يوم الحشر ولا شبهة عند أهل الإسلام أن الله سبحانه وتعالى خلق قرنا ينفخ فيه ملك من الملائكة وذلك القرن مسمى بالصور على ما ذكر الله
عز وجل هذا المعنى في مواضع من الكتاب الكريم ولكنهم اختلفوا في المراد بالصور في هذه الآية على قولين الأول أن المراد منه ذلك القرن الذي ينفخ فيه وصفته مذكورة
في سائر السور القول الثاني أن الصور جمع صورة والنفخ في الصور عبارة عن النفخ في صور الموتى وقال أبو عبيدة الصور جمع صورة مثل سورة البناء وسور
قال الواحدي أخبرني أبو الفضل العروضي عن الأزهري عن المنذري عن أبي الهيثم أنه قال ادعى قوم أن الصور جمع صورة كما أن الصوف جمع الصوفة والثوم جمع
الثومة ورووا ذلك عن أبي عبيدة قال أبو الهيثم وهذا خطأ فاحش لأن الله تعالى قال وصوركم فأحسن صوركم وقال ونفخ في الصور فمن قرأ ونفخ في الصور
وقرأ فأحسن صوركم فقد افترى الكذب وبدل كتاب الله وكان أبو عبيدة صاحب أخبار وغريب ولم يكن له معرفة بالنحو قال الفراء كل جمع على لفظ الواحد الذكر سبق
جمعه واحده فواحده بزيادة هاء فيه وذلك مثل الصوف والوبر والشعر والقطن والعشب فكل واحد من هذه الأسماء اسم لجميع جنسه فإذا أفردت واحدته
زيدت فيها هاء لأن جميع هذا الباب سبق واحدته ولو أن الصوفة كانت سابقة للصوف لقالوا صوفة وصوف وبسرة وبسر كما قالوا غرفة وغرف
وزلفة وزلف وأما الصور القرن فهو واحد ولا يجوز أن يقال واحدته صورة وإنما تجمع صورة الإنسان صورا لأن واحدته سبقت جمعه قال الأزهري قد احتج
أبو الهيثم في هذا الكلام ولا يجوز عندي غير ما ذهب إليه وأقول مما يقوي هذا الوجه أنه لو كان المراد نفخ الروح في تلك الصور لأضاف تعالى ذلك النفخ إلى نفسه لأن
نفخ الأرواح في الصور يضيفه الله تعالى إلى نفسه كما قال فإذا سويته ونفخت فيه من روحي وقال تعالى فنفخنا فيها من روحنا وقال ثم أنشأناه خلقا آخر وأما
نفخ الصور بمعنى النفخ في القرن فإنه تعالى يضيفه لا إلى نفسه كما قال فإذا نقر في الناقور وقال ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الأرض إلا من شاء الله
ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون فهذا تمام القول في هذا البحث والله الموفق للصواب. وإذ قال إبراهيم لأبيه آزر أتتخذ أصناما
آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض وليكون من الموقنين فلما جن عليه الليل
... والأرض ... [illegible] المسألة الأولى اعلم أنه تعالى كثيرا ما يحتج على مشركي العرب بأحوال إبراهيم عليه السلام وذلك لأنه رجل يعترف بفضله جميع الطوائف والملل
فالمشركون كانوا معترفين بفضله متشرفين بأنهم من أولاده واليهود والنصارى والمسلمون كلهم معظمون له معترفون بجلالة قدره فلا جرم ذكر الله تعالى حكاية حاله في
معرض الاحتجاج على المشركين واعلم أن هذا المنصب العظيم وهو اعتراف أكثر أهل العالم بفضله وعلو رتبته لا يتفق لأحد كما اتفق للخليل صلوات الله عليه والسبب
فيه أنه حصل بين الرب والعبد معاهدة كما قال أوفوا بعهدي أوف بعهدكم فإبراهيم عليه السلام وفى بعهد العبودية والله تعالى شهد بذلك على سبيل الإجمال
تارة وعلى التفصيل أخرى أما الإجمال ففي آيتين أحدهما قوله وإذ ابتلى إبراهيم ربه بكلمات فأتمهن وهذا شهادة من الله تعالى بأنه تمم عهد العبودية والثانية قوله تعالى
إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين وأما التفصيل فهو أنه عليه السلام ناظر في إثبات التوحيد وإبطال القول بالشركاء والأنداد في مقامات كثيرة
فالمقام الأول في هذا الباب مناظرته مع أبيه حيث قال له يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا والمقام الثاني مناظرته مع قومه وهو قوله فلما جن
عليه الليل والمقام الثالث مناظرته مع ملك زمانه فقال ربي الذي يحيي ويميت والمقام الرابع مناظرته مع الكفار بالفعل وهو قوله تعالى فجعلهم جذاذا
إلا كبيرا لهم ثم إن القوم قالوا حرقوه وانصروا آلهتكم ثم إنه عليه السلام بعد هذه الواقعة بذل ولده فقال إني أرى في المنام أني أذبحك فعند هذا ثبت
أن إبراهيم عليه السلام كان من الفتيان لأنه سلم قلبه للعرفان ولسانه للبرهان وبدنه للنيران وولده للقربان وماله للضيفان ثم إنه سأل ربه
فقال واجعل لي لسان صدق في الآخرين فوجب في كرم الله أن يجيب دعاءه ويحقق رجاءه في هذا السؤال فلا جرم أجاب دعاءه وقبل نداءه وجعله مقبولا
لجميع الفرق والطوائف إلى قيام القيامة ولما كان العرب معترفين بفضله لا جرم جعل الله تعالى مناظرته مع قومه حجة على مشركي العرب المسألة الثانية اعلم أنه
ليس في العالم أحد يثبت لله تعالى شريكا يساويه في الوجوب والقدرة والعلم والحكمة لكن الثنوية يثبتون إلهين أحدهما حكيم يفعل الخير والثاني سفيه يفعل
الشر وأما الاشتغال بعبادة غير الله ففي الذاهبين إليه كثرة فمنهم عبدة الكواكب وهم فريقان منهم من يقول إنه سبحانه وتعالى خلق هذه الكواكب وفوض
تدبير هذا العالم السفلي إليها فهذه الكواكب هي المدبرات لهذا العالم قالوا فيجب علينا أن نعبد هذه الكواكب ثم إن هذه الكواكب تعبد الله وتطيعه
ومنهم قوم غلاة ينكرون الصانع ويقولون هذه الأفلاك والكواكب أجسام واجبة الوجود لذواتها ويمتنع عليها العدم والفناء وهي المدبرة لأحوال
هذا العالم الأسفل وهؤلاء هم الدهرية الخالصة ومن يعبد غير الله النصارى الذين يعبدون المسيح ومنهم أيضا عبدة الأوثان واعلم أن هذا البحث
لا بد منه وبيانه أنه لا دين أقدم من دين عبدة الأصنام والدليل عليه أن أقدم الأنبياء الذين وصل إلينا تواريخهم على سبيل التفصيل هو نوح عليه السلام
وهو إنما جاء بالرد على عبدة الأصنام كما قال تعالى حكاية عن قومه أنهم قالوا لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا وذلك يدل على أن
دين عبدة الأصنام قد كان موجودا قبل نوح وقد بقي ذلك الدين إلى هذا الزمان فإن أكثر سكان أطراف الأرض مستمرون على هذا الدين والمذهب الذي
هذا شأنه يمتنع أن يكون معلوم البطلان في بديهة العقل لكن العلم بأن هذا الحجر المنحوت في هذه الساعة ليس هو الذي خلقني وخلق السموات والأرض
علم ضروري والعلم الضروري يمتنع إطباق الخلق الكثير على إنكاره فظهر أنه ليس دين عبدة الأصنام كون الصنم خالقا للسماء والأرض بل لا بد

وأن يكون لهم فيه تأويل والعلماء ذكروا فيه وجوها كثيرة وقد ذكرنا هذا البحث في أول سورة البقرة ولا بأس بأن نعيده ههنا تكثيرا للفوائد فالتأويل الأول هو أن الناس
رأوا تغيرات أحوال هذا العالم الأسفل مربوطة بتغيرات أحوال الكواكب فإن بحسب قرب الشمس وبعدها من سمت الرأس تحدث الفصول الأربعة وبسبب حدوث الفصول
الأربعة تحدث الأحوال المختلفة في هذا العالم ثم إن الناس رصدوا أحوال سائر الكواكب واعتقدوا ارتباط السعادات والنحوسات بكيفية وقوعها في طوالع الناس على أحوال مختلفة
فلما اعتقدوا ذلك غلبت على ظنون أكثر الخلق أن مبدأ حدوث الحوادث في هذا العالم هو الاتصالات الفلكية والمناسبات الكوكبية فلما اعتقدوا ذلك بالغوا في تعظيمها
ثم منهم من اعتقد أنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من اعتقد حدوثها وكونها مخلوقة للإله الأكبر إلا أنهم قالوا إنها وإن كانت مخلوقة للإله الأكبر إلا أنها هي المدبرة
لأحوال هذا العالم وهؤلاء هم الذين أثبتوا الوسائط بين الإله الأكبر وبين أحوال هذا العالم وعلى كلا التقديرين فالقوم اشتغلوا بعبادتها وتعظيمها ثم إنهم لما رأوا أن
هذه الكواكب قد تغيب عن الأبصار في أكثر الأوقات اتخذوا لكل كوكب صنما من الجوهر المنسوب إليه فاتخذوا صنم الشمس من الذهب وزينوه بالأحجار المنسوبة إليها
وهي الياقوت والألماس واتخذوا صنم القمر من الفضة وعلى هذا القياس ثم أقبلوا على عبادة الأصنام وغرضهم من عبادتها عبادة تلك الكواكب والتقرب إليها
وعند هذا البحث يظهر أن المقصود الأصلي من عبادة الأصنام هو عبادة الكواكب وأما الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين فلهم ههنا مقامان أحدهما إقامة الدليل
على أن هذه الكواكب لا تأثير لها أصلا في أحوال هذا العالم كما قال الله تعالى ألا له الخلق والأمر بعد أن بين في الكواكب أنها مسخرة والثاني أن بتقدير أنها تفعل شيئا
وتصدر عنها تأثيرات في هذا العالم إلا أن دلائل الحدوث حاصلة فيها فوجب كونها مخلوقة والاشتغال بعبادة الفرع والدليل على أن حاصل دين عبدة الأصنام
ما ذكرناه أنه تعالى لما حكى عن الخليل صلوات الله عليه أنه قال لأبيه آزر أتتخذ أصناما آلهة إني أراك وقومك في ضلال مبين وأتى بهذا الكلام أن عبادة الأصنام
جهل ثم لما اشتغل بذكر الدليل أقام الدليل على أن الكواكب والقمر والشمس لا يصلح شيء منها للإلهية وهذا يدل على أن دين عبدة الأصنام حاصله يرجع إلى القول بإلهية هذه
الكواكب وإلا لصارت هذه الآيات متباينة متنافرة وإذا عرفت هذا ظهر أنه لا طريق إلى إبطال القول بعبادة الأصنام إلا بإبطال كون الشمس والقمر وسائر
الكواكب آلهة لهذا العالم مدبرة لها الوجه الثاني في شرح حقيقة مذهب عبدة الأصنام ما ذكره أبو معشر جعفر بن محمد المنجم البلخي في بعض كتبه أن كثيرا من أهل الصين والهند
كانوا يثبتون الإله والملائكة إلا أنهم كانوا يعتقدون أنه تعالى جسم وذو صورة كأحسن ما يكون من الصور وللملائكة أيضا صور حسنة إلا أنهم كلهم محتجبون
بالسموات فلا جرم اتخذوا صورا وتماثيل أنيقة المنظر حسنة الرواء والهيكل فيتخذون صورة في غاية الحسن ويقولون إنها هيكل الإله وصورا أخرى دون الصورة الأولى
ويجعلونها على صورة الملائكة ثم يواظبون على عبادتها قاصدين بتلك العبادة طلب الزلفى من الله ومن الملائكة فإن صح ما ذكره أبو معشر فالسبب في عبادتها اعتقاد
أن الله سبحانه وتعالى جسم وفي مكان الوجه الثالث في هذا الباب أن القوم يعتقدون أن الله تعالى فوض تدبير كل واحد من هذه الأقاليم إلى ملك بعينه وفوض
تدبير كل قسم من أقسام العالم إلى روح سماوي بعينه فيقولون مدبر البحار ملك ومدبر الجبال ملك آخر ومدبر الغيوم والأمطار ملك ومدبر الحروب والمقاتلات
ملك آخر فلما اعتقدوا ذلك اتخذوا لكل واحد من أولئك الملائكة صنما مخصوصا وهيكلا مخصوصا ويطلبون من كل صنم ما يليق بذلك الروح الملكي من الآثار والتدبيرات
وللقوم تأويلات أخرى سوى هذه الثلاثة ذكرناها في أول سورة البقرة ولنكتف ههنا بهذا القدر من البيان المسألة الثالثة ظاهر هذه الآية يدل على أن اسم والد
إبراهيم هو آزر ومنهم من قال اسمه تارخ قال الزجاج لا خلاف بين النسابين أن اسمه تارخ ومن الملحدة خذلهم الله من جعل هذا طعنا في القرآن وقال هذا النسب خطأ
وليس بصواب وللعلماء ههنا مقامان المقام الأول أن اسم والد إبراهيم هو آزر وأما قولهم أجمع النسابون على أن اسمه كان تارخ فنقول هذا ضعيف لأن ذلك الإجماع إنما حصل
لأن بعضهم يقلد بعضا وبالآخرة يرجع ذلك الإجماع إلى قول الواحد والاثنين مثل قول كعب ووهب وغيرهما وربما تعلقوا بما يجدونه من أخبار اليهود والنصارى ولا عبرة
بذلك في مقابلة صريح القرآن المقام الثاني سلمنا أن اسمه كان تارخ ثم لنا ههنا وجوه الأول لعل والد إبراهيم كان مسمى بهذين الاسمين فيحتمل أن يقال
إن اسمه الأصلي كان آزر وجعل تارخ لقبا له فاشتهر هذا اللقب وخفي الاسم فالله تعالى ذكره بالاسم ويحتمل أن يكون بالعكس وهو أن تارخ كان اسما أصليا وآزر كان
لقبا غالبا فذكره الله تعالى بهذا اللقب الغالب الثاني أن يكون لفظ آزر صفة مخصوصة في لغتهم فقيل إن آزر اسم ذم في لغتهم وهو المخطئ فكأنه قال
وإذ قال إبراهيم لأبيه المخطئ كأنه عابه بزيغه وكفره وانحرافه عن الحق وقيل آزر هو الشيخ الهم بالخوارزمية وهي أيضا فارسية أصلية واعلم أن هذين الوجهين
إنما يجوز المصير إليه عند من يقول استعمال القرآن على ألفاظ قليلة من غير لغة العرب يجوز الثالث أن آزر كان اسم صنم يعبده والد إبراهيم وإنما سماه الله تعالى بهذا
الاسم لوجهين أحدهما أنه جعل نفسه مختصا بعبادته ومن بالغ في محبة أحد فقد يجعل اسم المحبوب للمحب قال الله تعالى يوم ندعو كل أناس بإمامهم وثانيهما أن يكون المراد عابد
آزر فحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه الرابع أن والد إبراهيم كان تارخ وآزر كان عما له والعم قد يطلق عليه لفظ الأب كما حكى الله تعالى عن أولاد يعقوب
أنهم قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ومعلوم أن إسماعيل كان عما ليعقوب وقد أطلقوا عليه لفظ الأب فكذا ههنا واعلم أن هذه التكلفات
إنما يجب المصير إليها لو دل دليل قاهر على أن والد إبراهيم ما كان اسمه آزر وهذا الدليل لم يوجد أصلا فأي حاجة تحملنا على هذه التأويلات والدليل القوي على صحة أن الأمر
كما يدل عليه ظاهر هذه الآية أن اليهود والنصارى والمشركين كانوا في غاية الحرص على تكذيب الرسول صلى الله عليه وسلم وإظهار نقصه فلو كان هذا النسب كذبا
لامتنع في العادة سكوتهم عن تكذيبه وحيث لم يكذبوه علمنا أن هذا النسب صحيح المسألة الرابعة قالت الشيعة إن أحدا من آباء الرسول صلى الله عليه وسلم
وأجداده ما كان كافرا وأنكروا أن يقال والد إبراهيم كان كافرا وذكروا أن آزر كان عم إبراهيم وما كان والدا له واحتجوا على قولهم بوجوه الحجة الأولى

صوابه الدليل

بعبادة الأصل أولى من الاشتغال

ومدبر الأرزاق ملك

صوابه الفلكي

صوابه إليها

ان ابا الانبياء ما كانوا كفارا ويدل عليه وجوه منها قوله تعالى الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين قيل معناه انه كان ينقل روحه من ساجد الى ساجد وبهذا التقدير فالآية
دالة على ان جميع اباء محمد صلوات الله عليه كانوا مسلمين وحينئذ يجب القطع بان والد ابرهيم كان مسلما فان قيل قوله وتقلبك في الساجدين يحتمل وجوها احدها انه لما نسخ
فرض قيام الليل طاف رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك الليلة على بيوت اصحابه لينظر ماذا يصنعون لشدة حرصه على ما يظهر منهم من الطاعات فوجدها
كبيوت الزنابير لكثرة ما سمع من اصوات قراءتهم وتسبيحهم وتهليلهم فالمراد من قوله وتقلبك في الساجدين طوفه صلى الله عليه وسلم عليهم تلك الليلة على الساجدين وثانيها
المراد انه صلى الله عليه وسلم كان يصلي بالجماعة فتقلبه في الساجدين معناه كونه فيما بينهم مختلطا بهم حال القيام والركوع والسجود وثالثها ان يكون المراد انه لا يخفى حالك
على الله كلما قمت وتقلبت مع الساجدين في الاشتغال بامور الدين ورابعها المراد تقلب بصره فيمن يصلي خلفه والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم اتموا الركوع والسجود
فاني اراكم من وراء ظهري فهذه الوجوه الاربعة مما يحتملها ظاهر الآية فسقط ما ذكرتم والجواب لفظ الآية محتمل للكل وليس حمل الآية على البعض اولى من حملها على الباقي
فوجب ان نحملها على الكل وحينئذ يحصل المقصود ومما يدل ايضا ان احدا من اباء محمد صلوات الله عليه ما كان من المشركين قوله صلى الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب
الطاهرين الى ارحام الطاهرات وقال تعالى انما المشركون نجس وذلك يوجب ان يقال ان احدا من اجداده ما كان من المشركين واذا ثبت هذا فنقول ثبت بما ذكرنا
ان والد ابرهيم ما كان مشركا وثبت ان آزر كان مشركا فوجب القطع بان والد ابرهيم كان غير آزر الحجة الثانية على ان آزر ما كان والد ابرهيم ان هذه الآية دالة على ان
ابرهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء ومشافهة الاب بالجفاء لا يجوز وهذا يدل على ان آزر ما كان والد ابرهيم انما قلنا ان ابرهيم عليه السلام شافه آزر بالغلظة والجفاء
في هذه الآية لوجهين الاول انه قرئ واذ قال ابرهيم لابيه آزر بضم آزر وهذا يكون محمولا على النداء ونداء الاب بالاسم الاصلي من اعظم انواع الجفاء الثاني انه قال
لآزر اني اراك وقومك في ضلال مبين وهذا من اعظم انواع الايذاء فثبت انه عليه السلام شافه آزر بالجفاء وانما قلنا ان مشافهة الاب بالجفاء لا يجوز لوجوه الاول قوله تعالى
وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احسانا وهذا عام في حق الاب الكافر والمسلم وقال تعالى ولا تقل لهما اف ولا تنهرهما وهذا ايضا عام الثاني انه تعالى
لما بعث موسى عليه السلام الى فرعون امره بالرفق معه فقال فقولا له قولا لينا والسبب فيه ان يصير ذلك رعاية لحق تربية فرعون فههنا الوالد اولى بالرفق الثالث
ان الدعوة مع الرفق اكثر تاثيرا في القلب اما التغليظ فانه يوجب التنفير والبعد عن القبول ولهذا المعنى قال تعالى لمحمد صلى الله عليه وسلم وجادلهم بالتي هي احسن
فكيف يليق بابرهيم مثل هذه الخشونة مع ابيه في الدعوة الرابع انه تعالى حكى عن ابرهيم الحلم فقال ان ابرهيم لحليم اواه وكيف يليق بالنبي الحليم مثل هذا الجفاء مع
الاب فثبت بهذه الوجوه ان آزر ما كان والد ابرهيم بل كان عمه واما والده فهو تارخ والعم قد يسمى بالاب على ما ذكرنا ان اولاد يعقوب سموا اسمعيل
بكونه ابا ليعقوب مع انه كان عمه وقال صلى الله عليه وسلم ردوا علي ابي يعني العباس يعني العم وايضا يحتمل ان آزر كان والد ام ابرهيم وهذا قد يقال له
الاب والدليل عليه قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وعيسى فجعل عيسى من ذرية ابرهيم مع ان ابرهيم كان جد عيسى من قبل الام واما اصحابنا
فقد قالوا ان والد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان كافرا وذكروا ان نص الكتاب في هذه الآية يدل على ان آزر كان كافرا وكان والد ابرهيم
وايضا قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الى قوله فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه وذلك يدل على قولنا واما قوله للنبي وتقلبك في
الساجدين قلنا قد بينا ان هذه الآية تحتمل سائر الوجوه قوله تحمل الآية على الكل قلنا هذا محال لان حمل اللفظ المشترك على جميع معانيه لا يجوز وايضا
حمل اللفظ على حقيقته ومجازه معا لا يجوز واما قوله صلى الله عليه وسلم لم ازل انقل من اصلاب الطاهرين الى ارحام الطاهرات فذلك محمول على انه
ما وقع في نسبه ما كان سفاحا واما قوله التغليظ مع الاب لا يليق بابرهيم عليه السلام قلنا لعله اصر على كفره فلاجل الاصرار استحق ذلك التغليظ
والله اعلم المسئلة الخامسة قرئ آزر بالنصب وهو عطف بيان لقوله لابيه وبالضم على النداء وسألني واحد فقال قرئ آزر بهاتين القراءتين ولما
قوله واذ قال موسى لاخيه هرون قرئ هرون بالنصب وما قرئ بالضم اصلا فما الفرق قلت القراءة بالضم محمولة على النداء والنداء بالاسم استخفاف
بالمنادى وذلك لائق بقصة والد ابرهيم لانه كان مصرا على كفره فحسن ان يخاطب بالغلظة زجرا له عن ذلك القبيح واما قصة موسى عليه السلام
فقد كان يستخلف هرون على قومه فما كان الاستخفاف لائقا بذلك الموضع فلا جرم ما كانت القراءة بالضم جائزة المسئلة السادسة اختلف
الناس في تفسير لفظ الآله والاصح انه هو المعبود وهذه الآية تدل على هذا القول لانهم ما اثبتوا الاصنام الا لكونها معبودة ولاجل هذا القدر قال
ابرهيم لابيه اتتخذ اصناما آلهة وذلك يدل على ان تفسير لفظ الآله هو المعبود المسئلة السابعة اشتمل كلام ابرهيم عليه السلام في هذه الآية
على ذكر الحجة العقلية على فساد قول عبدة الاصنام من وجهين الاول ان قوله اتتخذ اصناما آلهة يدل على انهم كانوا يقولون بكثرة الآلهة الا ان
القول بكثرة الآلهة باطل بالدليل العقلي الذي فهم من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والثاني ان هذه الاصنام لو حصلت لها قدرة على
الخير والشر لكان الصنم الواحد كافيا فلما لم يكن الواحد كافيا دل ذلك على انها وان كثرت فلا نفع فيها اصلا المسئلة الثامنة احتج بعضهم بهذه
الآية على ان وجوب معرفة الله ووجوب الاشتغال بشكره معلوم بالعقل لا بالسمع قال لان ابرهيم عليه السلام حكم عليهم بالضلال ولولا الوجوب العقلي
والا لما حكم عليهم بالضلال لان ذلك المذهب كان متقدما على دعوة ابرهيم وللقائل ان يقول انه كان ضلالا بحكم شرع الانبياء الذين كانوا
متقدمين على ابرهيم عليه السلام قوله تعالى وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض وليكون من الموقنين فيه مسائل المسئلة الاولى الكاف في

كذلك للتشبيه وذلك اشارة الى غائب جرى ذكره والمذكور ههنا فيما قبل هو انه عليه السلام استقبح عبادة الاصنام وهو قوله اني اراك وقومك في ضلال مبين والمعنى ومثل ما اريناه
من قبح عبادة الاصنام نريه ملكوت السموات والارض وههنا دقيقة عقلية وهي ان نور جلال الله لائح غير منقطع ولا زائل البتة والارواح البشرية لا تصير محرومة عن تلك الانوار
الا لاجل حجاب وذلك الحجاب ليس الا الاشتغال بغير الله واذا كان الامر كذلك فبقدر ما يزول ذلك الحجاب يحصل هذا التجلي فقول ابرهيم اتتخذ اصناما آلهة اشارة الى تقبيح
الاشتغال بغير الله لان كل ما سوى الله فهو حجاب عن الله تعالى فلما زال ذلك الحجاب لا جرم تجلى له ملكوت السموات بالتمام فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات معناه وبقدر
زوال الاشتغال بغير الله حصل له نور تجلي جلال الله فكان قوله وكذلك منشأ لهذه الفائدة الشريفة الروحانية المسئلة الثانية لقائل ان يقول هذه الاراءة قد حصلت بتمامها
فيما تقدم من الزمان فكان الاولى ان يقول وكذلك ارينا ابرهيم ملكوت السموات فلم عدل عن هذه اللفظة الى قوله وكذلك نري قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان يكون تقدير الآية وكذلك كنا
نري ابرهيم ملكوت السموات فيكون هذا على سبيل الحكاية عن الماضي والمعنى انه تعالى لما حكى عنه انه شافه اباه بالكلام الخشن تعصبا للدين الحق فكانه قيل وكيف بلغ ابرهيم هذا
المبلغ العظيم في قوة الدين فاجيب بانا كنا نريه ملكوت السموات والارض من وقت طفوليته لاجل ان يصير من الموقنين زمان بلوغه الثاني في الجواب وهو اعلى واشرف
مما تقدم وهو انا نقول انه ليس المقصود من اراءة الله ابرهيم ملكوت السموات والارض هو مجرد ان يرى ابرهيم هذا الملكوت بل المقصود ان يراها فيتوسل بها الى معرفة
جلال الله وقدسه وعلوه وعظمته ومعلوم ان مخلوقات الله وان كانت متناهية في الذوات والصفات الا ان جهات دلالاتها على الذات والصفات غير متناهية
وسمعت الشيخ الامام الوالد عمر رضي الله عنه قال سمعت الشيخ ابا القسم الانصاري قال سمعت امام الحرمين يقول معلومات الله غير متناهية ومعلوماته في كل واحد من تلك المعلومات
ايضا غير متناهية وذلك لان الجوهر الفرد يمكن وقوعه في احياز لا نهاية لها على البدل ويمكن اتصافه بصفات لا نهاية لها على البدل وكل تلك الاحوال التقديرية معلوم
لله تعالى وكل تلك الاحوال التقديرية تدل على حكمة الله وقدرته ايضا واذا كان الجوهر الفرد والجزء الذي لا يتجزى كذلك فكيف القول في كل ملكوت الله فثبت ان دلالة
ملك الله وملكوته على نعوت جلاله وسمات عظمته وعزته غير متناهية وحصول العلوم التي لا نهاية لها دفعة واحدة في عقول الخلق محال فاذا الطريق الى تحصيل تلك المعارف
لا يمكن الا بان يحصل بعضها عقيب البعض لا الى نهاية ولا الى آخر في المستقبل فلهذا السبب والله اعلم لم يقل وكذلك اريناه ملكوت السموات والارض بل قال وكذلك
نري ابرهيم ملكوت السموات وهذا هو المراد من قول المحققين السفر الى الله له نهاية واما السفر في الله فانه لا نهاية له المسئلة الثالثة الملكوت هو الملك والتاء للمبالغة كالرغبوت
من الرغبة والرهبوت من الرهبة واعلم ان في تفسير هذه الاراءة قولين الاول انه تعالى اراه الملكوت بالعين قالوا انه تعالى شق له السموات حتى راى العرش والكرسي والى حيث
ينتهي اليه فوقية العالم الجسماني وشق له الارض الى حيث ينتهي الى السطح الآخر من العالم الجسماني وراى ما في السموات من العجائب والبدائع وراى ما في باطن الارض من
العجائب والبدائع وعن ابن عباس رضي الله عنهما انه لما اسري بابرهيم عليه السلام الى السماء اراه ما في السموات وما في الارض فابصر عبدا على فاحشة فدعا عليه ودعا على آخر فهلك
فقال الله تعالى كف عن عبادي فهم بين خلال اما ان اجعل منهم ذرية طيبة او يتوبون فاغفر لهم او النار من ورائهم وطعن القاضي في هذه الرواية من وجوه الاول
ان اهل السماء هم الملائكة المقربون وهم لا يعصون الله فلا يليق ان يقال انه لما رفع الى السماء ابصر عبدا على فاحشة الثاني ان الانبياء لا يدعون بهلاك المذنب الا عن اذن الله
واذا اذن الله تعالى فيه لم يجز ان يمنعه من اجابة دعائه الثالث ان ذلك الدعاء اما ان يكون صوابا او خطأ فان كان صوابا فلم رده في المرة الثانية وان كان خطأ فلم
قبله في المرة الاولى ثم قال واخبار الاحاد اذا وردت على خلاف دلائل العقول وجب التوقف فيها القول الثاني ان هذه الاراءة كانت بعين البصيرة والعقل لا بالبصر الظاهر
والحس الظاهر واحتج القائلون بهذا القول بوجوه الحجة الاولى ان ملكوت السماء عبارة عن ملك السماء والملك عبارة عن القدرة وقدرة الله لا ترى وانما تعرف
بالعقل وهذا كلام قاطع الا ان يقال المراد بملكوت السموات والارض نفس السموات والارض الا ان على هذا التقدير يضيع لفظ الملكوت ولا يحصل منه فائدة الحجة
الثانية انه تعالى ذكر هذه الاراءة في اول الآية على سبيل الاجمال وهو قوله وكذلك نري ابرهيم ثم فسرها بعد ذلك بقوله فلما جن عليه الليل راى كوكبا فجرى ذكر هذا
الاستدلال كالشرح والتفسير لتلك الاراءة فوجب ان يقال ان تلك الاراءة كانت عبارة عن هذا الاستدلال الحجة الثالثة انه تعالى قال في آخر الآية وتلك حجتنا
آتيناها ابرهيم على قومه والرؤية بالعين لا تصير حجة على قومه لانهم كانوا غائبين عنها وكانوا مكذبين لابرهيم فيها وما كان يجوز لهم تصديقه في تلك الدعوى الا بدليل
منفصل ومعجزة قاهرة وانما كانت الحجة التي اوردها ابرهيم على قومه هي الاستدلال بالنجوم من الطريق الذي نطق به القرآن وان تلك الادلة كانت ظاهرة لهم كما انها
كانت ظاهرة لابرهيم الحجة الرابعة ان اراءة جميع العالم تفيد العلم الضروري بان للعالم الها قادرا على كل الممكنات ومثل هذه الحالة لا يحصل للانسان بسببها استحقاق
المدح والتعظيم الا ترى ان الكفار في الآخرة يعرفون الله تعالى بالضرورة وليس لهم في تلك المعرفة مدح ولا ثواب واما الاستدلال بصفات المخلوقات على
وجود الصانع وقدرته وحكمته فذلك مما يفيد المدح والتعظيم الحجة الخامسة انه تعالى كما قال في حق ابرهيم وكذلك نري ابرهيم فكذلك قال في حق هذه الامة سنريهم
آياتنا في الآفاق وفي انفسهم فلما كانت هذه الاراءة بالبصيرة الباطنة لا بالبصر الظاهر فكذلك في حق ابرهيم لا يبعد ان يكون الامر كذلك الحجة السادسة قوله
عليه السلام لما تمم الاستدلال بالنجم والشمس والقمر قال بعده اني وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض فحكم على السموات والارضين بكونهما مخلوقين لاجل الدليل الذي
ذكره في النجم والقمر والشمس وذلك الدليل لو لم يكن عاما في كل السموات والارضين لكان الحكم العام بناء على دليل خاص وانه خطأ فثبت ان ذلك الدليل كان
عاما وكان ذكر النجم والقمر والشمس كالمثال لاراءة الملكوت فوجب ان يكون المراد من اراءة الملكوت تعريف دلالة كيفيتها بحسب تغيرها وامكانها وحدوثها
على وجود الاله العالم القادر الحكيم فتكون هذه الاراءة بالقلب لا بالعين الحجة السابعة ان اليقين عبارة عن العلم المستفاد بالتامل اذا كان مسبوقا بالشك

وكذلك

[illegible]

الافق بين شمس العلم وبين شمس العالم ان شمس العالم لها في الارتقاء والتصاعد حد معين فلا يمكن ان يزداد عليه في الصعود واما شمس المعرفة والتوحيد والعقل فلا نهاية لتصاعدها ولا غاية لازديادها فقوله وكذلك نري ابرهيم ملكوت السموات والارض اشارة الى مراتب الدلائل والبينات وقوله ليكون من الموقنين اشارة الى درجات انوار التجلي وشروق شمس المعرفة والتوحيد فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الضَّالِّينَ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَحَاجَّهُ في هذه الآية مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف فلما جن عليه الليل عطف على قوله واذ قال ابرهيم لابيه آزر وقوله تعالى وكذلك نري جملة وقعت اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه المسألة الثانية قال

[illegible]

ساير قومه الى الشرك ثم على سبيل الاستهزاء الوجه السادس انه عليه السلام اراد ان يبطل قولهم بربوبية الكواكب الا انه عليه السلام كان قد عرف من تقليدهم لاسلافهم وبعد طباعهم
عن قبول الدلائل انه لو صرح بالدعوة الى الله تعالى لم يقبلوه ولم يلتفتوا اليه فمال الى طريق به يستدرجهم الى استماع الحجة وذلك بان ذكر كلاما يوهم كونه مساعدا لهم على مذهبهم
بربوبية الكواكب مع ان قلبه عليه السلام كان مطمئنا بالايمان ومقصوده من ذلك انه يتمكن من ذكر الدليل على ابطاله وافساده وان يقبلوا قوله وتمام التقرير انه لما لم يجد الى الدعوة
طريقا سوى هذا الطريق وكان عليه السلام مامورا بالدعوة الى الله تعالى كان بمنزلة المكره على كلمة الكفر ومعلوم ان عند الاكراه يجوز اجراء كلمة الكفر على اللسان قال تعالى الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان واذا جاز ذكر كلمة الكفر لمصلحة بقاء شخص واحد فبان يجوز اظهار كلمة الكفر لتخليص عالم من العقلاء عن الكفر والعقاب المؤبد كان ذلك اولى
وايضا المكره على ترك الصلوة لو صلى حتى قتل استحق الاجر العظيم ثم اذا جاء وقت القتال مع الكفار وعلم انه لو اشتغل بالصلوة انهزم عسكر الاسلام فههنا
يجب عليه ترك الصلوة والاشتغال بالقتال حتى لو صلى وترك القتال اثم ولو ترك الصلوة وقاتل استحق الثواب بل نقول ان من كان في الصلوة فراى طفلا او
اعمى اشرف على غرق او حرق وجب عليه قطع الصلوة لانقاذ ذلك الطفل او ذلك الاعمى عن ذلك البلاء فكذا ههنا ان ابرهيم عليه السلام تكلم بهذه الكلمة
ليظهر من نفسه موافقة القوم حتى اذا اورد عليهم الدليل المبطل لقولهم كان قبولهم لذلك الدليل اتم وانتفاعهم باستماعه اكمل ومما يقوي هذا الوجه انه تعالى
حكى عنه مثل هذا الطريق في موضع اخر وهو قوله تعالى فنظر نظرة في النجوم فقال اني سقيم فتولوا عنه مدبرين وذلك لانهم كانوا يستدلون بعلم النجوم على حصول الحوادث
المستقبلة فوافقهم ابرهيم عليه السلام على هذا الطريق في الظاهر مع انه كان بريا عنه في الباطن ومقصوده ان يتوسل بهذا الطريق الى كسر الاصنام فاذا جازت
الموافقة في الظاهر ههنا مع انه كان بريا عنه في الباطن فلم لا يجوز ان يكون في مسئلتنا كذلك وايضا المتكلمون قالوا انه لا يقبح من الله تعالى اظهار خوارق العادات
على يد من يدعي الالهية لان صورة هذا المدعي وشكله يدل على كذبه فلا يحصل فيه التلبيس بسبب ظهور تلك الخوارق على يده ولكن لا يجوز اظهارها على يد من
يدعي النبوة لانه موجب التلبيس فكذا ههنا وقوله هذا ربي لا يوجب الضلال لان دلائل بطلانه جلية وفي اظهار هذه الكلمة منفعة عظيمة وهي استدراجهم لقبول الدليل
فكان جائزا الوجه السابع في الجواب ان القوم لما دعوه الى عبادة النجوم فكانوا في تلك المناظرة اذا طلع النجم [illegible] فقال ابرهيم عليه السلام هذا ربي اي هذا هو
الرب الذي تدعونني اليه ثم سكت زمانا حتى افل ثم قال لا احب الآفلين فهذا تمام تقرير هذه الاجوبة على الاحتمال الاول وهو انه ذكر هذا الكلام بعد البلوغ
اما الاحتمال الثاني وهو انه ذكره قبل البلوغ وعند القرب منه فتقريره انه تعالى كان قد خص ابرهيم عليه السلام بالعقل الكامل والقريحة الصافية فخطر بباله
قبل بلوغه اثبات الصانع سبحانه وتعالى فتفكر فراى النجم فقال هذا ربي فلما شاهد حركته قال لا احب الآفلين ثم انه تعالى اكمل بلوغه في اثناء هذا البحث
فقال في الحال اني بريء مما تشركون فهذا الاحتمال لا بأس به وان كان الاحتمال الاول اولى بالقبول لما ذكرنا من الدلائل الكثيرة على ان هذه المناظرة انما جرت
لابرهيم عليه السلام وقت اشتغاله بدعوة القوم الى التوحيد والله اعلم المسئلة الرابعة قرا ابو عمرو وورش عن نافع راى بفتح الراء وكسر الهمزة حيث
كان وقرا ابن عامر وحمزة والكسائي بكسرهما فاذا كان بعده الف كاف او هاء نحو راك وراه ورآها فحينئذ يكسرهما حمزة والكسائي ويفتحهما ابن عامر وروى
يحيى عن ابي بكر عن عاصم مثل حمزة والكسائي فاذا لقيته الف وصل نحو راى الشمس وراى القمر فان حمزة ويحيى عن ابي بكر ونصيرا عن الكسائي يكسرون الراء ويفتحون
الهمزة والباقون يقرؤن جميع ذلك بفتح الراء والهمزة والتفخيم في راك وراه انه بالفتح قال الواحدي اما من فتح الراء والهمزة فعلته ظاهرة وهي ترك الالف
على الاصل نحو رعى ورمى واما من فتح الراء وكسر الهمزة فانه امال الهمزة نحو الكسر ليميل الالف التي في راى نحو الياء وترك الراء مفتوحة على الاصل واما من كسرهما
جميعا فلاجل ان يصير حركة الراء مشابهة لحركة الهمزة والواحدي طول في هذا الباب في كتاب البسيط فليرجع اليه المسئلة الخامسة القصة التي ذكرناها من ان
ابرهيم عليه السلام ولد في الغار وتركته امه وكان جبريل عليه السلام يربيه وكل ذلك محتمل في الجملة وقال القاضي كل ما يجري مجرى المعجزات فانه لا يجوز لان
تقديم المعجز على وقت الدعوى غير جائز عندهم وهذا هو المسمى بالارهاص الا اذا حضر في ذلك الزمان رسول من الله فيجعل تلك الخوارق معجزة لذلك النبي اما عند
اصحابنا فالارهاص جائز فزال السؤال المسئلة السادسة ان ابرهيم عليه السلام استدل بافول الكواكب على انه لا يجوز ان يكون ربا وخالقا له ويجب علينا
ههنا ان نبحث عن امرين احدهما ان الافول ما هو والثاني ان الافول كيف يدل على عدم ربوبية الكواكب فنقول الافول عبارة عن غيبوبة الشيء بعد
ظهوره واذا عرفت هذا فلقائل ان يسال فيقول الافول انما يدل على الحدوث من حيث انه حركة وعلى هذا التقدير فيكون الطلوع ايضا دليلا على الحدوث
فلم ترك ابرهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطلوع وعول في اثبات هذا المطلوب على الافول والجواب لا شك ان الطلوع والغروب يشتركان
في الدلالة على الحدوث الا ان الدليل الذي يحتج به الانبياء في معرض دعوة الخلق كلهم الى الله تعالى لا بد وان يكون ظاهرا جليا بحيث يشترك في فهمه الذكي
والغبي والعاقل والغافل ودلالة الحركة على الحدوث وان كانت يقينية الا انها دقيقة لا يعرفها الا الافاضل من الخلق اما دلالة الافول فانها دلالة
ظاهرة يعرفها كل احد فان الآفل يزول سلطانه وقت الافول فكانت دلالة الافول على هذا المقصود اتم وايضا قال بعض المحققين الهوي في حظيرة
الامكان افول واحسن الكلام ما يحصل فيه حصة الخواص وحصة الاوساط وحصة العوام فالخواص يفهمون من الافول الامكان وكل ممكن محتاج والمحتاج لا يكون
مقطعا للحاجات فلا بد من الانتهاء الى ما يكون منزها عن الامكان حتى تنقطع الحاجات بسبب وجوده كما قال وان الى ربك المنتهى واما الاوساط فانهم يفهمون
من الافول مطلق الحركة فكل متحرك محدث وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر فلا يكون الآفل الها بل الاله هو الذي احتاج اليه ذلك الآفل واما العوام فانهم

يفهمون من الافول الغروب وهم يشاهدون ان كل كوكب يقرب من الافول والغروب فانه يزول نوره وينتقص ضوؤه ويذهب سلطانه ويصير كالمعزول ومن كان
كذلك فانه لا يصلح للالهية فهذه الكلمة الواحدة اعني قوله لا احب الآفلين كلمة مشتملة على نصيب المقربين واصحاب اليمين واصحاب الشمال فكانت اكمل الدلائل وافضل البراهين
وفيه دقيقة اخرى وهي انه عليه السلام انما كان يناظرهم وهم كانوا منجمين ومذهب اهل النجوم ان الكوكب اذا كان في الربع الشرقي ويكون صاعدا الى وسط السماء
كان قويا عظيم التاثير اما اذا كان غربيا وقريبا من الافول فانه يكون ضعيف الاثر قليل القوة فنبه بهذه الدقيقة على ان الاله هو الذي لا تتغير قدرته الى العجز وكماله الى
النقصان ومذهبكم ان الكوكب حال كونه في الربع الغربي يكون ضعيف القوة ناقص التاثير عاجزا عن التدبير وذلك يدل على القدح في الهيته وظهر ان على قول المنجمين
للافول مزيد خاصية في كونه موجبا للقدح في الهيته المقام الثاني وهو بيان ان كون الكوكب افلا يمنع من ربوبيته فلقائل ايضا ان يقول اقصى ما في هذا الباب
ان يكون افوله دالا على حدوثه الا ان حدوثه لا يمنع من كونه ربا لابرهيم ومعبودا له الا ترى ان المنجمين واصحاب الوسائط يقولون ان الاله الاكبر خلق الكواكب وابدعها
واحدثها ثم ان هذه الكواكب تخلق النبات والحيوان في هذا العالم الاسفل فثبت ان افول الكواكب وان دل على حدوثها الا انه لا يمنع من كونها اربابا للانسان والهة
لهذا العالم والجواب لنا ههنا مقامان المقام الاول ان يكون المراد من الرب والاله الموجود الذي عنده ينقطع الحاجات ومتى ثبت بافول الكواكب حدوثها
وثبت في بداية العقول ان كل ما كان محدثا فانه يكون في وجوده محتاجا الى الغير وجب القطع باحتياج هذه الكواكب في وجودها الى غيرها ومتى ثبت هذا المعنى
امتنع كونها اربابا والهة بمعنى انه ينقطع الحاجات عند وجودها فثبت ان كونها افلة يوجب القدح في كونها اربابا والهة بهذا التفسير المقام الثاني ان يكون
المراد من الرب والاله من يكون خالقا لنا وموجدا لذواتنا وصفاتنا فنقول افول الكواكب يدل على كونها عاجزة عن الخلق والايجاد وعلى انه لا يجوز
عبادتها وبيانه من وجوه الاول ان افولها يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها الى فاعل قديم قادر ووجب ان يكون قادرية ذلك القادر ازلية
والا لافتقر حدوث قادريته الى قادر اخر ولزم التسلسل وهو محال فثبت ان قادريته ازلية واذا ثبت هذا فنقول الشيء الذي هو مقدور له انما صح كونه مقدورا له باعتبار امكانه لان الامكان
واحد في كل الممكنات فثبت انه لو لا انه صار بعض الممكنات مقدورا لله تعالى فهو حاصل في كل الممكنات فوجب في كل الممكنات ان يكون مقدورا لله تعالى واذا ثبت هذا
امتنع وقوع شيء من الممكنات بغيره على ما بينا صحة هذه المقدمات بالدلائل اليقينية في علم الاصول والحاصل انه ثبت بالدليل ان كون الكوكب افلة يدل على كونها محدثة
وان كان لا يثبت هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة وايضا فكونها افلة يوجب القول بامتناع كونها قادرة على الايجاد والابداع وان كان لا يثبت
هذا المعنى الا بواسطة مقدمات كثيرة ودلائل القرآن انما يذكر فيها اصول المقدمات فاما التفريع والتفصيل فذاك انما يليق بعلم الجدل فلما ذكرنا انه تعالى ما بين المقدمتين
على سبيل الرمز لا جرم اكتفى بذكرهما في بيان ان الكواكب لا قدرة لها على الايجاد والابداع فلهذا السبب استدل ابرهيم عليه السلام بافولها على امتناع كونها
اربابا والهة لحوادث هذا العالم الوجه الثاني ان افول الكواكب يدل على حدوثها وحدوثها يدل على افتقارها في وجودها الى القادر المختار فيكون ذلك
الفاعل هو الخالق للافلاك والكواكب ومن كان قادرا على خلق الافلاك والكواكب من دون واسطة شيء كان بان يكون قادرا على خلق الانسان اولى لان القادر
على خلق الشيء الاعظم لا بد وان يكون قادرا على خلق الشيء الاضعف واليه الاشارة بقوله تعالى لخلق السموات والارض اكبر من خلق الناس وبقوله تعالى اوليس الذي خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم فثبت بهذه الطرق ان الاله الاكبر يجب ان يكون قادرا على خلق البشر وعلى تدبير العالم الاسفل من غير
واسطة الاجرام الفلكية واذا كان الامر كذلك كان الاشتغال بعبادة الاله الاكبر اولى من الاشتغال بعبادة الشمس والقمر الوجه الثالث انه لو صح كون بعض
الكواكب موجدة وخالقة لبعض هذا العالم لكل فحينئذ لا يعرف الانسان ان خالقه هذا الكوكب ام ذاك الاخر ام مجموع الكواكب فيبقى شاكا في معرفة خالقه اما لو
عرفنا الكل واسندنا الخلق والايجاد والتدبير الى خالق الكل فحينئذ يمكننا معرفة الخالق والموجد ويمكننا الاشتغال بعبوديته وشكره فثبت بهذه الوجوه ان افول
الكواكب كما يدل على امتناع كونها قديمة فكذلك يدل على امتناع كونها الهة لهذا العالم وارباب للحيوان والانسان فهذا تمام الكلام في تقرير هذا الدليل فان قيل لا شك
ان تلك الليلة كانت مسبوقة بنهار وليل وكان افول الكوكب والقمر والشمس حاصلا في الليل السابق والنهار السابق وبهذا التقدير لا يبقى للافول الحاصل في تلك الليلة
مزيد فائدة والجواب انا بينا انه صلوات الله عليه انما اورد هذا الدليل على الاقوام الذين كان يدعوهم من عبادة النجوم الى التوحيد فلا يبعد ان يقال انه عليه السلام
كان جالسا مع اولئك الاقوام ليلة من الليالي وزجرهم عن عبادة الكواكب فبينما هو في تقرير ذلك الكلام اذ وقع بصره على كوكب مضيء فلما افل قال عليه السلام لو كان هذا
الكوكب الها لما انتقل من الصعود الى الافول ومن القوة الى الضعف ثم في اثناء ذلك الكلام طلع القمر وافل فاعاد عليهم ذلك الكلام وكذا القول في الشمس فهذا جملة الكلام
في تقرير دليل ابرهيم عليه صلوات الله والرحمة المسئلة السابعة تفلسف الغزالي رحمه الله في بعض كتبه وحمل الكوكب على النفس الحيوانية التي هي لكل كوكب والقمر على
النفس الناطقة التي هي لكل فلك والشمس على العقل المجرد الذي لكل فلك وكان ابو علي سينا يفسر الافول بالامكان فزعم الغزالي رحمه الله ان المراد بافولها
امكانها في انفسها وزعم ان المراد من قوله لا احب الآفلين ان هذه الاشياء باسرها ممكنة الوجود لذواتها وكل ممكن فلا بد له من مؤثر ولا بد له من الانتهاء الى واجب الوجود
واعلم ان هذا الكلام لا بأس به الا انه يبعد حمل لفظ الآية عليه ومن الناس من حمل الكوكب على الحس والقمر على الخيال والوهم والشمس على العقل والمراد ان هذه القوى
المدركة الثلث قاصرة متناهية القوة ومدبر العالم مستول عليها قاهر لها والله اعلم المسئلة الثامنة دل قوله تعالى لا احب الآفلين على احكام الحكم الاول هذه الآية تدل على انه
تعالى ليس بجسم اذ لو كان جسما لكان غائبا عنا ابدا فكان آفلا ابدا وايضا يمتنع ان يكون تعالى بحيث ينزل من العرش الى السماء تارة ويصعد من السماء الى العرش اخرى

والأحسن معنى الأول. الحكم الثالث تدل الآية على أنه تعالى ليس محلا للصفات المحدثة كما تقوله الكرامية والا لكان متغيرا وحينئذ يحصل معنى الأفول وذلك محال. الحكم الرابع
تدل هذه الآية على أن الدين يجب أن يكون مبنيا على الدليل لا على التقليد والا لم يكن لهذا الاستدلال فائدة اصلا. الحكم الخامس تدل هذه الآية على أن معارف الأنبياء بربهم استدلالية
لا ضرورية والا لما احتاج ابرهيم الى الاستدلال. الحكم السادس تدل هذه الآية على أنه لا طريق الى تحصيل معرفة الله الا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته اذ لو امكن تحصيلها بطريق
آخر لما عدل ابرهيم عليه السلام الى هذه الطريقة والله اعلم. أما قوله تعالى فلما رأى القمر بازغا الآية ففيها مسئلتان المسئلة الأولى يقال بزغ القمر اذا ابتدأ في الطلوع وبزغت
الشمس اذا بدا منها طلوع ونجوم بوازغ قال الأزهري كأنه مأخوذ من البزغ وهو الشق كأنه بنوره يشق الظلمة شقا ومعنى الآية كأنه اعتبر في القمر مثل ما اعتبر في الكوكب
المسئلة الثانية دل قوله لئن لم يهدني ربي على أن الهداية ليست الا من الله تعالى ولا يمكن حمل لفظ الهداية على التمكين وازاحة الأعذار ونصب الدلائل لأن كل ذلك
كان حاصلا فالهداية التي كان يطلبها بعد حصول تلك الأشياء لا بد وأن تكون زائدة عليها واعلم أن كون ابرهيم على مذهبنا أظهر من أن يشتبه على العاقل لأنه في هذه الآية
أضاف الهداية الى الله تعالى وكذا في قوله الذي خلقني فهو يهدين وكذا في قوله واجنبني وبني أن نعبد الأصنام. قوله تعالى فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر ففيه مسئلتان
المسئلة الأولى انما قال في الشمس هذا مع أنها مؤنثة ولم يقل هذه لوجوه أحدها ان الشمس بمعنى الضياء والنور فحمل اللفظ على التأويل فذكر ثانيها أن الشمس لم يحصل فيها
علامة التأنيث فلما أشبه لفظها لفظ المذكر وكان تأويلها تأويل النور صلح التذكير من هاتين الجهتين ثالثها اراد هذا الطالع أو هذا الذي أراه ورابعها المقصود منه
رعاية الأدب وهو ترك التأنيث عند ذكر اللفظ الدال على الربوبية. المسئلة الثانية قوله هذا أكبر المراد منه أنه أكبر الكواكب جرما وأقواها قوة فكان أولى بالالهية فان
قيل لما كان الأفول حاصلا في الشمس والأفول يمنع من صفة الربوبية واذا ثبت امتناع صفة الربوبية للشمس كان امتناع حصولها للقمر ولسائر الكواكب أولى وبهذا الطريق
فثبت ان ذكر هذا الكلام في الشمس يغني عن ذكره في القمر والكواكب فلم لم يقتصر على ذكر الشمس رعاية للايجاز والاختصار قلنا ان الأخذ من الأدون فالأدون مترقيا
الى الأعلى فالأعلى فله نوع تأثير في التقرير والبيان والتأكيد لا يحصل من غيره فكان ذكره على هذا الوجه أولى. أما قوله يا قوم اني بريء مما تشركون فالمعنى أنه لما ثبت
بالدليل أن هذه الكواكب لا تصلح للربوبية والالهية لا جرم تبرأ من الشرك ولقائل أن يقول هب أنه ثبت بالدليل أن الكوكب والشمس والقمر لا تصلح للربوبية لكن لا يلزم
من هذا القدر نفي الشريك مطلقا واثبات التوحيد فلم فرع على قيام الدليل على كون هذه الكواكب غير صالحة للربوبية الجزم باثبات التوحيد مطلقا. والجواب أن القوم
كانوا مساعدين على نفي سائر الشركاء وانما نازعوا في هذه الصورة المعينة فلما ثبت بالدليل أن هذه الأشياء ليست أربابا ولا آلهة وثبت بالاتفاق نفي غيرها
فلا جرم حصل الجزم بنفي الشركاء على الاطلاق. أما قوله اني وجهت وجهي ففيه مسئلتان المسئلة الأولى فتح الياء من وجهي نافع وابن عامر وحفص عن عاصم والباقون
تركوا هذا الفتح. المسئلة الثانية هذا الكلام لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد وجهت عبادتي وطاعتي وسبب جواز هذا المجاز أن من كان مطيعا لغيره منقادا لأمره
فانه يتوجه بوجهه اليه فجعل توجيه الوجه اليه كناية عن الطاعة. أما قوله للذي فطر السموات والأرض ففيه دقيقة وهي أنه لم يقل وجهت وجهي الى الذي فطر السموات
والأرض بل ترك هذا اللفظ وذكر قوله وجهت وجهي للذي فطر والمعنى ان توجيه وجه القلب ليس اليه لأنه متعال عن الحيز والجهة بل توجيه وجه القلب الى خدمته
وطاعته لأجل عبوديته فترك كلمة الى ههنا والاكتفاء بحرف اللام دليل ظاهر على كون المعبود متعاليا عن الحيز والجهة ومعنى فطرهما أخرجهما الى الوجود واصله من
الشق يقال تفطر الشجر بالورق والورد اذا اخرجهما واظهرهما وأما الحنيف فهو المائل قال أبو العالية الحنيف الذي يستقبل البيت في صلوته وقيل انه العادل عن
كل معبود دون الله والله اعلم. وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به الا أن يشاء ربي شيئا
وسع ربي كل شيء علما أفلا تتذكرون وكيف أخاف ما أشركتم ولا تخافون أنكم أشركتم بالله ما لم ينزل
عليكم سلطانا فأي الفريقين أحق بالأمن ان كنتم تعلمون الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم أولئك
لهم الأمن وهم مهتدون وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه نرفع درجات من نشاء ان ربك حكيم
عليم ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته
اعلم ان ابرهيم عليه السلام لما أورد عليهم الحجة المذكورة فالقوم أوردوا عليه حججا على صحة أقوالهم منها انهم تمسكوا بالتقليد كقولهم انا وجدنا آباءنا على أمة وكقولهم للرسول
صلى الله عليه وسلم أجعل الآلهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب ومنها انهم خوفوه بانك لما طعنت في الهية هذه الأصنام وقعت من جهتها في الآفات والبليات
ونظيره ما حكاه الله تعالى في قصة قوم هود ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء فذكروا هذا الجنس من الكلام مع ابرهيم عليه السلام فأجاب الله تعالى عن
حجتهم بقوله أتحاجوني في الله وقد هدان يعني لما ثبت بالدليل الموجب للهداية واليقين صحة قولي فكيف يلتفت الى حجتكم العليلة وكلماتكم الباطلة واجاب
عن حجتهم الثانية وهي انهم خوفوه بالأصنام بقوله ولا أخاف ما تشركون به لأن الخوف انما يحصل ممن يقدر على النفع والضر والأصنام جمادات لا قدرة
لها على النفع والضر فكيف يحصل الخوف منها فان قيل لا شك ان للطلسمات آثارا مخصوصة فلم لا يجوز أن يحصل الخوف منها من هذه الجهة قلنا الطلسم يرجع
حاصله الى تأثيرات الكواكب وقد دللنا على ان قوى الكواكب على التأثيرات انما تحصل من خلق الله تعالى فيكون الرجاء والخوف في الحقيقة ليس الا من الله
تعالى. أما قوله تعالى الا أن يشاء ربي شيئا ففيه وجوه أحدها الا أن اذنب فيشاء انزال العقوبة بي وثانيها الا أن يشاء أن يبتليني بمحن الدنيا أو يقطع عني بعض
عادات نعمه وثالثها الا أن يشاء ربي فأخاف ما تشركون به بأن يحييها ويمكنها من نفعي وضري ويقدرها على ايصال الخير والشر الي واللفظ يحتمل كل

هذه الوجوه وحاصل الأمر أنه لا يبعد أن يحدث للانسان في مستقبل عمره شيء من المكاره والحمقى من الناس يحملون ذلك على أنه انما حدث ذلك المكروه بسبب أنه طعن في الهية الأصنام
فذكر ابرهيم عليه السلام ذلك حتى انه لو حدث به شيء من المكاره لم يحمل على هذا السبب. ثم قال عليه السلام وسع ربي كل شيء علما يعني انه علام الغيوب فلا يفعل الا الصلاح
والخير والحكمة فبتقدير أن يحدث من مكاره الدنيا فذاك لأنه تعالى عرف وجه الصلاح والخير فيه لا لأجل أنه عقوبة على الطعن في الهية الأصنام. أما قوله أفلا تتذكرون ومعنى
أفلا تتذكرون أن نفي الشركاء والأضداد والأنداد عن الله تعالى لا يوجب حلول العذاب ونزول العقاب والسعي في اثبات التوحيد والتنزيه لا يوجب استحقاق العقاب
المسئلة الثالثة قرأ نافع وابن عامر هداني باثبات الياء على الأصل والباقون بحذفها للتخفيف. المسئلة الرابعة أن ابرهيم عليه السلام حاجهم في الله وهو قوله لا أحب
الآفلين والقوم أيضا حاجوه في الله وهو قوله تعالى وحاجه قومه قال أتحاجوني في الله فتحصل لنا من هذه الآية أن المحاجة في الله تارة تكون موجبة للمدح العظيم والثناء البالغ
وهي المحاجة التي ذكرها ابرهيم عليه السلام وذلك المدح والثناء هو قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم وتارة تكون موجبة للذم وهي في قوله تعالى أتحاجوني في
الله ولا فرق بين البابين الا أن المحاجة في تقرير الدين الحق توجب أعظم أنواع المدح والثناء والمحاجة في تقرير الدين الباطل توجب أعظم أنواع الذم والزجر واذا ثبت
هذا الأصل صار هذا قانونا معتبرا فكل موضع جاء في الأخبار والقرآن ما يدل على تهجين أمر المحاجة والمناظرة فهو محمول على تقرير الدين الباطل وكل موضع جاء بالمدح
على مدحه فهو محمول على تقرير الدين الحق والمذهب الصدق. قوله تعالى وكيف أخاف ما أشركتم الآية اعلم أن هذا من بقية الجواب عن الكلام الأول والتقدير وكيف
أخاف الأصنام التي لا قدرة لها على النفع والضر وأنتم لا تخافون من الشرك الذي هو أعظم الذنوب. قوله تعالى ما لم ينزل به عليكم سلطانا فيه وجهان الأول أن
ما لم ينزل به عليكم سلطانا كناية عن امتناع وجود الحجة والسلطان في مثل هذه القضية ونظيره قوله تعالى ومن يدع مع الله الها آخر لا برهان له به والمراد منه امتناع
حصول البرهان فيه. الثاني انه لا يمتنع عقلا أن يؤمر باتخاذ تلك التماثيل والصور قبلة للدعاء والصلوة فقوله ما لم ينزل به سلطانا معناه عدم ورود الأمر به وحاصل الكلام
وما لكم تنكرون على الأمن في موضع الأمن ولا تنكرون على أنفسكم الأمن في موضع الخوف ولم يقل فأينا أحق بالأمن أنا أم أنتم احترازا من تزكيته نفسه فعدل عنه الى قوله فأي
الفريقين أحق بالأمن يعني فريقي المشركين والموحدين ثم استأنف الجواب عن السؤال بقوله الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهذا من تمام كلام ابرهيم في المحاجة والمعنى
أن الأمن حصل لهم الأمن المطلق هم الذين يكونون مستجمعين لهذين الوصفين أولهما الايمان وهو كمال القوة النظرية وثانيهما ولم يلبسوا ايمانهم بظلم وهو كمال القوة
العملية. قوله تعالى أولئك لهم الأمن وهم مهتدون واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية من وجه والمعتزلة يتمسكون بها من وجه آخر أما وجه تمسك أصحابنا فهو أن
يقول انه تعالى شرط في الايمان الموجب للأمن عدم الظلم ولو كان ترك الظلم أحد أجزاء مسمى الايمان لكان هذا التقييد عبثا فثبت أن الفاسق مؤمن وبطل به قول المعتزلة
وأما وجه تمسك المعتزلة بها فهو أنه تعالى شرط في حصول الأمن حصول الأمرين الايمان وعدم الظلم فوجب أن لا يحصل الأمن للفاسق وذلك يوجب حصول الوعيد
له وأجاب أصحابنا عنه من وجهين الأول أن قوله ولم يلبسوا ايمانهم بظلم المراد من الظلم الشرك لقوله تعالى حكاية عن لقمن انه قال لابنه يا بني لا تشرك بالله
ان الشرك لظلم عظيم فالمراد ههنا الذين آمنوا بالله ولم يثبتوا لله شريكا في المعبودية والدليل على أن هذا هو المراد أن هذه القصة من أولها الى آخرها انما وردت
في نفي الشركاء والأضداد والأنداد وليس فيها ذكر الطاعات والعبادات فوجب حمل الظلم ههنا على ذلك الثاني في الجواب أن وعيد الفاسق من أهل الصلوة
يحتمل أن يعذبه الله تعالى ويحتمل أن يعفو عنه وعلى كلا التقديرين فالأمن زائل والخوف حاصل فلم يلزم من عدم الأمن القطع بحصول العذاب والله اعلم. قوله
تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه الآية وفيه مسائل المسئلة الأولى قوله وتلك اشارة الى كلام قد تقدم وفيه وجوه الأول أنه اشارة الى قوله لا أحب الآفلين
الثاني أنه اشارة الى أن القوم قالوا له أما تخاف أن تخبلك آلهتنا لأجل انك شتمتهم فقال لهم أفلا تخافون أنتم حيث أقدمتم على الشرك بالله وسويتم
في العبادة بين خالق العالم ومدبره وبين الخشب المنحوت والصنم المعمول الثالث أن المراد هو الكل اذا عرفت هذا فنقول قوله وتلك مبتدأ وقوله حجتنا خبره وقوله
آتيناها ابرهيم صفة لذلك الخبر. المسئلة الثانية قوله وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم يدل على أن تلك الحجة انما حصلت في عقل ابرهيم عليه السلام بايتاء الله واظهاره
تلك الحجة في عقله وذلك يدل على أن الايمان والكفر لا يحصلان الا بخلق الله تعالى ويتأكد هذا أيضا بقوله تعالى نرفع درجات من نشاء فان المراد انه تعالى
رفع درجات ابرهيم بسبب أنه تعالى آتاه تلك الحجة ولو كان حصول العلم بتلك الحجة انما كان من قبل ابرهيم لا من قبل الله لكان ابرهيم عليه السلام هو الذي رفع
درجات نفسه وحينئذ كان قوله نرفع درجات من نشاء باطلا فثبت أن هذا صريح قولنا في مسئلة الهدى والضلال. المسئلة الثالثة هذه الآية من أدل الدلائل
على فساد قول الحشوية في الطعن في النظر وتقرير الحجة وذكر الدليل لأنه تعالى أثبت لابرهيم حصول الرفعة والفوز بالدرجات العالية لأجل أنه ذكر الحجة في التوحيد وقررها وذب
عنها وذلك يدل على أنه لا مرتبة بعد النبوة والرسالة أعلى وأشرف من هذه المرتبة. المسئلة الرابعة قرأ حمزة وعاصم والكسائي درجات بالتنوين من غير اضافة
والباقون بالاضافة فالقراءة الأولى معناها نرفع من نشاء درجات كثيرة فيكون من موضع النصب قال ابن مقسم هذه القراءة أدل على تفضيل بعضهم على بعض في المنزلة
والرفعة وقال أبو عمرو الاضافة تدل على الدرجة الواحدة وعلى الدرجات الكثيرة والتنوين لا يدل الا على الدرجات الكثيرة. المسئلة الخامسة اختلفوا في تلك الدرجات
فقيل درجات أعماله في الآخرة وقيل تلك الحجج درجات رفيعة لأنها توجب الثواب العظيم وقيل نرفع من نشاء في الدنيا بالنبوة والحكمة وفي الآخرة بالجنة
والثواب وقيل نرفع درجات من نشاء بالعلم واعلم أن هذه الآية من أدل الدلائل على أن كمال السعادات في الصفات الروحانية وفي البعد عن الصفات الجسمانية
والدليل عليه أنه تعالى قال وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم ثم قال بعده نرفع درجات من نشاء وذلك يدل على أن الموجب لحصول هذه الرفعة هو ايتاء تلك الحجة ولهذا

وابن عامر أتحاجوني بتخفيف النون والباقون بتشديدها
وابن ذكوان ... هداني ... قرأ نافع

يقتضي انه وقوف النفس على حقيقة تلك الحجة واطلاعها على اسرارها اقتضت ارتفاع الروح من حضيض العالم الجسماني الى اعلى العالم الروحاني وذلك يدل على انه لا رفعة ولا
سعادة الا في الروحانيات واما قوله ان ربك حكيم عليم فالمعنى انه يرفع درجات من يشاء بمقتضى الحكمة والعلم لا بموجب الشهوة والمجازفة فان افعال الله منزهة عن العبث
والعبث والباطل ﴿ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان
وايوب ويوسف وموسى وهرون وكذلك نجزي المحسنين وزكريا ويحيى وعيسى والياس كل من
الصالحين واسمعيل واليسع ويونس ولوطا وكلا فضلنا على العالمين ومن آبائهم وذرياتهم
واخوانهم واجتبيناهم وهديناهم الى صراط مستقيم ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون﴾
في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى عن ابرهيم عليه السلام انه اظهر حجة الله في التوحيد ونصرها وذب عنها عدد وجوه نعمه واحسانه عليه فاولها
قوله تعالى وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم والمراد انا نحن آتيناه تلك الحجة وهديناه اليها واوقفنا عقله على حقيقتها وذكر نفسه باللفظ الدال على العظمة وهو كناية
الجمع على وفق ما يقول عظماء الملوك فعلنا وقلنا وذكرنا ولما ذكر نفسه تعالى ههنا باللفظ الدال على العظمة وجب ان تكون تلك العظمة عظمة كاملة رفيعة
شريفة وذلك يدل على ان ايتاء الله ابرهيم تلك الحجة من اشرف النعم واجل مراتب العطايا والمواهب وثانيها انه تعالى خصه بالرفعة والاتصال الى الدرجات العالية
وهو قوله نرفع درجات من نشاء وثالثها انه جعله عزيزا في الدنيا وذلك لانه تعالى جعل اشرف الناس وهم الانبياء والرسل من نسله ومن ذريته وابقى
[illegible] لان من اعظم انواع السرور علم المرء بانه يكون من عقبه الانبياء والملوك والمقصود من هذه الآيات تعديد انواع نعم الله على ابرهيم
[illegible] دلائل التوحيد فقال ووهبنا له اسحق لصلبه ويعقوب بعده من اسحق فان قالوا لم لم يذكر اسمعيل عليه السلام مع اسحق بل اخر ذكره عنه
[illegible] المقصود بالذكر ههنا انبياء بني اسرائيل وهم باسرهم اولاد اسحق ويعقوب واما اسمعيل فانه ما خرج من صلبه احد من الانبياء
[illegible] ولا ئمه عليه ولا يجوز ذكر محمد صلى الله عليه وسلم في هذا المقام لانه تعالى امر محمدا صلوات الله عليه ان يحتج على العرب في نفي الشرك
[illegible] على التوحيد رزقه الله تعالى النعم العظيمة في الدين والدنيا ومن النعم العظيمة في الدنيا ان آتاه اولادا كانوا انبياء وملوكا
[illegible] الله عليه امتنع ان يذكر نفسه في هذا الموضع فلهذا السبب لم يذكر اسمعيل مع اسحق اما قوله تعالى ونوحا هدينا من قبل
[illegible] في اشرف الانساب وذلك لانه رزقه اولادا مثل اسحق ويعقوب وجعل انبياء بني اسرائيل من نسلهما واخرجه
[illegible] ادريس وشيث والمقصود بيان كرامة ابرهيم بحسب الاولاد وبحسب الآباء اما قوله تعالى ومن ذريته داود وسليمان فقيل المراد ومن
[illegible] نوحا اقرب المذكورين وعود الضمير الى الاقرب واجب الثاني انه تعالى ذكر في جملتهم لوطا وهو كان ابن اخي ابرهيم وما كان
[illegible] رسولا في عصر ابرهيم الثالث انه ولد الانبياء لا يقال من ذريته فعلى هذا اسمعيل ما كان من ذرية ابرهيم وكان من
[illegible] السلام ما كان من ذرية ابرهيم القول الثاني ان الضمير عائد الى ابرهيم عليه السلام والتقدير ومن ذرية ابرهيم داود وسليمان واحتج
[illegible] السلام هو المقصود بالذكر في هذه الآيات وانما ذكر الله تعالى نوحا عليه السلام لان كون ابرهيم من اولاده احد موجبات رفعة
[illegible] الانبياء وهم نوح وابرهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام ثم ذكر من ذريتهم اربعة عشر من الانبياء داود وسليمان وايوب
[illegible] ويحيى وعيسى والياس واسمعيل واليسع ويونس ولوطا صلوات الله عليهم اجمعين والمجموع ثمانية عشر فان قيل رعاية
[illegible] بحسب الفضل والدرجة واما ان يعتبر بحسب الزمان والمدة والترتيب بحسب هذين الامرين غير معتبر في هذه الآية
[illegible] او لا يوجب الترتيب واحد الدلائل على صحة هذا المطلوب هذه الآية فان حرف الواو حاصل ههنا مع انه لا يفيد الترتيب
[illegible] واقول عندي فيه وجه من وجوه الترتيب وذلك لانه تعالى خص كل طائفة من طوائف الانبياء بنوع من الاكرام والفضل
[illegible] السلطان والقدرة والله تعالى قد اعطى داود وسليمان من هذا الباب نصيبا عظيما والمرتبة الثانية البلاء الشديد
[illegible] بهذه المرتبة والمرتبة الثالثة من كان مجمعا لهاتين الحالتين وهو يوسف عليه السلام فانه نال البلاء الشديد
[illegible] في آخر الامر والمرتبة الرابعة من فضائل الانبياء وخواصهم قوة المعجزات وكثرة البراهين والمهابة العظيمة والصولة
[illegible] العظيم والتكريم التام وذلك كما في حق موسى وهرون عليهما السلام المرتبة الخامسة الزهد الشديد والاعراض عن الدنيا وترك
[illegible] يحيى وعيسى والياس ولهذا السبب وصفهم بانهم من الصالحين المرتبة السادسة الانبياء الذين لم يبق لهم فيما بين الخلق
[illegible] لوطا صلوات الله عليهم اجمعين فاذا اعتبرنا هذا الوجه الذي راعيناه ذكره فان الترتيب حاصل في ذكر هؤلاء الانبياء عليهم السلام بحسب [illegible]
المسئلة الثانية قوله تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب كلا هدينا واختلفوا في انه تعالى الى ماذا هداهم وكذا الكلام في قوله ونوحا
[illegible] هدى الله يهدي به من يشاء من عباده قال بعض المحققين المراد من هذه الهداية الثواب العظيم وهي الهداية الى طريق الجنة
[illegible] وكذلك نجزي المحسنين وذلك يدل على ان تلك الهداية كانت جزاء المحسنين على احسانهم وجزاء المحسنين على

داود

المراد من هذه الهداية هو الهداية الى الجنة فاما الارشاد الى الدين وتحصيل المعرفة في قلبه فانه لا يكون جزاء له على عمله وايضا لا يبعد ان يقال المراد من هذه
[illegible] ما كان ذلك جزاء على الاحسان منهم لانهم اجتهدوا في طلب الحق فالله تعالى جازاهم على حسن طلبهم بايصالهم الى الحق كما قال والذين
[illegible] قال المراد من هذه الهداية الارشاد الى النبوة والرسالة لان الهداية المخصوصة بالانبياء ليست الا ذلك فان قالوا لو كان الامر كذلك
[illegible] يقتضي ان تكون الرسالة جزاء على عمل وذلك عندكم باطل قلنا يحمل قوله وكذلك نجزي المحسنين على الجزاء الذي هو الثواب والكرامة
[illegible] احتج العلماء بان الانبياء افضل من الملائكة بقوله تعالى بعد ذكر هؤلاء الانبياء وكلا فضلنا على العالمين وذلك لان العالم اسم لكل موجود
[illegible] تعالى وكلا فضلنا على العالمين يقتضي كونهم افضل من كل العالمين وذلك يقتضي كونهم افضل من الملائكة ومن الاحكام
[illegible] فضلنا على العالمين معناه فضلناه على عالمي زمانهم قال القاضي ويمكن ان يقال المراد وكلا من الانبياء مفضلون على كل من سواهم من
[illegible] بعض الانبياء افضل من بعض والكلام واقع في نوع آخر لا تعلق له بالاول المسئلة الرابعة قرأ حمزة والكسائي والليسع بتشديد اللام
[illegible] واحدة قال الزجاج يقال فيه الليسع واليسع بتشديد اللام وتخفيفه المسئلة الخامسة الآية تدل على ان الحسن والحسين رضي الله عنهما
[illegible] وسلم لان الله تعالى جعل عيسى من ذرية ابرهيم مع انه لم ينتسب الى ابرهيم الا بالام فكذلك الحسن والحسين وان انتسبا الى رسول الله
[illegible] من ذريته ويقال ان ابا جعفر الباقر رضوان الله عليه استدل بهذه الآية عند الحجاج بن يوسف المسئلة السادسة قوله تعالى
[illegible] احكاما كثيرة الاول انه تعالى ذكر الآباء والذريات والاخوان فالآباء هم الاصول والذريات هم الفروع والاخوان فروع
[illegible] خص كل من تعلق بهؤلاء الانبياء بنوع من الشرف والكرامة الثاني انه تعالى قال ومن آبائهم وكلمة من للتبعيض فان المراد من
[illegible] الجنة والهداية الى الايمان والمعرفة فهذه الكلمة تدل على انه قد كان في آباء هؤلاء الانبياء من كان غير مؤمن ولا واصل الى الجنة اما لو
[illegible] بعد ذلك الثالث انا اذا فسرنا هذه الهداية بالنبوة كان قوله ومن آبائهم وذرياتهم واخوانهم كالدلالة على ان شرط كون
[illegible] يكون رجلا وان المرأة لا يجوز ان تكون رسولا من عند الله وقوله تعالى بعد ذلك واجتبيناهم يفيد النبوة لان الاجتباء اذا ذكر
[illegible] على النبوة والرسالة قوله ذلك هدى الله يهدي به من يشاء من عباده واعلم انه يجب ان يكون المراد من هذا الهدى هو
[illegible] الشرك لانه قال بعده ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا وذلك يدل على ان المراد من ذلك الهدى ما يكون جاريا مجرى الامر
[illegible] ان المراد بهذا الهدى معرفة الله عز وجل بوحدانيته ثم انه تعالى صرح بان ذلك الهدى من الله تعالى وثبت ان الايمان لا يحصل
[illegible] هذه الآية بنفي الشرك فقال ولو اشركوا والمعنى ان هؤلاء الانبياء لو اشركوا لحبط عنهم طاعاتهم وعباداتهم والمقصود
[illegible] طريقة الشرك واما الكلام في حقيقة الاحباط فقد ذكرناه على سبيل الاستقصاء في سورة البقرة فلا حاجة الى الاعادة ﴿اولئك
الذين آتيناهم الكتاب والحكم والنبوة فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين اولئك الذين هدى الله
فبهداهم اقتده قل لا اسألكم عليه اجرا ان هو الا ذكرى للعالمين﴾ اعلم ان قوله اولئك اشارة الى الذين مضى ذكرهم قبل وهم الانبياء
[illegible] تعالى قبل ذلك ثم ذكر تعالى انه آتاهم الكتاب والحكم والنبوة واعلم ان العطف يوجب المغايرة فهذه الالفاظ الثلثة لا بد وان
[illegible] واعلم ان الحكام على الخلق ثلث طوائف احدها الذين يحكمون على بواطن الناس وعلى ارواحهم وهم العلماء وثانيها الذين يحكمون على ظواهر
[illegible] على الناس بالقهر والسلطنة وثالثها الانبياء وهم الذين اعطاهم من العلوم والمعارف ما لاجلها يقدرون على التصرف في بواطن الخلق وارواحهم و
[illegible] السلطنة ما لاجله يقدرون على التصرف في ظواهر الخلق ولما استجمعوا هذين الوصفين لا جرم كانوا هم الحكام على الاطلاق اذا عرفت
[illegible] الكتاب اشارة الى انه تعالى اعطاهم العلم الكثير وقوله والحكم اشارة الى انه تعالى جعلهم حكاما على الناس نافذي الحكم فيهم بحسب الظاهر
[illegible] الثالثة وهي الدرجة العالية الرفيعة الشريفة التي يتفرع على حصولها حصول المرتبتين المتقدمتين المذكورتين والناس في هذه الالفاظ
[illegible] عندنا ما ذكرناه واعلم ان قوله آتيناهم الكتاب يحتمل ان يكون المراد منه الابتداء بالوحي والتنزيل عليهم كما في صحف
[illegible] وقرآن محمد صلوات الله عليهم ويحتمل ان يكون المراد منه ان يؤتيه تعالى فهما تاما لما في الكتاب وعلما محيطا بحقائقه واسراره
[illegible] عشر المذكورين ما انزل الله تعالى على كل واحد منهم كتابا الهيا على التعيين والتخصيص قوله تعالى فان يكفر بها هؤلاء والمراد من يكفر
[illegible] كفار قريش فقد وكلنا الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في ان ذلك القوم من هم على وجوه فقيل اهل المدينة وهم
[illegible] والانصار وقال الحسن هم الانبياء الثمانية عشر الذين تقدم ذكرهم وهو اختيار الزجاج قال والدليل عليه قوله تعالى بعد هذه الآية
[illegible] اقتده وقال ابو رجاء يعني الملائكة وهو بعيد لان اسم القوم قل ما يقع على غير بني آدم وقال مجاهد هم الفرس وقال ابن زيد كل من لم يكفر
[illegible] او من الصحابة او من التابعين المسئلة الثانية قوله تعالى فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين يدل على انه انما خلقهم للايمان واما غيرهم
[illegible] خلق الكل للايمان وكان الايمان والتمكين وفعل الالطاف مشتركا فيه بين المؤمنين وبين غيرهم فحينئذ لا يبقى لقوله فقد وكلنا بها قوما ليسوا

بها كافرين معنى واجاب الكعبي عنه من وجهين الاول انه تعالى زاد المؤمنين عند ايمانهم وبعده من الكافر فوائده وشرف احكامه حال الكفر الا انه وذكر في الجواب وجها ثانيا
فقال بتقدير ان يستوي لكان بعضهم اذا قصر ولم ينتفع صح ان يقال بحسب الظاهر انه لم يحصل له نعم الله كالولد الذي يسوي بين الولدين في العطية فانه يصح ان يقال انه اعطى
احدهما دون الآخر اذا كان ذلك الآخر ضيعه وافسده واعلم ان الجواب الاول ضعيف لان الالطاف الداعية الى الايمان مشترك فيها بين المؤمن والكافر والتخصيص عند الكعبي
غير جائز الثاني ايضا فاسد لان الوالد لما سوى بين الولدين في العطية ثم ان احدهما ضيع نصيبه فاي عاقل يجوز ان يقول ان الاب ما انعم عليه وما اعطاه شيئا المسألة
الثالثة دلت هذه الآية على انه تعالى سينصر نبيه ويقوي دينه ويجعله مستعليا على كل من عاداه قاهرا لكل من نازعه وقد وقع هذا الذي اخبر الله تعالى عنه في هذا الموضع
فكان هذا جاريا مجرى الاخبار عن الغيب فيكون معجزا قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده فيه مسائل المسألة الاولى لا شبهة في ان قوله تعالى اولئك الذين
هدى الله هم الذين تقدم ذكرهم من الانبياء ولا شك ان قوله فبهداهم اقتده المراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الكلام في تعيين الشيء الذي امر الله تعالى محمدا
ان يقتدي فيه بهم فمن الناس من قال المراد ان يقتدي بهم في الامر الذي اجمعوا عليه وهو القول بالتوحيد والتنزيه عن كل ما لا يليق به في الذات والصفات و
الافعال وسائر العقليات وقال آخرون المراد الاقتداء بهم في جميع الاخلاق الحميدة والصفات الرفيعة الكاملة من الصبر على اذى السفهاء والعفو عنهم وقال آخرون المراد
الاقتداء بهم في شرائعهم الا ما خصه الدليل وبهذا التقدير كانت هذه الآية دليلا على ان شرع من كان قبلنا يلزمنا وقال آخرون انه تعالى انما ذكر الانبياء في الآية المتقدمة
ليبين انهم كانوا محترزين عن الشرك وكونهم مجاهدين بابطاله بدليل انه ختم الآية بقوله ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون ثم اكد اصرارهم
على التوحيد وانكارهم للشرك بقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين ثم قال في هذه الآية اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
اي هداهم الله تعالى الى ابطال الشرك واثبات التوحيد فبهداهم اقتده اي اقتد بهم في نفي الشرك واثبات التوحيد وتحمل سفاهات الجهال في هذا الباب وقال
آخرون اللفظ مطلق فهو محمول على الكل الا ما خصه الدليل المنفصل قال القاضي يبعد حمل هذه الآية على امر الرسول صلى الله عليه وسلم بمتابعة الانبياء المتقدمين
في شرائعهم لوجوه احدها ان شرائعهم مختلفة متناقضة فلا يصح مع تناقضها ان يكون مأمورا بالاقتداء بهم في تلك الاحكام المتناقضة وثانيها ان الهدى
عبارة عن الدليل دون نفس العمل واذا ثبت هذا فنقول دليل ثبات شرعهم كان مخصوصا بتلك الاوقات لا في غير تلك الاوقات فكان الاقتداء بهم في
ذلك الهدى هو ان يعلم وجوب تلك الافعال في تلك الاوقات فقط وكيف يستدل بذلك على اتباعهم في شرائعهم في كل الاوقات وثالثها ان كونه
صلى الله عليه وسلم متبعا لهم في شرائعهم يوجب ان يكون منصبه اقل من منصبهم وذلك باطل بالاجماع فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على وجوب
الاقتداء بهم في شرائعهم والجواب عن الاول ان قوله تعالى فبهداهم اقتده يتناول الكل فاما ما ذكرتم من كون بعض الاحكام متناقضة بحسب شرائعهم فنقول ذلك العام
يجب تخصيصه في هذه الصورة فيبقى فيما عداها حجة وعن الثاني انه صلى الله عليه وسلم لو كان مأمورا بان يستدل بالدليل الذي استدل به الانبياء المتقدمون
لم يكن ذلك متابعة لان المسلمين لما استدلوا بحدوث العالم على وجود الصانع لا يقال انهم متبعون لليهود والنصارى في هذا الباب وذلك لان المستدل
بالدليل يكون اصلا في ذلك الحكم ولا تعلق له بمن قبله اصلا والاقتداء والاتباع لا يحصل الا اذا كان فعل الاول سببا لوجوب الفعل على الثاني وبهذا التقرير
يسقط السؤال وعن الثالث انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالاقتداء بجميعهم في جميع الصفات الحميدة والاخلاق الشريفة وذلك لا يوجب كونه اقل
رتبة منهم بل يوجب كونه صلى الله عليه وسلم اعلى رتبة من الكل على ما سيجيء تقريره بعد ذلك ان شاء الله فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على ان شرع من قبلنا يلزمنا
المسألة الثانية احتج العلماء بهذه الآية على ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من جميع الانبياء عليهم السلام وتقريره انا بينا ان خصال الكمال وصفات الشرف
كانت متفرقة فيهم فداود وسليمان كانا من اصحاب الشكر على النعمة وايوب كان من اصحاب الصبر على البلاء ويوسف كان مستجمعا لهاتين الحالتين وموسى كان
صاحب الشريعة القوية القاهرة والمعجزات الظاهرة وزكريا ويحيى وعيسى والياس كانوا من اصحاب الزهد واسمعيل كان صاحب الصدق ويونس صاحب
التضرع فثبت انه تعالى انما ذكر كل واحد من هؤلاء الانبياء لان الغالب عليه كان خصلة معينة من خصال المدح والشرف ثم انه تعالى لما ذكر الكل امر محمدا صلوات الله
عليه بان يقتدي بهم بأسرهم فكان التقدير كانه امر محمدا صلوات الله عليه ان يجمع من خصال العبودية والطاعة كل الصفات التي كانت متفرقة فيهم
باجمعهم ولما امره الله تعالى بذلك امتنع ان يقال انه قصر في تحصيلها فثبت انه حصلها ومتى كان الامر كذلك ثبت انه اجتمع فيه من خصال الحميدة
والاخلاق المرضية والصفات الشريفة ما كان متفرقا فيهم باسرهم ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون افضل منهم بكليتهم المسألة الثالثة قال الواحدي
قوله هدى الله دليل على انهم مخصوصون بالهدى لانه لو هدى جميع المكلفين لم يكن لقوله اولئك الذين هدى الله فائدة تخصيص المسألة الرابعة قال الواحدي الاقتداء
في اللغة ان تأتي بمثل فعل الاول لاجل انه فعله روى الجبائي عن الكسائي انه قال يقال لي بك قدوة وقدوة وقدوة المسألة الخامسة قال الواحدي قرأ
ابن عامر اقتده بكسر الدال وبضم الهاء والكسر من غير بلوغ ياء والباقون اقتده ساكنة الهاء غير ان حمزة والكسائي يحذفانها في الوصل ويثبتانها في الوقف والباقون
يثبتونها في الوصل والوقف والحاصل انه حصل الاجماع على اثباتها في الوقف قال الواحدي الوجه الاثبات في الوقف والحذف في الوصل لان هذه الهاء
في السكت بمنزلة همزة الوصل في الابتداء وذلك لان الهاء للوقف كما ان همزة الوصل للابتداء بالساكن فكما لا تثبت الهمزة حال الوصل كذلك ينبغي
ان لا تثبت الهاء الا ان هؤلاء الذين اثبتوا راموا موافقة المصحف فان الهاء ثابتة في الخط فكرهوا مخالفة الخط في حالة الوقف والوصل فاثبتوا واما قراءة

ابن عامر فقال ابو بكر بن مجاهد هذا غلط لان هذه الهاء وقف فلا تعرب في حال من الاحوال وانما تذكر ليظهر بها حركة ما قبلها قال ابو علي الفارسي ليس بغلط ووجهها ان تجعل الهاء
كناية عن المصدر والتقدير فبهداهم اقتد الاقتداء فيضمر الاقتداء لدلالة الفعل عليه وقياسه اذا وقف ان تسكن الهاء لان هاء الضمير تسكن في الوقف كما تقول اشتره
اما قوله تعالى قل لا اسألكم عليه اجرا فالمراد انه تعالى لما امره بالاقتداء بهدى الانبياء المتقدمين وكان من جملة هداهم ترك طلب الاجر في ايصال الدين وابلاغ الشريعة
لا جرم اقتدى بهم في ذلك فقال لا اسألكم عليه اجرا ولا اطلب منكم مالا ولا جعلا ان هو يعني القرآن الا ذكرى للعالمين يريد كونه مشتملا على كل ما يحتاجون اليه في معاشهم
ومعادهم وقوله ان هو الا ذكرى للعالمين يدل على انه صلى الله عليه وسلم مبعوث الى كل اهل الدنيا لا الى قوم دون قوم وما قدروا الله حق قدره اذ
قالوا ما انزل الله على بشر من شيء قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون
كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون اعلم انا ذكرنا في هذا الكتاب الكريم ان مدار القرآن
المجيد على اثبات التوحيد والنبوة والمعاد وانه تعالى لما حكى عن ابراهيم صلوات الله عليه انه ذكر دليل التوحيد وابطال الشرك وقرر تعالى ذلك التوحيد بالوجوه القوية شرع بعده
في تقرير امر النبوة فقال وما قدروا الله حق قدره حيث انكروا النبوة والرسالة فهذا بيان وجه نظم هذه الآيات وانه في غاية الحسن وفي الآية مسائل المسألة الاولى في تفسير قوله
تعالى وما قدروا الله حق قدره وجوه قال ابن عباس ما عظموا الله حق تعظيمه وروي عنه ايضا انه قال معناه ما آمنوا ان الله على كل شيء قدير وقال ابو العالية ما وصفوا الله
حق وصفه وقال الاخفش ما عرفوه حق معرفته وحقق الواحدي رحمه الله ذلك فقال يقال قدر الشيء اذا سبره وحزره واراد ان يعلم مقداره يقدره بالضم قدرا ومنه قوله صلى الله
عليه وسلم ان غم عليكم فاقدروا له اي فاطلبوا ان تعرفوه هذا اصله في اللغة ثم يقال لمن عرف شيئا هو يقدر قدره واذا لم يعرفه بصفاته انه لا يقدر قدره وقوله وما قدروا الله
حق قدره صح في كل المعاني المذكورة المسألة الثانية انه تعالى لما حكى عنهم انهم ما قدروا الله حق قدره بين السبب فيه وذلك هو قولهم ما انزل الله على بشر من شيء
واعلم ان كل من انكر النبوة والرسالة فهو في الحقيقة ما عرف الله حق معرفته وتقريره من وجوه الاول ان منكر البعث والرسالة اما ان يقول انه تعالى ما كلف
احدا من الخلق تكليفا اصلا او يقول انه تعالى كلفهم بالتكليف والاول باطل لان ذلك يقتضي انه تعالى اباح لهم جميع المنكرات والقبائح لانه اذا لم يكلفهم حسن منه وصفه
بما لا يليق به والاستخفاف بالانبياء والرسل واهل الدين والاعراض عن شكر المنعم ومقابلة الانعام بالاساءة ومعلوم ان كل ذلك كفر واما ان سلم انه تعالى كلف الخلق
بالاوامر والنواهي فههنا لا بد من مبلغ وشارح ومبين وما ذاك الا الرسول فان قيل لم لا يجوز ان يقال العقل كاف في ايجاب الواجبات والاجتناب عن المقبحات
قلنا هب ان الامر كما قلتم الا انه لا يمتنع تأكيد التعريف العقلي بالتعريفات الشرعية على السنة الانبياء والرسل عليهم السلام فثبت ان كل من منع البعثة والرسالة
فقد طعن في حكمة الله وكان ذلك جهلا بصفة الالهية وحينئذ يصدق في حقه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره الوجه الثاني في تقرير هذا المعنى ان من الناس من يقول
انه يمتنع بعثة الانبياء والرسل لانه يمتنع اظهار المعجزة على وفق دعواه تصديقا له والقائلون بهذا القول لهم مقامان احدهما ان يقولوا انه ليس في الامكان
خرق العادات ولا ايجاد شيء على خلاف ما جرت به العادة والمقام الثاني الذين يسلمون امكان ذلك الا انهم يقولون ان بتقدير حصول هذه الافعال الخارقة
للعادات لا دلالة لها على صدق مدعي الرسالة وكلا القولين يوجب القدح في كمال قدرة الله تعالى اما المقام الاول فهو انه ثبت ان الاجسام متماثلة وثبت ان ما يحتمله
الشيء وجب ان يحتمل مثله واذا كان كذلك كان جرم الشمس والقمر قابلا للتمزق والتفرق وان قلنا ان الاله غير قادر عليه كان ذلك وصفا له بالعجز والنقصان
للقدرة وحينئذ يصدق في حق هذا القائل انه ما قدر الله حق قدره وان قلنا انه تعالى قادر عليه فحينئذ لا يمتنع عقلا انشقاق القمر ولا حصول سائر المعجزات واما المقام
الثاني وهو ان حدوث هذه الافعال الخارقة للعادة عند دعوى مدعي النبوة يدل على صدقهم فهذا ايضا ظاهر على ما هو مقرر في كتب الاصول فثبت ان كل
من انكر امكان البعثة والرسالة فقد وصف الله تعالى بالعجز ونقصان القدرة وكل من قال ذلك فهو ما قدر الله حق قدره الوجه الثالث انه لما ثبت حدوث العالم
فنقول حدوثه يدل على ان اله العالم قادر عليم حكيم وان الخلق كلهم عبيده وهو مالكهم على الاطلاق ومالك الكل والملك المطاع يجب ان يكون له
امر ونهي وتكليف على عباده وان يكون له وعد على الطاعة ووعيد على المعصية وذلك لا يتم ولا يكمل الا بارسال الرسل وانزال الكتب فكل من انكر ذلك فقد طعن
في كونه تعالى ملكا مطاعا ومن اعتقد ذلك فهو ما قدر الله حق قدره فثبت ان كل من قال ما انزل الله على بشر من شيء فهو ما قدر الله حق قدره المسألة الثالثة
في هذه الآية بحث صعب وهو ان يقال هؤلاء الذين حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا ما انزل الله على بشر من شيء اما ان يكونوا كفار قريش او يكونوا اهل الكتاب
من اليهود والنصارى فان كان الاول فكيف يمكن ابطال قولهم بقوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وذلك لان كفار قريش والبراهمة كما ينكرون
رسالة سائر الانبياء فكذلك ينكرون رسالة محمد صلوات الله عليه فكيف يحسن ايراد هذا الالزام عليهم واما ان كان الحق هو الثاني وهو ان قائل هذا القول قوم من
اليهود والنصارى فهذا ايضا صعب مشكل لانهم لا يقولون هذا القول وكيف يقولونه مع ان مذهبهم ان التوراة كتاب انزله الله تعالى على موسى والانجيل
كتاب انزله الله على عيسى عليهما السلام وايضا فهذه السورة مكية والمناظرات التي جرت بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين اليهود والنصارى كلها مدنية
فكيف يمكن حمل هذه الآية عليها فهذا تقرير الاشكال القائم في هذه الآية واعلم ان الناس قد اختلفوا فيه على قولين الاول ان الآية نزلت في حق اليهود
وهو القول المشهور عند الجمهور قال ابن عباس ان مالك بن الصيف كان من احبار اليهود ورؤسائهم وكان رجلا سمينا فدخل على رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم انشدك بالله الذي انزل التوراة على موسى هل تجد فيها ان الله يبغض الحبر السمين وانت الحبر السمين وقد سمنت من الاكل

التي تطعمك اليهود فضحك القوم فغضب مالك بن الصيف ثم التفت الى عمر رضي الله عنه فقال ما انزل الله على بشر من شيء فقال له قومه ويلك ما هذا الذي بلغنا عنك فقال
انه اغضبني ثم ان اليهود لاجل هذا الكلام عزلوه عن رياستهم وجعلوا مكانه كعب بن الاشرف فهذا هو الرواية المشهورة في سبب نزول هذه الآية وفيها سؤالات السؤال الاول
اللفظ وان كان مطلقا بحسب اصل اللغة الا انه قد يتقيد بحسب العرف الا ترى ان المرأة اذا ارادت ان تخرج من البيت فغضب الزوج وقال ان خرجت من الدار
فانت طالق فان كثيرا من الفقهاء قالوا اللفظ وان كان مطلقا الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فكذا ههنا قوله ما انزل الله على بشر من شيء وان كان مطلقا بحسب
اصل اللغة الا انه بحسب العرف يتقيد بتلك المرة فكان قوله تعالى ما انزل الله على بشر من شيء مراده منه انه ما انزل الله على بشر من شيء في انه يبغض الحبر السمين واذا
صار هذا المطلق محمولا على هذا المقيد لم يكن قوله من انزل الكتاب الذي جاء به موسى مبطلا لكلامه فهذا هو احد السؤالات السؤال الثاني ان مالك بن الصيف كان مفتخرا بكونه يهوديا
متظاهرا بذلك ومع هذا المذهب لا يمكنه البتة ان يقول ما انزل الله على بشر من شيء الا على سبيل الغضب المدهش للعقل او على سبيل طغيان اللسان ومثل هذا الكلام
لا يليق بالله تعالى انزال القرآن المشتمل على وجه الحجة في ابطال قوله السؤال الثالث ان الاكثرين اتفقوا على ان هذه السورة مكية وانها نزلت دفعة ومناظرات
اليهود مع رسول الله صلى الله عليه وسلم كانت مدنية فكيف يمكن حمل هذه الآية على تلك المناظرة وايضا لما نزلت السورة دفعة واحدة فكيف يمكن
ان يقال هذه الآية المعينة انما نزلت في الواقعة الفلانية فهذه جملة السؤالات الواردة على هذا القول والاقرب عندي ان يقال لعل مالك بن الصيف لما ذكر
هذا الكلام طعن في نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما انزل الله عليك شيئا اصلا ولست رسولا من قبل الله البتة فعند هذا الكلام نزلت هذه الآية
والمقصود منها انك لما سلمت ان الله تعالى انزل التورية على موسى فعند هذا لا يمكنك الاصرار على انه تعالى ما انزل علي شيئا لاني بشر وموسى ايضا بشر فلما سلمت
ان الله تعالى انزل الوحي والتنزيل على بشر امتنع عليك ان تقطع وتجزم بانه ما انزل علي شيئا فكان المقصود من هذه الآية بيان ان الذي ادعاه محمد صلوات
الله عليه ليس من قبيل الممتنعات وانه ليس للخصم اليهودي ان يصر على انكاره بل اقصى ما في الباب ان يطالبه بالمعجز فان اتى به فهو المقصود والا فلا واما ان يصر
اليهودي على انه تعالى ما انزل على محمد شيئا اصلا مع انه معترف بانه تعالى انزل الكتاب على موسى فذلك محض الجهالة والتقليد وبهذا التقرير يظهر الجواب عن
السؤالين الاولين واما السؤال الثالث فهو قوله هذه السورة مكية ونزلت دفعة واحدة ولكل واحد من هذين الوجهين يمنع من القول بان سبب نزول هذه
الآية هو مناظرة اليهودي قلنا القائلون بهذا القول قالوا السورة كلها مكية ونزلت دفعة واحدة الا هذه الآية فانها نزلت بالمدينة في هذه الواقعة فهذا منتهى الكلام
في تقرير هذا الوجه القول الثاني ان قائل هذا القول اعني انه ما انزل الله على بشر من شيء قوم من كفار قريش فهذا القول قد ذكره بعضهم بقي ان يقال كفار
قريش ينكرون نبوة جميع الانبياء فكيف يمكن الزام نبوة موسى عليه السلام عليهم وايضا فما بعد هذه الآية لا يليق بكفار قريش وانما يليق باليهود
وهو قوله تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم ومن المعلوم بالضرورة ان هذه الاحوال لا تليق الا باليهود وقول
من يقول ان اول الآية خطاب مع الكفار وآخرها خطاب مع اليهود فاسد لانه يوجب تفكيك نظم الآية وفساد تركيبها وذلك لا يليق باخس الكلام
فضلا عن كلام رب العالمين فهذا تقرير الاشكال على هذا القول اما السؤال الاول فيمكن دفعه بان كفار قريش كانوا مختلطين باليهود والنصارى وكانوا قد سمعوا
من الفريقين على سبيل التواتر ظهور المعجزات القاهرة على يد موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا وفلق البحر واظلال الجبل وغيرها والكفار كانوا يطعنون
في نبوة محمد صلوات الله عليه بسبب انهم كانوا يطلبون منه امثال هذه المعجزات وكانوا يقولون لو جئتنا بامثال هذه المعجزات لآمنا بك فكان مجموع
هذا الكلام جاريا مجرى ما يوجب عليهم الاعتراف بنبوة موسى عليه السلام مثل انقلاب العصا ثعبانا واذا كان الامر كذلك لم يبعد ايراد نبوة موسى الزاما عليهم
في قولهم ما انزل الله على بشر من شيء واما السؤال الثاني فجوابه ان كفار قريش واليهود والنصارى لما كانوا مشتركين في انكار نبوة محمد صلوات الله
عليه لم يبعد ان يكون الكلام الواحد واردا على سبيل ان يكون بعضه خطابا مع كفار مكة وبقيته يكون خطابا مع اليهود والنصارى فهذا ما حضرنا في هذا البحث
الضعيف وبالله التوفيق المسئلة الرابعة مذهب كثير من المحققين ان عقول الخلق لا تصل الى كنه معرفة الله اصلا ثم ان الكثير من اهل هذا المذهب
يحتجون على صحته بقوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اي وما عرفوا الله حق معرفته وهذا الاستدلال بعيد لانه تعالى ذكر هذه اللفظة في القرآن في ثلثة مواضع
وكلها وردت في حق الكفار فههنا وردت في حق اليهود وكفار مكة وكذا القول في الموضعين الآخرين وحينئذ لا يبقى في هذا الاستدلال فائدة المسئلة
الخامسة في هذه الآية احكام الحكم الاول ان النكرة في موضع النفي تفيد العموم والدليل عليه هذه الآية فان قوله ما انزل الله على بشر من شيء نكرة في موضع النفي
فلو لم تفد العموم لما كان قوله تعالى قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى ابطالا له ونقضا عليه ولو لم يكن كذلك لفسد هذا الاستدلال ولما كان
ذلك باطلا ثبت ان النكرة في موضع النفي تعم الحكم الثاني ان النقض يقدح في صحة الكلام وذلك لانه تعالى نقض قولهم ما انزل الله على بشر
من شيء بقوله قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى فلو لم يدل النقض على فساد الكلام لما كانت حجة الله مفيدة لهذا المطلوب واعلم ان قول من يقول
ابداء الفارق بين الصورتين يمنع من كون النقض مبطلا ضعيف اذ لو كان الامر كذلك لسقطت حجة الله في هذه الآية لان اليهودي كان يقول معجزات
موسى اظهر وابهر من معجزاتك فلم يلزم من اثبات النبوة ثم اثبات النبوة ههنا ولو كان هذا الفرق مقبولا لسقطت هذه الحجة وحيث
لا يجوز القول بسقوطها علمنا ان النقض على الاطلاق مبطل الحكم الثالث تفلسف الغزالي وزعم ان هذه الآية مبنية على الشكل الثاني من الاشكال المنطقية

وذلك لان حاصله يرجع الى ان موسى عليه السلام انزل الله عليه شيء وواحد من البشر ما انزل عليه شيئا ينتج من الشكل الثاني ان موسى ما كان من البشر وهذا خلف محال وليست هذه
الاستحالة بحسب شكل القياس ولا بحسب صحة المقدمة الاولى فلم يبق الا انه لزم من فرض صحة المقدمة الثانية وهي قولهم ما انزل الله على بشر من شيء فوجب القول بكونها
كاذبة فثبت ان دلالة هذه الآية على المطلوب انما تصح عند الاعتراف بصحة الشكل الثاني من الاشكال المنطقية وعند الاعتراف بصحة قياس الخلف واعلم انه تعالى لما قال
قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى وصف بعده كتاب موسى بصفات الصفة الاولى كونه هدى ونورا للناس واعلم انه تعالى سماه نورا تشبيها له بالنور الذي به
يتبين الطريق فان قالوا فعلى هذا التفسير لا يبقى بين كونه نورا وبين كونه هدى للناس فرق وعطف احدهما على الآخر يوجب التغاير قلنا النور له صفتان احدهما كونه
في نفسه ظاهرا جليا والثانية كونه بحيث يكون سببا لظهور غيره فالمراد من كونه نورا وهدى هذان الامران واعلم انه تعالى وصف القرآن ايضا بهذين
الوصفين في آية اخرى فقال ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا الصفة الثانية قوله تعالى تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وفيه مسائل المسئلة
الاولى قرأ ابو عمرو وابن كثير يجعلونه على لفظ الغيبة وكذلك يبدون ويخفون لاجل انهم غائبون ويدل عليه قوله تعالى وما قدروا الله حق قدره اذ قالوا
فما وردت هذه الالفاظ على لفظ المغايبة فكذلك القول في البواقي ومن قرأ بالتاء فعلى الخطاب والتقدير قل لهم تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون والدليل
عليه قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا فجاء على الخطاب فكذلك ما قبله المسئلة الثانية قال ابو علي الفارسي قوله تجعلونه قراطيس اي تجعلونه ذات قراطيس اي تودعونه
اياها فان قيل فان كل كتاب فلا بد وان يودع في القراطيس واذا كان الامر كذلك في كل الكتب فما السبب في ان حكى الله تعالى هذا المعنى في معرض الذم لهم قلنا
الذم لم يقع على هذا المعنى فقط بل المراد انهم لما جعلوه قراطيس وفرقوه وبعضوه فلا جرم قدروا على ابداء البعض واخفاء البعض وهو الذي فيه صفة محمد صلوات الله عليه
فان قيل كيف يقدرون على ذلك مع ان التورية كتاب وصل الى اهل المغرب والمشرق وعرفه اكثر اهل العلم وحفظوه ومثل هذا الكتاب لا يمكن ادخال الزيادة والنقصان
فيه والدليل عليه ان الواحد في هذا الزمان لو اراد ادخال الزيادة والنقصان في القرآن لم يقدر عليه فكذا القول في التورية قلنا قد ذكرنا في سورة البقرة ان المراد من التحريف تفسير
آيات التورية بالوجوه الباطلة الفاسدة كما يفعله المبطلون في زماننا هذا بآيات القرآن فان قيل هب انه حصل في التورية آيات دالة على نبوة محمد صلوات الله وسلامه
عليه الا انها قليلة ما كانوا يخفون من التورية الا تلك الآيات فلم قال ويخفون كثيرا قلنا القوم كما يخفون الآيات الدالة على نبوة محمد صلوات الله عليه
فكذلك كانوا يخفون الآيات المشتملة على الاحكام الا ترى انهم حاولوا اخفاء الآية المشتملة على رجم الزاني المحصن الصفة الثالثة قوله تعالى وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا
آباؤكم والمراد ان التورية كانت مشتملة على البشارة بمقدم محمد واليهود قبل مقدم رسول الله كانوا يقرؤن تلك الآيات وما كانوا يفهمون معناها فلما بعث الله
محمدا ظهر ان المراد من تلك الآيات هو مبعثه عليه السلام فهذا هو المراد من قوله وعلمتم ما لم تعلموا انتم ولا آباؤكم واعلم انه تعالى لما وصف التورية بهذه الصفات
الثلثة قال قل الله والمعنى انه تعالى قال في اول الآية قل من انزل الكتاب الذي صفته كذا وكذا ~~فقال بعده قل الله والمعنى انه تعالى قال في اول الآية قل من انزل الكتاب~~
~~الذي من صفته كذا وكذا~~ فقال بعده قل الله والمعنى ان العقل السليم والطبع المستقيم يشهد بان الكتاب الموصوف بالصفات المذكورة المؤيد قول صاحبه بالمعجزات القاهرة
الباهرة مثل معجزات موسى لا يكون الا من الله تعالى فلما صار هذا المعنى ظاهرا جليا سببا لظهور الحجة القاهرة القاطعة لا جرم قال تعالى لمحمد صلوات الله عليه قل الله المنزل لذلك الكتاب
هو الله ونظيره قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله وايضا ان الرجل الذي يحاول اقامة الدلالة على وجود الصانع يقول من الذي احدث الحيوة بعد عدمها ومن الذي
احدث العقل بعد الجهالة ومن الذي اودع في الحدقة القوة الباصرة وفي الصماخ القوة السامعة ثم ان ذلك القائل بعينه يقول الله والمقصود انه بلغت
الدلالة والبينة الى حيث يجب على كل عاقل ان يعترف بها فسواء اقر الخصم به او لم يقر فالمقصود حاصل فكذا ههنا ثم قال تعالى بعده ثم ذرهم في خوضهم يلعبون وفيه
مسئلتان المسئلة الاولى المعنى انك اذا اقمت الحجة عليهم وبلغت في الاعذار والانذار هذا المبلغ العظيم فحينئذ لم يبق عليك من امرهم شيء اصلا ونظيره قوله تعالى ان
عليك الا البلاغ المسئلة الثانية قال بعضهم هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان قوله تعالى ثم ذرهم في خوضهم يلعبون مذكور لاجل التهديد وذلك
لا ينافي حصول المقاتلة فلم يكن ورود الآية الدالة على وجوب المقاتلة رافعا لشيء من مدلولات هذه الآية فلم يحصل النسخ فيه والله اعلم بالصواب وهذا كتاب
انزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر ام القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون
اعلم انه تعالى لما ابطل بالدليل قول من قال ما انزل الله على بشر من شيء ذكر بعده ان القرآن كتاب انزله الله تعالى على محمد صلوات الله وسلامه عليه واعلم ان قوله وهذا اشارة
الى القرآن والخبر انه كتاب وتفسير الكتاب قد تقدم في اول سورة البقرة ثم وصفه بصفات كثيرة الصفة الاولى قوله تعالى انزلناه والمقصود ان تعلم انه من عند الله
لا من عند الرسول لانه لا يبعد ان يخص الله تعالى محمدا صلوات الله بعلوم كثيرة يتمكن بسببها من تركيب الفاظ القرآن على هذه الصفة من الفصاحة فبين تعالى انه ليس
الامر على هذه الصفة وانه تعالى هو الذي تولى انزاله بالوحي على لسان جبريل عليه السلام الصفة الثانية قوله تعالى مبارك قال اهل المعاني كتاب مبارك اي كثير
خيره دائم منفعته يبشر بالثواب والمغفرة ويزجر عن القبيح والمعصية واقول العلوم اما نظرية او عملية اما العلوم النظرية فاشرفها واكملها معرفة ذات الله و
صفاته وافعاله واحكامه واسمائه ولا ترى هذه العلوم اكمل واشرف مما تجده في هذا الكتاب العزيز واما العلوم العملية فالمطلوب اما اعمال الجوارح واما اعمال
القلوب وهي المسماة بطهارة الاخلاق وتزكية النفس ولا تجد هذين العلمين مثل ما تجده في هذا الكتاب الكريم قد جرت سنة الله بان الباحث عنه والمتمسك
به يحصل له عز الدنيا وسعادة الآخرة يقول مصنف الكتاب محمد بن عمر الرازي رحمه الله واني قد نقلت انواعا من العلوم النقلية والعقلية فلم يحصل لي

سبب شيء من العلوم شيء من انواع السعادات في الدنيا والدين الا وقد حصل بسبب حرمة هذا العلم الصفة الثالثة قوله تعالى مصدق الذي بين يديه فالمراد كونه مصدقا لما قبله
من الكتب والامر في الحقيقة كذلك لان الموجود في سائر الكتب الالهية اما علم الاصول واما علم الفروع اما علم الاصول فيمتنع وقوع التفاوت فيه بسبب اختلاف
الازمنة والامكنة فوجب القطع بان المذكور في القرآن موافق ومطابق لما في التوراة والانجيل والزبور وسائر الكتب الالهية واما علم الفروع فقد كانت الكتب الالهية
المتقدمة على القرآن مشتملة على البشارة بمقدم محمد صلوات الله وسلامه عليه واذا كان الامر كذلك فقد حصل في تلك الكتب ان التكاليف الموجودة فيها انما
تبقى الى وقت ظهور محمد صلوات الله عليه واما بعد ظهور شرعه فانها تصير منسوخة فثبت ان تلك الكتب دلت على ثبوت تلك الاحكام على هذا الوجه والقرآن مطابق
لهذا المعنى وموافق لهذا المقصود فثبت كون القرآن مصدقا لكل الكتب الالهية في جملة علم الاصول والفروع الصفة الرابعة قوله تعالى ولتنذر ام القرى ومن حولها
وفيه مباحث الاول اتفقوا على ان ههنا محذوفا والتقدير ولتنذر اهل ام القرى واتفقوا على ان ام القرى هي مكة واختلفوا في السبب الذي لاجله سميت مكة
بهذا الاسم فقال ابن عباس سميت بذلك لان الارضين دحيت من تحتها ومن حولها وقال ابو بكر الاصم سميت بذلك لانها قبلة اهل الدنيا فصارت هي كالاصل وسائر البلاد والقرى
تابعة لها وايضا من اصول عبادات اهل الدنيا الحج وهو انما يحصل في تلك البلدة ولهذا السبب يجتمع الخلق اليها كما يجتمع الاولاد الى الام وايضا فلما كان اهل الدنيا يجتمع
هناك بسبب الحج لا جرم يحصل هناك انواع من التجارات والمنافع ما لا يحصل في سائر البلاد ولا شك ان الكسب والتجارة من اصول المعيشة ولهذا السبب سميت مكة
بام القرى وقيل سميت مكة ام القرى لان الكعبة اول بيت وضع للناس وقيل ايضا ان مكة اول بلدة سكنت في الارض اذا عرفت هذا فنقول قوله ومن حولها دخل فيه سائر
البلدان والقرى البحث الثاني زعمت طائفة من اليهود انه صلوات الله وسلامه عليه كان رسولا الى العرب فقط واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية
وقالوا انه تعالى بين انه انما انزل عليه هذا القرآن ليبلغه الى اهل مكة والى القرى المحيطة بها والمراد منها جزيرة العرب ولو كان مبعوثا الى كل العالمين لكان التقييد بقوله
ولتنذر ام القرى ومن حولها باطلا والجواب ان تخصيص هذه المواضع بالذكر لا يدل على انتفاء الحكم فيما سواها الا بدليل المفهوم وهو ضعيف لا سيما وقد ثبت بالتواتر
الظاهر المقطوع به من دين محمد صلوات الله عليه انه كان يدعي كونه رسولا الى كل العالمين وايضا فقوله ومن حولها يتناول جميع البلاد والقرى المحيطة بها وبهذا التقدير
يدخل فيه جميع بلاد العالم البحث الثالث قرأ عاصم برواية ابي بكر لينذر بالياء جعل الكتاب هو المنذر لان فيه انذارا الا ترى انه قال ولينذروا به اي بالكتاب
وقال وانذر به وقال انما انذركم بالوحي فلا يمتنع اسناد الانذار اليه على سبيل الاتساع واما الباقون فانهم قرأوا لتنذر بالتاء خطابا للنبي صلى الله عليه وسلم لانه هو المأمور
والموصوف بالانذار بقوله تعالى انما انت منذر وقال وانذر به الذين يخافون ثم قال تعالى والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وظاهر هذا يقتضي ان الايمان بالآخرة
جار مجرى السبب للايمان بالرسول صلى الله عليه وسلم والعلماء ذكروا في تقرير هذه النكتة وجوها الاول ان الذي يؤمن بالآخرة هو الذي يؤمن بالوعد والوعيد والثواب
والعقاب ومن كان كذلك فانه تعظم رغبته في تحصيل الثواب ورهبته عن حلول العقاب فيبالغ في النظر والتأمل في دلائل التوحيد والنبوة فيصل الى العلم
والايمان الثاني ان دين محمد صلوات الله وسلامه عليه مبني على الايمان بالبعث والقيامة وليس لاحد من الانبياء مبالغة في تقرير هذه القاعدة مثل ما في شريعة محمد صلوات الله
عليه فلهذا السبب كان الايمان بنبوة محمد صلوات الله عليه وبصحة الآخرة امرين متلازمين الثالث يحتمل ان يكون المراد من هذا الكلام التنبيه على اخراج اهل مكة من قبول
هذا الدين لان الحامل على تحمل مشقة النظر والاستدلال وترك رياسة الدنيا وترك الحقد والحسد ليس الا الرغبة في الثواب والرهبة عن العقاب وكفار مكة لما لم يعتقدوا
في البعث والقيامة امتنع منهم ترك الحسد وترك الرياسة فلا جرم يبعد قبولهم لهذا الدين واعترافهم بنبوة محمد صلوات الله عليه ثم قال تعالى وهم على صلاتهم يحافظون والمراد
ان الايمان بالآخرة كما يحمل الرجل على الايمان بالنبوة فكذلك يحمله على المحافظة على الصلوات ولقائل ان يقول الايمان بالآخرة يحمل على كل الطاعات فما الفائدة في تخصيص الصلوة
بالذكر قلنا نقول المقصود منه التنبيه على ان الصلوة اشرف العبادات بعد الايمان بالله تعالى واعظمها خطرا الا ترى انه لم يقع اسم الايمان على شيء من العبادات الظاهرة الا على
الصلوة كما قال تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلوتكم ولم يقع اسم الكفر على شيء من المعاصي الا على ترك الصلوة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ترك صلوة متعمدا فقد كفر
فلما اختصت الصلوة بهذا النوع من التشريف لا جرم خصها الله تعالى بالذكر في هذا المقام والله اعلم بالصواب ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا او قال اوحي
الي ولم يوح اليه شيء ومن قال سانزل مثل ما انزل الله ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت والملائكة باسطوا ايديهم اخرجوا انفسكم
اليوم تجزون عذاب الهون بما كنتم تقولون على الله غير الحق وكنتم عن آياته تستكبرون اعلم انه تعالى لما شرح كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وبين ما فيه
من صفات الجلالة والشرف والرفعة ذكر عقيبه ما يدل على وعيد من ادعى النبوة والرسالة على سبيل الكذب والافتراء فقال ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وفيه مسائل
اعلم انه تعالى عظم وعيد من ذكر احد الاشياء الثلاثة النوع الاول ان يفتري على الله كذبا قال المفسرون نزل هذا في مسيلمة الكذاب صاحب اليمامة
وفي الاسود العنسي صاحب صنعاء فانهما كانا يدعيان النبوة والرسالة من عند الله على سبيل الكذب والافتراء وكان مسيلمة يقول محمد رسول قريش وانا رسول
بني حنيفة قال القاضي الذي يفتري على الله كذبا يدخل فيه من يدعي الرسالة كذبا ولكن لا يقتصر عليه لان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فكل من نسب الى الله تعالى
ما هو بريء منه اما في الذات واما في الصفات واما في الافعال كان داخلا تحت هذا الوعيد قال والافتراء على الله في صفاته كالمجسمة وفي العدل كالمجبرة لان هؤلاء قد ظلموا
اعظم انواع الظلم بان افتروا على الله الكذب واقول اما قوله المجسمة قد افتروا على الله الكذب فهو حق واما قوله بان هذا كالافتراء على الله في صفاته فليس بصحيح
لان كون الذات جسما ومتحيزا ليس بصفة بل هو نفس الذات المخصوصة فمن زعم ان اله العالم ليس بجسم كان معناه انه يقول جميع الاجسام والمتحيزات محدثة ولها بارئ ما

خالق

خالق هو موجود ليس بمتحيز والمجسم ينفي هذه الذات فكان الخلاف بين الموحد والمجسم ليس في الصفة بل في نفس الذات لان الموحد يثبت هذه الذات والمجسم ينفيها
فثبت ان الخلاف لم يقع في الصفة بل في الذات واما قوله المجبرة قد افتروا على الله فيقال له المجبرة ما زادوا على قولهم الممكن لا بد له من مرجح فان كذبوا في هذه القضية
فكيف يمكنهم ان يعرفوا وجود الله وان صدقوا في ذلك لزمهم الاقرار بتوقف صدور الفعل على حصول الدواعي بتخليق الله وذلك عين ما تسميه بالجبر فثبت ان
الذي وصفه بكونه افتراء على الله باطل بل المفتري على الله من يقول الممكن لا يتوقف رجحان احد طرفيه على الآخر على حصول المرجح فان من قال هذا الكلام لزمه نفي الصانع
بالكلية بل يلزمه نفي الآثار والمؤثرات بالكلية النوع الثاني من الاشياء التي وصفها الله تعالى بكونها افتراء قوله تعالى او قال اوحي الي ولم يوح اليه شيء والفرق بين
هذا القول وبين ما قبله ان في الاول كان يدعي انه اوحي اليه وما كان يكذب بنزول الوحي على محمد صلوات الله عليه واما في هذا القول فقد اثبت الوحي لنفسه
ونفاه عن محمد صلوات الله عليه فكان هذا جمعا بين نوعين عظيمين من الكذب وهو اثبات ما ليس بموجود ونفي ما هو موجود النوع الثالث قوله تعالى سانزل مثل
ما انزل الله قال المفسرون المراد ما قاله النضر بن الحرث وهو قوله لو نشاء لقلنا مثل هذا وقوله في القرآن انه من اساطير الاولين وكل احد يمكنه الاتيان بمثله وحاصله
ان هذا القائل مثل هذا يدعي معارضة القرآن وروي ايضا ان عبد الله بن سعد بن ابي سرح كان يكتب الوحي لرسول الله صلى الله عليه وسلم فلما نزل قوله ولقد خلقنا
الانسان من سلالة من طين املاه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما انتهى الى قوله ثم انشأناه خلقا آخر عجب عبد الله منه فقال فتبارك الله احسن الخالقين
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا انزلت الآية فشك عبد الله وقال ان كان محمد صادقا فقد اوحي الي وان كان كاذبا فقد عارضته فهذا هو المراد من قوله
سانزل مثل ما انزل الله اما قوله تعالى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت فاعلم ان اول الآية وهو قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا يفيد التخويف العظيم
على سبيل الاجمال وقوله بعد ذلك ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت كالتفصيل لذلك المجمل والمراد بالظالمين الذين ذكرهم وغمرات الموت جمع غمرة وهي شدة
الموت وغمرة كل شيء كثرته ومعظمه ومنه غمرة الماء وغمرة الحرب ويقال غمره الشيء اذا علاه وغطاه وقال الزجاج يقال لكل من كان في شيء كثير قد غمره
ذلك وغمره الدين اذا كثر عليه هذا هو الاصل ثم يقال للشدائد والمكاره الغمرات وجواب لو محذوف اي لرأيت امرا عظيما قوله تعالى والملائكة باسطوا ايديهم يضربونهم
ويعذبونهم كما يقال بسط اليه يده بالمكروه اخرجوا انفسكم ههنا محذوف والتقدير يقولون اخرجوا انفسكم وفيه مسائل المسئلة الاولى في الآية سؤال وهو انه
لا قدرة لهم على اخراج ارواحهم من اجسادهم فما الفائدة في هذا الكلام فنقول في تفسير هذه الكلمة وجوه الاول ولو ترى الظالمين اذا صاروا الى غمرات الموت في الآخرة
فادخلوا جهنم وغمرات الموت عبارة عما يصيبهم هناك من انواع الشدائد والتعذيبات والملائكة باسطوا ايديهم عليهم بالعذاب يبكتونهم ويقولون لهم اخرجوا
انفسكم من هذا العذاب الشديد ان قدرتم والثاني ان يكون المعنى ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت عند نزول الموت بهم في الدنيا والملائكة باسطوا ايديهم
لقبض ارواحهم يقولون لهم اخرجوا انفسكم من هذه الشدائد وخلصوها من هذه الآفات والآلام الثالث ان قوله اخرجوا انفسكم اي اخرجوها الينا من اجسادكم وهذه
عبارة عن العنف الشديد في ازهاق الروح من غير تنفيس وامهال وانهم يفعلون بهم فعل الغريم الملازم الملح يبسط يده الى من عليه الحق ويعنف عليه في المطالبة
ولا يمهله ويقول له اخرج الي ما لي عليك الساعة ولا ابرح من مكاني حتى انزعه من احداقك الرابع ان هذه اللفظة كناية عن شدة حالهم وانهم بلغوا في البلاء
والشدة الى حيث تولى بنفسه ازهاق روحه الخامس ان قوله تعالى اخرجوا انفسكم ليس بامر بل هو وعيد وتقريع كقول القائل امض الآن لترى ما يحل بك قال المفسرون
ان نفس المؤمن تنبسط في الخروج للقاء ربها ونفس الكافر تكره ذلك ويشق عليها الخروج لانها تصير الى اشد العذاب كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
من اراد لقاء الله اراد الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه وذلك عند نزع الروح فهؤلاء الكفار تكرههم الملائكة على نزع الروح المسئلة الثانية الذين
قالوا النفس الانسانية شيء غير هذا الهيكل وغير هذا الجسد احتجوا عليه بهذه الآية وقالوا لا شك ان قوله اخرجوا انفسكم معناه اخرجوا انفسكم عن اجسادكم
وهذا يدل على ان النفوس مغايرة للاجساد الا انا لو حملنا الآية على الوجهين الاولين من التأويلات المحكية المذكورة لم يتم هذا الاستدلال قوله تعالى اليوم تجزون عذاب الهون
قال الزجاج عذاب الهون اي العذاب الذي يقع به الهوان الشديد قال تعالى ايمسكه على هون والمراد منه انه تعالى جمع هناك بين الايلام وبين الاهانة فان
الثواب شرطه ان يكون منفعة مقرونة بالتعظيم فكذلك العقاب شرطه ان يكون مضرة مقرونة بالاهانة وقال بعضهم الهون هو الهوان والهون الرفق والدعة
قال تعالى وعباد الرحمن الذين يمشون على الارض هونا وقوله بما كنتم تقولون على الله غير الحق والمراد منه ما ذكره في اول الآية من قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا وكنتم عن آياته
تستكبرون وذلك يدل على ان هذا العذاب الشديد انما حصل بسبب مجموع الامرين الافتراء على الله والتكبر عن آيات الله واقول ان هذا النوع غاية الآفة والبلاء
ترى اكثر المتوسمين بالعلم مشتغلين فكما هم مشتغلون فهم مواظبون عليه نعوذ بالله منه ومن آثاره ونتائجه وذكر الواحدي ان المراد بقوله وكنتم عن آياته تستكبرون
اي لا تصلون له قال النبي صلى الله عليه وسلم من سجد لله سجدة بنية صادقة فقد برئ من الكفر ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وتركتم ما خولناكم
وراء ظهوركم وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء لقد تقطع بينكم وضل عنكم ما كنتم تزعمون
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى يحتمل وجهين الاول ان يكون هذا معطوفا على قول الملائكة اخرجوا انفسكم اليوم تجزون عذاب الهون
فبين تعالى انهم كما يقولون ذلك على وجه التوبيخ كذلك يقولون حكاية عن الله تعالى ولقد جئتمونا فرادى فيكون الكلام اجمع حكاية عنهم وانهم يوردون
ذلك على هؤلاء الكفار وعلى هذا التقدير فيحتمل ان يكون قائل هذا القول هم الملائكة الموكلون بقبض ارواحهم ويحتمل ان يكون القائل هم الملائكة الموكلون بعقابهم

القول الثاني ان قائل هذا القول هو الله تعالى ومنشأ هذا الاختلاف ان الله تعالى هل يتكلم مع الكفار ام لا فقوله تعالى في صفة الكفار ولا يكلمهم يوجب انه لا يتكلم معهم وقوله فوربك لنسألنهم
اجمعين وقوله ولنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين يقتضي ان يكون تعالى يتكلم معهم فلهذا السبب وقع هذا الاختلاف والقول الاول اقوى لان هذه الآية معطوفة على ما قبلها
والعطف يوجب التشريك المسألة الثانية فرادى لفظ جمع وفي واحده قولان قال ابن قتيبة فرادى جمع فردان مثل سكارى وسكران وكسالى وكسلان وقال غيره فرادى جمع
فريد مثل ردافى ورديف قال الفراء فرادى جمع واحده فرد وفرد وفريد وفردان اذا عرفت هذا فقوله ولقد جئتمونا فرادى فالمراد منه التقريع والتوبيخ وذلك لانهم صرفوا
جدهم وجهدهم في الدنيا الى تحصيل امرين احدهما تحصيل المال والجاه والثاني انهم عبدوا الاصنام لاعتقادهم انهم يكونون شفعاء لهم عند الله ثم انهم لما وردوا محفل القيامة
لم يبق معهم شيء من تلك الاموال ولم يجدوا من تلك الاصنام شفاعة لهم عند الله تعالى فبقوا فرادى عن كل ما حصلوه في الدنيا وعولوا عليه بخلاف اهل الايمان فانهم صرفوا
عمرهم الى تحصيل المعارف الحقة والاعمال الصالحة وتلك المعارف الحقة والاعمال الصالحة بقيت معهم في قبورهم وحضرت معهم في محفل القيامة فهم في الحقيقة ما حضروا فرادى بل حضروا
مع زاد اليوم المعاد قوله تعالى لقد تقطع بينكم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم والكسائي بينكم بالنصب والباقون بالرفع قال الزجاج الرفع اجود
ومعناه لقد تقطع وصلكم والنصب جائز والمعنى لقد تقطع ما كنتم فيه من الشركة بينكم قال ابو علي هذا الاسم يستعمل على ضربين احدهما ان يكون اسما منصرفا كالافتراق
والآخر ان يكون ظرفا والمرفوع في قراءة من قرأ بينكم هو الذي كان ظرفا ثم استعمل اسما والدليل على جواز كونه اسما قوله تعالى ومن بيننا وبينك حجاب وهذا فراق بيني
وبينك فلما استعمل اسما في هذه المواضع جاز ان يسند اليه الفعل الذي هو تقطع في قول من رفع وقال ويدل على ان هذا المرفوع هو الذي استعمل ظرفا انه لا يخلو من ان يكون
الذي هو ظرف اتسع فيه او يكون الذي هو مصدر والقسم الثاني باطل والا لصار التقدير لقد تقطع افتراقكم وهذا ضد المراد لان المراد من الآية لقد تقطع وصلكم وما كنتم تتألفون
عليه فان قيل كيف جاز ان يكون بمعنى الوصل مع ان اصله الافتراق والتباين قلنا هذا اللفظ انما يستعمل في الشيئين اللذين بينهما مشاركة ومواصلة من بعض
الوجوه كقولهم بيني وبينه شركة وبيني وبينه رحم فلهذا السبب حسن استعمال هذا اللفظ في معنى الوصلة فقوله لقد تقطع بينكم معناه لقد تقطع وصلكم اما من
قرأ لقد تقطع بينكم بالنصب فوجهه انه اضمر الفاعل والتقدير لقد تقطع وصلكم بينكم وقال سيبويه انهم قالوا اذا كان غدا فأتني والتقدير اذا كان الرجاء او البلاء
غدا فأتني فاضمر لدلالة الحال فكذا ههنا وقال ابن الانباري التقدير لقد تقطع ما بينكم فحذف لوضوح معناه المسألة الثانية اعلم ان هذه الآية مشتملة على قانون
شريف في معرفة احوال القيامة فأولها ان النفس الانسانية انما تعلقت بهذا الجسد لتصير هذا الجسد آلة لها في اكتساب المعارف الحقة والاخلاق الفاضلة
فاذا فارقت النفس الجسد ولم يحصل شيء من هذين المطلوبين البتة عظمت حسرتها وقويت آفاتها حيث وجدت مثل هذه الآلة الشريفة التي يمكن اكتساب السعادة الابدية
بها ثم انها ضيعتها وابطلتها ولم ينتفع بها البتة وهذا هو المراد من قوله تعالى ولقد جئتمونا فرادى كما خلقناكم اول مرة وثانيها ان هذه النفس مع انها لم يكتسب بهذه
الجثة سعادة روحانية وكمالا روحانيا فقد عملت عملا آخر اردى من الاول وذلك لانها طول العمر كانت في الرغبة في تحصيل المال والجاه وتقوية العشق
عليها وتأكيد المحبة وتحصيل [illegible] من العالم الجسماني الى العالم الروحاني كانت كمن انقلبت عليه القضية وعكس القضية واخذ يتوجه من المقصد الروحاني
الى العالم الجسماني ونسي مقصده واغتر باللذات الجسمانية فلما انقلبت القضية [illegible] الى ان توجه من العالم الجسماني الى العالم الروحاني بقيت الاموال التي اكتسبها
وافنى العمر في تحصيلها وراء ظهره والشيء الذي يبقى وراء ظهر الانسان لا يمكنه ان ينتفع به وربما بقي معوج الرأس معوج الرقبة بسبب التفاته اليها مع العجز عن الانتفاع بها وذلك
يوجب نهاية الخيبة والغم والحسرة وهو المراد من قوله وتركتم ما خولناكم وراء ظهوركم وهذا يدل على ان كل مال يكتسبه الانسان ولا يصرفه الى مصارف الخيرات فصفته هذه
التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية اما اذا صرفها الى الجهات الموجبة للتعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله فما ترك تلك الاموال وراء ظهره بل قدمها الى تلقاء وجهه كما
قال تعالى وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله وثالثها اولئك المساكين اتعبوا انفسهم في نصرة الاديان الباطلة والمذاهب الفاسدة وظنوا انهم ينتفعون بها عند
الورود في محفل القيامة فاذا وردوه وشاهدوا ما في تلك المذاهب من العذاب الشديد والعقاب الاليم حصلت فيه جهات كثيرة من العذاب منها عذاب الحسرة
والندامة وهو انه كيف انفق عمره في تحصيل العناء الشديد والبلاء العظيم في تحصيل ما لم يحصل له منه الا العذاب والبلاء والعناء ومنها عذاب الخجلة وهو انه ظهر له ان كل ما كان
يعتقده في الدنيا كان محض الجهالة وصريح الضلالة ومنها حصول اليأس الشديد مع الطمع العظيم ولا شك ان مجموع هذه الاحوال توجب العذاب الشديد والآلام العظيمة الروحانية
وهو المراد من قوله تعالى وما نرى معكم شفعاءكم الذين زعمتم انهم فيكم شركاء ورابعها انه لما ذكر انه فاته الامر الذي يقدر به على اكتساب الخيرات وحصل عنده الامر الذي
يوجب حصول المضرات فان بقي له رجاء في التدارك من بعض الوجوه فهنا يخف ذلك الالم ويضعف ذلك الحزن اما اذا حصل الجزم واليقين بان التدارك ممتنع
وجبر ذلك النقصان متعذر فهنا يعظم الحزن ويقوى البلاء جدا واليه الاشارة بقوله تعالى لقد تقطع بينكم والمعنى ان الوصلة الحاصلة بين النفس والجسد قد انقطعت
ولا سبيل الى تحصيلها مرة اخرى وعند الوقوف على حقائق هذه المراتب يظهر انه لا بيان فوق هذا البيان في شرح احوال هؤلاء الضالين اليه الالتجاء وعليه التكلان
إن الله فالق الحب والنوى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ذلكم الله فانى تؤفكون فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا والشمس والقمر
حسبانا ذلك تقدير العزيز العليم في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما تكلم في تقرير التوحيد ثم اردفه بتقرير امر النبوة ثم تكلم في بعض تفاريع هذا
الاصل عاد ههنا الى ذكر الدلائل الدالة على وجود الصانع وكمال قدرته وعلمه وحكمته تنبيها على ان المقصود الاصلي من جميع المباحث العقلية والنقلية وكل المطالب الحكمية
انما هو معرفة الله بذاته وصفاته وافعاله وفي قوله فالق الحب والنوى قولان الاول وهو المروي عن ابن عباس وقول الضحاك ومقاتل فالق الحب والنوى اي خالق الحب

والنوى قال الواحدي ذهبوا بفالق مذهب فاطر واقول الفطر هو الشق وكذلك الفلق فالشيء قبل ان دخل في الوجود كان معدوما محضا ونفيا صرفا والعقل يتصور من العدم ظلمة متصلة
لا انفراج فيه ولا انفلاق ولا انشقاق فاذا اخرجه المبدع الموجد من العدم الى الوجود فكأنه بحسب التخيل والتوهم شق ذلك العدم وفلقه واخرج ذلك المحدث من ذلك الشق فبهذا التأويل
لا يبعد حمل الفالق على الموجد والمحدث والمبدع القول الثاني وهو قول الاكثرين ان الفلق هو الشق والحب هو الذي يكون مقصودا بذاته مثل حبة الحنطة والشعير وسائر الانواع والنوى
هو الشيء الموجود في داخل الثمرة مثل نوى الخوخ والتمر وغيرهما اذا عرفت ذلك فنقول انه اذا وقعت الحبة او النواة في الارض الرطبة ثم مر به قدر من المدة اظهر الله تعالى في تلك الحبة والنواة
شقين من اعلاها شقا ومن اسفلها شقا آخر اما الشق الذي يظهر من فوق تلك الحبة والنواة فانه يخرج منه الشجرة الصاعدة الى الهواء واما الشق الذي يظهر في اسفل تلك الحبة
والنواة فانه يخرج منه الشجرة الهابطة في الارض وهي المسماة بعروق الشجرة وتصير تلك الحبة والنواة سببا لاتصال الشجرة الصاعدة في الهواء بالشجرة الهابطة في الارض ثم ههنا عجائب

الهابطة

فاحدها ان طبيعة تلك الشجرة ان كانت تقتضي الهوي في عمق الارض فكيف تولدت منها الشجرة الصاعدة في الهواء وان كانت تقتضي الصعود في الهواء فكيف
تولدت منها الشجرة الهابطة في الارض فلما تولد منها هاتان الشجرتان مع ان الحس والعقل يشهد بكون طبيعة احدى الشجرتين مضادة لطبيعة الشجرة الاخرى علمنا ان
ذلك ليس بمقتضى الطبع والخاصية بل بمقتضى الايجاد والابداع والتكوين والاختراع وثانيها ان باطن الارض جرم صلب كثيف لا ينفذ المسلة القوية فيه ولا يغوص السكين
الحاد القوي فيه ثم انا نشاهد اطراف تلك العروق في غاية الرقة واللطافة بحيث لو دلكها الانسان باصبعه بادنى قوة لصارت كالماء ثم انها مع غاية لطافتها تقوى على النفوذ
في تلك الارض الصلبة والغوص في بواطن تلك الاجرام الكثيفة فحصول هذه القوة الشديدة لهذه الاجرام التي هي في غاية اللطافة لا بد وان يكون بتقدير العزيز العليم الحكيم وثالثها
انه يتولد من تلك النواة شجرة ويحصل في تلك الشجرة طبائع مختلفة فان قشر الخشبة له طبيعة مخصوصة وفي داخل ذلك القشر جرم الخشبة وفي وسط تلك الخشبة جسم
رخو ضعيف يشبه العهن المنفوش ثم انه يتولد من ساق الشجرة اغصانها ويتولد على الاغصان الاوراق اولا ثم الازهار والانوار ثانيا ثم الفاكهة ثالثا ثم قد يحصل للفاكهة
اربعة انواع من القشور مثل الجوز واللوز فان قشره الاعلى هو ذلك الجرم الاخضر وتحته القشر الذي يشبه الخشب وتحته القشر الذي هو كالغشاء الرقيق المحيط باللب وتحته
اللب وذلك اللب مشتمل على جرم كثيف هو ايضا كالقشرة وعلى جرم لطيف وهو الدهن وهو المقصود الاصلي فتولد هذه الاجسام المختلفة في طبائعها وصفاتها والوانها
واشكالها وطعومها مع تساوي تأثيرات الطبائع والنجوم والفصول الاربعة والطبائع الاربع يدل على انها انما حدثت بتدبير الحكيم الرحيم المختار القادر لا بتدبير الطبائع والنجوم
ورابعها انك قد تجد الطبائع الاربعة حاصلة في الفاكهة الواحدة فالاترج قشره حار يابس ولحمه بارد رطب وحماضه بارد يابس وبزره حار يابس وكذلك
العنب قشره وعجمه بارد يابس ولحمه وماؤه حار رطب فتولد هذه الطبائع المضادة والخواص المتنافرة عن الحبة الواحدة لا بد وان يكون بايجاد الفاعل المختار وخامسها انك
تجد احوال الفواكه مختلفة فبعضها يكون اللب في الداخل والقشر في الخارج كما في الجوز واللوز وبعضها يكون الفاكهة المطلوبة في الخارج ويكون الخشبة في الداخل كالخوخ
والمشمش وبعضها يكون النواة لها لب كما في نواة المشمش والخوخ وبعضها لا لب له كما في نوى التمر وبعض الفواكه لا يكون له من الداخل والخارج قشر بل يكون كله مطلوبا كالتين

في هذه الفواكه وايضا هذه الحبوب مختلفة

فهذه الفواكه مختلفة في الاشكال [illegible] فشكل الحنطة كانه نصف دائرة وشكل الشعير كانه مخروطان اتصلا بقاعدتيهما وشكل
العدس كانه نصف دائرة وشكل الحمص على وجه آخر فهذه الاشكال المختلفة لا بد وان يكون لاسرار وحكم علم الخالق ان تركيبها لا يكمل الا على ذلك الشكل وايضا فقد اودع الخالق تعالى في كل نوع
من انواع الحبوب خاصية اخرى ومنفعة اخرى وايضا فقد يكون الثمرة الواحدة غذاء لحيوان وسما لحيوان آخر فاختلاف هذه الصفات والاشكال والاحوال مع اتحاد الطبائع
وتأثيرات الكواكب يدل على ان كلها انما حصلت بتخليق الفاعل المختار الحكيم وسادسها انك اذا اخذت ورقة واحدة من اوراق الشجر وجدت خطا واحدا مستقيما
في وسطها كانه بالنسبة الى تلك الورقة كالنخاع بالنسبة الى بدن الانسان وكما انه ينفصل من النخاع اعصاب كثيرة يمنة ويسرة في بدن الانسان ثم لا يزال ينفصل عن كل
شعبة شعب اخرى ولا تزال تستدق حتى تخرج عن الحس والابصار بسبب الصغر فكذلك في تلك الورقة ينفصل عن ذلك الخط الكبير الوسطاني خطوط مختلفة وعن كل واحد منها
خطوط اخرى ادق من الاولى ولا يزال يبقى على هذا المنهج حتى تخرج تلك الخطوط عن الحس والبصر والخالق تعالى انما فعل ذلك حتى ان القوى الجاذبة المركوزة في جرم تلك الورقة تقوى
على جذب الاجزاء اللطيفة الارضية في تلك المجاري الضيقة فاذا وقفت على عناية الخالق في ايجاد تلك الورقة الواحدة علمت ان عنايته في ايجاد تلك الشجرة اكمل
وعرفت ان عنايته في تكميل جملة النبات اكمل ثم اذا عرفت انه تعالى انما خلق جملة النبات لمصلحة الحيوان علمت ان عنايته بتخليق الحيوان اكمل ولما علمت ان المقصود
من تخليق جملة الحيوانات هو الانسان علمت ان عنايته في تخليق الانسان اكمل ثم انه تعالى انما خلق النبات والحيوان في هذا العالم ليكون غذاء ودواء للانسان
بحسب جسده والمقصود من تخليق الانسان هو المعرفة والمحبة والخدمة والطاعة كما قال تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فانظر ايها المسكين بعين رأسك
في تلك الورقة الواحدة من تلك الشجرة واعرف كيفية خلقة تلك العروق والاوتار فيها ثم انتقل من كل مرتبة الى ما فوقها حتى تعرف ان المقصود الاخير منها
حصول المعرفة والمحبة في الارواح البشرية فحينئذ ينفتح عليك باب من المكاشفات لا آخر له ويظهر لك ان انواع نعم الله في حقك غير متناهية كما قال تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وكل ذلك انما ظهر من كيفية خلقة تلك الورقة من الحبة والنواة فهذا الكلام المختصر في تفسير قوله تعالى ان الله فالق الحب والنوى ومتى وقف
الانسان عليه امكنه تفريعها وتشعيبها الى ما لا آخر له ونسأل الله التوبة والهداية المسألة الثانية اما قوله تعالى يخرج الحي من الميت ومخرج الميت من الحي ففيه ابحاث الاول
ان الحي اسم لما يكون موصوفا بالحياة والميت اسم لما كان خاليا عن صفة الحياة فيه وعلى هذا التقدير النبات لا يكون حيا اذا عرفت هذا فللناس في تفسير هذا
الحي والميت قولان الاول حمل هذين اللفظين على الحقيقة قال ابن عباس يخرج من النطفة بشرا حيا ثم يخرج من البشر الحي نطفة ميتة وكذلك يخرج من

البيضة وتارة حبة ثم يخرج من الدجاجة بيضة والمقصود منه ان الحي والميت متضادان متنافيان فحصول المثل عن المثل يوهم انه بسبب الطبيعة والخاصية اما حصول الضد
من الضد فيمتنع ان يكون بسبب الطبيعة والخاصية بل لا بد وان يكون بتقدير المقدر الحكيم والمدبر العليم القول الثاني ان يحمل الحي والميت على ما ذكرناه على الوجوه المجازية ايضا وفيه وجوه الاول
قال الزجاج يخرج النبات الغض الطري الخضر من الحب اليابس ويخرج الحب اليابس من النبات الحي النامي الثاني قال ابن عباس يخرج المؤمن من الكافر كما في حق ابرهيم والكافر من
المؤمن كما في ولد نوح والعاصي من المطيع وبالعكس الثالث قد يصير بعض ما يقطع عليه بانه يوجب المضرة سببا للنفع العظيم وبالعكس ذكروا في كتب الطب ان انسانا سقوه الافيون
الكثير في الشراب لاجل ان يموت فلما تناوله وظن القوم انه يموت في الحال رفعوه من موضعه ووضعوه في بيت مظلم فخرجت حية عظيمة ولدغته فصارت تلك اللدغة
سببا لاندفاع ضرر ذلك الافيون منه فان الافيون يقتل بقوة برده وسم الافعى يقتل بقوة حره فصارت تلك اللدغة سببا لاندفاع ضرر الافيون فههنا تولد عما
يعتقد فيه كونه اعظم موجبات الشر اعظم الخيرات وقد يكون بالعكس من ذلك وكل هذه الاحوال المختلفة والافعال المتدافعة تدل على ان لهذا العالم مدبرا حكيما ما اهمل مصالح
الخلق وما تركهم سدى وتحت هذه المباحث مباحث عالية شريفة البحث الثاني من مباحث هذه الآية قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم الميت مشددا في الكلمتين
والباقون بالتخفيف في الكلمتين وكذلك كل ما في القرآن البحث الثالث لقائل ان يقول انه قال اولا يخرج الحي من الميت ثم قال ومخرج الميت من الحي وعطف الاسم
على الفعل قبيح فما السبب في اختيار ذلك قلنا قوله ومخرج الميت من الحي معطوف على قوله فالق الحب والنوى وقوله يخرج الحي من الميت كالبيان والتفسير لقوله فالق الحب والنوى
لان فلق الحب والنوى بالنبات والشجر الناميين من جنس اخراج الحي من الميت لان النامي في حكم الحيوان الا ترى الى قوله يحيي الارض بعد موتها وفيه وجه آخر وهو ان لفظ الفعل
يدل على ان ذلك الفاعل يعتني بذلك الفعل في كل حين واوان واما لفظ الاسم فانه لا يفيد التجدد والاعتناء به ساعة فساعة وضرب الشيخ عبد القاهر الجرجاني لهذا مثلا في كتاب
دلائل الاعجاز فقال قوله هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء انما ذكره بلفظ الفعل وهو قوله يرزقكم لان صيغة الفعل تفيد انه تعالى يرزقكم حالا فحالا وساعة فساعة واما الاسم
فمثاله قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد فقوله باسط يفيد البقاء على تلك الحالة الواحدة فاذا ثبت هذا فنقول الحي اشرف من الميت فوجب ان يكون الاعتناء باخراج
الحي من الميت اكثر من الاعتناء باخراج الميت من الحي فلهذا المعنى وقع التعبير عن القسم الاول بصيغة الفعل وعن الثاني بصيغة الاسم تنبيها على ان الاعتناء بايجاد الحي من الميت اكثر
واكمل من الاعتناء بايجاد الميت من الحي والله اعلم بمراده ثم قال تعالى في آخر الآية ذلكم الله فانى تؤفكون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال بعضهم معناه ذلكم الله المدبر الخالق
النافع الضار المحيي المميت فانى تؤفكون في اثبات القول بعبادة الاصنام الثاني ان المراد انكم لما شاهدتم انه تعالى يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ثم شاهدتم انه
اخرج البدن الحي من النطفة الميتة مرة واحدة فكيف تستبعدون ان يخرج البدن الحي من التراب الرميم مرة اخرى والمقصود الانكار على تكذيبهم بالحشر والنشر وايضا الضدان
متساويان في النسبة فكما لا يمتنع الانقلاب من الثاني الى الاول فكما لا يمتنع حصول الموت بعد الحيوة وجب ايضا ان لا يمتنع حصول الحيوة بعد الموت وعلى كل التقديرات
فيخرج منه جواز القول بالبعث والحشر والنشر المسئلة الثانية تمسك الصاحب بن عباد بقوله فانى تؤفكون على ان فعل العبد ليس مخلوقا لله تعالى قال لانه تعالى لو خلق الافك
فيه فكيف يليق به ان يقول بعد ذلك فانى تؤفكون والجواب عنه ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فان ترجح احد الطرفين على الآخر لا لمرجح فحينئذ لا يكون ذلك
الرجحان من العبد بل يكون محض الاتفاق فكيف يحسن ان يقال فانى تؤفكون وان توقف ذلك الرجحان على حصول مرجح وهو الداعية الجازمة الى الفعل فحصول تلك
الداعية يكون من الله تعالى وعند حصولها يجب الفعل وحينئذ يلزمكم كل ما الزمتموه علينا والله اعلم بالصواب قوله تعالى فالق الاصباح وجاعل الليل سكنا الآية اعلم ان هذا نوع
آخر من دلائل وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته فالنوع المتقدم كان مأخوذا من دلالة احوال النبات والحيوان والنوع المذكور في هذه الآية مأخوذ من الاحوال الفلكية وذلك
لان فلق ظلمة الليل بنور الصبح اعظم في كمال القدرة من فلق الحب والنوى بالنبات والشجر ولان من المعلوم بالضرورة ان الاحوال الفلكية اعظم في القلوب واكثر وقعا
من الاحوال الارضية وتقرير الحجة فيه من وجوه الاول ان نقول الصبح صبحان فالصبح الاول هو الصبح المستطيل كذنب السرحان ثم تعقبه ظلمة خالصة ثم يطلع بعده
الصبح المستطير في جميع الافق فنقول اما الصبح الاول وهو المستطيل الذي يحصل عقيبه ظلمة خالصة فهو من اقوى الدلائل على قدرة الله وحكمته وذلك لانا نقول ان
ذلك النور اما ان يقال انه حصل من تأثير قرص الشمس او ليس الامر كذلك والاول باطل وذلك لان مركز الشمس اذا وصل الى دائرة نصف الليل فالموضع الذي يكون
تلك الدائرة افقا لهم قد طلعت الشمس من مشرقهم ففي ذلك الموضع افاق نصف كرة الارض وذلك يقتضي ان حصل الضوء في الربع الشرقي من بلدنا وذلك
الضوء يكون منتشرا مستطيرا في جميع اجزاء الجو ووجب ان يكون ذلك الضوء في كل ساعة الى القوة والزيادة والكمال فالصبح الاول لو كان اثر قرص الشمس لامتنع
كونه خطا مستطيلا بل يجب كونه مستطيرا في جميع الافق منتشرا فيه بالكلية وان يكون متزايدا متكاملا بحسب كل حين ولحظة ولما لم يكن الامر كذلك بل علمنا ان
الصبح الاول يبدو كالخيط الابيض الصاعد حتى شبهته العرب بذنب السرحان ثم انه يحصل عقيبه ظلمة خالصة ثم لما حصل الصبح المستطير بعد ذلك علمنا ان
ذلك الصبح المستطيل ليس من تأثير قرص الشمس ولا من جنس نوره فوجب ان يكون ذلك حاصلا بتخليق الله ابتداء تنبيها على ان الانوار ليس لها وجود الا
بتخليقه وان الظلمات لا ثبات لها الا بتقديره كما قال تعالى في اول هذه السورة وجعل الظلمات والنور الثاني في تقرير هذا الدليل انا لما اختبرنا علمنا ان الشمس والقمر
وسائر الكواكب لا تقع اضواؤها الا على الجرم المقابل لها فاما الذي لا يكون مقابلا لها فيمتنع وقوع اضوائها عليه وهذه مقدمة متفق عليها بين الفلاسفة وبين الرياضيين الباحثين
عن احوال الضوء والمتفق لهم في تقريرها وجوه يقينية اذا عرفت هذا فنقول الشمس عند طلوع الصبح غير مرتفعة من الافق فلا يكون جرم الشمس مقابلا لجزء من اجزاء وجه
الارض فيمتنع وقوع ضوء الشمس على وجه الارض واذا كان كذلك امتنع ان يكون ضوء الصبح من تأثير قرص الشمس فوجب ان يكون ذلك بتخليق الفاعل المختار القادر

من احد الضدين الى الآخر وجب ان لا يمتنع الانقلاب صح

فان قالوا لم لا يجوز ان يقال الشمس حين كونها تحت الارض يوجب اضاءة ذلك الجو المقابل لها ثم ان ذلك الجو يكون مقابلا للجو الواقف فوق الارض فيصير ضوء الجو الذي
تحت الارض سببا لضوء الجو الواقف فوق الارض ثم لا يزال يسري ذلك الضوء من جزء الى جزء آخر ملاصق له حتى يصل الى الجو المحيط بنا وهذا هو الوجه الذي عول عليه ابو علي بن الهيثم في تقرير
هذا المعنى في كتابه الذي سماه بالمناظر الكبير والجواب ان هذا العذر باطل من وجهين الاول ان الهواء جسم شفاف عديم اللون وما كان كذلك فانه لا يقبل النور واللون في ذاته
وجوهره وهذا متفق عليه بين الفلاسفة واحتجوا عليه بانه لو استقر النور على سطحه لوقف البصر على سطحه ولو كان كذلك لما نفذ البصر فيما وراءه ولصار ابصاره مانعا عن ابصار ما وراءه
وحيث لم يكن كذلك علمنا انه لا يقبل اللون والنور في ذاته وما كان كذلك امتنع ان ينعكس النور منه الى غيره فامتنع ان يصير ضوؤه سببا لضوء هواء آخر مقابل له فان قالوا لم لا يجوز
ان يقال انه حصل في الافق اجزاء كثيفة من الابخرة والادخنة وهي لكثافتها تقبل النور عن قرص الشمس ثم ان حصول الضوء فيها يصير سببا لحصول الضوء في الجو المقابل لها فنقول لو
كان السبب ما ذكرتم لكان كلما كانت الابخرة والادخنة في الافق اكثر وجب ان يكون ضوء الصباح اقوى لكنه ليس الامر كذلك بل على العكس منه فبطل هذا العذر الوجه الثاني
في ابطال هذا الكلام الذي ذكره ابو الهيثم ان الدائرة التي هي دائرة الافق لنا في بلدنا هي دائرة نصف النهار لقوم آخرين واذا كان كذلك فالدائرة التي هي نصف النهار في بلدنا يجب
كونها دائرة الافق لاولئك الاقوام اذا ثبت هذا فنقول اذا وصل مركز الشمس الى دائرة نصف الليل وتجاوز عنها فالشمس قد طلعت على اولئك الاقوام واستنار نصف العالم
هناك والربع من الفلك الذي هو ربع شرقي لاهل بلدنا فهو بعينه ربع غربي بالنسبة الى تلك البلدة واذا كان كذلك فالشمس اذا تجاوز مركزها عن دائرة نصف الليل
فقد صار جرمها محاذيا للهواء الربع الذي هو الربع الشرقي لاهل بلدنا فلو كان الهواء يقبل كيفية النور من الشمس لوجب ان يحصل الضوء والنور في كيفية الربع الشرقي من بلدنا بعد نصف
الليل وان يصير هواء الربع الشرقي في غاية الاضاءة والانارة بعد نصف الليل وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا ان الهواء لا يقبل كيفية النور في ذاته واذا ثبت هذا بطل العذر
الذي ذكره ابو الهيثم فقد ذكرنا برهانين دقيقين عقليين محضين على ان خالق الضوء والظلمة هو الله تعالى لا قرص الشمس الوجه الثالث ان حصول النور الحاصل في العالم انما هو بتأثير الشمس
الا انا نقول الاجسام متماثلة في تمام الماهية ومتى كان الامر كذلك كان حصول هذه الخاصية لقرص الشمس يجب ان يكون بتخليق الفاعل المختار اما بيان المقام الاول فهو ان الاجسام
متماثلة في كونها احيازا ومتحيزة فلو حصل الاختلاف بينها لكان ذلك الاختلاف واقعا في مفهوم مغاير لمفهوم الجسمية ضرورة ان ما به المشاركة مغاير لما به المخالفة فنقول ذلك الامر
اما ان يكون محلا للجسمية او حالا فيها او لا محلا ولا حالا فيها والاول باطل لانه يقتضي كون الجسم صفة قائمة بذات اخرى وذلك محال لان ذلك المحل ان كان متحيزا او مختصا
بحيز كان محل الجسم عين الجسم وهو محال وان لم يكن كذلك كان الحاصل في الحيز حالا في محل لا تعلق له بشيء من الاحياز والجهات وذلك مدفوع في بديهة العقل والثاني ايضا باطل
لان على هذا التقدير الذوات هي الاجسام وما به حصلت المخالفة هو الصفات وكل ما يصح على الشيء صح على مثله فلما كانت الذوات متماثلة في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح
على الآخر وهو المطلوب والثالث وهو القول بان ما به حصلت المخالفة ليست محلا للجسم ولا حالا فيه وفساد هذا القسم ظاهر فثبت بهذا البرهان ان الاجسام متماثلة واذا ثبت
هذا فنقول كل ما يصح على احد المثلين فانه يصح ايضا على مثله الآخر واذا استوت الاجسام باسرها في قبول جميع الصفات على البدل كان اختصاص جسم الشمس بهذه الاضاءة والانارة لا بد وان
يكون بتخصيص الفاعل المختار واذا ثبت هذا كان فالق الاصباح في الحقيقة هو الله سبحانه وتعالى وذلك هو المطلوب الوجه الرابع في تقرير هذا المطلوب ان الظلمة شبيهة بالعدم بل البرهان
القاطع قد دل على انه مفهوم عدمي والنور محض الوجود فاذا اظلم الليل حصل الخوف والفزع في قلب الكل واستولى النوم عليهم وصاروا كالاموات وسكنت المتحركات وتعطلت
الحيوانات ووقعت التعطيلات فاذا وصل نور الصباح الى هذا العالم فكانه نفخ في الصور مادة الحيوة وقوة الادراك فتضعف النوم وابتدأت اليقظة بالظهور وكلما كان نور الصبح
اقوى واكمل كان ظهور قوة الحس والحركة في الحيوانات اكمل ومعلوم ان اعظم نعم الله على الخلق هو قوة الحيوة والحركة والحس ولما كان النور هو السبب الكلي لحصول هذه الاحوال كان
كان تأثير قدرة الله في تخليق النور من اعظم اقسام النعم واجل انواع الفضل والكرم اذا عرفت هذا فكونه تعالى فالق الاصباح من كونه دليلا على كمال قدرة الله من اجل انواع الدلائل وفي كونه فضلا ورحمة
واحسانا من الله تعالى على الخلق اجل الاقسام واشرف الانواع فهذا ما حضرنا في تقرير دلالة قوله تعالى فالق الاصباح على وجود الصانع القادر المختار الحكيم ولنختم هذه الدلائل بخاتمة
شريفة فنقول انه تعالى فالق ظلمة العدم بصباح التكوين والايجاد وفالق ظلمة الجمادية بصباح الحيوة والعقل والرشاد وفالق ظلمة الجهالة بصباح العقل والادراك وفالق ظلمة العالم
الجسماني بتخليص النفس القدسية الى فسحة عالم الافلاك وفالق ظلمات الاشتغال بعالم الممكنات بصباح نور الاستغراق في معرفة مدبر المحدثات والمبدعات المسئلة
الثانية في تفسير الاصباح وجوه الاول قال الليث الصبح والصباح هما اول النهار وهو الاصباح ايضا قال تعالى فالق الاصباح يعني الصبح قال الشاعر افني رباحا وبني رباح تناسخ الامساء
والاصباح والقول الثاني ان الاصباح مصدر سمي به الصبح فان قيل ظاهر الآية يدل على انه تعالى فلق الصبح وليس الامر كذلك فان الحق انه تعالى فلق الظلمة بالصبح فكيف الوجه فيقول
فيه وجوه الاول ان المراد فالق ظلمة الاصباح وذلك لان الافق من الجانب الشمالي والجنوبي والغربي مملوء من الظلمة والنور انما ظهر في الجانب الشرقي فكان الافق كان بحرا مملوا
من الظلمة ثم انه سبحانه وتعالى شق ذلك البحر المظلم بان اجرى جدولا من النور فيه والحاصل ان المراد فالق ظلمة الاصباح بنور الاصباح ولما كان المراد معلوما حسن الحذف والثاني
انه تعالى كما شق بحر الظلمة عن نور الصبح فكذلك شق نور الصبح عن بياض النهار فقوله فالق الاصباح اي فالق الاصباح ببياض النهار والثالث ان ظهور النور في الصباح انما كان
لاجل ان الله تعالى فلق تلك الظلمة فقوله فالق الاصباح اي مظهر الاصباح الا انه لما كان المقتضي لذلك الاظهار هو ذلك الفلق لا جرم ذكر اسم السبب والمراد منه المسبب الرابع
قال بعضهم الفالق هو الخالق فكان المعنى خالق الاصباح وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والله اعلم اما قوله تعالى وجاعل الليل سكنا فاعلم انه تعالى ذكر في هذه الآية ثلثة انواع من الدلائل الفلكية
على التوحيد فاولها ظهور الصباح وقد فسرناه بمقدار العقل ثانيها قوله وجاعل الليل سكنا وفيه مباحث البحث الاول قال صاحب الكشاف السكن ما سكن اليه الرجل واطمأن
به استيناسا به واسترواحا اليه من زوج او حبيب ومنه قيل للنار سكن لانه يستأنس بها الا تراهم سموها المؤنسة ثم ان الليل يطمئن اليه الانسان لانه اتعب نفسه بالنهار

واحتاجوا إلى زمان يستريحون فيه وذلك هو الليل فإن قيل أليس أن الخلق يبقون في الجنة في أهنأ عيش وألذ زمان مع أنه ليس هناك ليل فعلمنا أن وجود الليل والنهار ليس من ضرورات اللذة والخير في الحياة قلنا كلامنا في أن الليل والنهار من ضرورات مصالح العالم أما في الدار الآخرة فإن هذه العادات غير باقية فيه فظهر الفرق البحث الثاني قرأ عاصم والكسائي وجعل الليل على صيغة الفعل والباقون جاعل على صيغة اسم الفاعل حجة من قرأ باسم الفاعل أن المذكور قبله اسم الفاعل وهو قوله فالق الحب والنوى فالق الإصباح وجاعل أيضا اسم الفاعل وجب أن يكون المعطوف مشاركا للمعطوف عليه وحجة من قرأ بصيغة الفعل أن قوله والشمس والقمر حسبانا منصوبان ولا بد لهذا النصب من عامل وما ذاك إلا أن يقدر قوله وجاعل بمعنى وجعل الشمس والقمر حسبانا وذلك يفيد المطلوب ثم إنها قوله تعالى والشمس والقمر حسبانا وفيه أبحاث البحث الأول معناه أنه قدر حركة الشمس والقمر بحساب معين كما ذكره في سورة يونس في قوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب وقال في سورة الرحمن الشمس والقمر بحسبان وتحقيق الكلام فيه أنه تعالى قدر حركة الشمس مخصوصة بمقدار من السرعة والبطء بحيث تتم الدورة في سنة وقدر حركة القمر بحيث يتم الدورة في شهر وبهذه المقادير تنتظم أمور مصالح العالم في الفصول الأربعة وبسببها يحصل ما يحتاج إليه من نضج الثمار وحصول الغلات ولو قدرنا كونها أسرع أو أبطأ مما وقع لاختلت هذه المصالح فهذا هو المراد من قوله والشمس والقمر حسبانا البحث الثاني في الحسبان قولان الأول وهو قول أبي الهيثم أنه جمع حساب مثل ركبان وركاب وشهبان وشهاب الثاني أن الحسبان مصدر كالرجحان والنقصان قال صاحب الكشاف الحسبان بالضم مصدر حسب كما أن الحسبان بالكسر مصدر حسب ونظيره الكفران والغفران والشكران إذا عرفت هذا فنقول معنى جعل الشمس والقمر حسبانا جعلهما على حساب لأن حساب الأوقات لا يعلم إلا بدورهما وسيرهما البحث الثالث قال صاحب الكشاف والشمس والقمر قرئا بالحركات الثلث فالنصب على إضمار فعل دل عليه قوله تعالى جاعل الليل أي وجعل الشمس والقمر حسبانا أو يعطف على محل الليل والرفع على الابتداء والخبر محذوف تقديره والشمس والقمر مجعولان حسبانا أو محسوبان ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله ذلك تقدير العزيز العليم والعزيز إشارة إلى كمال قدرته والعليم إشارة إلى كمال علمه ومعناه أن تقدير أجرام الأفلاك بصفاتها المخصوصة وهيئاتها المحدودة وحركاتها المقدرة بمقادير مخصوصة في البطء والسرعة لا يمكن تحصيله إلا بقدرة كاملة متعلقة بجميع الممكنات وعلم نافذ في جميع المعلومات من الكليات والجزئيات وذلك تصريح بأن حصول هذه الأحوال والصفات ليس بالطبع والخاصية وإنما هو بتخصيص الفاعل المختار القادر القهار

وهو الذي جعل لكم النجوم لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمستقر ومستودع قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون

هذا هو النوع الثالث من الدلائل الدالة على كمال القدرة والرحمة والحكمة وهو أنه تعالى خلق هذه النجوم لمنافع العباد وهي من وجوه الأول أنه تعالى خلقها ليهتدي الخلق بها إلى الطرق والمسالك في ظلمات البر والبحر حيث لا يرون شمسا ولا قمرا لأنهم عند ذلك يهتدون بها إلى المسالك والطرق التي يريدون المرور فيها الثاني أن الناس يستدلون بأحوال حركة الشمس في النهار على معرفة أوقات الصلوة وإنما يستدلون بحركة الشمس في النهار على القبلة ويستدلون بأحوال الكواكب في الليالي على معرفة القبلة الثالث أنه تعالى ذكر في غير هذه السورة كون هذه الكواكب زينة للسماء فقال تبارك الذي جعل في السماء بروجا وقال إنا زينا السماء الدنيا بزينة الكواكب وقال والسماء ذات البروج الرابع أنه تعالى ذكر من منافعها كونها رجوما للشياطين الخامس يمكن أن يقال لتهتدوا بها في ظلمات البر والبحر أي في ظلمات التعطيل والتشبيه فإن المعطل ينفي كونه فاعلا مختارا والمشبه يثبت كونه تعالى جسما مختصا بالمكان فهو تعالى خلق هذه النجوم ليهتدوا بها في هذين النوعين من الظلمات أما الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل فذلك لأنا نشاهد هذه الكواكب مختلفة في صفات كثيرة فبعضها سيارة وبعضها ثابتة والثابتة بعضها في المنطقة وبعضها في القطبين وأيضا الثوابت لامعة والسيارة غير لامعة وأيضا بعضها كبيرة درية عظيمة الضوء وبعضها صغيرة خفية قليلة الضوء وأيضا قدروا مقاديرها على سبع مراتب إذا عرفت هذا فنقول قد دللنا على أن الأجسام متماثلة وبينا أنه متى كان الأمر كذلك كان اختصاص كل واحد منها بصفة معينة دليلا على أن ذلك ليس إلا بتقدير القادر المختار فهذا وجه الاهتداء بها في ظلمات بر التعطيل وأما وجه الاهتداء بها في ظلمات بحر التشبيه فلأنا نقول إنه لا عيب يقدح في إلهية هذه الكواكب إلا أنها أجسام فتكون مؤلفة من الأجزاء والأبعاض وأيضا إنها متناهية ومحدودة وأيضا إنها متغيرة ومتحركة ومنتقلة من حال إلى حال فهذه الأشياء إن لم تكن عيوبا في الإلهية امتنع الطعن في إلهيتها وإن كانت عيوبا في الإلهية وجب تنزيه الإله عنها بأسرها فوجب الجزم بأن إله السماء والعالم منزه عن الجسمية والأعضاء والأبعاض والحد والنهاية والمكان والجهة فهذا بيان الاهتداء بهذه الكواكب في بر التعطيل وبحر التشبيه وهذا وإن كان عدولا عن حقيقة اللفظ إلى مجازه إلا أنه قريب مناسب لعظمة كتاب الله الوجه السادس في منافع هذه الكواكب ما ذكره الله تعالى في قوله ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ما خلقت هذا باطلا فنبه على سبيل الإجمال على أن في وجود كل واحد منها حكمة عالية ومنفعة شريفة وليس كل ما لا يحيط به عقلنا على التفصيل وجب نفيه فمن أراد أن يقدر حكمة الله في ملكه وملكوته بمكيال خياله ومقياس قياسه فقد ضل ضلالا مبينا ثم إنه تعالى لما ذكر الاستدلال بأحوال هذه النجوم قال قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون وفيه وجوه الأول المراد أن هذه النجوم كما يمكن أن يستدل بها على الطرقات في ظلمات البر والبحر فكذلك يمكن أن يستدل بها على معرفة الصانع الحكيم وكمال قدرته وعلمه الثاني أن يكون المراد من العلم ههنا العقل فقوله قد فصلنا الآيات لقوم يعلمون نظيره قوله تعالى في سورة البقرة إن في خلق السموات والأرض إلى قوله لآيات لقوم يعقلون وفي آل عمران إن في خلق السموات إلى قوله لآيات لأولي الألباب الثالث أن يكون المراد من قوله لقوم يعلمون لقوم يتفكرون ويتأملون ويستدلون بالمحسوس على المعقول وينتقلون من الشاهد إلى الغائب

ثم قال تعالى وهو الذي أنشأكم من نفس واحدة الآية هذا نوع رابع من دلائل وجود الإله تعالى وكمال قدرته وعلمه وهو الاستدلال بأحوال الإنسان فنقول لا شبهة في أن النفس الواحدة هي آدم عليه السلام وهي نفس واحدة وحواء مخلوقة من ضلع من أضلاعه فصار كل الناس من نفس واحدة وهي آدم فإن قيل فما القول في عيسى عليه السلام قلنا هو أيضا مخلوق من مريم عليها السلام التي هي مخلوقة من أبويها فإن قالوا أليس أن القرآن قد دل على أنه مخلوق من الكلمة أو من الروح المنفوخ فيها فكيف يصح ذلك قلنا كلمة من لابتداء الغاية ولا نزاع أن ابتداء تكوين عيسى عليه السلام كان من مريم وهذا القدر كاف في صحة هذا اللفظ قال القاضي فرق بين قوله أنشأكم وبين قوله خلقكم لأن الإنشاء

بعيد لأنه خلقكم لا ابتداء ولكن على وجه النمو والنشو لا من مظهر من الأبوين كما يقال في النبات إنه تعالى أنشأه بمعنى النمو والزيادة إلى وقت الانتهاء قوله تعالى فمستقر ومستودع وفيه مباحث البحث الأول قرأ ابن كثير وأبو عمرو فمستقر بكسر القاف والباقون بفتحها قال أبو علي الفارسي قال سيبويه يقال قر في مكانه واستقر فمن كسر القاف كان المستقر بمعنى القار وإذا كان كذلك وجب أن يكون خبره المضمر منكم أي منكم مستقر ومن فتح القاف فليس على أنه مفعول به لأن استقر لا يتعدى فلا يكون مفعولا به فيكون اسم مكان والمستقر بمنزلة المقر وإذا كان كذلك لم يجز أن يكون خبره المضمر منكم بل يكون خبره لكم فيكون التقدير لكم مقر وأما المستودع فإن استودع فعل يتعدى إلى مفعولين تقول استودعت زيدا ألفا وأودعت مثله فالمستودع يجوز أن يكون اسما للإنسان الذي استودع ذلك المكان ويجوز أن يكون المكان نفسه إذا عرفت هذا فنقول من قرأ فمستقر بفتح القاف جعل المستودع مكانا ليكون مثل المعطوف عليه والتقدير فلكم مكان استقرار ومكان استيداع ومن قرأ فمستقر فالمعنى منكم مستقر ومنكم مستودع والتقدير منكم من استقر ومنكم من استودع البحث الثاني الفرق بين المستقر والمستودع أن المستقر أقرب إلى الثبات من المستودع فالشيء الذي يحصل في موضع ولا يكون على شرف الزوال يسمى مستقرا فيه وأما إذا حصل فيه وكان على شرف الزوال يسمى مستودعا لأن المستودع في معرض أن يسترد في كل حين وأوان إذا عرفت هذا فنقول كثر اختلاف المفسرين في تفسير هذين اللفظين فالأول وهو المنقول عن ابن عباس رضي الله عنهما في أكثر الروايات أن المستقر هو الأرحام والمستودع الأصلاب قال كريب كتب جريبا إلى ابن عباس يسأله عن هذه الآية فأجاب المستودع الصلب والمستقر الرحم ثم قرأ ونقر في الأرحام ما نشاء ومما يدل على قوة هذا القول أن النطفة الواحدة لا تبقى في صلب الأب زمانا طويلا والجنين يبقى في رحم الأم زمانا طويلا ولما كان المكث في الرحم أكثر مما في صلب الأب كان حمل الاستقرار على المكث في الرحم أولى القول الثاني أن المستقر صلب الأب والمستودع رحم الأم لأن النطفة حصلت في صلب الأب لا من قبل الغير وهي حصلت في رحم الأم بفعل الغير فحصول تلك النطفة في الرحم من قبل الرجل شبيه بالوديعة ولأن قوله فمستقر ومستودع يقتضي كون المستقر متقدما على المستودع وحصول النطفة في صلب الآباء مقدم على حصولها في رحم الأم فوجب أن يكون المستقر ما في أصلاب الآباء والمستودع ما في أرحام الأمهات القول الثالث وهو قول الحسن المستقر حالة بعد الموت لأنه إن كان سعيدا فقد استقرت تلك السعادة وإن كان شقيا فقد استقرت تلك الشقاوة ولا تبديل في أحوال الإنسان بعد الموت وأما قبل الموت فالأحوال متبدلة فالكافر قد ينقلب مؤمنا والزنديق قد ينقلب صديقا فهذه الأحوال لكونها على شرف الزوال والفناء لا يبعد تشبيهها بالوديعة التي تكون مشرفة على الذهاب والزوال القول الرابع وهو قول الأصم أن المستقر من خلق من النفس الأولى ودخل الدنيا واستقر فيها والمستودع الذي لم يخلق بعد وسيخلق القول الخامس للأصم أيضا المستقر من استقر في قرار الدنيا والمستودع من في القبور حتى يبعث وعن قتادة على العكس منه فقال مستقر في القبر ومستودع في الدنيا القول السادس قال أبو مسلم الأصفهاني إن التقدير هو الذي أنشأكم من نفس واحدة فمنكم ذكر ومنكم أنثى إلا أنه تعالى عبر عن الذكر بالمستقر لأن النطفة إنما تتولد في صلبه وتستقر هناك وعبر عن الأنثى بالمستودع لأن رحمها شبيه بالمستودع لتلك النطفة والله أعلم البحث الثالث مقصود الكلام أن الناس إنما تولدوا من شخص واحد وهو آدم عليه السلام ثم اختلفوا في المستقر والمستودع بحسب الوجوه المذكورة فنقول الأشخاص الإنسانية متساوية في الجسمية ومختلفة في الصفات التي باعتبارها حصل التفاوت في المستقر والمستودع والاختلاف في تلك الصفات لا بد من سبب ومؤثر وليس السبب هو الجسمية ولوازمها وإلا امتنع حصول التفاوت في الصفات فوجب أن يكون السبب هو الفاعل المختار الحكيم ونظير هذه الدلالة قوله تعالى واختلاف ألسنتكم وألوانكم ثم قال تعالى قد فصلنا الآيات لقوم يفقهون والمراد هو التفصيل أنه بين هذه الدلائل على وجه الفصل البعض عن البعض الآخر أنه تعالى تمسك أولا بتكوين النبات والشجر من الحب والنوى ثم ذكر بعده التمسك بالدلائل الفلكية من ثلثة أوجه ثم ذكر بعده التمسك بأحوال النجوم ثم ذكر بعده التمسك بأحوال تكوين الإنسان فقد ميز تعالى بعض هذه الدلائل عن بعض وفصل بعضها عن بعض لقوم يفقهون وفيه نكات الأول قوله تعالى لقوم يفقهون مشعر بأنه تعالى قد يفعل الفعل لغرض وحكمة وجواب أهل السنة أن اللام لام العاقبة أو يكون ذلك محمولا على التشبيه بحال من يفعل الفعل لغرض الثاني أن هذه الآية تدل على أنه تعالى أراد من جميع الخلق الفقه والفهم والإيمان وما أراد من أحد منهم الكفر وهذا قول المعتزلة وجواب أهل السنة أن المراد منه أنه تعالى يقول إنما فصلت هذا البيان لمن عرف وفقه وفهم وهم المؤمنون لا غير الثالث أنه تعالى ختم الآية السابقة وهي الآية التي استدل فيها بأحوال النجوم بقوله يعلمون وختم هذه الآية بقوله يفقهون والفرق أن إنشاء الإنس من نفس واحدة وتصريفهم بين أحوال مختلفة ألطف وأدق صنعة وتدبيرا فكان ذكر الفقه ههنا لأجل أن الفقه يفيد مزيد فطنة وقوة ذكاء وفهم والله الموفق للصواب

وهو الذي أنزل من السماء ماء فأخرجنا به نبات كل شيء فأخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من أعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا إلى ثمره إذا أثمر وينعه إن في ذلكم لآيات لقوم يؤمنون

اعلم أن هذا نوع خامس من الدلائل الدالة على كمال قدرته وعلمه ورحمته وحكمته ووجوه إحسانه إلى خلقه واعلم أن هذه الدلائل كما أنها دلائل فهي أيضا نعم بالغة وإحسان كاملة والكلام إذا كان دليلا من بعض الوجوه وكان إنعاما وإحسانا من سائر الوجوه كان تأثيره في القلب عظيما وعند هذا يظهر أن المشتغل بدعوة الخلق إلى الحق لا ينبغي أن يعدل عن هذه الطريقة وفي الآية مسائل المسئلة الأولى ظاهر قوله تعالى وهو الذي أنزل من السماء ماء يقتضي نزول المطر من السماء وعند هذا اختلف الناس فقال أبو علي الجبائي في تفسيره إنه تعالى ينزل الماء من السماء إلى السحاب ومن السحاب إلى الأرض قال لأن ظاهر النص يقتضي نزول المطر من السماء والعدول عن الظاهر إلى التأويل إنما يحتاج إليه عند قيام الدليل على أن إجراء اللفظ على ظاهره غير ممكن وفي هذا الموضع لم يقم دليل على امتناع نزول المطر من السماء فوجب إجراء اللفظ على ظاهره وأما قول من يقول إن البخارات الكثيرة تجتمع في باطن الأرض ثم تصعد وترتفع إلى الهواء فينعقد الغيم منها ويتقاطر وذلك هو المطر فقد احتج الجبائي على فساده من وجوه أحدها أن البرد قد يوجد في وقت الحر بل في صميم الصيف ونجد المطر في أبرد وقت ينزل غير جامد وذلك يبطل قولهم والقائل أن يقول إن القوم يجيبون عنه فيقولون لا شك أن البخارات أجزاء مائية وطبعها البرد في ذات

الصيف يستولي الحر على ظاهر السحاب فيهرب البرد الى باطنه فيقوى البرد هناك بسبب الاجتماع فيحدث البرد واما في وقت برد الهواء فيستولي البرد على ظاهر السحاب فلا يقوى البرد في باطنه فلا جرم
لا ينعقد جامدا بل ينزل ماء هذا ما قالوه ويمكن ان يجاب عنه بان الطبقة العالية من الهواء باردة جدا عندكم فاذا كان اليوم باردا اشتد البرد في صميم الشتاء فتلك الطبقة باردة
جدا والهواء المحيط بالارض ايضا بارد جدا فوجب ان يشتد البرد فان لا يحدث المطر في الشتاء اصلا وحيث شاهدنا انه قد يحدث فسد قولكم الحجة الثانية ما ذكره الجبائي قال ان
البخارات اذا ارتفعت وتصاعدت وتوقفت فاذا تفرقت فلم يتولد منها قطرات الماء بل البخار انما يجتمع اذا اتصل بسقف املس كسقوف الحمامات المصهرجة اما اذا لم يكن كذلك لم يحصل
منه ماء وكثير ما تصاعدت وتوقفت البخارات في الهواء وليس فوقها سطح املس تتصل به فتلك البخارات وجب ان لا يحصل منها شيء من الماء ولقائل ان يقول القوم يجيبون عنه بان
هذه البخارات اذا تصاعدت وتوقفت فاذا وصلت عند صعودها وترقيها الى الطبقة الباردة من الهواء بردت والبرد يوجب الثقل والنزول فبسبب قوة ذلك البرد يوجب الثقل
البرد عادت من الصعود الى الهبوط والعالم كري الشكل فلما رجعت من الصعود الى النزول فقد رجعت من الفضاء المحيط الى ضيق المركز فتلك الذرات بهذا السبب تلاصقت
وتواصلت فحصل من اتصال بعض تلك الذرات ببعض قطرات الامطار الحجة الثالثة ما ذكره الجبائي قال لو كان تولد المطر من صعود البخارات والبخارات دائمة الارتفاع من البحار
لوجب ان يدوم هناك نزول المطر وحيث لم يكن الامر كذلك علمنا فساد قولهم قال وثبت بهذه الوجوه انه ليس تولد المطر من الارض ثم قال والقوم انما احتاجوا الى
هذا القول لانهم اعتقدوا ان الاجسام قديمة واذا كان الامر كذلك امتنع دخول الزيادة والنقصان فيها وحينئذ لا معنى لحدوث الحوادث الا اتصاف تلك الصفة بعد ان كانت موصوفة
بصفات اخرى فلهذا السبب ما قالوا بتكوين كل شيء عن مادة معينة واما المسلمون فرضي الله عنهم لما اعتقدوا ان الاجسام محدثة وان خالق العالم فاعل مختار قادر على خلق الاجسام
كيف شاء واراد فعند هذا لا حاجة الى استخراج هذه التكلفات فثبت ان ظاهر القرآن يدل في هذه الآية على ان الماء انما ينزل من السماء ولا دليل على امتناع هذا الظاهر فوجب القول بحمله على ظاهره
ومما يؤكد ما قلناه ان جميع الآيات ناطقة بنزول المطر من السماء قال تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا وقال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به وقال وينزل من السماء من جبال فيها
من برد فثبت ان الحق انه سبحانه وتعالى ينزل المطر من السماء بمعنى انه يخلق هذه الاجسام في السماء ثم ينزلها الى السحاب ثم من السحاب الى الارض القول الثاني المراد انزل من جانب
السماء ماء القول الثالث انزل من السحاب وسمى الله تعالى السحاب سماء لان العرب تسمي كل ما فوقك سماء كسماء البيت فهذا ما قيل في هذا الباب المسألة الثانية نقل الواحدي في
البسيط عن ابن عباس يريد بالماء هاهنا المطر ولا ينزل نقطة من المطر الا ومعها ملك والفلاسفة يحملون ذلك الملك على الطبيعة الحالة في تلك الجسمية الموجبة لذلك
النزول فاما ان يكون معه ملك من ملائكة السموات فالقول به مشكل عندهم المسألة الثالثة قوله تعالى فاخرجنا به نبات كل شيء فيه ابحاث البحث الاول ظاهر قوله
فاخرجنا به نبات كل شيء يدل على انه تعالى انما اخرج النبات بواسطة الماء وذلك يوجب القول بالطبع والمتكلمون ينكرونه وقد بالغنا في تحقيق هذه المسألة في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى
وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فلا فائدة في الاعادة البحث الثاني قال الفراء قوله فاخرجنا به نبات كل شيء ظاهره يقتضي ان يكون لكل شيء نبات وليس
الامر كذلك فكان المراد فاخرجنا به نبات كل شيء له نبات واذا كان كذلك فالشيء الذي لا نبات له لا يكون داخلا فيه البحث الثالث قوله فاخرجنا بعد قوله انزل يسمى
التفاتا ويعد ذلك من الفصاحة واعلم ان اصحاب العربية ادعوا الفصاحة فيه وما بينوا من اي الوجوه هو واما نحن فقد ذكرناه في تفسير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين
بهم بريح طيبة فلا فائدة في الاعادة البحث الرابع قوله فاخرجنا بصيغة الجمع والله واحد فرد لا شريك معه الا ان الملك العظيم اذا كنى عن نفسه فانما يكني بصيغة الجمع فكذلك
هاهنا ونظيره قوله تعالى انا انزلناه انا ارسلنا نوحا انا نحن نزلنا الذكر قوله تعالى فاخرجنا منه خضرا قال الزجاج معنى خضرا كمعنى اخضر يقال اخضر فهو اخضر وخضر مثل اعور فهو اعور وعور
وقال الليث الخضر في كتاب الله هو الزرع وفي الكلام كل نبات من الخضر واقول انه تعالى حصر النبت في الآية المتقدمة في قسمين حيث قال ان الله فالق الحب والنوى والذي ينبت
من الحب هو الزرع والذي ينبت من النوى هو الشجر فاعتبر هذه القسمة ايضا في هذه الآية فابتدأ بذكر الزرع وهو المراد بقوله فاخرجنا منه خضرا وهو الزرع كما رويناه عن الليث
وقال ابن عباس يريد القمح والشعير والسلت والذرة والارز والمراد من هذا الخضر العود الاخضر الذي يخرج اولا ويكون السنبل في اعلاه وقوله تعالى نخرج منه حبا متراكبا
يعني نخرج من ذلك الخضر حبا متراكبا بعضه على بعض في سنبلة واحدة وذلك لان الاصل هو ذلك العود الاخضر ويكون السنبلة في اعلاه ويكون السنبلة مركبة عليها
من فوقها ويكون الحبات متراكبة بعضها فوق البعض ويحصل فوق السنبلة اجسام دقيقة حادة كانها الابر والمقصود من تخليقها ان يمتنع الطيور من التقاط تلك الحبات المتراكبة
ولما ذكر تعالى ما ينبت من الحب اتبعه بذكر ما ينبت من النوى وهو القسم الثاني فقال ومن النخل من طلعها قنوان دانية وها هنا مباحث البحث الاول انه تعالى قدم ذكر الزرع على ذكر
النخل وهذا يدل على ان الزرع افضل من النخل وهذا البحث قد افرد الجاحظ فيه تصنيفا مطولا البحث الثاني روى الواحدي عن ابي عبيدة انه قال اطلعت النخل اذا اخرجت طلعها
وطلعها كفراها قبل ان ينشق عن الاغريض والاغريض يسمى طلعا ايضا والطلع اول ما يرى من عذق النخلة الواحدة طلعة واما قنوان فقال الزجاج القنوان جمع قنو
مثل صنوان وصنو واذا ثنيت القنو قلت قنوان بكسر النون فجاء هذا الجمع على لفظ الاثنين والاعراب في النون للجمع واذا وقفت تغيير اللفظ فنقول قوله تعالى قنوان
دانية قال ابن عباس يريد العراجين التي قد تدلت من الطلع دانية ممن يجتنيها وروي عنه ايضا انه قال قصار النخل اللاصقة عذوقها بالارض قال الزجاج ولم يقل
ومنها قنوان بعيدة لان ذكر احد القسمين يدل على الثاني كما قال تعالى سرابيل تقيكم الحر ولم يقل وسرابيل تقيكم البرد لان ذكر احد الضدين يدل على الآخر فكذا هاهنا وقيل ايضا ذكر الدانية القريبة
وترك البعيدة لان النعمة في القريبة اكمل واكثر البحث الثالث قال صاحب الكشاف قنوان رفع بالابتداء ومن النخل خبره ومن طلعها بدل منه كانه قيل وحاصلة من طلع النخل قنوان
ويجوز ان يكون خبره محذوفا لدلالة اخرجنا عليه تقديره ومخرجة من طلع النخل قنوان ومن قرأ يخرج منه حب متراكب كان قنوان عنده معطوفا على قوله حب وقرئ قنوان بضم القاف
وبفتحها على انه اسم جمع كركب وركبان لان فعلان ليس من باب التكسير ثم قال تعالى وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفيه ابحاث البحث الاول قرأ عاصم وجنات

بضم التاء وهو قراءة علي رضي الله عنه والباقون جنات بالنصب اما القراءة الاولى فلها وجهان الاول ان يراد وثم جنات من اعناب اي مع النخل والثاني ان العطف على قنوان على معنى وحاصله
او مخرجه من النخل قنوان وجنات من اعناب واما القراءة بالنصب فوجهها العطف على قوله نبات كل شيء التقدير فاخرجنا به جنات من اعناب وكذلك قوله والزيتون والرمان
قال صاحب الكشاف والاحسن ان ينتصبا على الاختصاص كقوله تعالى والمقيمين الصلوة لفضل هذين الصنفين البحث الثاني قال الفراء والزيتون والرمان يريد شجر الزيتون وشجر الرمان
كما قال تعالى واسئل القرية يريد اهلها البحث الثالث اعلم انه تعالى ذكر هاهنا اربعة انواع من الاشجار النخل والعنب والزيتون والرمان وانما قدم الزرع على الشجر لان الزرع غذاء وثمار
الاشجار فواكه والغذاء مقدم على الفاكهة وانما قدم النخل على سائر الفواكه لان التمر يجري مجرى الغذاء بالنسبة الى العرب ولان الحكماء بينوا ان بينه وبين الحيوان مشابهة في خواص
كثيرة بحيث لا توجد تلك المشابهة في سائر انواع النبات ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اكرموا عمتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم وانما ذكر العنب عقيب النخل
لان العنب اشرف انواع الفواكه وذلك لانه من اول ما يظهر يصير منتفعا به الى آخر الحال فاول ما يظهر على الشجر يظهر خيوط خضر دقيقة حامضة الطعم لذيذة وقد يمكن اتخاذ الطبائخ
منه ثم يظهر بعده الحصرم وهو طعام شريف للاصحاء والمرضى وقد يتخذ رب الحصرم ويتخذ منه اشربة لطيفة المذاق نافعة لاصحاب الصفراء وقد يتخذ الطبيخ منه وكانه الذ الطبائخ
الحامضة ثم اذا تم العنب فهو الذ الفواكه واشهاها ويمكن ادخاره معلقا سنة او اقل او اكثر وهو في الحقيقة الذ الفواكه المدخرة ثم يبقى منه اربعة انواع من المتناولات وهو
الزبيب والدبس والخمر والخل ومنافع هذه الاربعة لا يمكن ذكرها الا في المجلدات والخمر وان كان الشرع قد حرمها ولكنه تعالى قال في صفتها ومنافع للناس ثم قال وانهما
اكبر من نفعهما واحسن ما في العنب عجمه والاطباء يتخذون منه جوارشنات عظيمة النفع للمعدة الضعيفة الرطبة فثبت ان العنب افضل الفواكه واما الزيتون فهو
ايضا كثير النفع لانه يمكن تناوله كما هو وينفصل ايضا عنه دهن كثير عظيم النفع في الاكل وفي سائر وجوه الاستعمال واما الرمان فحاله عجيب جدا وذلك لانه جسم
مركب من اربعة اقسام قشره وشحمه وعجمه وماؤه فاما الاقسام الثلاثة وهي القشر والشحم والعجم فكلها باردة يابسة ارضية كثيفة قابضة عفصة قوية في هذه الصفات واما ماء الرمان فبالضد
من هذه الصفات فانه الذ الاشربة والطفها واقربها الى الاعتدال واشدها مناسبة للطباع المعتدلة وفيه تقوية للمزاج الضعيف وهو غذاء من وجه ودواء من وجه
فاذا تاملت في الرمان وجدت الاقسام الثلاثة موصوفة بالكثافة التامة الارضية ووجدت القسم الرابع وهو ماء الرمان موصوفا باللطافة والاعتدال فكانه سبحانه وتعالى
جمع فيه بين المتضادين المتعاديين فكانت دلالة القدرة والرحمة والحكمة فيه اكمل واتم واعلم ان انواع النبات اكثر من ان تفي بشرحها المجلدات فلهذا السبب
ذكر الله تعالى هذه الاقسام الاربعة التي هي اشرف انواع النبات واكتفى بذكرها تنبيها على البواقي ولما ذكرها قال مشتبها وغير متشابه وفيه مباحث الاول في تفسيره وجوه
الاول ان هذه الفواكه قد تكون متشابهة في اللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الطعم واللذة وقد تكون مختلفة في اللون والشكل مع انها تكون متشابهة في
الطعم واللذة فان الاعناب والرمان قد تكون متشابهة في الصورة واللون والشكل مع انها تكون مختلفة في الحلاوة والحموضة وبالعكس الثاني ان اكثر
الفواكه يكون ما فيها من القشر والعجم متشابهة مختلفة في الطعم والخاصية واما ما فيها من اللحم والرطوبة فانها تكون مختلفة في الطعم والصفة الثالث قال قتادة اوراق
الاشجار تكون قريبة من التشابه اما ثمارها فتكون مختلفة ومنهم من يقول الاشجار متشابهة والثمار مختلفة والرابع اقول انك قد تاخذ العنقود من العنب
فترى جميع حباته مدركة نضيجة حلوة طيبة الا حبات مخصوصة منها فانها بقيت على اول حالها من الخضرة والحموضة والعفوصة وعلى هذا التقدير فبعض حبات ذلك
العنقود متشابهة وبعضها غير متشابهة البحث الثاني يقال اشتبه الشيئان وتشابها كقولك استويا وتساويا والافتعال والتفاعل يشتركان كثيرا وقرئ متشابها
وغير متشابه البحث الثالث انما قال مشتبها ولم يقل مشتبهين اما اكتفاء بوصف احدهما او على تقدير والزيتون مشتبها وغير متشابه والرمان كذلك كقوله رماني بامر كنت
منه ووالدي بريا ومن اجل الطوي رماني ثم قال تعالى انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفيه مباحث الاول قرأ حمزة والكسائي ثمره بضم الثاء والميم وقرأ ابو عمرو ثمره بضم
الثاء وسكون الميم والباقون بفتح الثاء والميم اما قراءة حمزة والكسائي ففيها وجهان الاول وهو الاحسن ان يكون جمع ثمرة على ثمر كما قالوا خشبة وخشب كما قال تعالى
كانهم خشب مسندة وكذلك اكمة واكم ثم يخففون فيقولون اكم قال ترى الاكم فيه سجدا للحوافر والوجه الآخر ان يكون جمع ثمرة على ثمار ثم جمع ثمار على ثمر فيكون جمع
الجمع واما قراءة ابي عمرو فوجهها ان تخفف ثمر كقولهم رسل ورسل واما قراءة الباقين فوجهها ان الثمر جمع الثمرة مثل بقرة وبقر وشجرة وشجر وجوزة وجوز
وجزرة وجزر البحث الثاني قال الواحدي الينع النضج قال ابو عبيدة يقال ينع يينع بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل وقال الليث ينعت الثمرة بالكسر واينعت
فهي تينع وتونع ايناعا وينعا بفتح الياء وينعا بضم الياء والنعت يانع ومونع قال صاحب الكشاف وقرئ وينعه بضم الياء وقرأ ابن محيصن ويانعه البحث الثالث
قوله انظروا الى ثمره اذا اثمر امر بالنظر في حال الثمرة في اول حدوثها وقوله وينعه امر بالنظر في حالها عند تمامها وكمالها وهذا هو موضع الاستدلال والحجة التي هي تمام المقصود
من هذه الآية وذلك لان هذه الثمار والازهار تتولد في اول حدوثها على صفات مخصوصة وعند تمامها وكمالها لا تبقى على حالاتها الاولى بل تنتقل الى احوال مضادة للاحوال السابقة
مثل انها كانت موصوفة بلون الخضرة فتصير ملونة بلون السواد او بلون الحمرة وكانت موصوفة بالحموضة فتصير موصوفة بالحلاوة وربما كانت في اول الامر باردة
بحسب الطبيعة فتصير في آخر الامر حارة بحسب الطبيعة فحصول هذه التبدلات والتغيرات فلا بد له من سبب وذلك السبب ليس هو تاثير الطبائع والفصول والانجم
والافلاك لان نسبة هذه الاحوال باسرها الى جميع هذه الاجسام النباتية متساوية متشابهة والنسب المتشابهة لا يمكن ان تكون اسبابا لحدوث الحوادث المختلفة ولما بطل
اسناد حدوث هذه الحوادث الى الطبائع والانجم والافلاك وجب اسنادها الى القادر المختار الحكيم الرحيم المدبر لهذا العالم على وفق الرحمة والمصلحة والحكمة ولما نبه الله
تعالى على ما في هذا الوجه اللطيف من الدلالة قال ان في ذلك لآيات لقوم يؤمنون قال القاضي المراد لمن يطلب الايمان بالله لانه آية لمن آمن ولمن لم يؤمن ويحتمل ان يكون وجه التخصيص

للمؤمنين المذكرات منهم الذين انتفعوا به دون غيرهم كما تقدم تقريره في قوله هدى للمتقين والقائل أن يقول بل المراد منه أن دلالة هذا الدليل على إثبات الإله القادر المختار ظاهرة
قوية جلية فكان قائلا قال لم وقع الاختلاف بين الخلق في هذه المسألة مع وجود مثل هذه الدلالة الجلية الظاهرة القوية فأجيب عنه بأن قوة الدليل لا تفيد ولا تنفع إلا إذا
قدر الله تعالى للعبد حصول الإيمان فكأنه قيل هذه الدلالة على قوتها وظهورها دلالة لمن سبق قضاء الله في حقه بالإيمان فأما من سبق قضاء الله له بالكفر لم ينتفع بهذه الدلالة أصلا
فكان المقصود من هذا التخصيص التنبيه على ما ذكرناه. وجعلوا لله شركاء الجن وخلقهم وخرقوا له بنين وبنات بغير علم سبحانه وتعالى عما يصفون
بديع السموات والأرض أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة وخلق كل شيء وهو بكل شيء عليم ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو
خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل لا تدركه الأبصار وهو يدرك [الأبصار] في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أنه
تعالى لما ذكر هذه البراهين الخمسة من دلائل العالم الأسفل والعالم الأعلى على ثبوت الإلهية وكمال القدرة والرحمة ذكر بعد ذلك أن من الناس من أثبت لله شركاء واعلم أن هذه
المسألة تقدم ذكرها إلا أن المذكور ههنا غير ما تقدم ذكره وذلك لأن الذين أثبتوا الشريك لله تعالى فرق وطوائف الطائفة الأولى عبدة الأصنام فهم يقولون
الأصنام شركاء لله في المعبودية ولكنهم معترفون بأن هذه الأصنام لا قدرة لها على الخلق والإيجاد والتكوين الطائفة الثانية من المشركين الذين يقولون مدبر هذا العالم هو
الكواكب وهؤلاء فريقان منهم من يقول إنها واجبة الوجود لذواتها ومنهم من يقول إنها ممكنة الوجود لذواتها محدثة وخالقها هو الله تعالى إلا أنه سبحانه وتعالى
فوض تدبير هذا العالم الأسفل إليها وهؤلاء هم الذين حكى الله تعالى عنهم أن الخليل عليه السلام ناظرهم بقوله لا أحب الآفلين وشرح هذا الدليل قد مضى الطائفة الثالثة
من المشركين الذين قالوا لجملة هذا العالم بما فيه من السموات والأرضين إلهان أحدهما فاعل الخير والثاني فاعل الشر والمقصود من هذه الآية حكاية مذهب هؤلاء فهذا هو
تقرير نظم الآيات ولنتكلم على ما فيها من الفوائد روي عن ابن عباس أنه قال قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن نزلت في الزنادقة الذين قالوا إن الله وإبليس أخوان فالله تعالى
خالق الناس والدواب والأنعام والخيرات وإبليس خالق السباع والحيات والعقارب والشرور واعلم أن هذا القول الذي ذكره ابن عباس أحسن الوجوه المذكورة
في هذه الآية وذلك لأنا بهذا الوجه يحصل لهذه الآية مزيد فائدة مغايرة لما سبق ذكره في الآيات المتقدمة قال ابن عباس والذي يقوي هذا الوجه قوله تعالى وجعلوا بينه وبين الجنة
نسبا وإنما وصف بكونه من الجن لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة والروحانيون لا يرون بالعيون فصارت كأنها مستترة عن العيون فبهذا التأويل أطلق لفظ الجن
عليها وأقول هذا مذهب المجوس وإنما قال ابن عباس هذا قول الزنادقة لأن المجوس يلقبون بالزنادقة لأن الكتاب الذي زعم زردشت أنه نزل عليه من عند الله مسمى بالزند
والمنسوب إليه يسمى زندي ثم عرب فقيل زنديق ثم جمع فقيل زنادقة واعلم أن المجوس قالوا كل ما في هذا العالم من الخيرات فهو من يزدان وجميع ما فيه من الشرور فهو من أهرمن وهو المسمى
بإبليس في شرعنا ثم اختلفوا فالأكثرون منهم على أن أهرمن محدث ولهم في كيفية حدوثه أقوال عجيبة والأقلون منهم قالوا إنه قديم أزلي وعلى القولين فقد اتفقوا
على أنه شريك الله في تدبير هذا العالم فخيرات هذا العالم من الله تعالى وشروره من إبليس فهذا شرح ما قاله ابن عباس رضي الله عنه فإن قيل فعلى هذا التقدير القوم أثبتوا لله تعالى شريكا
واحدا وهو إبليس فكيف حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن فالجواب أنهم يقولون عسكر الله هم الملائكة وعسكر إبليس هم الشياطين والملائكة فيهم
كثرة عظيمة وهم أرواح طاهرة مقدسة وهم يلهمون تلك الأرواح البشرية بالخيرات والطاعات والشياطين فيهم أيضا كثرة عظيمة وهي تلقي الوساوس الخبيثة إلى الأرواح البشرية
والله مع عسكره من الملائكة يحاربون إبليس مع عسكره من الشياطين فلهذا السبب حكى الله تعالى عنهم أنهم أثبتوا لله شركاء من الجن فهذا تفصيل هذا القول إذا عرفت هذا فنقول قوله
تعالى وخلقهم إشارة إلى الدليل القاطع الدال على فساد كون إبليس شريكا لله تعالى في ملكه وتقريره من وجهين الأول إنا نقلنا عن المجوس أن الأكثرين منهم معترفون بأن إبليس ليس بقديم
بل هو محدث وإذا ثبت هذا فنقول وكل محدث فله خالق وموجد وما ذاك إلا الله سبحانه وتعالى فهؤلاء المجوس يحكمون بالقطع بأن خالق إبليس هو الله تعالى ولما كان إبليس
أصلا لجميع الشرور والآفات والمفاسد والقبائح والمجوس سلموا أن خالقه هو الله تعالى فحينئذ قد سلموا أن إله العالم هو الخالق لما هو أصل الشرور والقبائح والمفاسد وإذا كان كذلك
امتنع عليهم أن يقولوا لا بد من إلهين يكون أحدهما فاعلا للخيرات والآخر فاعلا للشرور لأن بهذا الطريق ثبت أن إله الخير هو بعينه الخالق لهذا الذي هو الشر الأعظم فقوله تعالى
وخلقهم إشارة إلى أنه تعالى هو الخالق لهؤلاء الشياطين على مذهب المجوس وإذا كان خالقا لهم فقد اعترفوا بكون إله الخير فاعلا لأعظم الشرور وإذا اعترفوا بذلك سقط قولهم
لا بد للخيرات من إله وللشرور من إله آخر الوجه الثاني في استنباط الحجة من قوله تعالى وخلقهم ما بيناه في هذا الكتاب وفي كتاب الأربعين في أصول الدين أن ما سوى الواحد ممكن
لذاته وكل ممكن لذاته فهو محدث ينتج أن ما سوى الواحد الأحد الحق فهو محدث فيلزم القطع بأن إبليس وجميع جنوده يكونون موصوفين بالحدوث وحصول الوجود بعد العدم وحينئذ
يعود الإلزام المذكور على ما قررناه فهذا تقرير المقصود الأصلي من هذه الآية وبالله التوفيق المسألة الثانية قوله تعالى وجعلوا لله شركاء الجن معناه وجعلوا الجن شركاء لله فإن
قالوا فما فائدة التقديم قلنا قال سيبويه إنهم يقدمون الأهم والذي هم بشأنه أعنى والفائدة في هذا التقديم استعظام أن يتخذ لله شريك سواء كان ملكا أو جنيا أو
إنسيا أو غير ذلك فهذا هو السبب في تقديم اسم الله على الشركاء إذا عرفت هذا فنقول قرئ الجن بالرفع والنصب والجر أما وجه النصب فالمشهور أنه بدل من قوله
شركاء قال بعض المحققين هذا ضعيف لأن البدل ما يقوم مقام المبدل ولو قيل وجعلوا لله الجن لم يكن كلاما مفهوما بل الأولى جعله عطف بيان وأما وجه الرفع فهو أنه لما قيل وجعلوا
لله شركاء فهذا الكلام لو وقع الاقتصار عليه لصح أن يراد به الجن والإنس والحجر والوثن فكأنه قيل ومن أولئك الشركاء فقيل الجن وأما وجه الجر فعلى الإضافة التي للتبيين
المسألة الثالثة اختلفوا في تفسير هذه الشركة على ثلاثة أوجه فالأول ما ذكرناه من أن المراد منه حكاية قول من يثبت للعالم إلهين أحدهما فاعل الخير والآخر فاعل الشر القول الثاني أن الكفار
كانوا يقولون المراد من الجن الملائكة وإنما حسن إطلاق هذا الاسم عليهم لأن لفظ الجن مشتق من الاستتار والملائكة مستترون عن الأعين فكأنه يجب على هذا القائل

أن يبين أنه كيف يلزم من قولهم الملائكة بنات الله قولهم بجعل الملائكة شركاء حتى يتم انطباق لفظ الآية على هذا المعنى ولعله يقول إن هؤلاء كانوا يقولون الملائكة مع أنها بنات الله
مدبرة لأحوال هذا العالم وحينئذ يحصل الشركة القول الثالث وهو قول الحسن وطائفة من المفسرين أن المراد أن الجن دعوا الكفار إلى عبادة الأصنام وإلى القول بالشرك فقبلوا من الجن هذا
القول وأطاعوهم فصاروا من هذا الوجه قائلين بكون الجن شركاء لله تعالى والقول الحق هو القول الأول والقولان الأخيران ضعيفان جدا أما تفسير هذا الشرك بقول العرب
الملائكة بنات الله فهذا باطل من وجوه الأول أن هذا المذهب قد حكاه الله تعالى بقوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم فالقول بإثبات البنات لله تعالى ليس إلا قول من
قال الملائكة بنات الله ولو فسرنا قوله وجعلوا لله شركاء الجن بهذا المعنى يلزم منه التكرار في الموضع الواحد من غير فائدة وأنه لا يجوز الثاني في إبطال هذا المذهب أن العرب
قالوا الملائكة بنات الله وإثبات الولد لله تعالى غير وإثبات الشريك له غير والدليل على الفرق بين الأمرين أنه تعالى ميز بينهما في قوله لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ولولا كون
أحدهما غير الآخر لكان التفصيل في هذه السورة عبثا الثالث أن القائلين بيزدان وأهرمن يصرحون بإثبات شريك لإله العالم في تدبير هذا العالم فصرف هذا اللفظ عنه وحمله
على إثبات البنات صرف اللفظ عن حقيقته إلى مجازه من غير ضرورة وأنه لا يجوز وأما القول الثالث وهو قول من يقول المراد من هذه الشركة أن الكفار قبلوا قول الجن في عبادة الأصنام
فهذا في غاية البعد لأن الداعي إلى القول بالشرك لا يجوز تسميته بكونه شريكا لله تعالى لا بحسب حقيقة اللفظ ولا بحسب مجازه وأيضا فلو حملنا هذه الآية على هذا المعنى لزم
وقوع التكرار من غير فائدة لأن الرد على عبدة الأصنام وعلى عبدة الكواكب قد سبق على سبيل الاستقصاء فوجب سقوط هذين القولين فظهر أن الحق هو الذي قررناه وقويناه
أما قوله تعالى وخلقهم ففيه مباحث الأول اختلفوا في أن الضمير في قوله وخلقهم إلى ماذا يعود فالقول الأول أنه عائد إلى الجن والمعنى أنهم قالوا الجن شركاء الله ثم إن هؤلاء
القوم اعترفوا بأن أهرمن محدث ثم إن في المجوس من يقول إنه تعالى فكر في مملكة نفسه واستعظمها فحصل نوع من العجب فتولد الشيطان من ذلك العجب ومنهم من يقول شك
في قدرة نفسه فتولد من شكه الشيطان فهؤلاء معترفون بأن أهرمن محدث وأن محدثه هو الله سبحانه وتعالى وخلقهم إشارة إلى هذا المعنى ومتى ثبت أن هذا
الشيطان مخلوق لله تعالى امتنع جعله شريكا له في تدبير العالم لأن الخالق أقوى وأكمل من المخلوق وجعل الضعيف الناقص شريكا للقوي الكامل محال في العقول القول الثاني
أن الضمير عائد إلى الجاعلين وهم الذين أثبتوا الشركة بين الله وبين الجن وهذا القول عندي ضعيف لوجهين أحدهما أنا إذا حملناه على ما ذكرناه صار ذلك اللفظ الواحد
دليلا قاطعا تاما كاملا في إبطال ذلك المذهب وإذا حملناه على هذا الوجه لم تظهر منه فائدة وثانيهما أن عود الضمير إلى أقرب المذكورات واجب والأقرب هو الجن فوجب عود الضمير
إليه البحث الثاني قال صاحب الكشاف قرئ وخلقهم أي اختلاقهم الإفك يعني وجعلوا لله خلقهم حيث نسبوا قبائحهم إلى الله تعالى في قوله والله أمرنا بها قوله تعالى وخرقوا له بنين
وبنات بغير علم وفيه مباحث البحث الأول أقول إنه تعالى حكى عن قوم أنهم أثبتوا إبليس شريكا لله تعالى ثم بعد ذلك حكى عنهم أنهم خرقوا له بنين وبنات أما الذين
أثبتوا البنين فهم النصارى وقوم من اليهود وأما الذين أثبتوا البنات فهم العرب الذين يقولون الملائكة بنات الله وقوله تعالى بغير علم كالتنبيه على ما هو الدليل القاطع
في فساد هذا القول وذلك لأن الإله يجب أن يكون واجب الوجود لذاته فولده إما أن يكون واجب الوجود لذاته أو لا يكون فإن كان واجب الوجود لذاته كان مستقلا
بنفسه قائما بذاته لا تعلق له في وجوده بالآخر ومن كان كذلك لم يكن ولدا البتة لأن الولد مشعر بالفرعية والحاجة وأما إن كان ذلك الولد ممكن الوجود لذاته فحينئذ
يكون وجوده بإيجاد واجب الوجود لذاته فيكون عبدا له لا ولدا فثبت أن من عرف أن الإله ما هو امتنع منه أن يثبت له البنات والبنين الحجة الأخرى أن
الولد يحتاج إليه ليقوم مقامه بعد فنائه وهذا إنما يعقل في حق من يفنى أما من تقدس عن ذلك لم يعقل الولد في حقه الحجة الثالثة أن الولد مشعر بكونه متولدا عن جزء من أجزاء
الوالد وذلك إنما يعقل في حق من يكون مركبا ويمكن انفصال بعض أجزائه عنه وذلك في حق الأحد الفرد الواجب لذاته محال فحاصل الكلام أن من علم أن الإله ما حقيقته
استحال أن يقول له ولد فكان قوله وخرقوا له بنين وبنات بغير علم إشارة إلى هذه الدقيقة البحث الثاني قرأ نافع وخرقوا مشددة الراء والباقون خرقوا خفيفة الراء
قال الواحدي الاختيار التخفيف لأنها أكثر والتشديد للمبالغة والتكثير البحث الثالث قال الفراء معنى خرقوا افتعلوا وافتروا وقال وخلقوا واخترقوا واختلقوا وافتروا
واحد وقال الليث يقال تخرق الكذب وتخلقه وحكى صاحب الكشاف أنه سئل الحسن عن هذه الكلمة فقال كلمة عربية كانت العرب تقولها كان الرجل إذا كذب كذبة
في نادي القوم يقول له بعضهم قد خرقها والله ثم قال ويجوز أن يكون من خرق الثوب إذا شقه أي اشتقوا له بنين وبنات ثم إنه تعالى ختم الآية فقال سبحانه وتعالى
عما يصفون فقوله سبحانه تنزيه لله عن كل ما لا يليق وأما قوله تعالى فلا شك أنه لا يفيد العلو في المكان لأن المقصود ههنا تنزيه الله عن هذه الأقوال
الفاسدة والعلو في المكان لا يفيد هذا المعنى فثبت أن المراد بقوله سبحانه أن هذا القائل سبحه ونزهه عما لا يليق به والمراد بقوله وتعالى كونه في ذاته متعاليا
متقدسا عن هذه الصفات سواء سبحه مسبح أو لم يسبحه فالتسبيح يرجع إلى أقوال المسبحين والتعالي يرجع إلى صفته الذاتية التي حصلت له لذاته لا لغيره أما قوله تعالى
بديع السموات والأرض الآية اعلم أنه تعالى لما بين فساد قول طوائف أهل الدنيا من المشركين شرع في إقامة الدلائل على فساد قول من يثبت له الولد فقال بديع السموات والأرض
واعلم أن تفسير قوله بديع السموات قد تقدم في سورة البقرة إلا أنا نشير ههنا إلى ما هو المقصود الأصلي من هذه الآية فنقول الإبداع عبارة عن تكوين الشيء من غير سبق مثال
ولذلك فإن من أتى في فن من الفنون بطريقة لم يسبقه غيره فيها يقال إنه أبدع فيه إذا عرفت هذا فنقول إن الله تعالى سلم للنصارى أن عيسى عليه السلام حدث من غير أب
ولا نطفة بل إنما حدث ودخل في الوجود لأن الله تعالى أخرجه إلى الوجود من غير سبق الأب إذا عرفت هذا فنقول لهم المقصود من الآية أن يقال لهم إما أن تريدوا بكونه
ولد الله تعالى أنه أحدثه على سبيل الإبداع من غير تقدم نطفة ووالد وإما أن تريدوا بكونه ولد الله تعالى كما هو المألوف المعهود من كون الإنسان ولدا لأبيه وإما أن تريدوا
بكونه ولد الله تعالى مفهوما ثالثا مغايرا لهذين المفهومين أما الاحتمال الأول فباطل وذلك لأنه تعالى وإن كان محدثا للحوادث في هذا العالم الأسفل بناء على أسباب

معلومة ووسائط مخصوصة الا ان النصارى يسلمون ان العالم محدث واذا كان الامر كذلك لزمهم الاعتراف بانه تعالى خلق السموات والارض من غير سابقة مادة ولا مدة واذا كان
الامر كذلك وجب ان يكون احداثه للسموات والارض ابداعا فيلزم من مجرد كونه مبدعا لاحداث عيسى عليه السلام كونه والدا له لزم من كونه مبدعا للسموات والارض ان يكون والدا
لهما ومعلوم ان ذلك باطل بالاتفاق فثبت ان مجرد كونه مبدعا لعيسى لا يقتضي كونه والدا له ولا يقول به عاقل فلزم من كونه مبدعا لعيسى ان لا يقتضي كونه والدا له فهذا هو
المراد من قوله بديع السموات والارض وانما ذكر السموات والارض فقط ولم يذكر ما فيهما لان حدوث ما في السموات والارض ليس على سبيل الابداع واما حدوث ذات السموات والارض
فقد كان على سبيل الابداع فكان المقصود من الالزام حاصلا بذكرهما لا بذكر ما فيهما لان حدوثه تدريجي فهذا ابطال الوجه الاول واما الاحتمال الثاني وهو ان يكون مراد القوم من
الولادة هو الامر المعتاد المعروف من الولادة في الحيوانات فهذا ايضا باطل ويدل عليه وجوه الاول ان تلك الولادة لا تصح الا ممن كانت له صاحبة وشهوة وينفصل عنه
جزء فيحتبس ذلك الجزء في باطن الصاحبة وهذه الاحوال انما تثبت في حق الجسم الذي يصح عليه الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والحد والنهاية والشهوة واللذة وكل ذلك
على خالق العالم محال وهذا هو المراد من قوله تعالى انى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة الثاني ان تحصيل الولد بهذا الطريق انما يصح في حق من لا يكون قادرا على الخلق
والايجاد والتكوين دفعة واحدة فلما اراد الولد وعجز عن تكوينه دفعة واحدة عدل الى تحصيله بالطريق المعتاد اما من كان خالقا لكل الممكنات قادرا على كل المحدثات
فاذا اراد احداث شيء قال له كن فيكون ومن كان هذا الذي ذكرناه صفته ونعته امتنع منه احداث شخص بطريق الولادة فهذا هو المراد من قوله وخلق كل شيء الثالث وهو
ان هذا الولد اما ان يكون قديما او محدثا لا جائز ان يكون قديما لان القديم يجب كونه واجب الوجود لذاته وما كان واجبا لذاته كان غنيا عن غيره فامتنع كونه
ولدا لغيره فبقي انه لو كان ولدا لوجب كونه حادثا فنقول انه تعالى عالم بجميع المعلومات فاما ان يعلم ان يكون له في تحصيل الولد كمال ونفع او لم يعلم فان كان
الاول فلا وقت نفرض ان الله تعالى خلق هذا الولد فيه الا والداعي الى ايجاد هذا الولد كان حاصلا قبل ذلك ومتى كان الداعي الى ايجاده حاصلا قبله وجب
حصول الولد قبل ذلك وهذا يوجب كون ذلك الولد ازليا وهو محال وان كان الثاني فقد ثبت انه تعالى عالم بانه ليس له في تحصيل الولد كمال حال ولا ازدياد
رتبة في الالهية واذا كان الامر كذلك وجب ان لا يحدثه البتة في وقت من الاوقات وهذا هو المراد من قوله وهو بكل شيء عليم وفيه وجه آخر وهو ان يقال
الولد المعتاد انما يحدث بقضاء الشهوة وقضاء الشهوة يوجب اللذة واللذة مطلوبة لذاتها فلو صحت اللذة على الله تعالى مع انها مطلوبة لذاتها وجب
ان يقال انه لا وقت الا وعلم انه يحصل تلك اللذة مدعوة الى تحصيلها قبل ذلك الوقت لانه تعالى لما كان عالما بكل المعلومات وجب ان يكون هذا المعنى
معلوما له واذا كان الامر كذلك وجب ان يحصل تلك اللذة في الازل فيلزم كون الولد ازليا وقد بينا انه محال فثبت ان كونه تعالى عالما بكل المعلومات
مع كونه تعالى ازليا يمنع من صحة الولد عليه وهذا هو المراد بقوله وهو بكل شيء عليم فثبت بما ذكرنا انه لا يمكن اثبات الولد لله تعالى بناء على هذين الاحتمالين المعلومين
واما اثبات الولد لله تعالى بحسب الاحتمال الثالث فذلك باطل لانه غير متصور ولا مفهوم عند العقل فكان القول باثبات الولادة بناء على ذلك الاحتمال هو غير
متصور خوضا في محض الجهالة وانه باطل فهذا هو المقصود من هذه الآية ولو ان الاولين والآخرين اجتمعوا على ان يذكروا في هذه المسئلة كلاما يساويه في القوة والكمال
لعجزوا عنه والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله ثم قال تعالى ذلكم الله ربكم الآية اعلم انه تعالى لما اقام الحجة على وجود الاله القادر المختار الحكيم
الرحيم وبين فساد قول من ذهب الى الاشراك بالله تعالى وفصل مذاهبهم على احسن الوجوه وبين فساد كل واحد منها بالدلائل اللائقة به ثم حكى مذهب من
اثبت لله تعالى البنين والبنات وبين بالدلائل القاطعة فساد القول بها فعند هذا ثبت ان اله العالم فرد واحد صمد منزه عن الشريك والنظير والضد والند ومنزه
عن الاولاد والبنين والبنات فعند هذا صرح بالنتيجة فقال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء فاعبدوه ولا تعبدوا غيره احدا فانه هو المصلح لمهمات جميع
العباد وهو الذي يسمع دعاءهم ويرى ذلهم وخضوعهم ويعلم حاجتهم وهو الوكيل لكل احد على حصول مهماته ومن تأمل في هذا النظم والترتيب في تقرير
الدعوة الى التوحيد والتنزيه واظهار فساد الشرك علم انه لا طريق اوضح ولا اصلح منه وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف ذلكم اشارة الى
الموصوف بما تقدم من الصفات وهو مبتدأ وما بعده اخبار مترادفة وهي الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء اي ذلك الجامع لهذه الصفات فاعبدوه على معنى ان من
حصلت له هذه الصفات كان هو الحقيق بالعبادة فاعبدوه ولا تعبدوا احدا سواه المسئلة الثانية اعلم انه تعالى بين في هذه السورة بالدلائل الكثيرة افتقار
الخلق الى خالق وموجد ومبدع ومدبر ولم يذكر دليلا منفصلا يدل على نفي الشركاء والاضداد والانداد ثم انه اتبع الدلائل الدالة على وجود الصانع بان
نقل قول من اثبت لله تعالى شركاء من الجن ثم ابطله ثم انه تعالى بعد ذلك صرح بالتوحيد المحض حيث قال ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شيء وعند هذا يتوجه
السؤال وهو ان حاصل ما تقدم انما هو الدليل على وجود الخالق وتزييف دليل من اثبت لله تعالى شريكا فهذا القدر كيف اوجب الجزم بالتوحيد المحض فنقول
للعلماء في اثبات التوحيد طرق كثيرة ومن جملتها هذه الطريقة وتقريرها من وجوه الاول قال المتكلمون ان الصانع الواحد كاف وما زاد على الواحد فالقول فيه على
التساوي يوجب القول بالتوحيد اما ان الصانع الواحد كاف فلان الاله القادر على كل المقدورات العالم بكل المعلومات كاف في كونه الها للعالم ومدبرا له واما ان
الزائد على الواحد لم يدل الدليل على ثبوته فلم يمكن اثبات عدد زائد اذ ليس اثبات عدد اولى من اثبات عدد آخر فيلزم اما اثبات الهة لا نهاية لها وهو محال او اثبات عدد معين
مع انه ليس ذلك العدد اولى من سائر الاعداد وهو ايضا محال واذا كان القسمان باطلين لم يبق القول الا بالتوحيد الوجه الثاني في تقرير هذه الطريقة ان الاله
القادر على كل الممكنات العالم بكل المعلومات كاف في تدبير العالم فلو قدرنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون فاعلا وموجدا لشيء من حوادث

يحتبس ... باطن الصاحبة

العالم او لا يكون والاول باطل لانه لما كان كل واحد منهما قادرا على جميع الممكنات فكل فعل يفعله احدهما صار كونه فاعلا لذلك الفعل مانعا للآخر عن تحصيل مقدوره
وذلك يوجب كون كل واحد منهما سببا لعجز الآخر وهو محال وان كان الثاني لا يفعل فعلا ولا يوجد شيئا كان ناقصا معطلا وذلك لا يصلح للالهية الوجه الثالث في تقرير
هذه الطريقة ان نقول هذا الاله الواحد لا بد وان يكون كاملا في صفات الالهية فلو فرضنا الها ثانيا لكان ذلك الثاني اما ان يكون مشاركا للاول في جميع صفات الكمال او لا
يكون فان كان مشاركا للاول في جميع صفات الكمال فلا بد وان يكون متميزا عن الاول بامر ما اذ لو لم يحصل الامتياز بامر من الامور لم يحصل التعدد ولا الاثنينية واذا
حصل الامتياز بامر ما فذلك الامر المميز اما ان يكون من صفات الكمال او لا يكون فان كان من صفات الكمال مع انه حصل الامتياز فيه لم يكن جميع صفات الكمال مشتركا
فيه بينهما وان لم يكن ذلك المميز من صفات الكمال فالموصوف به يكون موصوفا بصفة ليست من صفات الكمال وذلك نقصان فثبت بهذه الوجوه الثلثة
ان الاله الواحد كاف في تدبير العالم والالهية وان الزائد يجب نفيه فهذه الطريقة هي التي ذكرها الله تعالى هاهنا في تقرير التوحيد واما التمسك بدليل التمانع فقد ذكره
في سائر السور المسئلة الثالثة تمسك اصحابنا بقوله تعالى خالق كل شيء على انه تعالى هو الخالق لاعمال العباد فقالوا اعمال العباد اشياء وانه تعالى خالق لكل شيء
بحكم هذه الآية فوجب كونه تعالى خالقا لها واعلم انا اطنبنا في الكلام في هذا الدليل في كتاب الجبر والقدر ونكتفي هاهنا من تلك الكلمات بنكت قليلة قالت
المعتزلة هذا اللفظ وان كان عاما الا انه حصل مع هذه الآية وجوه تدل على ان اعمال العباد خارجة عن هذا العموم فاحدها انه تعالى قال خالق كل شيء
فاعبدوه ولو دخلت اعمال العباد تحت قوله خالق كل شيء لصار تقدير الآية انا خلقت اعمالكم فافعلوها باعيانها انتم مرة اخرى ومعلوم ان ذلك فاسد وثانيها انه تعالى انما ذكر
قوله خالق كل شيء في معرض المدح والثناء على نفسه فلو دخل تحته اعمال العباد لخرج عن كونه مدحا وثناء لانه لا يليق به سبحانه وتعالى ان يتمدح بخلق الزنا واللواطة والسرقة
والكفر وثالثها انه تعالى قال بعد هذه الآية قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وهذا تصريح بكون العبد مستقلا بالفعل والترك وانه لا مانع
له البتة من الفعل والترك وذلك يدل على ان فعل العبد غير مخلوق لله تعالى اذ لو كان مخلوقا له لما كان العبد مستقلا به لانه اذا اوجده الله تعالى امتنع منه الدفع
واذا لم يوجده امتنع منه التحصيل فلما دلت هذه الآية على كون العبد مستقلا بالفعل والترك وثبت ان كونه كذلك امتنع من ان يقال فعل العبد مخلوق لله تعالى
ثبت ان ذكر قوله تعالى قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها يوجب تخصيص ذلك العموم ورابعها ان هذه الآية مذكورة عقيب قوله وجعلوا لله شركاء
الجن وقد بينا ان المراد منه رواية مذهب المجوس في اثبات الاهين للعالم احدهما يفعل اللذات والخيرات والآخر يفعل الآلام والآفات فقوله بعد ذلك لا اله الا هو خالق
كل شيء يجب ان يكون محمولا على ابطال ذلك المذهب وذلك انما يكون اذا قلنا انه تعالى هو الخالق لكل ما في العالم من السباع والحشرات والامراض والآلام فاذا حملنا
قوله خالق كل شيء على هذا الوجه لم يدخل تحته اعمال العباد قالوا فثبت ان هذه الدلائل الاربعة توجب خروج اعمال العباد عن عموم قوله تعالى خالق كل شيء والجواب
ان نقول الدليل العقلي القاطع قد ساعد على صحة ظاهر هذه الآية وتقريره ان الفعل موقوف على الداعي وخالق الداعي هو الله تعالى ومجموع القدرة مع الداعي يوجب
الفعل وذلك يقتضي كونه تعالى خالقا لافعال العباد واذا تأكد هذا الظاهر بهذا البرهان العقلي القاطع زالت الشكوك والشبهات المسئلة الرابعة قوله
تعالى خالق كل شيء فاعبدوه يدل على ترتيب الامر بالعبادة على كونه تعالى خالقا لكل الاشياء بفاء التعقيب وترتيب الحكم على الوصف بحرف الفاء مشعر بالعلية
فهذا يقتضي كونه تعالى خالق الاشياء هو الموجب لكونه معبودا على الخلائق والاله هو المستحق للمعبودية فهذا يشعر بصحة ما ذكره بعض اصحابنا من ان الاله عبارة
عن القادر على الخلق والابداع والايجاد والاختراع المسئلة الخامسة احتج كثير من المعتزلة بقوله تعالى خالق كل شيء على نفي الصفات وعلى كون القرآن مخلوقا اما نفي الصفات
فلانهم قالوا لو كان تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة لكان ذلك العلم والقدرة اما ان يقال انهما قديمان او محدثان والاول باطل لان عموم قوله تعالى خالق كل شيء يقتضي كونه
تعالى خالقا لكل الاشياء ادخلنا التخصيص في هذا العموم بحسب ذاته تعالى ضرورة انه يمتنع ان يكون خالقا لنفسه فوجب ان يبقى على عمومه فيما سواه والقول باثبات
الصفات القديمة يقتضي مزيد التخصيص في هذا العموم وانه لا يجوز والثاني وهو القول بحدوث علم الله وقدرته فهو باطل بالاجماع ولانه يلزم افتقار ايجاد ذلك العلم والقدرة الى
سبق علم آخر وقدرة اخرى وانه محال واما تمسكهم بهذه الآية على كون القرآن مخلوقا فقالوا القرآن شيء وكل شيء مخلوق لله تعالى بحكم هذا العموم فلزم كون القرآن مخلوقا
لله تعالى انتهى ما في الباب ان هذا العموم دخله التخصيص في ذات الله تعالى الا ان العموم المخصوص حجة في غير محل التخصيص وكذلك فان دخول هذا التخصيص في هذا العموم
لم يمنع اهل السنة من التمسك به في اثبات ان افعال العباد مخلوقة لله وجواب اصحابنا عنه انا نخصص هذا العموم بالدلائل الدالة على كونه تعالى عالما بالعلم قادرا بالقدرة وبالدلائل
الدالة على ان كلام الله قديم المسئلة السادسة قوله تعالى وهو على كل شيء وكيل المراد منه ان يحصل للعبد كمال التوحيد وتقريره وهو ان العبد وان كان يعتقد انه لا اله الا الله
وانه لا مدبر الا الله الا ان هذا العالم عالم الاسباب وسمعت الشيخ الامام الزاهد الوالد رحمة الله عليه يقول لولا الاسباب لما ارتاب المرتاب واذا كان الامر كذلك فقد يتعلق الرجل
قلبه بالاسباب الظاهرة فتارة يعتمد على الامير وتارة يرجع في تحصيل مهماته الى الوزير فحينئذ لا ينال الا الحرمان ولا يجد الا تكثير الاحزان والحق تعالى قال وهو على كل شيء وكيل والمقصود
ان يعلم الرجل انه لا حافظ الا الله ولا مصلح للمهمات الا هو فحينئذ ينقطع طمعه عن كل ما سواه ولا يرجع في مهم من المهمات الا اليه سبحانه المسئلة السابعة انه قال قبل هذه
الآية بقليل وخلق كل شيء وقال هاهنا وخالق كل شيء وهذا كالتكرير والجواب عنه وهو الاول ان قوله وخلق كل شيء اشارة الى الماضي اما قوله خالق كل شيء فهو اسم
الفاعل وهو يتناول الاوقات كلها والحق وهو التحقيق انه تعالى ذكر هناك قوله وخلق كل شيء ليجعله مقدمة في بيان نفي الاولاد وهاهنا ذكر قوله خالق كل شيء ليجعله مقدمة
في بيان انه لا معبود الا هو والحاصل ان هذه المقدمة مقدمة توجب احكاما كثيرة ونتائج مختلفة فهو تعالى يذكرها مرة فمرة ليفرع عليها في كل موضع ما يليق بها من النتيجة

ان يكون صح

لا يستحق العبادة الا هو وقوله فاعبدوه مبنيا

المسئلة الثانية لقائل ان يقول لا اله الا هو الذي يستحق ان يكون معبودا فقوله لا اله الا هو معناه لا يستحق العبادة الا هو فما الفائدة في قوله بعد ذلك فاعبدوه فان هذا يوهم التكرير والجواب
قوله لا اله الا هو معناه الامر بالعبادة فصار التقدير لما ثبت انه لا يستحق للعبادة الا هو فاعبدوه ولا تعبدوا غيره المسئلة التاسعة القوم كانوا معترفين بوجود الله كما قال ولئن
سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وما اطلقوا لفظ الله على احد سواه كما قال تعالى هل تعلم له سميا فقال ذلكم الله اي الشيء الموصوف بالصفات التي تقدم ذكرها هو الله
ثم قال تعالى بعده ربكم يعني هو الذي يربيكم ويحسن اليكم باصناف التربية ووجوه الاحسان وهي اقسام بلغت في الكثرة الى حيث يعجز العقل عن ضبطها كما قال تعالى
وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ثم قال لا اله الا هو يعني انكم لما عرفتم وجود الاله المحسن المفضل الكريم فاعلموا انه لا اله سواه ولا معبود الا اياه ولا مدبر للعالم سواه ثم قال
خالق كل شيء يعني انما صح قولنا لا اله سواه لانه لا خالق للخلق سواه ولا مدبر للعالم سواه فهذا الترتيب ترتيب مناسب مفيد والله اعلم لا تدركه الابصار وهو
يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها وما انا عليكم بحفيظ وكذلك
في هذه الآية مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على انه يجوز رؤيته تعالى وعلى ان المؤمنين يرونه يوم القيامة من وجوه الاول في تقرير هذا المطلوب ان نقول هذه الآية
تدل على انه تعالى تجوز رؤيته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة اما المقام الاول فتقريره انه تعالى تمدح بقوله لا تدركه الابصار وذلك مما ساعد الخصم
عليه وعليه بنوا استدلالهم في اثبات مذهبهم في نفي الرؤية واذا ثبت هذا فنقول لو لم يكن تعالى جائز الرؤية لما حصل التمدح بقوله لا تدركه الابصار الا ترى ان المعدوم لا يصح
رؤيته والعلوم والقدرة والارادات والروائح والطعوم لا يصح رؤية شيء منها ولا يمدح شيء منها في كونها بحيث لا تصح رؤيتها فثبت ان قوله لا تدركه الابصار يفيد
المدح وثبت ان ذلك انما يفيد المدح اذا كان صحيح الرؤية وهذا يدل على ان قوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد كونه تعالى جائز الرؤية وتمام التحقيق فيه ان الشيء اذا كان في نفسه
بحيث تمتنع رؤيته فحينئذ لا يلزم من عدم رؤيته مدح وتعظيم للشيء اما اذا كان في نفسه جائز الرؤية ثم انه قدر على حجب الابصار عن رؤيته وعن ادراكه كانت هذه
القدرة الكاملة دالة على المدح والعظمة فثبت ان هذه الآية دالة على انه تعالى جائز الرؤية بحسب ذاته واذا ثبت هذا وجب القطع بان المؤمنين يرونه يوم القيامة والدليل
عليه ان القائل قائلان قائل قال بجواز الرؤية مع ان المؤمنين يرونه وقائل قال لا يرونه ولا تجوز رؤيته فاما القول بانه تجوز رؤيته مع انه لا يراه احد من المؤمنين فهو قول
لم يقل به احد من الامة فكان باطلا فثبت بما ذكرنا ان هذه الآية تدل على انه تعالى جائز الرؤية في ذاته وثبت انه متى كان الامر كذلك وجب القطع بان المؤمنين يرونه
فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الآية على حصول الرؤية وهذا استدلال لطيف من هذه الآية الوجه الثاني ان نقول المراد بالابصار في قوله لا تدركه الابصار ليس هو نفس الابصار
فان البصر لا يدرك شيئا البتة في موضع من المواضع بل المدرك هو المبصر فوجب القطع بان المراد من قوله لا تدركه الابصار هو انه لا يدركه المبصرون واذا كان كذلك كان قوله
وهو يدرك الابصار المراد منه وهو يدرك المبصرين ومعتزلة البصرة يوافقونا على انه تعالى يبصر الاشياء فكان تعالى هو من جملة المبصرين فقوله تعالى وهو يدرك الابصار
يقتضي كونه تعالى مبصرا لنفسه واذا كان الامر كذلك كان تعالى جائز الرؤية في ذاته وكان تعالى يرى نفسه وكل من قال انه تعالى جائز الرؤية في نفسه قال ان المؤمنين
يرونه يوم القيامة فصارت هذه الآية دالة على حصول الرؤية واذا اردنا ان نذكر هذا الاستدلال اختصارا قلنا قوله تعالى وهو يدرك الابصار المراد منه اما نفس
البصر او المبصر وعلى التقديرين فيلزم كونه تعالى مبصرا لابصار نفسه او كونه مبصرا لذات نفسه واذا ثبت هذا وجب ان يراه المؤمنون يوم القيامة ضرورة انه لا قائل
بالفرق الوجه الثالث في الاستدلال بالآية ان لفظ الابصار صيغة جمع دخل عليها الالف واللام فهي تفيد الاستغراق فقوله تعالى لا تدركه الابصار يفيد ان جميع
الابصار لا تدركه واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد انه لا تراه جميع الابصار فهذا يفيد سلب العموم ولا يفيد عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصيص
هذا السلب بالمجموع يدل على ثبوت الحكم في بعض افراد المجموع الا ترى انه اذا قيل ان زيدا ما ضربه كل الناس فانه يفيد انه ضربه بعضهم واذا قيل ان محمدا صلوات
الله عليه ما آمن به كل الناس افاد انه آمن به بعض الناس فكذا قوله لا تدركه الابصار معناه انه لا تدركه جميع الابصار فوجب ان يفيد انه يدركه بعض الابصار
اقصى ما في الباب ان يقال هذا تمسك بدليل الخطاب فنقول هب انه كذلك الا انه دليل صحيح لان بتقدير ان لا يحصل الادراك لاحد البتة كان تخصيص هذا السلب
بالمجموع من حيث هو مجموع عبثا وصون كلام الله عن العبث واجب الوجه الرابع في التمسك بهذه الآية ما نقل ان ضرار بن عمرو الكوفي كان يقول ان الله تعالى لا يرى بالعين
وانما يرى بحاسة سادسة يخلقها يوم القيامة واحتج عليه بهذه الآية وقال دلت هذه الآية على تخصيص نفي ادراك الله بالبصر وتخصيص الحكم بالشيء يدل على ان الحال في غيره
بخلافه فوجب ان يكون ادراك الله بغير البصر جائزا في الجملة ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودة الآن لا تصلح لذلك ثبت انه تعالى يخلق يوم القيامة حاسة سادسة
بها تحصل رؤية الله وادراكه فهذه وجوه اربعة مستنبطة من هذه الآية يمكن التعويل عليها في اثبات ان المؤمنين يرون الله تعالى يوم القيامة لطفك يا لطيف
المسئلة الثانية في حكاية استدلال المعتزلة بهذه الآية في نفي الرؤية اعلم انهم يحتجون بهذه الآية من وجهين الاول ان قالوا الادراك بالبصر عبارة عن
الرؤية بدليل ان قائلا لو قال ادركته ببصري وما رأيته او قال رأيته وما ادركته ببصري فانه يكون كلامه متناقضا فثبت ان الادراك بالبصر عبارة عن الرؤية
واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى لا تدركه الابصار يقتضي انه لا يراه شيء من الابصار في شيء من الاحوال والدليل على صحة هذا العموم وجهان الاول انه يصح استثناء
جميع الاشخاص وجميع الاحوال عنه فيقال لا تدركه الابصار الا بصر فلان والا في الحالة الفلانية والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله فثبت ان عموم
هذه الآية يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي جميع الاحوال وذلك يدل على ان احدا لا يرى الله تعالى في شيء من الاحوال الوجه الثاني في بيان ان هذه الآية
يفيد ان عائشة الصديقة رضي الله عنها لما انكرت قول ابن عباس في ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى ربه ليلة المعراج تمسكت في نصرة مذهب نفسها

بهذه الآية ولو لم تكن الآية مفيدة للعموم بالنسبة الى كل الاشخاص وفي كل الاحوال لما تم ذلك الاستدلال ولا شك انها كانت من اشد الناس علما بلغة العرب فثبت ان هذه الآية
دالة بالنسبة الى كل الاشخاص وفي كل الاحوال وذلك كقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وليس يفيد المطلوب الوجه الثاني في تقرير استدلال المعتزلة بهذه الآية ان قالوا ان
ما قبل هذه الآية الى هذا الموضع مشتمل على المدح والثناء وقوله تعالى بعد ذلك وهو يدرك الابصار ايضا مدح وثناء فوجب ان يكون قوله لا تدركه الابصار مدحا وثناء والا
لزم ان يقال ان ما هو ليس بمدح وثناء وقع في خلال ما هو مدح وثناء وذلك يوجب الركاكة وهي غير لائقة بكلام الله اذا ثبت هذا فنقول كل ما كان عدمه مدحا
ولم يكن ذلك من باب الفعل كان ثبوته نقصا كقوله لا تأخذه سنة ولا نوم وليس كمثله شيء ولم يلد ولم يولد الى غير ذلك فوجب كون الرؤية في حق الله تعالى والنقص على الله
تعالى محال فوجب ان يقال كونه تعالى مرئيا محال واعلم ان القوم انما قيدوا ذلك بما لا يكون من باب الفعل لانه تعالى تمدح بنفي الظلم عن نفسه في قوله وما الله يريد ظلما
للعباد وما ربك بظلام للعبيد مع انه تعالى قادر على الظلم عندهم فذكروا هذا القيد دفعا لهذا النقض عن كلامهم فهذا غاية تقرير كلامهم في هذا الباب والجواب
عن الوجه الاول من وجوه الاول لا نسلم ان ادراك البصر عبارة عن الرؤية والدليل عليه ان لفظ الادراك في اصل اللغة عبارة عن اللحوق والوصول قال تعالى قال
اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون وقال حتى اذا ادركه الغرق اي لحقه ويقال ادرك فلان فلانا وادرك الغلام الحلم اي بلغ وادركت الثمرة اي نضجت
فثبت ان الادراك هو الوصول الى الشيء اذا عرفت هذا فنقول المرئي اذا كان له حد ونهاية وادركه البصر بجميع حدوده وجوانبه ونهاياته صار كان ذلك الابصار
احاط به فتسمى هذه الرؤية ادراكا اما اذا لم يحط البصر بجوانب المرئي لم تسم تلك الرؤية ادراكا فالحاصل ان الرؤية جنس تحتها نوعان رؤية مع الاحاطة
ورؤية لا مع الاحاطة فالرؤية مع الاحاطة هي المسماة بالادراك فنفي الادراك يفيد نفي نوع واحد من نوعي الرؤية ونفي النوع لا يوجب نفي الجنس فلم يلزم من
نفي الادراك عن الله تعالى نفي الرؤية عن الله فهذا وجه حسن مقبول في الاعتراض على كلام الخصم فان قالوا لما سلمتم ان الادراك امر مغاير للرؤية فقد افسدتم على
انفسكم الوجوه الاربعة التي تمسكتم بها في هذه الآية في اثبات الرؤية على الله تعالى قلنا هذا بعيد لان الادراك اخص من الرؤية واثبات الاخص يوجب
اثبات الاعم اما نفي الاخص لا يوجب نفي الاعم فثبت ان ما بيناه الذي ذكرناه يبطل كلامكم ولا يبطل كلامنا الوجه الثاني في الاعتراض ان نقول هب ان الادراك
بالبصر عبارة عن الرؤية لكن لم قلتم ان قوله لا تدركه الابصار يفيد عموم النفي عن كل الاشخاص وفي كل الاحوال بلى فلا نسلم انه يفيد نفي العموم الا ان نفي العموم
غير وعموم النفي غير وقد دللنا على ان هذا اللفظ لا يفيد الا نفي العموم وقد بينا ان نفي العموم يوجب ثبوت الخصوص وهو الذي قررناه في وجه الاستدلال
واما قولهم ان عائشة رضي الله عنها تمسكت بهذه الآية في نفي الرؤية فنقول معرفة مفردات اللغة انما تكتسب من علماء اللغة فاما كيفية الاستدلال
بالدليل فلا يرجع فيه الى التقليد وبالجملة فالدليل العقلي دل على ان قوله لا تدركه الابصار يفيد نفي العموم وثبت بصريح العقل ان نفي العموم مغاير لعموم النفي
ومقصودهم انما يتم لو دلت الآية على عموم النفي فسقط كلامهم الوجه الثالث ان نقول صيغة الجمع كما تحمل على الاستغراق فكذا تحمل على المعهود السابق
ايضا واذا كان كذلك فقوله لا تدركه الابصار يفيد ان الابصار المعهودة في الدنيا لا تدركه ونحن نقول بموجبه فان هذه الابصار وهذه الاحداق ما دامت تبقى على
هذه الصفات التي هي موصوفة بها في الدنيا لا تدرك الله تعالى وانما تدرك الله اذا تبدلت صفاتها وتغيرت احوالها فلم قلتم ان عند حصول هذه التغيرات
لا تدرك ذات الله تعالى الوجه الرابع سلمنا ان الابصار اصلا لا تدرك ذات الله تعالى فلم لا يجوز حصول ادراك الله بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس كما قال ضرار بن عمرو
وعلى هذا التقدير فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة الوجه الخامس ثبت ان هذه الآية عامة الا ان الآيات الدالة على اثبات رؤية الله خاصة والخاص
مقدم على العام وحينئذ ينتقل الكلام من هذا المقام الى بيان ان تلك الآيات هل تدل على حصول رؤية الله ام لا الوجه السادس ان نقول بموجب الآية فنقول سلمنا
ان الابصار لا تدرك الله تعالى فلم قلتم ان المبصرين لا يدركون الله تعالى فهذا مجموع الاسئلة على الوجه الاول واما الوجه الثاني فقد بينا انه يمتنع حصول التمدح بنفي الرؤية لو كان
تعالى في ذاته بحيث يمتنع رؤيته ثم انه تعالى يحجب الابصار عن رؤيته وبهذا الطريق يسقط كلامهم بالكلية ثم نقول ان النفي يمتنع ان يكون سببا لحصول المدح
والثناء وذلك لان النفي المحض والعدم الصرف لا يكون موجبا للمدح والثناء والعلم به ضروري بل اذا كان ذلك النفي دليلا على حصول صفة ثابتة من صفات المدح
والثناء قيل بان ذلك النفي يوجب المدح ومثاله ان قوله لا تأخذه سنة ولا نوم لا يفيد المدح نظرا الى هذا النفي فان الجماد لا تأخذه سنة ولا نوم الا ان هذا النفي
في حق الباري تعالى يدل على كونه عالما بجميع المعلومات ابدا من غير تبدل ولا زوال وكذلك قوله وهو يطعم ولا يطعم يدل على كونه قائما بنفسه غنيا في ذاته لان الجماد ايضا
لا يأكل ولا يطعم واذا ثبت هذا فنقول قوله لا تدركه الابصار يمتنع ان يفيد المدح والثناء الا اذا دل على معنى موجود يفيد المدح والثناء وذلك هو الذي قلناه
انه يفيد كونه تعالى قادرا على حجب الابصار ومنعها عن ادراكه ورؤيته فبهذا الطريق فان الكلام ينقلب عليهم فيسقط استدلال المعتزلة بهذه الوجوه من كل الوجوه
المسئلة الثالثة اعلم ان القاضي ذكر في تفسيره وجوها اخر تدل على نفي الرؤية وهي في الحقيقة خارجة عن التمسك بهذه الآية ومنفصلة عن علم التفسير والخوض
في علم الاصول ولما فعل القاضي ذلك فنحن ننقلها ونجيب عنها ثم نذكر لاصحابنا وجوها دالة على صحة الرؤية واما القاضي فقد تمسك بوجوه عقلية اولها ان
الحاسة اذا كانت سليمة وكان المرئي حاضرا وكانت الشرائط المعتبرة حاصلة وهي ان لا يحصل القرب القريب ولا البعد البعيد ولا يحصل الحجاب ويكون
المرئي مقابلا او في حكم المقابل فانه يجب حصول الرؤية اذ لو جاز مع حصول هذه الامور ان لا تحصل الرؤية جاز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا
نسمعها ولا نراها وذلك يوجب السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول انتفاء القرب القريب والبعد البعيد والحجاب وحصول المقابلة في حق الله تعالى

نعوت

بل انما يحصل التمدح لو كان بحيث يصح رؤيته

يمتنع فلو صحت رؤيته لوجب ان يكون المقتضي لحصول تلك الرؤية هو سلامة الحاسة وكون المرئي بحيث يصح رؤيته وهذان المعنيان حاصلان في هذا الوقت فلو كان
تعالى بحيث يصح رؤيته لوجب ان يحصل رؤيته في هذا الوقت وحيث لم يحصل الرؤية علمنا انه يمتنع الرؤية الحجة الثانية ان كل ما كان مرئيا كان مقابلا او في
حكم المقابل والله تعالى ليس كذلك فوجب ان يمتنع رؤيته الحجة الثالثة قال القاضي يقال لهم كيف يراه اهل الجنة دون اهل النار اما بان يقرب منهم او بمقابلهم
فيكون حالهم معه بخلاف اهل النار وهذا يوجب انه جسم يجوز عليه القرب والبعد والحجاب الحجة الرابعة قال اهل الجنة يرونه في كل حال حتى عند الجماع وغيره وهو
باطل او يرونه في حال دون حال وهذا ايضا باطل لان ذلك يوجب انه تعالى مرة يقرب واخرى يبعد وايضا فرؤيته اعظم اللذات واذا كان كذلك وجب ان يكونوا
مشتهين لتلك الرؤية ابدا فاذا لم يروه في بعض الاوقات وقعوا في الغم والحزن وذلك لا يليق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذكره في كتاب التفسير واعلم ان
هذه الوجوه في غاية الضعف اما الوجه الاول فيقال له هب ان رؤية الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحصول المرئي وحصول سائر الشرائط واجبة فلم قلتم
انه يلزم منه ان يكون رؤية الله عند سلامة الحاسة وعند كون المرئي بحيث يصح رؤيته واجبة الم تعلموا ان ذاته تعالى مخالفة لسائر الذوات فلا يلزم من ثبوت حكم في
شيء ثبوت مثل ذلك الحكم فيما يخالفه والعجب ان هؤلاء المعتزلة من اولهم الى اخرهم عولوا على هذا الدليل وهم يدعون الفطنة التامة والكياسة الشديدة ولم يتنبه احد منهم لهذا
السؤال ولم يخطر بباله ركاكة هذا الكلام واما الوجه الثاني فيقال له النزاع بيننا وبينكم وقع في ان الموجود الذي لا يكون مختصا بالمكان والجهة هل يجوز رؤيته ام لا فاما ان تدعوا
العلم بامتناع رؤية هذا الموجود الموصوف بهذه الصفة علم بديهي او تقولوا علم استدلالي والاول باطل لانه لو كان العلم به بديهيا لما وقع الخلاف فيه بين العقلاء
وايضا فبتقدير ان يكون هذا العلم بديهيا كان الاشتغال بذكر الدليل عبثا فاتركوا الاستدلال واكتفوا بادعاء البديهة وان كان الثاني فنقول قولكم المرئي يجب ان
يكون مقابلا او في حكم المقابل اعادة لعين الدعوى لان حاصل الكلام انكم قلتم الدليل على ان ما لا يكون مقابلا ولا في حكم المقابل لا يجوز رؤيته لان كل ما كان مرئيا
فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل ومعلوم انه لا فائدة في هذا الكلام الا اعادة الدعوى واما الوجه الثالث فيقال له لم لا يجوز ان يقال ان اهل الجنة يرونه
واهل النار لا يرونه لا لاجل القرب والبعد كما ذكرت بل لانه تعالى يخلق الرؤية في عيون اهل الجنة ولا يخلقها في عيون اهل النار فلو رجعت في ابطال هذا الكلام الى ان
تجويزه يفضي الى تجويز ان يكون بحضرتنا بوقات وطبلات ولا نراها ولا نسمعها كان هذا الكلام رجوعا الى الطريقة الاولى وقد سبق جوابها واما الوجه الرابع فيقال
له لم لا يجوز ان يقال ان المؤمنين يرون الله تعالى في حال دون حال اما قوله فهذا يقتضي ان يقال انه تعالى مرة يقرب ومرة يبعد فنقول هذا عود الى ان الابصار لا يحصل الا
عند الشرائط المذكورة وهو عود الى الطريق الاول وقد سبق جوابه وقوله ثانيا الرؤية اعظم اللذات فيقال له انها وان كانت كذلك الا انه لا يبعد ان يقال
انهم يشتهونها في حال دون حال بدليل ان سائر لذات الجنة ومنافعها لذيذة طيبة ثم انها تحصل في حال دون حال فكذا ههنا فهذا تمام الكلام في الجواب عن
الوجوه التي ذكرها في هذا الباب المسئلة الرابعة في تعديد الوجوه الدالة على ان المؤمنين يرون الله تعالى ونحن نعدها ههنا عدا ونحيل تقريرها الى المواضع اللائقة بها
فالاول ان موسى عليه السلام طلب الرؤية من الله تعالى وذلك يدل على جوازها الثاني انه تعالى علق الرؤية على استقرار الجبل حيث قال فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار
الجبل جائز والمعلق على الجائز جائز وهذان الدليلان سياتي تقريرهما ان شاء الله تعالى الحجة الثالثة التمسك بقوله تعالى لا تدركه الابصار من الوجوه الاربعة المذكورة
الحجة الرابعة التمسك بقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وتقريره قد ذكرناه في سورة يونس الحجة الخامسة التمسك بقوله تعالى فمن كان يرجو لقاء ربه وكذا القول
في جميع الايات المشتملة على اللقاء وتقريره قد مر في هذا التفسير مرارا واطوارا الحجة السادسة التمسك بقوله تعالى واذا رايت ثم رايت نعيما وملكا كبيرا فان
احدى القراءات في هذه الاية ملكا بفتح الميم وكسر اللام واجمع المتكلمون على ان ذلك الملك ليس الا الله سبحانه وتعالى وعندي التمسك بهذه الاية اقوى من التمسك
بغيرها الحجة السابعة التمسك بقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وتخصيص الكفار بالحجب يدل على ان المؤمنين لا يكونون محجوبين عن رؤية الله الحجة الثامنة
التمسك بقوله تعالى ولقد رآه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى وتقريرها سياتي ان شاء الله تعالى في تفسير سورة النجم الحجة التاسعة ان القلوب الصافية مجبولة على
حب الله على اكمل الوجوه واكمل طرق المعرفة هو الرؤية فوجب ان يكون رؤية الله مطلوبة لكل احد واذا ثبت هذا وجب القطع بحصولها لقوله تعالى ولكم فيها ما تشتهي الانفس
الحجة العاشرة قوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا دلت هذه الاية على انه تعالى جعل جميع جنات الفردوس نزلا للمؤمنين والاقتصار
على النزل غير جائز بل لا بد وان يحصل عقيب النزل شيء يكون اعظم حالا من ذلك النزل وما ذاك الا الرؤية الحجة الحادية عشر قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى
ربها ناظرة وتقرير كل واحد من هذه الوجوه سياتي في الموضع اللائق به من هذا الكتاب ان شاء الله تعالى واما الاخبار فكثيرة منها الحديث المشهور وهو قوله صلى الله عليه
وسلم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته واعلم ان التشبيه وقع في تشبيه الرؤية بالرؤية في الجلاء والوضوح لا في تشبيه المرئي بالمرئي ومنها
المتفق عليه الجمهور من انه صلى الله عليه وسلم قرا قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة فقال الحسنى هي الجنة والزيادة النظر الى وجه الله تعالى ومنها ان الصحابة
اختلفوا في ان النبي صلى الله عليه وسلم هل راى الله تعالى ليلة المعراج ولم يكفر بعضهم بعضا بهذا السبب وما نسبه الى البدعة والضلالة وهذا يدل على انهم كانوا مجمعين
على انه لا امتناع عقلا في رؤية ذي الجلال تعالى فهذا جملة الكلام في سمعيات مسئلة الرؤية المسئلة الخامسة دل قوله تعالى وهو يدرك الابصار على انه تعالى يرى الاشياء ويبصرها
ويدركها وذلك لانه اما ان يكون المراد من الابصار عين الابصار او المراد منه المبصرين فان كان الاول وجب الحكم بكونه تعالى رائيا لرؤية الرائين ولابصار المبصرين وكل
من قال ذلك قال انه تعالى يرى جميع المبصرات وان كان الثاني وجب الحكم بكونه تعالى رائيا للمبصرين وكل من قال ذلك قال يرى جميع المرئيات والمبصرات فثبت على التقديرين

دلت هذه الاية على كونه تعالى مبصرا للمبصرات رائيا للمرئيات المسئلة السادسة قوله تعالى وهو يدرك الابصار يفيد الحصر معناه انه تعالى هو يدرك الابصار ولا يدركها غير الله تعالى والمعنى ان الامر
الذي به يصير الحي رائيا للمرئيات ومبصرا للمبصرات ومدركا للمدركات امر عجيب وماهية شريفة لا يحيط العقل بكنهها ومع ذلك فان الله تعالى مدرك لحقيقتها مطلع على ماهيتها فيكون
المعنى من قوله لا تدركه الابصار هو ان شيئا من القوى المدركة لا تحيط بحقيقته وان عقلا من العقول لا يقف على كنه صمديته فكلت الابصار عن ادراكه وارتدعت العقول عن
الوصول الى ميادين عزته والخرست الالسن عن معرفة جلال احديته وكما ان شيئا لا يحيط به فعلمه محيط بالكل وادراكه متناول للجميع فهذا كيفية نظم الاية المسئلة السابعة
قوله تعالى وهو اللطيف الخبير اللطافة ضد الكثافة والمراد منه الرقة وذلك في حق الله تعالى محال فوجب المصير فيه الى التاويل وهو من وجوه الاول المراد لطف صنعه في تركيب
ابدان الحيوانات من الاجزاء الدقيقة والاغشية الرقيقة والمنافذ الضيقة التي لا يعلمها احد الا الله الثاني انه سبحانه وتعالى لطيف بعباده حيث يثني عليهم عند الطاعة وياخذهم
بالتوبة عند المعصية ولا يقطع عنهم مواد رحمته سواء كانوا مطيعين او كانوا عصاة الثالث انه سبحانه وتعالى لطيف في الانعام والرافة والرحمة الرابع انه لطيف بهم حيث لا
يامرهم فوق طاقتهم وينعم عليهم بما هو فوق استحقاقهم واما الخبير فهو من الخبر وهو العلم والمعنى انه لطيف بعباده مع كونه عالما بما هم عليه من ارتكاب المعاصي والاقدام على القبائح
وقال صاحب الكشاف اللطيف معناه انه يلطف عن ان تدركه الابصار الخبير بكل لطيف وهو يدرك الابصار ولا يلطف شيء عن ادراكه وهذا وجه حسن قوله تعالى قد جاءكم
بصائر من ربكم الاية وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قرر بهذه البيانات الباهرة والدلائل القاهرة في هذه المطالب العالية الشريفة الالهية عاد الى تقرير امر الدعوة والتبليغ
والرسالة فقال قد جاءكم بصائر من ربكم والبصائر جمع البصيرة وكما ان البصر اسم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الراس فالبصيرة اسم للادراك الكامل التام الحاصل
في القلب قال تعالى بل الانسان على نفسه بصيرة اي له من نفسه معرفة تامة واراد بقوله قد جاءكم بصائر من ربكم الايات المتقدمة وهي في انفسها ليست بصائر الا
انها لقوتها وجلائها توجب البصائر لمن عرفها ووقف على حقائقها فلما كانت هذه الايات اسبابا لحصول البصائر سميت هذه الايات انفسها بالبصائر
والمقصود من هذه الاية بيان ما يتعلق بالرسول وما لا يتعلق به اما القسم الاول وهو الذي يتعلق بالرسول فهو الدعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلائل والبينات فيها وهو
صلى الله عليه وسلم ما قصر في تبليغها وايضاحها وازالة الشبهات عنها وهو المراد من قوله قد جاءكم بصائر من ربكم واما القسم الثاني وهو الذي لا يتعلق بالرسول فاقدامهم
على الايمان وترك الكفر فان هذا لا يتعلق بالرسول بل يتعلق باختياره ونفعه وضرره عائدان اليهم والمعنى من ابصر الحق وامن فلنفسه ابصر واياها نفع ومن عمي عنه
فعلى نفسه عمي واياها ضر بالعمى وما انا عليكم بحفيظ احفظ اعمالكم واجازيكم عليها انما انا منذر والله هو الحفيظ عليكم المسئلة الثانية في احكام هذه الاية وهي
اربعة ذكرها القاضي الاول الغرض بهذه البصائر ان ينتفع بها اختيارا ليستحق بها الثواب لا ان يحمل عليها او يلجا اليها لان ذلك يبطل هذا الغرض الثاني انه جل
جلاله انما دلنا وبين لنا المنافع والاغراض يعود الينا لا المنافع تعود اليه لانه تعالى الثالث ان المرء بعدوله عن النظر والتدبر يضر نفسه ولم يؤت الا من قبلها لا من
قبل ربه الرابع انه متمكن من الامرين فلذلك قال فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال وفيه ابطال قول المجبرة في المخلوق حقيقة وفي انه تعالى يكلف بلا قدرة
واعلم انه متى شرعت المعتزلة في الحكمة والسفه والامر والنهي فلا طريق فيه الا معارضته بسؤال الداعي فانه يهدم كل ما يذكرونه والله اعلم المسئلة الثالثة المراد من الابصار
ههنا العلم ومن العمى الجهل ونظيره قوله تعالى فانها لا تعمى الابصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور المسئلة الرابعة قال المفسرون فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها معناه
اني لا اخذكم بالايمان اخذ الحفيظ عليكم والوكيل قالوا وهذا انما كان قبل الامر بالقتال فلما امر بالقتال صار حفيظا عليهم ومنهم من يقول اية القتال ناسخة لهذه
الاية وهو بعيد وان كان هؤلاء المفسرون مشغوفين بتكثير النسخ من غير حاجة اليه والحق ما قرره اصحاب اصول الفقه ان الاصل عدم النسخ فوجب السعي في تقليله بقدر الامكان
وكذلك نصرف الايات وليقولوا درست ولنبينه لقوم يعلمون اتبع ما اوحي اليك من ربك لا اله الا هو واعرض عن المشركين ولو شاء الله ما
اشركوا وما جعلناك عليهم حفيظا وما انت عليهم بوكيل اعلم انه تعالى لما تمم الكلام في الالهيات الى هذا الموضع شرع بعدها في اثبات النبوات فبدا تعالى بحكاية
شبهات المنكرين لنبوة محمد صلوات الله وسلامه عليه فالشبهة الاولى قولهم يا محمد ان هذا القران الذي جئتنا به كلام تستفيده من مدارسة العلماء ومباحثة الفضلاء
وتنظمه من عند نفسك ثم تقراه علينا وتزعم انه وحي نزل عليك من الله ثم انه تعالى اجاب عنه بالوجوه الكثيرة فهذا تقرير النظم اعلم ان المراد من قوله وكذلك نصرف
الايات يعني انه تعالى ياتي بها متواترة حالا بعد حال ثم قال تعالى وليقولوا درست وفيه مباحث الاول حكى الواحدي في قوله درست الكتاب قولين الاول
قال الاصمعي اصله من قولهم درس الطعام اذا داسه يدرسه دراسا والدراس الدياس بلغة اهل الشام قال ودرس الكلام من هذا اي يدرسه فيخف على لسانه الثاني قال ابو الهيثم
درست الكتاب اي ذللته بكثرة القراءة حتى خف حفظه من قولهم درست الثوب ادرسه درسا فهو مدروس ودريس اي اخلقته ومنه قيل للثوب الخلق درس لانه قد لان
والدرسة الرياضة ومنه درست السورة حتى حفظتها ثم قال الواحدي وهذا القول قريب مما قاله الاصمعي بل هو نفسه لان المعنى يعود فيه الى التذليل والتليين البحث الثاني قرا ابن
كثير وابو عمرو دارست بالالف ونصب التاء وهو قراءة ابن عباس ومجاهد وتفسيره قارأت اهل الكتاب وقرأوا عليك وجرت بينك وبينهم مدارسة ومذاكرة ويقوي
هذه القراءة قوله تعالى ان هذا الا افك افتراه واعانه عليه قوم اخرون وقرا ابن عامر درست اي هذه الاخبار التي تتلوها علينا قديمة قد درست وانمحت ومضت
من الدرس الذي يعفي الاثر ويمحي الرسم قال الازهري ومن قرا درست فمعناه تقادمت اي هذا الذي تتلوه علينا قد تطاول ومر بنا من قولهم درس الاثر يدرس دروسا
واعلم ان صاحب الكشاف روى ههنا قراآت اخر فاحدها درست بضم الراء مبالغة في درست اي اشتد دروسها وثانيها درست على البناء للمفعول
على معنى قرئت وعفيت وثالثها دارست وفسروها بدارست اليهود محمدا صلوات الله عليه وجرى بينهما مدارسة ورابعها درس اي درس محمد صلوات الله عليه وخامسها دارسات

على حجج دارسات أي قديمات أو ذات دروس كقوله أضغاث أحلام. البحث الثالث الواو في قوله وليقولوا عطف على مضمر والتقدير وكذلك نصرف الآيات لتلزمهم الحجة وليقولوا
فحذف المعطوف عليه لوضوح معناه. البحث الرابع اعلم أنه تعالى قال وكذلك نصرف الآيات ثم ذكر الوجه الذي لأجله صرف هذه الآيات وهو أمران أحدهما قوله وليقولوا
درست والثاني قوله ولنبينه لقوم يعلمون. أما الوجه الثاني فلا إشكال فيه لأنه تعالى بين أن الحكمة في هذا التصريف أن يظهر منه البيان والفهم والعلم وإنما الكلام في
الوجه الأول وهو قوله وليقولوا درست لأن قولهم للرسول صلى الله عليه وسلم دارست كفر منهم بالقرآن والرسول وعند هذا الكلام عاد بحث مسألة الجبر والقدر فأما
أصحابنا فإنهم أجروا الكلام على ظاهره فقالوا معناه أنا ذكرنا هذه الدلائل حالا بعد حال فيقول بعضهم دارست ويزدادوا كفرا على كفر ولنبينه لبعضهم فيزدادوا
إيمانا على إيمان ونظيره قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به كثيرا وقوله وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا إلى رجسهم وأما المعتزلة فقد تحيروا قال الجبائي والقاضي
وليس فيه إلا أحد الوجهين الأول أن يحمل هذا الإثبات على النفي والتقدير وكذلك نصرف الآيات لئلا يقولوا درست ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم أن تضلوا ومعناه
لئلا تضلوا والثاني أن يحمل هذا اللام على لام العاقبة والتقدير أن عاقبة أمرهم عند تصريفنا هذه الآيات أن يقولوا هذا القول مستندين إلى اختيارهم وعادلين عما يلزم من النظر
في هذه الدلائل هذا غاية كلام القوم في هذا الباب ولقائل أن يقول أما الجواب الأول فضعيف من وجهين الأول أن حمل الإثبات على النفي تحريف لكلام الله
وتغيير له وفتح هذا الباب يوجب أن لا يبقى وثوق لا بنفيه ولا بإثباته وذلك يخرجه عن كونه حجة وإنه باطل والثاني أنه بتقدير أن يجوز هذا النوع من التصرف
في الجملة إلا أنه غير لائق البتة بهذا الموضع وذلك لأن النبي صلى الله عليه وسلم كان يظهر آيات القرآن نجما نجما والكفار كانوا يقولون إنه يضم هذه الآيات بعضها
إلى بعض ويتفكر فيها ويصلحها آية فآية ثم يظهرها فلو كان هذا بوحي نازل إليه فلم لم يأت بهذا القرآن دفعة واحدة إذا عرفت هذا فنقول إن تصريف
هذه الآيات حالا فحالا هي التي أوقعت الشبهة للقوم في أن محمدا صلوات الله عليه إنما يأتي بهذا القرآن على سبيل المدارسة مع الغير والمذاكرة مع أقوام آخرين
وعلى ما يقوله الجبائي والقاضي فإنه يقتضي أن يكون تصريف هذه الآيات حالا بعد حال يوجب أن يمتنعوا من القول بأن محمدا صلوات الله عليه إنما يأتي
بهذا القرآن على سبيل المدارسة والمذاكرة فثبت أن الجواب الذي ذكروه إنما يصح لو جعلنا تصريف الآيات علة لأن يمتنعوا عن ذلك القول مع أنا بينا
أن تصريف الآيات هو الموجب لذلك القول فسقط هذا الكلام وأما الجواب الثاني وهو حمل اللام على لام العاقبة فهو أيضا بعيد لأن حمل هذه اللام على لام
العاقبة مجاز وحملها على لام الغرض حقيقة والحقيقة أقوى من المجاز فلو قلنا اللام في قوله وليقولوا درست لام العاقبة وفي قوله ولنبينه لام الغرض فقد حصل
تقديم المجاز على الحقيقة في الذكر وإنه لا يجوز فثبت بما ذكرناه ضعف هذين الجوابين وأن الحق ما ذكرنا أن المراد منه عين المذكور في قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدي به
كثيرا وأكد هذا التأويل قوله ولنبينه لقوم يعلمون يعني أنا ما بيناه إلا لهؤلاء وأما الذين لا يعلمون فما بينا هذه الآيات لهم ولما دل هذا على أنه تعالى
ما جعله بيانا إلا للمؤمنين ثبت أنه جعله ضلالا للكافرين وذلك ما قلناه. قوله تعالى اتبع ما أوحي إليك من ربك لا إله إلا هو. اعلم أنه تعالى لما حكى عن الكفار
أنهم ينسبونه في إظهار هذا القرآن إلى الافتراء وإلى أنه يدارس أقواما ويستفيد هذه العلوم منهم ثم ينظمها قرآنا ويدعي أنه نزل عليه من الله تعالى أتبعه بقوله
اتبع ما أوحي إليك من ربك لئلا يصير ذلك القول سببا لفتوره في تبليغ الدعوة والرسالة والمقصود تقوية قلبه وإزالة الحزن الذي حصل بسبب سماع تلك الشبهة
ونبه بقوله لا إله إلا هو على أنه سبحانه وتعالى لما كان واحدا في الإلهية فإنه يجب طاعته ولا يجوز الإعراض عن تكاليفه بسبب جهل الجاهلين وزيغ الزائغين. فأما قوله وأعرض
عن المشركين فقيل المراد منه ترك المقاتلة ولذلك قالوا إنه منسوخ وهو ضعيف لأن الأمر بترك المقاتلة في الحال لا يفيد الأمر بتركها دائما وإذا كان الأمر كذلك لم يجب
التزام النسخ وقيل المراد ترك مقابلتهم فيما يأتون به من سفه وأن يعدل صلوات الله عليه إلى الطريق الذي يكون أقرب إلى القبول وأبعد عن التنفير والتغليظ. أما قوله ولو شاء
الله ما أشركوا الآية فاعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول صلوات الله عليه إنما جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فكأنه تعالى يقول له لا تلتفت
إلى سفاهات هؤلاء الكفار ولا يثقل عليك كفرهم فإني لو أردت إزالة الكفر عنهم لقدرت ولكني تركتهم مع كفرهم فلا ينبغي أن تشغل قلبك بكلامهم. واعلم
أن أصحابنا تمسكوا بقوله تعالى ولو شاء الله ما أشركوا والمعنى ولو شاء الله أن لا يشركوا ما أشركوا وحيث لم يحصل الجزاء علمنا أنه لم يحصل الشرط فعلمنا أن
مشيئة الله تعالى لعدم إشراكهم غير حاصلة. قالت المعتزلة ثبت بالدليل أنه تعالى أراد من الكل الإيمان وما شاء من أحد الكفر والشرك وهذه الآية تقتضي
أنه تعالى ما شاء من الكل الإيمان فوجب التوفيق بين الدليلين فنحمل مشيئة الله لإيمانهم على مشيئة الإيمان الاختياري الموجب للثواب والثناء ونحمل عدم مشيئته
لإيمانهم على الإيمان الحاصل بالقهر والجبر والإلجاء يعني أنه تعالى ما شاء منهم أن يحملهم على الإيمان على سبيل القهر والإلجاء لأن ذلك يبطل التكليف ويخرج الإنسان
عن استحقاق الثواب هذا ما عول القوم عليه في هذا الباب وهو في غاية الضعف ويدل عليه وجوه الأول لا شك أنه تعالى هو الذي أقدر الكافر على الكفر فقدرته على الكفر
إن لم تصلح للإيمان فخالق تلك القدرة لا شك أنه كان مريدا للكفر وإن كانت صالحة للإيمان لم يترجح جانب الكفر على جانب الإيمان إلا عند حصول داع يدعوه
إلى الكفر وإلا لزم رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال ومجموع القدرة مع الداعي إلى الكفر يوجب الكفر فإذا كان خالق القدرة والداعي هو الله
تعالى وثبت أن مجموعهما يوجب الكفر ثبت أنه تعالى أراد الكفر من الكافر. الثاني في تقرير هذا الكلام أن نقول إنه تعالى كان عالما بعدم الإيمان من الكافر
ووجود الإيمان مع العلم بعدم الإيمان متضادان ومع وجود أحد الضدين كان حصول الضد الآخر محالا مع العلم بكونه محالا غير مراد فامتنع أن يقال إنه تعالى
مريد الإيمان من الكافر. الثالث هب أن الإيمان الاختياري أفضل وأنفع من الإيمان الحاصل بالجبر والقهر إلا أنه تعالى لما علم أن ذلك الأنفع لا يحصل ألبتة

فقد كان يجب في حكمته ورحمته أن يخلق فيه الإيمان على سبيل الإلجاء لأن هذا الإيمان وإن كان لا يوجب الثواب العظيم فأقل ما فيه أنه يخلصه من العقاب العظيم فترك الإيجاد لهذا
الإيمان فيه على سبيل الإلجاء يوجب وقوعه في أشد العذاب وذلك لا يليق بالرحمة والإحسان ومثاله أن من كان له ولد عزيز وكان هذا الأب في غاية الشفقة وهذا الولد واقف
على طرف البحر فيقول الوالد له غص في قعر هذا البحر لتستخرج اللآلئ الرفيعة الغالية وعلم الوالد قطعا أنه إذا غاص في البحر هلك وغرق فهذا الأب إن كان ناظرا في حقه مشفقا
عليه وجب عليه أن يمنعه من الغوص في قعر البحر ويقول له اترك طلب اللآلئ فإنك لا تجدها وتهلك ولكن الأولى لك أن تكتفي بالرزق القليل مع السلامة فأما أن يأمره
بالغوص في قعر البحر مع اليقين التام بأنه لا يستفيد منه إلا الهلاك فهذا يدل على عدم الرحمة وعلى السعي في الإهلاك فكذا ههنا. واعلم أنه تعالى لما بين أنه لا قدرة لأحد على
إزالة الكفر عنهم ختم الكلام بما يجري مجرى التسلية لقلب الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك لأنه تعالى بين له قدر ما جعل إليه فذكر أنه تعالى ما جعله عليهم حفيظا ولا وكيلا على سبيل
المنع لهم وإنما فوض إليه البلاغ والأمر والنهي في العمل والعلم وفي البيان بذكر الدلائل والتنبيه عليها فإن انقادوا للقبول فنفعه عائد إليهم وإن أعرضوا فضرره
عائد إليهم وعلى هذا التقدير فلا حرج عليه صلى الله عليه وسلم في الرسالة والنبوة والتبليغ. ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير
علم كذلك زينا لكل أمة عملهم ثم إلى ربهم مرجعهم فينبئهم بما كانوا يعملون. اعلم أن هذا الكلام أيضا متعلق بقولهم للرسول صلى الله عليه وسلم إنما
جمعت هذا القرآن من مدارسة الناس ومذاكرتهم فإنه لا يبعد أن بعض المسلمين إذا سمع ذلك الكلام من الكفار غضب وشتم آلهتهم على سبيل المعارضة فنهى الله تعالى
عن هذا العمل لأنك متى شتمت آلهتهم غضبوا فربما ذكروا الله تعالى بما لا ينبغي من القول فلأجل الاحتراز عن هذا المحذور وجب الاحتراز عن ذلك المقال وبالجملة فهو
تنبيه على أن خصمك إذا شافهك بجهل وسفاهة لم يجز لك أن تقدم على مشافهته بما يجري مجرى كلامه فإن ذلك يوجب فتح باب المشاتمة والسفاهة وذلك لا يليق
بالعقلاء. وفي الآية مسائل المسألة الأولى ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الأول قال ابن عباس لما نزل إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم
قال المشركون لئن لم تنته عن سب آلهتنا وعيبها لنهجون إلهك فنزلت هذه الآية وأقول ههنا إشكالان الأول أن الناس اتفقوا على أن هذه السورة
نزلت دفعة واحدة فكيف يمكن أن يقال سبب نزول هذه الآية كذا وكذا الثاني أن الكفار كانوا مقرين بالإله تعالى ويقولون إنما حسنت عبادة الأصنام
لتصير شفعاء لهم عند الله وإذا كان كذلك فكيف يعقل إقدامهم على شتم الله وسبه. والقول الثاني في سبب نزول الآية قال السدي لما قربت وفاة أبي طالب قالت
قريش ندخل عليه ونطلب منه أن ينهى ابن أخيه عنا فإنا نستحي أن نقتله بعد موته فتقول العرب كان يمنعه فلما مات قتلوه فانطلق أبو سفيان وأبو جهل والنضر بن الحارث
مع جماعة إليه وقالوا أنت كبيرنا وخاطبوه بما أرادوا فدعا محمدا صلوات الله عليه وقال هؤلاء قومك وبنو عمك يطلبون منك أن تتركهم على دينهم وأن يتركوك
على دينك فقال النبي صلى الله عليه وسلم قولوا لا إله إلا الله فأبوا فقال أبو طالب قل غير هذه الكلمة فإن قومك يكرهونها فقال صلى الله عليه وسلم ما أنا بالذي أقول
غيرها حتى يأتوني بالشمس فيضعوها في يدي فقالوا اترك شتم آلهتنا وإلا شتمناك ومن يأمرك بذلك فذلك قوله تعالى فيسبوا الله عدوا بغير علم. واعلم أنا قد بينا
أن القوم كانوا مقرين بوجود الإله تعالى فاستحال إقدامهم على شتم الإله بل ههنا احتمالات أحدها أنه ربما كان بعضهم قائلا بالدهر ونفي الصانع فما كان يبالي
بهذا النوع من السفاهة وثانيها أن الصحابة متى شتموا الأصنام فهم كانوا يشتمون الرسول صلى الله عليه وسلم والله تعالى أجرى شتمه مجرى شتم الله كما في قوله إن الذين يبايعونك
إنما يبايعون الله وكقوله إن الذين يؤذون الله ورسوله وثالثها أنه ربما كان في جهالهم من كان يعتقد أن شيطانا يحمله على ادعاء النبوة والرسالة ثم إنه لجهله كان يسمي ذلك الشيطان
بأنه إله محمد فكان يشتمه بناء على هذا التأويل. المسألة الثانية لقائل أن يقول إن شتم الأصنام من أصول الطاعات فكيف يحسن من الله تعالى أن ينهى عنها والجواب أن هذا الشتم وإن
كان طاعة إلا أنه إذا وقع على وجه يستلزم وجود منكر عظيم وجب الاحتراز منه والأمر ههنا كذلك لأن هذا الشتم كان يستلزم إقدامهم على شتم الله وشتم رسوله وعلى فتح باب السفاهة
وعلى تنفيرهم عن قبول الدين وإدخال الغيظ والغضب في قلوبهم فلكونه مستلزما لهذه المنكرات وقع النهي عنه والله أعلم. المسألة الثالثة قرأ الحسن فيسبوا الله عدوا بضم العين
وتشديد الواو يقال عدا فلان عدوا وعدوا وعدوانا وعداء أي ظلم ظلما جاوز القدر قال الزجاج وعدوا منصوب على المصدر لأن المعنى فيعدوا عدوا قال ويجوز أن يكون
بإرادة اللام والمعنى فيسبوا الله للظلم. المسألة الرابعة قال الجبائي دلت هذه الآية على أنه تعالى لا يجوز أن يفعل بالكفار ما يزدادون به بعدا عن الحق ونفورا إذ لو جاز
أن يفعله لجاز أن يأمر به فكان لا ينهى عما ذكرنا وكان لا يأمر بالرفق بهم عند الدعاء كقوله لموسى وهارون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر أو يخشى وذلك يبين بطلان مذهب
المجبرة. المسألة الخامسة قالوا هذه الآية تدل على أن الأمر بالمعروف قد يقبح إذا أدى إلى ارتكاب منكر والنهي عن المنكر يقبح إذا أدى إلى زيادة منكر وغلبة الظن قائم
مقام العلم في هذا الباب وفيه تأديب لمن يدعو إلى الدين لئلا يتشاغل بما لا فائدة له في المطلوب لأن وصف الأوثان بأنها جمادات لا تنفع ولا تضر يكفي في القدح في إلهيتها
فلا حاجة مع ذلك إلى شتمها. قوله تعالى كذلك زينا لكل أمة عملهم. واحتج أصحابنا بهذا على أنه تعالى هو الذي زين للكافر الكفر وللمؤمن الإيمان وللعاصي المعصية
وللمطيع الطاعة. قال الكعبي حمل الآية على هذا المعنى محال لأنه تعالى هو الذي يقول الشيطان سول لهم ويقول والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات ثم
إن القوم ذكروا في الجواب وجوها الأول قال الجبائي زينا لكل أمة تقدمت ما أمرناهم به من قبول الحق والكعبي أيضا ذكر عين هذا الجواب فقال المراد زينا لهم ما ينبغي أن يعملوا
وهم لا ينتهون. الثاني قال آخرون المراد زينا لكل أمة عملهم يعني من أمم الكفار سوء عملهم أي خليناهم وشأنهم وأمهلناهم حتى حسن عندهم سوء عملهم. الثالث أمهلنا
الشيطان حتى زين لهم. الرابع زيناه في زعمهم وقولهم إن الله أمرنا بهذا وزينه لنا. هذا مجموع الكلمات المذكورة في هذه الآية والكل ضعيف وذلك لأن
الدليل العقلي القاطع دل على صحة ظاهر هذا النص وذلك لأنا بينا غير مرة أن صدور الفعل من العبد يتوقف على حصول الداعي وبينا أن تلك الداعية لا بد وأن

[illegible]

القلب واقف بين هاتين الداعيتين وهاتان الداعيتان حاصلتان بخلق الله تعالى والقلب مسخر لهما بين الداعيتين فلهذا السبب حسنت هذه الاستعارة وكان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلبي على دينك والمراد من كونه مقلب القلوب أنه تعالى يقلبه تارة من داعي الخير إلى داعي الشر وبالعكس
إذا عرفت هذه القاعدة فقوله تعالى ونقلب أفئدتهم وأبصارهم محمول على هذا المعنى الجلي الظاهر الذي يشهد بصحته كل طبع سليم وعقل مستقيم ولا حاجة أصلا فيما ذكره
من التأويلات المستكرهة وإنما قدم الله تعالى ذكر تقليب الأفئدة على تقليب الأبصار لأن موضع الدواعي والصوارف هو القلب فإذا حصلت الداعية في القلب انصرف
البصر إليه شاء أم أبى فإذا حصلت الصوارف في القلب انصرف البصر عنه وهو وإن كان يبصره بحسب الظاهر إلا أنه لا يصير ذلك الإبصار سببا للوقوف على الفوائد المطلوبة
وهذا هو المراد من قوله تعالى ومنهم من يستمع إليك وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا ولما كان المعول هو القلب وأما السمع والبصر فهما آلتان
للقلب كانا لا محالة تابعين لأحوال القلب فلهذا السبب وقع الابتداء بذكر تقليب القلب في هذه الآية ثم أتبعه بذكر تقليب البصر وفي الآية الأخرى وقع الابتداء
بذكر حصول الكنان في القلب ثم أتبعه بذكر السمع فهذا هو الكلام القوي العقلي البرهاني الذي ينطبق عليه لفظ القرآن فكيف يحسن مع ذلك حمل هذا اللفظ
على التكلفات التي ذكروها ولنرجع إلى ما يليق بتلك الكلمات الضعيفة فنقول أما الوجه الذي ذكره الجبائي فمدفوع لأنه تعالى قال ونقلب أفئدتهم وأبصارهم ثم
عطف عليه فقال ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولا شك أن قوله ونذرهم إنما يحصل في الدنيا فلو قلنا المراد من قوله ونقلب أفئدتهم وأبصارهم إنما يحصل في
الآخرة كان هذا سوء النظم في كلام الله حيث قدم المؤخر وأخر المقدم من غير فائدة أما الوجه الذي ذكره الكعبي فضعيف أيضا لأنه إنما منع الحرمان من تلك الألطاف
والفوائد بسبب إقدامه على الكفر فهو الذي أوقع نفسه في ذلك الحرمان والخذلان فكيف يحسن إضافته إلى الله في قوله ونقلب أفئدتهم وأبصارهم وأما الوجه الذي ذكره القاضي
فضعيف أيضا لأن المراد من قوله ونقلب أفئدتهم وأبصارهم تقليب القلب من حالة إلى حالة ومن صفة إلى صفة وعلى ما يقوله القاضي فليس الأمر كذلك بل القلب
باق على حالة واحدة إلا أنه تعالى أدخل التقليب والتبديل في الدلائل فثبت أن الوجوه التي ذكروها فاسدة باطلة بالكلية أما قوله تعالى كما لم يؤمنوا به أول مرة فقال الواحدي
رحمه الله فيه وجهان الأول دخلت الكاف على محذوف تقديره فلا يؤمنون بهذه الآيات كما لم يؤمنوا بظهور الآيات أول مرة أتتهم الآيات مثل انشقاق القمر
وغيره من الآيات والتقدير فلا يؤمنون في المرة الثانية بظهور الآيات كما لم يؤمنوا به في المرة الأولى وأما الكناية في به فيجوز أن تكون عائدة على القرآن أو على محمد صلوات الله
عليه أو على ما طلبوا من الآيات الثاني قال بعضهم الكاف بمعنى الجزاء ومعنى الآية ونقلب أفئدتهم وأبصارهم عقوبة لهم على تركهم الإيمان في المرة الأولى يعني كما لم يؤمنوا
أول مرة فكذلك نقلب أفئدتهم وأبصارهم في المرة الثانية وعلى هذا الوجه فليس في الآية محذوف ولا حاجة فيها إلى الإضمار قوله تعالى ونذرهم في طغيانهم يعمهون
قال الجبائي قال ونذرهم أي لا نحول بينهم وبين اختيارهم ولا نمنعهم من ذلك بمعاجلة الهلاك وغيره ولكن نمهلهم فإن أقاموا على طغيانهم فذلك من قبلهم وهو يوجب تأكيد
الحجة عليهم وقال أصحابنا إنما معناه نقلب أفئدتهم من الحق إلى الباطل ونتركهم في ذلك الطغيان وفي ذلك الضلال والعمه والقائل أن يقول للجبائي إنك تقول إن
إله العالم ما أراد بعبيده إلا الخير والرحمة فلم ترك هذا المسكين حتى يعمه في طغيانه ولم لا يخلصه منه على سبيل الإلجاء والقهر أقصى ما في الباب أنه إن فعل به ذلك لم
يكن مستحقا للثواب فيفوته الاستحقاق فقط ولكن يسلم من العقاب أما إذا تركه في ذلك العمه مع علمه بأنه يموت عليه فإنه لا يحصل له استحقاق الثواب ويحصل له العقاب
العظيم الدائم فالمفسدة الحاصلة عند خلق الإيمان فيه على سبيل الإلجاء مفسدة واحدة وهي فوت استحقاق الثواب والمفسدة الحاصلة عند تركه على ما هو عليه مفسدتان
وهي فوت استحقاق الثواب مع حصول العقاب والرحيم المحسن الناظر لعباده لا بد وأن يرجح الجانب الذي هو أكثر صلاحا وأقل فسادا فإذا فعل أن إبقاء الكافر
في العمه والطغيان يقدح في أنه لا يريد إلا الخير والإحسان ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا
إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف
القول غرورا ولو شاء ربك ما فعلوه فذرهم وما يفترون اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية تفصيل ما ذكره على سبيل الإجمال بقوله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون
فبين أنه تعالى لو أعطاهم ما طلبوه من إنزال الملائكة وإحياء الموتى حتى يكلموهم بل لو زاد في ذلك ما لا يبلغه اقتراحهم بأن يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله
وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال ابن عباس المستهزؤن بالقرآن كانوا خمسة الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والأسود بن عبد يغوث الزهري والأسود بن المطلب
والحارث بن حنظلة ثم إنهم أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في رهط من أهل مكة وقالوا له أرنا الملائكة يشهدوا بأنك رسول الله أو ابعث لنا بعض موتانا حتى نسألهم أحق ما تقول
أو باطل أو ائتنا بالله والملائكة قبيلا أي كفيلا على ما تدعيه فنزلت هذه الآية وقد ذكرنا مرارا أنهم لما اتفقوا على أن هذه السورة نزلت دفعة واحدة كان القول بأن هذه
الآية نزلت في الواقعة الفلانية مشكلا صعبا فأما على الوجه الذي قررناه وهو أن المقصود منه جواب ما ذكره بعضهم وهو أنهم أقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية
ليؤمنوا بمحمد صلوات الله عليه فذكر الله تعالى هذا الكلام بيانا لكذبهم وأنه لا فائدة في إنزال الآيات وإظهار المعجزات بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لا بد منها ليتميز الصادق
عن الكاذب فأما الزيادة عليها فتحكم محض ولا حاجة إليه وإلا فلهم أن يطلبوا بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم منه أن لا تستقر الحجة وأن لا ينتهي الأمر
إلى مقطع ويفضي ذلك إلى سد باب النبوات المسألة الثانية قرأ نافع وابن عامر قبلا ههنا وفي الكهف بكسر القاف وفتح الباء وقرأ عاصم وحمزة والكسائي بالضم
فيهما في السورتين وقرأ ابن كثير وأبو عمرو ههنا بالضم فيهما وبالكسر والفتح في الكهف قال الواحدي قال أبو زيد يقال لقيت فلانا قبلا ومقابلة وقبلا وقبيلا كله واحد وهو
المواجهة قال الواحدي فعلى قول أبي زيد المعنى في القراءتين واحد وإن اختلف اللفظان ومن الناس من أثبت بين اللفظين تفاوتا في المعنى فقال أما من قرأ قبلا

بكسر القاف وفتح الباء فقال أبو عبيدة والفراء والزجاج معناه عيانا يقال لقيته قبلا أي معاينة وروي عن أبي ذر أنه قال قلت للنبي صلى الله عليه وسلم أكان آدم نبيا قال نعم كان نبيا
كلمه الله قبلا وأما من قرأ قبلا فله ثلاثة أوجه أحدها أن يكون جمع قبيل الذي يراد به الكفيل يقال قبلت الرجل أقبله قبالة أي تكفلت به ويكون المعنى لو حشرنا عليهم كل شيء فكفلوا
بصحة ما يقوله ما آمنوا وموضع الإعجاز أن الأشياء المحشورة منها ما ينطق ومنها ما لا ينطق فإذا أنطق الله الكل وأطبقوا على قبول هذه الكفالة كان ذلك من أعظم المعجزات وثانيها أن يكون
قبلا جمع قبيل بمعنى الصنف والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء قبيلا قبيلا وموضع الإعجاز فيه هو حشرها بعد موتها ثم إنها على اختلاف طبائعها تكون مجتمعة في موقف واحد وثالثها
أن يكون قبلا بمعنى قبلا أي مواجهة ومعاينة كما فسره أبو زيد أما قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله فالمراد من الآية أنه تعالى لو أظهر جميع تلك الأشياء العجيبة الغريبة لهؤلاء
الكفار فإنهم لا يؤمنون إلا أن يشاء الله إيمانهم قال أصحابنا فلما لم يؤمنوا دل ذلك على أنه تعالى ما شاء منهم الإيمان وهذا نص في المسألة قالت المعتزلة دلت
الدلائل على أنه تعالى أراد الإيمان من جميع الكفار والجبائي ذكر الوجوه المذكورة المشهورة التي في هذه المسألة أولها أنه تعالى لو لم يرد منهم الإيمان لما وجب عليهم الإيمان كما لو لم يأمرهم
وثانيها لو أراد الكفر من الكافر لكان الكافر مطيعا لله تعالى بفعل الكفر وثالثها لو جاز من الله أن يريد الكفر لجاز أن يأمر به ورابعها لو جاز أن يريد منهم الكفر لجاز أن يأمرنا بأن نريد
منهم الكفر قالوا فثبت بهذه الدلائل أنه تعالى شاء الإيمان منهم وظاهر هذه الآية يقتضي أنه تعالى ما شاء منهم الإيمان والتناقض بين الدلائل ممتنع فوجب التوفيق وطريقه أن نقول
إنه تعالى شاء من الكل الإيمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار وأنه تعالى ما شاء منهم الإيمان على سبيل الإلجاء والقهر وبهذا الطريق زال الإشكال واعلم أن هذا الكلام أيضا ضعيف
من وجهين الأول أن الإيمان الذي سموه بالإيمان الاختياري إن عنوا به أن قدرته صالحة للإيمان والكفر على السوية ثم إنه يصدر عنها الإيمان دون الكفر لا لداعية مرجحة
ولا لإرادة مميزة فهذا قول برجحان أحد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وأيضا فبتقدير أن يكون ذلك معقولا في الجملة إلا أن حصول ذلك الإيمان لا يكون منه
بل يكون حادثا لا لسبب ولا لمؤثر أصلا لأن الحاصل هناك ليس إلا القدرة وهي بالنسبة إلى الضدين على السوية ولم يصدر عن هذه القدرة تخصيص لأحد الطرفين بالوقوع والرجحان
فإن أحد الطرفين قد حصل بنفسه فهذا لا يكون صادرا منه بل يكون صادرا لا عن سبب ألبتة وذلك يبطل القول بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر أصلا ولا يقوله عاقل
وأما أن يكون هذا الذي سموه بالإيمان الاختياري هو أن قدرته وإن كانت صالحة للضدين إلا أنها لا تصير سببا للإيمان إلا إذا انضم إلى تلك القدرة حصول داعية
الإيمان فهذا قول بأن مصدر الإيمان هو مجموع القدرة مع الداعي وذلك المجموع موجب للإيمان فهذا عين ما سميتموه بالجبر وأنتم تنكرونه فثبت أن هذا الذي سموه بالإيمان الاختياري
لم يحصل منه معنى معقول مفهوم وقد عرفت أن هذا الكلام في غاية القوة الوجه الثاني سلمنا أن الإيمان الاختياري متميز عن الإيمان الحاصل بتكوين الله إلا أنا نقول ولو أننا
نزلنا إليهم الملائكة وكذا وكذا ما كانوا ليؤمنوا معناه ما كانوا ليؤمنوا إيمانا اختياريا بدليل أن عند ظهور هذه الأشياء لا يبعد أن يؤمنوا إيمانا على سبيل الإلجاء والقهر فثبت أن قوله
ما كانوا ليؤمنوا المراد ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار ثم استثنى عنه فقال إلا أن يشاء الله والمستثنى يجب أن يكون من جنس المستثنى منه والإيمان الحاصل بالإلجاء و
القهر ليس من جنس الإيمان الاختياري فثبت أنه لا يجوز أن يقال المراد إلا أن يشاء الله الإيمان الاضطراري بل يجب أن يكون المراد منه الإيمان الاختياري
وحينئذ يتوجه دليل أصحابنا ويسقط عنه سؤال المعتزلة بالكلية المسألة الثالثة قال الجبائي قوله تعالى إلا أن يشاء الله يدل على حدوث مشيئة الله لأنها لو كانت
قديمة لم يجز أن يقال ذلك كما لا يقال لا يذهب زيد إلى البصرة إلا أن يوجد الله وتقريره أنا إذا قلنا لا يكون كذا إلا أن يشاء الله فهذا يقتضي تعليق حدوث هذا
الجزاء على حصول المشيئة فلو كانت المشيئة قديمة لكان الشرط قديما ويلزم من حصول الشرط حصول المشروط فيلزم كون الجزاء قديما والحس دل على أنه محدث فوجب
كون الشرط حادثا وإذا كان الشرط هو المشيئة لزم القول بكون المشيئة حادثة هذا تقرير هذا الكلام والجواب أن المشيئة وإن كانت قديمة إلا أن تعلقها بإحداث ذلك
المحدث في الحال إضافة حادثة وهذا القدر يكفي في صحة هذا الكلام ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بقوله ولكن أكثرهم يجهلون قال أصحابنا المراد يجهلون بأن الكل من الله
وبقضائه وقدره وقالت المعتزلة المراد أنهم جهلوا أنهم يبقون كفارا عند ظهور الآيات التي طلبوها والمعجزات التي اقترحوها فكان أكثرهم يظنون ذلك قوله تعالى
وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الآية فيها مسائل المسألة الأولى قوله تعالى وكذلك معطوف على شيء وفي تعيين ذلك الشيء قولان الأول أنه معطوف
على قوله كذلك زينا لكل أمة عملهم أي كما فعلنا ذلك كذلك جعلنا لكل نبي عدوا الثاني معناه جعلنا لك عدوا كما جعلنا لمن قبلك من الأنبياء فيكون قوله
وكذلك جعلنا عطفا على ما تقدم من الكلام لأن ما تقدم يدل على أنه تعالى جعل له أعداء المسألة الثانية ظاهر قوله تعالى وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا أنه تعالى هو الذي
جعل أولئك الأعداء أعداء للنبي صلى الله عليه وسلم ولا شك أن تلك العداوة معصية وكفر فهذا يقتضي أن خالق الخير والشر والطاعة والمعصية والإيمان والكفر هو الله تعالى
أجاب الجبائي عنه بأن المراد أنه جعل الحكم والبيان فإن الرجل إذا حكم بكفر إنسان قيل كفره وإذا أخبر عن عدالته قيل عدله فكذا ههنا أنه تعالى لما بين للرسول
صلى الله عليه وسلم كونهم أعداء له لا جرم قال إنه جعلهم أعداء له وأجاب أبو بكر الأصم عنه بأنه تعالى لما أرسل محمدا صلى الله عليه وسلم إلى العالمين وخصه بتلك المعجزات
حسدوه وصار ذلك الحسد سببا للعداوة القوية فلهذا التأويل قال تعالى إنه جعلهم أعداء له ونظيره قول المتنبي وأنت الذي صيرتهم لي حسدا وأجاب الكعبي
عنه بأنه تعالى أمر الأنبياء عليهم السلام بعداوتهم وأعلمهم كونهم أعداء لهم وذلك يقتضي صيرورتهم أعداء للأنبياء لأن العداوة لا تحصل إلا من الجانبين فلهذا الوجه
جاز أن يقال إنه تعالى جعلهم أعداء للأنبياء واعلم أن هذه الأجوبة ضعيفة جدا لما بينا أن الأفعال مستندة إلى الدواعي والدواعي حادثة من قبل الله تعالى ومتى
كان الأمر كذلك فقد صح مذهبنا ثم نقول ههنا بحث آخر وهو أن العداوة والصداقة يمتنع أن تحصل باختيار الإنسان فإن الرجل قد يبلغ في عداوة غيره إلى أن لا يقدر
ألبتة على إزالة تلك الحالة عن قلبه بل قد لا يقدر على إخفاء تلك العداوة ولو أتى بكل تكليف وكل حيلة لعجز عنه ولو كان حصول العداوة

والصداقة في القلب باختيار الانسان لوجب ان يكون الانسان متمكنا من قلب العداوة بالصداقة وبالضد وكيف لا نقول ذلك والشعراء عرفوا ان ذلك خارج عن الوسع قال المتنبي
يراد من القلب نسيانكم وتأبى الطباع على الناقل والعاشق الذي يشتد عشقه يحتال بجميع الحيل في ازالة عشقه ولا يقدر عليه ولو كان حصول ذلك الحب والبغض باختياره
لما عجز عن ازالته المسئلة الثالثة النصب في قوله شياطين فيه وجهان الاول انه منصوب على البدل من قوله عدوا والثاني ان يكون قوله عدوا منصوبا على انه مفعول
ثان والتقدير وكذلك جعلنا شياطين الانس والجن اعداء الانبياء قوله تعالى شياطين الانس والجن فيه قولان احدهما ان المعنى مردة الانس والجن والشياطين كل عات متمرد
من الانس والجن وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ومجاهد والحسن وقتادة وهؤلاء قالوا ان من الجن شياطين ومن الانس شياطين وان الشيطان من الجن اذا اعياه
المؤمن ذهب الى متمرد من الانس وهو شيطان الانس فاغراه بالمؤمن ليفتنه والدليل عليه ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي ذر هل تعوذت بالله من شياطين
الجن والانس قال قلت هل للانس من شياطين قال نعم هم شر من شياطين الجن القول الثاني ان الجميع من ولد ابليس الا انه جعل ولده قسمين فارسل احد
القسمين الى وسوسة الانس والقسم الثاني الى وسوسة الجن فالفريقان شياطين الانس والجن ومن الناس من قال القول الاول اولى لان المقصود من الاية الشكاية
من سفاهة الكفار الذين هم الاعداء وهم الشياطين ومنهم من يقول القول الثاني اولى لان لفظ الاية يقتضي المغايرة فعلى هذا التقدير الشياطين نوع مغاير للجن وهم
اولاد ابليس المسئلة الرابعة قال الزجاج وابن الانباري قوله عدوا بمعنى اعداء وانشد ابن الانباري قول الشاعر اذا انا لم انفع صديقي بوده فان عدوي لم يضرهم
بغضي اراد اعدائي فادى الواحد عن الجمع وله نظائر في القرآن منها قوله تعالى ضيف ابراهيم المكرمين جعل المكرمين وهو جمع وصفا للضيف وهو واحد وثانيها قوله
والنخل باسقات وثالثها قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا ورابعها قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وخامسها قوله تعالى كل الطعام كان حلا
لبني اسرائيل اكد الفرد بما يؤكد به الجمع وللقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التكلف فالتقدير وكذلك جعلنا لكل واحد من الانبياء عدوا واحدا اذ لا يجب ان يحصل
لكل واحد من الانبياء الا عدو واحد اما قوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا فالمراد ان اولئك الشياطين يوسوس بعضهم بعضا واعلم انه
لا يجب ان يكون كل معصية تصدر عن انسان فانها تكون بسبب وسوسة الشيطان والا لزم التسلسل او الدور في هؤلاء الشياطين فوجب الاعتراف بانتهاء هذه
القبائح والمعاصي الى قبيح اول ومعصية سابقة حصلت لا بوسوسة شيطان آخر اذا ثبت هذا الاصل فنقول ان اولئك الشياطين كما انهم يلقون الوسوسة
الى الانس والجن فقد يوسوس بعضهم بعضا وللناس فيه مذاهب منهم من قال الارواح اما فلكية واما ارضية والارواح الارضية منها طيبة طاهرة خيرة آمرة بالطاعات
والافعال الحسنة وهم الملائكة الارضية ومنها خبيثة قذرة شريرة آمرة بالمعاصي والقبائح وهم الشياطين ثم ان تلك الارواح الطيبة كما انها تأمر الناس بالطاعات
والخيرات فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بالطاعات والارواح الخبيثة كما انها تأمر الناس بالقبائح والمنكرات فكذلك قد يأمر بعضهم بعضا بتلك
القبائح والزيادة فيها وما لم يحصل نوع من انواع المناسبة بين النفوس البشرية وبين تلك الارواح لم يحصل ذلك الانضمام فالنفوس البشرية اذا كانت
طاهرة نقية عن الصفات الذميمة كانت من الارواح الطيبة فتنضم اليها وكذلك النفوس الخبيثة من جنس الارواح الخبيثة فتنضم اليها ثم ان صفات الطهارة
كثيرة وصفات الخبث والنقصان كثيرة وبحسب كل نوع منها طوائف من البشر وطوائف من الارواح الارضية وبحسب تلك المجانسة والمشابهة والمشاكلة
ينضم الجنس الى جنسه فان كان ذلك في افعال الخير كان الحامل عليها ملكا وكان تقوية ذلك الخاطر الهاما وان كان في باب الشر كان الحامل عليه شيطانا
وكان تقوية ذلك الخاطر وسوسة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى عبر عن هذه الحالة المذكورة بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ويجب علينا تفسير الالفاظ الثلاثة
الاول الوحي وهو عبارة عن القول السريع والثاني الزخرف وهو الذي يكون باطنه باطلا وظاهره مزينا ظاهرا يقال فلان يزخرف كلامه اذا زينه
بالباطل والكذب وكل شيء حسن مموه فهو زخرف واعلم ان تحقيق الكلام فيه ان الانسان ما لم يعتقد في امر من الامور كونه مشتملا على خير راجح ونفع زائد
فانه لا يرغب فيه ولذلك سمي الفاعل المختار مختارا لكونه طالبا للخير والنفع ثم ان كان هذا الاعتقاد مطابقا للمعتقد فهو الصدق والحق والالهام
وكان صادرا عن الملك وان لم يكن مطابقا للمعتقد فحينئذ يكون ظاهره مزينا لانه في اعتقاده سبب للنفع الزائد والصلاح الراجح ويكون باطنه فاسدا باطلا لان
هذا الاعتقاد غير مطابق للمعتقد فكان مزخرفا فهذا تحقيق هذا الكلام الثالث قوله غرورا قال الواحدي غرورا منصوب على المصدر وهذا المصدر محمول على المعنى لان
معنى ايحاء الزخرف من القول معنى الغرور فكانه قال يغرون غرورا والتحقيق فيه ان الغرور هو ان يعتقد في الشيء كونه مطابقا للمنفعة والمصلحة مع انه في نفسه
ليس كذلك فالغرور اما ان يكون عبارة عن هذا الجهل او عن حالة متولدة عن هذا الجهل فظهر بما ذكرنا ان تاثير هذه الارواح الخبيثة بعضها في بعض لا يمكن ان يعبر عنه
بعبارة اكمل واقوى دلالة على تمام المقصود من قوله تعالى يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا ثم قال تعالى ولو شاء ربك ما فعلوه واحتج اصحابنا بهذه الآية
على ان الكفر والايمان بارادة الله والمعتزلة حملوه على مشيئة الالجاء وقد سبق تقرير هذه المسئلة على الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة ثم قال تعالى فذرهم وما يفترون
قال ابن عباس يريد ما زين لهم ابليس وغرهم به قال القاضي هذا القول يقتضي التحذير لان بعده زال الكفر والترغيب لكامل الايمان ويقتضي زوال الغم عن قلب رسول الله صلى الله
عليه وسلم من حيث يتصور ما اعد الله تعالى للقوم على كفرهم من انواع العذاب وما اعد له من منازل الثواب بسبب صبره على سفاهتهم ولطفه بهم ولتصغى اليه
افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون افغير الله ابتغي حكما وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا والذين آتيناهم الكتاب
يعلمون انه منزل من ربك بالحق فلا تكونن من الممترين وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وفي الآية مسائل المسئلة الاولى

الصغو في اللغة معناه الميل يقال صغى يصغي اذا مال بحاسته الى ناحية الصوت انه يصغى ويقال اصغى الاناء اذا اماله حتى انصب بعضه في البعض ويقال للقمر اذا مال الى الغروب
صغى واصغى فقوله ولتصغى اي ولتميل المسئلة الثانية اللام في قوله ولتصغى لا بد له من متعلق فقال اصحابنا التقدير وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن صفته انه
يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا وانما فعلنا ذلك لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة اي انما اوجدنا العداوة في قلب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرنا
ليكون كلامهم المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار قالوا واذا حملنا الآية على هذا الوجه فيظهر انه تعالى يريد الكفر من الكافر اما المعتزلة فقد اجابوا عنه من ثلاثة اوجه الاول
وهو الذي ذكره الجبائي قال ان هذا الكلام خرج مخرج الامر ومعناه الزجر كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم بصوتك واجلب وكذلك قوله وليرضوه وليقترفوا وتقدير
الكلام كانه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم فذرهم وما يفترون ثم قال لهم على سبيل التهديد ولتصغى اليه افئدتهم وليرضوه وليقترفوا ما هم مقترفون الثاني وهو الذي
اختاره الكعبي ان هذه اللام لام العاقبة اي ستؤول عاقبة امرهم الى هذه الاحوال قال القاضي ويبعد ان يقال ان هذه العاقبة تحصل في الآخرة لان الالجاء حاصل في الآخرة
فلا يجوز ان تميل قلوب الكفار الى قبول المذهب الباطل ولا ان يرضوه ولا ان يقترفوا الذنوب بل يجب ان يحمل على ان عاقبة امرهم في الدنيا تؤول الى ان يقبلوا الاباطيل
ويرضوا بها ويعملوا بها الثالث وهو الذي اختاره ابو مسلم قال اللام في قوله ولتصغى متعلق بقوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا والتقدير ان بعضهم يوحي
الى بعض زخرف القول ليغروا بذلك ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة وليرضوه وليقترفوا الذنوب ويكون المراد ان مقصود الشياطين من ذلك الايحاء
هو مجموع هذه المعاني فهذا جملة ما ذكروه في هذا الباب وهو الذي عول عليه الجبائي ضعيف من وجوه ذكرها القاضي فاحدها ان الواو في قوله ولتصغى يقتضي تعلقه بما قبله فحمله على
الابتداء بعيد وثانيها ان اللام في قوله ولتصغى لام كي فيبعد ان يقال انه لام الامر ويقرب ذلك من ان يكون تحريفا لكلام الله وانه لا يجوز اما الوجه الثاني وهو
ان يقال هذه اللام لام العاقبة فهو ضعيف لانهم اجمعوا على ان هذا مجاز وحمله على حقيقته اولى واما الوجه الثالث وهو الذي ذكره ابو مسلم فهو احسن الوجوه المذكورة في
هذا الباب الا انا نقول ان قوله يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا يقتضي ان يكون الغرض من ذلك الايحاء هو التغرير فاذا عطف عليه قوله ولتصغى اليه افئدة
الذين لا يؤمنون بالآخرة فهذا ايضا عين التغرير لانه لا معنى للتغرير الا انه يستميله الى ما يكون باطنه قبيحا وظاهره حسنا وقوله ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالآخرة
عين هذه الاستمالة فلو عطفناه عليه لزم ان يكون المعطوف عين المعطوف عليه وانه لا يجوز اما اذا قلنا تقدير الكلام وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا من شانه انه يوحي زخرف القول
لاجل التغرير وانما جعلنا مثل هذا الشخص عدوا للنبي لتصغى اليه افئدة الكفار فيبعدوا بذلك السبب عن قبول دعوة ذلك النبي وحينئذ لا يلزم على هذا التقدير عطف الشيء
على نفسه فثبت ان ما ذكرناه اولى المسئلة الثالثة زعم اصحابنا ان البنية ليست شرطا للحيوة فالحي هو الذي قامت به الحيوة والعالم هو الجزء الذي قام به العلم
وقالت المعتزلة الحي والعالم هو الجملة لا ذلك الجزء اذا عرفت هذا فنقول احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم لانه تعالى قال ولتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون فجعل
الموصوف بالميل والرغبة هو القلب لا جملة الحي وذلك يدل على قولنا المسئلة الرابعة الذين قالوا الانسان شيء مغاير للبدن اختلفوا فمنهم من قال المتعلق الاول
هو القلب وبواسطته تتعلق النفس بسائر الاعضاء كالدماغ والكبد ومنهم من قال بل القلب متعلق النفس الحيوانية والدماغ متعلق النفس الناطقة والكبد متعلق النفس الطبيعية
والاولون تعلقوا بهذه الآية فانه تعالى جعل محل الصغو الذي هو عبارة عن الميل والارادة القلب وذلك يدل على ان المتعلق الاول للنفس هو القلب المسئلة الخامسة الكناية في
قوله ولتصغى اليه افئدة عائدة الى زخرف القول فكذلك في قوله وليرضوه اما قوله تعالى وليقترفوا فاعلم ان الاقتراف هو الاكتساب يقال [illegible]
الاقتراف كما يقال التوبة تمحو الحوبة وقال الزجاج ليقترفوا اي ليختلقوا وليكذبوا والاول اصح قوله تعالى افغير الله ابتغي حكما الآية فيها مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى
لما حكى عن الكفار انهم اقسموا بالله جهد ايمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها اجاب عنه بانه لا فائدة في اظهار تلك الآيات لانه تعالى لو اظهرها لبقوا مصرين على كفرهم ثم انه
تعالى بين في هذه الآية ان الدليل الدال على نبوته قد حصل وكمل فكان ما يطلبونه طلبا للزيادة وذلك مما لا يجب الالتفات اليه وانما قلنا ان الدليل الدال على نبوته
قد حصل لوجهين الاول انه تعالى قد حكم بنبوته من حيث انه انزل اليه الكتاب المفصل المبين المشتمل على العلوم الكثيرة والفصاحة الكاملة وقد عجز الخلق عن معارضته فظهور هذه
المعجزة عليه يدل على انه تعالى قد حكم بنبوته بقوله افغير الله ابتغي حكما يعني قل يا محمد انكم تتحكمون في طلب سائر المعجزات فهل يجوز في العقل ان تطلب غير الله حكما فان كل احد
يقول ان ذلك غير جائز ثم قل انه تعالى حكم بصحة نبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ الى حد الاعجاز الثاني اشتمال التوراة والانجيل على الآيات
الدالة على ان محمدا صلوات الله عليه رسول الله حق وعلى ان القرآن حق من عند الله وهو المراد من قوله والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك بالحق وبالجملة فالوجهان
المذكوران ههنا هما المذكوران في قوله تعالى قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب اما قوله تعالى فلا تكونن من الممترين ففيه وجوه
الاول ان هذا من باب التهييج والالهاب كقوله تعالى ولا تكونن من المشركين الثاني التقدير فلا تكونن من الممترين في ان اهل الكتاب يعلمون انه منزل بالحق والثالث
يجوز ان يكون قوله فلا تكونن خطابا لكل احد والمعنى انه لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي ان يمترى فيه احد الرابع قيل الخطاب وان كان في الظاهر للرسول صلى الله عليه وسلم
الا ان المراد منه امته المسئلة الثانية قوله تعالى والذين آتيناهم الكتاب يعلمون انه منزل من ربك قرأ ابن عامر وحفص منزل بالتشديد والباقون منزل بالتخفيف
والفرق بين التنزيل والانزال قد ذكرناه مرارا المسئلة الثالثة قال الواحدي افغير الله ابتغي حكما الحكم والحاكم واحد عند اهل اللغة غير ان بعض اهل التاويل قال الحكم
اكمل من الحاكم لان الحاكم كل من يحكم واما الحكم فهو الذي لا يحكم الا بالحق والمعنى انه تعالى حكم حق ولا يحكم الا بالحق فلما اظهر المعجز الواحد وهو القرآن المجيد فقد حكم بصحة هذه
النبوة ولا مرد لحكمه فوجب القطع بصحة هذه النبوة فاما انه هل يظهر سائر المعجزات ام لا فلا تاثير له في هذا الباب بعد ان ثبت انه تعالى حكم بصحة هذه النبوة

بواسطة المعجز الواحد والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وتمت كلمة ربك صدقا وعدلا لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم وان تطع اكثر من في الارض
يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله وهو اعلم بالمهتدين
فيه مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي كلمة ربك بغير الف على الواحد والباقون كلمات على الجمع قال ابو علي الكلمة والكلمات معناهما ما جاء من وعد ووعيد وثواب
وعقاب فلا تبديل فيه ولا تغيير له كما قال ما يبدل القول لدي فمن قرأ كلمات بالجمع قال لان معناها الجمع فوجب الجمع في اللفظ ومن قرأ على الواحد فلانهم قالوا الكلمة ويراد بها
الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كقولهم قال زهير في كلمته يعني قصيدته وقال قس في كلمته يعني خطبته فكذلك مجموع القرآن كلمة واحدة في كونه حقا وصدقا
ومعجزا المسألة الثانية في تعلق هذه الآية بما قبلها انه تعالى بين في الآية السابقة ان القرآن معجز فذكر في هذه الآية انه تمت كلمة ربك والمراد بالكلمة القرآن اي تم القرآن في كونه
معجزا دالا على صدق محمد صلوات الله عليه وقوله صدقا وعدلا اي تمت تماما صدقا وعدلا وقال ابو علي الفارسي صدقا وعدلا مصدران ينتصبان على الحال من الكلمة تقديره
صادقة عادلة فهذا وجه تعلق الآية بما قبلها المسألة الثالثة اعلم ان هذه الآية تدل على ان كلمة الله موصوفة بصفات كثيرة فالصفة الاولى كونها تامة واليه
الاشارة بقوله وتمت كلمة ربك وفي تفسير هذا التمام وجوه الاول ما ذكرنا انها كافية وافية بكونها معجزة دالة على صدق محمد صلوات الله عليه والثاني انها كافية في
بيان ما يحتاج المكلفون اليه الى يوم القيامة علما وعملا الثالث ان حكم الله هو الذي حصل في الازل ولا يحدث بعد ذلك شيء فذلك الذي حصل في الازل هو التام و
الزيادة عليه ممتنعة وهذا الوجه هو المراد بقوله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة الصفة الثانية كونها صدقا والدليل عليه ان الكذب نقص والنقص
على الله تعالى محال ولا يجوز اثبات ان الكذب على الله محال بالدلائل السمعية لان صحة الدلائل السمعية موقوفة على ان الكذب على الله محال فلو اثبتنا امتناع الكذب
على الله بالدلائل السمعية لزم الدور وهو باطل واعلم ان هذا الكلام كما يدل على ان الخلف في وعد الله محال فهو ايضا يدل على ان الخلف في وعيده محال بخلاف ما قاله
الواحدي في تفسير قوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها ان الخلف في وعيد الله جائز وذلك لان وعد الله ووعيده كلمة الله فلما دلت هذه الآية
على ان كلمة الله يجب كونها موصوفة بالصدق علم ان الخلف كما انه يمتنع في الوعد فكذلك يمتنع في الوعيد الصفة الثالثة كونها عدلا وفيه وجهان الاول ان
كل ما حصل في القرآن نوعان الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد كل ما اخبر الله تعالى عن وجوده وعن عدمه ويدخل فيه الخبر عن وجود ذات الله وحصول صفاته اعني كونه تعالى
عالما قادرا سميعا بصيرا ويدخل فيه الاخبار عن صفات التقديس والتنزيه كقوله تعالى لم يلد ولم يولد وقوله لا تأخذه سنة ولا نوم ويدخل فيه الخبر عن احكام الله
في الوعد والوعيد والثواب والعقاب ويدخل فيه الخبر عن اقسام اسماء الله ويدخل فيه الخبر عن احوال المتقدمين والخبر عن غيوب المستقبلة فكل هذه الاقسام داخلة تحت
الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي توجه منه سبحانه وتعالى على عبده سواء كان ذلك العبد ملكا او بشرا او جنا او شيطانا وسواء كان ذلك العبد في
شرعنا او في شرائع الانبياء المتقدمين او في شرائع الملائكة الذين هم سكان السموات والجنة والنار والعرش وما وراءها مما لا يعلم احوالهم الا الله واذا عرفت
انحصار مباحث القرآن في هذين القسمين فنقول قال تعالى وتمت كلمة ربك صدقا ان كان من باب الخبر وعدلا ان كان من باب التكاليف وهذا ضبط في غاية
الحسن الوجه الثاني في تفسير قوله تعالى صدقا وعدلا ان كل ما اخبر عنه من وعد ووعيد وثواب وعقاب فهو صدق لانه لا بد وان يكون واقعا وهو بعد ذلك عدل لان افعاله منزهة
عن صفة الظلم الصفة الرابعة من صفات الكلمة قوله تعالى لا مبدل لكلماته وفيه وجوه الاول انا بينا ان المراد من قوله وتمت كلمة ربك انها تامة في كونها معجزة
دالة على صدق محمد صلوات الله عليه ثم قال لا مبدل لكلماته والمعنى ان هؤلاء الكفار يلقون الشبهات في كونها دالة على صدق محمد صلوات الله عليه الا ان تلك
الشبهات لا تأثير لها في هذه الدلالة لان تلك الدلالة ظاهرة نقية جلية قوية لا تزول بسبب ترهات الكفار وشبهات الجهال الثاني ان يكون المراد انها
تبقى مصونة عن التحريف والتغيير كما قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون الثالث ان يكون المراد انها مصونة عن التناقض كما قال تعالى ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا الرابع ان يكون المراد ان احكام الله لا تقبل التبدل والزوال لانها ازلية والازلي لا يجوز عليه الزوال واعلم ان هذا الوجه
احد الاصول القوية في اثبات الجبر لانه تعالى لما حكم على زيد بالسعادة وعلى عمرو بالشقاوة ثم قال تعالى لا مبدل لكلمات الله يلزم امتناع ان ينقلب السعيد شقيا
والشقي سعيدا فالسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه قوله تعالى وان تطع اكثر من في الارض الآية اعلم انه تعالى لما اجاب عن شبهات الكفار
ثم بين بالدليل صحة نبوته صلى الله عليه وسلم بين ان بعد زوال الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي ان يلتفت العاقل الى كلمات الجهال ولا ينبغي ان يتشوش بسبب
كلماتهم الفاسدة فقال وان تطع اكثر من في الارض يضلوك وهذا يدل على ان اكثر اهل الارض كانوا ضلالا لان الاضلال لا بد وان يكون مسبوقا
بالضلال واعلم ان حصول هذا الضلال والاضلال لا يخرج عن احد امور ثلاثة اولها المباحث المتعلقة بالالهيات فان الحق فيها واحد واما الباطل ففيه كثرة
ومنها القول بالشرك اما كما تقوله الزنادقة وهو الذي اخبر الله تعالى عنه في قوله وجعلوا لله شركاء الجن واما كما تقوله عبدة الكواكب واما كما تقوله عبدة الاصنام
وثانيها المباحث المتعلقة بالنبوات اما كما تقوله من ينكر النبوة مطلقا او كما تقوله من ينكر النشور او كما تقوله من ينكر نبوة محمد صلوات الله عليه ويدخل في هذا الباب
المباحث المتعلقة بالمعاد وثالثها المباحث المتعلقة بالاحكام وهي كثيرة فان الكفار كانوا يحرمون البحائر والسوائب والوصائل ويحللون الميتة فقال تعالى وان تطع
اكثر من في الارض فيما يعتقدون من الحكم على الباطل بانه حق او على الحق بانه باطل يضلوك عن سبيل الله اي عن الطريق الحق والمنهج الصدق ثم قال تعالى ان يتبعون الا
الظن وان هم الا يخرصون وفيه مسائل المسألة الاولى المراد ان هؤلاء الكفار الذين ينازعونك في دينك ومذهبك غير قاطعين بصحة مذاهبهم بل لا يتبعون الا

الظن وهم خراصون كذابون في ادعاء القطع وكثير من المفسرين يقولون المراد من ذلك الظن رجوعهم في اثبات مذاهبهم الى تقليد اسلافهم المسألة الثانية تمسك نفاة
القياس بهذه الآية فقالوا رأينا ان الله تعالى ذم الكفار في كثير من آيات القرآن بسبب كونهم متبعين للظن والشيء الذي جعله الله تعالى موجبا لذم الكفار لا بد وان يكون في اقصى مراتب الذم و
العمل بالقياس موجب لاتباع الظن فوجب كونه مذموما محرما لا يقال لم لا يجوز ان يقال الدليل القاطع بكونه حجة كان العمل به عملا بدليل مقطوع به لا بدليل مظنون لانا نقول هذا مدفوع
من وجوه الاول ان ذلك الدليل القاطع اما ان يكون عقليا او سمعيا والاول باطل لان العقل لا مجال له في ان العمل بالقياس جائز ام لا لا سيما عند من ينكر تحسين العقل وتقبيحه
والثاني ايضا باطل لان الدليل السمعي انما يكون قاطعا لو كان متواترا وكانت دلالته غير محتملة لوجه آخر سوى هذا المعنى الواحد ولو حصل مثل هذا الدليل لعلم الناس بالضرورة كون
القياس حجة ولارتفع الخلاف فيه بين الامة فحيث لم يوجد ذلك علمنا ان الدليل القاطع على صحة القياس مفقود الثاني هب انه وجد الدليل القاطع على ان القياس حجة الا ان
مع ذلك فلا يتم العمل بالقياس الا مع اتباع الظن وبيانه ان التمسك بالقياس مبني على مقامين احدهما ان الحكم في محل الوفاق معلل بكذا والثاني ان ذلك المعنى حاصل في محل
الخلاف فهذان المقامان لو كانا معلومين على سبيل القطع واليقين فهذا مما لا خلاف بين العقلاء في صحته وان كان مجموعهما او احدهما ظنيا فحينئذ لا يتم العمل بهذا القياس
الا بمتابعة الظن وحينئذ يندرج تحت النص الدال على ان متابعة الظن مذمومة والجواب لم لا يجوز ان يقال الظن عبارة عن الاعتقاد الراجح اذا لم يستند الى امارة وهو
مثل ظن الكفار اما اذا كان الاعتقاد الراجح مستندا الى امارة فهذا الاعتقاد لا يسمى ظنا وبهذا الطريق سقط هذا الاستدلال ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله
وهو اعلم بالمهتدين وفيه مسئلتان المسألة الاولى في تفسيره قولان احدهما ان يكون المراد انك بعد ما عرفت ان الحق ما هو وان الباطل ما هو فلا تكن في قيدهم بل فوض امرهم الى
خالقهم لانه تعالى عالم بان المهتدي من هو والضال من هو فيجازي كل احد بما يليق بعمله الثاني ان يكون المراد ان هؤلاء الكفار وان اظهروا من انفسهم ادعاء الجزم واليقين فهم كاذبون والله
تعالى عالم باحوال قلوبهم وبواطنهم ومطلع على كونهم متحيرين في سبيل الضلال تائهين في اودية الجهل المسألة الثانية قوله تعالى ان ربك هو اعلم من يضل عن سبيله فيه قولان
الاول قال بعضهم اعلم ههنا بمعنى يعلم والتقدير ان ربك يعلم من يضل عن سبيله وهو يعلم بالمهتدين فان قيل فهذا يوجب وقوع التفاوت في علم الله وهو محال الا ان
المقصود من هذا اللفظ ان العناية باظهار هداية المهتدين فوق العناية باظهار ضلال الضالين ونظيره قوله تعالى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فذكر الاحسان
مرتين والاساءة مرة واحدة الثاني ان موضع من رفع بالابتداء ولفظها لفظ الاستفهام والمعنى ان ربك هو اعلم اي الناس يضل عن سبيله قال وهذا مثل قوله لنعلم
اي الحزبين احصى لما لبثوا وهذا قول المبرد والزجاج والكسائي والفراء والله اعلم فكلوا مما ذكر اسم الله عليه ان كنتم بآياته مؤمنين وما لكم الا تأكلوا
مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم ان ربك هو اعلم
بالمعتدين وذروا ظاهر الاثم وباطنه ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون ولا تأكلوا مما
لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وان اطعتموهم انكم لمشركون اومن
في الآية مباحث نذكرها في معرض السؤال والجواب السؤال الاول الفاء في قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه تقتضي تعلقا بما تقدم فما ذلك الشيء والجواب قوله فكلوا مسبب عن انكار
اتباع المضلين الذين يحلون الحرام ويحرمون الحلال وذلك انهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تأكلوه مما قتلتموه انتم فقال الله تعالى
للمسلمين ان كنتم متحققين بالايمان فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وهو المذكى باسم الله السؤال الثاني القوم كانوا يبيحون اكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون فيه وانما النزاع في انهم
ايضا كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون يحرمونها واذا كان كذلك كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم
في المختلف فيه والجواب فيه وجهان الاول لعل القوم كانوا يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله
عليه وبتحريم الميتة بقوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الثاني ان نحمل قوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه فيكون
المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط السؤال الثالث قوله تعالى فكلوا مما ذكر اسم الله عليه صيغة الامر وهي للاباحة وهذه الاباحة حاصلة في حق المؤمن وغير المؤمن وكلمة ان في
قوله ان كنتم بآياته مؤمنين تفيد الاشتراط والجواب التقدير ليكن اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه ان كنتم مؤمنين والمراد انه لو حكم باباحة اكل الميتة لقدح ذلك في كونه مؤمنا
قوله تعالى وما لكم الا تأكلوا الآية فيها مسئلتان المسألة الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم وقد فصل لكم ما حرم عليكم بالفتح في الحرفين وقرأ ابن كثير وابو عمرو وابن عامر بالضم في الحرفين وقرأ
حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فصل لكم بالفتح وحرم بالضم من قرأ بالفتح في الحرفين فقد احتج بوجهين الاول انه تمسك في فتح قوله فصل بقوله فصلنا الآيات وفي فتح قوله حرم
بقوله اتل ما حرم الثاني التمسك بقوله مما ذكر اسم الله عليه وقد فصل لكم ما حرم عليكم فيجب ان يكون الفعل مسندا الى الفاعل لتقدم ذكر اسم الله واما الذين قرأوا بالضم في الحرفين
فحجتهم قوله حرمت عليكم الميتة وقوله حرمت تفصيل لما اجمل في هذه الآية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت عليكم الميتة بفعل ما لم يسم فاعله وجب في الاجمال كذلك وهو
قوله ما حرم عليكم واذا ثبت وجوب حرم بضم الحاء فكذلك يجب فصل بضم الفاء لان هذا المفصل هو ذلك المحرم بعينه وايضا فانه تعالى قال وهو الذي انزل اليكم الكتاب مفصلا
يدل على فصل واما من قرأ فصل بالفتح وحرم بالضم فحجته في قوله فصل قوله قد فصلنا الآيات وفي قوله حرم قوله حرمت عليكم الميتة المسألة الثانية قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم
اكثر المفسرين قالوا المراد منه قوله تعالى في اول سورة المائدة حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وفيه اشكال لان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من آخر ما انزل الله
تعالى بالمدينة وقوله وقد فصل يجب ان يكون ذلك المفصل متقدما على هذا المجمل والمدني متأخر عن المكي فيمتنع كونه متقدما بل الاولى ان يقال المراد قوله تعالى بعد هذه الآية قل لا اجد
فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه وهذه الآية وان كانت مذكورة بعد هذه الآية بقليل الا ان هذا القدر من التأخر لا يمنع ان يكون هو المراد وقوله الا ما اضطررتم اليه اي دعتكم

قلت لا شك ان حصول ... اشارة ... علم ...

وقوله مفصلا

فكيف يجوز ان يكون ذلك المفصل متقدما

الضرورة الى الحل بسبب شدة المجاعة ثم قال تعالى وان كثيرا ليضلون باهوائهم بغير علم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو ليضلون بفتح الياء وكذلك في يونس ربنا ليضلوا وفي
ابراهيم ليضلوا وفي الحج ثاني عطفه ليضل وفي لقمن لهو الحديث ليضل وفي الزمر اندادا ليضل وقرأ عاصم وحمزة والكسائي جميع ذلك بضم الياء وقرأ نافع وابن عامر ههنا وفي يونس
بفتح الياء وفي سائر المواضع بالضم من قرأ بالفتح اشار الى كونه ضالا ومن قرأ بالضم اشار الى كونه مضلا قال وهذا اقوى في الذم لان كل مضل فانه يجب كونه ضالا وقد يكون
ضالا ولا يكون مضلا فالمضل اكثر استحقاقا للذم من الضال المسئلة الثانية المراد من قوله ليضلون قيل انه عمرو بن لحي فمن دونه من المشركين لانه اول من غير دين اسمعيل واتخذ
البحائر والسوائب واكل الميتة وقوله بغير علم يريد ان عمرو بن لحي اقدم على هذه المذاهب عن الجهالة الصرفة والضلالة المحضة وقال الزجاج المراد منه الذين يحللون الميتة ويناظرون
في احلالها ويحتجون عليها بقولهم لما احل ما تذبحون انتم فبان يحل ما يذبحه الله اولى وكذلك كل ما يضلون فيه من عبادة الاوثان والطعن في نبوة محمد صلوات الله عليه فانما يتبعون
فيه الهوى والشهوة ولا بصيرة عندهم ولا علم المسئلة الثالثة دلت الآية على ان القول في الدين بمجرد التقليد حرام لان القول بالتقليد قول بمحض الهوى والشهوة والآية دلت
على ان ذلك حرام ثم قال تعالى ان ربك هو اعلم بالمعتدين والمراد منه انه هو العالم بما في قلوبهم وضمائرهم من التعدي وطلب نصرة الباطل والسعي في اخفاء الحق واذا كان عالما
باحوالهم وقادرا على مجازاتهم فهو تعالى يجازيهم عليها والمقصود من هذه الكلمة التهديد والتخويف قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم وباطنه الآية اعلم انه تعالى لما بين انه فصل المحرمات اتبعه
بما يجب تركها بالكلية بقوله وذروا ظاهر الاثم وباطنه والمراد من الاثم ما يوجب الاثم وذكروا في ظاهر الاثم وباطنه وجوها الاول ان ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه
الاستسرار به قال الضحاك كان اهل الجاهلية يرون الزنا حلالا ما كان سرا فحرم الله تعالى بهذه الآية السر منه والعلانية الثاني ان هذا النهي عام في جميع المحرمات وهو الاصح لان تخصيص
اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز ثم قيل المراد ما اعلنتم وما اسررتم وقيل ما عملتم وما نويتم وقال ابن الانباري يريد وذروا الاثم من جميع جهاته
كما تقول ما اخذت من هذا المال قليلا ولا كثيرا تريد ما اخذت منه بوجه من الوجوه وقال آخرون معنى الآية النهي عن الاثم مع بيان انه لا يخرج من كونه اثما بسبب اخفائه وكتمانه ويمكن
ان يقال المراد من قوله تعالى وذروا ظاهر الاثم النهي عن الاقدام على الاثم ثم قال وباطنه ليظهر بذلك ان الداعي الى ترك ذلك الاثم خوف الله لا خوف الناس وقال آخرون
ظاهر الاثم افعال الجوارح وباطنه افعال القلوب من الكبر والحسد والعجب وارادة السوء للمسلمين ويدخل فيه الاعتقاد والعزم والنظر والظن والتمني والندم على الخيرات وبهذه الآية ظهر
فساد قول من يقول ان ما يوجد في القلب لا يؤاخذ به اذا لم يقترن به عمل فانه تعالى نهى عن كل هذه الآثام بهذه الآية ثم قال تعالى ان الذين يكسبون الاثم سيجزون بما كانوا يقترفون
ومعنى الاقتراف قد تقدم ذكره وظاهر النص يدل على انه لا بد وان يعاقب المذنب الا ان المسلمين اجمعوا على انه اذا تاب لم يعاقب واصحابنا زادوا وانه اذا لم يتب فهو تعالى
قد يعفو عن ذنبه فيترك عقابه كما قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه الآية اعلم انه تعالى لما بين انه يحل الاكل
مما ذبح على اسم الله ودخل فيه الميتة ويدخل فيه ما ذكر عليه ذكر الاصنام والمقصود منه ابطال ما ذكره المشركون وفي الآية مسائل المسئلة الاولى نقل عن عطاء انه قال كل ما لم يذكر عليه اسم الله
من طعام او شراب فهو حرام تمسكا بعموم هذه الآية واما سائر الفقهاء فانهم اجمعوا على تخصيص هذا العموم بالذبح ثم اختلفوا فقال مالك كل ذبح لم يذكر عليه اسم الله فهو
حرام سواء ترك ذلك الذكر عمدا او نسيانا وهو قول ابن سيرين وطائفة من المتكلمين وقال ابو حنيفة رضي الله عنه ان ترك الذكر عمدا فهو حرام وان ترك نسيانا حل
وقال الشافعي رضي الله عنه تحل متروك التسمية سواء ترك عمدا او خطأ اذا كان الذابح اهلا للذبح وقد ذكرنا هذه المسئلة على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى الا ما ذكيتم فلا فائدة
في الاعادة قال الشافعي هذا النهي مخصوص بما ذبح على اسم النصب ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى وانه لفسق واجمع المسلمون على انه لا يفسق اكل ذبيحة المسلم الذي ترك التسمية
وثانيها قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم وهذه المناظرة انما كانت في مسئلة الميتة روي ان ناسا من المشركين قالوا للمسلمين ما يقتله الصقر
والكلب تأكلونه وما يقتله الله فلا تأكلونه وعن ابن عباس انهم قالوا تأكلون ما تقتلونه ولا تأكلون ما يقتله الله فهذه المناظرات مخصوصة باكل الميتة وثالثها
قوله تعالى وان اطعتموهم انكم لمشركون وهذا مخصوص بما ذبح على اسم النصب يعني لو رضيتم بهذه الذبيحة التي ذبحت على اسم الهية الاوثان فقد رضيتم بالهيتها وذلك
يوجب الشرك قال الشافعي فاول الآية وان كان عاما بحسب الصيغة الا ان آخرها لما حصلت فيه هذه القيود الثلثة علمنا ان المراد من ذلك العموم هو هذا الخصوص
ومما يؤكد هذا المعنى انه تعالى قال ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق فقد صار هذا النهي مخصوصا بما اذا كان هذا الاكل فسقا ثم طلبنا في كتاب الله انه متى يصير
فسقا فرأينا هذا الفسق مفسرا في آية اخرى وهي قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل
لغير الله به فصار الفسق في هذه الآية مفسرا بما اهل به لغير الله واذا كان كذلك كان قوله ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق مخصوصا بما اهل به لغير الله والمقام الثاني ان نترك
التمسك بهذه المخصصات لكن نقول لم قلتم انه لم يوجد ذكر الله ههنا والدليل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ذكر الله مع المسلم سواء قال او لم يقل ويحمل هذا الذكر
على ذكر القلب والمقام الثالث وهو ان نقول هب ان هذا الدليل يوجب الحرمة الا ان سائر الآيات المذكورة في هذه المسئلة توجب الحل ومتى تعارضت وجب
ان يكون الراجح هو الحل لان الاصل في المأكولات الحل وايضا يدل عليه جميع العمومات المقتضية لحل الاكل والانتفاع كقوله خلق لكم ما في الارض جميعا وقوله كلوا واشربوا ولانه
مستطاب بحسب الحس فوجب ان يحل لقوله تعالى احل لكم الطيبات ولانه مال لان الطبع يميل اليه فوجب ان يحرم لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى عن اضاعة المال فهذا تقرير
الكلام في المسئلة ومع ذلك فالقول الاول احب الي للمسلم ان يحترز عنه لان ظاهر هذا النص قوي المسئلة الثانية الضمير في قوله وانه لفسق الى ماذا يعود فيه قولان الاول
ان قوله ولا تأكلوا يدل على المصدر فهذا الضمير عائد الى هذا المصدر والتقدير كانه قيل اكل ما لم يذكر اسم الله عليه فسق الثاني ان هذا الضمير عائد الى الموصول ويكون التقدير فانه ذو فسق او هو فسق نفسه على سبيل المبالغة اما قوله تعالى وان الشياطين ليوحون الى
اوليائهم ليجادلوكم ففيه قولان الاول ان المراد من الشياطين ههنا ابليس وجنوده وسوسوا الى اوليائهم من المشركين ليجادلوا محمدا صلوات الله عليه واصحابه في اكل الميتة الخ

قال عكرمة وان الشياطين ليوحون يعني مردة المجوس ليوحون الى اوليائهم من مشركي قريش وذلك لانه لما نزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس فكتبوا الى قريش وكانت بينهم مكاتبة ان
محمدا واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله حرام فوقع في انفس ناس من المسلمين من ذلك شيء فانزل الله تعالى هذه الآية ثم قال تعالى وان
اطعتموهم يعني في استحلال الميتة انكم لمشركون قال الزجاج وفيه دليل على ان كل من احل شيئا مما حرم الله تعالى او حرم شيئا مما احل الله تعالى فهو مشرك وانما سمي مشركا لانه اثبت حاكما
سوى الله وهذا هو الشرك المسئلة الثالثة قال الكعبي الآية حجة على ان الايمان اسم لجميع الطاعات وان كان معناه في اللغة التصديق كما جعل تعالى الشرك اسما لكل ما كان مخالفا لله
تعالى وان كان في اللغة مختصا بمن يعتقد ان لله شريكا بدليل انه تعالى سمى طاعة المؤمنين للمشركين في اباحة الميتة شركا ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون المراد من الشرك ههنا
اعتقاد ان لله تعالى شريكا في الحكم والتكليف وبهذا التقدير يرجع معنى هذا الشرك الى الاعتقاد فقط قوله تعالى اومن كان ميتا فاحييناه وجعلنا له نورا يمشي
به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون وكذلك جعلنا في كل قرية
اكابر مجرميها ليمكروا فيها وما يمكرون الا بانفسهم وما يشعرون واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى ان المشركين يجادلون المؤمنين في دين الله ذكر مثلا يدل على حال المؤمن المهتدي وعلى حال الكافر الضال
فبين ان المؤمن المهتدي بمنزلة من كان ميتا فجعل حيا بعد ذلك واعطي نورا يهتدي به في مصالحه وان الكافر بمنزلة من هو في ظلمات منغمس فيها لا خلاص له منها فيكون متحيرا على
الدوام ثم قال تعالى كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون وعند هذا عادت مسئلة الجبر والقدر فقال اصحابنا ذلك المزين هو الله تعالى ويدل عليه ما سبق ذكره من ان الفعل
يتوقف على حصول الداعي وحصوله لا بد وان يكون بخلق الله والداعي عبارة عن علم او اعتقاد او ظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زائد وصلاح راجح فهذا الداعي لا يحصل
الا بخلق الله تعالى فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله تعالى كان المزين لا محالة هو الله تعالى وقالت المعتزلة المزين هو الشيطان وحكوا عن الحسن انه قال زينه لهم والله الشيطان
واعلم ان هذا في غاية الضعف لوجوه الاول الدليل القاطع الذي ذكرناه الثاني ان هذا المثل مذكور لتمييز حال المؤمن عن الكافر فيدخل فيه الشيطان فان كان اقدام ذلك الشيطان
على ذلك الكفر لشيطان آخر لزم الذهاب الى غير النهاية فلا بد من مزين آخر سوى الشيطان الثالث انه تعالى صرح بان ذلك المزين ليس الا هو فيما قبل هذه الآية وما بعدها اما ما
قبلها فقوله ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم كذلك زينا لكل امة عملهم واما بعد هذه الآية فقوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها المسئلة
الثانية اومن كان ميتا فاحييناه قرأ نافع ميتا مشددا والباقون مخففا قال اهل اللغة الميت مخففا تخفيف ميت ومعناهما واحد نقل او خفف المسئلة الثالثة قال
اهل المعاني قد وصف الكفار بانهم اموات في قوله اموات غير احياء وما يشعرون ايان يبعثون وايضا في قوله لينذر من كان حيا وفي قوله انك لا تسمع الموتى وفي قوله
وما يستوي الاعمى والبصير وما يستوي الاحياء ولا الاموات فلما جعل الكفر موتا والكافر ميتا جعل الهدى حيوة والمهتدي حيا وانما جعل الكفر موتا لانه جهل والجهل يوجب الحيرة
والوقفة فهو كالموت الذي يوجب السكون وايضا الميت لا يهتدي الى شيء والجاهل كذلك والمهتدي عالم والعلم يوجب الرشد والفوز بالنجاة قوله تعالى
وجعلنا له نورا يمشي به في الناس عطف على قوله فاحييناه فوجب ان يكون هذا النور مغايرا لتلك الحيوة والذي يخطر بالبال والعلم عند الله ان الارواح البشرية لها اربع
مراتب في المعرفة فاولها كونها مستعدة لقبول هذه المعارف وذلك الاستعداد الكلي مختلف في الارواح فربما كانت الروح موصوفة باستعداد كامل قوي
شريف وربما كان ذلك الاستعداد قليلا ضعيفا ويكون صاحبه بليدا ناقصا والمرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم الكلية الاولية وهي المسماة بالعقل والمرتبة الثالثة
ان يحاول ذلك الشخص تركيب تلك البديهيات ويتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات الكسبية الا ان تلك المعارف لا تكون حاضرة بالفعل ولكنها تكون بحيث متى شاء
صاحبها استرجاعها واستحضارها قدر عليه والمرتبة الرابعة ان تكون تلك المعارف القدسية والجلايا الروحانية حاضرة بالفعل ويكون جوهر ذلك الروح مشرقا بتلك المعارف
ومستضيئا بها ومستكملا بها بالظهور بالفعل اذا عرفت هذا فنقول المرتبة الاولى وهي حصول الاستعداد فقط وهي المسماة بالموت والمرتبة الثانية وهي ان تحصل العلوم
البديهية الكلية فيه وهي المشار اليها بقوله فاحييناه والمرتبة الثالثة وهي ان يركب تلك البديهيات حتى يتوصل بتركيبها الى تعرف المجهولات النظرية فهي المراد
من قوله تعالى وجعلنا له نورا يمشي به في الناس المرتبة الرابعة وهي قوله تعالى يمشي به في الناس اشارة الى كونه مستحضرا لتلك الجلايا القدسية ناظرا اليها وعند هذا تتم درجات
سعادات النفس الانسانية ويمكن ان يقال ايضا الحيوة عبارة عن الاستعداد القائم بجوهر الروح والنور عبارة عن اتصال نور الوحي والتنزيل به فانه لا بد في الابصار
من امرين من سلامة الحاسة ومن طلوع الشمس فكذلك البصيرة لا بد فيها من امرين من سلامة حاسة العقل ومن طلوع نور الوحي والتنزيل فلهذا التحقيق قال المفسرون
المراد بهذا النور القرآن ومنهم من قال هو نور الدين ومنهم من قال نور الحكمة والاقوال بأسرها متقاربة والتحقيق ما ذكرناه واما مثل الكافر فهو كمن في الظلمات وليس بخارج منها
وفي قوله ليس بخارج منها دقيقة عقلية وهي ان الشيء اذا دام حصوله مع الشيء صار كالامر الذاتي والصفة اللازمة له فاذا دام كون الكافر في الظلمات والجهل و
الاخلاق الذميمة صارت تلك الظلمات كالصفة الذاتية التي يعسر ازالتها نعوذ بالله من هذه الحالة وايضا الواقف في الظلمات يبقى متحيرا لا يهتدي الى وجه صلاحه
فيستولي عليه الخوف والفزع والعجز والوقوف المسئلة الرابعة اختلفوا في ان هذين المثلين المذكورين هل هما مخصوصان بانسانين معينين او هو عام في كل مؤمن
وكافر فيه قولان الاول انه خاص بانسانين معينين ثم فيه وجوه الاول قال ابن عباس رضي الله عنهما يريد ان ابا جهل رمى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث وحمزة رضي الله عنه
لم يؤمن بعد فاخبر واحمزة بما فعل ابو جهل وكان قد رجع من الصيد وبيده قوس فعلا ابا جهل فضرب رأسه بقوسه فقال ابو جهل اما ترى ما جاء به سفه عقولنا وسب آلهتنا
وقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا رسوله فنزلت هذه الآية والرواية الثانية قال [illegible]

نزلت الآية في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به الا ان ياتينا وحي كما ياتيه
فنزلت هذه الآية والرواية الثالثة قال عكرمة والكلبي نزلت في عمار بن ياسر وابي جهل والرواية الرابعة قال الضحاك نزلت في عمر رضي الله عنه وابي جهل القول الثاني
ان هذه الآية عامة في حق جميع المؤمنين والكافرين وهذا هو الحق لان المعنى اذا كان حاصلا في الكل كان التخصيص محضا ولما تقرر ان العام لا يختص بسبب نزوله لم يكن لهذا التحكم
وايضا فقد ذكرنا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة فالقول بان سبب نزول هذه الآية المعينة كذا وكذا مشكل الا اذا قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان المراد من
هذه الآية الواحد فلان بعينه المسئلة الثانية هذه الآية من اقوى الدلائل ايضا على ان الكفر والايمان من الله تعالى لان قوله فاحييناه وقوله وجعلنا له نورا يمشي به في الناس
انه كناية عن المعرفة والهدى وذلك يدل على ان كل هذه الامور انما تحصل من الله وبايجاده وتخليقه والدلائل العقلية ساعدت على صحته وهو دليل الداعي على ما لخصناه وايضا فان عاقلا لا
يختار الجهل والكفر لنفسه فمن المحال ان يختار الانسان جعل نفسه كافرا جاهلا فلما قصد تحصيل الايمان والمعرفة ولم يحصل ذلك وانما حصل ضده وهو الكفر والجهل علمنا ان ذلك حصل
بايجاد غيره فان قالوا انما اختاره لاعتقاده في ذلك الجهل انه علم قلنا فحاصل هذا الكلام انه انما اختار هذا الجهل لسابقة جهل آخر فان كان الكلام في ذلك الجهل السابق كما في
المسبوق لزم الذهاب الى غير النهاية والا وجب الانتهاء الى جهل يحصل فيه لا بايجاده وتكوينه وهو المطلوب قوله تعالى وكذلك جعلنا الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى
الكاف في قوله وكذلك يوجب التشبيه وفيه قولان الاول وكما جعلنا في مكة صناديدها ليمكروا فيها كذلك جعلنا في كل قرية اكابر مجرميها الثاني انه معطوف على ما قبله
اي كما زينا للكافرين اعمالهم كذلك جعلنا المسئلة الثانية الاكابر جمع الاكبر الذين هم الرؤساء والآية على التقديم والتاخير تقديره جعلنا مجرميها اكابر ولا يجوز ان يكون الاكابر
مضافة لانه لا يتم المعنى ويحتاج الى اضمار المفعول الثاني للجعل لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او ذليلا او ما اشبه ذلك لاقتضاء
الجعل مفعولين ولانك اذا اضفت الاكابر فقد اضفت الصفة الى الموصوف وذلك لا يجوز عند البصريين المسئلة الثالثة صار تقدير الآية وجعلنا في كل قرية مجرميها
اكابر ليمكروا فيها وذلك يقتضي انه تعالى انما جعلهم بهذه المثابة لانه اراد منهم ان يمكروا بالناس وهذا ايضا يدل على ان الخير والشر بارادة الله اجاب الجبائي عنه بان
حمل هذه اللام على لام العاقبة وذكر غيره انه تعالى لما لم يمنعهم عن المكر صار شبيها بما اذا اراد ذلك فجاء الكلام على سبيل التشبيه وهذا السؤال مع جوابه قد تكرر مرارا خارجة عن الحد
والحصر المسئلة الرابعة قال الزجاج انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر والغدر وترويج الاباطيل على الناس من غيرهم ولان كثرة المال وقوة الجاه تحمل
الانسان على المبالغة في حفظهما وذلك الحفظ لا يتم الا بجميع الاخلاق الذميمة من الغدر والمكر والكذب والغيبة والنميمة والايمان الكاذبة ولو لم يكن للمال والجاه عيب
سوى ان الله تعالى حكم بانه انما وصف بهذه الصفات الذميمة من كان له مال وجاه لكفى ذلك دليلا على خساسة المال والجاه ثم قال تعالى وما يمكرون الا بانفسهم وما
يشعرون والمراد ما ذكره تعالى في آية اخرى وهي قوله ولا يحيق المكر السيء الا باهله وقد ذكرنا حقيقة ذلك في اول سورة البقرة في تفسير قوله تعالى الله يستهزئ بهم ويمدهم
في طغيانهم يعمهون قالت المعتزلة لا تمسك لاصحابنا بقوله وما يمكرون الا بانفسهم مذكور في معرض التهديد والزجر فلو كان ما قبل هذه الآية يدل على انه تعالى اراد منهم ان
يمكروا بالناس فكيف يليق بالرحيم الحكيم ان يريد منهم المكر ويخلق فيهم المكر ثم يهددهم عليه ويعاقبهم اشد العقاب عليه واعلم ان معارضة هذا الكلام بالوجوه المشهورة
ذكرناها مرارا واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله الله اعلم حيث يجعل رسالاته سيصيب الذين
اجرموا صغار عند الله وعذاب شديد بما كانوا يمكرون فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام ومن يرد ان
يضله يجعل صدره ضيقا حرجا كانما يصعد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون وهذا صراط
اعلم انه تعالى حكى عن اكابر هؤلاء الكفار وحسدهم انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة تدل على نبوة محمد صلوات الله وسلامه عليه قالوا لن نؤمن حتى يحصل لنا مثل هذا المنصب
عند الله وهذا يدل على نهاية حسدهم وانهم انما بقوا مصرين على الكفر لا لطلب الحجة والدلائل بل لنهاية الحسد قال المفسرون قال الوليد بن المغيرة والله لو كانت
النبوة حقا لكنت اولى بها من محمد فاني اكبر منه سنا واكثر منه مالا وولدا فنزلت هذه الآية وقال الضحاك اراد كل واحد منهم ان يخص بالوحي والرسالة كما اخبر الله تعالى عنهم
في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وظاهر الآية التي نحن في تفسيرها يدل على ذلك ايضا لانه تعالى قال واذا جاءتهم آية قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل
ما اوتي رسل الله وهذا يدل على ان جماعة منهم كانوا يقولون هذا الكلام وايضا فما قبل هذه الآية يدل على ذلك ايضا وهو قوله وكذلك جعلنا في كل قرية اكابر
مجرميها ليمكروا فيها ثم ذكر عقيب تلك الآية انهم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وظاهره يدل على ان المكر المذكور في الآية الاولى هو هذا الكلام الخبيث
اما قوله تعالى لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله ففيه قولان الاول وهو المشهور ان مراد القوم ان يحصل لهم النبوة والرسالة كما حصلت لمحمد صلوات الله
عليه وان يكونوا متبوعين لا تابعين ومخدومين لا خادمين القول الثاني وهو قول الحسن ومنقول عن ابن عباس ان المعنى واذا جاءتهم آية من القرآن تامرهم
باتباع النبي صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله وهو كقوله عن مشركي العرب لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله حتى
تنزل علينا كتابا نقرؤه من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة وعلى هذا التقدير فالقوم ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان ياتيهم آيات قاهرة ومعجزات
ظاهرة مثل معجزات الانبياء المتقدمين لتدل على صحة نبوة محمد صلوات الله عليه قال المحققون والقول الاول اقوى لان قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته لا
يليق الا بالقول الاول ولمن نصر القول الثاني ان يقول انهم لما اقترحوا تلك الآيات القاهرة فلو اجابهم الله تعالى اليها واظهر تلك المعجزات على وفق
التماسهم لكانوا قد قربوا من منصب الرسالة وحينئذ يصلح ان يكون قوله الله اعلم حيث يجعل رسالاته والمعنى ان للرسالة موضعا مخصوصا لا يصلح وضعها الا فيه لمن

التحكم

كان موصوفا بتلك الصفات التي لاجلها يصح وضع الرسالة فيه كان رسولا والا فلا والعالم بتلك الصفات ليس الا الله سبحانه وتعالى واعلم ان من الناس من ذهب في هذه المسئلة
فقال بعضهم النفوس والارواح متساوية في تمام الماهية فحصول النبوة والرسالة لبعضها دون البعض تشريف من الله تعالى واحسان وتفضل منه وقال آخرون بل النفوس
البشرية مختلفة بجواهرها وماهياتها فبعضها خيرة طاهرة عن علائق الجسمانيات مشرقة بالانوار الالهية مستعلية مؤثرة وبعضها خسيسة كدرة محبة للجسمانيات فالنفس
ما لم تكن من القسم الاول لم تصلح لقبول الوحي والرسالة ثم ان القسم الاول يقع الاختلاف فيه بالزيادة والنقصان والقوة والضعف الى مراتب لا نهاية لها فلا جرم كانت
مراتب الرسل مختلفة فمنهم من حصلت له المعجزات القوية والتبع القليل ومنهم من حصلت له معجزة واحدة او اثنتان وحصل له تبع عظيم ومنهم من كان الرفق غالبا عليه
ومنهم من كان التشديد غالبا عليه وهذا النوع من البحث فيه استقصاء ولا يليق ذكره بهذا الموضع قوله تعالى الله اعلم حيث يجعل رسالاته تنبيه على دقيقة اخرى وهي ان
اقل ما لا بد منه في حصول النبوة والرسالة البراءة عن المكر والغدر والغل والحسد وقولهم لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي رسل الله عين المكر والحسد والغدر فكيف يعقل
حصول النبوة والرسالة مع هذه الصفات ثم بين تعالى انهم لكونهم موصوفين بهذه الصفات الذميمة سيصيبهم صغار عند الله وعذاب شديد وتقريره ان الثواب لا يتم
الا بامرين الاهانة والضرر وقد ذكرهما في هذه الآية اما الاهانة فقوله سيصيبهم صغار عند الله وانما قدم ذكر الصغار على ذكر الضرر لان القوم انما تمردوا عن طاعة رسول الله صلى الله عليه وسلم
طلبا للعز والكرامة فالله تعالى بين انه يقابلهم بضد مطلوبهم فاول ما يوصل اليهم انما يوصل الصغار والذل والهوان وفي قوله تعالى صغار عند الله وجوه الاول ان يكون المراد
ان هذا الصغار انما يحصل في الآخرة حيث لا حاكم ينفذ حكمه سواه الثاني انه يصيبهم صغار بحكم الله وايجابه في دار الدنيا فلما كان ذلك الصغار هو الاصل لم جاز ان يضاف
الى عند الله الثالث ان يكون المراد سيصيب الذين اجرموا صغار ثم استانف فقال عند الله اي معد لهم ذلك والمقصود منه التاكيد الرابع ان يكون المراد صغار
من عند الله وعلى هذا التقدير فلا بد من اضمار كلمة من واما بيان الضرر والعذاب فهو قوله وعذاب شديد فحصل بهذا الكلام انه تعالى اعد لهم الخزي العظيم والعذاب الشديد ثم بين ان
ذلك انما يصيبهم لاجل مكرهم وكذبهم وحسدهم قوله تعالى فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية وفيها مسئلتان المسئلة الاولى تمسك اصحابنا بهذه الآية في بيان ان
الهداية والضلال من الله تعالى واعلم ان هذه الآية كما ان لفظها يدل على قولنا فكذلك لفظها ايضا يدل على الدليل القاطع العقلي الذي في هذه المسئلة وبيانه ان العبد قادر على الايمان
وقادر على الكفر فقدرته بالنسبة الى هذين الامرين ان كانت حاصلة على السوية فيمتنع صدور الايمان عنه بدلا من الكفر او الكفر بدلا من الايمان الا اذا حصل في القلب
داعية اليه وقد بينا ذلك مرارا كثيرة في هذا الكتاب وتلك الداعية لا معنى لها الا علمه او اعتقاده او ظنه بكون ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فانه
ان حصل هذا المعنى في القلب دعاه ذلك الى فعل ذلك الشيء وان حصل في القلب علم او اعتقاد او ظن بكون ذلك الفعل مشتملا على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك
الى تركه وبينا بالدليل ان حصول هذه الدواعي لا بد وان يكون من الله تعالى وان مجموع القدرة مع الداعي يوجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا خلق
الله تعالى في قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة واذا حصل في القلب هذا الاعتقاد مال القلب وحصل في النفس رغبة شديدة في تحصيله وهذا هو شرح الصدر للايمان
بنبوة محمد صلوات الله عليه مثلا واذا حصل في القلب انه سبب للمفسدة العظيمة في الدين والدنيا وانه يوجب المضار الكثيرة فعند هذا يترتب على حصول هذا الاعتقاد نفرة
شديدة عن الايمان بمحمد صلوات الله عليه ونبوة عظيمة عنه وهذا هو المراد من قوله تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا فصار تقدير الآية ان من اراد الله تعالى منه الايمان قوى دواعيه الى
الايمان ومن اراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى الكفر ولما ثبت بالدليل العقلي ان الامر كذلك ثبت ان لفظ القرآن مشتمل على هذه الدلالة العقلية
واذا انطبق قاطع البرهان على صريح لفظ القرآن فليس وراءه بيان ولا برهان قالت المعتزلة لنا في هذه الآية مقامان الاول بيان انه لا دلالة في هذه الآية على قولكم والمقام
الثاني مقام التاويل المطابق لمذهبنا وقولنا اما المقام الاول فتقريره من وجوه الاول ان هذه الآية ليس فيها انه تعالى اضل قوما او يضلهم لانه ليس فيها الا انه متى اراد ان
يهدي انسانا فعل به كيت وكيت واذا اراد اضلاله فعل به كيت وكيت وليس في الآية انه تعالى يريد ذلك او لا يريده والدليل عليه انه تعالى قال لو اردنا ان نتخذ لهوا لاتخذناه
من لدنا ان كنا فاعلين فبين انه تعالى كيف يفعل اللهو لو اراده ولا خلاف انه تعالى لا يريد ذلك ولا يفعله الثاني انه تعالى لم يقل ومن يرد ان يضله عن الاسلام بل قال ومن يرد ان
يضله عن ~~الاسلام بل قال ومن يرد ان~~ يضله فلم قلتم ان المراد ومن يرد ان يضله عن الايمان الثالث انه تعالى بين في آخر الآية انه انما يفعل هذا الفعل بهذا الكافر جزاء على كفره وانه ليس ذلك
على سبيل الابتداء فقال كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون الرابع ان قوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهذا يشعر بان جعل الصدر ضيقا حرجا يتقدم حصوله
على حصول الضلال وان لحصول ذلك المتقدم اثرا في حصول الضلال وذلك باطل بالاجماع اما عندنا فلانا لا نقول به واما عندكم فلان المقتضي لحصول الجهل والضلال هو الله
تعالى يخلقه فيه بقدرته فثبت بهذه الوجوه الاربعة ان هذه الآية لا تدل على قولكم اما المقام الثاني وهو ان نفسر الآية على وجه يطابق قولنا فتقريره من وجوه الاول وهو الذي
اختاره الجبائي ونصره القاضي فنقول تقدير الآية ومن يرد الله ان يهديه يوم القيامة الى طريق الجنة يشرح صدره للاسلام حتى يثبت عليه ولا يزول عنه وتفسير هذا الشرح هو انه
تعالى يفعل به الطافا تدعوه الى البقاء على الايمان والثبات عليه وهذا النوع من الالطاف لا يمكن فعلها بالمؤمن الا بعد ان يصير مؤمنا وهي بعد ان يصير الرجل مؤمنا تدعوه الى
البقاء على الايمان والثبات عليه والى الاشارة بقوله تعالى ومن يؤمن بالله يهد قلبه وبقوله والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فاذا آمن عبد واراد ثباته فحينئذ يشرح صدره اي
يفعل به الالطاف التي تقتضي ثباته على الايمان ودوامه عليه واما اذا كفر وعاند اراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة فعند ذلك يلقي في صدره الضيق والحرج ثم سال الجبائي نفسه
فقال وكيف يصح ذلك ونجد الكفار طيبي النفوس لا غم لهم البتة ولا فزع واجاب عنه بانه تعالى لم يخبر انه يفعل بهم ذلك في كل وقت فلا يمتنع كونهم في بعض الاوقات
طيبي القلوب وسال القاضي نفسه عن هذا الجواب سؤالا آخر فقال يجب ان نقطعوا في كل كافر بانه يجد من نفسه ذلك الضيق والحرج في بعض الاوقات واجاب عنه بان كل

وكذلك نقول في دفع ذلك لا يمكن جعله ساعة ورود دلالة انه تعالى وظهور نصرة المؤمنين وعند ظهور الذلة والصغار فيهم هذا غاية تقرير هذا الجواب الوجه الثاني في التأويل قالوا المراد ان يقال المراد فمن يرد الله ان يهديه الى الجنة يشرح صدره للاسلام في ذلك الوقت الذي يهديه فيه الى الجنة لانه لما رأى ان بسبب الايمان وجد هذه الدرجة العالية والمرتبة الشريفة يزداد رغبته في الايمان ويحصل في قلبه مزيد انشراح وميل اليه ومن يرد ان يضله يوم القيامة عن طريق الجنة ففي ذلك الوقت يضيق صدره ويحرج صدره بسبب الحزن الشديد الذي يناله عند الحرمان من الجنة والدخول في النار قالوا فهذا وجه قريب اللفظ يحتمل فوجب حمل اللفظ عليه الوجه الثالث في التأويل ان يقال حصل في الكلام تقديم وتأخير فيكون المعنى من شرح صدره للايمان فقد اراد الله تعالى ان يهديه اي يخصه بالالطاف الداعية الى الثبات على الايمان او يهديه انه يهديه الى الجنة ومن جعل صدره ضيقا حرجا عن الايمان فقد اراد الله تعالى ان يضله عن طريق الجنة او يضله بمعنى انه يحرمه عن الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان فهذا هو مجموع كلام القوم في هذا الباب والجواب عما قالوه اولا من انه تعالى لم يقل في هذه الآية انه يضله بل المذكور فيه انه لو اراد ان يضله لفعل كذا وكذا فنقول ان قوله في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون تصريح بانه يفعل بهم ذلك الاضلال لان الحرف الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه والتقدير وكما جعلنا ذلك الضيق والحرج في صدره فكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين لا يؤمنون والجواب عما قالوه ثانيا فهو قوله ومن يرد ان يضله ليس فيه بيان انه يضله عن الدين فنقول ان قوله في آخر الآية كذلك يجعل الله الرجس تصريح بان المراد من قوله ومن يرد ان يضله هو انه يضله عن الدين والجواب عما قالوه ثالثا من ان قوله كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون يدل على انه تعالى انما يلقي ذلك الضيق والحرج في صدورهم جزاء على كفرهم فنقول لا نسلم ان المراد ذلك بل المراد وكذلك يجعل الله الرجس على قلوب الذين قضى عليهم بانهم لا يؤمنون فاذا حملنا هذه الآية على هذا الوجه سقط ما ذكروه والجواب عما ذكروه رابعا من ان ظاهر الآية يقتضي ان يكون ضيق الصدر وحرجه شيئا متقدما على الضلال وموجبا له فنقول الامر كذلك لانه تعالى اذا خلق في قلبه اعتقادا بان الايمان بمحمد صلوات الله عليه يوجب الذم في الدنيا والعقوبة في الآخرة فهذا الاعتقاد يوجب اعراض النفس وانزعاج القلب عن قبول ذلك الايمان ويحصل في ذلك القلب نفرة ونبوة عن قبول ذلك الايمان وهذه الحالة شبيهة بالضيقة الشديدة لان الطريق اذا كان ضيقا لم يقدر الداخل ان يدخل فيه فكذلك القلب اذا حصل فيه هذا الاعتقاد امتنع دخول الايمان فيه فلاجل حصول المشابهة من هذا الوجه جاز اطلاق لفظ الضيق والحرج عليه فقد سقط هذا الكلام واما الوجه الاول من التأويلات الثلاثة التي ذكروها فالجواب عنه ان حاصل ذلك الكلام يرجع الى تفسير الضيق والحرج بما كان المراد منه حصول الغم والحزن في قلب الكافر وجب ان يكون ما يحصل في قلب الكافر من الغموم والهموم والاحزان ازيد مما يحصل في قلب المؤمن زيادة يعرفها كل احد ومعلوم انه ليس الامر كذلك بل الامر في حزن الكافر والمؤمن على التسوية بل كل الحزن والبلاء في حق المؤمنين اكثر قال الله تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة وقال النبي صلى الله عليه وسلم خص البلاء بالانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل واما الوجه الثاني من التأويلات الثلاثة فهو ايضا ضعيف لانه يرجع حاصله الى ايضاح الواضحات لان كل احد يعلم بالضرورة ان كل من هداه الله تعالى الى الجنة بسبب الايمان فانه يفرح بسبب تلك الهداية وينشرح صدره للايمان مزيد انشراح في ذلك الوقت وكذلك القول في قوله ومن يرد ان يضله عن طريق الجنة فانه يضيق قلبه في ذلك الوقت فان حصول هذا المعنى معلوم بالضرورة فحمل الآية عليه اخراج الآية من الفائدة واما الوجه الثالث من الوجوه الثلاثة فهو يقتضي تفكيك الآية وذلك لان الآية تقتضي ان يحصل انشراح الصدر من قبل الله اولا ثم يترتب عليه حصول الهداية والايمان وانتم عكستم القضية فقلتم العبد يجعل اولا انشراح الصدر ثم ان الله تعالى بعد ذلك يهديه بمعنى انه يخصه بمزيد الالطاف الداعية الى الثبات على الايمان والدلائل اللفظية انما يمكن التمسك بها اذا ابقيناها على ما فيها من التركيبات والترتيبات فاما اذا ابطلناها وازلناها لم يمكن التمسك بشيء منها اصلا وفتح هذا الباب يوجب ان لا يمكن التمسك بشيء من الآيات وانه طعن في القرآن واخراج له عن كونه حجة فهذا هو الكلام الملخص على هذه السؤالات ثم انا نختم الكلام في هذه المسألة بهذه الخاتمة العظيمة وهي انا بينا ان فعل الايمان يتوقف على ان يحصل في القلب داعية جازمة الى فعل الايمان وفاعل تلك الداعية هو الله تعالى وكذلك القول في جانب الكفر ولفظ الآية منطبق على هذا المعنى لان تقدير الآية فمن يرد الله ان يهديه قوى في قلبه ما يدعوه الى الايمان ومن يرد ان يضله القى في قلبه ما يصرفه عن الايمان ويدعوه الى الكفر وقد ثبت بالبرهان العقلي ان الامر يجب ان يكون كذلك وعلى هذا التقدير فجميع ما ذكروه من السؤالات ساقط المسألة الثانية في تفسير الفاظ الآية اما شرح الصدر ففي تفسيره وجهان الاول قال الليث شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول ذلك الامر فتوسع واقول ان الليث فسر شرح الصدر بتوسيع الصدر ولا شك انه ليس المراد منه ان يوسع صدره وقد ذكرناه فيما تقدم ولا بأس باعادته فنقول اذا اعتقد الانسان في عمل من الاعمال ان نفعه زائد وخيره راجح مال طبعه اليه وقويت رغبته في حصوله وحصل في القلب استعداد شديد لتحصيله فسميت هذه الحالة بسعة النفس واذا اعتقد في عمل من الاعمال ان ضرره زائد وشره راجح عظمت النفرة عنه وحصل في الطبع نفرة ونبوة عن قبوله ومعلوم ان الطريق اذا كان ضيقا لم يتمكن الداخل من الدخول فيه واذا كان واسعا قدر الداخل على الدخول فيه فاذا حصل اعتقاد ان الفعل الفلاني زائد النفع والخير وحصل الميل اليه فقد حصل ذلك الميل في القلب فقيل اتسع الصدر له واذا حصل اعتقاد انه زائد الضرر والمفسدة لم يحصل في القلب ميل اليه فقيل ضاق الصدر حرجا تشبيها بالطريق الضيق الذي لا يمكن الدخول فيه فهذا تحقيق الكلام في سعة الصدر وضيقه الوجه الثاني في تفسير الشرح يقال شرح فلان امره اذا اظهره واوضحه وشرح مسألة اذا كانت مشكلة فبينها واعلم ان لفظ الشرح غير مختص بجانب الحق لانه وارد في الاسلام في قوله افمن شرح الله صدره للاسلام وفي الكفر في قوله ولكن من شرح بالكفر صدرا قال المفسرون لما نزلت هذه الآية سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل له كيف يشرح الله صدره فقال صلى الله عليه وسلم يقذف نورا فيه حتى ينفسح وينشرح فقيل له وهل لذلك من امارة يعرف بها فقال صلى الله عليه وسلم الانابة الى دار الخلود والتجافي عن دار الغرور والاستعداد للموت قبل نزول الموت واقول هذا الحديث من الدلائل على صحة ما ذكرناه في تفسير شرح الصدر وتقريره ان الانسان اذا تصور ان الاشتغال بعمل الآخرة زائد النفع والخير وان

الاشتغال بعمل الدنيا زائد الضرر والشر فاذا حصل الجزم بذلك اما بالبرهان او التجربة او التقليد لا بد وان يترتب على حصول هذا الاعتقاد حصول الرغبة في الآخرة وهو عبارة عن الانابة الى دار الخلود والنفرة عن الدنيا وهو المراد من التجافي عن دار الغرور واما الاستعداد للموت قبل الموت فهو يشتمل على الامرين اعني النفرة عن الدنيا والرغبة في الآخرة واذا عرفت هذا فنقول الداعي الى الفعل لا بد وان يحصل قبل حصول الفعل وشرح الصدر للايمان عبارة عن حصول الداعي الى الايمان فلهذا المعنى اشعر ظاهر الآية بان شرح الصدر متقدم على حصول الاسلام وكذا القول في جانب الكفر اما قوله تعالى ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ففيه مباحث الاول قرأ ابن كثير ضيقا ساكنة الياء وكذلك في كل القرآن والباقون مشددة الياء مكسورة فيحتمل ان يكون المشدد والمخفف بمعنى واحد كسيد وسيد وهين وهين ولين ولين وميت وميت وقرأ نافع وابو بكر عن عاصم حرجا بكسر الراء والباقون بفتحها قال الفراء هو في كسره وفتحه بمنزلة الوحد والوحد والفرد والفرد والدنف والدنف وقال الزجاج الحرج في اللغة اضيق الضيق ومعناه انه ضيق جدا فمن قال رجل حرج الصدر بفتح الراء فمعناه ذو حرج ومن قال حرج جعله فاعلا وكذلك رجل دنف اي ذو دنف ودنف نعت البحث الثاني قال بعضهم الحرج بالكسر الضيق والحرج بالفتح جمع حرجة وهي الموضع الكثير الاشجار الذي لا تناله الراعية وحكى الواحدي في هذا الباب حكايتين احداهما عن عبيد بن عمير عن ابن عباس انه قرأ هذه وقال هل هاهنا احد من بني بكر فقال رجل نعم قال ما الحرجة فيكم قال الحرجة الوادي الكثير الشجر المشتبك الذي لا طريق فيه فقال ابن عباس كذلك قلب الكافر والثانية روى الواحدي عن ابي الصلت الثقفي قال قرأ عمر بن الخطاب رضي الله عنه كذلك قلب الكافر لا يصل اليه شيء من الخير اما قوله تعالى كانما يصعد في السماء ففيه بحثان الاول قرأ ابن كثير يصعد ساكنة الصاد وقرأ ابو بكر عن عاصم يصاعد بالالف وتشديد الصاد ومعنى يتصاعد والباقون يصعد مشددة الصاد والعين بغير الف اما قراءة ابن كثير يصعد فهي من الصعود والمعنى انه في نفوره عن الاسلام وثقله عليه بمنزلة من يتكلف الصعود الى السماء فكما ان ذلك التكليف ثقيل على القلب فكذلك الايمان ثقيل على قلب الكافر واما قراءة ابي بكر يصاعد فهو مثل يتصاعد واما قراءة الباقين يصعد فهي بمعنى يتصعد فادغمت التاء في الصاد ومعنى يتصعد يتكلف ما يثقل عليه البحث الثاني في كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان اذا كلف الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وتعذر وقعه عليه وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان وتعظم نفرته عنه الثاني ان يكون التقدير ان قلبه يتباعد عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان فشبه ذلك التباعد ببعد من يصعد من الارض الى السماء قوله تعالى كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون ففيه بحثان الاول الكاف في قوله كذلك يفيد التشبيه بشيء وفيه وجهان الاول التقدير انه يجعل الرجس عليهم كجعله ضيق الصدر في قلوبهم الثاني قال الزجاج التقدير مثل ما قصصنا عليك يجعل الله الرجس البحث الثاني اختلفوا في تفسير الرجس فقال ابن عباس هو الشيطان سلطه الله تعالى عليهم وقال مجاهد الرجس ما لا خير فيه وقال عطاء الرجس العذاب وقال الزجاج الرجس اللعنة في الدنيا والعذاب في الآخرة واحتجوا بتفسير هذه الآية بما روي عن محمد بن كعب القرظي انه قال تذاكرنا في امر القدرية عند ابن عمر رضي الله عنهما فقال لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا منهم نبينا صلى الله عليه وسلم فاذا كان يوم القيامة نادى مناد وقد جمع الناس بحيث يسمع الكل اين خصماء الله فيقوم القدرية وقد اورد القاضي هذا الحديث في تفسيره وقال هذا الحديث من اقوى ما يدل على ان القدرية هم الذين ينسبون افعال العباد الى الله تعالى قضاء وقدرا وخلقا لان الذين يقولون هذا القول خصماء لله لانهم يقولون لم ما خلق الله فاي ذنب لنا حتى يعاقبنا وانت الذي خلقته فينا واردته منا وقضيته علينا ولم تخلقنا الا له وما يسرت لنا غيره فهؤلاء لا بد وان يكونوا خصماء لله بسبب هذه الحجة اما الذين قالوا ان الله مكن وازاح العلة وانما اتى العبد من قبل نفسه فكلامه موافق لما يفعل به من انزال العقوبة فلا يكونون خصماء لله بل يكونون منقادين لله هذا كلام القاضي وهو عجيب جدا وذلك لانه يقال له يبعد منك انك ما وقفت في مذاهب خصومك انه ليس للعبد على الله تعالى حجة ولا استحقاق بوجه من الوجوه وان كل ما يفعله الرب في العبد فهو حكمة وصواب وليس للعبد على ربه اعتراض ولا مناظرة فكيف يصير مثل الذي هذا دينه واعتقاده خصما لله اما الذين يكونون خصماء لله تعالى فهم المعتزلة وتقريره من وجوه الاول انه يدعي عليه وجوب الثواب والعوض ويقول لو لم يعطني ذلك لخرجت عن الالهية وصرت معزولا عن الربوبية وصرت من جملة السفهاء فهذا الذي مذهبه واعتقاده ذلك هو الخصم لله تعالى الثاني ان من واظب على الكفر سبعين سنة ثم انه في آخر حياته قال لا اله الا الله محمد رسول الله عن القلب ثم مات فهم ان رب العالمين اعطاه النعم العالية والدرجات الزائدة الف الف سنة ثم اراد ان يقطع عنه تلك النعم واحدة فذلك الشخص يقول ايها الاله اياك ان تترك ذلك لحظة واحدة فانك ان تركته لحظة واحدة صرت معزولا عن الالهية والحاصل ان اقدام ذلك العبد على ذلك الايمان لحظة واحدة اوجب على الاله سبحانه وتعالى ايصال تلك النعم مدة لا آخر لها والطريق لا ينتهي الى الخلاص عن هذه العهدة وهذا هو الخصومة اما من يقول انه لا حق لاحد من الملائكة والانبياء على الله تعالى وكل ما اوصل اليهم من الثواب فهو التفضل والاحسان من الله تعالى فهذا لا يكون خصما الثالث في تقرير هذه الخصومة ما يحكى ان الشيخ ابا الحسن الاشعري لما فارق مجلس استاذه ابي علي الجبائي وترك مذهبه وكثر اعتراضه على اقاويله عظمت الوحشة بينهما فاتفق ان يوما من الايام عقد الجبائي مجلس التذكير وحضر عنده عالم من الناس فذهب الشيخ ابو الحسن الى ذلك المجلس وجلس في بعض الجوانب مختفيا عن الجبائي وقال لبعض من حضر هناك من العجائز اني اعلمك مسألة فاذكريها لهذا الشيخ قولي له كان لي ثلاثة من البنين واحد كان في غاية من الدين والزهد والثاني كان في غاية الكفر والفسق والثالث كان صبيا لم يبلغ فماتوا على هذه الحال فاخبرني ايها الشيخ عن احوالهم فقال الجبائي اما الزاهد ففي درجات الجنة واما الكافر ففي دركات النار واما الصبي فمن اهل السلامة فقال قولي له لو ان الصبي اراد ان يذهب الى تلك الدرجات العالية التي حصل فيها اخوه الزاهد هل يمكن منه فقال الجبائي لا لان الله يقول له انما وصل اخوك الى هذه الدرجات العالية بسبب انه اتعب نفسه في العلم والعمل وانت فليس معك ذلك فقال ابو الحسن قولي له لو ان الصبي يقول يا رب العالمين ليس الذنب لي لانك امتني قبل البلوغ ولو امهلتني فربما زدت على اخي الزاهد في الزهد والدين فقال الجبائي يقول الله له علمت انك لو عشت لطغيت وكفرت وكنت مستوجبا للنار فقبل ان

الآية

هذه الآية ثم قال ابغوني رجلا من كنانة واجعلوه راعيا فاتوا به فقال له عمر يا فتى ما الحرجة فيكم قال الحرجة فينا الشجرة تكون بين الاشجار لا تصل اليها راعية ولا وحشية فقال عمر رضي الله عنه صح

كذلك

وعليهم

تصل إلى تلك الحالة رعيت مصلحتك وأمتك حتى تخلو من العقاب فيقال للحسن فيقول لو أن الأخ الكافر العاق رفع رأسه من الدرك الأسفل من النار فقال يا رب العالمين ويا أحكم
الحاكمين وأرحم الراحمين كما علمت من ذلك الأخ الصغير أنه لو بلغ كفر علمت مني ذلك فلم رعيت مصلحته وما رعيت مصلحتي قال الراوي فلما وصل الكلام إلى هذا الموضع انقطع الجبائي
فلما نظر إلى أبي الحسن علم أن المسألة منه لا من العجوز ثم إن أبا الحسين البصري جاء بعد أربعة أدوار وأكثر من بعد الجبائي فأراد أن يجيب عن هذا السؤال فقال لكن لا نرضى في حق هؤلاء الثلاثة
المسألة بهذا الجواب الذي ذكرتم بل لنا ههنا جوابان آخران سوى ما ذكرتم فقال وهو مبني على مسألة اختلف شيوخنا فيها وهو أنه هل يجب على الله أن يكلف العبد أم لا قال
البصريون التكليف محض التفضل والإحسان وهو غير واجب على الله وقال البغداديون إنه واجب على الله قال فإن فرعنا على قول البصريين فلله تعالى أن يقول لذلك الصبي إني أمت
أخاك الزاهد وكلفته على سبيل التفضل ولم يلزم من كوني متفضلا على أخيك أن أكون متفضلا عليك بمثله وأما إن فرعنا على قول البغداديين فالجواب
أن يقال إن إطالة عمر أخيك وتوجيه التكاليف عليه كان حسنا في حقه ولم يلزم منه عود مفسدة إلى الغير فلا جرم فعلته أما إطالة عمرك وتوجيه التكليف عليك كان يلزم
منه عود مفسدة إلى غيرك فلهذا السبب ما فعلت ذلك في حقك فظهر الفرق وهذا ملخص كلام أبي الحسين البصري سبحانه في تخليص كلام شيخه المتقدم عن سؤال الأشعري بل
سبحانه في تخليص الحجة عن هذا سؤال العبد قال مولانا أفضل العالم إمام الدنيا الداعي إلى الله رضي الله عنه أقول قبل الخوض في الجواب عن كلام أبي الحسين يجب هذه المناظرة الواقعة
بين العبد وبين الله تعالى إنما تلزم على قول المعتزلة فأما على أصحابنا فلا مناظرة البتة بين العبد وبين ربه فيقال للعبد أن يقول لربه لم فعلت كذا وما فعلت كذا في حقي
الله تعالى هم المعتزلة لا أهل السنة وذلك يقوي غرضنا ويحصل مقصودنا ثم نقول أما الجواب الأول وهو أن إطالة العمر وتوجيه التكليف تفضل فيجوز أن يخص به بعضا دون بعض
فنقول هذا الكلام مدفوع مرفوع لأنه يقال لما وصل التفضل إلى أحدهما فالامتناع من إيصاله إلى الثاني قبيح من الله تعالى لأن الإيصال إلى هذا الثاني ليس فعلا شاقا على الله تعالى ولا
يوجب دخول نقصان في ملكه بوجه من الوجوه وهذا الثاني محتاج إلى ذلك التفضل ومثل هذا الامتناع قبيح في الشاهد ألا ترى أن من منع غيره من النظر إلى مرآة منصوبة على جدار الجامع
الناس قبيح وذلك لأن من منع غيره من النفع من غير اندفاع ضرر إليه عنه ولا وصول نفع إليه فإن كان حكم النفع في التحسين والتقبيح مقبولا منه كان مقبولا ههنا وإذ لم يكن
مقبولا ههنا لم يكن مقبولا البتة في شيء من المواضع ويبطل كلية مذهبكم فثبت أن هذا الجواب فاسد وأما الجواب الثاني فهو أيضا فاسد وذلك أن قولنا تكليفه
يتضمن مفسدة ليس معناه أن هذا التكليف يوجب لذاته حصول تلك المفسدة وإلا لزم أن يحصل هذه المفسدة أبدا في حق الكل وأنه باطل بل معناه أن الله تعالى
علم أنه إذا كلف هذا الشخص فإن إنسانا آخر يختار من قبل نفسه فعلا قبيحا فإن اقتضى هذا القدر أن يترك الله تعالى تكليفه فكذلك قد علم من ذلك الكافر أنه إذا
كلفه فإنه يختار الكفر عند ذلك التكليف فوجب أن يترك تكليفه وذلك يوجب قبح تكليف من علم الله أنه يكفر وإن لم يجب ههنا فلم يجب هناك فأما القول
بأنه يجب على الله تعالى ترك التكليف إذا علم أن غيره يختار فعلا قبيحا عند هذا التكليف ولا يجب عليه تركه إذا علم الله تعالى أن ذلك الشخص يختار القبيح عند هذا التكليف
فهذا محض التحكم فثبت أن الجواب الذي استخرجه أبو الحسين بلطف فكره ودقيق نظره بعد خمسة أدوار ضعيف فظهر أن خصما ... هم المعتزلة لا أصحابنا فالحمد لله

وهذا صراط ربك مستقيما قد فصلنا الآيات لقوم يذكرون ۝ لهم دار السلام عند ربهم وهو وليهم بما كانوا يعملون ۝ ويوم يحشرهم جميعا
يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا قال النار مثواكم
خالدين فيها إلا ما شاء الله إن ربك حكيم عليم ۝ وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا بما كانوا يكسبون ۝ يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم

في الآية مسائل المسألة الأولى قوله وهذا إشارة إلى مذكور تقدم ذكره وفيه قولان الأول وهو الأقوى عندي أنه إشارة إلى ما ذكره وقرره في الآية المتقدمة وهو أن الفعل يتوقف
على الداعي وحصول تلك الداعية من الله تعالى فوجب كون الفعل من الله تعالى وذلك يوجب التوحيد المحض وهو كونه تعالى مبدأ لجميع الكائنات الممكنات وإنما سماه صراطا
لأن العلم به يؤدي إلى العلم بالتوحيد الحق وإنما وصفه بكونه مستقيما لأن قول المعتزلة غير مستقيم وذلك لأن رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر إما أن يتوقف على مرجح
أو لا يتوقف فإن توقف على المرجح لزم أن يكون الفعل لا يصدر عن القادر إلا عند انضمام الداعي إليه وحينئذ تم قولنا ويكون الكل بقضاء الله وقدره ويبطل قول المعتزلة
وإما أن لا يتوقف رجحان أحد طرفي الممكن على الآخر على مرجح فوجب أن يحصل هذا الاستغناء في كل الممكنات والمحدثات وحينئذ يلزم نفي الصنع والصانع وإبطال القول
بالفعل والفاعل والتأثير والمؤثر فأما القول بأن هذا الرجحان يحتاج إلى المؤثر في بعض الصور دون البعض كما يقوله جمهور المعتزلة فهو معوج غير مستقيم إنما المستقيم هو
الحكم بثبوت الحاجة على الإطلاق وذلك يوجب ما هو مذهبنا فهذا القول هو المختار عندي في تفسير هذه الآية القول الثاني أن قوله وهذا صراط ربك إشارة إلى كل
ما سبق ذكره في كل القرآن قال ابن عباس يريد هذا الذي أنت عليه يا محمد دين ربك وقال ابن مسعود يعني القرآن والقول الأول أقوى لأن عود الإشارة إلى أقرب
المذكورات أولى وإذا ثبت هذا فنقول لما أنه تعالى بين ما في الآية المتقدمة وجب أن يكون من المحكمات لا من المتشابهات لأنه تعالى إذا ذكر شيئا وبالغ في الأمر به
وأمر بالرجوع إليه والتعويل عليه وجب أن يكون من المحكمات فثبت أن الآية المتقدمة من المحكمات وأنه يجب إجراؤها على ظاهرها ويحرم التصرف فيها بالتأويل المسألة
الثانية قال الواحدي انتصب مستقيما على الحال والعامل فيه معنى هذا وذلك أن ذا يتضمن معنى الإشارة كقولك هذا زيد قائما معناه أشير إليه في حال قيامه وإذا كان العامل
في الحال معنى الفعل لا الفعل لم يجز تقديم الحال عليه ولا يجوز قائما هذا زيد ويجوز ضاحكا جاء زيد أما قوله تعالى قد فصلنا الآيات فنقول إن تفصيل الآيات معناه ذكرها فصلا
فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالآخر وإنه تعالى قد بين صحة القول بالقضاء والقدر في آيات كثيرة في هذه السورة متوالية متعاقبة بطرق كثيرة ووجوه مختلفة
وأما قوله تعالى لقوم يذكرون فالذي أظنه والعلم عند الله أنه تعالى إنما جعل مقطع هذه الآية هذه اللفظة لأنه تقرر في أول عقل كل أحد أن أحد طرفي الممكن لا يترجح على الآخر إلا لمرجح

فكأنه تعالى يقول للمعتزلي أيها المعتزلي تذكر ما تقرر في عقلك أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا لمرجح حتى تزول الشبهة عن قلبك بالكلية في مسألة القضاء والقدر قوله تعالى
لهم دار السلام عند ربهم الآية اعلم أنه تعالى لما بين عظيم نعمه في الصراط المستقيم وبين تعالى أنه معد مهيأ لمن يكون من المذكرين بين الفائدة الشريفة التي تحصل من التمسك بذلك
الصراط المستقيم فقال لهم دار السلام وفي هذه الآية تشريفات **النوع الأول** قوله تعالى لهم دار السلام وهذا يوجب الحصر فمعناه لهم دار السلام لا لغيرهم وفي قوله دار السلام قولان
الأول أن السلام من أسماء الله تعالى فدار السلام هي الدار المضافة إلى الله تعالى كما قيل للكعبة بيت الله وللخليفة عبد الله والقول الثاني أن السلام صفة الدار ثم فيه وجهان الأول
بمعنى دار السلامة والعرب تلحق هذه الهاء في كثير من المصادر وتحذفها يقولون ضلال وضلالة وسفاه وسفاهة ورضاع ورضاعة والثاني أن السلام جمع السلامة وإنما سميت
الجنة بهذا الاسم لأن أنواع السلامة حاصلة فيها بأسرها إذا عرفت هذين القولين فالقائلون بالقول الأول قالوا إنه أولى لأن إضافة الدار إلى الله تعالى نهاية في تشريفها
وتعظيمها وإكبار قدرها فكان ذكر هذه الإضافة مبالغة في تعظيم الأمر والقائلون بالقول الثاني رجحوا قولهم من وجهين الأول أن وصف الدار بكونها دار السلام أدخل
في الترغيب من إضافة الدار إلى الله تعالى والثاني أن وصف الله تعالى بأنه السلام في الأصل مجاز وإنما وصف بذلك لأنه تعالى ذو السلام وإذا أمكن حمل الكلام على حقيقته
كان ذلك أولى **النوع الثاني** من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله تعالى عند ربهم وفي تفسيره وجوه الأول المراد أنها معدة عنده تعالى كما تكون الحقوق معدة مهيأة حاضرة
ونظيره قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم وذلك نهاية في بيان وصولهم إليها وكونهم على ثقة من ذلك والثاني وهو الأقرب إلى التحقيق أن قوله عند ربهم يشعر بأن ذلك
الأمر المدخر موصوف بالقرب من الله تعالى وهذا القرب لا يكون بالمكان والجهة فوجب كونه بالشرف والعلو والرتبة وذلك يدل على أن ذلك الشيء بلغ في الكمال والرفعة
إلى حيث لا يعرف كنهه إلا الله تعالى ~~وهذا القرب لا يكون~~ ونظيره قوله تعالى فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين الثالث أنه قال في صفة الملائكة ومن عنده لا يستكبرون
وقال في صفة المؤمنين في الدنيا أنا عند المنكسرة قلوبهم لأجلي وقال أيضا أنا عند ظن عبدي بي وقال في صفتهم يوم القيامة في مقعد صدق عند مليك مقتدر وقال في
دارهم لهم دار السلام عند ربهم وقال في ثوابهم جزاؤهم عند ربهم وذلك يدل على أن حصول كمال ~~الولي فقوله وهو وليهم معناه القرب~~ العندية بواسطة صفة العبودية
النوع الثالث من التشريفات المذكورة في هذه الآية قوله وهو وليهم والولي معناه القريب فقوله عند ربهم يدل على قربهم من
الله وقوله وهو وليهم يدل على قرب الله منهم ولا نرى في العقل درجة للعبد أعلى من هذه الدرجة وأيضا فقوله وهو وليهم يفيد الحصر أي لا ولي لهم إلا هو وكيف لا وهذا التشريف
إنما حصل على التوحيد المذكور في قوله فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا فهؤلاء الأقوام قد عرفوا من هذه الآية أن
المدبر والمقدر ليس إلا هو وأن النافع والضار ليس إلا هو وأن المسعد والمشقي ليس إلا هو وأنه لا مبدأ للكائنات والممكنات إلا هو فلما عرفوا هذا انقطعوا عن
كل ما سواه فما كان رجوعهم إلا إليه ولا توكلهم إلا عليه ولا أنسهم إلا به ولا خضوعهم إلا له فلما صاروا بالكلية له لا جرم قال سبحانه وتعالى وهو وليهم وهذا إخبار بأنه تعالى متكفل
بجميع مصالحهم في الدين والدنيا ويدخل فيها الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة وإيصال الخيرات ودفع الآفات والبليات ثم قال تعالى بما كانوا يعملون وإنما ذكر
ذلك لئلا ينقطع المرء عن العمل فإن العمل لا بد منه وتحقيق القول فيه أن بين النفس والبدن تعلقا شديدا فكما أن الهيئات النفسانية قد تنزل من النفس إلى البدن
مثل ما إذا تصور أمرا مغضبا ظهر الأثر في البدن فيسخن البدن ويحمى فكذلك الهيئات البدنية قد تصعد من البدن إلى النفس فإذا واظب الإنسان على أعمال البر والخير
ظهرت الآثار المناسبة لها في جوهر النفس وذلك يدل على أن السالك لا بد له من العمل وأنه لا سبيل له إلى تركه البتة قوله تعالى ويوم يحشرهم الآية اعلم أنه تعالى لما بين
حال من يتمسك بالصراط المستقيم بين بعده حال من يكون بالضد من ذلك لتكون قصة أهل الجنة مردفة بقصة أهل النار وليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد وفيه مسائل
المسألة الأولى ويوم منصوب بمحذوف أي واذكر يوم يحشرهم أو يوم نحشرهم جميعا وقلنا يا معشر الجن والإنس كان ما لا يوصف لفظاعته المسألة الثانية الضمير في
قوله ويوم يحشرهم إلى ماذا يعود فيه قولان الأول أنه عائد إلى المعلوم لا إلى المذكور وهو الثقلان وجميع المكلفين الذين علم أن الله تعالى يبعثهم الثاني أنه عائد إلى الشياطين
الذين تقدم ذكرهم في قوله وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الإنس والجن يوحي بعضهم إلى بعض زخرف القول غرورا المسألة الثالثة في الآية محذوف و
التقدير ويوم نحشرهم جميعا فنقول يا معشر الجن ويكون هذا القائل هو الله تعالى كما أنه هو الحاشر لجميعهم وهذا القول منه تعالى بعد الحشر لا يكون إلا تبكيتا وبيانا لجهة
أنهم وإن تمردوا في الدنيا فمنتهى حالهم في الآخرة إلى الاستسلام والانقياد والاعتراف بالجرم وقال الزجاج التقدير فيقال لهم يا معشر الجن لأنه يبعد أن يتكلم الله تعالى
بنفسه مع الكفار بدليل قوله في صفة الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة أما قوله تعالى قد استكثرتم من الإنس فنقول لا بد فيه من التأويل لأن الجن لا يقدرون على
الاستكثار من نفس الإنس لأن القادر على الجسم وعلى الإحياء والخلق ليس إلا الله فوجب أن يكون المراد قد استكثرتم من الدعاء إلى الضلال مع مصادفة القبول قوله تعالى وقال
أولياؤهم من الإنس فالأقرب أن فيه حذفا فكما قال للجن تبكيتا فكذلك قاله للإنس توبيخا لأنه حصل من الجن الدعاء ومن الإنس القبول والمشاركة حاصلة بين الفريقين فلما بكت تعالى
كلا الفريقين حكى ما ههنا جواب الإنس بقوله ربنا استمتع بعضنا ببعض فيعترفوا أنفسهم بالتوفر على منافع الدنيا والاستمتاع بلذاتها إلى أن بلغوا هذا المبلغ الذي عنده
يظهروا سوء عاقبتهم ثم ههنا قولان الأول أن قوله استمتع بعضنا ببعض المراد منه أنه استمتع الجن بالإنس والإنس بالجن ثم على هذا القول فقد ذكروا في ذلك الاستمتاع وجهين
الأول أن معنى هذا الاستمتاع أن الرجل كان إذا سافر فأمسى بأرض قفر وخاف على نفسه قال أعوذ بسيد هذا الوادي من سفهاء قومه فيبيت آمنا في نفسه فهذا
استمتاع الإنس بالجن فأما استمتاع الجن بالإنس فهو أن الإنسان إذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما منهم للجن وذلك الجن يقول قد سدت الإنس والجن لأن
الإنسي اعترف له بأنه يقدر أن يدفع عنه وهذا قول الحسن وعكرمة والكلبي وابن جريج واحتجوا على صحته بقوله تعالى وأنه كان رجال من الإنس يعوذون برجال

من الجن الوجه الثاني في تفسير هذا الاستمتاع أن الإنس كانوا يطيعون الجن وينقادون لحكمهم فصار الجن كالرؤساء والإنس كالأتباع والخادم المطيعين المنقادين الذين لا يخالفون رؤساءهم و
مخدوميهم في قليل ولا كثير ولا شك أن هذا الرئيس قد انتفع بهذا الخادم فهذا استمتاع الجن بالإنس وأما استمتاع الإنس بالجن فإن الجن كانوا يدلونهم على أنواع الشهوات واللذات
والطيبات ويسهلون تلك الأمور عليهم وهذا القول اختيار الزجاج قال والذي في الوجه المتقدم والدليل عليه قوله تعالى قد استكثرتم من الإنس وذكرنا أن من الإنس من يقول أعوذ بسيد هذا
الوادي قليل القول الثاني أن قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض هو كلام الإنس خاصة لأن استمتاع الإنس بالجن وبالعكس أمر قليل نادر لا يكاد يظهر أما استمتاع بعض الإنس ببعض فهو
أمر ظاهر فوجب حمل الكلام عليه وأيضا قوله تعالى وقال أولياؤهم من الإنس ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الإنس الذين هم أولياء الجن فوجب أن يكون المراد من استمتاع بعضهم
ببعض استمتاع بعض أولئك القوم ببعض ثم قال تعالى حكاية عنهم وبلغنا أجلنا الذي أجلت لنا والمعنى أن ذلك الاستمتاع كان حاصلا إلى أجل معين ووقت محدود ثم
جاءت الحسرة والندامة من حيث لا ينفع واختلفوا في ذلك الأجل أي الأوقات هو فقال الأكثرون هو وقت الموت وقال قوم ثالث المراد وقت المحاسبة
في القيامة والذين قالوا بالقول الأول قالوا إنه يدل على أن كل من مات من مقتول وغيره فإنه يموت بأجله لأنهم أقروا أنا بلغنا أجلنا الذي أجلت لنا وفيهم المقتول
وغير المقتول ثم قال تعالى النار مثواكم أي قال الله تعالى النار مثواكم والمثوى المقام والمثوى المصير ثم لا يبعد أن يكون للإنسان مثوى ومقام ثم يموت ويتخلص بالموت عن ذلك المثوى
فبين تعالى أن ذلك المقام والمثوى مخلد مؤبد وهو قوله خالدين فيها قال أبو علي الفارسي قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله خالدين فيها حال
واسم المصدر يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار أهل أن تقيموا فيها خالدين ثم قال تعالى إلا ما شاء الله وفيه وجوه الأول أن المراد منه استثناء أوقات المحاسبة
لأن في تلك الأحوال ليسوا خالدين في النار الثاني المراد الأوقات التي ينقلون فيها من عذاب النار إلى عذاب الزمهرير روي أنهم يدخلون واديا فيه برد شديد فهم
يطلبون الرد من ذلك البرد إلى حر الجحيم الثالث قال ابن عباس استثنى الله تعالى قوما سبق في علمه أنهم يسلمون ويصدقون النبي صلى الله عليه وسلم وعلى هذا القول يجوز أن
يكون ما بمعنى من قال الزجاج والقول الأول أولى لأن معنى الاستثناء إنما هو من يوم القيامة لأن قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا هو يوم القيامة ثم قال خالدين فيها مذ يبعثون إلا
ما شاء الله من مقدار حشرهم من قبورهم ومقدار مدتهم في محاسبتهم قال أبو مسلم هذا الاستثناء غير راجع إلى الخلود وإنما هو راجع إلى الأجل المؤجل لهم فكأنهم قالوا وبلغنا
أجلنا الذي أجلت لنا أي الذي سميته لنا إلا من أهلكته قبل الأجل المسمى كقوله تعالى أو لم يروا كم أهلكنا قبلهم من قرن وكما فعل بقوم نوح وعاد وثمود ممن أهلكه الله تعالى
قبل الأجل الذي لو آمنوا لبقوا إلى الوصول إليه فيتلخص الكلام أن يقولوا استمتع بعضنا ببعض وبلغنا ما سميت لنا من الأجل إلا من شئت أن تخترمه فاخترمته قبل ذلك لكفره
وضلاله واعلم أن هذا الوجه وإن كان محتملا إلا أنه ترك لظاهر ترتيب ألفاظ هذه الآية وإذا أمكن إجراء الآية على ظاهرها فلا حاجة إلى هذا التكلف ثم قال تعالى إن ربك حكيم عليم
أي فيما يفعله من ثواب وعقاب وسائر وجوه المجازاة فكأنه يقول إنما حكمت لهؤلاء الكفار بعذاب الأبد لعلمي أنهم يستحقون ذلك المسألة الرابعة قال أبو علي الفارسي
قوله النار مثواكم المثوى اسم للمصدر دون المكان لأن قوله خالدين فيها حال واسم المكان لا يعمل عمل الفعل فقوله النار مثواكم معناه النار أهل أن تقيموا فيها خالدين قوله تعالى
وكذلك نولي الآية وفيها مسائل المسألة الأولى في الآية فوائد الأولى اعلم أنه تعالى لما حكى عن الجن والإنس أن بعضهم يتولى بعضا بين أن ذلك إنما حصل بتقديره وقضائه
فقال وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا والدليل على أن الأمر كذلك أن القدرة صالحة للطرفين أعني العداوة والصداقة فلولا حصول الداعي إلى الصداقة لما حصلت الصداقة وتلك
الداعية لا تحدث إلا بخلق الله قطعا للتسلسل فثبت بهذا البرهان أنه تعالى هو الذي يولي بعض الظالمين بعضا وبهذا التقدير تصير هذه الآية دليلا على مسألة الجبر والقدر الفائدة
الثانية أنه تعالى لما بين في أهل الجنة أن لهم دار السلام وبين أنه وليهم بمعنى الحفظ والحراسة والمعونة والنصرة فكذلك لما بين حال أهل النار ذكر أن مقرهم ومثواهم النار
ثم بين أن أولياءهم من يشبههم في الظلم والخزي والنكال وهذا مناسبة حسنة لطيفة الفائدة الثالثة كاف التشبيه في قوله وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره
كأنه قال كما أنزلت بالجن والإنس الذين تقدم ذكرهم العذاب الأليم الذي لا خلاص منه كذلك نولي بعض الظالمين بعضا الفائدة الرابعة وكذلك نولي بعض الظالمين بعضا
لأن الجنسية علة الضم فالأرواح الخبيثة تنضم إلى ما يشاكلها في الخبث وكذلك القول في الطاهرة فكل أحد يهتم بشأن من يشاكله في النصرة والمعونة والتقوية
المسألة الثانية الآية تدل على أن الرعية متى كانوا ظالمين فإنه تعالى يسلط عليهم ظالما مثلهم فإن أرادوا أن يتخلصوا من ذلك الأمير الظالم فليتركوا الظلم وأيضا
الآية تدل على أنه لا بد في الخلق من أمير وحاكم لأنه تعالى إذا كان لا يخلي الظلمة من أمير ظالم فبأن لا يخلي أهل الصلاح من أمير يحملهم على زيادة الصلاح كان أولى قال علي كرم الله
وجهه لا يصلح للناس إلا أمير عادل أو جائر فأنكروا قوله أو جائر فقال نعم يؤمن السبل ويمكن من إقامة الصلوات وحج البيت روي أن أبا ذر سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
الإمارة فقال له إنك ضعيف وإنها أمانة وهي يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى ما عليه فيها وعن مالك بن دينار رحمه الله قال جاء في بعض كتب الله
أنا الله مالك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن أطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم عليه نقمة فلا تشغلوا أنفسكم بسب الملوك لكن توبوا إلي أعطفهم عليكم قوله تعالى بما كانوا يكسبون
فالمعنى نولي بعض الظالمين بعضا بسبب كون ذلك البعض مكتسبا للظلم والمراد منه ما بينا أن الجنسية علة الضم يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم
رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا
كافرين ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون وربك
الغني ذو الرحمة إن يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء كما أنشأكم من ذرية قوم آخرين إنما توعدون
لآت وما أنتم بمعجزين قل يا قوم اعملوا على مكانتكم إني عامل فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار إنه لا

هو قال بعضهم هو وقت الموت

لا يفلح الظالمون وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والأنعام نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم اعلم أن هذه الآية من بقية ما ذكره الله في توبيخ الكفار
يوم القيامة وبين تعالى أنه لا يكون لهم الجحود على ذلك بل يشهدون على أنفسهم أنهم كانوا كافرين وأنهم لم يعذبوا إلا بالحجة وفي الآية مسائل المسألة الأولى المعشر كل جماعة أمرهم واحد
ويحصل بينهم معاشرة ومخالطة والجمع المعاشر قوله تعالى رسل منكم اختلفوا أنه هل كان من الجن رسول أم لا فقال الضحاك إن من الجن رسلا كالإنس وتلا هذه الآية وتلا قوله وإن من أمة إلا
خلا فيها نذير ويمكن أن يحتج الضحاك بوجه آخر وهو قوله تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا قال المفسرون والسبب فيه أن استئناس الإنسان بالإنسان أكمل من استئناسه بالملك
فوجب في حكمة الله تعالى أن يجعل رسول الإنس من الإنس ليكمل الاستئناس إذا ثبت هذا المعنى فهذا السبب حاصل في الجن فوجب أن يكون رسول الجن من الجن القول الثاني وهو قول
الأكثرين أنه ما كان من الجن رسول البتة وإنما كانت الرسل من بني آدم وما رأيت في تقرير هذا القول حجة إلا ادعاء الإجماع وهو بعيد لأنه كيف ينعقد الإجماع مع حصول الاختلاف
ويمكن أن يستدل فيه بقوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين وأجمعوا على أن المراد بهذا الاصطفاء النبوة فوجب كون النبوة مخصوصة بهؤلاء القوم
فقط وبقوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين فإن الجن عالم من جميع العوالم فيكون رسولا إليهم وأما تمسك الضحاك بظاهر هذه الآية فالكلام عليه من وجوه الأول أنه تعالى
قال يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم فهذا يقتضي أن رسل الإنس والجن يكون بعضا من أبعاض هذا المجموع وإذا كان الرسل من الإنس كان الرسل بعضا من أبعاض ذلك
المجموع فكان هذا القدر كافيا في حمل هذا اللفظ على ظاهره فلم يلزم من ظاهر هذه الآية إثبات رسول من الجن الثاني لا يبعد أن يقال إن الرسل كانوا من الإنس إلا أنه تعالى كان
يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن حتى يسمعوا كلام الرسل ويأتوا قومهم من الجن ويخبروهم بما سمعوه من الرسل وينذروهم به كما قال تعالى وإذ صرفنا إليك نفرا من الجن فأولئك
الجن كانوا رسل الرسل فكانوا رسل الله والدليل عليه أنه تعالى سمى رسل عيسى عليه السلام رسل نفسه فقال إذ أرسلنا إليهم وتحقيق القول فيه أنه تعالى إنما بعث الكفار بهذه الآية
لأنه تعالى أزال العذر وأزاح العلة بسبب أنه أرسل الرسل إلى الكل مبشرين ومنذرين فإذا وصلت البشارة والنذارة إلى الكل بهذا الطريق فقد حصل ما هو المقصود من إزاحة العذر
وإزالة العلة فكان المقصود حاصلا الثالث في الجواب قال الواحدي قوله تعالى رسل منكم أراد من أحدكم وهو الإنس وهو كقوله يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان أي من أحدهما وهو الملح الذي
ليس بعذب واعلم أن الوجهين الأولين لا حاجة معهما إلى ترك الظاهر أما هذا الثالث فإنه يوجب ترك الظاهر ولا يجوز المصير إليه إلا بدليل منفصل قوله تعالى يقصون عليكم آياتي
فالمراد البينة على الأدلة بالتلاوة والتأويل وقوله ينذرونكم لقاء يومكم هذا أي يخوفونكم عذاب هذا اليوم فلم يجدوا عند ذلك إلا الاعتراف فلذلك قالوا شهدنا على أنفسنا
وإن قالوا ما السبب في أنهم أقروا في هذه الآية بالكفر وجحدوه في قوله والله ربنا ما كنا مشركين قلنا يوم القيامة يوم طويل فالأحوال فيه مختلفة فتارة يقرون وأخرى
يجحدون وذلك يدل على شدة خوفهم واضطراب أحوالهم فإن من عظم خوفه كثر الاضطراب في كلامه ثم قال تعالى وغرتهم الحياة الدنيا والمعنى أنهم لما أقروا على أنفسهم
بالكفر فكأنه تعالى يقول وإنما وقعوا في ذلك الكفر بسبب أنهم غرتهم الحياة الدنيا ثم قال تعالى وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين والمراد أنهم وإن بالغوا في
عداوة الأنبياء والطعن في شرائعهم ومعجزاتهم إلا أن عاقبة أمرهم أنهم أقروا بالكفر على أنفسهم ومن الناس من حمل قوله تعالى وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين بأنه تشهد عليهم
الجوارح بالشرك والكفر ومقصودهم دفع التكرار عن الآية وكيف كان فالمقصود من شرح أحوالهم في القيامة زجرهم في الدنيا عن الكفر والمعصية اعلم أن أصحابنا يتمسكون
بقوله تعالى ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا على أنه لا يحصل الوجوب البتة قبل ورود الشرع فإنه لو حصل الوجوب واستحقاق العذاب قبل
ورود الشرع لم يكن لهذا التعليل والذكر فائدة قوله تعالى ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى الآية اعلم أنه تعالى لما بين أنه ما عذب الكفار إلا بعد أن بعث إليهم الأنبياء
والرسل بين بهذه الآية أن هذا هو العدل والحق والواجب وفي الآية مسائل المسألة الأولى قال صاحب الكشاف قوله ذلك إشارة إلى ما تقدم من بعثة الرسل إليهم وإنذارهم
سوء العاقبة وهو خبر مبتدأ محذوف والتقدير الأمر ذلك وأما قوله تعالى أن لم يكن ربك مهلك القرى ففيه وجوه أحدها أنه تعليل والمعنى الأمر ما قصصنا عليك
لانتفاء كون ربك مهلك القرى بظلم وكلمة أن ههنا هي التي تنصب الأفعال وثانيها يجوز أن تكون مخففة من الثقيلة والمعنى لأنه لم يكن ربك مهلك القرى بظلم والضمير في
قوله أنه ضمير الشأن والحديث والتقدير لأن الشأن والحديث لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وثالثها أن يجعل قوله أن لم يكن ربك بدلا من قوله ذلك كقوله
وقضينا إليه ذلك الأمر أن دابر هؤلاء مقطوع وأما قوله تعالى بظلم ففيه وجهان الأول أن يكون المعنى وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه والثاني
أن يكون المراد وما كان ربك مهلك القرى ظالما عليهم وهو كقوله تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون كما ذكره في سورة هود فعلى الوجه الأول يكون
الظلم فعلا للكفار وعلى الثاني يكون عائدا إلى فعل الله والوجه الأول أليق بقولنا لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالما وليس الأمر عندنا كذلك
لأنه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد ولا اعتراض لأحد عليه في شيء من أفعاله وأما المعتزلة فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم وموافق لمعتقدهم وأما أصحابنا فمن فسر الآية بهذا
الوجه الثاني قال إنه تعالى إن فعل ذلك لم يكن ظالما ولكنه يكون في صورة الظلم فيما بيننا فوصف بكونه ظلما مجازا وتمام الكلام في هذين القولين مذكور في سورة هود عند قوله
بظلم وأهلها مصلحون أما قوله تعالى وأهلها غافلون فليس المراد من هذه الغفلة أن يتغافل المرء عما يوعظ به بل معناه أنه لا يبين الله تعالى لهم كيفية الحال وأن لا يزيل عذرهم
وعللهم واعلم أن أصحابنا يتمسكون بهذه الآية في إثبات أنه لا يحصل الوجوب قبل الشرع وأن العقل المحض لا يدل على الوجوب البتة قالوا لأنها تدل على أنه
تعالى لا يعذب أحدا على أمر من الأمور إلا بعد بعثة الرسل والمعتزلة قالوا إنها تدل من وجه آخر على أن الوجوب قد يتقرر قبل مجيء الشرع قال لأن قوله لم يكن ربك مهلك
القرى بظلم وأهلها غافلون فهذا الظلم إما أن يكون عائدا إلى العبد أو إلى الله تعالى فإن كان الأول فهذا يدل على إمكان أن يصدر منه الظلم قبل البعثة وإنما يكون الفعل
ظلما قبل البعثة لو كان قبيحا وذنبا قبل بعثة الرسل وذلك هو المطلوب وإن كان الثاني فذلك يقتضي أن يكون هذا الفعل قبيحا من الله تعالى وذلك لا يتم إلا مع الاعتراف

بحسن الفعل وقبحه قوله تعالى ولكل درجات مما عملوا الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وحده بالتاء على الخطاب والباقون بالياء على الغيبة المسألة الثانية اعلم انه تعالى لما شرح احوال
اهل الثواب والدرجات واحوال اهل العقاب والدركات ذكر كلاما كليا فقال ولكل درجات مما عملوا وفيه قولان الاول ان قوله ولكل درجات مما عملوا عام في المطيع والعاصي والتقدير
ولكل عامل عمل فله في عمله درجات فتارة يكون في درجة ناقصة واخرى يترقى منها الى درجة كاملة وانه تعالى عالم بها على التفصيل التام فرتب على كل درجة من تلك الدرجات ما يليق بها من
الجزاء ان خيرا فخير وان شرا فشر والقول الثاني ان قوله ولكل درجات مما عملوا مختص باهل الطاعة لان لفظ الدرجة لا يليق الا بهم وقوله وما ربك بغافل عما يعملون مختص باهل الكفر والمعصية
والصواب هو الاول المسألة الثالثة ان هذه الآية ايضا تدل على صحة قولنا في مسألة الجبر والقدر وذلك لانه تعالى حكم لكل واحد في وقت معين بحسب فعل معين بدرجة معينة
وعلم تلك الدرجة بعينها واثبتها في اللوح المحفوظ واشهد عليه زمرا من الملائكة المقربين فلو لم يحصل تلك الدرجة لذلك الانسان لبطل ذلك الحكم ولصار ذلك العلم جهلا
وذلك الاشهاد كذبا وكل ذلك محال فثبت ان لكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون واذا كان الامر كذلك فقد جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة
والسعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة اعلم انه تعالى لما بين ثواب اصحاب الطاعات وعقاب اصحاب المعاصي والمحرمات وذكر ان
لكل قوم درجة مخصوصة ومرتبة معينة بين ان تخصيص المطيعين بالثواب والمذنبين بالعذاب ليس لاجل انه محتاج الى طاعة المطيعين او ينتقص بمعصية المذنبين
فانه تعالى غني لذاته عن جميع العالمين ومع كونه غنيا فان رحمته عامة كاملة ولا سبيل الى تربية هذه الارواح البشرية والنفوس الانسانية وايصالها الى درجات السعداء
الابرار الا بترتيب الترغيب في الطاعات والترهيب عن المحظورات فقال وربك الغني ذو الرحمة ومن رحمته على الخلق ترتيب الثواب والعقاب على الطاعة والمعصية فلنفتقر
بالبحث عنها الى بيان امرين الاول في بيان كونه تعالى غنيا فنقول انه تعالى غني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل من سواه لانه لو كان محتاجا لكان مستكملا بذلك الفعل
والمستكمل بغيره ناقص بذاته وهو على الله تعالى محال وايضا فكل ايجاب او سلب يفرض فان كانت ذاته تعالى كافية في تحققه وجب دوام ذلك الايجاب او السلب
بدوام ذاته وان لم تكن كافية فحينئذ يتوقف حصول تلك الحالة وعدمها على وجود سبب منفصل او عدمه فذاته لا ينفك عن ذلك الثبوت والعدم وهما موقوفان
على وجود ذلك السبب المنفصل او عدمه والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فيلزم كون ذاته موقوفة على الغير والموقوف على الغير ممكن لذاته فالواجب لذاته
ممكن لذاته وهو محال فثبت انه تعالى غني على الاطلاق واعلم ان قوله وربك الغني يفيد الحصر معناه انه لا غني الا هو والامر كذلك لان واجب الوجود واحد وما سواه ممكن لذاته
والممكن لذاته محتاج فثبت انه لا غني الا هو فظهر بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى وربك الغني اما اثبات انه ذو الرحمة فالدليل عليه انه لا شك في وجود خيرات و
سعادات ولذات وراحات اما بحسب الاحوال الجسمانية او بحسب الاحوال الروحانية وثبت بالبرهان الذي ذكرناه ان كل ما سواه فهو ممكن لذاته وانما دخل في الوجود
بايجاده وتكوينه وتخليقه فثبت ان كل ما دخل في الوجود من الخيرات والراحات والكرامات والسعادات فهي من الله تعالى وبايجاده وتكوينه ثم ان الاستقراء دل على ان الخير غالب
على الشر فان المريض وان كان كثيرا فالصحيح اكثر منه والجائع والاعمى وان كان كثيرا لكن الشبعان والبصير اكثر منها فثبت انه لا بد من الاعتراف بحصول الرحمة والراحة
وانه اغلب من الشر والالم والآفة وان مبدأ تلك الخيرات والراحات باسرها هو الله تعالى فظهر بهذا البرهان انه تعالى هو ذو الرحمة واعلم ان قوله تعالى وربك الغني ذو
الرحمة يفيد الحصر معناه انه لا رحمة الا منه والامر كذلك لان الموجود اما واجب لذاته او ممكن لذاته والواجب لذاته واحد فكل ما سواه فهو منه فالرحمة داخلة فيما سواه
فثبت انه لا رحمة الا من الحق فظهر بهذا البرهان صحة هذا الحصر وثبت انه لا غني الا هو وثبت انه لا رحيم الا هو فان قال قائل فكيف يمكن انكار رحمة الوالدين على الولد
والمولى على العبد وكذلك سائر انواع الرحمة الجواب ان كلها عند التحقيق من الله تعالى ويدل عليه وجوه الاول لولا انه تعالى القى في قلب هذا الرحيم داعية
الرحمة لما اقدم عليها فلما كان موجد تلك الداعية هو الله تعالى كان الرحيم هو الله الا ترى ان الانسان قد يكون شديد الغضب على انسان فاذا القى في قلبه علية ثم تنقلب رؤفا
رحيما عطوفا فانقلابه من الحالة الاولى الى الثانية ليس الا لانقلاب تلك الدواعي وثبت ان مقلب القلوب هو الله تعالى بالبرهان قطعا للتسلسل وبالقرآن وهو قوله
تعالى ونقلب افئدتهم وابصارهم فظهر ان لا رحمة الا من الله تعالى وثانيها هب ان ذلك الرحيم اعطى الطعام والشراب والثوب والذهب ولكن لولا صحة
المزاج والتمكن من الانتفاع بتلك الاشياء فكيف كان يصح الانتفاع فالذي اعطى صحة المزاج والقدرة والمكنة هو الرحيم في الحقيقة الثالث ان كل من اعطى غيره شيئا
فهو انما يعطي لطلب عوض سواء كان ذلك العوض هو الثناء في الدنيا او الثواب في الآخرة او دفع الرقة الجنسية عن القلب وهو تعالى يعطي لا لغرض اصلا فكان هو الرحيم
الكريم فظهر بهذه البراهين اليقينية القطعية صحة قوله تعالى وربك الغني ذو الرحمة بمعنى انه لا غني ولا رحيم الا هو واذا ثبت انه غني عن الكل ثبت انه لا يستكمل
بطاعات المطيعين ولا ينتقص بمعاصي المذنبين واذا ثبت انه تعالى ذو الرحمة ثبت انه ما رتب العذاب على الذنوب ولا الثواب على الطاعات الا لاجل الرحمة والفضل
والكرم والجود والاحسان كما قال في آية اخرى ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اسأتم فلها فهذا البيان الاجمالي كاف في هذا الباب واما تفصيل تلك الحالة ونهجها
على البيان التام فلا يليق بهذا الموضع اما المعتزلة فقالوا هذه الآية اشارة الى كمال الدليل الدال على كونه تعالى عادلا منزها عن فعل القبيح وعلى كونه رحيما
محسنا بعباده اما المطلوب الاول فقالوا تقريره انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها وكل من كان كذلك فهو متعال عن فعل القبيح اما
المقدمة الاولى فتقريرها انما يتم بمجموع مقدمات ثلاث اولها ان في الحوادث ما يكون قبيحا كالظلم والسفه والكذب والعبث وهذه المقدمة غير مذكورة
في الآية لغاية ظهورها وثانيها انه تعالى عالم بالمعلومات واليه الاشارة بقوله وما ربك بغافل عما يعملون وثالثها انه تعالى غني عن الحاجات واليه الاشارة بقوله
وربك الغني واذا ثبت بمجموع هذه المقدمات الثلاث انه تعالى عالم بقبح القبائح وعالم بكونه غنيا عنها واذا ثبت هذا امتنع كونه فاعلا لها لان

المقدم على فعل القبيح اما لعدم علمه واما لجهله بكونه قبيحا واما لاحتياجه واذا كان عالما بالكل امتنع كونه جاهلا بقبح القبائح واذا كان غنيا امتنع كونه محتاجا الى فعل القبائح
وذلك يدل على انه تعالى منزه عن فعل القبائح متعال عنها فحينئذ يقطع بانه لا يظلم احدا فلما كلف عبيده الافعال الشاقة وجب ان يثيبهم عليها ولما رتب العقاب
والعذاب على فعل المعاصي وجب ان يكون عادلا فيها فبهذا الطريق ثبت نفي الظلم عنه تعالى فما الفائدة في التكليف الجواب ان التكليف احسان ورحمة على ما هو مقرر
في كتب الكلام فقوله تعالى وربك الغني اشارة الى المقام الاول وقوله ذو الرحمة اشارة الى المقام الثاني فهذا تقرير الدلائل التي استنبطها طوائف العقلاء من هذه الآية
تدل على صحة قولهم قال مولانا الامام الداعي الى الله رحمه الله اعلم ايها الاخ ان الكل لا بد وان لا يقدس والتعظيم وسمعت الشيخ الامام الوالد ضياء الدين رحمه الله
قال سمعت الشيخ ابا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري رحمه الله يقول نظر اهل السنة على تعظيم الله في جانب القدرة ونفاذ المشيئة ونظر المعتزلة على تعظيم الله
في جانب العدل والبراءة عن فعل ما لا ينبغي فاذا تاملت علمت انه احد لم يصف الله الا بالتعظيم والاجلال والتقديس والتنزيه لكن منهم من اخطأ ومنهم من اصاب
ورجاء الكل متعلق بهذه الكلمة وهي قوله وربك الغني ذو الرحمة ثم قال تعالى ان يشأ يذهبكم ويستخلف من بعدكم ما يشاء والمعنى انه تعالى لما وصف نفسه بانه ذو الرحمة
فقد كان يجوز ان يكون يظن ظان انه وان كان ذو الرحمة الا ان لرحمته معدنا مخصوصا وموضعا معينا فبين تعالى انه قادر على وضع الرحمة في هذا الخلق وقادر
على ان يخلق قوما آخرين ويضع رحمته فيهم وعلى هذا الوجه يكون الاستغناء عن العالمين اكمل واتم والمقصود التنبيه على ان تخصيص الرحمة بهؤلاء ليس لاجل انه
لا يمكنه اظهار رحمته الا بخلق هؤلاء اما قوله ان يشأ يذهبكم فالاقرب ان المراد به الاهلاك ويحتمل الاماتة ايضا ويحتمل ان لا يبلغهم مبلغ التكليف ويستخلف
من بعدكم يعني من بعد اذهابكم لان الاستخلاف لا يكون الا على طريق البدل من فائت واما قوله ما يشاء فالمراد منه خلق ثالث ورابع واختلفوا فقال بعضهم خلقا
آخر من امثال الجن والانس قال القاضي وهذا الوجه اقرب لان القوم يعلمون بالعادة انه تعالى قادر على انشاء امثال هذا الخلق فمتى حصل خلق ثالث
ورابع يكون اقوى في دلالة القدرة فكانه تعالى نبه على ان قدرته ليست مقصورة على جنس دون جنس من الخلق الذين يصلحون لرحمته العظيمة التي هي الثواب
فبين بهذا الطريق انه تعالى لرحمته بهؤلاء الاقوام الحاضرين ابقاهم وامهلهم ولو شاء لاماتهم وافناهم وابدل بهم سواهم ثم انه تعالى بين علة قدرته على
ذلك فقال كما انشاكم من ذرية قوم آخرين لان المرء اذا تفكر علم انه تعالى خلق الانسان من نطفة ليس فيها من صورته قليل ولا كثير فوجب ان
يكون ذلك لمحض القدرة والحكمة واذا كان كذلك فكما قدر الله تعالى على تصوير هذه الاجسام بهذه الصورة الحاصلة فكذلك يقدر على تصويرهم بصورة
مخالفة لها وقرأ القراء كلهم ذرية بضم الذال وقرأ زيد بن ثابت ذرية بكسر الذال قال الكسائي هما لغتان ثم قال تعالى انما توعدون لآت قال
الحسن اي من مجيء الساعة لانهم كانوا يكذبون والاقرب فيه اضمار آخر وهو ان الوعد مخصوص بالاخبار عن العقاب واما الوعيد فهو مخصوص بالاخبار عن
العقاب فقوله انما توعدون لآت يعني كلما تعلق بالوعد بالثواب فهو آت لا محالة فتخصيص الوعد بهذا الجزم يدل على ان جانب الوعيد ليس كذلك
ويقوي هذا الوجه وجه آخر وهو انه قال وما انتم بمعجزين اي لا تخرجون عن قدرتنا وحكمنا فالحاصل انه لما ذكر الوعد جزم بكونه آتيا ولما ذكر الوعيد ما زاد على قوله وما
انتم بمعجزين وذلك يدل على ان جانب الرحمة والاحسان غالب قوله تعالى قل يا قوم اعملوا على مكانتكم اعلم انه تعالى لما بين بقوله انما توعدون لآت امر رسوله صلى الله
عليه وسلم من بعده ان يهدد منكري البعث من الكفار فقال يا قوم وفيه مباحث الاول قرأ ابو بكر عن عاصم مكاناتكم بالالف على الجمع في كل القرآن والباقون مكانتكم
قال الواحدي والوجه الافراد لانه مصدر والمصادر في اكثر الامر مفردة وقد يجمع ايضا في بعض الاحوال الا ان الغالب هو الاول ثم قال صاحب الكشاف المكانة
تكون مصدرا يقال مكن مكانة اذا تمكن ابلغ التمكن وبمعنى المكان يقال مكان ومكانة ومقام ومقامة فقوله اعملوا على مكانتكم يحتمل ان يراد اعملوا على تمكنكم من
امركم واقصى استطاعتكم وامكانكم ويحتمل ايضا ان يراد اعملوا على حالتكم التي انتم عليها يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حالة على مكانتك يا فلان اي اثبت
على ما انت عليه ولا تنحرف عنه وقوله اني عامل اي انا عامل على مكانتي التي انا عليها والمعنى اثبتوا على كفركم وعداوتكم لي فاني ثابت على الاسلام وعلى مصابرتكم فسوف
تعلمون اينا له العاقبة المحمودة وطريقة هذا الكلام طريقة قوله اعملوا ما شئتم وهي تفويض الامر اليهم على سبيل التهديد البحث الثالث قوله تعالى فسوف تعلمون
من تكون له عاقبة الدار وذكر الفراء في موضعه من الاعراب وجهين الاول انه نصب لوقوع العلم عليه الثاني ان يكون رفعا على معنى تعلمون اينا تكون له عاقبة
الدار كقوله تعالى لنعلم اي الحزبين البحث الرابع قوله تعالى فسوف تعلمون من تكون له عاقبة الدار يوهم ان الكافر ليس له عاقبة الدار وذلك مشكل قلنا العاقبة تكون
على الكافر ولا تكون له كما يقال لهم الكرة ولهم الظفر وفي ضده يقال عليهم الكرة والظفر البحث الخامس قرأ حمزة والكسائي من يكون بالياء وفي القصص
ايضا والباقون بالتاء في السورتين قال الواحدي العاقبة مصدر كالعافية وتأنيثه غير حقيقي فمن انث فكقوله تعالى فاخذتهم الصيحة ومن ذكر فكقوله واخذ
الذين ظلموا الصيحة وقال قد جاءتكم موعظة وفي آية اخرى فمن جاءه موعظة ثم قال تعالى انه لا يفلح الظالمون والغرض منه بيان ان قوله اعملوا على مكانتكم تهديد
وتخويف لا انه امر وطلب ومعناه ان هؤلاء الكفار لا يفلحون ولا يفوزون بمطالبهم البتة وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا فقالوا
هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا فما كان لشركائهم فلا يصل الى الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ساء ما يحكمون وكذلك زين لكثير
من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ليردوهم وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون
وقالوا هذه انعام وحرث حجر لا يطعمها الا من نشاء بزعمهم وانعام اعلم انه تعالى لما بين قبح طريقتهم في انكار البعث والقيامة ذكر

عقيبه انواعا من جهالاتهم وركاكة اقوالهم تنبيها على ضعف عقولهم وقلة محصولهم وتنفيرا للعقلاء عن الالتفات الى كلماتهم فمن جملتها انهم يجعلون لله من حروثهم كالقمح والشعير ومن
انعامهم كالضان والمعز والابل والبقر نصيبا فقالوا هذا لله بزعمهم يريد بكذبهم فان قيل اليس ان جميع الاشياء لله تعالى فكيف نسبوا الى الكذب في قولهم هذا لله قلنا لما افردوا
النصيب نصيبا لله تعالى ونصيبا للشيطان هو الكذب قال الزجاج وتقدير الكلام جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على هذا المحذوف تفصيله القسمين فيما
بعد وهو قوله هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا وجعل الاوثان شركاءهم لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم ينفقونها عليها ثم قال تعالى فما كان لشركائهم وفي تفسيره وجوه
الاول قال ابن عباس كان المشركون يجعلون لله نصيبا من حروثهم وانعامهم نصيبا وللاوثان نصيبا فما كان للصنم انفقوه عليه وما كان لله اطعموه الضيفان و
المساكين ولا ياكلون منه البتة ثم ان سقط مما جعلوه لله في نصيب الاوثان تركوه وقالوا ان الله غني عن هذا وان سقط مما جعلوه للاوثان في نصيب الله اخذوه وردوه
الى نصيب الصنم وقالوا انه فقير الثاني قال الحسن والسدي كان اذا هلك ما لاوثانهم شيء اخذوا بدله مما لله ولا يفعلون مثل ذلك فيما لله تعالى الثالث قال مجاهد
المعنى انه اذا انفجر من سقي ما جعلوه للشيطان في نصيب الله سدوه وان كان على ضد ذلك تركوه الرابع قال قتادة اذا اصابهم القحط استعانوا بما لله ووفروا ما
جعلوه لشركائهم الخامس قال مقاتل ان زكا ونما نصيب الالهة ولم يزك نصيب الله تركوا النصيب للالهة وان كان بالعكس قالوا لا بد لالهتنا من نفقة فاخذوا
نصيب الله واعطوه السدنة فذلك قوله فما كان لشركائهم يعني من تمام الحرث والانعام فلا يصل الى الله يعني الى المساكين وانما قال الى الله لانهم كانوا يفردونه
لله تعالى ويسمونه نصيب الله وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ثم انه تعالى ذم هذا الفعل فقال ساء ما يحكمون وذكر العلماء في كيفية هذه الاساءة وجوها كثيرة
الاول انهم رجحوا جانب الاصنام في الرعاية والحفظ على جانب الله وهو سفه الثاني انهم جعلوا بعض النصيب لله تعالى وجعلوا بعضه لغيره مع انه تعالى الخالق
للجميع وهذا ايضا سفه الثالث ان ذلك الحكم حكم احدثوه من قبل انفسهم ولم يشهد بصحته عقل ولا شرع فكان ايضا سفها الرابع انه لو حسن افراد نصيب للاصنام
لحسن افراد النصيب لكل حجر ومدر الخامس انه لا تاثير للاصنام في حصول الحرث والانعام ولا قدرة لها ايضا على الانتفاع بذلك النصيب فكان افراد النصيب
لها عبثا فثبت بهذه الوجوه انه ساء ما يحكمون والمقصود من حكاية امثال هذه المذاهب الفاسدة ان يعرف الناس قلة عقول القائلين بهذه المذاهب وان
يصير ذلك سببا لتحقيرهم في اعين الناس وان لا يلتفت الى كلامهم احد البتة قوله تعالى وكذلك زين الاية وفيها مسائل الاولى اعلم ان هذا هو النوع الثاني
من احكامهم الفاسدة ومذاهبهم الباطلة وقوله وكذلك عطف على قوله وجعلوا لله مما ذرأ من الحرث اي كما فعلوا ذلك وكذلك زين لكثير منهم شركاؤهم قتل الاولاد
والمعنى ان جعلهم لله نصيبا وللشركاء نصيبا نهاية في جهل بمعرفة الخالق المنعم واقدامهم على قتل اولادهم نهاية في الجهل والضلال وذلك يفيد التنبيه على ان
احكام هؤلاء واحوالهم يشاكل بعضها بعضا في الركاكة والخساسة المسألة الثانية كان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر والتزويج
وهو المراد من هذه الاية واختلفوا في المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امروهم بان يقتلوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركاء
لانهم اطاعوهم في معصية الله واضيف الشركاء اليهم لانهم اتخذوها كقوله تعالى اين شركاءي الذين كنتم تزعمون من دون الله وقال الكلبي كان لالهتهم سدنة
وخدام وهم الذين كانوا يزينون للكفار قتل اولادهم وكان الرجل يقوم في الجاهلية فيحلف بالله ان ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد
المطلب على ابنه عبد الله وعلى هذا القول الشركاء هم السدنة سموا شركاء كما سميت الشياطين شركاء في قول مجاهد المسألة الثالثة قرأ ابن عامر وحده
شركائهم زين بضم الزا وكسر اليا وقتل بضم اللام اولادهم بنصب الدال شركائهم بالخفض والباقون زين بفتح الزاي والياء قتل بفتح اللام اولادهم
بالجر شركاؤهم بالرفع اما وجه قراءة ابن عامر فالتقدير زين لكثير من المشركين قتل شركائهم اولادهم الا انه فصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو
الاولاد وهو مكروه في الشعر كما في قوله فزججتها بمزجة زج القلوص ابي مزاده واذا كان مستكرها في الشعر فكيف في القران الذي هو معجز في الفصاحة قالوا والذي
حمل ابن عامر على هذه القراءة انه راى في بعض المصاحف شركائهم مكتوبا بالياء ولو قرأ بجر الاولاد والشركاء لاجل ان الاولاد شركاؤهم في اموالهم لوجد في ذلك
مندوحة عن هذا الارتكاب واما القراءة المشهورة فليس فيها الا تقديم المفعول على الفاعل ونظيره قوله تعالى لا ينفع نفسا ايمانها وقوله واذ ابتلى ابرهيم ربه
والسبب في تقديم المفعول هو انهم يقدمون الاهم والذي هم بشانه اعنى وموضع التعجب ههنا اقدامهم على قتل اولادهم فلهذا السبب حصل هذا التقديم
ثم قال تعالى ليردوهم والارداء في اللغة الاهلاك وفي القران ان كدت لتردين قال ابن عباس ليردوهم في النار واللام ههنا محمول على لام العاقبة كما في قوله فالتقطه
ال فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا قوله تعالى وليلبسوا عليهم دينهم اي ليخلطوا لانهم كانوا على دين اسمعيل عليه السلام فهذا الذي اتاهم بهذه الاوضاع الفاسدة
اراد ان يزيلهم عن ذلك الدين الحق ثم قال تعالى ولو شاء الله ما فعلوه وقال اصحابنا انه يدل على ان كل ما فعله المشركون فهو بمشيئة الله تعالى وقالت المعتزلة
انه محمول على مشيئة الالجاء وقد سبق ذكره مرارا قوله تعالى فذرهم وما يفترون وهذا يدل على الامر بترك قوله اعملوا ما شئتم وقوله وما يفترون يدل على انهم كانوا
يقولون ان الله امرهم بقتل اولادهم وكانوا كاذبين في ذلك القول حرمت ظهورها وانعام لا يذكرون اسم الله عليها افتراء عليه سيجزيهم بما
كانوا يفترون وقالوا ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وان يكن ميتة فهم فيه شركاء سيجزيهم وصفهم
انه حكيم عليم قد خسر الذين قتلوا اولادهم سفها بغير علم وحرموا ما رزقهم الله افتراء على الله قد ضلوا وما كانوا مهتدين
وهو الذي انشا جنات معروشات وغير معروشات والنخل والزرع مختلفا اكله والزيتون والرمان متشابها وغير متشابه

كلوا من ثمره اذا اثمر واتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا
مما رزقكم الله ولا تتبعوا خطوات الشيطان انه لكم عدو مبين ثمانية ازواج من الضان اثنين
النوع الثالث
اعلم ان هذا من احكامهم الفاسدة وهي انهم قسموا انعامهم اقساما فاولها ان قالوا هذه انعام وحرث حجر فقوله حجر بمعنى مفعول كالذبح والطحن ويستوي فيه المذكر والمؤنث
والواحد والجمع لان حكمه حكم الاسماء غير الصفات واصل الحجر المنع وسمي العقل حجرا لمنعه عن القبائح وفلان في حجر القاضي اي في منعه وقرأ الحسن وقتادة حجر بضم الحاء وعن ابن عباس حرج
وهو من التضييق وكانوا اذا عينوا شيئا من حرثهم وانعامهم لالهتهم قالوا لا يطعمها الا من نشاء يعنون خدمة الاوثان والرجال دون النساء والقسم الثاني من انعامهم التي
قالوا فيها وانعام حرمت ظهورها وهي البحائر والسوائب والحوامي وقد مر تفسيره في سورة المائدة والقسم الثالث وانعام لا يذكرون اسم الله عليها في الذبح وانما يذكرون عليها
اسماء الاصنام وقيل لا يحجون عليها ولا يلبون على ظهورها ثم قال افتراء عليه وانتصابه على انه مفعول له او حال او مصدر مؤكد لان قولهم ذلك في معنى الافتراء ثم قال تعالى
سيجزيهم بما كانوا يفترون والمقصود منه الوعيد قوله تعالى وقالوا ما في بطون هذه الاية وفيها مسائل الاولى هذا النوع الرابع من قضاياهم الفاسدة كانوا يقولون في اجنة البحائر
والسوائب ما ولد منها حيا فهو خالص للذكور لا ياكل منه الاناث وما ولد منها ميتا اشترك فيه الذكور والاناث سيجزيهم وصفهم المراد منه الوعيد انه حكيم عليم ليكون
الزجر واقعا على حد الحكمة وبحسب الاستحقاق المسألة الثانية ذكر ابن الانباري في تانيث خالصة ثلاثة اقوال قولين للفراء وقولا للكسائي احدها ان الهاء ليست للتانيث
وانما هي للمبالغة في الوصف كما قالوا راوية وعلامة ونسابة والداهية والطاغية كذلك يقول هو خالصة وخاص لي وهذا قول الكسائي والقول الثاني ان ما في قوله ما في
بطون هذه الانعام عبارة عن الاجنة واذا كان عبارة عن مؤنث جاز تانيثه على المعنى وتذكيره على اللفظ كما في هذه الاية فانه انث خبره الذي هو خالصة
بمعناه وذكر في قوله ومحرم على اللفظ والثالث ان يكون مصدرا والتقدير ذو خالصة كقولهم عطاؤك عافية والمطر رحمة والرخص نعمة المسألة الثالثة قرأ
ابن عامر وان تكن بالتاء ميتة بالرفع وقرأ ابن كثير باليا ميتة بالرفع وقرأ ابو بكر عن عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب والباقون باليا ميتة بالنصب اما قراءة ابن
عامر فوجهها انه الحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل مؤنثا في اللفظ واما قراءة ابن كثير فوجهها ان قوله ميتة اسم تكن وخبره مضمر والتقدير وان تكن
لهم ميتة او وان تكن هناك ميتة وذكر لان الميتة في معنى الميت وقال ابو علي لم يلحق الفعل علامة التانيث لما كان الفاعل المسند اليه تانيثه غير حقيقي ولا
يحتاج الكون الى خبر لانه بمعنى حدث ووقع واما قراءة عاصم تكن بالتاء ميتة بالنصب فالتقدير وان تكن المذكورة ميتة فانث الفعل لهذا السبب واما قراءة
الباقين وان يكن باليا ميتة بالنصب فمعناها وان يكن المذكور ميتة فذكروا الفعل لانه مسند الى ضمير ما تقدم في قوله ما في بطون هذه الانعام وهو مذكر وقوله
ميتة لما كان الفعل مسندا الى الضمير قوله تعالى قد خسر الذين قتلوا اولادهم الاية اعلم انه تعالى لما ذكر فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تعالى
جمع هذين الامرين في هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم الله والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء
فهذه امور سبعة وكل واحد منها سبب تام في حصول الذم اما الاول فهو الخسران وذلك لان الولد نعمة عظيمة من الله تعالى على العبد فاذا سعى في ابطاله فقد
خسر خسرانا مبينا لا سيما ويستحق على ذلك الابطال الذم العظيم في الدنيا والعقاب العظيم في الاخرة اما الذم في الدنيا فان الناس يقولون قتل ولده خوفا
ان ياكل معه وليس في الدنيا بلاء اشد منه واما العقاب في الاخرة فلان قرابة الولادة اعظم موجبات المحبة فمع حصولها اذا اقدم على الحاقه اعظم المضار به
كان ذلك اعظم انواع الذنوب فكان موجبا لاعظم انواع العقاب النوع الثاني السفاهة وهي عبارة عن الخفة المذكورة وذلك لان قتل الولد انما يكون
خوفا من الفقر والفقر وان كان ضررا الا ان القتل اعظم منه وايضا فهذا القتل ناجز وذلك الفقر موهوم فالتزام اعظم المضار على سبيل القطع حذرا من ضرر موهوم
لا شك انه سفاهة النوع الثالث قوله بغير علم فالمقصود ان هذه السفاهة انما تولدت من عدم العلم ولا شك ان الجهل من اعظم المنكرات والقبائح والنوع الرابع
تحريم ما احل الله تعالى لهم وهو ايضا من اعظم انواع الحماقة لانه يمنع نفسه تلك المنافع والطيبات ويستحق بسبب ذلك المنع اعظم انواع العذاب والعقاب
النوع الخامس الافتراء على الله ومعلوم ان الجراءة على الله والافتراء عليه تعالى من اعظم الذنوب واكبر الكبائر النوع السادس الضلال عن الرشد في مصالح الدين
ومنافع الدنيا النوع السابع انهم ما كانوا مهتدين والفائدة فيه انه قد يضل الانسان عن الحق الا انه قد يعود الى الاهتداء فبين تعالى انهم قد ضلوا ولم يحصل لهم
الاهتداء قط فثبت انه تعالى ذم الموصوفين بقتل الاولاد وتحريم ما احله الله تعالى لهم بهذه الصفات السبع الموجبة لاعظم انواع الذم وذلك نهاية المبالغة قوله تعالى
وهو الذي انشا جنات معروشات الاية وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى جعل مدار هذا الكتاب الشريف على تقرير التوحيد والنبوة والمعاد واثبات
القضاء والقدر وانه تعالى بالغ في تقرير هذه الاصول وانتهى الكلام الى شرح احوال السعداء والاشقياء ثم انتقل منه الى تهجين طريقة من انكر البعث والقيامة
ثم اتبعه بحكاية اقاويلهم الركيكة وكلماتهم الفاسدة في مسائل اربعة والمقصود التنبيه على ضعف عقولهم وقلة محصولهم في تنفير الناس من الالتفات الى كلامهم
والاغترار بشبهاتهم فلما تمم هذه الاشياء عاد بعدها الى ما هو المقصود الاصلي وهو اقامة الدلائل على تقرير التوحيد فقال عز من قائل وهو الذي انشا جنات معروشات
واعلم انه قد سبق ذكر هذا الدليل في هذه السورة وهو قوله تعالى وهو الذي انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شيء الاية فالاية المتقدمة ذكر الله تعالى فيها خمسة انواع
وهي الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وفي هذه الاية التي نحن في تفسيرها ذكر هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب لانه
ذكر العنب ثم ذكر النخل ثم الزرع ثم الزيتون ثم الرمان وذكر في الاية المتقدمة مشتبها وغير متشابه ثم ذكر في الاية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه وفي

من الخفة المذكورة م

وفي هذه الاية متشابها وغير متشابه م

هناك بالنظر في احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وذكر في هذه الآية كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فاذن في الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى
الفقراء فالذي حصل به الامتياز بين الآيتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وههنا اذن في الانتفاع بها وذلك تنبيه على ان الامر بالاستدلال بها على
الصانع الحكيم مقدم على الاذن في الانتفاع لان الحاصل من الاستدلال بها سعادة روحانية ابدية والحاصل من الانتفاع بها سعادة جسمانية سريعة الانقضاء والاول
اولى بالتقديم فلهذا السبب قدم الله تعالى الامر بالاستدلال بها على الاذن في الانتفاع المسئلة الثانية قوله انشأ اي خلق يقال نشأ الشيء نشأة ونشاءة
اذا ظهر وارتفع والله تعالى ينشئه انشاء اي يظهره ويرفعه وقوله جنات معروشات يقال عرشت الكرم اعرشه عرشا وعرشته تعريشا اذا عطفت العيدان التي
ترسل عليها قضبان الكرم والواحد عرش والجمع عروش ويقال عريش وجمعه عرش واعترش العنب العريش اعتراشا اذا علاه اذا عرفت هذا فنقول في قوله
معروشات وغير معروشات اقوال الاول ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما للكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يبقى على وجه
الارض منبسطا الثاني المعروشات العنب الذي يجعل لها عروش وغير المعروشات كل ما ينبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ الثالث المعروشات
ما يحتاج ان يتخذ لها عريش يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجري مجراه وغير المعروش هو القائم من الشجر المستغني باستوائه وذهابه علوا لقوة ساقه عن التعريش الرابع
المعروشات ما يحصل في البساتين والعمرانات مما يغرسه الناس واهتموا به فعرشوه وغير معروشات مما انبته الله تعالى وحشيا في البراري والجبال فهو غير معروش
قوله تعالى والنخل والزرع فسر ابن عباس الزرع ههنا بجميع الحبوب التي يقتات بها مختلفا اكله اي لكل شيء منها طعم غير طعم الآخر والاكل كل ما اكل وههنا المراد
ثمر النخل والزرع ومضى القول في الاكل عند قوله تعالى فآتت اكلها ضعفين وقوله مختلفا نصب على الحال اي انشأه في حال اختلاف اكله فان قيل كيف
يقال انشأه في حال اختلاف اكله وهو قد انشأه من قبل ظهور اكله واكل ثمره الجواب انه تعالى انشأها حال اختلاف ثمرها وصدق هذا لا ينافي
صدق انه تعالى انشأها قبل ذلك وايضا انما نصب على الحال مع انه يؤكل بعد ذلك بزمان لان اختلاف اكله مقدر كما تقول مررت برجل معه
صقر صائدا به غدا اي مقدرا للصيد به غدا وقرأ ابن كثير ونافع اكله بتخفيف الكاف والباقون اكله بضم الكاف في كل القرآن واما توحيد الضمير في
في قوله مختلفا اكله فالسبب فيه انه اكتفى باعادة الذكر على احدهما من اعادته عليهما جميعا كقوله تعالى واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها
والمعنى اليهما وقوله والله ورسوله احق ان يرضوه قوله تعالى متشابها وغير متشابه قد سبق تفسيره في الآية المتقدمة ثم قال تعالى كلوا من ثمره اذا
اثمر وفيه مباحث الاول انه تعالى لما ذكر كيفية خلقه لهذه الاشياء ذكر ما هو المقصود الاصلي من خلقها وهو انتفاع المكلفين بها فقال كلوا من ثمره
واختلفوا ما الفائدة فيه فقال بعضهم الاباحة وقال آخرون بل المقصود منه اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تعالى لما اوجب الحق فيه كان
يجوز ان يحرم على المالك تناوله لمكان شركة المساكين فيه بل هذا هو الظاهر فاباح تعالى هذا الاكل واخرج وجوب الحق فيه من ان يكون مانعا من هذا
التصرف وقال بعضهم بل اباح تعالى ذلك ليبين ان القصد بخلق هذه النعم اما الاكل واما التصدق وانما قدم ذكر الاكل على التصدق لان رعاية
النفس مقدمة على رعاية الغير قال تعالى ولا تنس نصيبك من الدنيا واحسن كما احسن الله اليك البحث الثاني تمسك بعضهم بقوله كلوا من ثمره اذا اثمر بان
الاصل في المنافع الاباحة والاطلاق لان قوله تعالى كلوا خطاب عام يتناول الكل فصار هذا جاريا مجرى قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وايضا يمكن
التمسك به على ان الاصل عدم وجوب الصوم وان من ادعى الايجاب كان هو المحتاج الى الدليل فيتمسك به في ان المجنون اذا افاق في اثناء الشهر لا يلزمه
قضاء ما مضى وفي ان الشارع في صوم النفل لا يجب عليه الاتمام البحث الثالث قوله تعالى كلوا امر دل على ان صيغة الامر قد ترد في غير موضع الوجوب
وفي غير موضع الندب وعند هذا قال بعضهم الاصل في الاستعمال الحقيقة فوجب جعل هذه الصيغة مفيدة لرفع الحجر فلهذا قالوا الامر مقتضاه
الاباحة الا انا نقول نعلم بالضرورة من لغة العرب ان هذه الصيغة تفيد ترجيح جانب الفعل وان حملها على الاباحة لا يصار اليه الا بدليل منفصل
قوله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده فيه ابحاث الاول قرأ ابو عمرو وعاصم حصاده بفتح الحاء والباقون بكسر الحاء قال الواحدي قال جميع اهل اللغة يقال
حصاد وحصاد وجزاز وجزاز وقطاف وقطاف وجداد وجداد قال سيبويه جاؤا بالمصادر حين ارادوا انتهاء الزمان على مثال فعال وربما
قالوا فيه فعال البحث الثاني في تفسير قوله وآتوا حقه ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس في رواية عطاء يريد به العشر ونصف العشر مما سقي بالسواني
وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وطاوس والضحاك فان قالوا كيف تؤدى الزكاة يوم الحصاد والحب في السنبل وايضا هذه السورة مكية وايجاب
الزكاة مدني قلنا لما تعذر اجراء قوله وآتوا على ظاهره بالدليل الذي ذكرتم لا جرم حملناه على تعلق حق الزكاة به في ذلك الوقت والجواب عن
السؤال الثاني لا نسلم ان الزكاة ما كانت واجبة في مكة بل لا نزاع ان الآية المدنية وردت بايجابها الا ان ذلك لا يمنع انها كانت واجبة بمكة
وقيل ايضا هذه الآية مدنية القول الثاني ان هذا حق في المال سوى الزكاة وقال مجاهد اذا حصدت فحضرك المساكين فاطرح لهم منه واذا درسته وذريته
فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكاته القول الثالث ان هذا كان قبل وجوب الزكاة فلما فرضت الزكاة نسخ هذا وهو قول سعيد بن جبير
والصحيح هو القول الاول والدليل عليه ان قوله تعالى وآتوا حقه انما يحسن ذكره لو كان ذلك الحق معلوما قبل ورود هذه الآية لئلا تبقى هذه الآية
مجملة وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم ليس في المال حق سوى الزكاة فوجب ان يكون المراد بهذا الحق حق الزكاة البحث الثالث قوله وآتوا حقه يوم حصاده

واذا كدسته فاطرح لهم منه

بعد ذكر الانواع الخمسة العنب والنخل والزرع والزيتون والرمان يدل على وجوب الزكاة في الكل وهذا يقتضي وجوب الزكاة في الثمار كما كان يقوله ابو حنيفة رضي الله عنه فان قالوا
لفظ الحصاد مخصوص بالزرع فنقول لفظ الحصد في اللغة غير مخصوص بالزرع والدليل عليه ان الحصد في اللغة عبارة عن القطع وذلك يتناول الكل وايضا الضمير في قوله حصاده
يجب عوده الى اقرب المذكورات وذلك هو الزيتون والرمان فوجب ان يكون الضمير عائدا اليه البحث الرابع قال ابو حنيفة العشر واجب في القليل والكثير وقال
الاكثرون انه لا يجب الا اذا بلغ خمسة اوسق واحتج ابو حنيفة بهذه الآية فقال قوله وآتوا حقه يقتضي ثبوت الحق في القليل والكثير فاذا كان ذلك الحق هو الزكاة
وجب القول بوجوب الزكاة في القليل والكثير اما قوله تعالى ولا تسرفوا فاعلم ان لاهل اللغة في تفسير الاسراف قولين الاول قال ابن الاعرابي السرف تجاوز ما حد
لك قال شمر سرف المال ما ذهب منه من غير منفعة اذا عرفت هذا فنقول للمفسرين فيه اقوال الاول ان الانسان اذا اعطى كل ماله ولم يوصل الى عياله شيئا
فقد اسرف لانه جاء في الخبر ابدأ بنفسك ثم بمن تعول وروي ان ثابت بن قيس بن شماس عمد الى خمسمائة نخلة فجذها ثم قسمها في يوم واحد ولم يدخل منها الى منزله
شيئا فانزل الله تعالى وآتوا حقه يوم حصاده ولا تسرفوا اي لا تعطوا كله الثاني قال سعيد بن المسيب لا تسرفوا اي لا تمنعوا الصدقة وهذان القولان يشتركان في ان المراد
من الاسراف مجاوزة الحد الا ان الاول مجاوزة في الاعطاء والثاني مجاوزة في المنع الثالث قال قتادة معناه لا تشركوا الاصنام في الحرث والانعام وهذا
ايضا من باب المجاوزة لانه من اشرك الاصنام في الحرث والانعام فقد جاوز ما حد له الرابع قال الزهري معناه لا تنفقوا في معصية الله قال مجاهد لو كان ابو قبيس
ذهبا فانفقه رجل في طاعة الله لم يكن مسرفا ولو انفق درهما في معصية الله كان مسرفا وهذا المعنى اراده حاتم الطائي حين قيل له لا خير في السرف وهذا على القول
الثاني في معنى السرف فان من انفق في معصية الله فقد انفق فيما لا نفع فيه قوله تعالى انه لا يحب المسرفين والمقصود منه الزجر لان كل مكلف لا يحبه الله تعالى
فهو من اهل النار والدليل عليه قوله تعالى وقالت اليهود والنصارى نحن ابناء الله واحباؤه قل فلم يعذبكم بذنوبكم فدل هذا على ان كل من احبه الله تعالى فليس هو من اهل
النار وذلك يفيد من بعض الوجوه ان من لا يحبه الله تعالى فهو من اهل النار قوله تعالى ومن الانعام حمولة وفرشا الآية اعلم انه تعالى لما ذكر كيفية انعامه على عباده
بالمنافع النباتية اتبعها بذكر انعامه عليهم بالمنافع الحيوانية فقال ومن الانعام حمولة وفرشا والواو في قوله ومن الانعام توجب العطف على ما تقدم من قوله
وهو الذي انشأ جنات معروشات والتقدير وانشأ جنات وانشأ من الانعام حمولة وفرشا وكثرت اقوال اهل اللغة في تفسير الحمولة والفرش واقربها الى
التحصيل وجهان الاول ان الحمولة ما تحمل الاثقال والفرش ما يفرش للذبح او ينسج من صوفه ووبره وشعره للفرش والثاني الحمولة الكبار التي تصلح للحمل والفرش الصغار
كالفصلان والعجاجيل والغنم لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها ثم قال تعالى كلوا مما رزقكم الله يريد ما احلها لكم وقالت المعتزلة
انه تعالى امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج ان الرزق ليس بحرام ثم قال تعالى ولا تتبعوا خطوات الشيطان اي في التحليل والتحريم من عند انفسكم كما فعله اهل الجاهلية
قال الزجاج في خطوات الشيطان ثلاثة اوجه بضم الطاء وفتحها وباسكانها ومعناه طرق الشيطان اي لا تسلكوا الطريق الذي يسوله لكم الشيطان ثم قال تعالى
انه لكم عدو مبين اي بين العداوة اخرج آدم من الجنة وهو القائل لاحتنكن ذريته الا قليلا والله اعلم ثمانية ازواج من الضأن اثنين و
من المعز اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين نبئوني بعلم ان كنتم صادقين ومن الابل اثنين
ومن البقر اثنين قل آلذكرين حرم ام الانثيين اما اشتملت عليه ارحام الانثيين ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا فمن اظلم ممن
افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم ان الله لا يهدي القوم الظالمين قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا
ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس او فسقا اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك
غفور رحيم وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او
الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وانا لصادقون فان كذبوك فقل ربكم ذو رحمة واسعة ولا يرد باسه عن القوم المجرمين
في ثمانية ازواج ابحاث الاول في انتصاب ثمانية وجهان الاول قال الفراء بالبدل من قوله حمولة وفرشا والثاني ان يكون التقدير كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج
البحث الثاني الواحد اذا كان وحده فهو فرد واذا كان معه غيره من جنسه سمي زوجا وهما زوجان بدليل قوله تعالى خلق الزوجين الذكر والانثى وبدليل قوله ثمانية ازواج ثم
فسرها بقوله من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين ثم قال تعالى من الضأن اثنين يعني الذكر والانثى والضأن ذوات الصوف من الغنم
قال الزجاج وهي جمع ضائن وضائنة مثل تاجر وتجر وجمع الضأن ايضا الضئين بكسر الضاد وفتحها ثم قال تعالى ومن المعز اثنين قرئ من المعز بفتح العين والمعز بسكونها
والمعز ذوات الشعر ويقال للواحد ماعز وللجمع معزى فمن قرأ المعز بفتح العين فهو جمع ماعز مثل خادم وخدم وطالب وطلب وحارس وحرس ومن قرأ
بسكون العين فهو ايضا جمع ماعز كصاحب وصحب وتاجر وتجر وراكب وركب واما انتصاب اثنين فلان تقدير الآية انشأ ثمانية ازواج انشأ من الضأن
اثنين ومن المعز اثنين ثم قال تعالى قل آلذكرين حرم ام الانثيين نصب الذكرين بقوله حرم والاستفهام يعمل فيه ما بعده ولا يعمل فيه ما قبله قال المفسرون
ان المشركين من اهل الجاهلية كانوا يحرمون بعض الانعام فاحتج الله تعالى على ابطال قولهم بان ذكر الضأن والمعز والابل والبقر وذكر من كل واحد
من هذه الاربعة زوجين ذكرا وانثى ثم قال ان كان حرم منها الذكر وجب ان يكون كل ذكورها حراما وان كان حرم الانثى وجب ان يكون كل اناثها حراما
ثم قال تعالى اما اشتملت عليه ارحام الانثيين تقديره وان كان حرم ما اشتملت عليه ارحام الانثيين وجب تحريم الاولاد كلها لان الارحام تشتمل على الذكور

صح
قال لا سرف في الخير

والاناث هذا ما اتفق عليه المفسرون في تفسير هذه الآية وهو عندي بعيد جدا لان القائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعني الضأن والمعز والابل والبقر محصورة في الذكور والاناث
الا انه لا يجب ان تكون علة ما حلوا او حرموه محصورة في الذكورة والانوثة بل علة تحريمها كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاما او سائر الاعتبارات كما اذا قلنا انه تعالى حرم ذبح
بعض الحيوانات لاجل الاكل فاذا قيل ان ذلك الحيوان ان كان قد حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن
هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذي ذكره المفسرون في تفسير هذه الآية ويجب على العاقل ان يذكر في تفسير كلام الله تعالى وجها صحيحا فاما تفسيره بالوجه الفاسد فلا يجوز والاقرب
عندي فيه وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعني انكم لا تقرون بنبوة نبي ولا تعترفون بشريعة شارع
فكيف تحكمون بان هذا يحل وذاك يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحام مخصوص بالابل فالله تعالى بين ان النعم عبارة عن هذه الانواع الاربعة فلما لم يحكموا
بهذه الاحكام في الاقسام الثلثة وهي الضأن والمعز والبقر فكيف خصصتم الابل بهذا الحكم على التعيين فهذا ما عندي في تفسير هذه الآية ثم قال تعالى ام كنتم شهداء اذ وصاكم الله بهذا
والمراد هل شاهدتم الله تعالى حرم هذا ان كنتم لا تؤمنون برسول وحاصل الكلام في هذه الآية انكم لا تعترفون بنبوة احد من الانبياء فكيف تثبتون هذه الاحكام المختلفة ثم
انه تعالى لما بين ذلك قال فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا ليضل الناس بغير علم قال ابن عباس يريد عمرو بن لحي لانه هو الذي غير شريعة اسمعيل عليه السلام والاقرب
ان يكون هذا محمولا على كل من فعل ذلك لان اللفظ عام والعلة الموجبة لهذا الحكم عامة فالتخصيص تحكم محض قال المحققون اذا ثبت ان من افترى على الله الكذب في تحريم مباح
استحق هذا الوعيد الشديد فمن افترى على الله الكذب في مسائل التوحيد ومعرفة الذات والصفات وفي النبوات والملائكة ومباحث المعاد كان وعيده اشد
قال القاضي ودل ذلك على ان الاضلال عن الدين مذموم لا يليق بالله لانه تعالى اذا ذم الاضلال الذي ليس فيه الا تحريم المباح فالذي هو اعظم منه اولى بالذم وجوابه انه ليس
كل ما كان مذموما منا كان مذموما من الله تعالى الا ترى ان الجمع بين العبيد والاماء وتسليط الشهوة عليهم وتمكينهم من اسباب الفجور مذموم منا وليس بمذموم من الله
تعالى ثم قال تعالى ان الله لا يهدي القوم الظالمين قال القاضي لا يهديهم الى ثوابه والى زيادات الهدى والى الخصائص التي يهدي بها وقال اصحابنا المراد منه الاخبار بانه تعالى لا يهدي
اولئك المشركين اي لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان والكلام في ترجيح احد القولين على الآخر معلوم قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الآية اعلم انه تعالى لما بين فساد طريقة اهل
الجاهلية فيما يحل ويحرم من المطعومات اتبعه بالبيان الصحيح في هذا الباب فقال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة الا ان تكون بالتاء
ميتة بالرفع بمعنى الا ان تقع ميتة او تحدث ميتة والباقون الا ان يكون ميتة اي الا ان يكون المأكول ميتة او الموجود ميتة المسئلة الثانية لما بين انه تعالى
ان التحليل والتحريم لا يثبت الا بالوحي قال قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه اي على آكل يأكله وذكر هذا ليظهر ان المراد منه هو بيان ما يحل ويحرم من المأكولات ثم ذكر
امورا اربعة اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها الفسق وهو ما اهل لغير الله به فقوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة
وذلك لانه لما ثبت انه لا طريق الى معرفة المحرمات والمحللات الا بالوحي وثبت انه لا وحي من الله تعالى الا الى محمد صلوات الله عليه وثبت انه لا وحي من الله تعالى
انه تعالى امره ان يقول لا اجد فيما اوحي الي محرما الا هذه الاربعة فان هذا مبالغة في بيان انه لا يحرم الا هذه الاربعة واعلم ان هذه السورة مكية فبين الله تعالى فيها
انه لا يحرم الا هذه الاربعة ثم اكد ذلك بان قال في سورة النحل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان الله غفور
رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا آيتان مكيتان تدلان على حصر المحرمات في هذه الاربعة ثم ذكر تعالى في سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم
واجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الآية بقليل وهو قوله تعالى حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به والمنخنقة
والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وهذه الاشياء اقسام الميتة وانه تعالى اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ثم بين في سورة البقرة
وهي سورة مدنية ايضا انه لا يحرم الا هذه الاربعة فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه الآية المدنية
مطابقة لتلك الآية المكية لان كلمة انما تفيد الحصر فكلمة انما في الآية المدنية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الا كذا وكذا في الآية المكية فثبت ان الشريعة
من اولها الى آخرها كانت مستقرة على هذا الحكم وعلى هذا الحصر فان قال قائل يلزمكم في التزام هذا الحصر تحليل النجاسات والمستقذرات ويلزم عليه تحليل الخمر وايضا
فيلزمكم تحليل المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة مع ان الله تعالى حكم بتحريمها قلنا هذا لا يلزمنا من وجوه الاول انه تعالى قال في هذه الآية او لحم خنزير فانه رجس
ومعناه انه تعالى انما حرم لحم الخنزير لكونه نجسا فهذا يقتضي ان النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب ان يكون كل نجس فانه يحرم اكله واذا كان هذا مذكورا في الآية
كان السؤال ساقطا الثاني انه تعالى قال في آية اخرى ويحرم عليهم الخبائث وذلك يقتضي تحريم كل الخبائث والنجاسات خبائث فوجب القول بتحريمها الثالث
ان الامة مجمعة على حرمة تناول النجاسات فهب انا التزمنا تخصيص هذه السورة بدلالة النقل المتواتر من دين محمد صلوات الله عليه في باب النجاسات فوجب ان يبقى
فيما سواها على وفق الاصل تمسكا بعموم كتاب الله في الآية المكية والآية المدنية فهذا اصل مقرر كامل في باب ما يحل ويحرم من المطعومات واما الخمر فالجواب عنه انها نجسة
فيكون من الرجس فيدخل تحت قوله فانه رجس وتحت قوله ويحرم عليهم الخبائث وايضا ثبت تخصيصه بالنقل المتواتر من دين محمد صلوات الله عليه في تحريمه
وبقوله تعالى فاجتنبوه وبقوله واثمهما اكبر من نفعهما والعام المخصوص حجة في غير محل التخصيص فيبقى هذه الآية فيما عداها حجة واما قوله يلزم تحليل الموقوذة والمتردية
والنطيحة فالجواب عنه من وجوه اولها انها ميتات فكانت داخلة تحت هذه الآية وثانيها انا نخصص عموم هذه الآية بتلك الآية وثالثها ان نقول انها
ان كانت ميتة دخلت تحت هذه الآية وان لم تكن ميتة فنخصصها بتلك الآية فان قال قائل المحرمات من المطعومات اكثر مما ذكر في هذه الآية فما وجهها اجابوا عنه من

ميتة بالنعت تقديره ان يكون العين او النفس او الجثة ميتة او ان يكون

وجوه احدها ان المعنى لا اجد محرما مما كان اهل الجاهلية يحرمونه من البحائر والسوائب وغيرها الا ما ذكر في هذه الآية وثانيها ان المراد انه وقت نزول هذه الآية لم يكن محرم غير ما نص عليه في هذه
الآية ثم وجدت محرمات اخرى بعد ذلك وثالثها هب ان اللفظ عام الا ان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد جائز فنحن نخصص هذا العموم باخبار الآحاد ورابعها ان مقتضى هذه الآية
ان نقول انه لا اجده في القرآن ويجوز ان يحرم الله تعالى ما سوى هذه الاربعة على لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولقائل ان يقول هذه الاجوبة ضعيفة اما الجواب الاول فضعيف
لوجوه احدها انه لا يجوز ان يكون المراد من قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما مما كان يحرمه اهل الجاهلية من البحائر والسوائب وغيرها اذ لو كان المراد ذلك لما كانت الميتة والدم ولحم الخنزير
وما ذبح على النصب داخلة تحته ولو لم تكن هذه الاشياء داخلة تحت قوله قل لا اجد فيما اوحي الي محرما لما حسن استثناؤها منه ولما رأينا هذه الاشياء مستثناة عن تلك الكلمة
علمنا انه ليس المراد من تلك الكلمة ما ذكروه وثانيها انه تعالى حكم بفساد قولهم في تحريم تلك الاشياء ثم انه تعالى في هذه الآية حصر المحرمات في هذه الاربعة وتحليل تلك الاشياء التي حرمها
اهل الجاهلية لا يمنع من تحليل غيرها فوجب ابقاء هذه الآية على عمومها لان تخصيصها يوجب ترك العمل بعمومها من غير دليل وثالثها انه تعالى قال في سورة البقرة انما حرم عليكم هذه الاشياء
الاربعة وكلمة انما تفيد الحصر وهذه الآية في سورة البقرة غير مسبوقة بحكاية اقوال اهل الجاهلية في تحريم البحائر والسوائب فسقط هذا العذر واما جوابهم الثاني فهو ان المراد وقت نزول
هذه الآية لم يكن محرم الا هذه الاربعة فجوابه من وجوه اولها ان قوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل به لغير الله آية مدنية نزلت بعد استقرار الشريعة وكلمة
انما تفيد الحصر فدلت هاتان الآيتان على ان الحكم الثابت في شريعة محمد صلوات الله عليه من اولها الى آخرها ليس الا حصر المحرمات في هذه الاشياء وثانيها انه لما ثبت بمقتضى هاتين
الآيتين حصر المحرمات في هذه الاربعة كان هذا اعترافا بحل ما سواها فالقول بتحريم شيء خامس يكون نسخا ولا شك ان مدار الشريعة على ان الاصل عدم النسخ لانه لو كان احتمال طريان الناسخ
معادلا لاحتمال بقاء الحكم على ما كان فحينئذ لا يمكن التمسك بشيء من النصوص في اثبات شيء من هذه الاحكام لاحتمال ان يقال انه وان كان ثابتا الا انه زال ولما اتفق الكل على ان
الاصل عدم النسخ وان القائل به والذاهب اليه هو المحتاج الى الدليل علمنا فساد هذا السؤال واما جوابهم الثالث وهو انا نخصص عموم القرآن بخبر الواحد فنقول ليس هذا من باب
التخصيص بل هو صريح النسخ لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه مبالغة في انه لا يحرم سوى هذه الاربعة وقوله في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة كذا وكذا
تصريح بحصر المحرمات في هذه الاربعة لان كلمة انما تفيد الحصر فالقول بانه ليس الامر كذلك يكون رفعا لهذا الحصر الذي ثبت بمقتضى هاتين الآيتين انه كان ثابتا في اول الشريعة
بمكة وفي آخرها بالمدينة ونسخ القرآن بخبر الواحد لا يجوز واما جوابهم الرابع فضعيف ايضا لان قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي يتناول كل ما كان وحيا سواء كان ذلك الوحي قرآنا
او غيره وايضا فقوله تعالى في سورة البقرة انما حرم عليكم الميتة يزيل هذا الاحتمال فثبت بما ذكرناه قوة هذا الكلام وصحة هذا المذهب وهو الذي كان يقول به مالك بن انس رضي الله عنه ومن
السؤالات الصعبة ان كثيرا من الفقهاء خصصوا عموم هذه الآية بما نقل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما استخبثه العرب فهو حرام وقد علم ان الذي يستخبثه العرب غير مضبوط
فسيد العرب بل سيد العالمين محمد صلوات الله عليه لما رآهم يأكلون الضب قال يعافه طبعي ثم ان هذا الاستقذار ما صار سببا لتحريم الضب واما سائر العرب ففيهم من لا
يستقذر شيئا وقد يختلفون في بعض الاشياء فيستقذرها قوم ويستطيبها آخرون فعلمنا ان الامر بالاستقذار غير مضبوط بل هو مختلف باختلاف الاشخاص والاحوال
فكيف يجوز نسخ هذا النص القاطع بذلك الامر الذي ليس له ضابط معين ولا قانون معلوم والله اعلم المسئلة الثالثة اعلم انا قد ذكرنا المسائل المتعلقة بهذه الاشياء
الاربعة في سورة البقرة على سبيل الاستقصاء فلا فائدة في الاعادة اولها الميتة ودخلها التخصيص بقوله صلى الله عليه وسلم احلت لنا ميتتان السمك والجراد وثانيها الدم
المسفوح والسفح الصب يقال سفح الدمع والدم سفحا وسفوحا اذا سال وانشد ابو عبيدة اقول ودمعي واكف عند رسمها عليك سلام الله والدمع يسفح قال ابن عباس
يريد ما خرج من الانعام وهي احياء وما يخرج من الاوداج عند الذبح وعلى هذا التقدير فلا يدخل فيه الكبد والطحال لجمودهما ولا ما يختلط باللحم من الدم فانه غير سائل وسئل ابو مجلز عما يتلطخ من
اللحم بالدم وعن القدر يرى فيه حمرة الدم فقال لا بأس به انما نهي عن الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير فانه رجس ورابعها قوله او فسقا اهل لغير الله به وهو منسوق على قوله الا ان يكون
ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فسمى ما اهل لغير الله به فسقا لتوغله في باب الفسق كما يقال فلان كرم وجود اذا كان كاملا فيهما ومنه قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه
وانه لفسق قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد والمعنى انه تعالى لما بين في هذه الاربعة انها محرمة بين ان عند الاضطرار يزول ذلك التحريم وهذه الآية قد استقصينا في تفسيرها
في سورة البقرة قوله عقيب ذلك فان ربك غفور رحيم يدل على حصول الرخصة ثم انه تعالى بين انه حرم على اليهود اشياء اخرى سوى هذه الاربعة وهي نوعان
قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا عليهم كل ذي ظفر وفيه مباحث الاول قال الواحدي في الظفر لغات ظفر بضم الفاء وهو اعلاها وظفر بسكون الفاء وظفر بكسر الظاء وهو قراءة
الحسن وظفر بكسرهما وهو قراءة ابن السماك البحث الثاني قال الواحدي اختلفوا في كل ذي ظفر الذي حرمه الله تعالى على اليهود فروى عطاء عن ابن عباس انه الابل فقط وفي رواية
اخرى عن ابن عباس انه الابل والنعامة وهو قول مجاهد وقال عبد الله بن مسلم انه كل ذي مخلب من الطير وكل ذي حافر من الدواب ثم قال المفسر كذا قال وسمي الحافر ظفرا على الاستعارة
واقول اما حمل الظفر على الحافر فبعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يكاد يسمى ظفرا والثاني انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تعالى حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل
لان الآية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا القول فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب آلات الجوارح في الصيد
في الاصطياد والبراثن آلات السباع في الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التي تصطاد لان هذه الصفة تعم هذه الاجناس
واذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا عليهم كل ذي ظفر يفيد تخصيص هذه الحرمة بهم من وجهين الاول ان قوله وعلى الذين هادوا حرمنا كذا وكذا
يفيد الحصر في اللغة والثاني انه لو كانت هذه الحرمة ثابتة في حق الكل لم يبق لقوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر فائدة فثبت ان تحريم السباع وذي المخلب من الطير مختص
باليهود فوجب ان لا تكون محرمة على المسلمين فصارت هذه الآية دالة على حصول حل هذه الحيوانات على المسلمين وعند هذا نقول ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم حرم كل ذي

كذلك قال

ناب من السباع وذي مخلب من الطيور وهو ضعيف لأنه خبر واحد على خلاف كتاب الله فوجب أن لا يكون مقبولاً وبهذا التقدير يقوى قول مالك رضي الله عنه في هذه المسألة
من الأشياء التي حرمها الله تعالى على اليهود خاصة قوله تعالى ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما فبين تعالى أنه حرم على اليهود شحوم البقر والغنم ثم في الآية قولان الأول أنه تعالى
استثنى من هذا التحريم ثلاثة أنواع أولها قوله إلا ما حملت ظهورهما قال ابن عباس إلا ما علق بالظهر من الشحم فإني لم أحرمه وقال قتادة إلا ما علق بالظهر والجنب من داخل بطونهما وأقول
ليس على الظهر والجنب شحم إلا اللحم الأبيض السمين الملتصق باللحم الأحمر وعلى هذا التقدير فهذا اللحم السمين يكون مسمى بالشحم وبهذا التقدير لو حلف لا يأكل الشحم وجب
أن يحنث بأكل ذلك اللحم السمين والاستثناء الثاني قوله تعالى أو الحوايا قال الواحدي وهي المباعر والمصارين واحدها حاوية وحوية وقال ابن الأعرابي هي
الحوية والحاوية وهي الدوارة التي في بطن الشاة وقال ابن السكيت يقال حاوية وحوايا مثل زاوية وزوايا إذا عرفت هذا فالمراد أن الشحوم الملتصقة بالمباعر والمصارين
غير محرمة والاستثناء الثالث قوله أو ما اختلط بعظم قالوا إنه شحم الألية في قول المفسرين وقال ابن جريج في القوائم والجنب والرأس وفي العينين والأذنين
يقولون إنه اختلط بعظم فهو حلال لهم وعلى هذا التقدير فالشحم الذي حرمه الله تعالى عليهم هو الثرب وشحم الكلية القول الثاني في الآية أن قوله أو الحوايا غير معطوف
على المستثنى بل على المستثنى منه والتقدير حرمت عليهم شحومهما أو الحوايا أو ما اختلط بعظم إلا ما حملت الظهور فإنه غير محرم قالوا ودخول كلمة أو كدخولها في قوله ولا تطع
منهم آثماً أو كفوراً والمعنى كل هؤلاء أهل أن يعصى فاعص هذا أو اعص هذا فكذا هاهنا المعنى حرمنا عليهم هذا وهذا ثم قال تعالى ذلك جزيناهم ببغيهم والمعنى أنا خصصناهم
بهذا التحريم جزاء على بغيهم وهو قتلهم الأنبياء وأخذهم الربا وأكلهم أموال الناس بالباطل ونظيره قوله تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم ثم قال تعالى
وإنا لصادقون أي في الإخبار عن بغيهم وفي الإخبار عن تخصيصهم بهذا التحريم بسبب بغيهم قال القاضي نفس التحريم لا يجوز أن يكون عقوبة على جرم صدر منهم لأن التكليف
تعريض للثواب والتعريض للثواب إحسان فلم يجز أن يكون التكليف جزاء على الجرم المتقدم والجواب أن المنع من الانتفاع يمكن أن يكون لمزيد استحقاق الثواب
ويمكن أيضاً أن يكون للجرم المتقدم وكل واحد منهما غير مستبعد ثم قال فإن كذبوك يعني في ادعاء النبوة والرسالة وكذبوك في تبليغ هذه الأحكام فقل ربكم ذو
رحمة واسعة فلذلك لا يعجل عليكم بالعقوبة ولا يرد بأسه أي عذابه إذا جاء الوقت عن القوم المجرمين الذين كذبوك فيما يقول سيقول الذين أشركوا لو شاء الله
ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا
الظن وإن أنتم إلا تخرصون قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين اعلم أنه تعالى لما حكى عن أهل الجاهلية إقدامهم على
الحكم في دين الله بغير حجة ولا دليل حكى عنهم عذرهم في كل ما يقدمون عليه من الكفريات فيقولون لو شاء الله منا أن لا نكفر لمنعنا عن هذا الكفر وحيث لم يمنعنا
عنه ثبت أنه مريد لذلك وإذا أراده منا امتنع منا تركه فكنا معذورين فيه وفي الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن المعتزلة زعموا أن هذه الآية تدل على قولهم في
مسألة إرادة الكائنات من سبعة أوجه الأول أنه تعالى حكى عن الكفار صريح قول المجبرة وهو قولهم لو شاء الله منا أن لا نشرك لم نشرك وإنما حكى عنهم
هذا القول في معرض الذم والتقبيح فوجب كون هذا المذهب مذموماً باطلاً والثاني أنه تعالى قال كذب وفيه قراءتان بالتخفيف والتثقيل أما القراءة بالتخفيف فهي
تصريح بأنهم قد كذبوا في ذلك القول وذلك يدل على أن الذي تقوله المجبرة في هذه المسألة كذب وأما القراءة بالتشديد فلا يمكن حملها على أن القوم استوجبوا الذم
بسبب أنهم كذبوا هذا المذهب لأنا لو حملنا الآية عليه لكان هذا المعنى ضداً للمعنى الذي يدل عليه قراءة التخفيف وحينئذ تصير إحدى القراءتين ضداً للقراءة الأخرى
وذلك يوجب دخول التناقض في كلام الله وإذا بطل ذلك وجب حمله على أن المراد منه أن كل من كذب نبياً من الأنبياء في الزمان المتقدم فإنما كذبه بهذا الطريق لأنه يقول الكل
بمشيئة الله فهذا الذي أنا عليه من الكفر إنما حصل بمشيئة الله فلم يمنعني منه فهذا الطريق متعين لكل الكفار المتقدمين والمتأخرين في تكذيب الأنبياء وفي دفع دعوتهم عن أنفسهم
وإذا حملنا الآية على هذا الوجه صارت القراءة بالتشديد مؤكدة للقراءة بالتخفيف ويصير مجموع القراءتين دالاً على إبطال قول المجبرة الوجه الثالث في دلالة
الآية قوله تعالى حتى ذاقوا بأسنا وذلك يدل على أنهم استوجبوا الوعيد من الله في ذهابهم إلى هذا المذهب الرابع قوله تعالى قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا
ولا شك أنه استفهام على سبيل الإنكار وذلك يدل على أن القائلين بهذا القول ليس لهم فيه حجة ولا علم وهذا يدل على فساد هذا المذهب لأن كل ما كان حقاً كان القول
علماً الخامس قوله تعالى إن تتبعون إلا الظن مع أنه تعالى في سائر الآيات قال إن الظن لا يغني من الحق شيئاً السادس قوله وإن أنتم إلا تخرصون والخرص أقبح أنواع الكذب
وأيضاً قال تعالى قتل الخراصون السابع قوله تعالى قل فلله الحجة البالغة وتقريره أنهم احتجوا في دفع دعوة الأنبياء والرسل عن أنفسهم بأن قالوا كل ما حصل فهو بمشيئة الله
وإذا شاء الله منا ذلك فكيف يمكننا تركه وإذا كنا عاجزين عن تركه فكيف يأمرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا أن نأتي بفعل على خلاف مشيئة الله فهذا هو حجة الكفار
على الأنبياء فقال تعالى قل فلله الحجة البالغة وذلك من وجهين الأول أنه تعالى أعطاكم عقولاً كاملة وأفهاماً وافية وآذاناً سامعة وعيوناً باصرة وأقدركم على الخير والشر وأزال
الأعذار والموانع بالكلية عنكم فإن شئتم ذهبتم إلى عمل الخيرات وإن شئتم ذهبتم إلى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وزوال
الموانع والعوائق معلوم الثبوت أيضاً بالضرورة وإذا كان الأمر كذلك كان ادعاؤكم أنكم عاجزون عن الإيمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا أنه
ليس لكم على الله حجة بالغة بل لله الحجة البالغة عليكم الوجه الثاني أنكم تقولون لو كانت أفعالنا واقعة على خلاف مشيئة الله لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه وأتينا
بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه عاجزاً ضعيفاً وذلك يقدح في كونه إلهاً فأجاب تعالى عنه بأن العجز والضعف إنما يلزم إذا لم أكن قادراً على حملهم
على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والإلجاء وأنا قادر على ذلك وهو المراد من قوله ولو شاء لهداكم أجمعين إلا أني لا أحملكم على الإيمان والطاعة على سبيل القهر والغلبة

والإلجاء لأن ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف فثبت بهذا البيان أن الذي يقولونه من أنا لو أتينا بعمل على خلاف مشيئة الله فإنه يلزم منه كونه تعالى عاجزاً ضعيفاً كلام باطل
فهذا أقصى ما يمكن أن يذكر في تمسك المعتزلة بهذه الآية والجواب المعتمد في هذا الباب أن نقول إنا بينا أن هذه السورة من أولها إلى آخرها تدل على صحة قولنا ومذهبنا ونقلنا في كل آية
ما يذكرونه من التأويلات وأجبنا عنها بأجوبة واضحة قوية مؤكدة بالدلائل العقلية القاطعة وإذا ثبت هذا فلو كان المراد من هذه الآية ما ذكرتم لوقع التناقض الصريح في كتاب الله
تعالى وأنه يوجب أعظم أنواع الطعن فيه وإذا ثبت هذا فنقول إنه تعالى حكى عن القوم أنهم قالوا لو شاء الله ما أشركنا ثم ذكر عقيبه كذلك كذب الذين من قبلهم فهذا يدل على
أن القوم قالوا لما كان الكل بمشيئة الله وتقديره كان التكليف عبثاً فكانت دعوة الأنبياء باطلة ثم إنه تعالى بين أن التمسك بهذا الطريق في إبطال النبوة باطل وذلك
لأنه تعالى إله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض لأحد في فعله فهو تعالى يشاء الكفر من الكافر ومع هذا فيبعث إليه الأنبياء ويأمره بالإيمان وورود الأمر على خلاف الإرادة غير ممتنع
فالحاصل أنه تعالى حكى عن الكفار أنهم يتمسكون بمشيئة الله تعالى في إبطال نبوة الأنبياء ثم إنه تعالى بين أن هذا الاستدلال فاسد باطل وأنه لا يلزم من ثبوت المشيئة
لله في كل الأمور دفع دعوة الأنبياء وعلى هذا التقدير فقد سقط هذا الاستدلال بالكلية وجميع الوجوه التي ذكرتموها في التقبيح والتهجين عائد إلى تمسكهم بثبوت المشيئة
لله تعالى على دعوة الأنبياء فيكون الحاصل أن هذا الاستدلال باطل وليس فيه البتة ما يدل على أن القول بمشيئة الله باطل فإن قالوا هذا العذر إنما يستقيم إذا قرأنا
قوله كذب بالتشديد أما إذا قرأناه بالتخفيف فإنه يسقط هذا العذر بالكلية فنقول فيه وجهان الأول أنا نمنع صحة هذه القراءة والدليل عليه أنا بينا أن هذه
السورة من أولها إلى آخرها تدل على قولنا فلو كانت هذه الآية دالة على قولهم لوقع التناقض ولخرج القرآن عن كونه كلاماً لله تعالى ويندفع هذا التناقض بأن
لا نقبل هذه القراءة فوجب المصير إليه والثاني أنا إن سلمنا صحة هذه القراءة لكنا نحملها على أن القوم كذبوا في أنه يلزم من ثبوت مشيئة الله في كل أفعال العباد سقوط
نبوة الأنبياء وبطلان دعوتهم وإذا حملناه على هذا الوجه لم يبق للمعتزلة بهذه الآية تمسك قطعاً والحمد لله الذي أعاننا على الخروج عن هذه العهدة القوية ومما يقوي
ما ذكرناه ما روي عن ابن عباس أنه قيل له بعدما ذهب بصره ما تقول فيمن يقول لا قدر فقال إن كان في البيت أحد منهم أتيت عليه ويله أما يقول الله إنا كل شيء خلقناه
بقدر إنا نحن نحيي الموتى ونكتب ما قدموا وآثارهم وقال ابن عباس أول ما خلق الله القلم فقال له اكتب القدر فجرى بما يكون إلى يوم قيام الساعة وقال النبي
صلى الله عليه وسلم المكذبون بالقدر مجوس هذه الأمة المسألة الثانية زعم سيبويه أن عطف الظاهر على المضمر المرفوع في الفعل قبيح فلا يجوز أن يقال قمت وزيد وذلك
لأن المعطوف عليه أصل والمعطوف فرع والمضمر ضعيف والمظهر قوي وجعل القوي فرعاً للضعيف لا يجوز إذا عرفت هذا الأصل فنقول إن جاء الكلام في جانب
الإثبات وجب تأكيد الضمير فتقول قمت أنا وزيد وإن جاء في جانب النفي قلت ما قمت ولا زيد إذا ثبت هذا فنقول قوله لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا
فعطف قوله ولا آباؤنا على الضمير في قوله ما أشركنا إلا أنه تخلل بينهما كلمة لا فلا جرم حسن هذا العطف قال جامع الأصفهاني إن حرف العطف يجب أن يكون
متأخراً عن الكلمة المؤكدة للضمير حتى يحسن العطف ويندفع المحذور المذكور من عطف القوي على الضعيف وهذا المقصود إنما يحصل إذا قلنا ما أشركنا ولا آباؤنا حتى يكون
كلمة لا متقدمة على حرف العطف أما هاهنا فحرف العطف متقدم على كلمة لا وحينئذ يعود المحذور المذكور والجواب أن كلمة لا لما دخلت على قوله آباؤنا كان ذلك موجباً لإضمار فعل
هناك لأن حرف النفي إنما وضع لأن ينفي به الأفعال لا الذوات فحال ابن الحاجب صرف هذا النفي إلى فعل يصدر منهم وذلك هو الإشراك فكان التقدير ما أشركنا ولا أشرك آباؤنا وعلى هذا التقدير
فالإشكال زائل المسألة الثالثة احتج أصحابنا على قولهم الكل بمشيئة الله بقوله تعالى فلو شاء لهداكم أجمعين وكلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره
فدل هذا على أنه ما شاء أن يهديهم وما هداهم أيضاً وتقريره بحسب الدليل العقلي أن قدرة الكافر على الكفر إن لم تكن قدرة على الإيمان فالله تعالى على هذا التقدير
ما أقدره على الإيمان فلو شاء الإيمان منه فقد شاء الفعل من غير قدرة على الفعل وذلك محال ومشيئة المحال محال وإن كانت القدرة على الكفر قدرة على الإيمان توقف
رجحان أحد الطرفين على حصول الداعية فإن قلنا إنه تعالى خلق تلك الداعية فقد حصلت الداعية المرجحة مع القدرة ومجموعهما موجب للفعل فحينئذ يحصل الفعل
علمنا أن تلك الداعية لم تحصل وإذا لم تحصل امتنع منه فعل الإيمان وإذا امتنع ذلك منه امتنع أن يريده الله تعالى منه لأن إرادة المحال محال ممتنع فثبت أن
ظاهر القرآن دل على أنه تعالى ما أراد الإيمان من الكافر والبرهان العقلي الذي قررناه يدل عليه أيضاً فبطل قولهم من كل الوجوه وأما قوله نحمل هذه الآية على مشيئة
الإلجاء فنقول هذا التأويل إنما يحسن المصير إليه لو ثبت بالبرهان العقلي امتناع الحمل على ظاهر هذا الكلام أما لما قام البرهان العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل
عليه هذا الظاهر فكيف يصار إلى هذا التأويل ثم نقول هذا التأويل باطل لوجوه الأول أن هذا الكلام لا بد فيه من إضمار فنحن نقول التقدير لو شاء الله الهداية
لهداكم وأنتم تقولون التقدير لو شاء الهداية على سبيل الإلجاء لهداكم فإضماركم أكثر فكان قولكم مرجوحاً الثاني أنه تعالى يريد من الكافر الإيمان الاختياري والإيمان
الحاصل بالاختيار وعلى هذا التقدير يلزم كونه تعالى عاجزاً عن تحصيل مراده لأن مراده هو الإيمان الاختياري وأنه لا يقدر البتة على تحصيله فكان القول بالعجز لازماً الثالث
أن هذا الكلام موقوف على الفرق بين الإيمان الحاصل بالاختيار وبين الإيمان الحاصل بالإلجاء أما الإيمان الحاصل بالاختيار فإنه يمتنع حصوله إلا عند حصول داعية جازمة
وإرادة لازمة فإن الداعية التي يترتب عليها حصول الفعل إما أن تكون بحيث يجب ترتب الفعل عليها أو لا يجب فإن وجب فهي الداعية الضرورية وحينئذ
لا يبقى بينها وبين الداعية الحاصلة بالإلجاء فرق وإن لم يجب ترتب الفعل عليها فحينئذ يمكن تخلف الفعل عنها فلنفرض تارة ذلك الفعل متخلفاً عنها وتارة غير
متخلف فامتياز أحد الوقتين عن الآخر لا بد وأن يكون لمرجح زائد فالحاصل قبل ذلك ما كان تمام الداعية وقد فرضناه كذلك هذا خلف ثم عند انضمام هذا
القيد الزائد إن وجب الفعل لم يبق بينه وبين الضرورة فرق وإن لم يجب افتقر إلى قيد زائد ولزم التسلسل وهو محال فثبت أن الفرق الذي ذكروه

الحاصل بالإلجاء غير الإيمان

بين الداعية الاختيارية والداعية الضرورية وانكار في الظاهر معتبرا الا انه عند التحقيق والبحث لا يبقى له محصول قل هلم شهداءكم الذين يشهدون ان الله حرم هذا
فان شهدوا فلا تشهد معهم ولا تتبع اهواء الذين كذبوا باياتنا والذين لا يؤمنون بالآخرة وهم بربهم يعدلون
اعلم انه تعالى لما ابطل على الكفار جميع انواع حججهم بين انه ليس لهم على قولهم شهود البتة وفي الآية مسائل المسألة الاولى هلم كلمة دعوة الى الشيء والمعنى هاتوا شهداءكم وفيه
قولان الاول انه يستوي فيه الواحد والاثنان والجمع والمذكر والمؤنث قال تعالى قل هلم شهداءكم الذين يشهدون وقال والقائلين لاخوانهم هلم الينا واللغة الثانية يقال
للاثنين هلما وللجمع هلموا وللمرأة هلمي وللجمع هلممن والاول افصح المسألة الثانية في اصل هذه الكلمة قولان الاول قال الخليل وسيبويه انها ها ضمت اليها لم اي اجمع ويكون
بمعنى ادن يقال لم الله شعثه اي دنوته ثم جعلتا كالكلمة الواحدة والفائدة في قولنا ها استعطاف المأمور واستدعاء اقباله على الامر الا انه لما كثر استعماله حذف عنه الالف
على سبيل التخفيف كقولك لم اك ولم ادر ولم يك وقال الفراء اصلها هل ام اراد هل حرف الاستفهام ام بقولنا ام القصد والتقدير هل قصدوا فالمقصود من
هذا الاستفهام الامر بالقصد كانك تقول اقصد وفيه وجه آخر وهو انه يقال كان الاصل ان قالوا هل لك في الطعام ام اي اقصد ثم شاع في الكل كما ان كلمة تعال
مخصوصة بصورة معينة ثم عمت المسألة الثالثة المراد انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم باستدعاء اقامة الشهداء من الكافرين ليظهر ان لا شاهد لهم على تحريم ما حرموه
ومعنى هلم احضروا شركاءكم ثم قال تعالى فان شهدوا فلا تشهد معهم تنبيها على كونهم كاذبين ثم بين تعالى انه ان وقعت منهم تلك الشهادة فعن اتباع
الهوى فامر نبيه صلى الله عليه وسلم ان لا يتبع اهواءهم ثم زاد في تقبيح ذلك بانهم لا يؤمنون بالآخرة وكانوا ممن ينكرون البعث والنشور وزاد
في تقبيحه بانهم يعدلون بربهم فيجعلون له شركاء والله اعلم قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا ولا تقتلوا
اولادكم من املاق نحن نرزقكم واياهم ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق ذلكم وصاكم
به لعلكم تعقلون ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واوفوا الكيل والميزان لا نكلف نفسا الا وسعها واذا قلتم
فاعدلوا ولو كان ذا قربى وبعهد الله اوفوا ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا
اعلم انه تعالى لما بين فساد ما يقوله الكفار ان الله حرم علينا كذا وكذا اردفه تعالى ببيان الاشياء التي حرمها عليهم وهي الاشياء المذكورة في هذه الآية وفيه
مسائل المسألة الاولى قال صاحب الكشاف تعال من الخاص الذي صار عاما واصله ان يقوله من كان في مكان عال لمن هو اسفل منه ثم كثر وعم وما في قوله ما حرم
ربكم منصوب وفي ناصبه وجهان الاول انه منصوب بقوله اتل والتقدير اتل الذي حرمه عليكم والثاني انه منصوب بحرم والتقدير اتل اي شيء حرم عليكم فان قيل
قوله الا تشركوا به شيئا وبالوالدين احسانا كالتفصيل لما اجمله في قوله ما حرم عليكم وذلك باطل لان ترك الشرك والاحسان بالوالدين واجب لا محرم والجواب
من وجوه الاول ان المراد من التحريم ان يجعل له حريما معينا وذلك بان بينه بيانا مضبوطا معينا فقوله اتل ما حرم ربكم عليكم معناه اتل عليكم ما بينه بيانا شافيا
بحيث جعل له حريما معينا وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل والثاني ان الكلام تم وانقطع عند قوله تعالى اتل ما حرم ربكم ثم ابتداء فقال عليكم الا تشركوا كما يقال
عليكم انفسكم الثالث انه يكون قوله الا تشركوا بمعنى لئلا تشركوا والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا به شيئا الرابع ان يكون ان في قوله
ان لا تشركوا مفسرة بمعنى اي والتقدير الآية اتل ما حرم ربكم عليكم اي لا تشركوا به شيئا فان قيل فقوله وبالوالدين احسانا معطوف على قوله ان لا تشركوا
به شيئا فوجب ان يكون قوله وبالوالدين احسانا مفسرا لقوله اتل ما حرم ربكم عليكم فيلزم ان يكون الاحسان اليهما حراما وهو باطل قلنا لما اوجب الاحسان اليهما
فقد حرم الاساءة اليهما المسألة الثانية انه تعالى اوجب في هذه الآية امورا خمسة **النوع الاول** قوله تعالى ان لا تشركوا به شيئا واعلم انه تعالى قد شرح فرق
المشركين في هذه السورة على احسن الوجوه وذلك لان طائفة من المشركين يجعلون الاصنام شركاء لله سبحانه وتعالى واليه الاشارة بقوله حكاية عن ابراهيم عليه السلام
واذ قال ابراهيم لابيه آزر اتتخذ اصناما آلهة اني اراك وقومك في ضلال مبين والطائفة الثانية من المشركين عبدة الكواكب وهم الذين قال تعالى حكاية عن ابراهيم
عليه السلام انه ابطل قولهم بقوله لا احب الآفلين والطائفة الثالثة وهم الذين حكى الله تعالى عنهم انهم جعلوا لله شركاء الجن وهم القائلون بيزدان واهرمن والطائفة
الرابعة الذين اثبتوا لله بنين وبنات واقام الدلائل على فساد اقوال هؤلاء الطوائف والفرق **النوع الثاني** قوله تعالى وبالوالدين احسانا وانما ثنى بهذا التكليف
لان اعظم النعم على الانسان نعمة الله تعالى ويتلوها نعمة الوالدين لان المؤثر الحقيقي في وجود الانسان هو الله تعالى وفي الظاهر هو الابوان ثم نعمهما على الانسان عظيمة
وهي نعم التربية والشفقة والحفظ عن الضياع والهلاك في وقت الصغر **النوع الثالث** قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم من املاق اي من خوف الفقر وقد صرح تعالى بذكر الخوف
في قوله ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والمراد منه النهي عن الوأد اذ كانوا يدفنون البنات احياء بعضهم للغيرة وبعضهم خوف الفقر وهو السبب الغالب فبين تعالى
ان هذه العلة بقوله نحن نرزقكم واياهم لانه تعالى اذا كان متكفلا برزق الوالد والولد فكما وجب على الوالد تبقية النفس والاتكال في رزقها على الله تعالى
فكذلك القول في حال الولد قال شمر املق لازم ومتعد يقال املق الرجل فهو مملق اذا افتقر فهذا لازم واملق الدهر ما عنده اذا افسده والاملاق الافساد **النوع الرابع**
قوله تعالى ولا تقربوا الفواحش ما ظهر منها وما بطن قال ابن عباس كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تعالى عن الزنا سرا وعلانية والاولى
ان لا يخصص هذا النهي بنوع معين بل يجري على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها لان اللفظ عام والمعنى الموجب لهذا النهي وهو كونه فاحشة ايضا عام ومع عموم
اللفظ والمعنى يكون التخصيص على خلاف الدليل وفي قوله ما ظهر منها وما بطن دقيقة وهي ان الانسان اذا احترز عن المعصية في الظاهر ولم يحترز عنها في

الباطن دل ذلك على ان احترازه عنها ليس لاجل عبودية الله وطاعته ولكن لاجل الخوف من مذمة الناس عنده اعظم وقعا من عقاب الله ونهيه فانه يخشى عليه اما من ترك المعصية
ظاهرا وباطنا دل ذلك على انه انما تركها تعظيما لامر الله وخوفا من عقابه ورغبة في عبوديته **النوع الخامس** قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق اعلم ان هذا داخل
في جملة الفواحش الا انه تعالى افرده بالذكر لفائدتين احدهما ان الافراد بالذكر يدل على التعظيم والتفخيم كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال والثانية انه تعالى اراد ان
يستثني منه ولا يتأتى هذا الاستثناء في جملة الفواحش اذا عرفت هذا فنقول قوله الا بالحق اي قتل النفس المحرمة قد يكون حقا لجرم يصدر منها والحديث ايضا موافق له وهو
قوله صلى الله عليه وسلم لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق والقرآن دل على سبب رابع وهو قوله تعالى انما جزاء الذين
يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يقتلوا او يصلبوا والحاصل ان الاصل في قتل النفس هو الحرمة وحله لا يثبت الا بدليل منفصل ثم انه تعالى لما بين احوال هذه
الاقسام الخمسة اتبعه باللفظ الذي يقرب الى القلب والقبول فقال ذلكم وصاكم به لما في هذه اللفظة من اللطف والرأفة وكل ذلك ليكون المكلف اقرب الى القبول
ثم اتبعه بقوله لعلكم تعقلون اي لكي تعقلوا فوائد هذه التكاليف ومنافعها في الدين والدنيا قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الآية اعلم انه تعالى ذكر في الآية الاولى خمسة انواع
من التكاليف وهي امور ظاهرة جلية لا حاجة فيها الى الفكر والاجتهاد ثم ذكر تعالى في هذه الآية اربعة انواع من التكاليف وهي امور خفية يحتاج المرء في معرفتها بمقدار ما الى العقل
الى التفكر والتأمل والاجتهاد **النوع الاول** من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن حتى يبلغ اشده واعلم انه تعالى قال في سورة البقرة
ويسئلونك عن اليتامى قل اصلاح لهم خير والمعنى ولا تقربوا مال اليتيم الا بان يسعى في تنميته ويحصل الربح له ورعاية وجوه الغبطة له ثم ان كان القيم فقيرا محتاجا اخذ بالمعروف
وان كان غنيا فاحترز عنه كان اولى فقوله الا بالتي هي احسن معناه كمعنى قوله ومن كان غنيا فليستعفف ومن كان فقيرا فليأكل بالمعروف واما قوله حتى يبلغ
اشده فالمعنى احفظوا ماله حتى يبلغ اشده فاذا بلغ اشده فادفعوا اليه ماله واما معنى الاشد وتفسيره فقال الليث الاشد مبلغ الرجل الحكمة والمعرفة قال الفراء الاشد واحدها
شد في القياس ولم اسمع لها بواحدة قال ابو الهيثم واحدة الاشد شدة كما ان واحدة الانعم نعمة والشدة القوة والجلادة والشديد الرجل القوي وفسروا
بلوغ الاشد في هذه الآية بالاحتلام بشرط ان يونس منه الرشد وقد استقصينا في هذا الفصل في اول سورة النساء **النوع الثاني** قوله تعالى واوفوا الكيل والميزان
بالقسط اعلم ان كل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفي وتم ويقال درهم واف وكيل واف واوفيته حقه ووفيته اذا اتممته واوفى الكيل اي اتمه ولم ينقص منه شيئا
وقوله والميزان اي الوزن بالميزان وقوله بالقسط اي بالعدل لا بخس ولا نقصان فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط فما الفائدة في هذا التكرار قلنا امر الله
المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب الزيادة واعلم انه لما كان يجوز ان يتوهم الانسان انه يجب الاستقصاء على التحقيق وذلك
صعب شديد في العدل اتبعه الله تعالى بما يزيل هذا التشديد فقال لا نكلف نفسا الا وسعها اي الواجب في ايفاء الكيل والوزن هو القدر الممكن في ايفاء الكيل والوزن
اما التحقيق فغير واجب قال القاضي اذا كان الله تعالى قد خفف على المكلف هذا التخفيف مع ان ما هو التضييق مقدور له فكيف يتوهم انه تعالى يكلف الكافر بالايمان مع انه
لا قدرة له عليه بل قالوا يخلق الكفر فيه ويريده منه ويحكم به عليه ويخلق فيه القدرة الموجبة للكفر والداعية الموجبة له ثم ينهاه عنه فهو تعالى لما لم يجوز ذلك القدر من
التشديد والتضييق على العبد وهو ايفاء الكيل والوزن على سبيل التحقيق فكيف يجوز ان يضيق على العبد مثل هذا التضييق والتشديد واعلم انا نعارض القاضي وشيوخه في هذا
الموضع بمسألة العلم ومسألة الحكم الذي وحينئذ ينقطع ولا يبقى لهذا الكلام رواء ولا رونق والله اعلم **النوع الثالث** من التكاليف المذكورة في هذه الآية قوله تعالى واذا قلتم
فاعدلوا ولو كان ذا قربى واعلم ان هذا ايضا من الامور الخفية التي اوجب الله تعالى فيها اداء الامانة والمفسرون حملوه على اداء الشهادة فقط او الامر والنهي فقط
قال القاضي وليس الامر كذلك بل يدخل فيه كل ما يتصل بالقول فيدخل فيه ما يقوله المرء في الدعوة الى الدين وتقرير الدلائل عليه بان يذكر الدليل ملخصا عن الحشو والزيادة
بالفاظ مفهومة معتادة قريبة من الافهام ويدخل فيه ان يكون الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على وجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ونقصان
عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات التي يذكرها الرجل حتى لا يزيد ولا ينقص عنها ومن جملتها تبليغ الرسالات عن الناس فانه يجب ان يؤديها من غير زيادة ولا نقصان ويدخل
فيه حكم الحاكم بالعدل ثم انه تعالى بين انه يجب ان يسوي فيه بين القريب والبعيد لانه لما كان المقصود منه طلب رضوان الله لم يختلف ذلك بالقريب والبعيد
النوع الرابع من هذه التكاليف قوله تعالى وبعهد الله اوفوا وهذا من الخفيات لان الرجل قد يحلف مع نفسه فيكون ذلك الحلف خفيا ويكون بره وحنثه ايضا
خفيا ولما ذكر تعالى هذه الاقسام قال ذلكم وصاكم به لعلكم تذكرون فان قيل فما السبب في ان جعل خاتمة الآية الاولى بقوله لعلكم تعقلون وخاتمة هذه الآية
بقوله لعلكم تذكرون قلنا لان التكاليف الخمسة المذكورة في الآية الاولى امور ظاهرة جلية فوجب تعقلها وتفهمها واما التكاليف الاربعة المذكورة
في هذه الآية فهي امور خفية غامضة لا بد فيها من الاجتهاد والفكر الكثير حتى يقف على موضع الاعتدال فلهذا السبب قال لعلكم تذكرون وقرأ حمزة و
الكسائي وحفص عن عاصم تذكرون بالتخفيف والباقون تذكرون بتشديد الذال في كل القرآن وهما بمعنى واحد وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ثم آتينا موسى الكتاب تماما على الذي احسن وتفصيلا لكل شيء
وهدى ورحمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون
في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن عامر وان هذا بفتح الالف وسكون النون وقرأ حمزة والكسائي وان بكسر الالف وتشديد النون والباقون بفتح الالف وتشديد النون اما قراءة
ابن عامر فاصلها وانه هذا صراطي والهاء ضمير الشأن والحديث وعلى هذا الشرط تخفف قال الاعشى في فتية كسيوف الهند قد علموا ان هالك كل من يحفى وينتعل

اي فقد علموا انه ملك وان كسرت ان فالتقدير واتل ما قرأت وان هذا صراطي بمعنى اقول وقيل على الاستئناف واما فتح ان فقال الفراء بفتح ان من وقوع اتل عليها يعني واتل عليكم
ان هذا صراطي مستقيما قال وان شئت جعلتها خفضا والتقدير ذلكم وصاكم به وبان هذا صراطي مستقيما وقال ابو علي من فتح ان فقياس قول سيبويه انه حملها على قوله
فاتبعوه والتقدير ولان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله تعالى وان هذه امتكم امة واحدة قال سيبويه ولان هذه امتكم وقال في قوله تعالى وان المساجد لله المعنى ولان المساجد
لله المسئلة الثانية القراء اجمعوا على سكون الياء من صراطي وعن ابن عامر انه فتحها وقرأ ابن كثير وابن عامر سراطي بالسين وحمزة بين الصاد والزاي والباقون بالصاد
صافية وكلها لغات وقرأ الاعمش وهذا صراطي وفي مصحف عبد الله وهذا صراط ربكم وفي مصحف ابي وهذا صراط ربك المسئلة الثالثة انه تعالى لما بين في الآيتين
المتقدمتين ما وصى به اجمل في آخره اجمالا يقتضي دخول ما تقدم فيه ودخول سائر الشريعة فيه فقال وان هذا صراطي مستقيما فدخل فيه كل ما بينه رسول الله صلى الله عليه وسلم
من دين الاسلام وهو المنهج القويم والصراط المستقيم فاتبعوا جملته وتفصيله ولا تعدلوا عنه فتقعوا في الضلالات وعن ابن مسعود عن النبي صلى الله عليه وسلم انه خط
خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل على كل سبيل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه الآية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه
وعن ابن عباس هذه الآيات محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب من عمل بهن دخل الجنة ومن تركهن دخل النار ثم قال تعالى ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون اي المعاصي
والضلالات المسئلة الرابعة هذه الآية تدل على ان كل ما كان حقا فهو واحد ولا يلزم منه ان يقال ان كل ما كان واحدا فهو حق واذا كان الحق واحدا كان كل ما سواه
باطلا وما سوى الحق اشياء كثيرة فيجب الحكم بان كل كثير باطل ولكن لا يلزم ان كل باطل كثير بعين ما قررناه في القضية الاولى قوله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب تماما الآية اعلم
ان في قوله ثم آتينا وجوها الاول التقدير ثم اني اخبركم بعد تعديد المحرمات وغيرها من الاحكام انا آتينا موسى الكتاب فذكرت كلمة ثم لتأخير الخبر لا لتأخير الواقعة ونظيره
قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا والثاني ان التكاليف التسعة المذكورة في الآيات المتقدمة تكاليف لا يجوز اختلافها باختلاف الشرائع
بل هي احكام واجبة الثبوت من اول زمان التكليف الى قيام القيامة اما الشرائع التي كانت التوراة مختصة بها فهي انما حدثت بعد تلك التكاليف التسعة
فتقدير الآية انه تعالى لما ذكرها قال ذلكم وصاكم به يا بني آدم قديما وحديثا ثم بعد ذلك آتينا موسى الكتاب الثالث فيه حذف تقديره ثم قل يا محمد انا آتينا
موسى فتقديره اتل ما اوحي اليك ثم اتل عليهم انا آتينا موسى الكتاب تماما معناه تماما للكرامة والنعمة على الذي احسن اي على كل من كان محسنا صالحا ويدل
عليه قراءة عبد الله على الذين احسنوا والثاني اراد تماما للنعمة والكرامة على العبد الذي احسن الطاعة في كل ما امر به والثالث تماما على الذي احسن موسى من العلم والشرائع
من احسن الشيء اذا اجاد معرفته اي زيادة على علمه على وجه التتميم وقرأ يحيى بن يعمر على الذي احسن اي على الذي هو احسن بحذف المبتدأ كقراءة من قرأ مثلا ما بعوضة بالرفع
وتقدير الآية على الذي هو احسن دينا وارضاه او يقال المراد آتينا موسى الكتاب تماما كاملا على احسن ما تكون عليه الكتب اي على الوجه الذي هو احسن وهو معنى قول
الكلبي اتم له الكتاب على احسنه ثم بين تعالى ما في التوراة من النعم فقال وتفصيلا لكل شيء وسائر الادلة والاحكام الا ما نسخ منها ولذلك قال وهدى ورحمة والهدى
معروف وهي الدلالة والرحمة هي النعمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون اي لكي يؤمنوا بلقاء ربهم والمراد به لقاء ما وعدهم الله به من ثواب وعقاب قوله تعالى وهذا كتاب
انزلناه مبارك وهذا كتاب انزلناه مبارك فاتبعوه واتقوا لعلكم ترحمون ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وان
كنا عن دراستهم لغافلين او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فقد جاءكم بينة من ربكم وهدى ورحمة
فمن اظلم ممن كذب بآيات الله وصدف عنها سنجزي الذين يصدفون عن آياتنا سوء العذاب بما كانوا يصدفون
اعلم ان قوله تعالى وهذا كتاب لا شبهة فيه ان المراد هو القرآن وفائدة وصفه بانه مبارك انه لا يتطرق اليه النسخ كما في الكتابين او المراد انه كثير النفع والخير ثم قال تعالى فاتبعوه
والمراد ظاهر ثم قال واتقوا لعلكم ترحمون اي لكي ترحموا وفيه ثلاثة اقوال قيل اتقوا مخالفته على رجاء رحمته وقيل اتقوا لترحموا اي ليكن الغرض بالتقوى رحمة الله وقيل اتقوا جزاء
على التقوى ثم قال تعالى ان تقولوا انما انزل الكتاب الآية وفيه وجوه الاول قال الكسائي والفراء التقدير انزلناه لئلا تقولوا ثم حذف الجار وحرف النفي كقوله
يبين الله لكم ان تضلوا وقوله رواسي ان تميد بكم اي لئلا الوجه الثاني وهو قول البصريين معناه انزلناه كراهة ان تقولوا ولا يجيزون اضمار لا فانه لا يجوز ان يقال جئت
ان اكرمك بمعنى ان لا اكرمك وقد ذكرنا تحقيق هذه المسئلة في آخر سورة النساء الوجه الثالث قال الفراء يجوز ان يكون ان متعلقة باتقوا والتأويل
واتقوا ان تقولوا انما انزل الكتاب البحث الثاني قوله ان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى كراهة ان يقول اهل مكة انزل الكتاب وهو التوراة والانجيل على طائفتين من
قبلنا وهم اليهود والنصارى ثم قال وان كنا ان هي المخففة من الثقيلة واللام هي الفارقة بينها وبين النافية والاصل وانه كنا عن دراستهم غافلين والمراد بهذه الآية اثبات
الحجة عليهم بانزال القرآن على محمد صلوات الله عليه كيلا يقولوا يوم القيامة ان التوراة والانجيل انزلا على طائفتين من قبلنا وكنا غافلين عما فيهما فقطع الله تعالى
عذرهم بانزال القرآن عليهم وقوله وان كنا عن دراستهم لغافلين اي لا نعلم ما هي لان كتابهم ليس بلغتنا ومعنى او تقولوا لو انا انزل علينا الكتاب لكنا اهدى منهم فهما يقول
في ان معناه لئلا يقولوا او يحتجوا بذلك ثم بين تعالى قطع احتجاجهم بهذا فقال فقد جاءكم بينة من ربكم وهو القرآن وما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم وهدى
ورحمة فان قيل البينة والهدى واحد فما الفائدة في التكرار قلنا القرآن بينة فيما يعلم سمعا وهو هدى فيما يعلم سمعا وعقلا فلما اختلفت الفائدة صح هذا العطف
فقد بينا ان معنى رحمة انه نعمة في الدين ثم قال تعالى وصدف عنها اي منع لان الاول ضلال والثاني منع عن الحق واضلال ثم قال تعالى سنجزي الذين يصدفون
عن آياتنا سوء العذاب وهو كقوله تعالى الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله زدناهم عذابا فوق العذاب هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة او يأتي

ربك او يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل او كسبت في ايمانها
خيرا قل انتظروا انا منتظرون ان الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعا لست منهم في شيء انما امرهم الى
الله ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء قرأ حمزة والكسائي يأتيهم بالياء وفي النحل مثله والباقون
تأتيهم بالتاء واعلم انه تعالى لما بين انه انما انزل الكتاب ازالة للعذر وازاحة للعلة بين انهم لا يؤمنون البتة وشرح احوالا توجب اليأس عن دخولهم في الايمان فقال هل ينظرون
الا ان تأتيهم الملائكة ونظير هذه الآية قوله في سورة البقرة هل ينظرون الا ان يأتيهم الله في ظلل من الغمام ومعنى ينظرون ينتظرون وهل استفهام معناه النفي وتقدير الآية انهم
لا يؤمنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة وهي مجيء الملائكة او مجيء الرب او مجيء الآيات القاهرة من الرب فان قيل قوله او يأتي ربك هل يدل على جواز المجيء والغيبة
على الله قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا حكاية عنهم وهم كانوا كفارا واعتقاد الكافر ليس بحجة والثاني ان هذا مجاز ونظيره قوله تعالى فاتى الله بنيانهم
وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله والثالث قيام الدلائل القاطعة على ان المجيء والغيبة على الله تعالى محال واقربها قول الخليل عليه السلام في الرد على عبدة الكواكب
لا احب الآفلين فان قالوا قوله او يأتي ربك لا يمكن حمله على اتيان آثار قدرته لان على هذا التقدير يصير هذا عين قوله او يأتي بعض آيات ربك فوجب حمله
على ان المراد منه اتيان الرب قلنا الجواب المعتمد ان هذا حكاية مذهب الكفار فلا يكون حجة وقيل يأتي ربك بالعذاب او يأتي بعض آيات ربك وهو المعجزات
القاهرة ثم قال تعالى يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها واجمعوا على ان المراد بهذه الآيات علامات القيامة وعن البراء بن عازب قال كنا نتذاكر امر
الساعة اذ اشرف علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما تتذاكرون قلنا نتذاكر الساعة قال انها لا تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات الدخان ودابة الارض وخسفا
بالمشرق وخسفا بالمغرب وخسفا بجزيرة العرب والدجال وطلوع الشمس من مغربها ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى ونارا تخرج من عدن قوله تعالى لم تكن آمنت من قبل
صفة لقوله نفسا وقوله او كسبت في ايمانها خيرا صفة ثانية معطوفة على الصفة الاولى والمعنى ان اشراط الساعة اذا ظهرت ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان
نفسا ما آمنت من قبل ذلك وما كسبت في ايمانها خيرا من قبل ذلك ثم قال تعالى قل انتظروا انا منتظرون هو وعيد وتهديد قوله تعالى ان الذين فرقوا دينهم
الآية قرأ حمزة والكسائي فارقوا بالالف والباقون فرقوا والمعنى للقراءتين عند التحقيق واحد لان الذي فرق دينه بمعنى انه اقر ببعض وانكر بعضا فقد فارقه في الحقيقة
وفي الآية اقوال الاول المراد سائر الملل قال ابن عباس يريد المشركين بعضهم يعبدون الملائكة ويزعمون انهم بنات الله وبعضهم يعبدون الاصنام ويقولون
هؤلاء شفعاؤنا عند الله فهذا معنى فرقوا دينهم وكانوا شيعا فرقا واحزابا في الضلالة وقال مجاهد وقتادة هم اليهود والنصارى وذلك لان النصارى تفرقوا
فرقا وكفر بعضهم بعضا وكذلك اليهود وهم اهل كتاب واحد واليهود تكفر النصارى والنصارى تكفر اليهود والقول الثاني المراد من الآية انهم اخذوا ببعض وتركوا
بعضا كما قال تعالى افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض وقال ايضا ان الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون ان يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض
ونكفر ببعض والقول الثالث قال مجاهد ان الذين فرقوا دينهم من هذه الامة هم اهل البدع والشبهات واعلم ان المراد من الآية الحث على ان تكون كلمة المسلمين
واحدة وان لا يتفرقوا في الدين وان لا يبتدعوا البدع قوله لست منهم في شيء فيه قولان الاول انك منهم بريء وهم منك برآء وتأويله انك بعيد عن
اقوالهم ومذاهبهم والعقاب اللازم على تلك الاباطيل مقصور عليهم ولا يتعداهم والثاني لست من قتالهم في شيء قال السدي يقولون لم نؤمر بقتالهم فلما امر بقتالهم
نسخ وهذا بعيد لان المعنى لست من قتالهم في هذا الوقت في شيء فورود الامر بالقتال في وقت آخر لا يوجب النسخ ثم قال تعالى انما امرهم الى الله اي فيما يتصل
بالامهال والانظار والاستئصال والاهلاك ثم قال ثم ينبئهم بما كانوا يفعلون والمراد الوعيد والله اعلم من جاء بالحسنة فله عشر امثالها ومن
جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها وهم لا يظلمون قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم دينا قيما ملة ابراهيم حنيفا وما كان من المشركين
قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك له وبذلك امرت وانا اول المسلمين قل اغير الله ابغي ربا وهو
في الآية مسائل المسئلة الاولى قال بعضهم الحسنة قول لا اله الا الله والسيئة هي الشرك وهذا بعيد بل يجب ان يكون محمولا على العموم اما تمسكا باللفظ واما لاجل انه حكم
مرتب على وصف مناسب له فيقتضي كون الحكم معللا بذلك الوصف فوجب ان يعم الحكم بعموم العلة المسئلة الثانية قال الواحدي رحمه الله حذفت الهاء من عشر والامثال
جمع مثل والمثل مذكر لانه اريد عشر حسنات امثالها ثم حذفت الحسنات واقيمت الامثال التي هي صفتها مقامها وحذف الموصوف كثير في الكلام ويقوي هذا قراءة من قرأ
عشر امثالها بالرفع والتنوين المسئلة الثالثة مذهبنا ان الثواب تفضل من الله تعالى في الحقيقة وعلى هذا التقدير فلا اشكال في الآية اما المعتزلة فهم فرقوا بين الثواب
والتفضل بان الثواب هو المنفعة المستحقة والتفضل هو المنفعة التي لا تكون مستحقة ثم انهم على تفريع مذهبهم اختلفوا فقال بعضهم هذه العشرة تفضل والثواب
غيرها وهو قول الجبائي لانه لو كان الواحد ثوابا وكانت التسعة تفضلا لزم ان يكون الثواب دون التفضل وذلك لا يجوز لانه لو جاز ان يكون التفضل مساويا
للثواب في الكثرة والشرف لم يبق في التكليف فائدة اصلا فيصير عبثا وقبيحا ولما بطل ذلك علمنا ان الثواب يجب ان يكون اعلى واعظم في القدر
وفي التعظيم من التفضل وقال آخرون لا يبعد ان يكون الواحد من هذه العشرة ثوابا ويكون التسعة الباقية تفضلا الا ان ذلك الواحد يكون اوفى واعظم واعلى
شانا من التسعة الباقية المسئلة الرابعة قال بعضهم التقدير بالعشرة ليس المراد منه التحديد بل اراد الاضعاف مطلقا كقول القائل لئن اسديت الي معروفا لاكافئنك
بعشر امثاله وفي الوعيد يقال لئن كلمتني واحدة لاكلمنك عشرا ولا يريد التحديد فكذا هاهنا والدليل على انه لا يمكن حمله على التحديد قوله تعالى مثل الذين ينفقون اموالهم

في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء ثم قال تعالى ومن جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها اي الا جزاء يساويها ويوازيها روى ابو ذر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحسنة عشر او ازيد والسيئة واحدة او اعفو فالويل لمن غلبت آحاده عشراته وقال صلى الله عليه وسلم يقول الله تعالى اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها له حسنة وان لم يعملها فان عملها فعشر امثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها وان عملها فسيئة قوله تعالى وهم لا يظلمون اي لا ينقص من ثواب طاعاتهم ولا يزاد على عقاب سيئاتهم وفي الآية سؤالات الاول كفر ساعة كيف يوجب عقاب الابد على نهاية التغليظ وجوابه ان الكافر كان على عزم انه لو عاش ابدا لبقي على ذلك الاعتقاد ابدا فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب عقاب الابد خلاف المسلم المذنب فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة السؤال الثاني اعتاق الرقبة الواحدة تارة جعل بدلا عن صيام ستين يوما وهو في كفارة الظهار وتارة جعل بدلا عن صيام ايام قلائل وذلك يدل على ان المساواة غير معتبرة وجوابه ان المساواة انما تحصل بوضع الشرع وحكمه السؤال الثالث اذا احدث في راس انسان موضحتين وجب فيهما ارشان فان رفع الحاجز بينهما صار الواجب ارش موضحة واحدة فههنا ازدادت الجناية وقل العقاب فالمساواة غير معتبرة وجوابه ان ذلك من تعبدات الشرع وتحكماته السؤال الرابع انه يجب في مقابلة تفويت اكثر كل واحد من الاعضاء دية كاملة ثم اذا قتله وفوت كل الاعضاء وجب دية واحدة وذلك يمنع القول من رعاية المماثلة وجوابه انه من باب تحكمات الشريعة قوله تعالى قل انني هداني ربي الى صراط مستقيم اعلم انه تعالى لما علم رسوله صلى الله عليه وسلم انواع الدلائل في التوحيد والرد على القائلين بالشركاء والانداد والاضداد وبالغ في تقرير اثبات القضاء والقدر والرد على اهل الجاهلية في اباطيلهم امره ان يختم الكلام بقوله انني هداني ربي الى صراط مستقيم وذلك يدل على ان الهداية لا تحصل الا بالله وانتصب قوله دينا لوجهين الاول على محل صراط لان معناه هداني ربي صراطا مستقيما كما قال تعالى ويهديك صراطا مستقيما والثاني ان يكون التقدير الزموا دينا قوله تعالى قيما قال صاحب الكشاف القيم فيعل من قام كسيد من ساد وهو ابلغ من القائم وقرا اهل الكوفة قيما مكسورة القاف خفيفة الياء قال الزجاج وهو مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع والتاويل دينا ذا قيم او وصف الدين بهذا المصدر على سبيل المبالغة قوله تعالى ملة ابرهيم حنيفا ملة بدل من قوله دينا قيما وحنيفا منصوب على الحال من ابرهيم والمعنى هداني وعرفني ملة ابرهيم حال كونها موصوفة بالحنيفية ثم قال في صفة ابرهيم عليه السلام وما كان من المشركين والمقصود منه الرد على المشركين قوله تعالى قل ان صلاتي ونسكي اعلم انه تعالى لما عرفه الدين المستقيم عرفه كيف يقوم به ويؤديه فقوله تعالى ان صلاتي ونسكي لله يدل على انه يؤديه مع الاخلاص واكده بقوله لا شريك له وهذا يدل على انه لا يكفي في العبادات ان يؤتى بها كيف كانت بل يجب ان يؤتى بها مع تمام الاخلاص وهذا من اقوى الدلائل على ان شرط صحة الصلوة ان يؤتى بها مقرونا بالاخلاص اما قوله تعالى ونسكي فقيل المراد بالنسك الذبيحة بعينها يقول من فعل كذا فعليه نسك اي دم يتقرب به وجمع بين الصلوة وبين النحر كما في قوله فصل لربك وانحر وروى ثعلب عن ابن الانباري النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الآثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث وعلى هذا التاويل فالنسك كل ما تقربت به الى الله تعالى الا ان الغالب عليه في العرف الذبح قوله تعالى ومحياي ومماتي لله اي حياتي وموتي لله واعلم انه تعالى قال ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي فقد اثبت كون الكل لله [illegible] ومحياي ومماتي ليس لله بمعنى انه يؤتى بهما لطاعة الله فان ذلك محال بل معنى كونهما لله تعالى انهما حاصلان بخلق الله فكذلك يجب ان يكون كون الصلوة والنسك لله بمعنى كونهما واقعين بخلق الله وذلك من اول الدلائل على ان طاعة العبد مخلوقة لله تعالى وقرا نافع محياي بسكون الياء وفتحها في مماتي واسكان الياء في محياي شاذ غير مستعمل لان فيه جمعا بين الساكنين ولا يلتقيان على هذا الحد في نثر ولا نظم ومنهم من قال انه لغة لبعضهم وحاصل الكلام انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يبين ان صلوته وسائر عباداته وحيوته ومماته كلها واقعة بخلق الله وتقديره وقضائه وحكمه ومشيته ثم نص على انه لا شريك له في الخلق والتقدير ثم يقول وبذلك امرت اي وبهذا التوحيد امرت ثم يقول وانا اول المسلمين اي المستسلمين لقضائه وقدره ومعلوم انه ليس اولا لكل مسلم فيجب ان يكون المراد كونه صلى الله عليه وسلم اول المسلمين لزمانه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل

قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ولا تكسب كل نفس الا عليها ولا تزر وازرة وزر اخرى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون وهو الذي جعلكم خلائف الارض ورفع بعضكم فوق بعض درجات ليبلوكم فيما آتيكم ان ربك سريع العقاب وانه لغفور رحيم صدق الله

اعلم انه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بالتوحيد المحض وهو ان يقول ان صلاتي ونسكي الى قوله لا شريك له امره بان يذكر ما يجري مجرى الدليل على صحة هذا التوحيد وتقريره من وجهين الاول ان اصناف المشركين اربعة لان عبدة الاصنام اشركوا بالله وعبدة الكواكب اشركوا بالله والقائلون بان المسيح ابن الله والملائكة بنات الله اشركوا ايضا بالله [illegible] هم فرق المشركين وكلهم معترفون بان الله سبحانه وتعالى خالق الكل وذلك لان عبدة الاصنام معترفون بان الله سبحانه وتعالى هو الخالق للسموات والارض ولكل ما في العالم من موجودات وهو الخالق للاصنام والاوثان باسرها واما عبدة الكواكب فهم معترفون بان الله تعالى خالقها وموجدها واما القائلون بيزدان واهرمن فهم ايضا معترفون بان الشيطان محدث وان محدثه هو الله سبحانه وتعالى واما القائلون بالمسيح والملائكة فهم ايضا معترفون بان الله سبحانه وتعالى خالق الكل فثبت بما ذكرنا ان طوائف المشركين اطبقوا واتفقوا على ان الله تعالى خالق هؤلاء الشركاء واذا عرفت هذا فالله سبحانه وتعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم يا محمد قل اغير الله ابغي ربا مع ان هؤلاء الذين اتخذوا ربا غير الله اقروا بان الله تعالى خالق تلك الاشياء وهل يدخل في العقل جعل المربوب شريكا للرب وجعل العبد شريكا للمولى وجعل المخلوق شريكا للخالق ولما كان الامر كذلك ثبت بهذا الدليل ان اتخاذ رب غير الله قول فاسد ودين باطل الوجه الثاني في تقرير هذا الكلام ان الموجود اما واجب لذاته

واما ممكن لذاته وثبت ان الواجب لذاته واحد وثبت ان ما سواه ممكن لذاته وثبت ان الممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته واذا كان الامر كذلك كان تعالى ربا لكل شيء واذا ثبت هذا فنقول صريح العقل يشهد بانه لا يجوز جعل المربوب شريكا للرب وجعل المخلوق شريكا للخالق فهذا هو المراد من قوله تعالى قل اغير الله ابغي ربا وهو رب كل شيء ثم انه تعالى لما بين بهذا الدليل العقلي القاطع هذا التوحيد بين انه لا يرجع اليه من كفرهم وشركهم ذم ولا عقاب فقال ولا تكسب كل نفس الا عليها ومعناه ان اثم الجاني عليه لا على غيره ولا تزر وازرة وزر اخرى اي لا تؤخذ نفس آثمة باثم اخرى ثم بين ان رجوع هؤلاء المشركين الى موضع لا حاكم فيه ولا آمر الا الله سبحانه وتعالى وهو قوله تعالى ثم الى ربكم مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون قوله تعالى وهو الذي جعلكم خلائف الارض الآية اعلم ان في قوله تعالى جعلكم خلائف الارض وجوها الاول جعلكم خلائف الارض لان سيدنا محمدا صلوات الله وسلامه عليه خاتم النبيين فخلفت امته سائر الامم وثانيها جعلهم يخلف بعضهم بعضا وثالثها انهم خلفاء الله في ارضه يملكونها ويتصرفون فيها ثم قال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات في الشرف والعقل والرزق والمال والجاه [illegible] واعلم ان هذا التفاوت ليس لاجل العجز او الجهل او البخل فانه سبحانه متعال عن هذه الصفات وانما هو لاجل الابتلاء والامتحان وهو على الله تعالى محال الا ان المراد هو التكليف وهو عمل لو صدر من الواحد منا لكان ذلك شبيها بالابتلاء والامتحان فسمي بهذا الاسم لاجل هذه المشابهة ثم ان هذا المكلف اما ان يكون مقصرا فيما كلف به واما ان يكون موفرا فيه فان كان الاول كان نصيبه من التخويف والترهيب هو قوله ان ربك سريع العقاب ووصف العقاب بالسرعة لان ما هو آت قريب وان كان الثاني وهو ان يكون موفرا في تلك الطاعات كان نصيبه من التشريف والترغيب هو قوله وانه لغفور رحيم اي يغفر العيوب والذنوب في الدنيا بستر فضله وكرمه ورحمته في الآخرة بان يفيض عليه انواع نعمه وهذا الكلام بلغ في شرح الاعذار والانذار والترغيب والترهيب الى حيث لا يمكن الزيادة عليه

وهذا آخر الكلام في تفسير سورة الانعام والحمد لله الملك العلام
والصلوة والسلام على خير الانام محمد المصطفى وآله الكرام

سورة الأعراف مائتان وست آيات مكية

قال ابن عباس رضوان الله عليهما انها مكية وعن قتادة كذلك غير قوله
تعالى واسألهم عن القرية التي كانت الى قوله بما كانوا يفسقون ثماني آيات

بسم الله الرحمن الرحيم المص كتاب انزل اليك فلا يكن في صدرك حرج منه لتنذر به وذكرى للمؤمنين اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم ولا تتبعوا من دونه اولياء قليلا ما تذكرون وكم من قرية اهلكناها فجاءها

المص كتاب انزل اليك الآية وفيها مسائل المسألة الاولى قال ابن عباس المص انا الله افصل وعنه ايضا انا الله اعلم وافصل قال الواحدي رحمه الله وعلى هذا التفسير فهذه الحروف في موضع جمل والجملة اذا كانت ابتداء وخبرا لا موضع لها من الاعراب فقولك انا الله اعلم لا موضع لها من الاعراب فقوله انا مبتدأ والله خبره وقوله اعلم خبر بعد خبر واذا كان معنى المص انا الله اعلم كان اعرابها كاعراب الشيء الذي هو تأويل لها قال السدي المص على هجاء قولنا في اسماء الله تعالى المصور قال القاضي ليس حمل هذه اللفظة على قوله انا الله افصل اولى من حمله على قوله انا الله الملك لانه ان كانت العبرة بحرف الصاد فهو موجود في قولنا انا الله اصلح وان كانت العبرة بحرف الميم فكما انه موجود في العلم فهو ايضا موجود في الملك والامتحان فكان حمل قولنا المص على ذلك المعنى بعينه محض التحكم وايضا فان جاز تفسير الالفاظ بناء على ما فيها من الحروف من غير ان تكون تلك اللفظة موضوعة في اللغة لذلك المعنى انفتحت طريقة الباطنية في تفسير سائر الفاظ القرآن بما يشاكل هذا الطريق واما قول بعضهم انه من اسماء الله تعالى فابعد لانه ليس جعله اسما لله تعالى اولى من جعله اسما لبعض رسله من الملائكة والانبياء ولان الاسم انما يصير اسما للمسمى بواسطة الوضع والاصطلاح وذلك مفقود ههنا بل الحق ان قوله المص اسم لقب لهذه السورة واسماء الالقاب لا تفيد فائدة في المسميات بل هي قائمة مقام الاشارات ولله تعالى ان يسمي هذه السورة بقوله المص كما ان الواحد منا اذا حدث له ولد فانه يسميه بمحمد اذا عرفت هذا فنقول قوله المص مبتدأ وقوله كتاب خبره وقوله انزل اليك من ربك صفة لذلك الخبر اي السورة المسماة بقولنا المص كتاب انزل اليك فان قيل الدليل الذي دل على صحة نبوة محمد صلوات الله عليه هو ان الله تعالى خصه بانزال القرآن عليه فما لم نعرف هذا المعنى لا يمكننا ان نعرف نبوته وما لم نعرف نبوته لا يمكننا ان نحتج بقوله فلو اثبتنا كون هذه السورة نازلة عليه من عند الله بقوله لزم الدور قلنا نحن بمحض العقل نعلم ان هذه السورة كتاب انزل عليه من عند الله تعالى والدليل عليه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما تلمذ لاستاذ ولا تعلم من معلم وما طالع كتابا ولم يخالط العلماء والشعراء واهل الاخبار وانقضى من عمره اربعون سنة ولم يتفق له شيء من هذه الاحوال ثم بعد انقضاء الاربعين ظهر عليه هذا الكتاب العزيز المجيد المشتمل على علوم الاولين والآخرين وصريح العقل يشهد بان هذا لا يحصل الا بطريق الوحي من عند الله فثبت بهذا الدليل العقلي ان المص كتاب انزل على محمد صلوات الله عليه من عند ربه والهه تقدس وتعظم المسألة الثانية احتج القائلون بخلق القرآن بقوله تعالى كتاب انزل اليك فقالوا انه تعالى وصفه بكونه منزلا والانزال يقتضي الانتقال من حال الى حال وذلك لا يليق بالقديم فدل على انه محدث والجواب ان الموصوف بالانزال والتنزيل على سبيل المجاز هو هذه الحروف ولا نزاع في كونها محدثة مخلوقة فان قيل هب ان المراد منه الحروف الا ان الحروف اعراض غير باقية بدليل انها متوالية وكونها متوالية يشعر بعدم بقائها واذا كان كذلك فالعرض الذي لا يبقى زمانين كيف يعقل وصفها بالنزول والجواب انه تعالى احدث هذه الرقوم والنقوش في اللوح المحفوظ ثم ان الملك يطالع تلك النقوش وينزل من السماء الى الارض ويعلم محمدا صلوات الله عليه تلك الحروف والكلمات فكان المراد بكون تلك الحروف نازلة هو ان مبلغها نزل من السماء الى الارض

المسألة الثالثة الذين اثبتوا لله سبحانه مكانا تمسكوا بهذه الآية فقالوا ان كلمة من لابتداء الغاية وكلمة الى لانتهاء الغاية فقوله انزل اليك يقتضي حصول مسافة مبدؤها
هو الله تعالى وغايتها محمد صلوات الله عليه وذلك يدل على انه تعالى مختص بجهة فوق لان النزول هو الانتقال من فوق الى اسفل وجوابه لما ثبت بالدلائل القاطعة
القاهرة ان المكان والجهة على الله تعالى محال وجب حمله على التأويل الذي ذكرناه وهو ان الملك انتقل به من فوق الى اسفل ثم قال تعالى فلا يكن في صدرك حرج منه في تفسير الحرج قولان الاول
الحرج الضيق والمعنى لا يضيق صدرك بسبب ان يكذبوك في التبليغ والثاني فلا يكن في صدرك حرج منه اي شك كقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك وسمي
الشك حرجا لان الشاك ضيق الصدر كما ان المتيقن منشرح الصدر منفسح القلب ثم قال تعالى لتنذر به هذه اللام بماذا تتعلق فيه اقوال الاول قال الفراء انه متعلق بقوله
انزل على التقديم والتأخير والتقدير كتاب انزل اليك لتنذر به فلا يكن في صدرك حرج منه فان قيل فما السبب في هذا التقديم والتأخير قلنا ... بازالة الحرج عن الصدر

يسأل الكل عن كيفية اعمالهم يوم القيامة والوجه الثاني انه تعالى لما قال فما كان دعويهم اذ جاءهم باسنا الا ان قالوا انا كنا ظالمين اتبعه بانه لا يقع يوم القيامة الاقتصار على ما يكون
منهم من الاعتراف بل ينضاف اليه انه تعالى يسأل الكل عن كيفية اعمالهم وبين ان هذا السؤال لا يختص باهل العقاب بل هو عام في اهل العقاب والثواب مسئلة الذين ارسل اليهم
هم الامة والمرسلون هم الرسل فبين تعالى انه يسأل هذين الفريقين ونظير هذه الآية قوله فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون ولقائل ان يقول المقصود
من السؤال ان يخبر المسئول عنه عن كيفية اعمالهم فلما اخبر الله تعالى عنهم في الآية المتقدمة انهم يقرون بانهم كانوا ظالمين فما الفائدة في ذكر هذا السؤال بعده وايضا
قال تعالى بعد هذه الآية فلنقصن عليهم بعلم فاذا كان يقصه عليهم بعلم فما معنى هذا السؤال والجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين مقصرين سئلوا بعد
ذلك عن سبب الظلم والتقصير والمقصود منه التقريع والتوبيخ فان قيل فما الفائدة في سؤال الرسل مع العلم بانه لم يصدر عنهم تقصير البتة قلنا التقصير كله
بالامة فيتضاعف اكرام الله في حق الرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف اسباب الخزي والاهانة في حق الكفار لما ثبت ان ذلك التقصير كان
منهم ثم قال فلنقصن عليهم بعلم والمراد انه تعالى يكرر ويبين للقوم ما اعلنوه واسروه من اعمالهم وان يقص الوجوه التي لاجلها اقدموا على تلك الاعمال ثم
بين تعالى انه انما صح منه ان يقص تلك الاعمال عليهم لانه ما كان غائبا عن احوالهم بل كان عالما بها وما خرج عن علمه شيء منها وذلك يدل على ان الاله لا
يكمل الا اذا كان الاله عالما بجميع الجزئيات حتى يمكنه ان يميز المطيع عن العاصي والمحسن عن المسيء فظهر ان كل من انكر كونه تعالى عالما بالجزئيات امتنع منه الاعتراف
بكونه تعالى آمرا ناهيا مثيبا معاقبا ولهذا السبب فانه تعالى انما ذكر احوال البعث والقيامة بين كونه تعالى عالما بجميع المعلومات المسئلة الثالثة قوله تعالى فلنقصن
عليهم بعلم يدل على انه تعالى عالم بالعلم وان قول من قال انه لا علم لله قول باطل فان قيل كيف الجمع بين قوله فلنسألن الذين ارسل اليهم وبين قوله فيومئذ
لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون قلنا فيه وجوه احدها ان القوم لا يسألون عن الاعمال لان الكتب مشتملة عليها ولكنهم
يسألون عن الدواعي التي دعتهم الى الاعمال وعن الصوارف التي صرفتهم عنها وثانيها ان السؤال قد يكون لاجل الاسترشاد والاستفادة وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة
كقول القائل الم اعطك وقوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني آدم وقال الشاعر الستم خير من ركب المطايا اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى لا يسأل احدا لاجل الافادة
والاسترشاد ولكن يسألهم لاجل توبيخ الكفار واهانتهم ونظيره قوله تعالى واقبل بعضهم على بعض يتساءلون ثم قال فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون فان الآية
الاولى تدل على ان المسائلة الحاصلة بينهم انما كانت على سبيل ان بعضهم يلوم بعضا والدليل عليه قوله فاقبل بعضهم على بعض يتلاومون وقوله فلا انساب
بينهم يومئذ ولا يتساءلون معناه انه لا يسأل بعضهم بعضا على سبيل الشفقة واللطف لان النسب يوجب الميل والرحمة والاكرام الوجه الثالث في الجواب
ان يوم القيامة يوم طويل ومواقفها كثيرة فاخبر عن بعض الاوقات بحصول السؤال وعن بعضها بعدم السؤال المسئلة الرابعة الآية تدل على انه تعالى يحاسب
كل عباده لانهم لا يخرجون عن ان يكونوا رسلا او مرسلا اليهم فيبطل قول من يزعم انه لا حساب على الانبياء والكفار المسئلة الخامسة الآية تدل على كونه تعالى
متعاليا عن المكان والجهة لانه تعالى قال وما كنا غائبين ولو كان تعالى على العرش لكان غائبا عنهم فان قالوا نحمله على انه ما كان غائبا عنهم بالعلم والاحاطة
قلنا هذا تأويل والاصل في الكلام الحمل على الحقيقة فان قالوا فانتم لما قلتم انه تعالى غير مختص بشيء من الاحياز والجهات فقد قلتم ايضا بكونه غائبا قلنا هذا
باطل لان الغائب هو الذي يعقل ان يحضر بعد غيبته وذلك مشروط بكونه مختصا بمكان وجهة فاما الذي لا يكون مختصا بمكان وجهة وكان ذلك محالا
في حقه امتنع وصفه بالغيبة والحضور فظهر الفرق والوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان من جملة احوال القيامة السؤال والحساب
بين في هذه الآية ان من جملة احوال القيامة وزن الاعمال وفي الآية مسائل المسئلة الاولى الوزن مبتدأ ويومئذ ظرف والحق خبر المبتدأ ويجوز ان يكون يومئذ
الخبر والحق صفة للوزن اي والوزن الحق اي العدل يوم يسأل الله الامم والرسل المسئلة الثانية في تفسير وزن الاعمال قولان الاول في الخبر انه تعالى ينصب ميزانا
له لسان وكفتان يوم القيامة يوزن به اعمال العباد خيرها وشرها قال ابن عباس اما المؤمن فيؤتى بعمله في احسن صورة فيوضع في كفة الميزان فتثقل حسناته على سيئاته
فذلك قوله فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الناجون قال وهذا كما في سورة الانبياء ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئا واما كيفية
الوزن على هذا القول ففيه وجهان الاول ان اعمال المؤمن تتصور بصورة حسنة واعمال الكافر تتصور بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة كما ذكره ابن عباس والثاني
ان الوزن يعود الى الصحف التي يكون فيها اعمال العباد مكتوبة وسئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يوزن يوم القيامة فقال الصحف وهذا القول مذهب
المفسرين في هذه الآية وعن عبد الله بن سلام ان ميزان رب العالمين ينصب بين الجن والانس يستقبل به العرش احدى كفتي الميزان على الجنة والاخرى على جهنم ولو وضعت
السموات والارض في احديهما لوسعتهن وجبريل آخذ بعموده ينظر الى لسانه وعن عبد الله بن عمر قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤتى برجل يوم القيامة الى
الميزان ويؤتى له بتسعة وتسعين سجلا كل سجل منها مد البصر فيها خطاياه وذنوبه فتوضع في كفة الميزان ثم يخرج له قرطاس كالانملة فيها شهادة ان لا اله
الا الله وان محمدا رسول الله فيوضع في الاخرى فترجح وعن الحسن بينما رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم واضع راسه في حجر عائشة رضي الله عنها قد اغفى اذ
سالت الدموع من عينيها فقال ما اصابك ما ابكاك قالت ذكرت حشر الناس وهل يذكر احد احدا فقال لها يحشرون حفاة عراة غرلا لكل امرئ منهم يومئذ
شأن يغنيه لا يذكر احد احدا عند الصحف وعند وزن الحسنات والسيئات وعن عبيد بن عمير يؤتى بالرجل العظيم الاكول الشروب فلا يكون له وزن بعوضة والقول

الثاني وهو قول مجاهد والضحاك والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضاء وكثير من المتأخرين ذهبوا الى هذا القول وقالوا حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة والدليل عليه
فوجب المصير اليه اما بيان ان حمل لفظ الوزن على هذا المعنى جائز في اللغة فلان العدل في الاخذ والاعطاء لا يظهر الا بالكيل والوزن في الدنيا فلم يبعد جعل الوزن
كناية عن العدل ومما يقوي ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تعالى فلا نقيم لهم يوم القيامة وزنا
ويقال ايضا فلان يستخف بفلان ويقال هذا الكلام في وزن هذا وفي وزانه اي يعادله ويساويه مع انه ليس هناك وزن في الحقيقة وقال الشاعر
قد كنت قبل لقائكم ذا قوة عندي لكل مخاصم ميزانه اراد عندي لكل مخاصم كلام يعادل كلامه فجعل الوزن مثلا للعدول اذا ثبت هذا فنقول وجب ان يكون
المراد من الآية هذا المعنى فقط والدليل عليه ان الميزان انما يراد ليتوسل به الى معرفة مقدار الشيء ومقادير الثواب والعقاب لا يمكن اظهارها بالميزان لان اعمال العباد
اعراض وهي قد فنيت وعدمت ووزن المعدوم محال وايضا فبتقدير بقائها فان وزنها محال واما قولهم الموزون صحائف الاعمال او صور مخلوقة على حسب
مقادير الاعمال فنقول المكلف يوم القيامة اما ان يكون مقرا بان الله تعالى عادل حكيم او لا يكون مقرا بذلك فان كان مقرا بذلك كفاه حكم الله تعالى بمقادير الثواب
والعقاب في علمه بانه عدل وصواب وان لم يكن مقرا بذلك لم يعرف من رجحان كفة الحسنات على كفة السيئات او بالعكس من حصول الرجحان لاحتمال انه تعالى
اظهر ذلك الرجحان لا على سبيل العدل والانصاف فثبت ان هذا الوزن لا فائدة فيه البتة واجاب الاولون وقالوا ان جميع المكلفين يعلمون يوم القيامة انه تعالى منزه
عن الظلم والجور والفائدة في وضع ذلك الميزان ان يظهر ذلك الرجحان لاهل القيامة فان كان ظهور الرجحان في طرف الحسنات ازداد فرحه وسروره بسبب ظهور فضله
وكمال درجته لاهل القيامة وان كان بالضد فيزداد غمه وحزنه وخوفه وفضيحته يوم القيامة واختلفوا في كيفية ذلك الرجحان فبعضهم قال يظهر هناك نور في رجحان
الحسنات وظلمة في رجحان السيئات وآخرون قالوا بل يظهر رجحان في الكفة المسئلة الثالثة الاظهر اثبات موازين يوم القيامة لا ميزان واحد والدليل عليه قوله
تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيامة وقال في هذه الآية فمن ثقلت موازينه وعلى هذا فلا يبعد ان يكون لافعال القلوب ميزان ولافعال الجوارح ميزان ولما يتعلق
بالقول ميزان آخر قال الزجاج انما جمع الله تعالى الموازين ههنا فقال فمن ثقلت موازينه لوجهين الاول ان العرب قد توقع لفظ الجمع على الواحد فيقولون خرج
فلان الى مكة على البغال والثاني ان الموازين ههنا جمع موزون لا جمع ميزان واراد بالموازين الاعمال الموزونة ولقائل ان يقول هذان الوجهان يوجبان
العدول عن ظاهر اللفظ وذلك انما يصار اليه عند تعذر حمل الكلام على ظاهره ولا مانع ههنا منه فوجب اجراء اللفظ على حقيقته فكما لم يمتنع اثبات ميزان
له لسان وكفتان فكذلك لا يمتنع اثبات موازين بهذه الصفة فما الموجب لترك الظاهر والمصير الى التأويل اما قوله تعالى ومن خفت موازينه الآية ففيها
مسائل المسئلة الاولى انها تدل على ان اهل القيامة فريقان منهم من يزيد حسناته على سيئاته ومنهم من يزيد سيئاته على حسناته فاما القسم الثالث وهو الذي يكون
حسناته وسيئاته متساوية متعادلة فانه غير موجود المسئلة الثانية قال اكثر المفسرين المراد من قوله ومن خفت موازينه الكافر والدليل عليه القرآن والخبر اما القرآن فقوله
تعالى فاولئك الذين خسروا انفسهم بما كانوا باياتنا يظلمون ولا معنى لكون الانسان ظالما بايات الله الا كونه كافرا بها منكرا لها فدل هذا على ان المراد من هذه الآية اهل
الكفر واما الخبر فما روي انه اذا خفت حسنات المؤمن اخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجزته بطاقة كالانملة فيلقيها في كفة الميزان اليمنى التي فيها حسناته فترجح
الحسنات فيقول ذلك العبد المؤمن للنبي صلى الله عليه وسلم بابي انت وامي ما احسن وجهك واحسن خلقك فمن انت فيقول انا نبيك محمد وهذه صلواتك
التي كنت تصلي علي قد وفيتك احوج ما تكون اليها وهذا الخبر رواه الواحدي رحمه الله في البسيط واما جمهور العلماء فرووا ههنا الخبر الذي ذكرناه من انه تعالى
يلقي في كفة الحسنات الكتاب المشتمل على شهادة ان لا اله الا الله قال القاضي يجب ان يحمل هذا على انه اتى بالشهادتين بحقهما من العبادات لانه لو لم يعتبر ذلك لكان
من اتى بالشهادتين يعلم ان المعاصي لا تضره وذلك اغراء بمعصية الله ولقائل ان يقول العقل يدل على صحة ما دل عليه هذا الخبر وذلك لان العمل كلما كان اشرف
واعلى درجة وجب ان يكون اكثر ثوابا ومعلوم ان معرفة الله تعالى ومحبته اعلى شانا واعظم درجة من سائر الاعمال فوجب ان يكون اوفى ثوابا واعلى
درجة من سائر الاعمال واما الاثر فلان ابن عباس واكثر المفسرين حملوا الآية على اهل الكفر واذا ثبت هذا الاصل فنقول ان المرجئة الذين يقولون المعصية
لا تضر مع الايمان تمسكوا بهذه الآية وقالوا انه تعالى حصر اهل موقف القيامة في قسمين احدهما الذين رجحت كفة حسناتهم وحكم عليهم بالفلاح والثاني الذين
رجحت كفة سيئاتهم وحكم عليهم بانهم من اهل الكفر الذين كانوا يظلمون بايات الله وذلك يدل على ان المؤمن لا يعاقب البتة ونحن نقول في الجواب
العصاة في البناء انه تعالى لم يذكر هذا القسم الثالث في هذه الآية الا انه تعالى ذكره في سائر الآيات فقال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء والمنطوق راجح على المفهوم
فوجب المصير الى اثباته وايضا فقال تعالى في صفة هذا القسم فاولئك الذين خسروا انفسهم ونحن نسلم ان هذا لا يليق الا بالكافر اما المؤمن العاصي فانه
يعذب اياما ثم يعفى عنه ويتخلص الى رحمة الله فهو في الحقيقة ما خسر نفسه بل فاز برحمة الله ابد الآباد من غير زوال وانقطاع ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم
فيها معايش قليلا ما تشكرون ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم الا ابليس لم يكن من الساجدين قال ما منعك
في الآية مسائل الاولى اعلم انه تعالى لما امر الخلق بمتابعة الانبياء وبقبول دعوتهم ثم خوفهم بعذاب الدنيا وهو قوله وكم من قرية اهلكناها ثم خوفهم بعذاب الآخرة من
وجهين احدهما السؤال وهو قوله فلنسألن الذين ارسل اليهم والثاني بوزن الاعمال وهو قوله تعالى والوزن يومئذ الحق رغبهم في قبول دعوة الانبياء في هذه الآية
بطريق آخر وهو انه ذكر كثرة نعم الله عليهم وكثرة النعم توجب الطاعة فقال ولقد مكناكم في الارض اي جعلنا لكم فيها مكانا وقرارا ومكناكم فيها واقدرناكم

على التصرف فيها وجعلنا لكم فيها معايش والمراد من المعايش وجوه المنافع وهي على قسمين منها ما يحصل بخلق الله تعالى ابتداء مثل خلق الثمار وغيرها ومنها ما يحصل بالاكتساب وكلاهما في الحقيقة
انما يحصل بفضل الله واقداره وتمكينه فيكون الكل انعاما من الله تعالى وكثرة الانعام لا شك انها توجب الطاعة والانقياد ثم بين تعالى انه مع هذا الافضال والانعام
عالم بانهم لا يقومون بشكره كما ينبغي فقال قليلا ما تشكرون وهذا يدل على انهم قد يشكرون والامر كذلك وذلك لان الاقرار بوجود الصانع كالامر الضروري اللازم
لجبلة عقل كل عاقل ونعم الله على الانسان كثيرة فلا انسان الا ويشكر الله تعالى في بعض الاوقات على نعمه انما التفاوت في ان بعضهم قد يكون كثير الشكر
وبعضهم قليل الشكر المسئلة الثانية روى خارجة عن نافع انه همز معائش قال الزجاج جميع النحويين البصريين يزعمون ان همز معائش خطأ وذكروا انه انما يجوز
جعل الياء همزة اذا كانت زائدة نحو صحيفة وصحائف واما المعايش فمن العيش والياء اصلية وقراءة نافع لا اعرف لها وجها الا ان لفظة هذه الياء
التي هي من نفس الكلمة اسكنت في معيشة فصارت مشابهة لصحيفة فجعل معايش شبيها بصحائف فكما ادخلوا الهمزة في صحائف فكذا في معائش على سبيل
التشبيه الا ان العذر ما ذكرنا ان الياء في معيشة اصلية وفي صحيفة زائدة قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم الآية في الآية مسائل الاولى اعلم انه تعالى رغب
الامم في قبول دعوة الانبياء بالتخويف اولا ثم بالترغيب ثانيا على ما بيناه والترغيب انما كان لاجل التنبيه على كثرة نعم الله على الخلق فبدأ في شرح
تلك النعم بقوله ولقد مكناكم في الارض وجعلنا لكم فيها معايش ثم اتبعه بذكر انه خلق ابانا آدم عليه السلام وجعله مسجودا للملائكة والانعام على الاب يجري
مجرى الانعام على الابن فهذا هو وجه النظم في هذه الآيات ونظيره انه تعالى قال في اول سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم فمنع
تعالى عن المعصية بقوله كيف تكفرون بالله وعلل ذلك بكثرة نعمه على الخلق وهو انهم كانوا امواتا فاحياهم ثم خلق لهم ما في الارض جميعا
من المنافع ثم اتبع تلك المنفعة بان جعل آدم عليه السلام خليفة في الارض ومسجودا للملائكة والمقصود من الكل تقرير ان مع هذه النعم العظيمة لا يليق بهم التمرد
والجحود فكذا في هذه السورة ذكر تعالى عين هذا المعنى بعين هذا الترتيب فهذا بيان وجه النظم على احسن الوجوه المسئلة الثانية اعلم انه تعالى ذكر قصة
آدم عليه السلام مع قصة ابليس في القرآن في سبعة مواضع اولها في سورة البقرة وثانيها في هذه السورة وثالثها في الحجر ورابعها في بني اسرائيل وخامسها
في سورة الكهف وسادسها في طه وسابعها في ص اذا عرفت هذا فنقول في هذه الآية سؤال وهو ان قوله تعالى ولقد خلقناكم ثم صورناكم يفيد ان
المخاطب بهذا الخطاب نحن ثم قال بعده ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وكلمة ثم تفيد التراخي فظاهر الآية يقتضي ان امر الملائكة بسجود آدم وقع بعد خلقنا وتصويرنا
ومعلوم انه ليس كذلك فلهذا السبب اختلف الناس في تفسير هذه الآية على اربعة اقوال الاول ان قوله ولقد خلقناكم اي خلقنا اباكم آدم وصورناكم
اي صورنا آدم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهو قول الحسن ويونس النحوي وهو المختار وذلك لان امر الملائكة بسجود آدم تأخر عن خلق آدم وتصويره ولم
يتأخر عن خلقنا وتصويرنا اقصى ما في الباب ان يقال كيف يحسن جعل خلقنا وتصويرنا كناية عن خلق آدم وتصويره فنقول ان آدم عليه السلام اصل
البشر فوجب ان يحسن هذه الكناية نظيره قوله تعالى واذ اخذنا ميثاقكم ورفعنا فوقكم الطور اي ميثاق اسلافكم من بني اسرائيل في زمان موسى عليه السلام
ويقال قتلت بنو اسد فلانا وانما قتله احدهم قال النبي صلى الله عليه وسلم ثم انتم يا خزاعة قد قتلتم هذا القتيل وانما قتله احدهم وقال تعالى مخاطبا لليهود
في زمان محمد صلوات الله عليه واذ انجيناكم من آل فرعون واذ قتلتم نفسا والمراد من جميع هذه الخطابات اسلافهم فكذا ههنا الثاني ان يكون قوله خلقناكم
آدم ثم صورناكم اي صورنا ذرية آدم في ظهره ثم بعد ذلك قلنا للملائكة اسجدوا لآدم وهذا قول مجاهد وذكر انه تعالى خلق آدم اولا ثم اخرج اولاده
من ظهره في صورة الذر ثم بعد ذلك امر الملائكة بالسجود لآدم والثالث خلقناكم ثم صورناكم ثم انا نخبركم انا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فهذا
العطف يفيد ترتيب خبر على خبر ولا يفيد ترتيب المخبر على المخبر الرابع ان الخلق في اللغة عبارة عن التقدير كما قررناه في هذا الكتاب وتقدير الله
عبارة عن علمه بالاشياء ومشيئته لتخصيص كل شيء بمقداره المعين فقوله خلقناكم اشارة الى حكم الله وتقديره لاحداث البشر في هذا العالم وقوله صورناكم اشارة
الى انه تعالى اثبت في اللوح المحفوظ صورة كل كائن محدث الى قيام القيامة على ما جاء في الخبر انه تعالى قال للقلم اكتب ما هو كائن الى يوم القيامة فخلق الله عبارة عن
حكمه ومشيئته والتصوير عبارة عن اثبات صور الاشياء في اللوح المحفوظ ثم ان بعد هذين الامرين احدث الله تعالى آدم وامر الملائكة بسجوده وهذا التأويل عندي
اقرب من سائر الوجوه المسئلة الثالثة ذكرنا في سورة البقرة ان هذه السجدة فيها ثلثة اقوال احدها ان المراد منها السجود التعظيم لا نفس السجدة وثانيها
ان المراد هو السجدة الا ان المسجود له هو الله تعالى وآدم عليه السلام كان كالقبلة وثالثها ان المسجود هو آدم وايضا قد ذكرنا ان الناس اختلفوا في ان الملائكة
الذين امرهم الله تعالى بالسجود لآدم هل هم ملائكة السموات والعرش او المراد ملائكة الارض ففيه خلاف وهذه المباحث قد سبق ذكرها في البقرة المسئلة الرابعة
ظاهر الآية يدل على انه تعالى استثنى ابليس من الملائكة فوجب كونه منهم وقد استقصينا تقريره في البقرة وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملائكة لانه خلق
من نار والملائكة من نور والملائكة لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون ولا يعصون وليس كذلك ابليس فقد عصى واستكبر والملائكة ليسوا من الجن وابليس
من الجن والملائكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليفة الجن وابوهم كما ان آدم اول خليفة الانس وابوهم قال الحسن ولما كان ابليس مأمورا
مع الملائكة استثناه الله تعالى وكان اسم ابليس شيئا آخر فلما عصى الله تعالى سماه بذلك وكان مؤمنا عابدا في السماء حتى عصى ربه فاهبط الى الارض
قال ما منعك الا تسجد اذ امرتك قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين قال فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فاخرج

انك من الصاغرين قال انظرني الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين قال فبما اغويتني لاقعدن لهم صراطك المستقيم ثم لآتينهم
في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذه الآية تدل على انه تعالى لما امر الملائكة بالسجود فان ذلك الامر قد تناول ابليس فظاهر هذا يدل على ان ابليس كان من الملائكة الا ان الدلائل
التي ذكرناها تدل على ان الامر ليس كذلك واما الاستثناء فقد اجبنا عنه في سورة البقرة المسئلة الثانية ظاهر الآية يقتضي انه تعالى طلب من ابليس ما منعه من ترك
السجود وليس الامر كذلك لان المقصود طلب ما منعه من السجود ولهذا الاشكال حصل في الآية قولان الاول وهو المشهور ان كلمة لا صلة زائدة والتقدير ما منعك ان تسجد
وله نظائر في القرآن كقوله لا اقسم معناه اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب وهذا قول الكسائي والفراء والزجاج
والاكثرين القول الثاني ان كلمة لا ههنا مفيدة وليست لغوا وهذا هو الصحيح لان الحكم بان كلمة من كتاب الله تعالى لغو لا فائدة فيه مشكل صعب وعلى هذا القول
ففي تفسير الآية وجهان الاول ان يكون المراد اي شيء منعك عن ترك السجود ويكون هذا الاستفهام على سبيل الانكار ومعناه ما الذي منعك عن ترك السجود
نحو قول القائل لمن يضربه ظلما ما الذي منعك من ضربي ادينك ام عقلك ام حياؤك والمعنى انه لم يوجد احد هذه الامور وما امتنعت من ضربي الثاني قال القاضي ذكر الله
تعالى المنع واراد الداعي فكأنه قال ما دعاك الى ان لا تسجد لان مخالفة امر الله تعالى حالة عظيمة يتعجب منها ويسأل عن الداعي اليها المسئلة الثالثة احتج العلماء رحمهم الله بهذه الآية
على ان صيغة الامر تفيد الوجوب فقالوا انه تعالى ذم ابليس بهذه الآية على ترك ما امر به ولو لم يفد الامر للوجوب لما كان مجرد ترك المأمور به موجبا للذم فان قالوا
هب ان هذه الآية تدل على ان ذلك الامر كان يفيد الوجوب فلعل تلك الصيغة في ذلك الامر كانت تفيد الوجوب فلم قلتم ان جميع الصيغ يجب ان يكون كذلك قلنا
قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك يفيد تعليل ذلك الذم بمجرد ترك الامر لان قوله اذ امرتك مذكور في معرض التعليل والمذكور في قوله اذ امرتك هو الامر من حيث انه امر لا
كونه مخصوصا في صورة مخصوصة واذا كان كذلك وجب ان يكون ترك الامر من حيث انه امر موجبا للذم وذلك يفيد ان كل ما امر به فانه يقتضي الوجوب وهو المطلوب
المسئلة الرابعة احتج من زعم ان الامر يفيد الفور بهذه الآية وقال انه ذم ابليس على ترك السجود في الحال ولو كان الامر لا يفيد الفور لما استوجب هذا الذم بترك السجود في الحال
المسئلة الخامسة ان قوله تعالى ما منعك الا تسجد طلب للداعي الذي دعاه الى ترك السجود فحكى تعالى عن ابليس ذكر ذلك الداعي وهو انه قال انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من
طين ومعناه ان ابليس قال انما لم اسجد لآدم لاني خير منه ومن كان خيرا من غيره فانه لا يجوز ان يؤمر ذلك الاكمل بالسجود لذلك الادنى ثم بين المقدمة الاولى وهي قوله انا خير منه بان
قال خلقتني من نار وخلقته من طين والنار افضل من الطين والمخلوق من الافضل افضل فوجب كون ابليس خيرا من آدم اما بيان ان النار افضل من الطين فلان النار
مشرق علوية لطيفة خفيفة حارة يابسة مجاورة لجواهر السماء ملاصقة لها والطين مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات وايضا فالنار
قوية التأثير والفعل والارض ليس لها الا القبول والانفعال والفعل اشرف من الانفعال وايضا فالنار مناسبة للحرارة الغريزية وهي مادة الحياة واما الارضية
فالبرد واليبس فيهما مناسبان للموت والحياة اشرف من الموت وايضا فنضج الثمار متعلق بالحرارة وايضا فسن النمو من الشباب لما كان وقت كمال الحرارة وكان
غاية كمال الحياة حاصلا في كمال الوقتين واما وقت الشيخوخة فهو وقت البرد واليبس المناسبين للارضية لا جرم كان هذا الوقت ارذل اوقات عمر الحيوان اما بيان ان المخلوق
من الافضل افضل فظاهر لان شرف الاصل يوجب شرف الفرع واما بيان ان الاشرف لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون الادنى فانه قد تقرر في العقول ان من امر
ابا حنيفة والشافعي وسائر اكابر الفقهاء رحمهم الله بخدمة فقيه نازل الدرجة كان ذلك قبيحا في العقول فهذا هو تقرير شبهة ابليس فنقول هذه الشبهة مركبة من مقدمات
ثلث اولها ان النار افضل من التراب فهذا قد تكلمنا فيه في سورة البقرة واما المقدمة الثانية وهي ان من كانت مادته افضل فهو افضل فهذا محل النزاع والبحث لانه لما
كانت الفضيلة عطية من الله تعالى ابتداء لم يلزم من فضيلة المادة فضيلة الصورة الا ترى انه يخرج الكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر والنور من الظلمة والظلمة من النور
وذلك يدل على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر وايضا التكليف انما يتناول الحي بعد انتهائه الى حد كمال العقل فالمعتبر بما انتهى اليه
لا بما خلق منه وايضا فالفضل انما يكون بالاعمال وما يتصل بها لا بسبب المادة الا ترى ان الحبشي المؤمن مفضل على القرشي الكافر المسئلة السادسة احتج من قال انه لا
يجوز تخصيص عموم النص بالقياس بانه لو كان تخصيص عموم النص بالقياس جائزا لما استوجب ابليس هذا التعنيف الشديد والتوبيخ العظيم ولما حصل ذلك دل على ان تخصيص
عموم القرآن بالقياس لا يجوز بيان الملازمة ان قوله تعالى للملائكة اسجدوا لآدم خطاب عام يتناول جميع الملائكة ثم ان ابليس اخرج نفسه من هذا العموم بالقياس وهو انه
مخلوق من النار والنار اشرف من الطين ومن كان اصله اشرف فهو اشرف فيلزم كون ابليس اشرف من آدم ومن كان اشرف من غيره فانه لا يجوز ان يؤمر بخدمة الادون
الادنى والدليل عليه ان هذا الحكم ثابت في جميع النظائر ولا معنى للقياس الا ذلك فثبت ان ابليس ما عمل في هذه الواقعة شيئا الا انه خصص عموم قوله تعالى للملائكة اسجدوا
لآدم بهذا القياس فلو كان تخصيص القرآن بالقياس جائزا لوجب ان لا يستحق الذم على هذا العمل وحيث استحق الذم الشديد عليه علمنا ان تخصيص النص بالقياس لا يجوز وايضا
ففي الآية دلالة على صحة هذه المسئلة من وجه آخر وذلك لان ابليس لما ذكر هذا القياس قال الله تعالى فاهبط منها فما يكون لك ان تتكبر فيها فوصف الله تعالى ابليس بكونه
متكبرا بعد ان حكى عنه ذلك القياس الذي يوجب تخصيص النص وهذا يقتضي ان من حاول تخصيص النص بالقياس تكبر على الله تعالى ولما دلت هذه الآية على ان تخصيص النص
تكبر على الله ودلت هذه الآية على ان التكبر على الله يوجب العقاب الشديد والاخراج من زمرة الاولياء والادخال في زمرة الملعونين ثبت ان تخصيص النص بالقياس
لا يجوز وهذا هو المراد مما نقله الواحدي في البسيط عن ابن عباس انه قال كانت الطاعة اولى بابليس من القياس فعصى ربه وقاس واول من قاس ابليس فكفر بقياسه
فمن قاس الدين بشيء من رأيه قرنه الله تعالى مع ابليس هذا جملة الالفاظ التي نقلها الواحدي في البسيط عن ابن عباس فان قيل القياس الذي يبطل النص بالكلية باطل اما

القياس الذي يخصص النص في بعض الصور فلم قلتم انه باطل وتقريره انه لو قبح امر من كان مخلوقا من النار بسجود من كان مخلوقا من الارض فكان يقبح امر من كان مخلوقا من النور المحض بسجود
من كان مخلوقا من الارض كان اولى واقوى لان النور اشرف من النار وهذا القياس يقتضي ان يقبح امر واحد من الملائكة بسجود آدم فهذا القياس يقتضي رفع مدلول النص بالكلية وانه
باطل واما القياس الذي يقتضي تخصيص مدلول النص العام فلم قلتم انه باطل وهذا سؤال حسن اورده على هذه الطريقة وما رأيت احدا ذكر هذا السؤال ويمكن ان يجاب عنه فيقال
ان كونه اشرف من غيره يقتضي قبح ان يؤمر بخدمة الادون الادنى اما لو رضي ذلك الشريف بتلك الخدمة لم يقبح لانه لا اعتراض عليه في ان يسقط حق نفسه اما الملائكة
فقد رضوا بذلك فلا بأس به واما ابليس فانه لم يرض باسقاط هذا الحق فوجب ان يقبح امره بذلك السجود فهذا قياس مناسب وانه يوجب تخصيص النص ولا يوجب
دفعه بالكلية ولا ابطاله فلو كان تخصيص النص بالقياس جائزا لما استوجب اللوم العظيم فلما استوجب علمنا ان ذلك انما كان لان تخصيص النص بالقياس غير جائز
المسألة السابعة قوله تعالى ما منعك الا تسجد لا شك ان قائل هذا القول هو الله تعالى لان قوله اذ امرتك لا يليق الا بالله تعالى واما قوله قال خلقتني من نار ولا شك
ان قائل هذا القول هو ابليس وقوله فاهبط منها لا شك انه من قول الله ومثل هذه المناظرة بين الله تعالى وبين ابليس مذكورة في ص على سبيل الاستقصاء اذا ثبت
هذا فنقول انه لم يتفق لاحد من اكابر الانبياء عليهم السلام مكالمة مع الله تعالى كما اتفق لابليس وقد عظم الله تشريف موسى عليه السلام بان كلمه حيث قال ولما جاء موسى
لميقاتنا وكلمه ربه وقال وكلم الله موسى تكليما فان كانت هذه المكالمة تفيد الشرف العظيم فكيف حصلت على اعظم الوجوه لابليس وان لم توجب الشرف العظيم فكيف
ذكره الله في معرض التشريف الكامل لموسى عليه السلام والجواب ان بعض العلماء قال انه تعالى قال لابليس على لسان من يؤدي اليه من الملائكة ما منعك من السجود لو
لم يسلم انه تعالى تكلم مع ابليس بلا واسطة قالوا لانه ثبت ان غير الانبياء لا يخاطبهم الله تعالى الا بواسطة ومنهم من قال انه تعالى تكلم مع ابليس لا بواسطة لكن على وجه الاهانة بدليل انه
تعالى قال له فاخرج انك من الصاغرين وتكلم موسى عليه السلام ومع سائر الانبياء على سبيل الاكرام الا ترى انه تعالى قال لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع وفي هذا
نهاية الاكرام وقال له واصطنعتك لنفسي وهذا نهاية الاكرام المسألة الثامنة قوله تعالى فاهبط قال ابن عباس يريد من الجنة وكانوا في جنة عدن وفيها خلق آدم
عليه السلام وقال بعض المعتزلة انه انما امر بالهبوط من السماء وقد استقصينا الكلام في هذه المسألة في سورة البقرة وقوله فما يكون لك ان تتكبر فيها اي في السماء قال ابن عباس
يريد ان اهل السماء ملائكة متواضعون خاشعون فاخرج انك من الصاغرين والصغار الذلة قال الزجاج ان ابليس طلب التكبر فابتلاه الله تعالى بالذلة والصغار تنبيها
على صحة ما قال النبي صلى الله عليه وسلم من تواضع لله رفعه الله ومن تكبر وضعه الله وقال بعضهم لما اظهر الاستكبار البس الصغار قوله تعالى قال انظرني الى يوم يبعثون الآية وفيها
مسائل المسألة الاولى قوله انظرني الى يوم يبعثون يدل على انه طلب الانظار من الله تعالى الى وقت البعث وهو وقت النفخة الثانية حين يقوم الناس لرب العالمين ومقصوده
ان لا يذوق الموت فلم يعطه الله تعالى ذلك بل قال انك من المنظرين ثم ههنا قولان الاول انه تعالى انظره الى النفخة الاولى لانه تعالى قال في آية اخرى انك من
المنظرين الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه اليوم الذي يموت فيه الاحياء كلهم وقال آخرون لم يوقت الله تعالى له اجلا بل قال انك من المنظرين وقوله في الآية
الاخرى الى يوم الوقت المعلوم والمراد منه الوقت المعلوم في علم الله قالوا والدليل على صحة هذا القول ان ابليس كان مكلفا والمكلف لا يجوز ان يعلم ان الله تعالى اخر اجله الى
الوقت الفلاني لان ذلك المكلف يعلم انه متى تاب قبلت توبته فاذا علم ان وقت موته هو الوقت الفلاني اقدم على المعصية بقلب فارغ فاذا قرب
وقت اجله تاب عن تلك المعاصي فثبت ان تعريف وقت الموت بعينه يجري مجرى الاغراء بالقبيح وذلك غير جائز على الله تعالى واجاب الاولون بان تعريف الله
كونه من المنظرين الى يوم القيامة لا يقتضي اغراءه لانه تعالى كان يعلم منه انه يموت على اقبح انواع الكفر والفسق سواء اعلمه وقت الموت او لم يعلمه ذلك فلم يكن
ذلك الاعلام موجبا اغراءه ومثاله انه تعالى عرف انبياءه انهم يموتون على الطهارة والعصمة ~~فلما كان لا تفاوت حالهم بسبب هذا التعريف~~ ولم يكن ذلك
موجبا اغراءهم بالقبيح لاجل انه تعالى علم منهم انهم سواء عرفهم تلك الحالة او لم يعرفهم هذه الحالة فانهم يموتون على الطهارة والعصمة فلما كان لا يتفاوت حالهم
بسبب هذا التعريف لا جرم لم يكن ذلك التعريف اغراء بالقبيح فكذلك ههنا المسألة الثانية قول ابليس فبما اغويتني يدل على انه اضاف اغواءه الى الله تعالى وقال
في آية اخرى فبعزتك لاغوينهم اجمعين يدل على انه اضاف اغواء العباد الى نفسه فالاول يدل على كونه على مذهب الجبر والثاني يدل على كونه على مذهب القدر وهذا يدل على
كونه متحيرا في هذه المسألة او نقول انه كان يعتقد ان الاغواء لا يحصل الا بالمغوي فجعل نفسه مغويا لغيره من الغاوين ثم زعم ان المغوي له هو الله قطعا للتسلسل واختلف
الناس في تفسير هذه الكلمة اما اصحابنا فقالوا الاغواء ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد الباطل وذلك يدل على انه تعالى كان يعتقد ان الحق والباطل انما يقع في القلب
من الله تعالى واما المعتزلة فلهم ههنا مقامان احدهما ان يفسروا الغي بما ذكرناه والثاني ان يذكروا في تفسيره وجها آخر اما الوجه الاول فلهم فيه اعذار الاول ان قالوا
هذا قول ابليس فهب ان ابليس كان يعتقد ان خالق الغي والجهل والكفر هو الله تعالى الا ان قوله ليس بحجة الثاني قالوا ان الله تعالى لما امره بالسجود لآدم فعند ذلك ظهر غيه وكفره فجاز
ان يضيف ذلك الغي الى الله تعالى بهذا المعنى وقد يقول القائل لا تحملني على ضربك اي لا تفعل ما اضربك عنده الثالث قال رب بما اغويتني اي لعنتني والمعنى انك لما
لعنتني بسبب آدم فانا لاجل هذه العداوة القي الوساوس في قلوبهم الرابع رب بما اغويتني اي خيبتني من جنتك عقوبة على عملي لاقعدن لهم الوجه الثاني في تفسير الاغواء
الاغواء الهلاك ومنه قوله تعالى فسوف يلقون غيا اي هلاكا وويلا ومنه ايضا قولهم غوى الفصيل يغوى غوى اذا اكثر من اللبن حتى يفسد جوفه ويشارف الهلاك
والعطب وفسروا قوله تعالى ان كان الله يريد ان يغويكم اي يريد ان يهلككم بعنادكم الحق فهذه جملة الوجوه المذكورة واعلم انا لا نبالغ في بيان ان المراد من الاغواء
في هذه الآية الاضلال لان حاصله يرجع الى قول ابليس وانه ليس بحجة الا انا نقيم البرهان اليقيني على ان المغوي لابليس هو الله تعالى وذلك لان الغاوي لا بد له

من مغو والمغوي له اما ان يكون نفسه او مخلوقا آخر او الله تعالى والاول باطل لان العاقل لا يختار الغواية مع العلم بكونها غواية والثاني باطل والا لزم التسلسل واما الدور والثالث هو المقصود
المسألة الثالثة الباء في قوله فبما اغويتني فيه وجوه الاول انه باء القسم اي باغوائك اياي لاقعدن لهم صراطك المستقيم اي بقدرتك علي ونفاذ سلطانك في لاقعدن
لهم على الطريق المستقيم الذي يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبهم المآثم ولما كانت الباء باء القسم كانت اللام جواب القسم وما بتأويل المصدر واغويتني صلتها الثاني
ان قوله فبما اغويتني اي فبسبب اغوائك اياي لاقعدن لهم والمراد انك لما اغويتني فانا ايضا اسعى في اغوائهم الثالث قال بعضهم ما في قوله فبما اغويتني للاستفهام
كانه قيل باي شيء اغويتني ثم ابتدأ وقال لاقعدن لهم وفيه اشكال وهو ان اثبات الالف اذا دخل حرف الجر على ما الاستفهامية قليل المسألة الرابعة قوله تعالى لاقعدن لهم
صراطك المستقيم لا خلاف بين النحويين ان على محذوفة والتقدير لاقعدن لهم على صراطك المستقيم قال الزجاج ومثاله قولك ضرب زيد الظهر والبطن والمعنى على الظهر والبطن والقاء
كلمة على جائز لان الصراط ظرف في المعنى فاحتمل ما يحتمله اليوم والليلة في قولك آتيك غدا وفي غد اذا عرفت هذا فنقول لاقعدن لهم صراطك المستقيم فيه ابحاث الاول المراد
منه انه يواظب على الافساد مواظبة لا يفتر عنها ولهذا المعنى ذكر القعود لان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور قعد حتى يصير فارغ البال فيمكنه اتمام المقصود ومواظبته على
الافساد هي مواظبته على الوسوسة حتى لا يفتر عنها البحث الثاني ان هذه الآية تدل على انه كان عالما بالدين الحق والمنهج الصحيح لانه قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم وصراط الله
المستقيم هو دينه الحق البحث الثالث الآية تدل على ان ابليس كان عالما بان الذي هو عليه من المذهب والاعتقاد هو محض الغواية والضلال لانه لو لم يكن كذلك لما قال رب
بما اغويتني وايضا كان عالما بالدين الحق ولولا ذلك لما قال لاقعدن لهم صراطك المستقيم واذا ثبت هذا فكيف يمكن ان يرضى ابليس بذلك المذهب مع علمه
بكونه ضلالا وغواية وبكونه مضادا للدين الحق ومنافيا للصراط المستقيم فان المرء انما يعتقد الاعتقاد الفاسد اذا غلب على ظنه كونه حقا فاما مع العلم بانه باطل وضلال وغواية
يستحيل ان يختاره ويعتقده ويرضى به واعلم ان من الناس من قال ان كفر ابليس كفر عناد لا كفر جهل لانه متى علم ان مذهبه ضلال وغواية فقد علم ان ضده هو الحق فكان
انكاره انكارا بمحض اللسان فكان ذلك كفر عناد ومنهم من قال لا بل كفره كفر جهل وقوله بما اغويتني وقوله لاقعدن لهم يريد في زعم الخصم وفي اعتقاده المسألة
الخامسة احتج اصحابنا بهذه الآية في بيان انه لا يجب على الله تعالى رعاية مصالح العبد في دينه ولا في دنياه وتقريره ان ابليس استمهل الزمان الطويل فامهله الله تعالى ثم
بين انه انما استمهله لاغواء الخلق واضلالهم والقاء الوساوس في قلوبهم فكان الله تعالى عالما بان اكثر الخلق يطيعونه ويقبلون وسوسته كما قال تعالى ولقد صدق عليهم ابليس
ظنه فاتبعوه الا فريقا من المؤمنين فثبت بهذا ان انظار ابليس وامهاله هذه المدة الطويلة يقتضي حصول المفاسد العظيمة والكفر العظيم فلو كان تعالى مراعيا لمصالح العباد لامتنع
ان يمهله وان يمكنه من هذه المفاسد فحيث انظره وامهله علمنا انه لا يجب عليه شيء من رعاية المصالح اصلا ومما يقوي ذلك انه تعالى بعث الانبياء دعاة الى الخلق وعلم من حال
ابليس انه لا يدعو الا الى الكفر والضلال ثم انه تعالى امات الانبياء الذين هم دعاة الخلق الى الحق وابقى ابليس وسائر الشياطين الذين هم دعاة الخلق الى الكفر والباطل ومن
كان مريدا لمصالح العباد امتنع منه ان يفعل ذلك قالت المعتزلة اختلف شيوخنا في هذه المسألة فقال الجبائي انه لا يختلف الحال بسبب وجوده وعدمه ولا يضل
بقوله احد الا من لو فرضنا عدم ابليس لكان يضل ايضا والدليل عليه قوله تعالى فانكم وما تعبدون ما انتم عليه بفاتنين الا من هو صال الجحيم ولانه لو ضل به احد
لكان بقاؤه مفسدة وقال ابو هاشم يجوز ان يضل به قوم ويكون خلقه جاريا مجرى خلق زيادة الشهوة فان هذه الزيادة من الشهوة لا توجب فعل القبيح الا
ان الامتناع منها يصير اشق ولاجل تلك الزيادة من المشقة تحصل الزيادة في الثواب فكذا ههنا بسبب بقاء ابليس يصير الامتناع من القبائح اشد واشق
ولكنه لا ينتهي الى حد الالجاء والاكراه والجواب اما قول ابي علي فضعيف وذلك لان الشيطان لا بد وان يزين القبائح في قلب الكافر ويحسنها اليه ويذكره ما في
القبائح من انواع اللذات والطيبات ومن المعلوم ان حال الانسان مع حصول هذا التذكير والتزيين لا يكون مساويا لحاله عند عدم هذا التذكير والتزيين والدليل
عليه العرف فان الانسان اذا حصل له جلساء يرغبونه في امر من الامور ويحسنونه في عينه ويسهلون طريق الوصول اليه ويواظبون على دعوته اليه فانه لا يكون
حاله في الاقدام على ذلك كحاله اذا لم يوجد هذا التذكير والتحسين والتزيين والعلم به ضروري بعد واما قول ابي هاشم فضعيف ايضا لانه اذا صار حصول هذا التذكير و
التزيين حاملا للمرء على الاقدام على ذلك القبيح كان ذلك سعيا في القائه في المفسدة وما ذكره من خلق الزيادة في الشهوة فهو حجة اخرى لنا في ان الله تعالى لا
يراعي المصلحة فكيف يمكنه ان يحتج به والذي يقرره ان بسبب حصول تلك الزيادة في الشهوة يقع في الكفر وعقاب الابد ولو احترز عن تلك الشهوة فغايته ان يزداد
ثوابه بسبب زيادة تلك المشقة وحصول هذه الزيادة من الثواب شيء لا حاجة اليه البتة اما دفع العقاب المؤبد فاليه اعظم الحاجات فلو كان اله العالم
مراعيا لمصالح العباد لاستحال ان يهمل الاهم الاعظم لطلب الزيادة التي لا حاجة اليها ولا ضرورة فثبت فساد هذه المذاهب وانه لا يجب على الله تعالى شيء اصلا
ثم لآتينهم من بين ايديهم ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اكثرهم شاكرين قال اخرج منها مذؤوما مدحورا لمن تبعك
منهم لاملأن جهنم منكم اجمعين ويا آدم اسكن انت في الآية مسائل المسألة الاولى في ذكر هذه الجهات الاربع قولان الاول ان كل واحد منها مختص
بنوع من الآفة في الدين والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها احدها ثم لآتينهم من بين ايديهم يعني اشككهم في صحة البعث والقيامة ومن خلفهم القي اليهم ان
الدنيا قديمة ازلية وثانيها لآتينهم من بين ايديهم والمعنى افترهم عن الرغبة في سعادات الآخرة ومن خلفهم يعني اقوي رغبتهم في لذات الدنيا وطيباتها واحسنها في اعينهم
على هذين الوجهين فالمراد من قوله من بين ايديهم الآخرة لانهم يردون عليها ويصلون اليها فهي بين ايديهم واذا كانت الآخرة بين ايديهم كانت الدنيا خلفهم لانهم يخلفونها
وثالثها وهو قول الحكم والسدي من بين ايديهم يعني الدنيا ومن خلفهم الآخرة وانما فسر من بين ايديهم بالدنيا لانها بين يدي الانسان يسعى فيها ويشاهدها واما الآخرة فهي تأتي

بعد ذلك وثانيها من بين ايديهم في تكذيب الانبياء والرسل الذين يكونون حاضرين ومن خلفهم في تكذيب من تقدم من الانبياء والرسل واما قوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم ففيه وجوه احدها
عن ايمانهم في الكفر والبدعة وعن شمائلهم في انواع المعاصي وثانيها عن ايمانهم في الصرف عن الحق وعن شمائلهم في الترغيب في الباطل وثالثها عن ايمانهم يعني افترهم في الحسنات
وعن شمائلهم اقوي رغبتهم في السيئات قال ابن الانباري وقول من قال الايمان كناية عن الحسنات والشمائل كناية عن السيئات قول حسن لان العرب تقول اجعلني في يمينك
ولا تجعلني في شمالك تريد اجعلني من المقدمين عندك ولا تجعلني من المؤخرين وروى ابو عبيد عن الاصمعي انه يقال هو عندنا باليمين اي بمنزلة حسنة واذا خبثت منزلته قال
انت عندي بالشمال فهذا الملخص ما ذكره المفسرون في تفسير هذه الجهات الاربع اما حكماء الاسلام فقد ذكروا فيها وجوها اخرى اولها وهو الاقوى والاشرف ان في
البدن قوى اربعا هي الموجبة لفوات السعادات الروحانية فاحدها القوة الخيالية التي تجتمع فيها مثل المحسوسات وصورها وهي موضوعة في البطن المقدم من الدماغ
وصور المحسوسات انما ترد عليها من مقدمها واليه الاشارة بقوله من بين ايديهم والقوة الثانية القوة الوهمية التي تحكم في غير المحسوسات بالاحكام المناسبة للمحسوسات وهي موضوعة
في البطن المؤخر من الدماغ واليه الاشارة بقوله ومن خلفهم والقوة الثالثة الشهوة وهي موضوعة في الكبد وهي من يمين البدن والقوة الرابعة الغضب وهي موضوعة في البطن
الايسر من القلب فهذه القوى الاربع هي التي تتولد عنها احوال توجب زوال السعادات الروحانية والشياطين الخارجة ما لم تستعن بشيء من هذه القوى الاربع لم تقدر
على القاء الوسوسة فهذا هو السبب في تعيين هذه الجهات الاربع وهو وجه حقيقي شريف وثانيها ان قوله لآتينهم من بين ايديهم المراد منه الشبهات المبنية على التشبيه
اما في الذات والصفات مثل شبه المجسمة واما في الافعال مثل شبه المعتزلة في التعديل والتجوير والتحسين والتقبيح ومن خلفهم المراد منه الشبهات الناشئة من
التعطيل وانما جعلنا قوله من بين ايديهم شبهات التشبيه لان الانسان يشاهد هذه الجسمانيات واحوالها فهي حاضرة بين يديه فيعتقد ان الغائب يجب ان يكون مساويا
لهذا الشاهد وانما جعلنا قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل لان التشبيه ضد التعطيل فلما جعلنا قوله من بين ايديهم كناية عن التشبيه وجب ان نجعل قوله ومن خلفهم كناية عن التعطيل
واما قوله وعن ايمانهم فالمراد الترغيب في ترك المامورات وعن شمائلهم الترغيب في فعل المنهيات وثالثها نقل عن شقيق البلخي قدس الله روحه انه قال ما من صباح الا و
ياتيني الشيطان من الجهات الاربع من بين يدي ومن خلفي وعن يميني وعن شمالي اما من بين يدي فيقول لا تخف فان الله غفور رحيم فاقرأ واني لغفار لمن تاب
وامن وعمل صالحا واما من خلفي فيخوفني من وقوع اولادي في الفقر فاقرأ وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واما من قبل يميني فياتيني من قبل الثناء فاقرأ والعاقبة
للمتقين واما من قبل شمالي فياتيني من قبل الشهوات فاقرأ وحيل بينهم وبين ما يشتهون القول الثاني في هذه الاية انه تعالى حكى عن الشيطان ذكر هذه الوجوه الاربعة
والغرض منه انه يبالغ في القاء الوسوسة ولا يقصر في وجه من الوجوه الممكنة البتة وتقدير الاية ثم لاتينهم من جميع الجهات الممكنة بجميع الاعتبارات عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه قال ان الشيطان قعد لابن ادم بطريق الاسلام فقال له تدع دين ابائك فعصاه فاسلم ثم قعد له بطريق الهجرة فقال له تدع ديارك وتتغرب فعصاه و
هاجر ثم قعد له بطريق الجهاد فقال له تقاتل فتقتل فيقسم مالك وتنكح امرأتك فعصاه فقاتل فهذا الخبر يدل على ان الشيطان لا يترك جهة من جهات الوسوسة
الا ويلقيها في القلب فان قيل فلم لم يذكر مع الجهات الاربع من فوقهم ومن تحتهم قلنا اما في التحقيق فقد ذكرنا ان القوى التي تتولد منها ما يوجب تفويت السعادات
الروحانية فهي موضوعة في هذه الجوانب الاربعة من البدن واما في الظاهر فروي ان الشيطان لما قال هذا الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف
يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تعالى اليهم انه بقي للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق في الدعاء
على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع غفرت له ذنب سبعين سنة المسألة الثانية انه قال من بين ايديهم ومن خلفهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة من
ثم قال وعن ايمانهم وعن شمائلهم فذكر هاتين الجهتين بكلمة عن ولا بد في هذا الفرق من فائدة فنقول اذا قال القائل جلس عن يمينه معناه انه جلس متجافيا عن صاحب
اليمين غير ملتصق به قال تعالى عن اليمين وعن الشمال قعيد فبين انه حضر على اليمين والشمال بكلمة عن لاجل انها تفيد البعد والمباينة وايضا فقد ذكرنا ان المراد من
قوله من بين ايديهم ومن خلفهم الخيال والوهم والضرر الناشئ منهما هو حصول العقائد الباطلة وذلك هو حصول الكفر وقوله وعن ايمانهم وعن شمائلهم الشهوة والغضب
والضرر الناشئ منهما هو حصول الاعمال الشهوانية والغضبية وذلك هو المعصية ولا شك ان الضرر الحاصل من الكفر لازم لان عقابه دائم واما الضرر الحاصل من المعصية
فسهل لان عقابه منقطع فلهذا السبب خص هذين القسمين بكلمة عن تنبيها على ان هذين القسمين في اللزوم والاتصال دون القسم الاول والله اعلم بمراده المسألة الثالثة
قال القاضي هذا القول من ابليس كالدلالة على بطلان ما يقال انه يدخل في بدن ابن ادم ويخالطه لانه لو امكنه ذلك لكان بان يذكره في باب المبالغة احق ثم قال تعالى
حكاية عن ابليس انه قال ولا تجد اكثرهم شاكرين وفيه سؤال وهو ان هذا من باب الغيب فكيف عرف ابليس ذلك فلهذا السبب اختلف العلماء فيه فقال بعضهم كان
قد رآه في اللوح المحفوظ فقاله على سبيل القطع واليقين وقال آخرون انه قال على سبيل الظن لانه لما كان عازما على المبالغة في تزيين الشهوات وتحسين الطيبات
وعلم انها اشياء يرغب فيها غلب على ظنه انهم يقبلون قوله فيها على سبيل الاكثر والاغلب ويتاكد هذا القول بقوله تعالى ولقد صدق عليهم ابليس ظنه فاتبعوه
الا فريقا والجواب ان ابليس قال لمحمد سبحانه وتعالى ولا تجد اكثرهم شاكرين وقال تعالى وقليل من عبادي الشكور وفيه وجه آخر وهو انه حصل للنفس
سبعة عشر قوة وكلها تدعو النفس الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية فخمسة منها هي الحواس الظاهرة وخمسة منها هي الحواس الباطنة واثنان الشهوة والغضب
وسبعة هي القوة النباتية وهي الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والنامية والغاذية والمولدة فمجموعها سبعة عشر وهي بأسرها تدعو النفس الى عالم الجسم
وترغبها في طلب اللذات البدنية واما العقل فهو قوة واحدة وهي التي تدعو النفس الى عبادة الله وطلب السعادات الروحانية ولا شك ان

استيلاء سبعة عشر قوة اكمل من استيلاء القوة الواحدة لا سيما وتلك القوى السبع عشرة تكون في اول الخلق قوية ويكون العقل ضعيفا جدا وهي بعد قوتها يعسر جعلها مغلوبة مرجوحة فلما
كان الامر كذلك لزم القطع بان اكثر الخلق يكونون طالبين لهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته فلهذا السبب قال ولا تجد اكثرهم شاكرين قوله تعالى قال اخرج منها
مذؤوما مدحورا الاية اعلم ان ابليس لما وعد بالافساد الذي ذكره كما حكاه تعالى بما تقدم خاطبه الله تعالى بما يدل على الزجر والاهانة فقال اخرج منها اي من الجنة او من السماء مذؤوما قال الليث ذأمت الرجل فهو
مذؤوم اي محقور والذام الاحتقار وقال الفراء ذأمته اذا عبته ويقولون في المثل لا تعدم الحسناء ذاما وقال ابن الانباري المذؤوم المذموم وقال ابن قتيبة مذؤوما مذموما بابلغ
انواع الذم قال امية بن ابي الصلت وقال لابليس رب العباد ان اخرج لعينا مذؤوما واما قوله تعالى مدحورا فالدحر في اللغة الطرد والتبعيد يقال دحره دحرا ودحورا اذا طرده وبعده
ومنه قوله تعالى ويقذفون من كل جانب دحورا وقال امية وباذنه سجدوا لادم كلهم الا لعينا خاطئا مدحورا قوله تعالى لمن تبعك منهم اللام فيه لام القسم وجوابه قوله لاملان
قال صاحب الكشاف وروى عصمة عن عاصم لمن تبعك بكسر اللام بمعنى لمن تبعك منهم هذا الوعيد وهو قوله لاملان جهنم منكم اجمعين على ان لاملان في محل الابتداء ولمن تبعك
خبره قال ابو بكر بن الانباري الكناية في قوله تعالى لمن تبعك منهم عائدة الى ولد آدم لانه حين قال ولقد خلقناكم كان مخاطبا لولد آدم فرجعت الكناية اليهم قال القاضي
دلت هذه الاية على ان التابع والمتبوع يتفقان في ان جهنم تملأ منهما ثم كما ان الكافر يتبعه فكذلك الفاسق يتبعه فوجب القطع بدخول الفساق في النار
وجوابه ان المذكور في الاية انه تعالى يملأ جهنم ممن تبعه وليس في الاية ان كل من تبعه فانه يدخل جهنم فسقط هذا الاستدلال وهو ان هذه الاية تدل على ان
جميع اصحاب البدع والضلالات يدخلون جهنم لان كلهم متابعون لابليس عليه اللعنة قوله تعالى ويا آدم اسكن انت وزوجك الجنة فكلا من
حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سوآتهما وقال ما نهاكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فدلاهما بغرور فلما
اعلم ان هذه الاية مشتملة على مسائل احدها ان قوله اسكن امر تعبد او امر اباحة واطلاق من حيث لا مشقة فيه فلا يتعلق به التكليف وثانيها ان زوج آدم هو
حواء ويجب ان نذكر انه تعالى كيف خلق حواء وثالثها ان تلك الجنة كانت جنة الخلد او جنة من جنان السماء او من جنان الارض ورابعها ان قوله فكلا
امر اباحة او امر تكليف وخامسها ان قوله ولا تقربا نهي تنزيه او نهي تحريم وسادسها ان قوله هذه الشجرة المراد شجرة واحدة بالشخص او بالنوع وسابعها ان تلك
الشجرة اي شجرة كانت وثامنها ان ذلك الذنب كان صغيرا او كبيرا وتاسعها انه ما المراد من قوله فتكونا من الظالمين اهو مثل الزلة من كونه ظالما فهذا التفسير
الدخول تحت قوله الا لعنة الله على الظالمين وعاشرها ان هذه الواقعة هل وقعت قبل نبوة آدم عليه السلام او بعدها فهذه المسائل العشر قد سبق تقريرها وتفصيلها
في سورة البقرة فلا نعيدها والذي بقي علينا من هذه الاية حرف واحد وهو انه تعالى قال في سورة البقرة وكلا منها بالواو وقال ههنا بالفاء فما السبب فيه وجوابه من
وجهين الاول ان الواو تفيد الجمع المطلق والفاء تفيد الجمع على سبيل التعقيب فالمفهوم من الفاء نوع داخل تحت المفهوم من الواو ولا منافاة بين النوع والجنس
ففي سورة البقرة ذكر الجنس وفي هذه السورة ذكر النوع قوله تعالى فوسوس لهما الشيطان يقال وسوس اذا تكلم كلاما خفيا مكررا ومنه قيل لصوت الحلي وسواس وهو
فعل غير متعد كقولك ولولت المرأة ووعوع الذئب ورجل موسوس بكسر الواو ولا يقال موسوس بالفتح ولكن موسوس له وموسوس اليه وهو الذي يلقي اليه الوسوسة ومعنى
وسوس له اي فعل الوسوسة لاجله ووسوس اليه القاها اليه وههنا سؤالات الاول كيف وسوس اليه وآدم في الجنة وابليس اخرج من الجنة والجواب قال الحسن كان
يوسوس من الارض الى السماء والى الجنة بالقوة القوية التي جعلها الله تعالى له وقال ابو مسلم الاصفهاني بل كان آدم وابليس في الجنة لان هذه الجنة كانت بعض جنات الارض
والذي يقوله بعض الناس من ان ابليس دخل في جوف الحية ودخلت الحية في الجنة فتلك القصة الركيكة مشهورة وقال آخرون ان آدم وحواء ربما قربا من باب الجنة وكان ابليس
واقفا من خارج الجنة على بابها فيقرب احدهما من الآخر وتحصل الوسوسة هناك السؤال الثاني ان آدم عليه السلام كان يعرف ما بينه وبين ابليس من العداوة فكيف
قبل قوله والجواب لا يبعد ان يقال ان ابليس لقي آدم عليه السلام مرارا كثيرة ورغبه في اكل الشجرة بطرق كثيرة فلاجل المواظبة والمداومة على هذا التمويه اثر كلامه في قلب
آدم السؤال الثالث لم قال فوسوس لهما الشيطان والجواب معنى وسوس له اي فعل الوسوسة لاجله قوله تعالى ليبدي لهما في هذه اللام قولان احدهما انه لام العاقبة كما في
قوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وذلك لان الشيطان لم يقصد بالوسوسة ظهور عورتهما ولم يعلم انهما ان اكلا من الشجرة بدت عوراتهما
وانما كان قصده ان يحملهما على المعصية فقط الثاني لا يبعد ايضا ان يقال انه لام الغرض ثم فيه وجهان احدهما ان يجعل بدو العورة كناية عن سقوط الحرمة وزوال الجاه
والمعنى ان غرضه من تلك الوسوسة الى آدم زوال حرمته وذهاب منصبه والثاني لعله رأى في اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة انه اذا اكل من الشجرة بدت عورته
وذلك يدل على نهاية الضرر وسقوط الحرمة فكان يوسوس اليه لحصول هذا الغرض قوله تعالى ما ووري عنهما من سوآتهما ففيه مباحث الاول ما ووري مأخوذ من المواراة
يقال واريته اي سترته وقال تعالى كيف يواري سوأة اخيه وقال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه لما اخبره بوفاة ابيه اذهب فواره البحث الثاني السوأة
فرج الرجل والمرأة وذلك لان ظهوره يسوء الانسان قال ابن عباس كانا قد البسا ثوبا يستر عورتهما فلما عصيا زال عنهما ذلك الثوب وذلك قوله فلما ذاقا الشجرة
بدت لهما سوآتهما البحث الثالث دلت هذه الاية على ان كشف العورة من المنكرات وانه لم يزل مستهجنا في الطباع مستقبحا في العقول قوله تعالى وقال ما نهاكما
ربكما الاية يمكن ان يقال هذا الكلام ذكره ابليس بحيث خاطب به آدم وحواء ويمكن ايضا ان يكون بوسوسة اوقعها في قلبهما والامران مرويان الا ان الاغلب انه كان
ذلك على سبيل المخاطبة بدليل قوله تعالى وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين ومعنى الكلام ان ابليس قال لهما في الوسوسة الا ان تكونا ملكين واراد به ان تكونا بمنزلة الملائكة ان

بالنصيحة وأقسماه بقبولها والثالث أنه أخرج قسم إبليس على زنة المفاعلة لأنه اجتهد فيه اجتهاد المقاسم إذا عرفت هذا فنقول قال قتادة حلف لهما بالله حتى خدعهما وقد يخدع المؤمن بالله إني لكما لمن الناصحين أي قال إبليس إني خلقت قبلكما وأنا أعلم أحوالا كثيرة من المصالح والمفاسد لا تعرفانها فامتثلا قولي أرشدكما

فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ۞ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ۞ قَالَ اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ۞ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ۞ يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُوَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ۞ يَا بَنِي آدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْآتِهِمَا إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيَاطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ۞ وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا

فدلاهما ذكر أبو منصور الأزهري لهذه الكلمة أصلين أحدهما قال أصله أن الرجل العطشان يدلي رجليه في البئر ليأخذ الماء فلا يجد فيها ماء فوضعت التدلية موضع الطمع فيما لا فائدة فيه فيقال دلاه إذا أطمعه ... فدلاهما بغرور أي غرهما إبليس على أكل الشجرة بغرور والأصل فيه دللهما من الدال والدالة وهي الجرأة إذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس فدلاهما بغرور أي غرهما باليمين وكان آدم عليه السلام يظن أن أحدا لا يحلف بالله كاذبا

بان يكون هذا الفعل منسوبا الى الشيطان يمنع من كونه منسوبا الى الله تعالى ولم لا يجوز ان يقال انه تعالى لما خلق القدرة والداعية الموجبتين لذلك الفعل كان منسوبا الى الله تعالى وقد اجرى
عادته بان يخلق تلك الداعية بعد تزيين الشيطان وتحسينه تلك الافعال عند ذلك الكافر كان منسوبا الى الشيطان البحث الثاني ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما اخرج آدم
وحواء من الجنة عقوبة لهما على تلك الزلة وظاهر قوله اني جاعل في الارض خليفة يدل على انه تعالى خلقهما لخلافة الارض وانزلهما من الجنة الى الارض لهذا المقصود فكيف الجمع
بين الوجهين الجواب انه ربما قيل حصل لمجموع الامرين ثم قال تعالى ينزع عنهما لباسهما ليريهما سوآتهما وفيه مباحث الاول ينزع عنهما لباسهما حال اي اخرجهما نازعا
لباسهما واضاف نزع اللباس الى الشيطان وان لم يباشر ذلك لانه كان بسبب منه فاسند اليه كما تقول انت فعلت هذا لمن حصل منه ذلك الفعل بسبب
وان لم يباشره كذلك لما كان نزع لباسهما بوسوسة الشيطان وغروره اسند اليه البحث الثاني اللام في قوله ليريهما لام العاقبة كما ذكرنا في قوله ليبدي لهما قال ابن عباس
يرى آدم سوءة حواء وترى حواء سوءة آدم البحث الثالث اختلفوا في اللباس الذي نزع عنهما فقال بعضهم النور وبعضهم التقى وبعضهم اللباس الذي هو
ثياب الجنة وهذا القول اقرب لان اطلاق اللباس يقتضيه والمقصود من هذا الكلام تأكيد التحذير لبني آدم لانه لما بلغ تأثير وسوسة الشيطان في حق آدم عليه السلام
مع جلالة قدره الى هذا الحد فكيف يكون حال آحاد الخلق ثم انه تعالى اكد هذا التحذير بقوله انه يراكم هو وقبيله من حيث لا ترونهم وفيه مباحث الاول
انه يراكم يعني ابليس هو وقبيله اعاد الكناية ليحسن العطف كقوله اسكن انت وزوجك الجنة البحث الثاني قال ابو عبيد عن ابي زيد القبيل الجماعة ويكون من ثلثة فصاعدا
من قوم شتى وجمعه قبل والقبيلة بنو اب واحد وقال ابن قتيبة قبيله اصحابه وجنده وقال الليث هو وقبيله اي هو ومن كان من نسله البحث الثالث
قال اصحابنا انهم يرون الانس لانه تعالى خلق في عيونهم ادراكا والانس لا يرونهم لانه تعالى لم يخلق هذا الادراك في عيون الانس وقالت المعتزلة الوجه في
ان الانس لا يرون الجن رقة اجسامهم ولطافتها والوجه في رؤية الجن الانس كثافة اجسامهم والوجه في ان يرى بعض الجن بعضا ان الله تعالى يقوي شعاع
ابصارهم ويزيد فيه ولو زاد الله تعالى في قوة ابصارنا لرأيناهم كما يرى بعضهم بعضا ولو انه تعالى كثف اجسامهم وبقيت ابصارنا على هذه الحالة لرأيناهم فعلى هذا كون
الانس مبصرا للجن موقوف عند المعتزلة اما على ازدياد كثافة اجسام الجن او على ازدياد قوة ابصار الانس البحث الرابع قوله تعالى من حيث لا ترونهم يدل على ان
الانس لا يرون الجن لان قوله من حيث لا ترونهم يتناول اوقات الاستقبال من غير تخصيص قال بعض العلماء ولو قدر الجن على تغيير صور انفسهم باي صورة
شاؤا وارادوا لوجب ان يرتفع الثقة عن معرفة الناس فلعل هذا الذي اشاهده واحكم عليه انه ولدي او زوجتي جني تصور بصورتهما وعلى هذا التقدير
فيرتفع الوثوق عن معرفة الاشخاص وايضا فلو كانوا قادرين على تخبيط الناس وازالة العقل عنهم مع انه تعالى بين العداوة الشديدة بينهم وبين الانس فلم لا
يفعلون ذلك في حق اكثر البشر وفي حق العلماء والافاضل والزهاد لان هذه العداوة بينهم في حقهم اكثر واقوى ولما لم يوجد شيء من ذلك ثبت انه لا قدرة
لهم على البشر بوجه من الوجوه ويتأكد هذا بقوله تعالى وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي قال مجاهد قال ابليس اعطينا اربع خصال
نرى ولا نرى ونخرج من تحت الثرى ويعود شيخنا فتى ثم قال تعالى انا جعلنا الشياطين اولياء للذين لا يؤمنون احتج اصحابنا بهذا النص على انه تعالى هو الذي سلط
الشيطان عليهم حتى اضلهم واغواهم قال الزجاج ويتأكد هذا النص بقوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على الكافرين قال القاضي معنى قوله انا جعلنا الشياطين اولياء
للذين لا يؤمنون هو انا حكمنا بان الشيطان ولي لمن لا يؤمن قال ومعنى قوله ارسلنا الشياطين على الكافرين هو انا خلينا بينهم وبينهم كما يقال لمن
يربط الكلب في داره ولا يمنعه من الوثوب على الداخل انه ارسل عليه كلبه والجواب ان القائل اذا قال ان فلانا جعل هذا الثوب ابيض واسود لم يفهم منه
انه حكم بانه حصل البياض او السواد فيه فكذلك هاهنا وجب حمل الجعل على التأثير والتحصيل لا على مجرد الحكم وايضا فهب انه تعالى حكم بذلك لكن مخالفة حكم الله
توجب كونه كاذبا وهو محال والمفضي الى المحال محال فكون العبد قادرا على خلاف ذلك وجب ان يكون محالا واما قوله تعالى انا ارسلنا الشياطين على
الكافرين اي خلينا بينهم وبين الكافرين فهو ضعيف الا ترى ان اهل السوق يؤذي بعضهم بعضا ويشتم بعضهم بعضا ثم ان زيدا وعمروا اذا لم يمنع
بعضهم عن بعض لا يقال انه ارسل بعضهم على البعض بل لفظ الارسال انما يصدق اذا كان تسلط بعضهم على البعض بسبب من جهته فكذا هاهنا والله اعلم
واذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله امرنا بها قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون قل امر ربي
بالقسط واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وادعوه مخلصين له الدين كما بدأكم تعودون فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة
انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله ويحسبون انهم مهتدون اعلم ان في الفاحشة قولين الاول انها ما كانوا يحرمونه من البحيرة والسائبة وغيرهما وفيهم
من حمل على طوافهم كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال والنساء والاولى ان يحكم بالتعميم والفحشاء عبارة عن كل معصية كبيرة فيدخل فيه جميع الكبائر واعلم انه ليس
المراد ان القوم كانوا يسلمون كون تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون ان الله تعالى امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك
الاشياء كانت في انفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله تعالى امرهم بها ثم انه تعالى حكى عنهم انهم كانوا يحتجون على اقدامهم على تلك
الفواحش بامرين احدهما انا وجدنا عليها آباءنا والثاني ان الله امرنا بها اما الحجة الاولى فما ذكر الله تعالى عنها جوابا لانها اشارة الى محض التقليد وقد تقرر في عقل
كل احد انه طريقة فاسدة لان التقليد حاصل في الاديان المتناقضة فلو كان التقليد طريقا حقا لزم الحكم بكون كل واحد من المتناقضين حقا ومعلوم انه باطل ولما
كان فساد هذا الطريق ظاهرا جليا لكل احد لم يذكر الله تعالى الجواب عنه واما الحجة الثانية وهي قولهم والله امرنا بها فقد اجاب عنه بقوله قل ان الله لا

[...] على لسان الانبياء والرسل عليهم السلام كون هذه الافعال منكرة قبيحة فكيف يمكن القول بان الله تعالى امرنا بها وللقائل المعتزلة ان يحتجوا بهذه الاية
[...] ثم انه تعالى ينهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله تعالى ان الله لا يأمر بالفحشاء اشارة الى انه لما كان ذلك موصوفا في نفسه بكونه
[...] وهذا يقتضي كونه في نفسه قبح مغاير لتعلق الامر والنهي به وذلك يفيد المطلوب وجوابه يحتمل انه لما ثبت بالاستقراء انه تعالى لا يأمر
[...] الا بما يكون مصلحة للعباد ولا ينهى الا عما يكون مفسدة لهم فقد صح هذا التعليل لهذا المعنى ثم قال تعالى اتقولون على الله ما لا تعلمون وفيه بحثان الاول المراد
[...] انه امركم بهذه الافعال المخصوصة اما ان تقولوا بان اراده بها حصل لكم بانكم سمعتم كلام الله ابتداء من غير واسطة او عرفتم ذلك بطريق
الوحي الى الانبياء واما الاول فمعلوم الفساد بالضرورة واما الثاني فباطل على قولكم لانكم تنكرون نبوة الانبياء على الاطلاق لان هذه المناظرة وقعت مع كفار
[...] النبوة واذا كان الامر كذلك فلا طريق لكم الى تحصيل العلم باحكام الله فكان قولكم ان الله امرنا بها قولا على الله بما لا يكون معلوما وانه
باطل [...] قالوا الحكم المثبت بالقياس مظنون وغير معلوم وما لا يكون معلوما لم يجز القول به لقوله تعالى في معرض الذم والسخرية اتقولون على الله
[...] على امثال هذه الدلالة قد ذكرناه مرارا قوله تعالى قل امر ربي بالقسط الاية اعلم انه تعالى لما بين انه لا يأمر بالفحشاء بين انه يأمر بالقسط
[...] المسألة الاولى قوله امر ربي بالقسط يدل على ان الشيء يكون في نفسه قسطا لوجوه عائدة اليه في ذاته ثم انه تعالى امر به لكونه كذلك
[...] ان الحسن انما يحسن لوجوه عائدة اليه وجوابه ما سبق ذكره المسألة الثانية قال عطاء والسدي بالقسط بالعدل وبما ظهر في العقول
[...] هو قول لا اله الا الله والدليل عليه قوله تعالى شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم قائما بالقسط وذلك القسط
[...] ليس الا قول لا اله الا الله اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر في هذه الاية بثلاثة اشياء اولها انه امر بالقسط وهو قول لا اله
[...] ذاته وصفاته وافعاله واحكامه ثم على معرفة انه واحد لا شريك له وثانيها انه تعالى امر بالصلوة وهو قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد
[...] انه يقول امر ربي بالقسط خبر واقيموا وجوهكم امر وعطف الامر على الخبر لا يجوز وجوابه التقدير قل امر ربي وقل اقيموا وجوهكم عند كل مسجد
[...] احدهما المراد بقوله اقيموا هو استقبال الكعبة والثاني ان المراد هو الاخلاص والسبب في ذكر هذين القولين ان اقامة الوجه في العبادة قد
تكون باستقبال القبلة وقد تكون بالاخلاص في تلك العبادة والاقرب هو الاول لان الاخلاص مذكور من بعد ولو حملناه على معنى الاخلاص صار كانه قال واخلصوا
[...] وذلك لا يستقيم فان قيل كيف يستقيم ذلك اذا علقت الاخلاص بالدعاء فقط قلنا لما امكن رجوعه اليهما جميعا لم
[...] مع قوله مخلصين له الدين فعم كل ما يسمى دينا اذا ثبت هذا فنقول قوله عند كل مسجد اختلفوا في ان المراد منه زمان الصلوة
[...] لانه الموضع الذي يمكن فيه اقامة الوجه للقبلة فكانه تعالى بين لنا ان لا نعتبر الاماكن بل نعتبر القبلة فكان المعنى وجهوا وجوهكم
[...] الكعبة وقال ابن عباس المراد انه اذا حضرت الصلوة وانتم عند مسجد فصلوا فيه ولا يقولن احدكم لا اصلي الا في مسجد قومي ولقائل ان يقول
[...] الاية تدل على وجوب اقامة الوجه في كل مسجد ولا تدل على انه لا يجوز له العدول من مسجد الى مسجد قوله تعالى وادعوه مخلصين له الدين
[...] بالتوجه الى القبلة امر بعده بالدعاء والاظهر عندي ان المراد اعمال الصلوة وسماها دعاء لان الصلوة في اصل اللغة عبارة
[...] الصلوة هو الدعاء والذكر وبين انه يجب ان يؤتى بذلك الدعاء مع الاخلاص ونظيره قوله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له
[...] تعودون وفيه قولان الاول قال ابن عباس كما بدأ خلقكم مؤمنا او كافرا تعودون فبعث المؤمن مؤمنا والكافر كافرا
[...] للشقاوة استعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة وان خلقه للسعادة استعمله بعمل اهل السعادة وكانت عاقبته
[...] الحسن ومجاهد كما بدأكم خلقكم في الدنيا ولم تكونوا شيئا كذلك تعودون احياء والقائلون بالقول الاول احتجوا
[...] فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة عقيبه وهذا يجري مجرى التفسير لقوله تعالى كما بدأكم تعودون وذلك يوجب ما قلناه قال القاضي
[...] انه تعالى بدأنا مؤمنين او كافرين لانه لابد في الايمان والكفر ان يكون طارئا وهذا السؤال ضعيف لان جوابه ان يقال كما بدأكم بالايمان
[...] فكذلك يكون الفعل عليه يوم القيامة واعلم انه تعالى امر في الاية اولا بكلمة القسط وهو كلمة لا اله الا الله ثم امر بالصلوة ثانيا ثم
[...] بهذه الاعمال انما تظهر في دار الآخرة ونظيره قوله تعالى في طه لموسى انني انا الله لا اله الا انا فاعبدني واقم الصلوة لذكري ان الساعة
[...] فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وفيه بحثان الاول احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهدى والضلال من الله تعالى وقالت
[...] الجنة والثواب وفريقا حق عليهم الضلالة اي العذاب والصرف عن طريق الثواب قال القاضي لان هذا هو الهدى الذي
[...] لا يستحق لان يضل عن الدين اذ لو استحق ذلك لجاز ان يأمر انبياءه باضلالهم عن الدين كما امرهم باقامة الحدود
[...] الثقة بالنبوات والثواب واعلم ان هذا الجواب ضعيف من وجهين الاول ان قوله فريقا هدى اشارة الى الماضي وعلى التاويل الذي
[...] في المستقبل ولو قال ان المراد انه تعالى حكم في الماضي بانه سيهديهم الى الجنة كان هذا عدولا عن الظاهر من غير حاجة لانا بينا بالدلائل
[...] والضلال ليسا الا من الله تعالى والثاني ان نقول هب ان المراد من الهداية والضلال حكم الله بذلك الا انه لما حصل هذا الحكم امتنع

من العبد بدون غيره والا لزم انقلاب ذلك الحكم كذبا والكذب على الله تعالى محال والمفضي الى المحال محال فكان صدور غير ذلك الفعل من العبد محالا وذلك يوجب فساد مذهب المعتزلة في هذا الوجه البحث الثاني انتصاب قوله فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة بفعل يفسره ما بعده كانه قيل وخذل فريقا حق عليهم الضلالة ثم قال تعالى وبين تعالى ان الذي لاجله حقت على هذه الفرقة الضلالة هو انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله فقبلوا ما دعوهم اليه ولم يتأملوا في التمييز بين الحق والباطل فان قيل كيف يستقيم هذا التعليل مع قولكم بان الهدى والضلال انما حصل بخلق الله ابتداء فنقول عندنا مجموع القدرة والداعي يوجب الفعل والداعية التي دعتهم الى ذلك الفعل هي انهم اتخذوا الشياطين اولياء ثم قال تعالى ويحسبون انهم مهتدون قال ابن عباس يريد ما بين لهم عمرو بن لحي وهو بعيد بل هو محمول على عمومه فكل من شرع في باطل فهو يستحق الذم والعقاب سواء حسب كونه حقا او لم يحسب ذلك وهذه الآية تدل على ان مجرد الظن والجهالة لا يكفي في صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع واليقين لانه تعالى ذم الكفار بانهم يحسبون كونهم مهتدين ولولا ان هذا الحسبان مذموم والا لما ذمهم بذلك

يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وكلوا واشربوا ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون قل انما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما

اعلم انه تعالى لما امر بالقسط في الآية الاولى وكان من جملة القسط امر اللباس وامر المأكول والمشروب لا جرم اتبعه بذكرهما وايضا لما امر باقامة الصلوة في قوله واقيموا وجوهكم عند كل مسجد وكان ستر العورة شرطا لصحة الصلوة اتبعه بذكر اللباس وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة الرجال بالنهار والنساء بالليل وكانوا اذا وصلوا الى مسجد منى طرحوا ثيابهم واتوا المسجد عراة وقالوا لا نطوف في ثياب اصبنا فيها الذنوب ومنهم من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب وكانت المرأة منهم تتخذ سترا تعلقه على حقويها لتستتر به عن الحمس وهم قريش فانهم كانوا لا يفعلون ذلك وكانوا يصلون في ثيابهم ولا يأكلون من الطعام الا قوتا ولا يأكلون دسما فقال المسلمون يا رسول الله فنحن احق ان نفعل ذلك فانزل الله تعالى هذه الآية اي البسوا ثيابكم وكلوا اللحم والدسم واشربوا ولا تسرفوا المسئلة الثانية المراد من الزينة لبس الثياب والدليل عليه قوله تعالى ولا يبدين زينتهن يعني الثياب وايضا فالزينة لا تحصل الا بالستر التام للعورات ولذلك صار التزيين باجود الثياب في الجمع والاعياد سنة وايضا انه تعالى قال في الآية المتقدمة قد انزلنا عليكم لباسا يواري سوآتكم وريشا فبين ان اللباس الذي يواري السوأة من قبيل الرياش والزينة ثم انه تعالى امر باخذ الزينة في هذه الآية فوجب ان يكون المراد من هذه الزينة هو الذي تقدم ذكره في تلك الآية فوجب حمل هذه الزينة على ستر العورة وايضا فقد اجمع المفسرون على ان المراد بالزينة ههنا لبس الثياب التي تستر العورة وايضا فقوله خذوا زينتكم امر والامر للوجوب فثبت ان اخذ الزينة واجب وكل ما سوى اللبس فغير واجب فوجب حمل الزينة على اللبس عملا بالنص بقدر الامكان اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى خذوا زينتكم امر وظاهر الامر للوجوب فهذا يدل على وجوب ستر العورة عند اقامة كل صلوة وههنا سؤالان الاول انه تعالى عطف عليه قوله وكلوا واشربوا ولا شك ان ذلك امر اباحة فوجب ان يكون قوله خذوا زينتكم امر اباحة ايضا وجوابه انه لا يلزم من ترك الظاهر في المعطوف تركه في المعطوف عليه ايضا فالاكل والشرب قد يكونان واجبين ايضا في الجملة السؤال الثاني ان هذه الآية نزلت في المنع من الطواف حال العري والجواب انا بينا في اصول الفقه ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب اذا عرفت هذا فنقول قوله خذوا زينتكم عند كل مسجد يقتضي وجوب اللبس التام عند كل صلوة لان اللبس التام هو الزينة ترك العمل به في القدر الذي لا يجب ستره من الاعضاء اجماعا فبقي الباقي داخلا تحت اللفظ واذا ثبت ان ستر العورة واجب في الصلوة وجب ان تفسد الصلوة عند تركه لان تركه يوجب ترك المأمور به وترك المأمور به معصية والمعصية توجب العقاب على ما شرحنا هذه الطريقة في الاصول المسئلة الثالثة تمسك اصحاب ابي حنيفة بهذه الآية في مسئلة ازالة النجاسة فقالوا امر بالصلوة في قوله اقيموا الصلوة والصلوة عبارة عن الدعاء وقد اتى به والاتيان بالمأمور به يوجب الخروج عن العهدة مقتضى هذا الدليل ان لا يتوقف صحة الصلوة على ستر العورة الا انا اوجبنا هذا المعنى عملا بقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد ولبس الثوب المغسول بماء الورد على اقصى وجوه النظافة اخذ الزينة فوجب ان يكون كافيا في صحة الصلوة وجوابنا ان الالف واللام في قوله اقيموا الصلوة ينصرف الى المعهود السابق وذلك هو عمل الرسول صلى الله عليه وسلم فلم قلتم بان الرسول صلى الله عليه وسلم صلى في الثوب المغسول بماء الورد قوله تعالى وكلوا واشربوا اعلم انا ذكرنا ان اهل الجاهلية كانوا لا يأكلون من الطعام في ايام حجهم الا القليل وكانوا لا يأكلون الدسم يعظمون بذلك حجهم فانزل الله تعالى هذه الآية لبيان فساد تلك الطريقة القول الثاني انهم كانوا يقولون ان الله تعالى حرم علينا شيئا مما في بطون هذه الانعام وحرم علينا البحيرة والسائبة فانزل الله تعالى هذه الآية بيانا لفساد قولهم في هذا الباب واعلم ان قوله كلوا واشربوا مطلق يتناول الاوقات والاحوال ويتناول جميع المطعومات والمشروبات فوجب ان يكون الاصل فيها هو الحل في كل الاوقات وفي كل المطعومات والمشروبات الا ما خصه الدليل المنفصل والعقل ايضا مؤكد له لان الاصل في المنافع الاباحة قوله تعالى ولا تسرفوا فيه قولان الاول ان يأكل ويشرب بحيث لا يتعدى الى الطعام الحرام ولا يكثر الانفاق المستقبح ولا يتناول مقدارا كثيرا يضره ولا يحتاج اليه القول الثاني وهو قول ابي بكر الاصم ان المراد من الاسراف قولهم بتحريم البحيرة والسائبة فانهم اخرجوها عن ملكهم وتركوا الانتفاع بها وايضا انهم حرموا على انفسهم في موسم الحج اشياء احلها الله تعالى

لهم وذلك اسراف واعلم ان حمل لفظ الاسراف على الاستكثار مما لا ينبغي اولى من حمله على المنع مما يجوز وينبغي قوله تعالى انه لا يحب المسرفين وهذا نهاية التهديد لان كل من لا يحبه الله تعالى بقي محروما عن الثواب لان معنى محبة الله للعبد ايصال الثواب اليه فعدم هذه المحبة عبارة عن عدم حصول الثواب ومتى لم يحصل الثواب حصل العقاب لانعقاد الاجماع على انه ليس في الوجود مكلف لا يثاب ولا يعاقب قوله تعالى قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ان هذه الآية ظاهرها الاستفهام الا ان المراد منه تقرير الانكار والمبالغة في تقريره وفي الآية قولان الاول المراد من الزينة في هذه الآية اللباس الذي يستر به العورة وهو قول ابن عباس وكثير من المفسرين القول الثاني انه يتناول جميع انواع الزينة فيدخل تحتها جميع انواع الملبوس ويدخل تحتها تنظيف البدن من جميع الوجوه ويدخل تحتها المركوب ويدخل تحتها ايضا انواع الحلي لان كل ذلك زينة ولولا النص الوارد في تحريم الذهب والابريسم على الرجال لكان ذلك داخلا تحت هذا العموم ويدخل تحت الطيبات من الرزق كل ما يستلذ ويشتهى من انواع المأكولات والمشروبات ويدخل ايضا تحته التمتع بالنساء وبالطيب وروي ان عثمان بن مظعون اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال غلبني حديث النفس وقد عزمت ان اختصي فقال مهلا يا عثمان ان خصاء امتي الصيام قال فان نفسي تحدثني بالترهب فقال ان ترهب امتي القعود في المساجد لانتظار الصلوة قال فان نفسي تحدثني بالسياحة فقال سياحة امتي الغزو والحج والعمرة قال ان نفسي تحدثني ان اخرج مما املك فقال الاولى ان تكفي نفسك وعيالك وان ترحم المساكين واليتيم فتعطيه فهو افضل فقال فان نفسي تحدثني ان اطلق خولة فقال ان الهجرة في امتي هجرة ما حرم الله قال ان نفسي تحدثني ان لا اغشاها قال ان المسلم اذا غشي اهله او ما ملكت يمينه فان لم يصب من وقعته تلك ولدا كان له وصيف في الجنة وان كان له ولد مات قبله او بعده كان له قرة عين يفرح به يوم القيامة وان مات قبل ان يبلغ الحنث كان له شفيعا ورحمة يوم القيامة قال فان نفسي تحدثني ان لا امس الطيب فقال مهلا فان جبريل عليه السلام امرني بالطيب غبا وقال لا تتركه يوم الجمعة ثم قال يا عثمان لا ترغب عن سنتي فان من رغب عن سنتي ثم مات قبل ان يتوب صرفت الملائكة وجهه عن حوضي واعلم ان هذا الحديث يدل على ان جميع انواع الزينة مباح مأذون فيه الا ما خصه الدليل فلهذا السبب ادخلنا الكل تحت قوله تعالى قل من حرم زينة الله المسئلة الثانية مقتضى هذه الآية ان كل ما تزين الانسان به وجب ان يكون حلالا وكذلك كل ما يستطاب وجب ان يكون حلالا فهذه الآية تقتضي حل كل المنافع وهذا اصل معتبر في كل الشريعة لان كل واقعة تقع فاما ان يكون النفع فيها خالصا او راجحا او الضرر يكون خالصا او راجحا او يتساوى الضرر والنفع او يرتفعا اما القسمان الاخيران وهو ان يتعادل الضرر والنفع او لم يوجدا قط ففي هاتين الصورتين وجب الحكم ببقاء ما كان على ما كان وان كان النفع خالصا وجب الاطلاق بمقتضى هذه الآية وان كان النفع راجحا والضرر مرجوحا يقابل المثل بالمثل ويبقى القدر الزائد نفعا خالصا فيلتحق بالقسم الاول وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر خالصا كان تركه خالص النفع فيلتحق بالقسم المتقدم وهو الذي يكون النفع فيه خالصا وان كان الضرر راجحا بقي القدر الزائد ضررا خالصا فكان تركه نفعا خالصا فبهذا الطريق صارت هذه الآية دالة على الاحكام التي لا نهاية لها في الحل والحرمة ثم ان وجدنا نصا خاصا في الواقعة قضينا به وان لم نجد نصا قضينا في النفع بالحل وفي الضرر بالحرمة وبهذا الطريق صار جميع الاحكام التي لا نهاية لها داخلا تحت النص ثم قال نفاة القياس لو تعبدنا الله تعالى بالقياس لكان حكم ذلك القياس اما ان يكون موافقا لحكم هذا النص العام وحينئذ يكون ضائعا لان هذا النص مستقل به وان يكون مخالفا وحينئذ كان ذلك القياس مخصصا لعموم هذا النص فيكون مردودا لان العمل بالنص اولى من العمل بالقياس قالوا وبهذا الطريق يكون القرآن وحده وافيا ببيان كل احكام الشريعة ولا حاجة معه الى طريقة اخرى فهذا تقرير قول من يقول القرآن واف ببيان جميع الوقائع واما قوله تعالى قل هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة ففيه مسئلتان المسئلة الاولى تقدير الآية هي للذين آمنوا في الحيوة الدنيا غير خالصة لهم لان المشركين شركاؤهم فيها خالصة يوم القيامة لا يشركهم فيها احد فان قيل هلا قيل هي للذين آمنوا ولغيرهم قلنا تنبيها على انها خلقت للذين آمنوا على طريق الاصالة وان الكفار تبع لهم كقوله تعالى ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره الى عذاب النار والحاصل ان ذلك تنبيه على ان هذه النعم انما تصفو عن شوائب الزحمة يوم القيامة اما في الدنيا فانها تكون مكدرة مشوبة المسئلة الثانية قرأ نافع خالصة بالرفع والباقون بالنصب قال الزجاج الرفع على انه خبر بعد خبر كما تقول زيد عاقل لبيب والمعنى قل هي ثابتة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا خالصة يوم القيامة وقال ابو علي ويجوز ان يكون قوله خالصة خبر المبتدأ وقوله للذين آمنوا متعلقا بخالصة والتقدير هي خالصة للذين آمنوا في الحيوة الدنيا واما القراءة بالنصب فعلى الحال والمعنى انها ثابتة للذين آمنوا حال كونها خالصة لهم يوم القيامة ثم قال تعالى نفصل الآيات ومعنى تفصيل الآيات قد سبق وقوله لقوم يعلمون اي لقوم يمكنهم النظر والاستدلال حتى يتوصلوا به الى تحصيل العلوم النظرية

بطن والاثم والبغي بغير الحق وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وان تقولوا على الله ما لا تعلمون ولكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون يا بني آدم اما يأتينكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي فمن اتقى واصلح فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا او كذب بآياته اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم قالوا اين ما كنتم تدعون من دون الله قالوا ضلوا عنا وشهدوا على انفسهم انهم كانوا كافرين قال

في الآية مسئلتان المسئلة الاولى اسكن حمزة الياء من ربي والباقون فتحوها المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الذي حرموه ليس بحرام وبين في الآية انواع المحرمات فحرم اولا الفواحش وثانيا الاثم واختلفوا في الفرق بينهما على وجوه الاول ان الفواحش عبارة عن الكبائر لانه قد تفاحش قبحها اي تزايد

او الضرر يكون خالصا او راجحا

والاثم عبارة عن الصغائر فكان معنى الاية انه حرم الكبائر والصغائر وطعن القاضي فيه فقال يقتضي ان يقال الزنا والسرقة والكفر ليس باثم وهو بعيد والقول الثاني ان الفاحشة اسم لما يجب فيه الحد والاثم اسم لما لا يجب فيه الحد وهذا وان كان مغايرا للاول الا انه قريب منه والسؤال فيه ما تقدم القول الثالث ان الفاحشة اسم للكبيرة والاثم اسم لمطلق الذنب سواء كان كبيرا او صغيرا والفائدة فيه انه تعالى لما حرم الكبيرة اردفه بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الكبيرة وهذا القول اختيار القاضي القول الرابع ان الفاحشة وان كانت بحسب اصل اللغة اسما لكل ما تفاحش وتزايد في امر من الامور الا انه في العرف مخصوص بالزنا والدليل عليه انه تعالى قال في الزنا انه كان فاحشة ولان لفظ الفاحشة اذا اطلق لم يفهم منه الا ذاك واذا قيل فلان فحاش فهم منه انه يشتم الناس بالفاظ الوقاع فوجب حمل لفظ الفاحشة على الزنا فقط واذا ثبت هذا فنقول في قوله ما ظهر منها وما بطن على هذا التفسير وجهان الاول يريد سر الزنا وهو الذي يقع على سبيل العشق والمحبة وما ظهر منه بان يقع علانية والثاني ان يراد بما ظهر من الزنا الملامسة والمعانقة وبما بطن الدخول واما الاثم فيجب تخصيصه بالخمر لانه تعالى قال في صفة الخمر واثمهما اكبر من نفعهما وبهذا التقدير فانه يظهر الفرق بين اللفظين من المحرمات قوله تعالى والبغي بغير الحق فنقول اما الذين قالوا المراد بالفواحش جميع الكبائر وبالاثم جميع الذنوب قالوا ان البغي والشرك لابد وان يكونا داخلين تحت الفواحش وتحت الاثم الا انه تعالى خصهما بالذكر تنبيها على انهما اقبح انواع الذنوب كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال وفي قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح واما الذين قالوا الفاحشة مخصوصة بالزنا والاثم بالخمر قالوا البغي والشرك على هذا التقدير غير داخلين تحت الفواحش والاثم فنقول البغي لا يستعمل الا في الاقدام على حق الغير نفسا كان او مالا او عرضا وايضا قد يراد بالبغي الخروج على سلطان الوقت فان قيل البغي لا يكون الا بغير الحق فما الفائدة في ذكر هذا الشرط قلنا انه مثل قوله تعالى ولا تقتلوا النفس التي حرم الله الا بالحق والمعنى لا تقدموا على ايذاء الناس بالقتل والقهر الا ان يكون لكم فيه حق فحينئذ يخرج عن ان يكون بغيا النوع الرابع من المحرمات قوله تعالى وان تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وفيه سؤال وهو ان هذا يوهم ان في الشرك بالله تعالى ما قد انزل به سلطانا وجوابه ان المراد منه الاقرار بالشيء الذي ليس على ثبوته حجة ولا سلطان فنقول فلما امتنع حصول الحجة والبينة على صحة القول بالشرك وجب ان يكون القول به باطلا على الاطلاق وهذه الاية من اقوى الدلائل على ان القول بالتقليد باطل النوع الخامس من المحرمات المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد سبق تفسير هذه الاية في هذه السورة عند قوله تعالى ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون وبقي في الاية سؤالان الاول كلمة انما تفيد الحصر فقوله انما حرم ربي كذا وكذا يفيد الحصر والمحرمات غير محصورة في هذه الاشياء والجواب ان قلنا الفاحشة محمولة على مطلق الكبائر والاثم على مطلق الذنب دخل كل الذنوب فيه وان حملنا الفاحشة على الزنا والاثم على الخمر قلنا الجنايات محصورة في خمسة انواع احدها الجنايات على الانساب وهي انما تحصل بالزنا وهو المراد بقوله انما حرم ربي الفواحش وثانيها الجنايات على العقول وهي شرب الخمر واليه الاشارة بقوله الاثم وثالثها الجنايات على النفوس والاموال واليه الاشارة بقوله والبغي بغير الحق ورابعها الجناية على الاديان وهي من وجهين احدهما الطعن في توحيد الله واليه الاشارة بقوله تعالى وان تشركوا بالله وثانيهما القول في دين الله بغير معرفة واليه الاشارة بقوله وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فلما كانت اصول الجنايات هي هذه الاشياء وكانت البواقي كالفروع والتوابع لا جرم جعل تعالى ذكرها جاريا مجرى ذكر الكل فادخل فيها كلمة انما المفيدة للحصر السؤال الثاني الفاحشة والاثم هو الذي نهى الله تعالى عنه فصار تقدير الاية انما حرم ربي المحرمات وهو كلام خال عن الفائدة والجواب كون الفعل فاحشة هو عبارة عن اشتماله في ذاته على امور باعتبارها يجب النهي عنه وعلى هذا التقدير يسقط السؤال قوله تعالى ولكل امة اجل الاية وفيها مسائل المسألة الاولى انه تعالى لما بين الحلال والحرام واحوال التكليف بين ان لكل واحد اجلا معينا فاذا جاء ذلك الاجل مات لا محالة والغرض منه التخويف ليتشدد المرء في القيام بالتكاليف كما ينبغي المسألة الثانية اعلم ان الاجل هو الوقت الموقت المضروب لانقضاء المهلة وفي هذه الاية قولان الاول وهو قول ابن عباس والحسن ومقاتل ان المعنى ان الله تعالى امهل كل امة كذبت رسولها الى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذي يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستئصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة القول الثاني ان المراد بهذا الاجل العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتاخير فيه والقول الاول اولى لا محالة لانه تعالى قال ولكل امة ولم يقل ولكل احد اجل وعلى القول الثاني انما قال ولكل امة ولم يقل لكل واحد لان الامة هي الجماعة في كل زمان ومعلوم من حالها التقارب في الاجل ولان ذكر الامة فيما يجري مجرى الوعيد اهم وايضا فالقول الاول يقتضي ان يكون لكل امة من الامم وقت معين في نزول عذاب الاستئصال عليهم وليس الامر كذلك لان هذه الامة ليست كذلك المسألة الثالثة ان نقول اذا حملنا الاية على القول الثاني لزم ان يكون لكل احد اجل لا يقع فيه التقديم والتاخير فيكون المقتول ميتا باجله وليس المراد منه انه تعالى لا يقدر على تبقيته ازيد من ذلك ولا انقص ولا يقدر على ان يميته في ذلك الوقت لان هذا يقتضي خروجه تعالى عن كونه قادرا مختارا وصيرورته كالموجب لذاته وذلك في حق الله تعالى محال ممتنع بل المراد انه تعالى اخبر ان الامر يقع على هذا الوجه المسألة الرابعة قوله تعالى لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون المراد انه لا يتاخر عن ذلك الاجل المعين لا بساعة ولا بما هو اقل من ساعة الا انه تعالى ذكر الساعة لان هذا اللفظ اقل اسماء الاوقات فان قيل ما معنى قوله تعالى ولا يستقدمون فان عند حضور الاجل امتنع عقلا وقوع ذلك الاجل في الوقت المتقدم عليه قلنا يحمل قوله فاذا جاء اجلهم على قرب حضور الاجل يقول الرجل جاء الشتاء اذا قرب وقته ومع مقاربة الاجل يصح التقدم على ذلك تارة والتاخر عنه اخرى قوله تعالى يا بني آدم اما ياتينكم رسل منكم الاية اعلم انه تعالى لما بين احوال التكليف وبين ان لكل احد اجلا معينا لا يتقدم ولا يتاخر بين انهم بعد الموت ان كانوا مطيعين فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وان كانوا متمردين وقعوا في اشد العذاب وقوله اما ياتينكم هي ان الشرطية ضمت اليها

ما مؤكدة بمعنى الشرط ولذلك لزمت فعلها النون الثقيلة وجزاء هذا الشرط هو الفاء وما بعده من الشرط والجزاء وهو قوله فمن اتقى واصلح وانما قال رسل وان كان خطابا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وهو خاتم الانبياء عليهم السلام لانه تعالى اجرى الكلام على ما تقتضيه سنته في الامم وانما قال منكم لان كون رسول الله صلى الله عليه وسلم منهم اقطع لعذرهم وابين للحجة عليهم من جهات احدها ان معرفتهم باحواله وبطهارته تكون متقدمة وثانيها ان معرفتهم بما يليق بقدرته تكون متقدمة فلا جرم لا يقع في المعجزات التي تظهر عليه شك وشبهة في انها حصلت بقدرة الله لا بقدرته ولهذا السبب قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وثالثها ما يحصل من الالف وسكون القلب الى ابناء الجنس بخلاف ما لا يكون من الجنس فانه لا يحصل معه الالف واما قوله تعالى يقصون عليكم آياتي فقيل تلك الآيات هي القرآن وقيل الدلائل وقيل الاحكام والشرائع والاولى دخول الكل فيه لان جميع هذه الاشياء آيات الله لان الرسل اذا جاؤوا فلا بد وان يذكروا جميع هذه الاقسام ثم قسم تعالى حال الامة فقال فمن اتقى واصلح يجمع ما بين الطاعتين فمما يوجب الثواب لان التقي هو الذي يتقي كل ما نهى الله تعالى عنه ودخل في قوله واصلح انه اتى بكل ما امر به ثم قال تعالى فلا خوف عليهم اي بسبب الاحوال المستقبلة ولا هم يحزنون اي بسبب الاحوال الماضية لان الانسان اذا جوز وصول المضرة اليه في الزمان المستقبل خاف واذا تفكر فعلم انه وصل اليه بعض ما لا ينبغي في الزمان الماضي حصل الحزن في قلبه لهذا السبب والاولى في نفي الحزن ان يكون المراد ان لا يحزن على ما فاته في الدنيا لان حزنه على عقاب الاخرة يجب ان يرتفع بما حصل من زوال الخوف فيكون كالمعاد وحمله على الفائدة الزائدة اولى فبين تعالى ان حاله في الآخرة تفارق حاله في الدنيا فانه في الآخرة لا يحصل في قلبه خوف ولا حزن البتة واختلف العلماء في ان المؤمنين من اهل الطاعات هل يلحقهم خوف وحزن عند اهوال القيامة فذهب بعضهم الى انه لا يلحقهم ذلك الفزع والدليل عليه هذه الاية وايضا قوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وذهب بعضهم الى انه يلحقهم ذلك الفزع لقوله يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما ارضعت وتضع كل ذات حمل حملها وترى الناس سكارى وما هم بسكارى اي من شدة الخوف واجابوا عن هذه الاية بان معناها ان امرهم يؤول الى الامن والسرور كقول الطبيب للمريض لا باس عليك اي يؤول امرك الى العافية والسلامة وان كان في الوقت في باس من علته ثم بين تعالى ان الذين كذبوا بهذه الآيات التي يجيء بها الرسل واستكبروا اي ابوا من قبولها وتمردوا من التزامها فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون وقد تمسك اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلاة لا يبقى مخلدا في النار لانه تعالى بين ان المكذبين بآيات الله والمستكبرين عن قبولها هم الذين يبقون مخلدين في النار ولفظة هم تفيد الحصر وذلك يقتضي ان من لا يكون موصوفا بذلك التكذيب والاستكبار لا يبقى مخلدا في النار قوله تعالى فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا اعلم انه يرجع الى قوله والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها وقوله فمن اظلم اي من اعظم ظلما ممن يقول على الله ما لم يقله او كذب ما قاله والاول هو الحكم بوجود ما لم يوجد والثاني هو الحكم بانكار ما وجد والاول دخل فيها قول من اثبت الشريك لله سبحانه وتعالى سواء كان ذلك الشريك عبارة عن الاصنام او عن الكواكب او عن مذهب القائلين بيزدان واهرمن ويدخل فيه قول من اثبت البنات والبنين لله ويدخل فيه قول من اضاف الاحكام الباطلة الى الله تعالى والثاني يدخل فيه قول من انكر كون القرآن كتابا نازلا من عند الله وقول من انكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ثم قال تعالى اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب واختلفوا في المراد بذلك النصيب على قولين احدهما ان المراد منه العذاب والمعنى ينالهم ذلك العذاب المعين الذي جعله نصيبا لهم في الكتاب ثم اختلفوا في ذلك العذاب المعين فقال بعضهم هو سواد الوجه وزرقة العين والذي يدل عليه قوله تعالى ويوم القيامة ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وقال الزجاج هو المذكور في قوله فانذرتكم نارا تلظى وفي قوله سارهقه صعودا وفي قوله اذ الاغلال في اعناقهم فهذه الاشياء هي نصيبهم من الكتاب على قدر عقولهم في كفرهم القول الثاني ان المراد من هذا النصيب شيء سوى العذاب واختلفوا فيه فقال الحسن اليهود والنصارى يجب علينا اذا كانوا اهل ذمة لنا ان لا نتعدى عليهم وان ننصفهم وان نذب عنهم فذلك هو معنى النصيب في الكتاب وقال ابن عباس ومجاهد وسعيد بن جبير اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب اي ما سبق لهم في حكم الله وفي مشيئته من الشقاوة والسعادة فان قضى الله تعالى لهم بالختم على الشقاوة ابقاهم على كفرهم وان قضى لهم بالختم على السعادة نقلهم الى الايمان والتوحيد وقال الربيع وابن زيد يعني ما كتب لهم من الارزاق والاعمال والاعمار فاذا فنيت وانقرضت وفرغوا منها جاءتهم رسلنا يتوفونهم واعلم ان هذا الاختلاف انما حصل لانه تعالى قال اولئك ينالهم نصيبهم من الكتاب ولفظ النصيب محتمل لكل الوجوه المذكورة وقال بعض المحققين حمله على العمر والرزق اولى لانه تعالى بين انهم وان بلغوا في الكفر ذلك المبلغ العظيم الا ان ذلك ليس بمانع من ان ينالهم ما كتب لهم من رزق وعمر تفضلا من الله تعالى لكي يصلحوا او يتوبوا وايضا فقوله اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم يدل على ان مجيء الرسل للتوفي وهو الغاية لحصول ذلك النصيب فوجب ان يكون حصول ذلك النصيب متقدما على حصول الوفاة والمتقدم على حصول الوفاة ليس الا العمر والرزق ثم قال تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم وفيه مسائل المسألة الاولى قال الخليل وسيبويه لا يجوز امالة حتى والا واما وهذه الالفات الزمت الفتح لانها اواخر حروف جاءت لمعان فتفصل بينها وبين اواخر الاسماء التي فيها الالف نحو حبلى وهدى الا ان حتى كتبت بالياء لانها على اربعة احرف فاشبهت سكرى وقال بعض النحويين لا يجوز امالة حتى لانها حرف لا يتصرف والامالة ضرب من التصرف المسألة الثانية في الاية قولان الاول ان المراد هو قبض الروح لان لفظ الوفاة يفيد هذا المعنى وقال ابن عباس الموت قيامة الكافر فالملائكة يطالبونهم بهذه الاشياء عند الموت على سبيل الزجر والتوبيخ والتهديد وهؤلاء الرسل هم ملك الموت واعوانه القول الثاني وهو قول الحسن واحد قولي الزجاج ان هذا يكون في الآخرة ومعنى قوله تعالى حتى اذا جاءتهم رسلنا يتوفونهم اي ملائكة العذاب يتوفونهم اي يتوفون عدتهم عند حشرهم الى النار على معنى انهم يستكملون عدتهم حتى لا ينفلت منهم احد المسألة الثالثة قوله اينما كنتم معناه اين الشركاء الذين كنتم تدعونهم وتعبدونهم من دون الله ولفظة ما وقعت

بابن في خط المصحف قال صاحب الكشاف وكان حقها أن تفصل لأنها موصولة بمعنى أين الآلهة ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا ضلوا عنا أي بطلوا وذهبوا وشهدوا على أنفسهم أنهم
كانوا كافرين عند معاينة الموت واعلم أنه على جميع الوجوه فالمقصود من الآية زجر الكفار عن الكفر لأن التهويل بذكر هذه الأحوال مما يحمل العاقل على المبالغة في النظر والاستدلال و
التشدد في الاحتراز عن التقليد وانه الموفق للمطلوب قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا
فِيهَا جَمِيعًا قَالَتْ أُخْرَاهُمْ لِأُولَاهُمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِنَ النَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَكِنْ لَا تَعْلَمُونَ وَقَالَتْ أُولَاهُمْ
لِأُخْرَاهُمْ فَمَا كَانَ لَكُمْ عَلَيْنَا مِنْ فَضْلٍ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا
اعلم أن هذه الآية من بقية شرح أحوال الكفار وهو أنه تعالى يدخلهم في النار أما قوله قال ففيه قولان الأول أن الله تعالى يقول ذلك الثاني قال مقاتل هو من كلام خازن
النار وهذا الاختلاف بناء على أنه تعالى هل يتكلم مع الكفار أم لا فقد ذكرنا هذه المسألة بالاستقصاء قوله تعالى ادخلوا في أمم فيه وجهان الأول التقدير ادخلوا في النار مع أمم وعلى
هذا القول ففي الآية إضمار ومجاز أما الإضمار فلأنا أضمرنا فيها قولنا في النار وأما المجاز فلاستعمال في بمعنى مع ولكن يقال قوله قد خلت صلة لأمم وقوله في النار من تمام صفة
الأمم والتقدير ادخلوا في أمم في النار ومعنى الدخول في الأمم الدخول فيما بينهم قوله تعالى قد خلت من قبلكم من الجن والإنس أي تقدم زمانهم زمانكم وهذا يدل على أنه
تعالى لا يدخل الكفار بأجمعهم في النار دفعة واحدة بل يدخل الفوج بعد الفوج فيكون فيهم سابق ومسبوق ليصح القول ويشاهد الداخل من الأمة في النار من سبقها وقوله تعالى
كلما دخلت أمة لعنت أختها فالمقصود أن أهل النار يلعن بعضهم بعضا ويتبرأ بعضهم من بعض كما قال تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو إلا المتقين والمراد بقوله
أختها أي في الدين والمعنى أن المشركين يلعنون المشركين واليهود تلعن اليهود والنصارى النصارى وكذا القول في المجوس والصابئة وسائر أديان الضلال قوله تعالى حتى
إذا اداركوا فيها أي تداركوا بمعنى تلاحقوا واجتمعوا في النار وأدرك بعضهم بعضا واستقر معه وقالت أخراهم لأولاهم وفيه مسألتان المسألة الأولى في تفسير الأولى والأخرى
قولان الأول قال مقاتل أخراهم يعني آخرهم دخولا في النار لأولاهم دخولا فيها والثاني أخراهم منزلة وهم الأتباع والسفلة لأولاهم منزلة وهم القادة والرؤساء المسألة الثانية اللام
في قوله لأولاهم لام أجل والمعنى لأجلهم ولإضلالهم إياهم قالوا ربنا هؤلاء أضلونا وليس المراد أنهم ذكروا هذا القول لأولاهم لأنهم ما خاطبوا أولاهم وإنما خاطبوا الله تعالى بهذا الكلام
أما قوله ربنا هؤلاء أضلونا والمعنى أن الأتباع يقولون إن المتقدمين أضلونا واعلم أن هذا الإضلال يقع من المتقدمين للمتأخرين على وجهين أحدهما بالدعوة إلى الباطل
وتزيينه في أعينهم والسعي في إخفاء الدلائل المبطلة لتلك الأباطيل الوجه الثاني بأن يكون المتأخرون معظمين لأولئك المتقدمين فيقلدونهم في تلك الأباطيل والأضاليل
التي لفقوها ويتأسون بهم فيصير ذلك شبيها بإقدام المتقدمين على الإضلال ثم إنه تعالى حكى عن هؤلاء المتأخرين أنهم يدعون على أولئك المتقدمين بمزيد العقاب
وهو قوله فآتهم عذابا ضعفا من النار وفي الضعف قولان الأول قال أبو عبيدة الضعف هو مثل الشيء مرة واحدة وقال الشافعي رضي الله عنه ما يقارب
هذا فقال في رجل أوصى فقال أعطوا فلانا ضعف نصيب ولدي قال يعطى مثله مرتين الثاني قال الأزهري الضعف في كلام العرب المثل إلى ما زاد وليس
بمقصور على المثلين وجائز في كلام العرب أن تقول هذا ضعفه أي مثلاه وثلاثة أمثاله لأن الضعف في الأصل زيادة غير محصورة والدليل عليه قوله تعالى أولئك
لهم جزاء الضعف بما عملوا ولم يرد به مثلا ولا مثلين بل أولى الأشياء به أن يجعل عشرة أمثاله قال تعالى من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها فثبت أن أقل الضعف محصور
وهو المثل وأكثره غير محصور إلى ما لا نهاية له وأما مسألة الشافعي رضي الله عنه فاعلم أن التركة متعلقة بحقوق الورثة إلا أنا لأجل الوصية صرفنا طائفة منها إلى الموصى له والقدر
المتيقن في الوصية هو المثل والباقي مشكوك فيه فلا جرم أخذنا المتيقن وتركنا المشكوك فلهذا السبب حملنا الضعف في تلك المسألة على المثلين وأما قوله تعالى قال
لكل ضعف ولكن لا تعلمون ففيه مسألتان المسألة الأولى قرأ أبو بكر عن عاصم يعلمون بالياء على الكناية عن الغائب والمعنى ولكن لا يعلم كل فريق مقدار عذاب
الفريق الآخر فيحمل الكلام على كل لأنه وإن كان للمخاطبين فهو اسم ظاهر موضوع للغيبة فحمل على اللفظ دون المعنى وأما الباقون فقرؤوا بالتاء على الخطاب والمعنى ولكنكم لا
تعلمون أيها المخاطبون ما لكل فريق منكم من العذاب ويجوز ولكن لا تعلمون يا أهل الدنيا ما مقدار ذلك المسألة الثانية لقائل أن يقول إن كان المراد من قوله
ولكل ضعف أي لكل واحد من العذاب ضعف ما يستحقه فذلك غير جائز لأنه ظلم وإن لم يكن المراد ذلك فما معنى كونه ضعفا والجواب أن عذاب الكفار مؤبد فكل ألم يحصل
فإنه يعقبه حصول ألم آخر إلى غير نهاية فكانت تلك الآلام متضاعفة متزايدة لا إلى آخر ثم بين تعالى أن أخراهم كما خاطبت أولاهم فكذلك تجيب أولاهم لأخراهم فقال
وقالت أولاهم لأخراهم فما كان لكم علينا من فضل أي في ترك الكفر والضلال وإنا متشاركون في استحقاق العذاب ولقائل أن يقول هذا منهم كذب لأنهم لكونهم
رؤساء وسادة وقادة قد دعوا إلى الكفر وبالغوا في الترغيب فيه فكانوا ضالين مضلين وأما الأتباع والسفلة فهم وإن كانوا ضالين إلا أنهم ما كانوا مضلين
فبطل قولهم إنه لا فضل للأتباع على الرؤساء في ترك الضلال والكفر وجوابه أن أقصى ما في الباب أن الكفار كذبوا في هذا القول يوم القيامة وعندنا أن ذلك
جائز وقد قررناه في سورة الأنعام في قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم إلا أن قالوا والله ربنا ما كنا مشركين أما قوله تعالى فذوقوا العذاب بما كنتم تكسبون فهذا يحتمل
أن يكون من قول القادة وأن يكون من قول الله تعالى لهم جميعا واعلم أن المقصود من هذا الكلام التخويف والزجر لأنه تعالى لما أخبر عن الرؤساء والأتباع أن بعضهم
يتبرأ من بعض ويلعن بعضهم بعضا كان ذلك سببا لوقوع الخوف الشديد في القلب والله أعلم بالصواب إِنَّ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا وَاسْتَكْبَرُوا عَنْهَا لَا تُفَتَّحُ لَهُمْ
أَبْوَابُ السَّمَاءِ وَلَا يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ حَتَّى يَلِجَ الْجَمَلُ فِي سَمِّ الْخِيَاطِ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُجْرِمِينَ لَهُمْ مِنْ جَهَنَّمَ مِهَادٌ وَمِنْ فَوْقِهِمْ غَوَاشٍ وَ
كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ اعلم أن المقصود

تمام الكلام في وعيد الكفار وذلك لأنه تعالى قال في الآية المتقدمة والذين كذبوا بآياتنا واستكبروا عنها أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون ثم شرح تعالى في هذه الآية كيفية ذلك الخلود
في حق أولئك المكذبين المستكبرين فقوله كذبوا بآياتنا أي بالدلائل الدالة على المسائل التي هي أصول الدين فالدهرية يكذبون دلائل إثبات الذات والصفات والمشركون يكذبون
دلائل إثبات التوحيد ومنكرو النبوات يكذبون الدلائل الدالة على صحة النبوات ومنكرو نبوة محمد صلوات الله عليه يكذبون الدلائل الدالة على صحة نبوته ومنكرو المعاد
يكذبون الدلائل الدالة على صحة المعاد فقوله تعالى كذبوا بآياتنا يتناول الكل ومعنى الاستكبار طلب الترفع بالباطل وهذا اللفظ في حق البشر يدل على الذم قال تعالى في صفة فرعون
واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق أما قوله تعالى لا تفتح لهم أبواب السماء ففيه مسألتان المسألة الأولى قرأ أبو عمرو لا تفتح بالتاء خفيفة وقرأ حمزة والكسائي بالياء
خفيفة والباقون بالتاء مشددة أما القراءة بالتشديد فوجهها قوله تعالى مفتحة لهم الأبواب وقياس مفتحة تفتح وأما قراءة أبي عمرو بفتح التاء مخففة فوجهها قوله تعالى لفتحنا
عليهم أبواب كل شيء ففتحنا أبواب السماء وأما قراءة حمزة والكسائي فوجهها أن الفعل متقدم المسألة الثانية في قوله لا تفتح لهم أبواب السماء أقوال قال ابن
عباس يريد لا تفتح لأعمالهم ولا لدعائهم ولا لشيء مما يريدون به طاعة الله وهذا التأويل مأخوذ من قوله تعالى إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ومن قوله تعالى كلا إن كتاب
الأبرار لفي عليين وقال السدي وغيره لا تفتح لأرواحهم أبواب السماء وتفتح لأرواح المؤمنين ويدل على صحة هذا التأويل ما روي في حديث طويل أن روح المؤمن يعرج بها إلى السماء
فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التي كانت في الجسد الطيب ويقال لها ذلك حتى ينتهي إلى السماء السابعة ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعي ذميمة فإنه
لا تفتح لك أبواب السماء والقول الثالث أن الجنة في السماء فالمعنى لا يؤذن لهم في صعود السماء ولا تطرق لهم إليها ليدخلوا الجنة والقول الرابع لا تنزل عليهم البركة
والخير وهو مأخوذ من قوله تعالى ففتحنا أبواب السماء بماء منهمر قال مولانا الإمام رحمه الله هذه الآية تدل على أن الأرواح إما أن تكون سعيدة بأن ينزل عليها من السماء أنواع
الخيرات وإما بأن يصعد أعمال تلك الأرواح إلى السموات وإما أن تكون شقية فلا ينزل عليهم من السماء شيء من الخيرات ولا تصعد أعمالهم إلى السموات وهذا يدل على أن
السموات موضع بهجة الأرواح وأماكن سعاداتها ومنها تنزل الخيرات والبركات وإليها تصعد الأرواح حال فوزها بكمال السعادات ولما كان الأمر كذلك كان قوله ولا تفتح لهم
أبواب السماء من أعظم أنواع الوعيد والتهديد أما قوله تعالى ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط ففيه مسائل المسألة الأولى الولوج الدخول والجمل مشهور والسم بفتح
السين وضمها ثقب الإبرة وقرأ ابن سيرين سم بالضم وقال صاحب الكشاف روي سم بالحركات الثلاث وكل ثقب في البدن لطيف فهو سم وجمعه سموم ومنه قيل
السم القاتل لأنه ينفذ بلطفه في مسام البدن حتى يصل إلى القلب والخياط ما يخاط به وقال الفراء ويقال خياط ومخيط كما يقال إزار ومئزر ولحاف وملحف وقناع ومقنع
وإنما خص الجمل من بين سائر الحيوانات لأنه أكبر الحيوانات جسما عند العرب فقال جسم الجمل وأحلام العصافير فجسم الجمل أعظم الأجسام وثقب الإبرة أضيق المنافذ فكان
ولوج الجمل في تلك الثقبة الضيقة محالا فلما وقف الله تعالى دخولهم في الجنة على حصول هذا الشرط وهذا الشرط كان محالا وثبت في العقول أن الموقوف على المحال محال وجب
أن يكون دخولهم في الجنة مأيوسا عنه قطعا المسألة الثانية قال صاحب الكشاف قرأ ابن عباس الجمل بوزن القمل وسعيد بن جبير الجمل بوزن النغر وقرئ الجمل بوزن
القفل والجمل بوزن النصب والجمل بوزن الحبل ومعناها القلس الغليظ لأنه حبال جمعت وجعلت جملة واحدة وعن ابن عباس أن الله تعالى أحسن تشبيها من أن
يشبه بالجمل يعني أن الحبل مناسب للخيط الذي يسلك في سم الإبرة والبعير لا يناسبه إلا أنا ذكرنا الفائدة فيه والله أعلم المسألة الثالثة القائلون بالتناسخ
احتجوا بهذه الآية فقالوا إن الأرواح التي كانت في أجساد البشر لما عصت وأذنبت فإنها بعد موت الأبدان ترد من بدن إلى بدن ولا تزال تبقى في التعذيب
حتى إنها تنتقل من بدن الجمل إلى بدن الدودة التي تنفذ في سم الخياط فحينئذ تصير مطهرة عن تلك الذنوب والمعاصي وحينئذ تدخل الجنة وتصل إلى السعادة واعلم أن القول
بالتناسخ باطل وهذا الاستدلال ضعيف ثم قال تعالى وكذلك نجزي المجرمين أي ومثل هذا الذي وصفنا نجزي المجرمين والمجرمون والله أعلم هاهنا هم الكفار لأن الذي
تقدم ذكره من صفتهم هو التكذيب بآيات الله والاستكبار عنها واعلم أنه تعالى لما بين من حالهم أنهم لا يدخلون الجنة بين أيضا أنهم يدخلون النار ووصف تلك الحال
فقال لهم من جهنم مهاد ومن فوقهم غواش وفيه مسألتان المسألة الأولى المهاد جمع مهد وهو الفراش قال الأزهري أصل المهد في اللغة الفرش يقال للفراش مهاد لمواتاته و
الغواشي جمع غاشية وهي كل ما يغشاك أي يجللك وجهنم لا تنصرف لاجتماع التأنيث والتعريف وقيل اشتقاقها من الجهومة وهي الغلظ يقال رجل جهم الوجه غليظه وسميت
بهذا لغلظ أمرها في العذاب قال المفسرون المراد من هذه الآية الإخبار عن إحاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء وفراش ولحاف المسألة الثانية
لقائل أن يقول إن غواش على وزن فواعل فيكون غير منصرف فكيف دخله التنوين وجوابه على مذهب الخليل وسيبويه أن هذا جمع والجمع أثقل من الواحد وهو أيضا الجمع الأكبر
الذي تتناهى الجموع إليه فزاده ذلك ثقلا ثم وقعت الياء في آخره وهي ثقيلة فلما اجتمعت فيه هذه الأشياء خففوه بحذف الياء فلما حذفت الياء نقص عن مثال فواعل
وصار غواش بوزن جناح فدخله التنوين لنقصانه عن هذا المثال وكذلك نجزي الظالمين قال ابن عباس يريد الذين أشركوا بالله واتخذوا من دونه إلها وعلى هذا التقدير فالظالمون هاهنا
هم الكافرون وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غِلٍّ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ وَقَالُوا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْلَا أَنْ هَدَانَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ وَنُودُوا
أَنْ تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ اعلم أنه تعالى لما استوفى الكلام في الوعيد أتبعه بالوعد في هذه الآية وفيها مسائل المسألة الأولى
أن أكثر أصحاب المعاني على أن قوله تعالى لا نكلف نفسا إلا وسعها اعتراض وقع بين المبتدأ والخبر والتقدير والذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة هم فيها خالدون
وإنما حسن وقوع هذا الكلام بين المبتدأ والخبر لأنه من جنس هذا الكلام لأنه لما ذكر عملهم الصالح ذكر أن ذلك العمل في وسعهم وغير خارج عن قدرتهم وفيه تنبيه للكفار على

على أن الجنة مع عظم محلها يوصل إليها بالعمل السهل من غير تحمل الصعب وقال قوم موضعه رفع لأنه خبر عن ذلك المبتدأ والعائد محذوف كأنه قيل لا نكلف نفسا منهم إلا وسعها وإنما حذف العائد للعلم به. المسألة الثانية الوسع ما يقدر الإنسان عليه في حال السعة والسهولة لا في حال الضيق والشدة والدليل عليه أن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال في هذه الآية إلا يسرها لا عسرها وأما أقصى الطاقة فإنه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن أن الوسع بذل المجهود. المسألة الثالثة قال الجبائي هذا يدل على بطلان قول المجبرة في أن الله تعالى كلف العبد بما لا يقدر عليه لأن الله تعالى أكذبهم في ذلك وإذا ثبت هذا الأصل بطل قولهم في خلق الأفعال لأنه لو كان خالق أعمال العباد هو الله تعالى كان ذلك تكليفا بما لا يطاق لأنه تعالى إن كلفه بذلك الفعل حال ما خلقه فيه فذلك تكليف ما لا يطاق لأنه أمر بتحصيل الحاصل وذلك غير مقدور وإن كلفه به حال ما لم يخلق ذلك الفعل فيه كان أيضا تكليف ما لا يطاق لأن على هذا التقدير لا قدرة للعبد على تكوين ذلك الفعل وتحصيله قالوا وأيضا إذا ثبت هذا الأصل ظهر أن الاستطاعة قبل الفعل إذ لو كانت حاصلة مع الفعل فالكافر لا قدرة له على الإيمان مع أنه مأمور به فكان هذا تكليف ما لا يطاق ولما دلت هذه الآية على نفي تكليف ما لا يطاق ثبت فساد هذين الأصلين والجواب أنا نقول وهذا الإشكال أيضا وارد عليكم لأنه تعالى كلف العبد بإيجاد الفعل حال استواء الداعي إلى الفعل والترك وحال رجحان أحدهما على الآخر والأول باطل لأن الإيجاد ترجيح لجانب الفعل وحصول الترجيح حال الاستواء محال والثاني باطل لأن حال حصول الرجحان كان الحصول واجبا فإن وقع الأمر بالطرف الراجح كان أمرا بتحصيل الحاصل وإن وقع بالطرف المرجوح كان أمرا بتحصيل المرجوح حال كونه مرجوحا فيكون أمرا بالجمع بين النقيضين وهو محال وكل ما تجعلونه جوابا عن هذا السؤال فهو جوابنا عن كلامكم. ثم إنه تعالى قال ونزعنا ما في صدورهم من غل فاعلم أن نزع الشيء قلعه من مكانه والغل الحقد قال أهل اللغة وهو الذي يغل بلطفه إلى صميم القلب أي يدخل ومنه الغلول وهو الوصول بالحيلة إلى الذنوب الدقيقة ويقال انغل في الشيء وتغلغل فيه إذا دخل فيه بلطافته كالحب يدخل في صميم الفؤاد إذا عرفت هذا فنقول لهذه الآية تأويلان الأول أن يكون المراد إزالة الأحقاد التي كانت لبعضهم على بعض في دار الدنيا ومعنى نزع الغل تصفية الطباع وإسقاط الوساوس ومنعها أن ترد على القلوب فإن الشيطان لما كان في العذاب لم يتفرغ لإلقاء الوساوس في القلوب وإلى هذا المعنى أشار أمير المؤمنين علي رضي الله عنه إني أرجو أن أكون أنا وعثمان وطلحة والزبير من الذين قال الله جل ذكره ونزعنا ما في صدورهم من غل. القول الثاني أن المراد منه أن درجات أهل الجنة متفاوتة بحسب الكمال والنقصان فالله تعالى أزال الحسد عن قلوبهم حتى أن صاحب الدرجة النازلة لا يحسد صاحب الدرجة الكاملة قال صاحب هذا التأويل هذا أولى من الوجه الأول حتى يكون هذا في مقابلة ما ذكره الله تعالى من تبرؤ بعض أهل النار من بعض ولعن بعضهم بعضا ليعلم أن حال أهل الجنة في هذا المعنى أيضا مفارقة لحال أهل النار فإن قالوا كيف يعقل أن يشاهد الإنسان النعم العظيمة والدرجة العالية ويرى نفسه محروما عنها عاجزا عن تحصيلها ثم إنه لا يميل طبعه إليها ولا يغتم بسبب الحرمان عنها وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضا أن يعيدهم الله تعالى ولا يخلق فيهم شهوة الأكل والشرب والوقاع ويغنيهم عنها قلنا الكل ممكن والله سبحانه وتعالى قادر عليه إلا أنه تعالى وعد بإزالة الحقد والحسد عن القلوب وما وعد بإزالة شهوة الأكل والشرب عن النفوس فظهر الفرق بين البابين ثم إنه تعالى قال تجري من تحتهم الأنهار والمعنى أنه تعالى كما خلصهم من الحقد والحسد والحرص على طلب الزيادة فقد أنعم عليهم باللذات العظيمة وقوله تجري من تحتهم الأنهار يمكن إجراؤه على ظاهره ويمكن حمله أيضا على أنه تجري من تحتهم الأنهار من رحمة الله وفضله وإحسانه وأنواع المكاشفات والسعادات الروحانية ثم إنه تعالى حكى عن أهل الجنة أنهم قالوا الحمد لله الذي هدانا لهذا قال أصحابنا معناه أن الله أعطى القدرة وضم إليها الداعية الجازمة وصير مجموع القدرة والداعي موجبا لحصول تلك الفضيلة فإنه لو أعطى القدرة ولم يخلق الداعية لم يحصل الأثر ولو خلق الداعية الفاترة المعارضة أيضا بسائر الدواعي الصارفة لم يحصل أيضا أما لما خلق القدرة وخلق الداعية الجازمة وكان مجموع القدرة مع الداعية المعينة موجبا للفعل كانت الهداية حاصلة في الحقيقة بتقدير الله وتكوينه وقالت المعتزلة التحميد إنما وقع على أنه تعالى أعطى العقل ووضع الدلائل وأزال الموانع وعند هذا يرجع مباحث الجبر والقدر على سبيل التمام والكمال ثم إنه تعالى قال وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ ابن عامر ما كنا بغير واو وكذلك هو في مصحف أهل الشام والباقون بالواو والوجه في قراءة ابن عامر ما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله جار مجرى التفسير لقوله هدانا لهذا فلما كان أحدهما غير الآخر وجب حذف حرف العاطف. المسألة الثانية قوله تعالى وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله يدل على أن المهتدي من هداه الله تعالى وإن لم يهده الله تعالى لم يهتد بقول إن مذهب المعتزلة أن كل ما فعله الله في حق الأنبياء والأولياء من أنواع الهداية والإرشاد فقد فعله في حق جميع الكفار والفساق وإنما حصل الامتياز بين المؤمن والكافر والمحق والمبطل بسعي نفسه واختيار نفسه فكان يجب عليه أن يحمد نفسه يجب عليه أن يحمد نفسه لأنه هو الذي حصل لنفسه الإيمان وهو الذي أوصل نفسه إلى درجات الجنان وخلصها من دركات النيران فلما لم يحمد نفسه البتة وإنما حمد الله تعالى فقط علمنا أن الهادي ليس إلا الله سبحانه وتعالى ثم إنه تعالى حكى عنهم أنهم قالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق وهذا من قول أهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا وقالوا لقد جاءت رسل ربنا بالحق ثم قال تعالى ونودوا أن تلكم الجنة وفيه مسائل المسألة الأولى ذلك النداء إما أن يكون من الله تعالى أو أن يكون من الملائكة والأولى أن يكون المنادي هو الله عز وجل. المسألة الثانية ذكر الزجاج في كلمة أن هاهنا وجهين الأول أنها مخففة من الثقيلة والتقدير أنه والضمير للشأن والمعنى نودوا بأنه تلكم الجنة أي نودوا بهذا القول الثاني قال وهو الجود عندي أن تكون أن في معنى تفسير النداء كأن المعنى ونودوا أي تلكم الجنة والمعنى قيل لهم تلكم الجنة كقوله تعالى وانطلق الملأ منهم أن امشوا أي امشوا قال وإنما قال تلكم لأنهم وعدوا بها في الدنيا فكأنه قيل لهم هذه تلكم التي وعدتم بها وقوله تعالى أورثتموها فيه قولان الأول وهو قول أهل المعاني معناه صارت إليكم كما يصير الميراث إلى أهله والإرث قد يستعمل في اللغة ولا يراد به زوال الملك عن الميت إلى الحي كما يقال هذا الفعل يورثك الشرف ويورثك العار أي يصيرك إليه ومنهم من يقول إنهم أعطوا تلك المنازل من غير تعب في الحال فصار شبيها بالميراث. القول الثاني أن أهل الجنة يرثون منازل أهل النار قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

ليس من كافر ولا مؤمن إلا وله في الجنة والنار منزل فإذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار رفعت الجنة لأهل النار فنظروا إلى منازلهم فيها فقيل لهم هذه منازلكم لو عملتم بطاعة الله ثم يقال يا أهل الجنة رثوهم بما كنتم تعملون فيقسم بين أهل الجنة منازلهم قوله تعالى بما كنتم تعملون فيه مسألتان المسألة الأولى تعلق من قال العمل يوجب الجزاء بهذه الآية فإن الباء في قوله بما كنتم تدل على العلية وذلك يدل على أن العمل موجب لهذا الجزاء وجوابنا أنه علة للجزاء لكن بسبب أن الشرع جعله علة له لا لأجل أنه لذاته يوجب ذلك الجزاء والدليل عليه أن نعم الله على العبد لا نهاية لها فإذا أتى العبد بهذه الطاعة وقعت هذه الطاعة في مقابلة تلك النعم السالفة فيمتنع أن يصير موجبة للثواب المستأنف. المسألة الثانية طعن بعضهم وقال هذه الآية تدل على أن العبد إنما يدخل الجنة بعمله وقول النبي صلى الله عليه وسلم لن يدخل الجنة أحد بعمله وإنما يدخلونها برحمة الله يدل على أنهم يدخلونها برحمة الله وبينهما تناقض وجوابه ما ذكرنا أن العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وإنما يوجبه لأجل أن الله تعالى بفضله جعله علامة عليه ومعرفة له وأيضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول الجنة في الحقيقة ليس إلا بفضل الله. المسألة الثالثة قال القاضي قوله تعالى أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون خطاب عام في حق جميع المؤمنين وذلك يدل على أن كل من دخل الجنة فإنما يدخلها بعمله وإذا كان الأمر كذلك امتنع قول من يقول إن الفاسق يدخل الجنة تفضلا من الله تعالى وإذا ثبت هذا فنقول وجب أن لا يخرج الفاسق من النار لأنه لو خرج لكان إما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها والثاني باطل بالإجماع والأول لا يخلو إما أن يدخل الجنة على سبيل التفضل أو على سبيل الاستحقاق والأول باطل لأنا بينا أن هذه الآية تدل على أن أحدا لا يدخل الجنة بالتفضل والثاني أيضا باطل لأنه لما دخل النار وجب أن يقال إنه كان مستحقا للعقاب فلو دخل الجنة على سبيل الاستحقاق لزم كونه مستحقا للثواب والعقاب وحينئذ يلزم حصول الجمع بين استحقاق الثواب واستحقاق العقاب وهو محال لأن الثواب منفعة دائمة خالصة عن شوائب الضرر والعقاب مضرة دائمة خالصة عن شوائب المنفعة والجمع بينهما محال وإذا كان كذلك كان الجمع بين حصول استحقاقيهما معا محالا والجواب هذا بناء على أن استحقاق الثواب والعقاب لا يجتمعان وقد بالغنا في إبطال هذا الكلام في سورة البقرة والله الموفق. ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار أن قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا قالوا نعم فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين الذين يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا وهم بالآخرة كافرون وبينهما حجاب وعلى الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم لم يدخلوها وهم يطمعون وإذا صرفت اعلم أنه تعالى لما شرح وعيد الكفار وثواب أهل الإيمان والطاعات أتبعه بذكر المناظرات التي تدور بين الفريقين وهي الأحوال التي ذكرها في هذه الآية واعلم أنه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها دل ذلك على أنهم استقروا في الجنة في وقت هذا النداء فلما قال بعده ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار دل ذلك على أن هذا النداء إنما حصل بعد الاستقرار وقال ابن عباس وجدنا ما وعدنا ربنا في الدنيا من الثواب حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم من العقاب حقا والغرض من هذا السؤال إعلام العدو أنه وصل إلى السعادات الكاملة وإيقاع الحزن في قلب العدو وهاهنا سؤالات الأول إذا كانت الجنة في أعلى السموات والنار في أسفل الأرضين فمع هذا البعد الشديد كيف يصح هذا النداء والجواب هذا يصح على قولنا لأن عندنا البعد الشديد والقرب الشديد ليس من موانع الإدراك والتزم القاضي ذلك وقال إن في العلماء من يقول في الصوت خاصة إن البعد فيه وحده لا يكون مانعا من السماع. السؤال الثاني هذا النداء يقع من كل أهل الجنة لكل أهل النار أو من البعض للبعض والجواب أن قوله ونادى أصحاب الجنة أصحاب النار يفيد الجمع والعموم إذا قوبل الجمع بالجمع يوزع الفرد على الفرد فكل فريق من أهل الجنة ينادي من كان يعرفه من الكفار في الدنيا. السؤال الثالث ما معنى أن في قوله أن قد وجدنا الجواب يحتمل أن تكون مخففة من الثقيلة وأن تكون مفسرة كالتي سبقت في قوله أن تلكم الجنة وكذلك في قوله أن لعنة الله على الظالمين. السؤال الرابع هلا قيل ما وعدكم ربكم حقا كما قيل ما وعدنا ربنا والجواب قوله وعدنا ربنا حقا يدل على أنه تعالى خاطبهم بهذا الوعد وكونهم مخاطبين من قبل الله بهذا الوعد يوجب مزيد التشريف وهو لائق بحال المؤمنين أما الكافر فهو ليس أهلا لأن يخاطبه الله تعالى فلهذا السبب لم يذكر الله تعالى أنه خاطبهم بهذا الخطاب بل ذكر تعالى أنه بين بهذا الحكم أما قوله تعالى قالوا نعم ففيه مسائل المسألة الأولى الآية تدل على أن الكفار يعرفون يوم القيامة بأن وعد الله ووعيده حق وصدق ولا يمكن ذلك إلا إذا كانوا عارفين يوم القيامة بذات الله وصفاته فإن قيل لما كانوا عارفين بذاته وصفاته وثبت أن من صفاته أنه يقبل التوبة عن عباده وعلموا بالضرورة أن عند قبول التوبة يتخلصون من العذاب فلم لا يتوبون ليخلصوا أنفسهم من العذاب وليس لقائل أن يقول إنه تعالى إنما يقبل التوبة في الدنيا لأنه تعالى يقول وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات عام في الأحوال كلها وأيضا فالتوبة اعتراف بالذنب وإقرار بالذلة والمسكنة واللائق بالرحيم الكريم التجاوز عن هذه الحالة سواء كان في الدنيا أو في الآخرة وأجاب المتكلمون بأن شدة اشتغالهم بتلك الآلام الشديدة يمنعهم عن الإقدام على التوبة ولقائل أن يقول إذا كانت تلك الآلام لا تمنعهم عن هذه المناظرات فكيف تمنعهم عن التوبة التي بها يتخلصون عن تلك الآلام الشديدة واعلم أن المعتزلة الذين يقولون يجب على الله تعالى قبول التوبة لا خلاص لهم عن هذا السؤال أما أصحابنا لما قالوا إن ذلك غير واجب عقلا قالوا إنه تعالى أن يقبل التوبة في الدنيا وأن لا يقبلها في الآخرة فزال السؤال. المسألة الثانية قال سيبويه نعم عدة وتصديق وقال الذين شرحوا كلامه معناه أنه يستعمل تارة عدة وتارة تصديقا وليس معناه أنه عدة وتصديق معا ألا ترى أنه إذا قال أتعطيني قال نعم وكان مكان عدة ولا تصديق فيه وإذا قيل قد كان كذا وكذا فقلت نعم فقد صدقت ولا عدة فيه وأيضا إذا استفهمت عن موجب كما يقول أيقوم زيد قلت نعم ولو كان مكان الإيجاب نفيا لقلت بلى ولم تقل نعم فلفظة نعم مختصة بالجواب عن الإيجاب ولفظة بلى مختصة بالنفي كما في قوله تعالى ألست بربكم قالوا بلى. المسألة الثالثة قرأ الكسائي نعم بكسر العين في كل القرآن قال أبو الحسن هما لغتان وقال أبو حاتم الكسر ليس بمعروف واحتج الكسائي بما روي عن عمر رضي الله عنه أنه سأل قوما عن شيء فقالوا نعم فقال عمر أما النعم فالإبل قولوا نعم قال أبو عبيدة هذه الرواية عن عمر غير مشهورة

أما قوله تعالى فأذن مؤذن بينهم ففيه مسائل المسألة الأولى معنى التأذين في اللغة النداء والتصويت بالإعلام والأذان للصلاة إعلام بها وبوقتها وقالوا في أذن مؤذن نادى
مناد أسمع الفريقين وقال ابن عباس وذلك المؤذن من الملائكة وهو صاحب الصور المسألة الثانية قوله بينهم يحتمل أن يكون ظرفا لقوله فأذن والتقدير أن ذلك
المؤذن أوقع الأذان بينهم في وسطهم ويحتمل أن يكون صفة لقوله مؤذن والتقدير أن مؤذنا من بينهم أذن بذلك الأذان والأول أولى أما قوله تعالى أن لعنة الله على
الظالمين ففيه مسائل المسألة الأولى قرأ نافع وأبو عمرو وعاصم أن مخففة لعنة بالرفع والباقون أن مشددة لعنة بالنصب قال الواحدي من شدد فهو الأصل ومن
خفف فهي المخففة من الشديدة على إضمار القصة والحديث تقديره أنه لعنة الله ومثله قوله وآخر دعواهم أن الحمد لله التقدير أنه ولا تخفف أن هذه إلا ويكون معها
إضمار الحديث والشأن ويجوز أيضا أن تكون المخففة التي هي للتفسير كأنه تفسير لما أذنوا به كما في قوله أن قد وجدنا وروى صاحب الكشاف أن الأعمش قرأ إن لعنة الله
بكسر إن على إرادة القول أو على إجراء أذن مجرى قال المسألة الثانية اعلم أن هذه الآية تدل على أن ذلك المؤذن أوقع لعنة الله على من كان موصوفا بصفات أربعة
الصفة الأولى كونهم ظالمين لأنه قال أن لعنة الله على الظالمين قال أصحابنا المراد منه الكافرون وذلك لأن المناظرة المتقدمة إنما وقعت بين أهل الجنة وبين أهل النار
بدليل أن قول أهل الجنة هل وجدتم ما وعد ربكم حقا لا يليق ذكره إلا مع الكفار وإذا ثبت هذا فقول المؤذن بعده أن لعنة الله على الظالمين يجب أن يكون منصرفا إليهم
فثبت أن المراد بالظالمين ههنا الكافرون وأيضا أنه وصف هذا الظالم أيضا بصفات ثلاث هي مختصة بالكفار وذلك يقوي ما ذكرناه وقال القاضي المراد منه كل من كان ظالما
سواء كان كافرا أو كان فاسقا تمسكا بعموم اللفظ الصفة الثانية قوله تعالى الذين يصدون عن سبيل الله ومعناه أنهم يمنعون الناس من قبول الدين الحق تارة بالزجر والقهر
وأخرى بسائر الحيل الصفة الثالثة قوله ويبغونها عوجا والمراد منه إلقاء الشكوك والشبهات في دلائل الدين الحق الصفة الرابعة قوله وهم بالآخرة كافرون اعلم أنه
تعالى لما بين أن تلك اللعنة إنما أوقعها ذلك المؤذن على الظالمين الموصوفين بهذه الصفات الثلاث كان ذلك تصريحا بأن تلك اللعنة ما وقعت إلا على الكافرين و
ذلك يدل على فساد ما ذكره القاضي من أن ذلك اللعن يعم الفاسق والكافر قوله تعالى وبينهما حجاب اعلم أن هذا الحجاب إما بين الجنة والنار وإما بين الفريقين وهذا
الحجاب هو السور المذكور في قوله تعالى فضرب بينهم بسور له باب فإن قيل وأي حاجة إلى ضرب هذا السور بين الجنة والنار وقد ثبت أن الجنة فوق السموات وأن الجحيم في أسفل
السافلين قلنا بعد إحداهما عن الأخرى لا يمنع أن يحصل بينهما سور وحجاب قوله تعالى وعلى الأعراف رجال الأعراف جمع عرف وهو كل عال مرتفع ومنه عرف الفرس وعرف الديك
وكل مرتفع من الأرض عرف وذلك لأنه بسبب ارتفاعه يصير أعرف مما انخفض منه إذا عرفت هذا فنقول في تفسير لفظ الأعراف قولان الأول وهو الذي عليه الأكثرون
أن المراد من الأعراف أعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار وهذا قول ابن عباس وروي أيضا عنه قال الأعراف شرف الصراط القول الثاني وهو قول الحسن
والزجاج في أحد قوليه أن قوله وعلى الأعراف أي وعلى معرفة أهل الجنة والنار رجال يعرفون كل واحد من أهل الجنة والنار بسيماهم فقيل للحسن هم قوم استوت حسناتهم
وسيئاتهم فضرب على فخذه ثم قال هم قوم جعلهم الله تعالى على تعرف أهل الجنة وأهل النار يميزون البعض من البعض والله لا أدري لعل بعضهم الآن معنا أما
القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم ولقد كثرت الأقوال فيه وهي محصورة في قولين أحدهما أن يقال هم الأشراف من أهل الطاعة
والثواب والثاني أن يقال إنهم أقوام يكونون في الدرجة السافلة من أهل الثواب أما على التقدير الأول ففيه وجوه الأول قال أبو مجلز هم ملائكة يعرفون أهل الجنة وأهل النار فقيل
له يقول الله تعالى وعلى الأعراف رجال وتزعم أنهم ملائكة فقال الملائكة ذكور لا إناث ولقائل أن يقول الوصف بالرجولية مخصوص بالآدميين وثانيها قالوا إنهم
الأنبياء عليهم السلام أجلسهم الله تعالى على أعالي ذلك السور تمييزا لهم عن سائر أهل القيامة وإظهارا لشرفهم وعلو مرتبتهم وأجلسهم على ذلك المكان العالي ليكونوا مشرفين
على أهل الجنة وأهل النار مطلعين على أحوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم وثالثها قالوا هم الشهداء قالوا لأنه تعالى وصف أهل الأعراف بأنهم يعرفون كل أحد من أهل الجنة وأهل النار
ثم قال قوم إنهم يعرفون أهل الجنة بكون وجوههم ضاحكة مستبشرة وأهل النار بسواد وجوههم وزرقة عيونهم وهذا القول باطل لأنه تعالى خص أهل الأعراف بأنهم
يعرفون كل أحد من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم ولو كان المراد ما ذكروه لما بقي لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفة لأن كل أحد من أهل الجنة وأهل النار يعرفون هذه
الأحوال من أهل الجنة وأهل النار ولما بطل هذا الوجه ثبت أن المراد من قوله يعرفون كلا بسيماهم هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير والإيمان والصلاح وأهل الشر
والكفر والفساد وهم كانوا في الدنيا شهداء الله على أهل الإيمان والطاعة وعلى أهل الكفر والمعصية فهو تعالى يجلسهم على الأعراف وهي الأمكنة العالية الرفيعة ليكونوا
مطلعين على الكل يشهدون على كل أحد بما يليق به ويعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات وأهل العقاب إلى الدركات فإن قيل هذه الوجوه الثلاثة باطلة لأنه تعالى
قال في صفة أهل الأعراف أنهم لم يدخلوها وهم يطمعون أي لم يدخلوا الجنة وهم يطمعون دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملائكة والأنبياء والشهداء وأجاب الذاهبون إلى
هذا الوجه بأن قالوا لا يبعد أن يقال إنه تعالى بين من صفة أصحاب الأعراف أن دخولهم الجنة يتأخر والسبب فيه أنه تعالى ميزهم عن أهل الجنة وأهل النار وأجلسهم على تلك
الشرفات العالية والأمكنة المرتفعة ليشاهدوا أحوال أهل الجنة وأحوال أهل النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك الأحوال ثم إذا استقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار
فحينئذ ينقلهم الله تعالى إلى أمكنتهم العالية في الجنة فثبت أن كونهم غير داخلين في الجنة لا يمنع من كمال شرفهم وعلو درجتهم وأما قوله وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين
ألا ترى أنه تعالى قال حكاية عن إبراهيم عليه السلام والذي أطمع أن يغفر لي خطيئتي يوم الدين وهذا الطمع كان طمع يقين فكذا ههنا فهذا تقرير قول من يقول إن أصحاب
الأعراف هم أشراف أهل الجنة وأما القول الثاني وهو قول من يقول أصحاب الأعراف أقوام يكونون في الدرجة النازلة من أهل الثواب والقائلون بهذا القول ذكروا وجوها
أحدها أنهم أقوام تساوت حسناتهم وسيئاتهم فلا جرم ما كانوا من أهل الجنة ولا من أهل النار فأوقفهم الله تعالى على هذه الأعراف لكونها درجة متوسطة بين الجنة

قوله وبينهما حجاب يعني بين الجنة والنار

والنار ثم يدخلهم الله تعالى الجنة بفضله ورحمته وهم قوم يدخلون الجنة وهذا قول حذيفة وابن مسعود واختيار الفراء وطعن الجبائي والقاضي في هذا القول واحتجا على فساده من وجهين
الأول قالوا إن قوله تعالى ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها بما كنتم تعملون يدل على أن كل من دخل الجنة فإنه لا بد وأن يكون مستحقا لدخولها وذلك يمنع القول
بوجود أقوام لا يستحقون الجنة ولا النار ثم إنهم يدخلون الجنة بمحض التفضل لا بسبب الاستحقاق وثانيهما أن كونهم من أصحاب الأعراف يدل على أنه تعالى ميزهم من جميع أهل القيامة
بأن أجلسهم على الأماكن العالية المشرفة على أهل الجنة والنار وذلك تشريف عظيم ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالأشراف ولا شك أن الذين تساوت حسناتهم وسيئاتهم
فدرجتهم قاصرة فلا يليق بهم هذا التشريف والجواب عن الأول أنه يحتمل أن يكون قوله تعالى ونودوا أن تلكم الجنة أورثتموها خطابا مع قوم معينين فلم يلزم أن يكون كل أهل الجنة كذلك
وعن الثاني أنا لا نسلم أن الله تعالى أجلسهم على تلك المواضع على سبيل التخصيص بمزيد التشريف والإكرام وإنما أجلسهم عليها لأنها كالمرتبة المتوسطة بين الجنة والنار وهل النزاع إلا في
ذلك فثبت أن الحجة التي عولوا عليها في إبطال هذا الوجه ضعيفة الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في تفسير أصحاب الأعراف قالوا المراد من أصحاب الأعراف قوم خرجوا إلى
الغزو بغير إذن آبائهم فاستشهدوا فحبسوا بين الجنة والنار واعلم أن هذا القول داخل في القول الأول لأن هؤلاء إنما صاروا من أصحاب الأعراف لأن معصيتهم ساوت
طاعتهم بالجهاد فهذا أحد الأمور الداخلة تحت الوجه الأول وبتقدير أن يصح ذلك الوجه فلا معنى لتخصيص هذه الصورة وفي لفظ الآية ما يدل عليها الوجه الثالث قال عبد الله
ابن الحرث إنهم مساكين أهل النار الوجه الرابع قال قوم إن أقواما من أهل القبلة يعفو الله تعالى عنهم ويسكنهم في الأعراف فهذا كله شرح من يقول الأعراف عبارة
عن الأمكنة العالية على السور المضروب بين الجنة والنار وأما الذين يقولون الأعراف عبارة عن الرجال الذين يعرفون أهل النار والجنة فهذا القول أيضا غير بعيد إلا أن هؤلاء الأقوام لا بد لهم
من مكان عال يشرفون منه على أهل الجنة والنار وحينئذ يعود هذا القول إلى القول الأول فهذه تفاصيل أقوال الناس في هذا الباب ثم إنه تعالى أخبر أن أصحاب الأعراف يعرفون
كلا من أهل الجنة وأهل النار بسيماهم واختلفوا في المراد بقوله بسيماهم على وجوه الأول وهو قول ابن عباس أن سيما الرجل المسلم من أهل الجنة بياض وجهه كما قال تعالى يوم
تبيض وجوه وتسود وجوه وكون وجوههم مسفرة ضاحكة مستبشرة وكون كل واحد منهم أغر محجلا من آثار الوضوء وعلامة الكفار سواد وجوههم وكون وجوههم عليها غبرة ترهقها
قترة وزرقة عيونهم ولقائل أن يقول إنهم لما شاهدوا أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار فأي حاجة إلى أن يستدل على كونهم من أهل الجنة بهذه العلامات لأن هذا يجري
مجرى الاستدلال على ما علم وجوده بالحس وذلك باطل وأيضا فهذه الآية تدل على أن أصحاب الأعراف مختصون بهذه المعرفة ولو حملناه على هذا الوجه لم يبق هذا الاختصاص
لأن هذه الأحوال أمور محسوسة فلا يختص بمعرفتها شخص دون شخص القول الثاني في تفسير هذه الآية أن أصحاب الأعراف كانوا يعرفون المؤمنين في الدنيا أيضا بظهور علامة
الإيمان والطاعة عليهم ويعرفون الكافرين في الدنيا بظهور علامات الكفر والفسق عليهم فإذا شاهدوا أولئك الأقوام في محفل القيامة ميزوا البعض عن البعض بتلك العلامات
التي شاهدوها عليهم في الدنيا وهذا الوجه هو المختار قوله تعالى ونادوا أصحاب الجنة أن سلام عليكم والمعنى أنهم إذا نظروا إلى أهل الجنة سلموا على أهلها وعند هذا
تم الكلام لأصحاب الأعراف قوله تعالى لم يدخلوها وهم يطمعون والمعنى أنه تعالى أخبر أن أهل الأعراف لم يدخلوا الجنة ومع ذلك فهم يطمعون في دخولها ثم إن قلنا
إن أصحاب الأعراف هم الأشراف من أهل الجنة فقد ذكرنا أنه تعالى إنما أجلسهم على الأعراف وأخر إدخالهم في الجنة ليطلعوا على أحوال أهل الجنة والنار ثم إنه تعالى
ينقلهم إلى الدرجات العالية في الجنة كما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال إن أهل الدرجات العلى ليراهم من تحتهم كما ترون الكوكب الدري في أفق السماء وإن
أبا بكر وعمر منهم وتحقيق الكلام أن أصحاب الأعراف هم أشراف أهل القيامة فعند وقوف أهل القيامة في الموقف يجلس الله تعالى أهل الأعراف في الأعراف وهي المواضع
العالية الشريفة وإذا أدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار نقلهم الله تعالى إلى الدرجات العالية في الجنة فهم أبدا لا يجلسون إلا في الدرجات العالية وأما إن فسرنا أصحاب الأعراف
بأنهم الذين يكونون في الدرجة النازلة من أهل النجاة قلنا إنه تعالى يجلسهم في الأعراف وهم يطمعون من فضل الله وإحسانه أن ينقلهم من تلك المواضع إلى الجنة
وَإِذَا صُرِفَتْ أَبْصَارُهُمْ تِلْقَاءَ أَصْحَابِ النَّارِ قَالُوا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ
بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَى عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تَسْتَكْبِرُونَ أَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ أَقْسَمْتُمْ لَا يَنَالُهُمُ اللَّهُ بِرَحْمَةٍ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ
لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ وَنَادَى أَصْحَابُ قال الواحدي التلقاء جهة اللقاء وهي جهة المقابلة ولذلك كان ظرفا من ظروف المكان تقول
فلان تلقاءك كما تقول هو حذاءك وهو في الأصل مصدر استعمل ظرفا ثم نقل الواحدي بإسناده عن ثعلب عن الكوفيين والمبرد عن البصريين أنهما قالا لم يأت من المصادر على تفعال
إلا حرفان تبيان وتلقاء فإذا تركت هذا استوى لك القياس فقلت في كل مصدر تفعال بفتح التاء مثل تسيار وتهيار وقلت في كل اسم تفعال بكسر التاء مثل تمثال
وتقصار ومعنى الآية أنه كلما وقعت أبصار أصحاب الأعراف على أهل النار تضرعوا إلى الله تعالى في أن لا يجعلهم من زمرتهم والمقصود من جميع هذه الآيات التخويف حتى يقدم
المرء على النظر والاستدلال ولا يرضى بالتقليد ليفوز بالدين الحق فيصل بسببه إلى الثواب المذكور في هذه الآيات ويتخلص عن العقاب المذكور فيها قوله تعالى ونادى أصحاب
الأعراف رجالا اعلم أنه تعالى لما بين بقوله وإذا صرفت أبصارهم تلقاء أصحاب النار قالوا ربنا أتبعه أيضا بأن أصحاب الأعراف ينادون رجالا من أهل النار واستغنى عن ذكر
النار لأن الكلام المذكور لا يليق إلا بهم وهو قولهم ما أغنى عنكم جمعكم وما كنتم تستكبرون وذلك لا يليق إلا بمن يبكت ويوبخ ولا يليق منهم أيضا إلا بأكابرهم والمراد
بالجمع إما جمع المال وإما الاجتماع والكثرة قوله وما كنتم تستكبرون والمراد استكبارهم عن قبول الحق واستكبارهم على الناس المحقين وقرئ تستكثرون من الكثرة وهذا كالدلالة
على شماتة أصحاب الأعراف بأولئك المخاطبين في العقاب وعلى تبكيت عظيم يحصل لأولئك المخاطبين بسبب هذا الكلام ثم زادوا على هذا التبكيت وهو قولهم أهؤلاء
الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة فأشاروا إلى فريق من أهل الجنة كانوا يستضعفونهم ويستقلون بأحوالهم وربما هزئوا بهم وأنفوا من مشاركتهم في دينهم وإذا رأى

من كان يرجى التقدم حصول المنزلة العالية بل كان مستضعفا عنده فلق لذلك وعظم حزنه وندامته على ما كان منه في نفسه قوله تعالى ادخلوا الجنة فقد اختلفوا فيه فقيل هم أصحاب
الأعراف وأنه تعالى يقول لهم ذلك أو بعض الملائكة الذين يأمرهم الله تعالى بهذا القول وقيل بل بعضهم يقول لبعض والمراد أنه تعالى يحث أصحاب الأعراف بالدخول في الجنة واللحوق بالمنزلة
التي أعدها الله تعالى لهم وعلى هذا التقدير فقوله أهؤلاء الذين أقسمتم لا ينالهم الله برحمة من كلام أصحاب الأعراف وقوله ادخلوا الجنة من كلام الله تعالى ولا بد هاهنا من إضمار والتقدير
فقال الله لهم ادخلوا الجنة كما قال يريد أن يخرجكم من أرضكم وانقطع هاهنا كلام الملأ ثم قال فماذا تأمرون فاتصل كلامه بكلامهم من غير إظهار فارق فكذا هاهنا
ونادى أصحاب النار أصحاب الجنة أن أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله قالوا إن الله حرمهما على الكافرين الذين
اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وغرتهم الحيوة الدنيا فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا وما كانوا بآياتنا
يجحدون ولقد جئناهم بكتاب اعلم أنه تعالى لما بين ما يقوله أصحاب الأعراف لأهل النار أتبعه بذكر ما يقوله أهل النار لأهل الجنة قال ابن عباس لما صار
أصحاب الأعراف إلى الجنة طمع أهل النار بفرج بعد اليأس فقالوا يا رب إن لنا قرابات من أهل الجنة فأذن لنا حتى نراهم ونكلمهم فأراهم الله تعالى الجنة فنظروا ثم نظر أهل جهنم
إلى قراباتهم في الجنة وما هم فيه من النعيم فعرفوهم ونظر أهل الجنة إلى قراباتهم من أهل جهنم فلم يعرفوهم قد اسودت وجوههم وصاروا خلقا آخر فنادى أصحاب النار أصحاب الجنة بأسمائهم
وقالوا أفيضوا علينا من الماء وإنما طلبوا الماء خاصة لشدة ما في بواطنهم من الاحتراق واللهيب بسبب شدة حر جهنم وقوله أفيضوا كالدلالة على أن أهل الجنة أعلى مكانا
من أهل النار فإن قيل أسألوا مع الرجاء والجواز أو مع اليأس قلنا ما حكيناه عن ابن عباس يدل على أنهم طلبوا الماء مع جواز الحصول وقال القاضي بل مع اليأس لأنهم
قد عرفوا دوام عقابهم وأنه لا يفتر عنهم لكن الآيس من الشيء قد يطلبه كما يقال في المثل الغريق يتعلق بالزبد وإن علم أنه لا يغيثه قوله تعالى أو مما رزقكم الله قيل إنه الثمار
وقيل إنه الطعام وهذا الكلام يدل على حصول العطش الشديد والجوع الشديد لهم عن أبي الدرداء أن الله تعالى يرسل على أهل النار الجوع حتى يزداد عذابهم فيستغيثون فيغاثون
بالضريع الذي لا يسمن ولا يغني من جوع ثم يستغيثون فيغاثون بطعام ذي غصة ثم يذكرون الشراب فيستغيثون فيرفع إليهم الحميم والصديد بكلاليب الحديد فيقطع ما في
بطونهم ويستغيثون إلى أهل الجنة كما في الآية فيقول أهل الجنة إن الله حرمهما على الكافرين ويقولون لمالك ليقض علينا ربك فيجيبهم على قبل بعد ألف عام
ويقولون ربنا أخرجنا منها فيجيبهم اخسئوا فيها فعند ذلك ييأسون من كل خير ويأخذون في الزفير والشهيق وعن ابن عباس أنه ذكر في صفة أهل الجنة أنهم
يرون الله تعالى كل جمعة وللجنة ثمانية أبواب على كل باب منهم ألف باب فإذا زاروا الله تعالى دخل من كل باب ملك مع الهدايا الشريفة وقال إن نخل الجنة جذوعها الزمرد وكرانيفها الذهب
الأحمر وسعفها حلل وكسوة لأهل الجنة وثمرها أمثال القلال والدلاء أشد بياضا من الفضة وألين من الزبد وأحلى من العسل لا عجم له وهذا صفة أهل النار وصفة أهل
الجنة ورأيت في بعض الكتب أن قارئا قرأ قوله تعالى حكاية عن الكفار أفيضوا علينا من الماء أو مما رزقكم الله في مجلس الأستاذ أبي علي الدقاق رحمه الله فقال
الأستاذ هؤلاء كانت رغبتهم وشهوتهم في الدنيا في الأكل والشرب وفي الآخرة بقوا على هذه الحالة وهذا يدل على أن الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما
مات عليه ثم بين تعالى أن هؤلاء الكفار لما طلبوا الماء والطعام من أهل الجنة قال أهل الجنة إن الله حرمهما على الكافرين ولا شك أن ذلك يفيد الخيبة ثم إنه
تعالى وصف الكفار بأنهم اتخذوا دينهم لهوا ولعبا وفيه وجهان الأول أنهم اعتقدوا فيه أنه دينهم تلاعبوا به وما كانوا فيه مجدين والثاني أنهم اتخذوا اللهو
واللعب دينا لأنفسهم قال ابن عباس يريد المستهزئين المقتسمين ثم قال تعالى وغرتهم الحيوة الدنيا وهو مجاز لأن الحيوة الدنيا لا تغر في الحقيقة بل المراد أنه حصل الغرور
عند هذه الحيوة لأن الإنسان يطمع في طول العمر وحسن العيش وكثرة المال وقوة الجاه فلشدة رغبته في هذه الأشياء يصير محجوبا عن طلب الدين غرقا في طلب الدنيا
ولما وصف الله تعالى الكفار بهذه الصفات قال فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا أي نتركهم في النار وفي تفسير هذا النسيان قولان الأول أن النسيان هو الترك والمعنى نتركهم
في عذابهم كما تركوا العمل للقاء يومهم هذا وهذا قول الحسن ومجاهد والسدي والأكثرين والقول الثاني أن معنى ننساهم كما نسوا أي نعاملهم معاملة من نسي نتركهم في النار
كما فعلوا هم في الإعراض عن آياتنا وفي الجملة فسمى الله تعالى جزاء نسيانهم بالنسيان كما في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها والمراد من هذا النسيان أنه تعالى لا يجيب دعاءهم ولا يرحم
ضعفهم وذلتهم ثم بين تعالى أن كل هذه التشديدات إنما كانت لأنهم كانوا بآياتنا يجحدون وفي هذه الآية لطيفة عجيبة وذلك لأنه تعالى وصفهم بكونهم كافرين ثم بين من
حالهم أنهم اتخذوا دينهم لهوا أولا ثم لعبا ثانيا ثم غرتهم الدنيا ثالثا ثم صار عاقبة هذه الأحوال والدرجات أنهم جحدوا بآيات الله وذلك يدل على أن حب
الدنيا مبدأ كل آفة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم حب الدنيا رأس كل خطيئة وقد يؤدي حب الدنيا إلى الكفر والضلال ولقد جئناهم بكتاب
فصلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل
قد جاءت رسل ربنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل قد خسروا أنفسهم وضل
عنهم ما كانوا يفترون إن ربكم اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال أهل الجنة وأهل النار وأهل الأعراف ثم شرح الكلمات الدائرة بين هؤلاء الفرق الثلاثة على وجه يصير
سماع تلك المناظرات حاملا للمكلف على الحذر والاحتراز وداعيا له إلى النظر والاستدلال بين شرف هذا الكتاب الكريم ونهاية منفعته فقال ولقد جئناهم بكتاب وهو القرآن
المجيد فصلناه أي ميزنا بعضه عن بعض تمييزا يهدي إلى الرشد ويؤمن عن الغلط والخبط فأما قوله على علم فالمراد أن ذلك التفصيل والتمييز إنما حصل مع العلم التام بما في كل فصل
من الفصول من الفوائد المتكاثرة والمنافع المتزايدة وقوله هدى ورحمة قال الزجاج هدى في موضع نصب أي فصلناه هاديا وذا رحمة وقوله لقوم يؤمنون يدل على أن القرآن
جعل هدى لقوم مخصوصين والمراد أنهم هم الذين اهتدوا به دون غيرهم فهو كقوله تعالى في أول سورة البقرة هدى للمتقين واحتج أصحابنا رحمهم الله بقوله تعالى فصلناه على علم

على أنه تعالى عالم بالعلم خلافا لما يقوله المعتزلة من أنه ليس لله تعالى علم قوله تعالى هل ينظرون إلا تأويله اعلم أنه تعالى لما بين إزاحة العلة بسبب إنزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة
بين بعده حال من كذب به فقال هل ينظرون إلا تأويله والنظر هاهنا بمعنى الانتظار والتوقع فإن قيل كيف يتوقعون وينتظرون مع جحدهم وإنكارهم قلنا لعل فيهم أقواما
تشككوا وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا وأيضا أنهم وإن كانوا جاحدين إلا أنهم بمنزلة المنتظرين من حيث إن تلك الأحوال تأتيهم لا محالة قوله تعالى إلا تأويله قال الفراء الهاء
في قوله تأويله للكفار يريد عاقبة ما وعدوا به على ألسنة الرسل من الثواب والعقاب وقيل مرجع النبي ونصرته من توهم أن النبي يتقول وقد احتج بهذه الآية من ذهب إلى
قوله تعالى وما يعلم تأويله إلا الله أي ما يعلم عاقبة الأمر فيه إلا الله وقوله يوم يأتي تأويله يريد يوم القيامة قال الزجاج يوم نصب بقوله يقول أما قوله تعالى يقول الذين نسوه من قبل
معناه أنهم صاروا في الإعراض عنه بمنزلة من نسيه ويجوز أن يكون معنى نسوه أي تركوا العمل به والإيمان به وهذا كما ذكرنا في قوله تعالى كما نسوا لقاء يومهم هذا ثم
إنه تعالى بين أن هؤلاء الذين نسوا يوم القيامة يقولون قد جاءت رسل ربنا بالحق والمراد أنهم أقروا بأن الذي جاءت به الرسل من ثبوت الحشر والنشر والبعث والقيامة والثواب والعقاب
كل ذلك كان حقا وإنما أقروا بحقية هذه الأشياء لأنهم شاهدوها وعاينوها وبين الله تعالى أنهم لما رأوا أنفسهم في العذاب قالوا فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا
أو نرد فنعمل غير الذي كنا نعمل والمعنى أنه لا طريق لنا إلى الخلاص مما نحن فيه من العذاب الشديد إلا أحد هذين الأمرين وهو أن يشفع لنا شفيع فلأجل تلك الشفاعة يزول هذا
العذاب أو نرد إلى الدنيا حتى نعمل غير الذي كنا نعمله يعني نوحد الله تعالى بدلا عن الكفر ونطيعه بدلا عن المعصية فإن قيل أقالوا هذا الكلام مع الرجاء أو مع اليأس قلنا جوابه على ما
ذكرناه في قوله تعالى أفيضوا علينا من الماء ثم إنه تعالى بين بقوله قد خسروا أنفسهم أن الذي طلبوه لا يكون لأن ذلك المطلوب لو حصل لما حكم الله تعالى عليهم بأنهم قد خسروا أنفسهم
ثم قال تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون يريد أنهم لم ينتفعوا بالأصنام التي عبدوها في الدنيا ولم ينتفعوا بنصرة الأديان الباطلة التي بالغوا في نصرتها قال الجبائي هذه الآية تدل
على حكمين الحكم الأول قال الآية تدل على أنهم كانوا في حال التكليف قادرين على الإيمان والتوبة فلذلك سألوا الرد ليؤمنوا ويتوبوا ولو كانوا في الدنيا غير قادرين
كما يقوله المجبرة لم يكن لهم في الرد فائدة ولا جاز أن يسألوا ذلك والحكم الثاني أن الآية تدل على بطلان قول المجبرة الذين يزعمون أن أهل الآخرة مكلفون لأنه لو كان كذلك
لما سألوا الرد إلى حال التكليف في الوقت على سبيل بل كانوا يتوبون ويؤمنون في الحال فيبطل ما حكي عن النجار وطبقته أن التكليف باق على أهل الآخرة والله الموفق
والمعين وإياه نعبد ونستعين قوله عز من قائل وجل من متكلم إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى
على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله
رب العالمين ادعوا ربكم تضرعا وخفية اعلم أنا بينا أن مدار القرآن على تقرير هذه المسائل الأربع وهي التوحيد والنبوة والمعاد والقضاء
والقدر ولا شك أن مدار إثبات المعاد على إثبات التوحيد والقدرة والعلم فلما بالغ الله تعالى في تقرير أمر المعاد عاد إلى ذكر الدلائل الدالة على التوحيد وكمال القدرة والعلم
لتصير تلك الدلائل مقررة لأصول التوحيد ومقررة أيضا لإثبات المعاد وفي الآية مسائل المسألة الأولى حكى الواحدي عن الليث أنه قال الأصل في الست والستة
سدس وسدسة ولما كان مخرج الدال والتاء قريبا أدغم أحدهما في الآخر واكتفي بالتاء والدليل عليه أنك تقول في التصغير سديسة وكذلك الأسداس وجميع تصرفاته يدل
عليه المسألة الثانية الخلق التقدير على ما قررناه فخلق السموات والأرض إشارة إلى تقدير حالة من أحوالها وذلك التقدير يحتمل وجوها كثيرة أولها تقدير ذواتها بمقدار
معين مع أن العقل يقتضي بأن الأزيد منه والأنقص جائز فاختصاص كل واحد منهما بمقداره المعين لا بد وأن يكون لتخصيص مخصص وذلك يدل على افتقار السموات
والأرض إلى الفاعل المختار وثانيها أن كون هذه الأجسام متحركة في الأزل محال لأن الحركة انتقال من حال إلى حال فالحركة يجب كونها مسبوقة بحالة أخرى والأزل
ينافي المسبوقية فكان الجمع بين الحركة وبين الأزل محال إذا ثبت هذا فنقول هذه الأفلاك والكواكب إما أن يقال إن ذواتها كانت معدومة في الأزل ثم
وجدت أو يقال إنها وإن كانت موجودة ولكنها كانت واقفة ساكنة في الأزل ثم ابتدأت بالحركة وعلى التقديرين فتلك الحركات ابتدأت بالحدوث والوجود
في وقت معين مع جواز حصولها قبل ذلك الوقت وبعده وإذا كان كذلك كان اختصاص ابتداء تلك الحركات بتلك الأوقات المعينة تقديرا وخلقا ولا يحصل ذلك
الاختصاص إلا بتخصيص مخصص قادر مختار وثالثها أن أجرام الأفلاك والكواكب والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة فلا بد وأن يقال إن بعض تلك الأجزاء حصل في داخل
ذلك الجرم وبعضها حصل على سطحها فاختصاص حصول كل واحد من تلك الأجزاء بحيزه وموضعه المعين لا بد وأن يكون لتخصيص المخصص القادر المختار ورابعها أن بعض
الأفلاك أعلى من بعض وبعض الكواكب حصل في المنطقة وبعضها في القطب فاختصاص كل واحد منها بموضعه المعين لا بد وأن يكون لمخصص قادر مختار وخامسها أن كل
واحد من الأفلاك متحرك إلى جهة مخصوصة وحركة مختصة بمقدار مخصوص من البطء والسرعة وذلك أيضا خلق وتقدير ويدل على وجود المخصص القادر وسادسها أن
كل واحد من الكواكب مختص بلون مخصوص مثل كمودة زحل ودرية المشتري وحمرة المريخ وضياء الشمس وإشراق الزهرة وصفرة عطارد ومحو القمر والأجسام متماثلة
في تمام الماهية فكان اختصاص كل واحد منها بلونه المعين خلقا وتقديرا ودليلا على افتقارها إلى الفاعل المختار وسابعها أن الأفلاك والعناصر مركبة من أجزاء صغيرة
وواجب الوجود لا يكون أكثر من واحد فهي ممكنة الوجود في ذواتها وكل ما كان ممكنا لذاته فهو محتاج إلى المؤثر والحاجة إلى المؤثر لا تكون في حال البقاء وإلا لزم تكوين
الكائن وتحصيل الحاصل فتلك الحاجة لا تحصل إلا في زمان الحدوث أو في زمان العدم وعلى التقديرين فيلزم كون هذه الأجزاء محدثة ومتى كانت محدثة كان حدوثها مختصا
بوقت معين فذلك خلق وتقدير ويدل على الحاجة إلى الصانع القادر المختار وثامنها أن هذه الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وهما محدثان وما لا يخلو عن المحدث فهو
محدث فهذه الأجسام محدثة وكل محدث فقد حصل حدوثه في وقت معين وذلك خلق وتقدير فلا بد له من الصانع القادر المختار وتاسعها أن الأجسام متماثلة

فاختصاص بعضها بالصفات التي لأجلها كانت سموات أو كواكب والبعض بالصفات التي لأجلها كانت أرضاً أو ماء أو هواء أو ناراً لا بد وأن يكون أمراً جائزاً وذلك لا يحصل
إلا بتقدير مقدر وتخصيص مخصص وهو المطلوب. وعاشرها أنه كما حصل الامتياز المذكور بين الأفلاك والعناصر فقد حصل أيضاً مثل هذا الامتياز بين الكواكب وبين الأفلاك ثم
بل حصل مثل هذا الامتياز بين كل واحد من الكواكب وذلك يدل على الافتقار إلى الفاعل القادر المختار. واعلم أن الخلق عبارة عن التقدير فإذا دللنا على أن الأجسام متماثلة وجب القطع
بأن كل صفة حصلت لجسم معين فإن حصول تلك الصفة ممكن لسائر الأجسام وإذا كان الأمر كذلك كان اختصاص ذلك الجسم المعين بتلك الصفة المعينة خلقاً وتقديراً فكان
داخلاً تحت قوله تعالى إن ربكم الله الذي خلق السموات. المسألة الثالثة لسائل أن يسأل فيقول كون هذه الأشياء مخلوقة في ستة أيام لا يمكن جعله دليلاً على إثبات
الصانع وبيانه من وجوه. الأول أن وجه دلالة هذه المحدثات على وجود الصانع هو حدوثها أو إمكانها أو مجموعهما فأما وقوع ذلك الحدوث في ستة أيام أو في يوم واحد
فلا أثر له في ذلك البتة. والثاني أن العقل يدل على أن الحدوث على جميع الأحوال جائز وإذا كان كذلك فحينئذ لا يمكن الجزم بأن الحدوث وقع في ستة أيام إلا
بإخبار مخبر صادق وذلك موقوف على العلم بوجود الإله الفاعل المختار فلو جعلنا هذه المقدمة مقدمة في إثبات الصانع لزم الدور. والثالث أن حدوث السموات
والأرض دفعة واحدة أدل على كمال القدرة والعلم من حدوثها في ستة أيام. وإذا ثبت ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة فنقول ما الفائدة في ذكر أنه تعالى إنما خلقهما في
ستة أيام في أثناء ذكر ما يدل على وجود الصانع. الرابع أنه ما السبب في أنه اقتصر ههنا على ذكر السموات والأرض ولم يذكر خلق سائر الأشياء. والخامس اليوم إنما
يمتاز عن الليلة بسبب طلوع الشمس وغروبها فقبل خلق الشمس والقمر كيف يعقل حصول الأيام. السادس أنه تعالى قال وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر وهذا كالمناقض
لقوله خلق السموات والأرض في ستة أيام. والسابع هب أنه تعالى خلق السموات والأرض في مدة متراخية فما الحكمة في تقييدها وضبطها بالأيام الستة فنقول أما على مذهبنا فالكلام
في الكل سهل واضح لأنه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا اعتراض عليه في أمر من الأمور وكل شيء صنعه ولا علة لصنعه. ثم نقول أما السؤال الأول فجوابه أنه سبحانه وتعالى ذكر
في أول التوراة أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام والعرب كانوا يخالطون اليهود والظاهر أنهم سمعوا ذلك منهم فكأنه تعالى يقول لا تشتغلوا بعبادة الأوثان
والأصنام فإن ربكم هو الذي سمعتم من عقلاء الناس أنه هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام على غاية عظمتها ونهاية جلالتها. وأما السؤال الثاني فجوابه أن المقصود
منه أنه تعالى وإن كان قادراً على إيجاد جميع الأشياء دفعة واحدة لكنه جعل لكل شيء حداً محدوداً ووقتاً مقدراً فلا يدخله في الوجود إلا على ذلك الوجه فهو وإن كان قادراً
على إيصال الثواب إلى المطيعين في الحال وعلى إيصال العقاب إلى المذنبين في الحال إلا أنه يؤخرهما إلى أجل معلوم مقدر فهذا التأخير ليس لأجل أنه تعالى أهمل العباد بل
لما ذكرنا أنه خص كل شيء بوقت معين لسابق مشيئته فلا يعزب عنه ويدل على هذا قوله تعالى في سورة ق ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب
فاصبر على ما يقولون بعد أن قال وكم أهلكنا قبلهم من قرن هم أشد منهم بطشاً فنقبوا في البلاد هل من محيص إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع
وهو شهيد فأخبرهم بأنه قد أهلك من قبلهم من المكذبين لأنبيائه ممن كان أقوى بطشاً من مشركي العرب إلا أنه أمهل هؤلاء لما فيه من المصلحة كما خلق السموات
والأرض وما بينهما في أيام متصلة لا لأجل لغوب لحقه في الإمهال ولما بين بهذا الطريق أنه تعالى إنما خلق العالم لا دفعة ولكن قليلاً قليلاً قال بعده فاصبر على ما يقولون
من الشرك والتكذيب ولا تستعجل لهم العذاب بل توكل على الله وفوض الأمر إليه وهذا معنى ما يقوله المفسرون من أنه تعالى إنما خلق العالم في ستة أيام ليعلم عباده الرفق
في الأمور والصبر فيها ولأجل أن لا يحمل المكلف تأخير الثواب والعقاب على الإهمال والتعطيل. ومن العلماء من ذكر فيه وجهين آخرين فالأول أن الشيء إذا حدث دفعة واحدة
ثم انقطع طريق الإحداث فلعله يخطر ببال بعضهم أن ذلك إنما وقع على سبيل الاتفاق أما إذا حدثت الأشياء على التعاقب والتواصل مع كونها مطابقة للمصلحة
والحكمة كان ذلك أقوى في الدلالة على كونها واقعة بإحداث محدث حكيم وقادر عليم رحيم. والوجه الثاني أنه قد ثبت بالدليل أنه تعالى يخلق العاقل أولاً ثم يخلق
بعده السموات والأرض ثم إن ذلك العاقل إذا شاهد في كل حين وساعة حدوث شيء آخر على التعاقب والتوالي كان ذلك أقوى لعلمه وبصيرته لأنه يتكرر
على عقله ظهور هذا الدليل لحظة بعد لحظة فكان ذلك أقوى في إفادة اليقين. وأما السؤال الرابع فجوابه أن ذكر السموات والأرض في هذه الآية يشتمل أيضاً على ذكر
ما فيهما والدليل عليه أنه تعالى ذكر المخلوقات في سائر الآيات فقال إنه الذي خلق السموات والأرض وما بينهما وقال تعالى في ستة أيام ثم استوى على العرش وقال
وتوكل على الحي الذي لا يموت وسبح بحمده وكفى به بذنوب عباده خبيراً الذي خلق السموات والأرض وما بينهما وقال تعالى ولقد خلقنا السموات والأرض وما
بينهما في ستة أيام. وأما السؤال الخامس فجوابه أن المراد أنه تعالى خلق السموات والأرض في ستة أيام وهي كقوله ولهم رزقهم فيها بكرة وعشياً والمراد على مقدار
البكرة والعشي في الدنيا لأنه لا ليل ثمة ولا نهار. وأما السؤال السادس فجوابه أن قوله وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر محمول على إيجاد كل واحد من الذوات وعلى إعدام
كل واحد منها لأن إيجاد الذات الواحدة والموجود الواحد لا يقبل التفاوت فلا يمكن تحصيله إلا دفعة وأما الإمهال والمدة فلا يحصل إلا في المدة. وأما السؤال السابع
وهو تقدير هذه المدة بستة أيام فهو غير وارد لأنه تعالى لو أحدثه في مقدار آخر من الزمان لعاد ذلك السؤال وعلى هذا التقدير فالستة أولى لأنها من بين سائر الأعداد
لأنها العدد التام وبيانه أن نصفها ثلثة وثلثها اثنان وسدسها واحد فإذا جمعت هذه الأجزاء كانت ستة بخلاف سائر الأعداد فإنك إذا أخذت نصف أي عدد
شئت وثلثه وربعه وخمسه على نقص لذلك العدد وجمعت تلك الأجزاء وجدتها إما زائدة على الأصل وإما ناقصة عنه بخلاف الستة فإنه لا يتطرق إليها الزيادة والنقصان
فكانت أكمل. وأيضاً قال بعضهم تقدير الستة شرف عظيم وهو مذكور في تقدير أن ليلة القدر هي الليلة السابعة والعشرون إذا ثبت هذا قالوا فالأيام الستة في
تخليق العالم واليوم السابع في حصول كمال الملك والملكوت وبهذا الطريق حصل الكمال في الأيام. المسألة الرابعة في هذه الآية بشارة عظيمة للعقلاء لأنه تعالى قال إن

ربكم الله الذي خلق السموات والمعنى أن الذي رباكم وأصلح شأنكم وأوصل إليكم الخيرات ودفع عنكم المكروهات هو الذي بلغ كمال قدرته وعلمه وحكمته إلى حيث خلق هذه الأشياء العظيمة وأودع فيها
أنواع المنافع وأصناف الخيرات ومن كان له مرب موصوف بهذه الحكمة والقدرة والرحمة فكيف يليق به أن يرجع إلى غيره في طلب الخيرات أو يعول على غيره في تحصيل السعادات. ثم في الآية
دقيقة أخرى فإنه لم يقل إنكم عبيده بل قال ربكم وفي ذلك دقيقة أخرى وهو أنه تعالى ما نسب نفسه في هذه الآية إلا بأنه رب ومنسوب بالتربية وكثرة الفضل والإحسان
فكأنه يقول من كان له رب مع كثرة هذه الرحمة والفضل فكيف يليق به أن يشتغل بعبادة غيره. أما قوله تعالى ثم استوى على العرش فاعلم أنه لا يمكن أن يكون المراد منه كونه
سبحانه وتعالى مستقراً على العرش ويدل على فساده وجوه عقلية ووجوه نقلية. أما العقلية فأمور أحدها أنه تعالى لو كان مستقراً على العرش لكان من الجانب الذي يلي
العرش متناهياً وإلا لزم كون العرش داخلاً في ذاته وهو محال وكل ما كان متناهياً فإن العقل يقضي بأنه لا يمتنع أن يصير أزيد منه أو أنقص عنه بذرة والعلم بهذا الجواز
ضروري فلو كان الباري تعالى متناهياً من بعض الجوانب لكانت ذاته قابلة للزيادة والنقصان وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بذلك المقدار المعين لتخصيص
مخصص وتقدير مقدر وكل ما كان كذلك فهو محدث فثبت أنه تعالى لو كان على العرش لكان من الجانب الذي يلي العرش متناهياً ولو كان كذلك لكان محدثاً
وهو محال فكونه على العرش يجب أن يكون محالاً. وثانيها لو كان في مكان وجهة لكان إما أن يكون غير متناه من كل الجهات وإما أن يكون متناهياً في كل الجهات
وإما أن يكون متناهياً في بعض الجهات دون البعض والكل باطل فالقول بكونه تعالى في المكان والحيز باطل قطعاً. بيان فساد القسم الأول أنه يلزم أن تكون ذاته مخالطة
لجميع الأجسام السفلية والعلوية وأن تكون مخالطة للقاذورات والنجاسات تعالى الله عنه. وأيضاً فعلى هذا التقدير تكون السموات حالة في ذات الله وكذلك
الأرضون وإذا ثبت هذا فنقول الذي هو محل السموات إما أن يكون هو محل الشيء الذي هو محل الأرضين أو غيره فإن كان الأول لزم كون السموات والأرض
حالين في محل واحد من غير امتياز بين محليهما أصلاً وكل حالين حلا في محل واحد لم يكن أحدهما ممتازاً عن الآخر فلزم أن يقال السموات لا تمتاز عن الأرضين
في الذات وذلك باطل وإن كان الثاني لزم أن تكون ذات الله مركبة من الأجزاء والأبعاض وهو محال. والثالث أن ذات الله سبحانه وتعالى إذا كانت
حاصلة في جميع الأحياز والجهات فإما أن يقال الشيء الذي حصل فوق هو عين الشيء الذي حصل تحت فحينئذ تكون الذات الواحدة دفعة واحدة قد حصلت
في أحياز كثيرة وإن عقل ذلك فلم لا يعقل أيضاً حصول الجسم الواحد في أحياز كثيرة دفعة واحدة وهو محال ببديهة العقل وإما أن يقال الشيء الذي حصل فوق
غير الشيء الذي حصل تحت فحينئذ يلزم حصول التركيب والتبعيض في ذات الله تعالى وهو محال. وأما القسم الثاني وهو أن يقال إنه متناه من كل الجهات فنقول
كل ما كان كذلك فهو قابل للزيادة والنقصان في بديهة العقل وكل ما كان كذلك كان اختصاصه بالمقدار المعين لأجل تخصيص مخصص وكل ما كان كذلك فهو محدث
وأيضاً فإن جاز أن يكون الشيء المحدود من كل الجوانب قديماً أزلياً فاعلاً للعالم فلم لا يجوز أن يقال خالق العالم هو الشمس أو القمر أو كوكب آخر وذلك
باطل بالاتفاق. وأما القسم الثالث وهو أن يقال إنه متناه من بعض الجوانب وغير متناه من سائر الجوانب فهذا أيضاً باطل من وجوه أحدها أن الجانب الذي
صدق عليه كونه متناهياً غير ما صدق عليه كونه غير متناه وإلا لصدق النقيضان معاً وهو محال وإذا حصل التغاير لزم كونه تعالى مركباً من الأجزاء والأبعاد. وثانيها
أن الجانب الذي صدق حكم العقل عليه بكونه متناهياً إما أن يكون مساوياً للجانب الذي صدق حكم العقل بكونه غير متناه وإما أن لا يكون كذلك والأول باطل
لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية كل ما صح على واحد منها صح على الآخر وإذا كان كذلك فالجانب الذي هو غير متناه يمكن أن يصير متناهياً والجانب الذي
هو متناه يمكن أن يصير غير متناه ومتى كان الأمر كذلك كان النمو والذبول والزيادة والنقصان والتفرق والتمزق على ذاته ممكناً وكل ما كان كذلك
فهو محدث وذلك على الإله القديم محال. فثبت أنه تعالى لو كان حاصلاً في الحيز والجهة لكان إما أن يكون متناهياً من كل الجهات أو غير متناه من كل الجهات أو كان
متناهياً من بعض الجهات وغير متناه من سائر الجهات وثبت أن الأقسام الثلاثة باطلة فوجب أن يقال القول بكونه تعالى حاصلاً في الحيز والجهة محال. البرهان الثاني
لو كان الباري سبحانه وتعالى حاصلاً في الجهة والمكان لكان الأمر المسمى بالجهة إما أن يكون موجوداً مشاراً إليه وإما أن لا يكون كذلك والقسمان باطلان فكان
القول بكونه تعالى في المكان والجهة باطلاً. أما بيان فساد القسم الأول فلأنه لو كان المسمى بالحيز والجهة موجوداً مشاراً إليه فحينئذ يكون المسمى بالجهة والحيز بعداً وامتداداً
والحاصل فيه أيضاً يجب أن يكون له في نفسه بعد وامتداد وإلا امتنع حصوله فيه وحينئذ يلزم تداخل البعدين وذلك محال للدلائل الكثيرة المشهورة في هذا الباب
وأيضاً فيلزم من كون الباري قديماً أزلياً كون الحيز والجهة أزليين وحينئذ يلزم أن يكون قد حصل في الأزل موجود قائم بنفسه سوى الله تعالى وذلك بإجماع أكثر العقلاء
باطل. وأما بيان فساد القسم الثاني فهو من وجهين أحدهما أن العدم نفي محض وعدم صرف وما كان كذلك امتنع كونه ظرفاً لغيره وجهة له. وثانيهما أن كل ما كان حاصلاً
في جهة فجهته ممتازة في الحس عن جهة غيره فلو كانت تلك الجهة عدماً محضاً لزم كون العدم المحض مشاراً إليه بالحس وذلك باطل فثبت أنه تعالى لو كان في حيز وجهة
لأفضى إلى أحد هذين القسمين الباطلين فوجب أن يكون القول به باطلاً. فإن قيل فهذا أيضاً وارد عليكم في قولكم الجسم حاصل في الحيز والجهة فنقول الحق عندنا
أن الطريق لا يثبت للجسم حيزاً ولا جهة أصلاً البتة بحيث يكون ذات الجسم نافذة فيه وسارية بل المكان عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من الجسم المحوي وهذا المعنى محال بالاتفاق في حق الله تعالى فسقط هذا السؤال. البرهان الرابع لو امتنع وجود الباري تعالى إلا بحيث يكون مختصاً بالحيز والجهة
لكانت ذات الباري تعالى مفتقرة في تحققها ووجودها إلى الغير وكل ما كان كذلك فهو ممكن لذاته ينتج أنه لو امتنع وجود الباري إلا في جهة لزم كونه ممكناً لذاته ولما
كان هذا محالاً كان القول بوجوب حصوله في الحيز محالاً. بيان المقام الأول هو أنه لو امتنع حصول ذات الله إلا إذا كان مختصاً بالجهة والحيز لكان الباري تعالى

مفتقرا الی الغیر فنقول لا شک ان الحیز والجهة امر مغایر لذات الله تعالی فحینئذ یکون ذات الله تعالی مفتقرة فی تحققها الی امر مغایر لها وکل ما افتقر فی تحققه الی الغیر کان ممکنا
لذاته والدلیل علیه ان الواجب لذاته هو الذی لا یلزم من عدم غیره عدمه والمفتقر الی الغیر هو الذی یلزم من عدم غیره عدمه فلو کان الواجب لذاته مفتقرا الی الغیر لزم ان یصدق
علیه النقیضان وهو محال فثبت انه تعالی لو وجب حصوله فی الحیز لکان ممکنا لذاته لا واجبا لذاته وهو محال والوجه الثانی فی تقریر هذه الحجة ان الممکن محتاج الی الحیز والجهة اما الحیز
والجهة فانه غیر محتاج الی ذلک الممکن اما عند من یثبت الخلاء فلا شک ان الجهة والحیز متقرر مع عدم الممکن واما عند من ینفی الخلاء فانه وان کان یعتقد انه لا بد من ممکن یحصل
فی الجهة الا انا نقول بانه لا یلزم لتلک الجهة من ممکن معین بل ای شیء کان فقد کفی فی کونه شاغلا لذلک الحیز اذا ثبت هذا فنقول لو کان ذات الله مختصا
بجهة وحیز لکانت ذاته مفتقرة الی ذلک الحیز وکان ذلک الحیز غنیا فی تحققه عن ذات الله تعالی وحینئذ یلزم ان یقال الحیز واجب لذاته غنی عن غیره وان
یقال ذات الله مفتقرة فی ذاتها واجبة بغیرها وذلک یقدح فی قولنا الاله تعالی واجب الوجود لذاته فان قیل الحیز والجهة لیس امرا موجودا حتی یقال ان ذات الله
مفتقرة الیه ومحتاجة الیه فنقول هذا باطل قطعا لان بتقدیر ان یقال ان ذات الله تعالی مختصة بجهة فوق فانا نمیز بحسب الحس بین تلک الجهة وبین سائر
الجهات وما حصل فیه الامتیاز بحسب الحس کیف یعقل ان یقال انه عدم محض ونفی صرف ولو جاز ذلک لجاز مثله فی کل المحسوسات وذلک یوجب حصول الشک
فی وجود کل المحسوسات وذلک لا یقول به عاقل البرهان الخامس فی تقریر انه تعالی یمتنع کونه مختصا بالحیز والجهة ان نقول الحیز والجهة لا معنی له الا الفراغ المحض والخلاء
الصرف وصریح العقل یشهد بان هذا المفهوم واحد لا اختلاف فیه البتة واذا کان الامر کذلک کانت الاحیاز باسرها متساویة فی تمام الماهیة واذا ثبت هذا فنقول لو کان
الاله تعالی مختصا بحیز لکان محدثا وهذا محال فکذا ما ادی الیه بیان الملازمة ان الاحیاز لما ثبت انها باسرها متساویة فی تمام الماهیة فلو اختص ذات الله تعالی بحیز معین لکان
اختصاصه به لاجل ان مخصصا خصصه بذلک الحیز وکلما کان بفعل الفاعل المختار فهو محدث فوجب ان یکون اختصاص ذات الله بالحیز المعین محدثا فاذا کانت
ذاته ممتنعة الخلو عن الحصول فی الحیز وثبت ان الحصول فی الحیز محدث وبدیهة العقل شاهدة بان ما لا یخلو عن المحدث فهو محدث لزم القطع بانه لو کان حاصلا
فی الحیز لکان محدثا ولما کان هذا محالا کان ذلک ایضا محالا فان قالوا الاحیاز مختلفة بحسب ان بعضها علو وبعضها سفل فلم لا یجوز ان یقال ذات الله تعالی لذاته
مختص بجهة علو فنقول هذا باطل لان کون بعض تلک الجهات علوا وبعضها سفلا احوال لا تحصل الا بالنسبة الی وجود هذا العالم فلما کان هذا العالم محدثا کان قبل حدوثه
لا علو ولا سفل ولا یمین ولا یسار بل لیس الا الخلاء المحض واذا کان الامر کذلک فحینئذ یعود الالزام المذکور بتمامه وایضا لو جاز القول بان ذات الله مختصة ببعض الاحیاز
علی سبیل الوجوب فلم لا یعقل ایضا ان یقال ان بعض الاجسام اختص ببعض الاحیاز علی سبیل الوجوب وعلی هذا التقدیر فذلک الجسم لا یکون قابلا للحرکة والسکون
فلا یجری فیه دلیل حدوث الاجسام فالقائل بهذا القول لا یمکنه اقامة الدلیل علی حدوث تلک الاجسام بطریق الحرکة والسکون والکرامیة یوافقونا علی تجویز
هذا وهذا یوجب الکفر البرهان السادس لو کان الباری تعالی حاصلا فی الحیز والجهة لکان مشارا الیه بحسب الحس وکلما کان کذلک فاما ان لا یقبل القسمة بوجه
من الوجوه واما ان یقبل القسمة فان قلنا انه تعالی یمکن ان یشار الیه بحسب الحس مع انه لا یقبل القسمة المقداریة البتة کان ذلک نقطة لا ینقسم وجزءا
فردا لا ینقسم وکان فی غایة الصغر والحقارة وهذا باطل باجماع جمیع العقلاء وذلک لان الذین ینکرون کونه تعالی کذلک والذین یثبتون کونه تعالی فی الجهة ینکرون کونه فی
الصغر والحقارة مثل الجزء الذی لا یتجزی فثبت ان هذا باجماع العقلاء باطل وایضا فلو جاز ذلک فلم لا یعقل ان یقال اله العالم جزء من الف جزء من رأس ابرة او
ذرة ملتصقة بذنب قملة او نملة ومعلوم ان کل قول یفضی الی مثل هذه الاشیاء فهو سخیف باطل فان صریح العقل یوجب تنزیه الله سبحانه وتعالی عنه واما القسم الثانی
وهو انه یقبل القسمة فنقول کلما کان کذلک فذاته مرکبة وکل مرکب فهو ممکن لذاته وکل ممکن لذاته فهو مفتقر الی الموجد والمؤثر وذلک علی الاله الواجب لذاته
محال البرهان السابع ان نقول کل ذات قائمة بنفسها مشار الیها بحسب الحس فهو منقسم وکل منقسم ممکن وکل ذات قائمة بنفسها مشار الیها بحسب الحس
فهو ممکن فما لا یکون ممکنا لذاته بل کان واجبا لذاته امتنع کونه مشارا الیه بحسب الحس اما المقدمة الاولی فلان کل ذات قائمة بالنفس مشار الیها بحسب الحس فلا بد وان
یکون جانب یمینه مغایرا لجانب یساره وکلما کان کذلک فهو منقسم واما المقدمة الثانیة وهی ان کل منقسم ممکن فلان کل منقسم فانه مفتقر الی کل واحد من اجزائه
وکل واحد من اجزائه غیره فکل منقسم فهو مفتقر الی غیره وکل ما یفتقر الی غیره فهو ممکن لذاته واعلم ان المقدمة الاولی من مقدمتی هذا الدلیل انما تتم بنفی الجوهر الفرد البرهان الثامن
لو ثبت کونه تعالی فی حیز لکان اما ان یکون اعظم من العرش او مساویا له او اصغر منه فان کان الاول کان منقسما لان القدر الذی منه یساوی العرش یکون مغایرا للقدر
الذی منه یفضل علی العرش وان کان الثانی کان منقسما لان العرش منقسم والمساوی للمنقسم منقسم وان کان الثالث فحینئذ یلزم ان یکون العرش اعظم منه وذلک باطل باجماع
الامة اما عندنا فظاهر واما عند الخصوم فلانهم ینکرون کون غیر الله اعظم قدرا منه فثبت ان هذا المذهب باطل بالاتفاق البرهان التاسع لو کان الاله تعالی حاصلا فی الحیز والجهة
لکان اما ان یکون متناهیا من کل الجوانب واما ان لا یکون کذلک والقسمان باطلان فالقول بکونه حاصلا فی الحیز والجهة باطل اما بیان انه لا یجوز ان یکون متناهیا من کل الجهات فلانه
علی هذا التقدیر یحصل فوقه احیاز خالیة وهو تعالی قادر علی خلق الجسم فی ذلک الحیز الخالی وعلی هذا التقدیر لو خلق هناک عالما آخر لحصل الله تعالی تحت العالم وذلک عند الخصم
محال وایضا فقد قال یمکن ان یخلق من الجوانب الستة لتلک الذات اجساما اخری وعلی هذا التقدیر یحصل ذات الله تعالی فی وسط تلک الاجسام محصورا فیها ویحصل بینه وبین الاجسام
الاجتماع تارة والافتراق اخری وکل ذلک علی الله تعالی محال واما القسم الثانی وهو ان یکون غیر متناه من بعض الجهات فهذا ایضا محال فانه ثبت بالبرهان انه یمتنع وجود بعد
لا نهایة له وایضا فعلی هذا التقدیر لا یمکن اقامة الدلالة علی ان العالم متناه لان کل دلیل ذکر فی تناهی الابعاد فان ذلک الدلیل ینقض بذات الله تعالی فانه علی مذهب الخصم بعد

فی جهة یجوزون کونه تعالی

لا نهایة له وهو وان انکر اللفظ الا انه ساعد علی المعنی والمباحث العقلیة مبنیة علی المعانی لا علی المشاحة فی اللفظ البرهان العاشر لو کان الله تعالی حاصلا فی الحیز والجهة لکان کونه تعالی هناک
اما ان یمنع من حصول جسم آخر هناک او لا یمنع والقسمان باطلان فبطل القول بکونه حاصلا فی الحیز اما فساد القسم الاول فلانه لو کان کونه هناک مانعا من
حصول جسم آخر هناک کان هو تعالی مساویا لسائر الاجسام فی کونه حجما متحیزا ممتدا فی الحیز والجهة مانعا من حصول غیره فی الجهة التی هو فیها واذا ثبت حصول المساواة فی هذا المفهوم
بینه وبین سائر الاجسام فاما ان یحصل بینها وبینه مخالفة من سائر الوجوه او لا یحصل والاول باطل لوجهین الاول انه اذا حصلت المشارکة بین ذاته تعالی وبین ذوات
الاجسام من بعض الوجوه والمخالفة من سائر الوجوه کان ما به المشارکة مغایرا لما به المخالفة وحینئذ یکون ذات الباری تعالی مرکبة من هذین الاعتبارین وقد دللنا
علی ان کل ما کان کذلک فهو ممکن فواجب الوجود لذاته ممکن الوجود لذاته هذا خلف والثانی وهو ان ما به المشارکة وهو طبیعة البعد والامتداد اما ان یکون محلا لما به
المخالفة واما ان یکون حالا فیه واما ان یکون لا محلا له ولا حالا فیه اما الاول وهو ان یکون محلا لما به المخالفة فعلی هذا التقدیر طبیعة البعد والامتداد هی الجوهر القائم بنفسه والامور
التی حصلت بها المخالفة اعراض وصفات واذا کانت الذوات متساویة فی تمام الماهیة فکل ما صح علی بعضها وجب ان یصح علی البواقی فعلی هذا التقدیر کل ما صح علی
جمیع الاجسام وجب ان یصح علی الباری تعالی وبالعکس ویلزم منه صحة التفرق والتمزق والنمو والذبول والعفونة والفساد علی ذات الله سبحانه وتعالی وکل ذلک محال
واما القسم الثانی وهو ان ما به المخالفة محل وذات وما به المشارکة حال وصفة فهذا محال لان علی هذا التقدیر یکون طبیعة البعد والامتداد صفة قائمة بمحل فذلک المحل ان
کان له اختصاص ایضا بحیز وجهة وجب افتقاره الی محل آخر لا الی نهایة وان لم یکن کذلک فحینئذ یکون موجودا مجردا لا تعلق له بالحیز والجهة والاشارة الحسیة وطبیعة
البعد والامتداد واجبة الاختصاص بالحیز والجهة والاشارة الحسیة وحلول ما هذا شأنه فی ذلک المحل یوجب الجمع بین النقیضین وهو محال واما القسم الثالث وهو
ان لا یکون احدهما حالا فی الآخر ولا محلا له فنقول فعلی هذا التقدیر یکون کل واحد منهما مباینا عن الآخر وعلی هذا التقدیر فیکون ذات الله مساویة لسائر الذوات الجسمانیة
فی تمام الماهیة لان ما به المخالفة بین ذاته وبین سائر الذوات لیست حالة فی هذه الذوات ولا محلا لها بل امورا اجنبیة عنها فتکون ذات الله مساویة لذوات
الاجسام فی تمام الماهیة وحینئذ یعود الالزام المذکور فثبت ان القول بان ذات الله تعالی یختص بالحیز والجهة الا انه لا یمنع من حصول جسم آخر فی ذلک الحیز
والجهة فهذا ایضا محال لانه یوجب کون ذاته مخالطة ساریة فی ذات ذلک الجسم الذی یحصل فی ذلک الجنب والحیز وذلک بالاجماع محال ولانه لو عقل ذلک
فلم لا یعقل حصول الاجسام الکثیرة فی الحیز الواحد فثبت انه تعالی لو کان حاصلا فی حیز لکان اما ان یمنع حصول جسم آخر فی ذلک الحیز او لا یمنع فثبت فساد
القسمین فکان القول بحصوله تعالی فی الحیز والجهة محالا وباطلا البرهان الحادی عشر علی انه تعالی یمتنع حصول ذات الله فی الحیز والجهة هو ان نقول لو کان مختصا بحیز
وجهة لکان اما ان یکون بحیث یمکنه ان یتحرک عن تلک الجهة او لا یمکنه ذلک والقسمان باطلان فبطل القول بکونه حاصلا فی الحیز اما القسم الاول وهو انه یمکنه
ان یتحرک فنقول هذه الذات لا تخلو عن الحرکة والسکون وهما محدثان لان علی هذا التقدیر السکون والحرکة جائزان علیه ومتی کان کذلک لم یکن المؤثر فی
تلک الحرکة ولا فی ذلک السکون ذاته والا لامتنع طریان ضده والتقدیر هو تقدیر انه یمکنه ان یتحرک وان یسکن واذا کان کذلک کان المؤثر فی حصول
تلک الحرکة وذلک السکون هو الفاعل المختار وکل ما کان فعلا لفاعل مختار فهو محدث فالحرکة والسکون محدثان وما لا یخلو عن الحوادث فهو محدث فیلزم ان
یکون ذاته تعالی محدثة وهو محال واما القسم الثانی وهو انه تعالی یکون مختصا بحیز وجهة مع انه لا یقدر علی ان یتحرک عنه فهذا ایضا محال لوجوه الاول انه
علی هذا التقدیر یکون کالزمن المقعد العاجز وذلک نقص وهو علی الله تعالی محال والثانی انه لو لم یمتنع فرض موجود حاصل فی حیز معین بحیث یکون حصوله
فیه واجبا للتعذر ممتنع الزوال لم یبعد ایضا فرض اجسام اخری مختصة باحیاز معینة بحیث یمتنع خروجها عن تلک الاحیاز وعلی هذا التقدیر فلا یمکن اثبات
حدوثها بدلیل الحرکة والسکون والکرامیة یساعدون علی انه کفر والثالث انه تعالی متی کان حاصلا فی الحیز والجهة کان مساویا للاجسام فی کونه متحیزا
شاغلا للاحیاز ثم یقیم الدلالة المذکورة علی ان المتحیزات لما کانت متساویة فی صفة التحیز وجب کونها متساویة فی تمام الماهیة لانه لو خالف بعضها بعضا
لکان ما به المخالفة اما ان یکون حالا فی المتحیز او محلا له او لا حالا ولا محلا له والاقسام الثلثة باطلة علی ما سبق واذا کانت متساویة فی تمام الماهیة فکما ان الحرکة
صحیحة علی هذه الاجسام وجب القول بصحتها علی ذات الله وحینئذ یتم الدلیل البرهان الثانی عشر لو کان تعالی مختصا بشیء غیر معین لکنا اذا فرضنا وصول
انسان الی طرف ذلک الشیء وحاول الدخول فیه فاما ان یمکنه النفوذ والدخول فیه واما ان لا یمکنه ذلک فان کان الاول کان کالهواء اللطیف والماء
اللطیف وحینئذ یکون قابلا للتفرق والتمزق وان کان الثانی کان صلبا کالحجر الصلد الذی لا یمکنه النفوذ فیه فثبت انه تعالی لو کان مختصا بمکان وجهة
وحیز لکان اما ان یکون رقیقا سهل التفرق والتمزق کالماء والهواء واما ان یکون صلبا یابسا کالحجر الصلد وقد اجمع المسلمون علی ان اثبات هاتین الصفتین
فی حق الله تعالی کفر والحاد وایضا فبتقدیر ان یکون مختصا بمکان وجهة لکان اما ان یکون نورانیا او ظلمانیا وجمهور المشبهة یعتقدون انه نور محض لما
ان النور شریف والظلمة خسیسة الا ان الاستقراء التام دل علی ان الاشیاء النورانیة رقیقة لا تمنع النافذ من النفوذ فیها والدخول بین اجزائها وعلی هذا التقدیر
فان ذلک الذی ینفذ فیه یمتزج به ویتفرق بین اجزائه ویکون ذلک الشیء جاریا مجری الهواء الذی یتصل تارة وینفصل اخری ویجتمع تارة ویتفرق اخری
وذلک مما لا یلیق بالمسلم ان یصف له العالم به ولو جاز ذلک فلم لا یجوز ان خالق العالم هو بعض هذه الریاح التی تهب وان یقال انه بعض هذه الانوار
والاضواء التی تشرق علی الجدران والذین یقولون انه لا یقبل التمزق والتفرق ولا یتمکن النافذ من النفوذ فیه فانه یرجع حاصل کلامه الی انه حصل فوق العالم

بحیث یمنع من حصول جسم آخر فی ذلک الحیز بقضیة الحد فهذه الاقسام الباطلة فوجب کونه باطلا واما القسم الثانی وهو ان ذاته وان کانت مختصة بالحیز والجهة صح

جبل صلب شديد والله خالق العالم فهو كذلك الجبل الصلب الواقف في الحيز الذي واذا كان له نهاية وطرف فقد حصل لذلك الشيء ثخن وعمق اولم يحصل فان كان الاول فجنبة يكون
ظاهره غير باطنه وباطنه غير ظاهره فكان مؤلفا مركبا من الظاهر والباطن مع ان باطنه غير ظاهره وظاهره غير باطنه وان كان الثاني فحينئذ يكون سطحا رقيقا في غاية الرقة مثل قشرة الثوم
بل ارق منه الف الف مرة والعاقل لا يرضى ان يجعل مثل هذا الشيء اله العالم فثبت انه لو كان في الجهة والحيز لفضى الى فتح باب هذه الاقسام الباطلة الفاسدة البرهان الثامن
عشر العالم كرة واذا كان كذلك امتنع ان يكون اله العالم حاصلا في جهة فوق اما المقام الاول فهو مستقصى في علم الهيئة الا انا نقول انا اذا اعتبرنا كسوفا قمريا حصل
في اول الليل بالبلاد الغربية كان عين ذلك الكسوف حاصلا في البلاد الشرقية في اول النهار فعلمنا ان اول النهار بالبلاد الغربية هو بعينه اول النهار بالبلاد
الشرقية وذلك لا يمكن الا اذا كانت مستديرة من المشرق الى المغرب وايضا اذا توجهنا الى الجانب الشمالي فكلما كان توغلنا اكثر كان ارتفاع القطب
الشمالي اكثر وبمقدار ما يرتفع القطب الشمالي ينخفض القطب الجنوبي وذلك يدل على ان الارض مستديرة من الشمال الى الجنوب ومجموع هذين الاعتبارين يدل على ان
الارض كرة واذا ثبت هذا فنقول اذا فرضنا انسانين وقف احدهما على نقطة المشرق والاخر على نقطة المغرب كان اخمص قدميهما متقابلين والذي هو فوق
بالنسبة الى احدهما يكون تحتا بالنسبة الى الثاني فلو فرضنا ان اله العالم حصل في الحيز الذي هو فوق بالنسبة الى احدهما فذلك الحيز بعينه هو تحت بالنسبة الى
الثاني وبالعكس فثبت انه تعالى لو حصل في حيز معين لكان ذلك الحيز تحتا بالنسبة الى اقوام معينين وكونه تعالى تحت اهل الدنيا هذا العالم محال بالاتفاق فوجب ان لا
يكون حاصلا في حيز معين وايضا فعلى هذا التقدير انه كلما كان فوق بالنسبة الى اقوام كان تحتا بالنسبة الى اقوام آخرين وكان يمينا بالنسبة الى اناس
وشمالا بالنسبة الى رابع وقدام الوجه بالنسبة الى خامس وخلف الرأس بالنسبة الى سادس فان كون الارض كرة يوجب ذلك الا ان حصول هذه الاحوال
باجماع العقلاء محال في حق اله العالم الا اذا قيل انه محيط بالارض من جميع الجوانب فيكون هو فلكا محيطا بالارض وحاصله يرجع الى ان اله العالم هو
بعض الافلاك المحيطة بهذا العالم وذلك لا يقوله مسلم البرهان الرابع عشر لو كان اله العالم فوق العرش لكان اما ان يكون مماسا للعرش او مباينا له
ببعد متناه او ببعد غير متناه والاقسام الثلثة باطلة فالقول بكونه سبحانه وتعالى فوق العرش باطل اما بيان فساد القسم الاول فهو انه ان كان مماسا للعرش
فان كان الطرف الاسفل منه مماسا للعرش فهل بقي فوق ذلك الطرف منه شيء غير مماس او لم يبق فان كان الاول فالشيء الذي منه صار مماسا لطرف العرش
غير الذي هو منه غير مماس لطرفه فيلزم ان يكون ذات الله مركبة من الاجزاء والابعاض وان تكون ذاته في الحقيقة مركبة من سطوح متلاقية موضوع بعضها فوق
البعض وذلك هو القول بكونه جسما مؤلفا من الاجزاء والابعاض وذلك محال وان كان الثاني فحينئذ يكون ذاته تعالى سطحا رقيقا لا ثخن له
اصلا ثم يعود التقسيم فيه وهو انه ان حصل له تمدد في اليمين والشمال والقدام والخلف كان مركبا من الاجزاء والابعاض وان لم يكن له تمدد في الجهات
بحسب الجهات الست كان ذرة من الذرات وجزءا لا يتجزى مختلطا بالهباءات وذلك لا يقول به عاقل واما القسم الثاني وهو ان يكون بينه
وبين العالم بعد متناه فهذا ايضا محال لان على هذا التقدير لا يمتنع ان يرتفع العالم من حيزه الى الجهة التي فيها حصلت ذاته تعالى الى ان يصير العالم مماسا
له وحينئذ يعود المحال المذكور في القسم الاول واما القسم الثالث وهو انه تعالى مباين للعالم مباينة غير متناهية فهذا الطرف ادون من كل الاقسام لانه
تعالى لما كان مباينا للعالم كانت البينونة بينه تعالى وبين غيره محدودة بطرفين وهما ذاته تعالى وذات العالم فكان البعد بين ذات الله وذات
العالم محصورا بين هذين الحاصرين والبعد الحاصل بين الحاصرين والمحدود بين الحدين والطرفين يمتنع كونه بعدا غير متناه فان قيل اليس انه تعالى
متقدم على العالم من الازل الى الابد فتقدمه على العالم محصور بين حدين وطرفين احدهما الازل والثاني اول وجود العالم ولم يلزم من كون هذا
التقدم محصورا بين حاصرين ان يكون لهذا التقدم اول وبداية فكذا ها هنا هذا هو الذي عول عليه محمد بن الهيصم في دفع هذا الاشكال عن هذا القسم
الجواب ان هذا هو المحض المغالطة لانه ليس الازل عبارة عن وقت معين وزمان معين حتى يقال انه تعالى متقدم على العالم من ذلك الوقت الى الوقت
الذي هو اول العالم فان كل وقت معين يفرض من ذلك الوقت الى الوقت الآخر يكون محدودا بين حدين ومحصورا بين حاصرين وذلك العقل
به ان يكون غير متناه بل الازل عبارة عن نفي الاولية من غير ان يشار به الى وقت معين البتة اذا عرفت هذا فنقول انك اما ان تقول
انه تعالى مختص بجهة معينة وحاصل في حيز معين واما ان لا تقول ذلك فان قلت بالاول كان البعد الحاصل بين ذينك الطرفين محدودا بين ذينك الحدين والبعد
المحصور بين الحاصرين لا يعقل كونه غير متناه لان كونه غير متناه عبارة عن عدم الحد والمقطع والطرف وكونه محصورا بين حاصرين معناه اثبات الحد والمقطع
والطرف والجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين وهو محال ونظيره ما ذكرناه انه متى عينا قبل العالم وقتا معينا كان البعد بينه وبين الوقت الذي حصل فيه
اول العالم بعدا متناهيا لا محالة واما ان قلنا بالقسم الثاني وهو انه تعالى غير مختص بحيز معين وحاصل لا في جهة معينة فهذا عبارة عن نفي كونه في الجهة لان كون الذات
المعينة حاصلة لا في جهة معينة في نفسه محال ونظيره قول من يقول الازل ليس عبارة عن وقت معين بل اشارة الى نفي الاولية والحدوث فظهر ان هذا الذي قاله
ابن الهيصم تخييل خال عن التحصيل البرهان الخامس عشر انه ثبت في العلوم العقلية ان المكان اما السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي
واما البعد المجرد والفضاء الممتد وليس يعقل في المكان قسم ثالث اذا عرفت هذا فنقول ان كان المكان هو الاول فنقول ثبت ان اجسام العالم متناهية
فخارج العالم الجسماني لا خلاء ولا ملاء ولا مكان ولا جهة فيمتنع ان يحصل الاله في مكان خارج العالم وان كان المكان هو الثاني فنقول طبيعة البعد طبيعة

واحدة متشابهة في تمام الماهية فلو حصل الاله في الحيز لكان ممكن الحصول في سائر الاحياز وحينئذ يصح عليه الحركة والسكون وكلما كان كذلك كان محدثا بالدليل المشهور المذكور
في علم الاصول وهي مقبولة عند جمهور المتكلمين فيلزم كون الاله تعالى محدثا وهو محال فثبت ان القول بانه تعالى حاصل في الحيز والجهة قول باطل على كل الاعتبارات البرهان السادس
عشر وهو حجة استقرائية اعتبارية لطيفة جدا الا انا رأينا ان الشيء كلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقوى واثبت كانت القوة الفاعلية فيه اضعف وانقص
وكلما كان حصول معنى الجسمية فيه اقل واضعف كان حصول قوة الفاعلية اقوى واكمل وتقريره ان نقول وجدنا الارض اكثف الاجسام واقواها جسمية فلا جرم لم
يحصل فيها الا خاصية قبول الاثر فقط واما ان يكون للارض خاصية تأثير في غيره فقليل جدا واما الماء فهو اقل كثافة وجسمية من الارض فلا جرم حصلت فيه قوة مؤثرة فان
الماء الجاري بطبعه اذا اختلط بالارض اثر فيها انواعا من التأثيرات واما الهواء فانه اقل كثافة وجسمية من الماء فلا جرم كان اقوى على التأثير من الماء فلذلك قال بعضهم
ان الحيوة لا تكمل الا بالنفس وزعموا انه لا معنى للروح الا الهواء المستنشق واما النار فانها اقل كثافة من الهواء فلا جرم كانت اقوى الاجسام العنصرية على التأثير
فبقوة الحرارة يحصل الطبخ والنضج ويتكون المواليد الثلثة اعني المعادن والنبات والحيوان واما الافلاك فانها الطف من الاجسام العنصرية لا جرم كانت هي
المستولية على مزاج الاجسام العنصرية بعضها بالبعض وتوليد الانواع والاصناف المختلفة من تلك التمزيجات فهذا الاستقراء المطرد يدل على ان الشيء كلما كان اكثر حجمية و
جرمية وجسمية كان اقل قوة وتأثيرا وكلما كان اقوى قوة وتأثيرا كان اقل حجمية وجرمية واذا كان الامر كذلك افاد هذا الاستقراء ظنا قويا انه حيث حصل
كمال القدرة والقوة على الاحداث والابداع لم يحصل هناك اصلا معنى الحجمية والجرمية والاختصاص بالجهة والحيز وهذا وان كان بحثا استقرائيا الا انه عند التأمل
التام شديد المناسبة للقطع بكونه تعالى منزها عن الجسمية والوضع والحيز فهذه جملة الوجوه العقلية في بيان كونه تعالى منزها عن الاختصاص بالحيز والجهة واما الدلائل
السمعية فكثيرة اولها قوله تعالى قل هو الله احد وصفه بكونه احدا والاحد مبالغة في كونه تعالى واحدا والذي يمتلئ منه العرش ويفضل على العرش يكون مركبا من اجزاء
كثيرة جدا فوق اجزاء العرش وذلك ينافي كونه احدا ورأيت جماعة من الكرامية عند هذا الالزام يقولون انه تعالى ذات واحدة ومع كونها واحدة حصلت في كل
هذه الاحياز دفعة واحدة قالوا فلاجل انه تعالى حصل دفعة واحدة في جميع هذه الاحياز امتلأ العرش منه فقلت حاصل هذا الكلام يرجع الى انه يجوز حصول
الذات الشاغلة للحيز والجهة في احياز كثيرة دفعة واحدة والعقلاء اتفقوا على ان العلم بفساد ذلك من اجلى العلوم الضرورية وايضا فان جوزتم ذلك
فلم لا تجوزون ان يقال ان جميع العالم من العرش الى ما تحت الثرى جوهر واحد وموجود واحد الا ان ذلك الجزء الذي لا يتجزى حصل في جملة هذه الاحياز فيظن
انه اشياء كثيرة ومعلوم ان من جوزه فقد التزم منكرا من القول عظيما فان قالوا انما عرفنا ها هنا حصول التغاير بين هذه الذوات لان بعضها يفنى مع بقاء
الثاني وذلك يوجب التغاير وايضا فنرى بعضها متحركا وبعضها ساكنا والمتحرك غير الساكن فوجب القول بالتغاير وهذه المعاني غير حاصلة في ذات الله
تعالى فظهر الفرق فنقول اما قولك انا نشاهد ان هذا الجزء يبقى مع انه يفنى ذلك الجزء الآخر وذلك يوجب التغاير فنقول لا نسلم انه فني شيء
من الاجزاء بل نقول لم لا يجوز ان يقال ان جميع اجزاء العالم جزء واحد فقط ثم انه حصل ها هنا وهناك وايضا حصل موصوفا بالسواد والبياض
وجميع الالوان والطعوم فالذي يفنى انما هو حصوله هناك فاما ان يقال انه فني في نفسه فهذا غير مسلم واما قوله نرى بعض الاجسام متحركا وبعضها ساكنا
وذلك يوجب التغاير لان الحركة والسكون لا يجتمعان فنقول انما حكمنا بان الحركة والسكون لا يجتمعان لاعتقادنا ان الجسم الواحد لا يحصل دفعة واحدة
في حيزين فاذا رأينا ان الساكن بقي ههنا قضينا ان المتحرك غير الساكن واما بتقدير ان يجوز كون الذات الواحدة حاصلة في حيزين دفعة واحدة
فلم يمتنع كون الذات الواحدة متحركة وساكنة معا لان اقصى ما في الباب انه بسبب السكون بقي ههنا وبسبب الحركة حصل في الحيز الآخر الا انا لما جوزنا ان
يحصل الذات الواحدة دفعة واحدة في حيزين معا لم يبعد ان يكون الذات الساكنة هي عين الذات المتحركة فثبت انه لو جاز ان يقال انه تعالى في ذاته واحد
لا يقبل القسمة ثم مع ذلك يمتلئ العرش منه لم يبعد ايضا ان يقال ان العرش في نفسه جوهر فرد وجزء لا يتجزى ومع ذلك فقد حصل في كل تلك الاحياز
وحصل منه كل العرش ومعلوم ان تجويزه يفضي الى فتح باب الجهالات وثانيها انه تعالى قال ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية فلو كان اله العالم في العرش
لكان حامل العرش حاملا للاله فوجب ان يكون الاله محمولا حاملا ومحفوظا حافظا وذلك لا يقوله عاقل وثالثها انه تعالى قال والله الغني حكم بكونه غنيا
على الاطلاق وذلك يوجب كونه تعالى غنيا عن المكان والجهة ورابعها ان فرعون لما طلب حقيقة الاله تعالى من موسى عليه السلام لم يزد موسى على ذكر صفة الخلاقية
ثلث مرات فانه لما قال وما رب العالمين ففي المرة الاولى قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين وفي المرة الثانية قال ربكم ورب آبائكم الاولين
وفي المرة الثالثة قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون وكل ذلك اشارة الى الخلاقية واما فرعون فانه قال يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ
الاسباب اسباب السموات فاطلع الى اله موسى فطلب الاله في السماء فعلمنا ان وصف الاله بالخلاقية وعدم وصفه بالمكان والجهة دين موسى وجميع الانبياء عليهم
السلام ووصفه بكونه تعالى في السماء دين فرعون واخوانه من الكفرة وخامسها انه تعالى قال في هذه الآية ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام
ثم استوى على العرش وكلمة ثم للتراخي وهذا يدل على انه تعالى انما استوى على العرش بعد تخليق السموات والارض فان كان المراد من الاستواء الاستقرار لزم ان
يقال انه ما كان مستقرا على العرش بل كان معوجا مضطربا ثم استوى عليه بعد وذلك يوجب وصفه بصفات سائر الاجسام من الاضطراب والحركة تارة والسكون
اخرى وذلك لا يقوله عاقل وسادسها وهو انه تعالى حكى عن ابراهيم عليه السلام انه انما طعن في الهية الكوكب والقمر والشمس بكونها آفلة غاربة فلو كان اله العالم

جسماً لكان ابداً غاربا آفلا ولكان متنقلا من الاضطراب والاعوجاج الى الاستواء والسكون والاستقرار فكل ما جعله ابراهيم عليه السلام طعنا في الهية الشمس والقمر يكون
حاصلا في اله العالم فكيف يمكن الاعتراف بالهيته. وسابعها انه تعالى ذكر قبل قوله ثم استوى على العرش شيئا وبعده شيئا آخر اما الذي ذكره قبل هذه الكلمة فهو قوله ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض وقد بينا ان خلق السموات والارض يدل على وجود الصانع وقدرته وحكمته من وجوه كثيرة. واما الذي ذكره بعد هذه الكلمة فاشياء
اولها قوله يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا وذلك احد الدلائل الدالة على وجود الصانع وعلمه وقدرته وحكمته. وثانيها قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره
وهو ايضا من الدلائل الدالة على الوجود والقدرة والعلم. وثالثها قوله تعالى الا له الخلق والامر وهو ايضا اشارة الى كمال قدرته وحكمته. واذا ثبت هذا فنقول
اول الآية اشارة الى ذكر ما يدل على الوجود والقدرة والعلم وآخر الآية ايضا يدل على هذا المطلوب. واذا كان الامر كذلك فقوله ثم استوى على العرش وجب
ايضا ان يكون دليلا على كمال القدرة والعلم لانه لو لم يدل عليه بل كان المراد استقراره على العرش كان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده فان كونه تعالى
مستقرا على العرش لا يمكن جعله دليلا على كماله في القدرة والحكمة وليس ايضا من صفات المدح والثناء لانه تعالى قادر على اجلاس جميع البق والبعوض على العرش وعلى ما فوقه
فثبت ان كونه جالسا على العرش ليس من دلائل اثبات الذات والصفات ولا من صفات المدح والثناء فلو كان المراد من قوله ثم استوى على
العرش كونه جالسا عليه لكان ذلك كلاما اجنبيا عما قبله وعما بعده وذلك يوجب نهاية الركاكة فثبت ان المراد منه ليس ذلك بل المراد منه كمال قدرته في تدبير
الملك والملكوت حتى تصير هذه الكلمة مناسبة لما قبلها ولما بعدها وهو المطلوب. وثامنها ان السماء عبارة عن كل ما ارتفع وسما وعلا والدليل عليه انه تعالى سمى
السحاب سماء حيث قال وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به واذا كان كذلك فكل ما له ارتفاع وعلو وسمو كان سماء فلو كان اله العالم موجودا فوق العرش
لكان ذاته تعالى وتقدس سماء لسكان العرش فثبت انه تعالى لو كان فوق العرش لكان سماء والله تعالى حكم بكونه خالقا لكل السموات في آيات كثيرة. ومنها هذه
الآية وهو ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض فهذه الآية محكمة دالة على ان قوله ثم استوى على العرش من المتشابهات التي يجب تأويلها وهذه نكتة لطيفة ونظيره انه
تعالى قال في اول سورة الانعام وهو الله في السموات ثم قال بعده بقليل قل لمن ما في السموات والارض قل لله فدلت هذه الآية المتأخرة على ان كل ما في السموات فهو
ملك لله تعالى فلو كان الله تعالى في السموات لزم كونه تعالى ملكا لنفسه وذلك محال فكذا ههنا فثبت بمجموع هذه الدلائل العقلية والنقلية انه لا يمكن حمل قوله
ثم استوى على العرش على الجلوس والاستقرار وشغل المكان والحيز. واعلم انه عند هذا حصل للعلماء الراسخين مذهبان الاول ان نقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان
والجهة ولا نخوض في تأويل الآية على التفصيل بل نفوض علمها الى الله تعالى وهو الذي قررناه في تفسير قوله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا
به وهذا المذهب هو الذي نختاره ونقول به ونعتمد عليه. والقول الثاني انا نخوض في تأويله على التفصيل وفيه قولان ملخصان الاول ما ذكره القفال رحمه الله
فقال العرش في كلامهم هو السرير الذي يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اي انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه
واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه هذا ما قاله القفال واقول ان الذي قاله حق وصدق وصواب ونظيره قولهم للرجل الطويل
فلان طويل النجاد وللذي تكثر الضيافة كثير الرماد وللشيخ اشتعل رأسه شيبا وليس المراد في شيء من هذه الالفاظ اجراؤها على ظواهرها انما المراد منها تعريف المقصود
على سبيل الكناية فكذا ههنا يذكر الاستواء على العرش والمراد نفاذ القدرة وجريان المشيئة ثم قال القفال والله تعالى دل على ذاته وعلى صفاته وكيفية تدبيره
العالم على الوجه الذي الفوه من ملوكهم ورؤسائهم ليستقر في قلوبهم عظمة الله وكمال جلاله الا ان ذلك مشروط بنفي التشبيه فاذا قال انه عالم فهموا منه انه لا يخفى
عليه شيء ثم علموا بعقولهم انه لم يحصل ذلك العلم بفكر وروية ولا باستعمال حاسة واذا قال قادر علموا منه انه متمكن من ايجاد الكائنات وتكوين الممكنات ثم علموا
بعقولهم انه غني في ذلك الايجاد والتكوين عن الآلات والادوات وسبق المادة والمدة والفكرة والروية وهكذا القول في كل صفاته واذا اخبر ان له بيتا يجب على
عباده حجه فهموا منه انه نصب لهم موضعا يقصدونه لمسألة ربهم وحوائجهم كما يقصدون بيوت الملوك والرؤساء لهذا المطلوب ثم علموا بعقولهم نفي التشبيه
وانه لم يجعل ذلك البيت مسكنا لنفسه ولم ينتفع به في دفع الحر والبرد عن نفسه واذا امرهم بتحميده وتمجيده فهموا منه انه امرهم بنهاية تعظيمه ثم علموا بعقولهم انه لا يفرح
بذلك التحميد والتعظيم ولا يغتم بتركه والاعراض عنه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ولا
مدافع ثم اخبر بعده انه استوى على العرش اي حصل له تدبير المخلوقات على ما شاء واراد فكان قوله ثم استوى على العرش اي بعد ان خلقها استوى على عرش الملك والجلال
ثم قال القفال والدليل على ان هذا هو المراد قوله في سورة يونس ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فقوله يدبر
جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش وقال في هذه الآية التي نحن في تفسيرها ثم استوى على العرش يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره
الا له الخلق والامر وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرنا. فان قيل فاذا حملتم قوله ثم استوى على العرش على ان المراد استوى على الملك وجب
ان يقال ان الله تعالى لم يكن مستويا قبل خلق السموات والارض قلنا انه تعالى كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقها وتكوينها اما ما كان مكونا ولا موجدا لها باعيانها بالفعل
لان احياء زيد واماتة عمرو واطعام هذا وارواء ذاك لا يحصل الا عند حصول هذه الاحوال فاذا فسرنا العرش بالملك والملك بهذه الاحوال صح ان يقال انه تعالى انما استوى على ملكه
بعد خلق السموات والارض بمعنى انه انما ظهر تصرفه في هذه الاشياء وتدبيره لها بعد خلق السموات والارض فهذا جواب حق صحيح في هذا الموضع. والوجه الثاني في الجواب
ان يقال استوى بمعنى استولى وهذا الوجه قد بيناه في شرح سورة طه فلا نعيده ههنا. والقول الثالث ان نفسر العرش بالملك ونفسر استوى بمعنى علا واستعلى على الملك فيكون

المعنى

المعنى انه تعالى استعلى على الملك بمعنى ان قدرته نفذت في ترتيب الملك والملكوت. واعلم انه تعالى ذكر قوله استوى على العرش في سور سبع احداها ههنا وثانيها في يونس
وثالثها في الرعد ورابعها في طه وخامسها في الفرقان وسادسها في السجدة وسابعها في الحديد وقد ذكرنا في كل موضع فوائد كثيرة فمن ضم تلك الفوائد بعضها الى بعض كثرت
وبلغت مبلغا كثيرا وافيا بازالة شبهة التشبيه عن القلب والخاطر. واما قوله تعالى يغشي الليل النهار يطلبه حثيثا ففيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير ونافع وابو عمرو وابن عامر
وعاصم في رواية حفص يغشي بتخفيف الغين وفي الرعد هكذا وقرأ حمزة والكسائي وعاصم برواية ابي بكر بالتشديد وفي الرعد هكذا قال الواحدي الاغشاء والتغشية الباس الشيء
بالشيء وقد جاء التنزيل بالتشديد والتخفيف فمن التشديد قوله فغشاها ما غشى ومن اللغة الثانية فاغشيناهم فهم لا يبصرون والمفعول الثاني محذوف على معنى
فاغشيناهم العمى او فقد الرؤية. المسألة الثانية قوله يغشي الليل النهار يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل بالنهار وان يكون المراد النهار بالليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تعيين و
الدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشي الليل النهار بفتح الياء ونصب الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل يطلبه. قال القفال رحمه الله انه تعالى لما اخبر عباده
باستوائه على العرش وعن استمرار امور المخلوقات على وفق مشيئته اراهم ذلك عيانا فيما يشاهدونه منها ليضم العيان الى الخبر وتزول الشبهة عن كل الجهات فقال
يغشي الليل النهار لانه تعالى اخبر في هذا الكتاب الكريم عما في تعاقب الليل والنهار من المنافع العظيمة والفوائد الجليلة فان بتعاقبهما يتم امر الحيوة وتكمل المنفعة والمصلحة
المسألة الثالثة قوله تعالى يطلبه حثيثا قال الليث الحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث فهو حثيث ومحثوث اي مجد سريع. واعلم انه تعالى وصف هذه الحركة بالسرعة
والشدة وذلك هو الحق لان تعاقب الليل والنهار انما يحصل بحركة الفلك الاعظم فتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا
الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلثة آلاف ميل واذا كان الامر كذلك كانت تلك الحركة في غاية
الشدة والسرعة فلهذا السبب قال تعالى يطلبه حثيثا ونظير هذه الآية قوله تعالى لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون فشبه ذلك
السير وتلك الحركة بالسباحة في الماء والمقصود التنبيه على سرعتها وسهولتها وكمال اتصالها. قوله تعالى والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن
عامر والشمس والقمر والنجوم مسخرات بالرفع على معنى الابتداء والباقون بالنصب على معنى وخلق الشمس والقمر قال الواحدي النصب هو الوجه لقوله تعالى واسجدوا لله الذي خلقهن
فكما صرح في هذه الآية انه سخر الشمس والقمر كذلك يجب ان يحمل على انه خلقها في قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض والشمس والقمر والنجوم وهذا النصب على الحال
اي خلق هذه الاشياء حال كونها موصوفة بهذه الصفات والآثار والافعال وحجة ابن عامر قوله تعالى وسخر لكم ما في السموات وما في الارض ومن جملة ما في السماء الشمس
والقمر فلما اخبر تعالى انه سخرها حسن الاخبار عنها بانها مسخرة كما انك اذا قلت ضربت زيدا استقام ان تقول زيد مضروب. المسألة الثانية في هذه الآية لطائف
الاولى ان الشمس لها نوعان من الحركة احد النوعين حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بسبب حركة الفلك
الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته اذا عرفت هذا فنقول الليل والنهار لا يحصل بسبب حركة الشمس وانما يحصل بسبب حركة السماء الاقصى التي يقال لها العرش فلهذا
السبب لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش ربطه بقوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة الفلك الاعظم لا حركة الشمس
والقمر وهذه دقيقة عجيبة. والفائدة الثانية انه تعالى لما شرح كيفية تخليق السموات فقال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها فدلت تلك الآية على انه
تعالى خص كل فلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الآية والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت هذه الآية على انه تعالى خص كل واحد من الشمس
والقمر بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال بعده الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو من عالم
الخلق فالخلق عبارة عن التقدير فكل ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريا عن الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح
وعالم الامر فدل على انه تعالى خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهو من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك
وهي ما روي في الاخبار ان لله تعالى ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا القول في سائر الكواكب وايضا قوله تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ
ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر علمت ان عالم الخلق في تسخير الله وعالم الامر في تدبير الله واستيلاء الروحانيات على
الجسمانيات بتقدير الله فلهذا المعنى قال الا له الخلق والامر ثم قال بعده تبارك الله رب العالمين والبركة لها تفسيران احدهما البقاء والثبات والثاني كثرة الآثار
الفاضلة والنتائج الشريفة وكلا التفسيرين لا يليق الا بالله تعالى فان حملته على الثبات والدوام فالثابت والدائم هو الله تعالى لانه الموجود الواجب لذاته العالم
لذاته الغني في ذاته وصفاته وافعاله واحكامه عن كل ما سواه فهو تعالى مقطع الحاجات ومنتهى الافتقارات وهو غني عن كل ما سواه في جميع الامور وايضا ان فسرنا البركة بكثرة
الآثار الفاضلة فالكل بهذا التفسير من الله تعالى لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا هو وكل ما سواه ممكن وكل ممكن فلا يوجد الا بايجاد
الواجب لذاته فكل الخيرات منه وكل الكمالات فائضة من وجوده واحسانه فلا خير الا منه ولا احسان الا من فيضه ولا رحمة الا وهي حاصلة منه فلما كان الخلق والامر
ليس الا منه لا جرم كان الثناء المذكور بقوله تبارك الله رب العالمين لا يليق الا بكبريائه وكمال فضله وجوده ورحمته. المسألة الثالثة كون الشمس والقمر والنجوم مسخرات
بامره يحتمل وجوها احدها انا قد دللنا في هذا الكتاب العالي الدرجة ان الاجسام متماثلة ومتى كان كذلك كان اختصاص جسم الشمس بذلك النور المخصوص والضوء الباهر
والتسخين الشديد والتأثير القاهر والتدبيرات العجيبة في العالم العلوي والسفلي لا بد وان يكون لاجل ان الفاعل الحكيم والمقدر العليم والمدبر الرحيم خص ذلك الجسم بهذه
الصفات والاحوال فجسم كل واحد من الكواكب والنيرات كالمسخر في قبول تلك القوى والخواص عن قدرة المدبر الحكيم الرحيم العليم. وثانيها ان يقال ان لكل واحد من

اجرام الشمس والقمر والكواكب بسبب احدهما بطيا من المغرب الى المشرق وسيرا آخر سريعا بسبب حركة الفلك الاعظم فالحق تعالى خص جرم الفلك الاعظم بقوة سارية في اجرام
سائر الافلاك باعتبارها صارت مستولية عليها قادرة على تحريكها على سبيل القهر من المشرق الى المغرب فاجرام الافلاك والكواكب صارت كالمسخرة لهذا القهر والقسر ولفظ
الآية مشعر بذلك لانه لما ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش رتب عليه حكمين احدهما قوله يغشي الليل النهار تنبيها على ان حدوث الليل والنهار انما يحصل بحركة العرش
والحكم الثاني قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره تنبيها على ان الفلك الاعظم الذي هو العرش يحرك الافلاك والكواكب على خلاف طبعها من المشرق الى المغرب
وانه تعالى اودع في جرم العرش قوة قاهرة باعتبارها قوي على قهر جميع الافلاك والكواكب في تحريكها على خلاف مقتضى طبائعها فهذه ابحاث معقولة ولفظ القرآن مشعر بها والعلم
عند الله وثانيها ان اجسام العالم على ثلاثة اقسام منها ما هي متحركة الى الوسط وهي الثقال ومنها ما هي متحركة عن الوسط وهي الخفاف ومنها ما هي متحركة على الوسط وهي
الاجرام الفلكية الكوكبية فانها مستديرة حول الوسط فكون الافلاك والكواكب مستديرة حول مركز الارض لا عنه ولا اليه لا يكون الا بتسخير الله وتدبيره حيث خص كل واحد
من هذه الاجسام بخاصية وصفة معينة وقوة مخصوصة فلهذا السبب قال والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وثالثها ان الثوابت تتحرك في كل ستة وثلثين الف
سنة دورة واحدة فهذه الحركة تكون في غاية البطء ثم ههنا دقيقة اخرى وهي ان كل كوكب من الكواكب الثابتة كلما كان اقرب الى المنطقة كانت حركته اسرع وكلما
كانت اقرب الى القطب كانت حركته ابطأ فالكوكب التي تكون في غاية القرب من القطب مثل كوكب الجدي وهو الذي يقول العوام انه هو القطب يدور في دائرة
في غاية الصغر وهو انما يتمم تلك الدائرة الصغيرة جدا في مدة ستة وثلثين الف سنة واذا تاملت علمت ان تلك الحركة بلغت في البطء الى حيث لا توجد في العالم
حركة تشاركها في البطء فذلك الكوكب اختص بابطأ حركات هذا العالم وجرم الفلك الاعظم اختص باسرع حركات العالم وفيما بين هذين الحدين درجات لا نهاية
لها في البطء والسرعة وكل واحد من الكواكب والدوائر والحوامل والممثلات تختص بنوع من تلك الحركات وايضا فلكل واحد من تلك الكواكب مدارات مخصوصة فاسرعها
هو المنطقة وكلما كان اقرب اليه فهو اسرع حركة مما هو ابعد منه ثم انه سبحانه وتعالى رتب مجموع هذه الحركات على اختلاف درجاتها وتفاوت مراتبها وجعلها سببا لحصول
المنافع والمصالح في هذا العالم كما قال في اول سورة البقرة ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات اي سواهن على وفق مصالح هذا العالم ثم قال وهو بكل شيء عليم اي
هو عالم بجميع المعلومات فيعلم انه كيف ينبغي ترتيبها وتسويتها حتى تحصل مصالح هذا العالم فهذا ايضا نوع عجيب في تسخير الله هذه الافلاك والكواكب فيكون داخلا تحت
قوله والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره وربما جاء بعض الجهال والحمقى وقال انك اكثرت في تفسير كتاب الله من علم الهيئة والنجوم وذلك على خلاف المعتاد فيقال لهذا
المسكين انك لو تاملت في كتاب الله حق التامل لعرفت فساد ما ذكرته وتقريره من وجوه الاول ان الله تعالى ملأ كتابه العزيز من الاستدلال على العلم والقدرة
والحكمة باحوال السموات والارض وتعاقب الليل والنهار وكيفية احوال الضياء والظلام واحوال الشمس والقمر والنجوم وذكر هذه الامور في اكثر السور وكررها واعادها
مرة بعد اخرى فلو لم يكن البحث عنها والتامل في احوالها جائزا لما ملأ الله تعالى كتابه الكريم منها والثاني انه تعالى قال افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها
وزيناها فهو تعالى حث على التامل في انه كيف بناها ولا معنى لعلم الهيئة الا التامل في انه كيف بناها وكيف خلق كل واحد منها والثالث انه تعالى قال لخلق السموات
والارض اكبر من خلق الناس ولكن اكثر الناس لا يعلمون فبين ان عجائب الخلقة وبدائع الفطرة في اجرام السموات اكبر واعظم واكمل مما في ابدان الناس ثم انه تعالى رغب
في التامل في ابدان الناس بقوله وفي انفسكم افلا تبصرون فما كان اعلى شانا واعظم برهانا منها اولى بان يجب التامل في احوالها ومعرفة ما اودع الله تعالى فيها
من العجائب والغرائب والرابع انه تعالى مدح المتفكرين في خلق السموات والارض فقال ويتفكرون في خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا ولو كان ذلك
ممنوعا منه لما فعل والخامس ان من صنف كتابا شريفا مشتملا على دقائق العلوم العقلية والنقلية بحيث لا يساويه كتاب في تلك الدقائق فالمعتقدون في شرفه
وفضيلته فريقان منهم من يعتقد كونه كذلك على سبيل الجملة من غير ان يقف على ما فيه من الدقائق واللطائف على سبيل التفصيل والتعيين ومنهم من وقف على تلك الدقائق
على سبيل التفصيل والتعيين واعتقاد الطائفة الاولى وان بلغ الى اقصى الدرجات في القوة والكمال الا ان اعتقاد الطائفة الثانية يكون اكمل واقوى واوفى وايضا فكل من كان وقوفه
على دقائق ذلك الكتاب ولطائفه اكثر كان اعتقاده في عظمة مصنفه وجلالته اكمل اذا ثبت هذا فنقول من الناس من اعتقد ان جملة هذا العالم محدث
وكل محدث فله محدث فحصل له بهذا الطريق اثبات الصانع تعالى وصار من زمرة المستدلين ومنهم من ضم الى تلك الدرجة البحث عن احوال العالم العلوي والسفلي
على سبيل التفصيل فيظهر له في كل نوع من انواع هذا العالم حكمة بالغة واسرار عجيبة فيصير ذلك جاريا مجرى البراهين المتواترة والدلائل المتوالية على عقله فلا يزال ينتقل
كل لحظة ولمحة من برهان الى برهان آخر ومن دليل الى دليل ولكثرة الدلائل وتواليها اثر عظيم في تقوية اليقين وازالة الشبهات فاذا كان الامر كذلك ظهر انه تعالى انما انزل هذا
الكتاب لهذه الفوائد والاسرار لا لتكثير النحو والغريب والاشتقاق والحكايات الخالية عن الفوائد والحكايات الى بعده ونسال الله تعالى العون والعصمة والتوفيق المسألة الرابعة الامر المذكور
في قوله مسخرات بامره قد فسرناه بما سبق ذكره واما المفسرون رحمهم الله فلهم فيه وجوه احدها ان المراد نفاذ ارادته لان الغرض من هذه الآية تبيين عظمته وقدرته وليس المراد
من هذا الامر الكلام ونظيره قوله تعالى ثم قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون ومنهم من حمل هذا
الامر على الامر الذي هو الكلام وقال انه تعالى امر هذه الاجرام بالسير الدائم والحركة المستمرة المسألة الخامسة ان الشمس والقمر من النجوم فذكرهما ثم عطف عليهما النجوم وسبب
افرادهما بالذكر انه تعالى جعلهما سببا لعمارة هذا العالم ولا خفاء في تقريره لائق بهذا الموضع فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل والشمس تأثيرها في التسخين
والقمر تأثيره في الترطيب وتولد المواليد الثلاثة اعني المعادن والنبات والحيوان لا يتم ولا يكمل الا بتأثير الحرارة في الرطوبة ثم انه تعالى خص كل كوكب بخاصية عجيبة وتدبير

غريب

غريب لا يعرفه بتمامه الا الله تعالى وجعله معينا لها في تلك التأثيرات والمباحث المستقصاة في علم الهيئة تدل على ان الشمس كالسلطان والقمر كالنائب وسائر الكواكب كالخدم
فلهذا السبب بدأ الله تعالى بذكر الشمس وثناه بذكر القمر واتبعه بذكر سائر النجوم قوله تعالى الا له الخلق والامر فيه مسائل المسألة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على انه لا مؤثر
ولا موجد ولا خالق الا الله عز وجل والدليل عليه ان كل من اوجد شيئا واثر في حدوث شيء فقد قدر تخصيص ذلك الفعل بذلك الوقت فكان خالقا ثم الآية دلت
على انه لا خالق الا الله عز وجل لانه قال الا له الخلق والامر وهذا يفيد الحصر بمعنى انه لا خالق الا هو وذلك يدل على ان كل اثر يصدر عن فلك او ملك او جني او انسي فخالق
ذلك الاثر في الحقيقة هو الله عز وجل لا غيره فاذا ثبت هذا الاصل تفرعت عليه مسائل احدها انه لا اله الا هو اذ لو حصل الهان لكان الاله الآخر خالقا ومدبرا وذلك
يناقض مدلول هذه الآية وثانيها انه لا تأثير للكواكب في احوال هذا العالم والا لحصل خالق سوى الله وذلك ضد مدلول الآية وثالثها ان القول باثبات الطبائع و
اثبات العقول والنفوس على ما تقوله الفلاسفة خذلهم الله واصحاب الطلسمات باطل فاسد والا لحصل خالق غير الله ورابعها خالق اعمال العباد هو الله تعالى والا
لحصل خالق غير الله وخامسها القول بان العلم يوجب العالمية والقدرة توجب القادرية باطل والا لحصل مؤثر غير الله ومقدر وخالق غيره تعالى وانه باطل المسألة
الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان كلام الله قديم قالوا انه تعالى ميز بين الخلق والامر ولو كان الامر مخلوقا لما صح هذا التمييز اجاب الجبائي عنه انه لا يلزم من افراد الامر
بالذكر عقيب الخلق ان لا يكون داخلا في الخلق فانه تعالى قال تلك آيات الكتاب وقرآن مبين وآيات الكتاب داخلة في القرآن وقال ان الله يأمر بالعدل
والاحسان مع ان الاحسان داخل في العدل وقال من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال وهما داخلان تحت الملائكة وقال الكعبي ان مدار هذه الحجة
على ان المعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فان صح هذا الكلام بطل مذهبكم لانه تعالى قال فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته
فعطف الكلمات على الله تعالى فوجب ان يكون الكلمات غير الله وكلما كان غير الله فهو محدث مخلوق فوجب كون كلمات الله محدثة مخلوقة وقال القاضي اطبق
المفسرون على انه ليس المراد بهذا الامر كلام الله بل المراد به نفاذ ارادة الله لان الغرض بالآية تعظيم قدرته وقال آخرون لا يبعد ان يقال الامر وان كان
داخلا تحت الخلق الا ان الامر بخصوص كونه امرا يدل على نوع آخر من الكمال والجلال فقوله له الخلق والامر معناه له الخلق والايجاد في المرتبة الاولى ثم بعد الايجاد
والتكوين فله الامر والتكليف في المرتبة الثانية الا ترى انه لو قال له الخلق وله التكليف وله الثواب والعقاب كان ذلك حسنا مفيدا مع ان الثواب
والعقاب داخلان تحت الخلق فكذا ههنا وقال آخرون معنى قوله الا له الخلق هو انه ان شاء خلق وان شاء لم يخلق فكذا قوله والامر يجب ان يكون معناه
ان شاء امر وان شاء لم يأمر واذا كان حصول الامر متعلقا بمشيئته لزم ان يكون ذلك الامر مخلوقا كما انه لما كان حصول المخلوق متعلقا بمشيئته كان
مخلوقا اما لو كان امر الله قديما لم يكن ذلك الامر بحسب مشيئته بل كان من لوازم ذاته فحينئذ لا يصدق عليه انه ان شاء امر وان شاء لم يأمر وذلك ينفي ظاهر
الآية والجواب انه لو كان الامر داخلا تحت الخلق لكان افراد الامر بالذكر تكريرا محضا والاصل عدمه اقصى ما في الباب انا تحملنا ذلك في صور لاجل الضرورة
الا ان الاصل عدم التكرير المسألة الثالثة هذه الآية تدل على انه ليس لاحد ان يلزم غيره شيئا الا الله تعالى واذا ثبت هذا فنقول فعل الطاعة لا يوجب الثواب
وفعل المعصية لا يوجب العقاب وايصال الالم لا يوجب العوض وبالجملة فلا يوجب على الله تعالى لاحد من عبيده شيء البتة اذ لو كان فعل الطاعة توجب الثواب لتوجه
على الله من العبد مطالبة ملزمة والزام جازم وذلك ينافي قوله تعالى الا له الخلق والامر يفيد ان له تعالى ان يأمر بما شاء كيف شاء ولو كان القبيح يقبح لوجه عائد اليه و
الحسن يحسن لوجه عائد اليه لما صح من الله تعالى ان يأمر بما حصل فيه ذلك الوجه ولا ان ينهى الا عما فيه وجه القبح فلم يكن متمكنا من الامر والنهي متى شاء واراد مع
ان الآية يقتضي هذا المعنى المسألة الخامسة دلت الآية على انه سبحانه وتعالى قادر على خلق عوالم سوى هذا العالم كم شاء واراد وتقريره انه تعالى قال ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض وخلق الشمس والقمر والنجوم والخلق اذا الخلق اريد به الجسم المقدر او ما يظهر تقديره في الجسم ثم بين في آية اخرى انه اوحى في كل سماء امرها
وبين في هذه الآية انه تعالى خصص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بامره وذلك يدل على ان ما حدث بناء على قدرة الله فعلى تمييز الخلق والامر ثم قال بعد
هذا التفصيل والبيان الا له الخلق والامر يعني له القدرة على الخلق وعلى الامر على الاطلاق فوجب ان يكون قادرا على ايجاد هذه الاشياء وعلى تكوينها متى شاء واراد
فلو اراد خلق الف عالم بما فيه من العرش والكرسي والشمس والقمر والنجوم في اقل من لحظة واهون من لمحة لقدر عليه لان هذه الماهيات ممكنة والحق قادر على
كل الممكنات ولهذا قال المعري في قصيدة طويلة يا ايها الناس كم لله من فلك تجري النجوم به والشمس والقمر ثم قال في اثناء هذه القصيدة هين على الله ماضينا
وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر المسألة السادسة قال قوم الخلق صفة من صفات الله وهو غير المخلوق واحتجوا عليه بالآية والمعقول اما الآية فقوله تعالى
الا له الخلق والامر قالوا وعند اهل السنة الامر قديم لا بمعنى كونه مخلوقا بل بمعنى كونه صفة له فكذلك يجب ان يكون الخلق لله تعالى لا بمعنى كونه مخلوقا له بل بمعنى كونه
صفة وهذا يدل على ان الخلق صفة قائمة بذات الله تعالى واما المعقول فهو انا اذا قلنا لم حدث هذا الشيء ولم وجد بعد ان لم يكن فنقول في جوابه لانه
تعالى خلقه واوجده فحينئذ يكون هذا التعليل صحيحا فلو كان كونه تعالى خالقا له نفس حصول ذلك المخلوق لكان قولنا انه انما حدث لانه تعالى خلقه
واوجده جاريا مجرى قولنا انه انما حدث لنفسه ولذاته لا لشيء آخر وذلك محال باطل لان صدق هذا المعنى ينفي كونه مخلوقا من قبل الله فثبت ان كونه تعالى
خالقا للمخلوق مغاير لذات ذلك المخلوق وذلك يدل على ان الخلق غير المخلوق وجوابه لو كان الخلق غير المخلوق لكان ان كان قديما لزم من قدمه قدم
المخلوق وان كان حادثا افتقر الى خلق آخر ولزم التسلسل وهو محال المسألة السابعة ظاهر الآية يقتضي انه لا خلق الا لله تعالى فكذلك لا امر الا لله وهذا يتأكد

المسألة الرابعة دلت الآية على ان القبح لا يقبح لوجه عائد اليه وان الحسن لا يحسن لوجه عائد اليه لان قوله الا له الخلق والامر صح

بقوله تعالى فكذلك الحكم الا لله وقوله الحكم لله العلي الكبير وقوله لله الامر من قبل ومن بعد الا انه يشكل بالاية والخبر اما الاية فقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره واما الخبر فقوله صلى الله عليه وسلم اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم والجواب ان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم يدل على ان امر الله تعالى قد حصل فيكون الموجب في الحقيقة هو امر الله لا امر غيره المسئلة الثامنة قوله تعالى الا له الخلق والامر يدل على ان لله امرا ونهيا على عباده وان له تكليفا عليهم والخلاف مع نفاة التكليف واحتجوا عليه بوجوه اولها ان المكلف به ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع فكان الامر به امرا بتحصيل الحاصل وانه محال وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فكان الامر به امرا بما يمتنع وقوعه وهو محال وثانيها انه تعالى ان خلق الداعي الى فعله كان واجب الوقوع فلا فائدة في الامر وثالثها ان امر الكافر والفاسق لا يفيد الا الضرر المحض لانه لما علم الله تعالى انه كما علم انه لا يؤمن ولا يطيع امتنع ان يصدر عنه الايمان والطاعة الا اذا صار علم الله تعالى جهلا والعبد لا قدرة له على تجهيل الله تعالى اذا تعذر اللازم تعذر الملزوم فوجب ان يقال لا قدرة للكافر والفاسق على الايمان والطاعة اصلا واذا كان كذلك لم يحصل من الامر به الا مجرد الاستحقاق للعقاب فيكون هذا الامر والتكليف اضرارا محضا من غير فائدة اصلا وهو لا يليق بالرحيم الحكيم ورابعها ان الامر والتكليف ان لم يكن لفائدة فهو عبث وان كان لفائدة عائدة الى المعبود فهو محتاج وليس باله وان كانت عائدة الى العابد فجميع الفوائد محصورة في تحصيل النفع ودفع الضرر والله تعالى قادر على تحصيلها بالتمام والكمال من غير واسطة التكليف فكان توسط التكليف اضرارا محضا من غير فائدة وانه لا يجوز واعلم انه تعالى بين في هذه الاية انه يحسن منه ان يامر عباده وان يكلفهم بما شاء ونبه عليه بقوله الا له الخلق والامر يعني لما كان الخلق منه ثبت انه هو الخالق لكل العبيد واذا كان خالقا لهم كان مالكا لهم واذا كان مالكا لهم حسن منه ان يامرهم وينهاهم لان ذلك تصرف من المالك في ملك نفسه وذلك مستحسن فقوله تعالى الا له الخلق والامر يجري مجرى الدليل القاطع على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عبيده بما شاء وكيف شاء المسئلة التاسعة دلت الاية على انه يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بما شاء بمجرد كونه خالقا لهم لا كما يقوله المعتزلة من كون ذلك الفعل صلاحا ولا كما يقولونه ايضا من حصول العوض والثواب لانه تعالى ذكر الخلق اولا ثم ذكر الامر بعده وذلك يدل على ان حسن الامر معلل بكونه خالقا وموجدا لهم واذا كانت العلة في حسن الامر والتكليف هذا القدر سقط اعتبار الحسن والقبح والثواب والعقاب في اعتبار حسن الامر والتكليف المسئلة العاشرة دلت هذه الاية على انه تعالى متكلم امر ناه مخبر مستخبر وكان من حق هذه المسئلة ان تقدم على سائر المسائل الا انها انما خطرت بالبال في هذا الوقت والدليل عليه قوله الا له الخلق والامر فدل ذلك على ان له الامر واذا ثبت هذا وجب ان يكون له النهي والخبر والاستخبار ضرورة انه لا قائل بالفرق المسئلة الحادية عشرة انه تعالى بين كونه خالقا للسموات والارض والشمس والقمر والنجوم ثم قال الا له الخلق والامر اي لا خالق الا هو ولقائل ان يقول لا يلزم من كونه تعالى خالقا لهذه الاشياء ان يقال انه لا خالق الا هو فلم رتب على اثبات كونه خالقا لتلك الاشياء اثبات انه لا خالق الا هو على الاطلاق فنقول الحق انه متى ثبت كونه خالقا لبعض الاشياء وجب كونه خالقا لكل الممكنات وتقريره ان افتقار المخلوق الى الخالق لامكانه والامكان مفهوم واحد في كل الممكنات وهذا الامكان اما ان يكون علة للحاجة الى مؤثر معين والثاني باطل لان كل ما كان موجودا في الخارج فهو متعين في نفسه فيلزم منه ان ما لا يكون متعينا في نفسه لم يكن موجودا في الخارج وما لا وجود له في الخارج امتنع ان يكون علة لوجود غيره في الخارج فثبت ان الامكان علة الحاجة الى موجود معين فوجب ان يكون جميع الممكنات محتاجا الى ذلك المعين فثبت ان الذي يكون مؤثرا في وجود شيء واحد يلزم ان يكون مؤثرا في وجود كل الممكنات قوله تعالى تبارك الله رب العالمين اعلم انه تعالى لما بين كونه خالقا للسموات والارض والعرش والليل والنهار والشمس والقمر والنجوم بين كون الكل مسخرا في قبضة قدرته ومشيئته وبين ان له الخلق والامر والنهي والتكليف بين انه مستحق الثناء والتقديس والتنزيه فقال تبارك الله رب العالمين وقد تقدم تفسير تبارك فلا نعيده واعلم انه تعالى مدح في اول الاية بانه رب السموات والارضين وسائر الاشياء المذكورة ثم ختم الاية بقوله فتبارك الله رب العالمين والعالم كل موجود سوى الله فبين سبحانه وتعالى كونه ربا والها وموجدا ومحدثا لكل ما سواه ومع كونه كذلك فهو رب ذو رحمة واحسان وتفضل وهذا اول الكلام في شرح هذه الاية ادعوا ربكم تضرعا وخفية انه لا يحب المعتدين ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وادعوه خوفا وطمعا ان رحمة الله قريب من المحسنين وهو الذي يرسل الرياح بشرا بين يدي رحمته حتى اذا اقلت سحابا ثقالا سقناه لبلد ميت فانزلنا به الماء فاخرجنا به من كل الثمرات كذلك نخرج الموتى لعلكم تذكرون والبلد الطيب يخرج نباته باذن ربه والذي خبث لا يخرج الا نكدا كذلك نصرف الايات لقوم يشكرون اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على كمال القدرة والحكمة والرحمة وعند هذا تم التكليف الموجب لتحصيل المعارف النفسانية والعلوم الحقيقية اتبعه بذكر الاعمال اللائقة بتلك المعارف وهو الاشتغال بالدعاء والتضرع فان الدعاء مخ العبادة فقال ادعوا ربكم تضرعا وخفية وفي الاية مسائل المسئلة الاولى في قوله ادعوا ربكم قولان قال بعضهم اعبدوا وقال الاخرون هو الدعاء ومن قال بالاول قال من الدعاء انه طلب الخير من الله تعالى وهذه صفة العبادة لانها تفعل تقربا وطلبا لمجازاته ولانه تعالى عطف عليه قوله وادعوه خوفا وطمعا والمعطوف ينبغي ان يكون مغايرا للمعطوف عليه والقول الثاني هو الاظهر لان الدعاء مغاير للعبادة في المعنى اذا عرفت هذا فنقول اختلف الناس في الدعاء فمنهم من انكره واحتج على صحة قوله باشياء الاول ان المطلوب بالدعاء ان كان معلوم الوقوع كان واجب الوقوع لامتناع وقوع التغيير في علم الله وما كان واجب الوقوع لم يكن في طلبه فائدة وان كان معلوم اللاوقوع كان ممتنع الوقوع فلا فائدة ايضا في طلبه الثاني انه تعالى ان كان قد اراد في الازل احداث ذلك الشيء فهو حاصل سواء حصل هذا الدعاء او لم يحصل وان كان قد اراد في الازل ان لا يعطيه فهو ممتنع الوقوع فلا فائدة في الطلب وان قلت انه ما اراد في الازل لا وجوده ولا عدمه ثم انه عند ذلك الدعاء صار مريدا له لزم وقوع التغيير في الصفة

وصفاته وهو محال ولان على هذا التقدير يصير اقدام العبد على الدعاء علة لحدوث صفة في ذات الله تعالى فيكون العبد متصرفا في صفة الله بالتبديل والتغيير وهو محال الثالث ان المطلوب بالدعاء ان اقتضت الحكمة والمصلحة اعطاءه فهو تعالى يعطيه من غير هذا الدعاء لانه منزه عن ان يكون بخيلا وان اقتضت الحكمة منعه فهو لا يعطيه سواء اقدم العبد على الدعاء او لم يقدم عليه الرابع ان الدعاء عين الامر ولا تفاوت بين البابين الا ان يكون الداعي اقل رتبة والامر اعلى رتبة واقدام العبد على امر الله سوء ادب وانه لا يجوز الخامس ان الدعاء يشبه ما اذا اقدم العبد على ارشاد ربه والهه الى فعل الاصلح والاصوب وذلك سوء ادب او انه جهل الاله على شيء ما كان متنبها له وذلك كفر او انه تعالى قصر في الاحسان والفضل وذلك جهل السادس ان الاقدام على الدعاء يدل على كونه غير راض بالقضاء اذ لو رضي بما قضاه الله تعالى عليه لترك تصرف نفسه ولما طلب من الله تعالى شيئا على التعيين وترك الرضاء بالقضاء معلوم انه من المنكرات السابع كثيرا ما يظن العبد بشيء كونه نافعا وخيرا ثم ان عند دخوله في الوجود يصير سببا للافات الكثيرة والمفاسد العظيمة واذا كان الامر كذلك كان طلب شيء معين من الله تعالى غير جائز بل الاولى طلب ما هو المصلحة والخير وذلك حاصل من الله تعالى سواء طلبه او لم يطلبه فلم يبق في الدعاء فائدة الثامن ان الدعاء عبارة عن توجه القلب الى طلب شيء من الله تعالى وتوجه القلب الى طلب ذلك الشيء المعين يمنع القلب من الاستغراق في معرفة الله ومحبته وعبوديته وهذه مقامات عالية شريفة وما يمنع من حصول المقامات العالية الشريفة كان مذموما التاسع روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حاكيا عن الله سبحانه وتعالى من شغله ذكري عن مسئلتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين وذلك يدل على ان الاولى ترك الدعاء العاشر ان علم الحق محيط بحاجة العبد والعبد اذا علم ان مولاه عالم باحتياجه فسكت ولم يذكر تلك الحاجة كان ذلك ادخل في الادب وفي تعظيم المولى مما اذا اخذ يشرح كيفية تلك الحالة ويطلب ما يدفع تلك الحاجة واذا كان الوجه على هذا الوجه ثبت ان هذا وجب عبارته في حق الله تعالى ولذلك نقل عن الخليل عليه السلام لما وضع في المنجنيق ليرمى الى النار قال جبريل عليه السلام ادع ربك فقال الخليل حسبي من سؤالي علمه بحالي فهذه هي الوجوه المذكورة في هذا الباب واعلم ان الدعاء نوع من انواع العبادة والاسولة المذكورة واردة في جميع انواع العبادات فانه يقال ان كان هذا الانسان سعيدا في علم الله فلا حاجة الى الطاعات والعبادات وان كان شقيا في علم الله فلا فائدة في تلك العبادات وايضا يقال وجب ان لا يقدم الانسان على اكل الخبز وشرب الماء لانه ان كان هذا الانسان شبعان في علم الله فلا حاجة الى اكل الخبز وان كان جائعا فلا فائدة في اكل الخبز وكما ان هذا الكلام باطل ههنا فكذا فيما ذكروه بل نقول الدعاء يفيد معرفة ذلة العبودية ومعرفة عز الربوبية وهذا هو المقصود الاشرف الاعلى من جميع العبادات وبيانه ان الداعي لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف من نفسه كونه محتاجا الى ذلك المطلوب وكونه عاجزا عن تحصيله وعرف من ربه والهه انه يسمع دعاءه ويعلم حاجته وهو قادر على قضاء تلك الحاجة وهو رحيم يقتضي رحمته ازالة تلك الحاجة واذا كان كذلك فهو لا يقدم على الدعاء الا اذا عرف كونه موصوفا بالحاجة والعجز وعرف كون الاله تعالى موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة والمقصود من جميع التكاليف لا معرفة ذل العبودية وعز الربوبية فاذا كان الدعاء مستجمعا لهذين المقامين لا جرم كان الدعاء اعظم انواع العبادات وقوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية اشارة الى المعنى الذي ذكرناه لان التضرع لا يحصل الا من الناقص في حضرة الكامل فما لم يعتقد العبد نقصان نفسه وكمال مولاه في العلم والقدرة والرحمة لم يقدم على التضرع فثبت ان المقصود من الدعاء ما ذكرناه وان لفظ القران دليل عليه والذي يقوي ما ذكرناه ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما من شيء اكرم على الله من الدعاء والدعاء هو العبادة ثم قرا ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين وتمام الكلام في حقائق الدعاء مذكورة في سورة البقرة في قوله تعالى واذا سالك عبادي عني فاني قريب المسئلة الثانية في تقرير شرائط الدعاء اعلم ان المقصود من الدعاء ان يصير العبد مشاهدا لحاجة نفسه وعجزه ومشاهدا لكون مولاه موصوفا بكمال العلم والقدرة والرحمة وكل هذه المعاني دخلت تحت قوله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية ثم اذا حصلت هذه الاحوال على سبيل الخلوص فلا بد من صونها عن الرياء المبطل لحقيقة الاخلاص وهو المراد من قوله وخفية والمقصود من ذكر التضرع تحقيق الحالة الاصلية المطلوبة من الدعاء والمقصود من ذكر الاخفاء صون ذلك الاخلاص عن شوائب الرياء واذا عرفت هذا المعنى ظهر لك ان قوله تعالى تضرعا وخفية مشتمل على كل ما يراد تحقيقه وتحصيله في شرائط الدعاء وانه لا مزيد عليه البتة بوجه من الوجوه واما تفصيل الكلام في تلك الشرائط فقد بالغ في شرحها الشيخ الحليمي رحمه الله في كتاب المنهاج فليطلب من هناك المسئلة الثالثة التضرع التذلل والتخشع وهو اظهار ذل النفس من قولهم ضرع فلان لفلان وتضرع له اذا اظهر الذل له في معرض السؤال والخفية ضد العلانية يقال اخفيت الشيء اي سترته ويقال خفية ايضا بالكسر وقرا عاصم وحده في رواية ابي بكر عنه خفية بكسر الخاء ههنا وفي الانعام والباقون بالضم وهما لغتان واعلم ان الاخفاء معتبر في الدعاء ويدل عليه وجوه الاول هذه الاية فانها تدل على انه تعالى امر بالدعاء مقرونا بالاخفاء وظاهر الامر للوجوب وان لم يحصل الوجوب فلا اقل من كونه ندبا ثم قال بعده انه لا يحب المعتدين والاظهر ان المراد انه لا يحب المعتدين في ترك هذين الامرين المذكورين وهما التضرع والاخفاء فان الله تعالى لا يحبه البتة ولا يحسن اليه ومن كان كذلك كان من اهل العقاب لا محالة فظهر ان قوله تعالى انه لا يحب المعتدين كالتهديد الشديد على ترك التضرع والاخفاء في الدعاء الثاني انه تعالى اثنى على زكريا عليه السلام فقال اذ نادى ربه نداء خفيا اي اخفاه عن العباد واخلصه لله تعالى وانقطع به اليه الثالث روى ابو موسى الاشعري انهم كانوا في غزاة فاشرفوا على واد فجعلوا يكبرون ويهللون رافعي اصواتهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم اربعوا على انفسكم انكم لا تدعون اصم ولا غائبا انكم تدعون سميعا قريبا وانه معكم الرابع قال النبي صلى الله عليه وسلم دعوة في السر تعدل سبعين دعوة في العلانية وعنه صلى الله عليه وسلم خير الذكر الخفي وخير الرزق ما يكفي وعن الحسن انه كان يقول ان الرجل كان يجمع القران وما يشعر به جاره ويفقه الكثير وما يشعر به الناس ويصلي الصلوة الطويلة في بيته وعنده الزائرون وما يشعرون به وقد ادركنا اقواما ما كانوا يعملون في الاخفاء الاعمال ولقد كان المسلمون يجتهدون في الدعاء وما يسمع صوتهم الا همسا ان الله تعالى يقول ادعوا ربكم تضرعا وخفية وذكر الله تعالى عبده زكريا فقال اذ نادى ربه نداء خفيا الخامس المعقول وهو

فكان كقتلها من ترك التضرع والاخفاء فان الله تعالى لا يحبه لا يحبه وجنته دار عبادة عن الثواب فكان المعنى من ترك في الدعاء التضرع والاخفاء تم

ان النفس شديدة الميل عظيمة الرغبة في الرياء والسمعة فاذا رفع صوته في الدعاء امتزج الرياء بذلك الدعاء فلا يبقى فيه فائدة البتة فكان الاولى اخفاء الدعاء ليبقى مصونا عن الرياء واعلم
ان هاهنا مسائل عظيمة اختلاف ارباب الطريقة فيها وهي ان الاولى اخفاء العبادات ام اظهارها فقال بعضهم الاولى وهو المختار اخفاؤها صونا لها عن الرياء لقوله تعالى ومن
الليل فتهجد به الاية علق الفوز بالمقام المحمود بالتهجد ومن المعلوم ان صلوة الليل لا تكون الا خفية في الاكثر الاغلب لابتلاء الناس بالنوم والغفلة فيه وقال اخرون الاولى اظهارها ليرغب الغير في
الاقتداء به في اداء تلك العبادات وتوسط الشيخ محمد بن علي الحكيم الترمذي فقال ان كان خائفا على نفسه من الرياء فالاولى الاخفاء صونا لعمله عن البطلان وان كان بلغ في الصفاء وقوة اليقين
الى حيث صار مباينا عن شائبة الرياء كان الاولى في حقه الاظهار لتحصل فائدة الاقتداء المسئلة الرابعة قال ابو حنيفة رضي الله عنه اخفاء التأمين افضل وقال الشافعي
رضي الله عنه بل اعلانه افضل واحتج ابو حنيفة على صحة قوله بان قال في قوله آمين وجهين احدهما انه دعاء والثاني انه من اسماء الله تعالى فان كان دعاء وجب اخفاؤه لقوله تعالى
ادعوا ربكم تضرعا وخفية وان كان اسما من اسماء الله وجب اخفاؤه لقوله تعالى واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة فان لم يثبت الوجوب فلا اقل من الندب
ونحن بهذه الحجة نقول قوله تعالى انه لا يحب المعتدين وفيه مسائل المسئلة الاولى اجمع المسلمون على ان المحبة صفة من صفات الله لان القران نطق باثباتها في آيات
كثيرة واتفقوا على ان معناها ليس شهوة النفس وميل الطبع وطلب التلذذ بالشيء لان كل ذلك في حق الله تعالى محال بالاتفاق واختلفوا في تفسير المحبة في حقه تعالى على اقوال القول
الاول انها عبارة عن ايصال الله تعالى الثواب والخير والرحمة الى العبد الثاني انها عبارة عن كونه تعالى مريدا لايصال الثواب والخير الى العبد وهذا الاختلاف بناء
على مسئلة اخرى وهي انه تعالى هل هو موصوف بصفة الارادة ام لا فقال الكعبي وابو الحسين انه تعالى غير موصوف بالارادة البتة فكونه تعالى مريدا لافعال نفسه انه موجد لها وكونه
مريدا لافعال غيره كونه امرا بها ولا يجوز كونه تعالى موصوفا بصفة الارادة واما اصحابنا وجمهور المعتزلة فقد اثبتوا كونه تعالى موصوفا بصفة الارادة اذا عرفت هذا
فمن نفى الارادة في حق الله فسر محبة الله بايصال الثواب الى العبد ومن اثبت الارادة في حقه فسر محبته تعالى بارادته لايصال الثواب اليه القول الثالث انه لا يبعد ان
يكون محبة الله للعبد صفة وراء كونه مريدا لايصال الثواب اليه وذلك لانا نجد في الشاهد ان الوالد يحب ولده ثم يترتب على تلك المحبة ارادة ايصال الخير الى ولده فكانت
هذه الارادة اثرا من اثار تلك المحبة وثمرة من ثمراتها وفائدة من فوائدها اقصى ما في الباب ان يقال ان هذه المحبة في الشاهد عبارة عن الشهوة وميل الطبع ورغبة
النفس وذلك في حقه تعالى محال الا انا نقول فلم لا يجوز ان يقال محبته تعالى صفة اخرى سوى الشهوة وميل الطبع ويترتب عليها ارادة ايصال الخير والثواب
الى العبد اقصى ما في الباب انا لا نعرف ان تلك المحبة ما هي وكيف هي الا ان عدم العلم بالشيء لا يوجب العلم بعدم الشيء الا ترى ان اهل السنة يثبتون كونه تعالى مرئيا
ثم يقولون ان تلك الرؤية مخالفة لرؤية الاجسام والالوان بل هي رؤية بلا كيف فلم لا يقولوا ههنا ايضا ان محبة الله للعبد منزهة عن ميل الطبع وشهوة النفس
بل هي محبة بلا كيف فثبت ان كلام المتكلمين بانه لا معنى لمحبة الله الا ارادة ايصال الثواب ليس لهم على الحصر دليل قاطع بل اقصى ما في الباب ان يقال لا دليل على
اثبات صفة اخرى سوى الارادة فوجب نفيها والكلام عليه ما ذكرناه في كتاب نهاية العقول ان هذه الطريقة ضعيفة ساقطة المسئلة الثانية قوله تعالى المعتدين اي
المجاوزين ما امروا به قال الكلبي وابن جريج من الاعتداء رفع الصوت في الدعاء المسئلة الثالثة اعلم ان كل من خالف امر الله تعالى ونهيه فقد اعتدى وتعدى
فيدخل تحت قوله انه لا يحب المعتدين وقد بينا ان من لا يحبه الله تعالى فانه يعذبه فظاهر هذه الاية يقتضي ان كل من خالف امر الله ونهيه فانه يكون معاقبا والمعتزلة
تمسكوا بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق وقالوا ولا يجوز ان يقال المراد منه الاعتداء في رفع الصوت في الدعاء وبيانه من وجهين الاول ان لفظ المعتدين
لفظ عام دخله الالف واللام فيفيد الاستغراق غايته انه انما ورد في هذه الصورة لكنه ثبت ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب الثاني ان رفع الصوت
بالدعاء ليس من المحرمات بل غايته ان يقال الاولى تركه واذا لم يكن من المحرمات لم يدخل تحت هذا الوعيد والجواب المستقصى ما ذكرناه في سورة البقرة ان التمسك
بهذه العمومات لا يفيد القطع بالوعيد قوله تعالى ولا تفسدوا في الارض بعد اصلاحها وفيه مسئلتان المسئلة الاولى معنى الاية لا تفسدوا شيئا في الارض فيدخل فيه المنع
من افساد النفوس بالقتل وقطع الاعضاء وافساد الاموال بالغصب والسرقة ووجوه الحيل وافساد الاديان بالكفر والبدعة وافساد الانساب بسبب الاقدام على الزنا واللواط
وسبب القذف وافساد العقول بسبب شرب المسكرات وذلك لان المصالح المعتبرة في الدنيا هي هذه الخمسة النفوس والاموال والانساب والاديان والعقول
فقوله ولا تفسدوا في الارض منع عن ادخال ماهية الافساد في الوجود والمنع من ادخال الماهية في الوجود يقتضي المنع من جميع انواعه واصنافه فيتناول المنع من الافساد في هذه الاقسام الخمسة
وقوله بعد اصلاحها يحتمل ان يكون المراد بعد ان اصلح خلقها على الوجه المطابق لمنافع الخلق والموافق لمصالح المكلفين ويحتمل ان يكون المراد بعد اصلاح الارض بسبب بعثة الرسل
وانزال الكتب كانه تعالى قال لما اصلحت مصالح الارض بسبب ارسال الانبياء وانزال الكتب وتفصيل الشرائع فكونوا منقادين لها ولا تقدموا على تكذيب الرسل وانكار
الكتب والتمرد عن قبول الشرائع فان ذلك يقتضي وقوع الهرج والمرج في الارض فيحصل الافساد بعد الاصلاح وذلك مستنكر في بداية العقول المسئلة الثانية هذه الاية
تدل على ان الاصل في المضار الحرمة والمنع على الاطلاق اذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا خاصا دل على جواز الاقدام على بعض المضار قضينا به تقديما للخاص على العام والا
بقي على التحريم الذي دل عليه هذا النص واعلم انا قد ذكرنا في تفسير قوله تعالى قل من حرم زينة الله انها تدل على ان الاصل في المنافع واللذات الاباحة والحل ثم بينا
انه لما كان الامر كذلك دخل تحت تلك الاية جميع الاحكام ثم كذلك في هذه الاية انها تدل على ان الاصل في المضار والالام الحرمة واذا ثبت هذا كان جميع احكام الله داخلا
تحت عموم هذه الاية وجميع ما ذكرناه من المباحث واللطائف في تلك الاية فهي موجودة في هذه الاية فتلك الاية دالة على ان الاصل في المنافع الحل وهذه الاية دالة على
ان الاصل في جميع المضار الحرمة ولكل واحدة من هاتين الايتين مطابقة للاخرى مؤكدة لمدلولها مقررة لمعناها وتدل على ان احكام جميع الوقائع داخلة تحت هذه العمومات

واعلم ايضا ان هذه الاية دالة على ان كل عقد وقع التراضي به من الخصمين فانه ينعقد ويصح ويثبت لان رفعه بعد ثبوته يكون افسادا بعد الاصلاح والنص دل على انه لا يجوز اذا ثبت هذا فنقول
ان مدلول هذه الاية من هذا الوجه متاكد بعموم قوله تعالى اوفوا بالعقود وبعموم قوله لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وتحت قوله والذين
هم لاماناتهم وعهدهم راعون وتحت سائر العمومات الواردة في وجوب الوفاء بالعقود والعهود واذا ثبت هذا فنقول ان وجدنا نصا دل على ان بعض العقود التي
وقع التراضي به من الجانبين غير صحيح قضينا فيه بالبطلان تقديما للخاص على العام والا قضينا فيه بالصحة رعاية لمدلول هذه العمومات وبهذا الطريق البين الذي ثبت ان القران
واف ببيان جميع احكام الشريعة من اولها الى اخرها ثم قال تعالى وادعوه خوفا وطمعا وفيه سؤالات الاول انه قال في اول الاية ادعوا ربكم ثم قال ولا تفسدوا ثم قال وادعوه
وهذا يقتضي عطف الشيء على نفسه وهو باطل والجواب ان الذين قالوا في تفسير ادعوا ربكم تضرعا اي اعبدوه ان اراد به العبادة ثم قال ولا تفسدوا وانما قال وادعوه خوفا
زال هذا الاشكال لان معنا بهذا التفسير يقدر السؤال وان قلنا المراد بقوله ادعوا ربكم تضرعا هو الدعاء كان الجواب ان قوله ادعوا ربكم تضرعا وخفية يدل على ان الدعاء
لا بد وان يكون مقرونا بالتضرع والاخفاء ثم بين في قوله وادعوه خوفا وطمعا ان فائدة الدعاء هو احد هذين الامرين فكانت الاية الاولى في بيان شرط صحة الدعاء
والثانية في بيان فائدة الدعاء ومنفعته السؤال الثاني ان المتكلمين اتفقوا على ان من عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لم تصح عبادته ولا دعاؤه
وذلك لان المتكلمين فريقان منهم من قال التكاليف انما وردت بمقتضى الالهية والعبودية فكونه تعالى الها لنا وكوننا عبيدا له يقتضي انه يحسن منه ان يأمر عبيده
بما شاء كيف شاء ولا يعتبر فيه كونه في نفسه صلاحا وحسنا وهذا قول اهل السنة ومنهم من قال التكاليف انما وردت لكونها في انفسها مصالح وهذا قول المعتزلة اذا
ثبت هذا فنقول اما على القول الاول فوجه وجوب بعض الاعمال وحرمة بعضها هو انه امر بما وجب ونهى عما حرم فمن اتى بهذه العبادات صحت اما من اتى
بها خوفا من العقاب وطمعا في الثواب وجب ان لا تصح لانه ما اتى بها لاجل وجوبها وهو كونها في انفسها مصالح فمن اتى بها للخوف من العقاب والطمع في
الثواب فلم يأت بها لوجه وجوبها فوجب ان لا تصح فثبت انه على كلا المذهبين من اتى بالدعاء وسائر العبادات لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب وجب ان
لا تصح اذا ثبت هذا فنقول ظاهر قوله وادعوه خوفا وطمعا يقتضي انه تعالى امر المكلف بان يأتي بالدعاء لهذا الغرض وقد ثبت بالدليل فساده فكيف طريق التوفيق
بين ظاهر الاية وبين ما ذكرناه من المعقول والجواب ليس المراد من الاية ما ظننتم بل المراد وادعوه مع الخوف من وقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبول ذلك
الدعاء ومع الطمع في حصول تلك الشرائط باسرها وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل السؤال الثالث هل تدل هذه الاية على ان الداعي لا بد وان يحصل في قلبه
هذا الخوف والطمع والجواب ان العبد لا يمكنه ان يقطع بكونه آتيا بجميع الشرائط المعتبرة في قبول الدعاء ومفقودة فوجب كونه طامعا في قبولها فلا جرم قلنا ان الداعي
لا يكون داعيا الا اذا كان كذلك فقوله خوفا وطمعا معناه ان تكونوا جامعين في نفوسكم بين الخوف والرجاء في كل اعمالكم ولا تقطعوا انكم وان اجتهدتم
قد اديتم حق ربكم ويتأكد هذا بقوله يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين وفيه مسائل الاولى اختلفوا في ان الرحمة عبارة
عن ايصال الخير والنعمة او عن ارادة ايصالهما فعلى التقدير الاول يكون الرحمة من صفات الافعال وعلى التقدير الثاني تكون من صفات الذات وقد استقصينا في هذه المسئلة
في تفسير قوله عز وجل بسم الله الرحمن الرحيم المسئلة الثانية قال بعض اصحابنا ليس لله تعالى في حق الكافر رحمة ولا نعمة واحتج بهذه الاية وبيانه انها تدل على ان كل ما كان
رحمة لله تعالى فهي قريبة من المحسنين فيلزم ان يكون كل ما لا يكون قريبا من المحسنين ان لا يكون رحمة والذي حصل في حق الكافر غير قريب من المحسنين فوجب ان لا يكون
رحمة من الله تعالى ولا نعمة منه المسئلة الثالثة قالت المعتزلة الاية تدل على ان رحمة الله قريب من المحسنين فلما كان كل هذه الماهية حصة للمحسنين وجب ان
لا يحصل منها نصيب لغيرهم فوجب ان لا يحصل لغير المحسنين شيء من رحمة الله في حق الكافرين والعفو عن العذاب رحمة والتخليص من النار بعد الدخول فيها رحمة فوجب ان لا يحصل ذلك
لمن لم يكن من المحسنين والعصاة واصحاب الكبائر ليسوا محسنين فوجب ان لا يحصل لهم العفو عن العقاب ولا الخلاص من النار والجواب ان من آمن بالله واقر بالتوحيد
والنبوة فقد احسن بدليل ان الصبي اذا بلغ وقت الضحوة وآمن بالله ورسوله واليوم الاخر ومات قبل الوصول الى الظهر فقد اجمعت الامة على انه دخل تحت قوله تعالى
للذين احسنوا الحسنى ومعلوم انه لم يأت بشيء من الطاعات سوى المعرفة والاقرار لانه لما بلغ بعد الصبح لم تجب عليه صلوة الصبح ولما مات قبل الظهر لم تجب عليه صلوة الظهر
والظاهر ان سائر العبادات لم تجب عليه فثبت انه محسن وانه لم يصدر عنه الا المعرفة والاقرار فوجب كون هذا القدر احسانا فيكون فاعله محسنا اذا ثبت هذا
فنقول كل من حصل له الاقرار والمعرفة كان من المحسنين ودلت الاية على ان رحمة الله قريب من المحسنين فوجب بحكم الاية ان يصل الى صاحب الكبيرة من اهل الصلوة
رحمة الله وحينئذ ينقلب هذه الاية حجة عليهم فان قالوا المحسنون هم الذين اتوا بجميع وجوه الاحسان نقول هذا باطل لان المحسن من صدر عنه مسمى الاحسان وليس من شرط
كونه محسنا ان يكون آتيا بكل وجوه الاحسان كما ان العالم هو الذي له العلم وليس من شرطه ان يحصل له جميع انواع العلم فثبت بهذا ان السؤال الذي ذكروه ساقط وان الحق
ما ذهبنا اليه المسئلة الرابعة لقائل ان يقول مقتضى علم الاعراب ان يقول ان رحمة الله قريبة فما السبب في حذف علامة التانيث ذكروا في الجواب عنه وجوها
الاول ان الرحمة تانيثها ليس بحقيقي وما كان كذلك فانه يجوز فيه التذكير والتانيث عند اهل اللغة والثاني قال الزجاج انما قال قريب لان الرحمة والغفران والعفو
والانعام بمعنى واحد فقوله ان رحمة الله قريب بمعنى انعام الله قريب وثواب الله قريب فاوقع كلمة احدى المعنيين على الاخر والثالث قال النضر بن شميل الرحمة
مصدر ومن حق المصادر التذكير كقوله فمن جاءه موعظة وهذا راجع الى قول الزجاج لان الموعظة اريد بها الوعظ فلذلك ذكره وقال ان السماحة والمروءة ضمنا قبل
المراد بالسماحة السخاء وبالمروءة الكرم والرابع ان يكون التأويل ان رحمة الله ذات مكان قريب من المحسنين كما قالوا حائض ولابن وتامر اي ذات حيض ولبن

واما على القول الثاني فوجه وجوبها ٢

وتمم قال الواحدي اخبرني العروضي عن الازهري عن المنذري عن الحراني عن ابن السكيت قال تقول العرب هو قريب مني وهما قريب مني وهم قريب مني وهي قريب مني
لانه في تاويل هو في مكان قريب مني وقد يجوز ايضا قريبة وبعيدة بنيتها على معنى قربت وبعدت المسألة الخامسة نفس هذا القرب هو ان يزداد الانسان في
كل ساعة قربا من الآخرة وبعدا من الدنيا فان الدنيا كالماضي والآخرة كالمستقبل والانسان في كل لحظة ولمحة يزداد بعدا عن الماضي وقربا من المستقبل ولذلك قال
الشاعر فلا زال ما تهواه اقرب من غد ولا زال ما تخشاه ابعد من امس فلما كانت الدنيا تزداد بعدا في كل ساعة والآخرة تزداد قربا وثبت ان رحمة الله انما
تحصل بعد الموت لا جرم ذكر الله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين بناء على هذا التاويل قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح نشرا بين يدي رحمته الآية اعلم ان
في كيفية النظم وجهين الاول انه تعالى لما ذكر دلائل الالهية وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر الدلائل من بعض
احوال العالم السفلي واحوال العالم محصورة في امور اربعة الآثار العلوية والمعادن والنبات والحيوان ومن جملة الآثار العلوية الرياح والسحاب والامطار
ويترتب على نزول الامطار احوال النبات وذلك هو المذكور في هذه الآية الثاني في تقرير النظم انه تعالى لما اقام الدلائل في الآية الاولى على وجود الاله القادر
العالم الحكيم الرحيم اقام الدلالة في هذه الآية على صحة القول بالحشر والنشر والبعث والقيامة ليحصل بمعرفة هاتين الآيتين كل ما يحتاج اليه في معرفة المبدأ والمعاد
وفي الآية مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وحمزة والكسائي الريح على لفظ الواحد والباقون الرياح على الجمع فمن قرأ الرياح بالجمع حسن وصفها بقوله نشرا لانه وصف
الجمع بالجمع ومن قرأ الريح واحدة وقرأ نشرا جمعا لانه اراد بالريح الكثرة كقولهم كثر الدينار والدرهم والشاة والبعير وكقوله تعالى ان الانسان لفي خسر ثم قال
الا الذين آمنوا فلما كان المراد بالريح الجمع وصفها بالجمع وفي نشرا قراءات احداها الاكثرون قرأوا نشرا بضم النون والشين وهو جمع نشور مثل رسل ورسول
والنشور بمعنى المنشور كالركوب بمعنى المركوب فكان المعنى رياح منشرة اي مفرقة من كل جانب والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ونشر الخشبة
بالمنشار وقال الفراء النشر من الرياح الطيبة اللينة التي تنشئ السحاب واحدها النشور واصله من النشر وهو الرائحة الطيبة ومنه قول امرئ القيس
ونشر القطر والقراءة الثانية قرأ ابن عامر نشرا بضم النون واسكان الشين خفف العين كما يقال كتب ورسل والقراءة الثالثة قرأ حمزة نشرا بفتح
النون واسكان الشين والنشر مصدر نشرت الشيء ضد طويته ويراد بالمصدر ههنا المفعول والرياح كانها كانت مطوية فارسلها الله تعالى منشورة بعد انطوائها
فقوله نشرا مصدر حال من الرياح والتقدير ارسل الرياح منشرات ويجوز ايضا ان يكون النشر ههنا بمعنى الحياة من قولهم انشر الله الميت فنشر قال
الاعشى يا عجبا للميت الناشر فاذا حملته على ذلك وهو الوجه كان المصدر يراد به الفاعل كما تقول اتاني ركضا اي راكضا ويجوز ايضا ان يقال ان ارسل
ونشر متقاربان فكانه قيل وهو الذي نشر الرياح نشرا والقراءة الرابعة حكى صاحب الكشاف عن مسروق نشرا بمعنى منشورات فعل بمعنى مفعول كنقض و
حسب ومنه قولهم ضم نشره والقراءة الخامسة قرأ عاصم بشرا بالباء المنقطة بالنقطة الواحدة من تحت جمع بشير على بشر من قوله تعالى يرسل الرياح
مبشرات اي تبشر بالمطر والرحمة وروى صاحب الكشاف بشرا بضم الشين وتخفيفه وبشرا بفتح الباء وسكون الشين مصدر من بشره بمعنى بشره وبشرى
فعلى المسألة الثانية اعلم ان قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح معطوف على قوله ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض قال مولانا الامام الداعي الى الله رحمه الله حد الريح
انه هواء متحرك فنقول كون هذا الهواء متحركا ليس لذاته ولا للوازم ذاته والا لدامت الحركة بدوام ذاته فلا بد وان يكون بتحريك الفاعل المختار وهو الله جل جلاله
وقالت الفلاسفة ههنا سبب آخر وهو انه يرتفع من الارض اجزاء ارضية لطيفة تسخن تسخينا قويا شديدا فبسبب تلك السخونة الشديدة ترتفع وتتصاعد
فاذا وصلت الى القرب من الفلك كان الهواء الملتصق بمقعر الفلك متحركا على استدارة الفلك فالحركة المستديرة التي حصلت لتلك الطبقة من الهواء تمنع
هذه الادخنة من الصعود بل تردها عن سمتها فحينئذ ترجع تلك الادخنة وتتفرق في الجوانب وبسبب ذلك التفرق تحصل الرياح ثم كلما كانت
تلك الادخنة اكثر وكان صعودها اقوى كان رجوعها ايضا اشد حركة فكانت الرياح اقوى واشد هذا حاصل ما ذكروه وهو باطل ويدل على بطلانه وجوه
الاول ان صعود الاجزاء الارضية انما يكون لاجل شدة تسخنها ولا شك ان ذلك التسخن عرض لان الارض باردة يابسة بالطبع فاذا كانت تلك
الاجزاء الارضية متصاعدة جدا كانت سريعة الانفعال فاذا تصاعدت ووصلت الى الطبقة الباردة من الهواء امتنع بقاء الحرارة فيها بل تبرد جدا
واذا بردت امتنع بلوغها في الصعود الى الطبقة الهوائية المتحركة بحركة الفلك فبطل ما ذكروه الثاني هب ان تلك الاجزاء الارضية صعدت الى الطبقة الهوائية
المتحركة بحركة الفلك لكنها لما رجعت وجب ان تنزل على الاستقامة لان الارض جسم ثقيل والثقيل انما يتحرك بالاستقامة والرياح ليست كذلك
لانها تتحرك يمنة ويسرة الثالث وهو ان حركة تلك الاجزاء الارضية النازلة لا تكون حركة قاهرة فان الرياح اذا احدثت الغبار الكثير ثم عاد ذلك الغبار
ونزل على السطوح لم يحس احد بنزولها ونرى هذه الرياح تقلع الاشجار وتهدم الجبال وتموج البحار الرابع انه لو كان الامر على ما قالوه لكانت الرياح كلما
اشتدت وجب ان يكون حصول الاجزاء الغبارية الارضية اكثر لكنه ليس الامر كذلك لان الرياح قد يعظم عصوفها وهبوبها في وجه البحر مع ان الحس يشهد انه ليس
في ذلك الهواء المتحرك العاصف شيء من الغبار والكدورة فبطل ما قالوه وفسد ما ذكروه من العلة الموجبة في حركة الرياح وقال المنجمون ان قوى الكواكب
هي التي تحرك هذه الرياح وتوجب هبوبها وذلك ايضا بعيد لان الموجب لهبوبها ان كان طبيعة الكوكب وجب دوام هبوبها بدوام تلك الطبيعة
وان كان الموجب هو طبيعة الكوكب بشرط حصوله في البرج المعين والدرجة المعينة وجب ان تتحرك هواء كل العالم وليس كذلك وايضا قد بينا ان

الاجسام

الاجسام متماثلة فاختصاص الكوكب المعين والبرج المعين بالطبيعة التي لاجلها اقتضت ذلك الاثر لا بد وان يكون بتخصيص الفاعل المختار فثبت بهذا البرهان الذي ذكرناه ان محرك
الرياح هو الله عز وجل وظهر بالدليل العقلي صحة قوله تعالى وهو الذي يرسل الرياح المسألة الثالثة قوله تعالى نشرا بين يدي رحمته فيه دقيقتان احداهما نشرا اي منتشرة
متفرقة فجزء من اجزاء الريح يذهب يمنة وجزء آخر يسرة وكذلك القول في سائر الاجزاء فان كل واحد منها يذهب الى جانب فنقول لا شك ان طبيعة
الهواء طبيعة واحدة ونسبة قوة الافلاك والانجم والطبائع الى كل واحد من تلك الاجزاء التي لا تتجزى من تلك الريح نسبة واحدة فاختصاص بعض
اجزائها بالذهاب يمنة والآخر يسرة وجب ان يكون بتخصيص الفاعل المختار تعالى الفائدة الثانية ان قوله تعالى بين يدي رحمته اي بين يدي المطر الذي هو رحمته
والسبب في حسن هذا المجاز ان اليدين يستعملان للقرب في معنى التقدم على سبيل المجاز يقال ان الفتن تحدث بين يدي الساعة يريدون قبلها والسبب في حسن هذا
المجاز ان يدي الانسان متقدمانه فكل ما يتقدم شيئا يطلق عليه لفظ اليدين على سبيل المجاز لاجل هذه المشابهة فلما كانت الرياح تتقدم المطر لا جرم عبر عنه
بهذا اللفظ فان قيل قد نجد المطر ولا تتقدمه الرياح فنقول ليس في الآية ان هذا التقدم حاصل في كل الاحوال فلم يتوجه السؤال وايضا فيجوز ان تتقدمه الرياح وان
كنا لا نشعر بها ثم قال تعالى حتى اذا اقلت سحابا ثقالا اقل فلان الشيء اي حمله قال صاحب الكشاف واشتقاق الاقلال من القلة فان من يرفع شيئا فانه يرى ما
يرفعه قليلا وقوله سحابا ثقالا اي بالماء جمع سحابة والمعنى حتى اذا حملت هذه الرياح سحابا ثقالا بما فيها من الماء والمعنى ان السحاب المستمطر للمياه العظيمة انما تبقى معلقة
في الهواء لانه تعالى بحكمته اذا حرك الرياح تحريكا شديدا فلاجل الحركات الشديدة التي في تلك الرياح تحصل فوائد احدها ان اجزاء السحاب ينضم بعضها الى بعض ويتراكم
وينعقد السحاب الكثير الماطر وثانيها ان بسبب تلك الحركات الشديدة التي في تلك الرياح يمنة ويسرة يمتنع على تلك الاجزاء المائية النزول فلا
جرم يبقى معلقا في الهواء وثالثها ان بسبب حركات تلك الرياح ينساق السحاب من موضع الى موضع آخر وهو الموضع الذي علم الله تعالى احتياجهم الى نزول
الامطار وانتفاعهم بها ورابعها ان حركات الرياح تارة تكون جامعة لاجزاء السحاب موجبة لانضمام بعضها الى بعض حتى ينعقد السحاب الغليظ وتارة
تكون مفرقة لاجزاء السحاب مبطلة لها وخامسها ان هذه الرياح تكون تارة مقوية للزروع والاشجار مكملة لما فيها من النشو والنماء
وهي الرياح اللواقح وتارة تكون مبطلة لها كما يكون في الخريف وسادسها ان هذه الرياح تارة تكون طيبة لذيذة موافقة للابدان وتارة تكون مهلكة
اما بسبب ما فيها من الحر الشديد كما في السموم او بسبب ما فيها من البرد الشديد كما في الرياح المهلكة الباردة جدا وسابعها ان هذه الرياح تارة تكون شرقية
وتارة غربية وشمالية وجنوبية وهذا ضبط ذكره بعض الناس والا فالرياح تهب من كل جانب من جوانب العالم ولا ضبط لها ولا اختصاص لجانب من جوانب
العالم بها وثامنها ان هذه الرياح تارة تصعد من قعر الارض فان من ركب البحر يشاهد ان البحر يحصل فيه غليان شديد بسبب تولد الرياح في قعره ثم لا يزال
يتزايد الغليان ويقوى الى ان ينفصل الرياح من قعر البحر الى ما فوقه وحينئذ يعظم هبوبها في وجه البحر وتارة تنزل الريح من جهة فوق فاختلاف الرياح في
هذه المعاني ايضا عجيب وعن ابن عمر رضي الله عنهما الرياح ثمان اربع منها عذاب وهي القاصف والعاصف والصرصر والعقيم واربع منها رحمة الناشرات
والمبشرات والمرسلات والذاريات وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال نصرت بالصبا واهلكت عاد بالدبور والجنوب من ريح الجنة وعن كعب لو حبس الله تعالى
الريح عن عباده ثلاثة ايام لانتن اكثر الارض وعن السدي انه تعالى يرسل الرياح فتأتي بالسحاب ثم انه تعالى يبسطه في السماء كيف يشاء ثم يفتح ابواب السماء فيسيل الماء
على السحاب ثم يمطر السحاب بعد ذلك ورحمته هو المطر اذا عرفت هذا فنقول اختلاف الرياح في الصفات المذكورة مع ان طبيعة الهواء واحدة وتأثيرات الطبائع
والانجم والافلاك واحدة يدل على ان هذه الاحوال لم تحصل الا بتدبير الفاعل المختار عز شانه وجل سلطانه ثم قال تعالى سقناه لبلد ميت والمعنى انا نسوق ذلك
السحاب الى بلد ميت لم ينزل فيه غيث ولم ينبت فيه خضرة فان قيل السحاب ان كان مذكرا فكيف يقول اذا اقلت سحابا ثقالا وان كان مؤنثا فكيف يقول سقناه
فكيف حكمنا بالتوفيق والجواب ان السحاب لفظه مذكر وهو جمع سحابة فكان ورود الكناية عنه على سبيل التذكير جائزا نظرا الى اللفظ وعلى سبيل التأنيث ايضا جائزا نظرا
الى كونه جمعا اما اللام في قوله لبلد ففيه قولان قال بعضهم هي بمعنى قولهم هديته للدين والى الدين وقال آخرون هي بمعنى من اجل والتقدير سقناه لاجل بلد ميت ليس فيه حيا
لسقيه واما البلد فكل موضع من الارض عامر او غير عامر خال او مسكون فهو بلد والطائفة منهم بلدة والجمع البلاد والفلاة تسمى بلدة قال الاعشى وبلدة مثل ظهر
الترس موحشة للجن في الليل في حافاتها زجل ثم قال تعالى فانزلنا به الماء واختلفوا في ان الضمير في به الى ماذا يعود قال الزجاج وابن الانباري جائز ان يكون
فانزلنا بالبلد الماء وجائز ان يكون فانزلنا بالسحاب الماء لان السحاب آلة لانزال الماء ثم قال تعالى فاخرجنا به من كل الثمرات الكناية عائدة الى الماء لان اخراج الثمرات
كان بالماء قال الزجاج وجائز ان يكون التقدير فاخرجنا بالبلد من كل الثمرات لان البلد ليس يختص به بعضها بلد دون بلد وعلى القول الاول فانه تعالى انما يخلق الثمرات
بواسطة الماء وقال الاكثرون من المتكلمين ان الثمار غير متولدة من الماء بل الله تعالى اجرى عادته بخلق النبات ابتداء عقيب اختلاط الماء بالتراب وقال جمهور
الحكماء لا يمتنع ان يقال انه تعالى اودع في الماء قوة وطبيعة ثم ان تلك القوة والطبيعة توجب حدوث الاحوال المخصوصة عند امتزاج الماء بالتراب وحدوث
الطبائع المخصوصة والمتكلمون احتجوا على فساد هذا القول بان طبيعة الماء والتراب واحدة ثم انا نرى انه يتولد في النبات الواحد احوال مختلفة مثل العنب فان
قشره بارد يابس ولحمه وماؤه حار رطب وعجمه بارد يابس فتولد الاجسام الموصوفة بالصفات المختلفة من الماء والتراب يدل على انها انما حدثت باحداث الفاعل
المختار لا بالطبع والخاصية ثم قال تعالى كذلك نخرج الموتى وفيه قولان الاول المراد منه انه تعالى كما يخلق النبات بواسطة انزال الامطار فكذلك يحيي الموتى بواسطة

تحرك

المستمطر

الكثيف

مطر ينزل على اجساد الرمة والعظام البالية روي انه تعالى يمطر على اجساد الموتى فيما بين النفختين مطرا كالمني اربعين يوما وانهم ينبتون عند ذلك ويصيرون احياء وقال مجاهد اذا
اراد الله تعالى ان يبعثهم امطر السماء عليهم حتى ينشق عنهم الارض كما ينشق الشجر عن النور والثمر ثم يرسل الارواح فتعود كل روح الى جسدها القول الثاني
ان التشبيه انما وقع باصل الاحياء بعد ان كان ميتا والمعنى انه تعالى كما احيا هذا البلد بعد خرابه فانبت فيه الشجر وجعل فيه الثمر فكذلك يحيي الموتى بعد ان كانوا
امواتا لان من قدر على احداث الجسم وخلق الرطوبة والطعم فيه ايضا يكون قادرا على احداث الحيوة في بدن الميت والمقصود منه اقامة الدلالة على ان البعث
والقيامة حق واعلم ان الذاهبين الى القول الاول ان اعتقدوا انه لا يمكن بعث الاجساد الا بان يمطر عليها مطرا على صفة المني فقد ابعدوا لان الذي يقدر على ان
يحدث في ماء المطر الصفات التي باعتبارها صار المني منيا ابتداء فلم لا يقدر على خلق الحيوة في الجسم ابتداء وايضا فهب ان ذلك المطر نزل الا ان اجزاء
الاموات متفرقة فبعضها بالمشرق وبعضها بالمغرب فمن اين ينفع انزال ذلك المطر في توليد تلك الاجساد فان قالوا انه تعالى بقدرته وحكمته يجمع تلك
الاجزاء المتفرقة فلم لا يقولون انه بقدرته وحكمته يخلق الحيوة في تلك الاجزاء ابتداء من غير واسطة ذلك المطر وان اعتقدوا انه تعالى قادر على احياء الاموات ابتداء
الا انه تعالى انما يحييهم على هذا الوجه كما انه قادر على خلق الاشخاص في الدنيا ابتداء الا انه تعالى اجرى عادته بانه لا يخلقهم الا من الابوين فهذا جائز ثم
قال تعالى لعلكم تذكرون والمعنى انكم لما شاهدتم ان هذه الارض كانت مزينة وقت الربيع والصيف بالازهار والثمار ثم صارت عند الشتاء ميتة عارية
عن تلك الزينة ثم انه تعالى احياها مرة اخرى فالقادر على احيائها بعد موتها يجب ايضا كونه قادرا على احياء الاجساد بعد موتها فقوله لعلكم تذكرون
يراد منه تذكر انه لما لم يمتنع هذا المعنى في احدى الصورتين وجب ان لا يمتنع في الصورة الاخرى ثم قال تعالى والبلد الطيب الآية وفيها مسائل الاولى في الآية
قولان الاول وهو المشهور ان هذا مثل ضربه الله تعالى للمؤمن والكافر بالارض الحرة والارض السبخة وشبه نزول القرآن بنزول المطر فشبه المؤمن بالارض الحرة التي
نزل عليها المطر فيحصل فيها انواع الازهار والثمار واما الارض السبخة وان نزل المطر عليها لم يحصل فيها من النبات الا النزر القليل فكذلك الروح الطاهرة
النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل به نور القرآن ظهرت فيه انواع من الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وان
اتصل به نور القرآن لم يظهر فيه من المعارف والاخلاق الحميدة الا القليل القول الثاني انه ليس المراد من الآية تمثيل المؤمن والكافر وانما المراد ان الارض السبخة يقل
نفعها وثمرتها ومع ذلك فان صاحبها لا يهمل امرها بل يتعب نفسه في اصلاحها طمعا منه في تحصيل ما يليق بها من المنفعة فمن طلب هذا النفع اليسير بالمشقة العظيمة
فلان يطلب النفع العظيم الموعود به في الدار الآخرة بالمشقة التي لا بد من تحملها في اداء الطاعات كان ذلك اولى المسئلة الثانية هذه الآية دالة على ان
السعيد لا ينقلب شقيا وبالعكس وذلك لانها دلت على ان الارواح قسمان منها ما تكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان تعرف
الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها ما تكون في اصل جوهرها غليظة كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما تكون حرة
نقية ومنها ما تكون سبخة فاسدة وكما انه لا يمكن ان يتولد في الارض السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الارض الحرة فكذلك لا يمكن ان يظهر في النفس
البليدة الكدرة الغليظة من المعارف اليقينية والاخلاق الحميدة مثل ما يظهر في النفس الطاهرة الصافية ومما يقوي هذا الكلام انا نرى النفوس مختلفة في هذه الصفات
فبعضها جواد على حب عالم الصفات والالهيات منصرفة عن اللذات الجسمانية كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ترى اعينهم تفيض من الدمع
مما عرفوا من الحق ومنها قاسية شديدة النبوة والنفرة عن قبول هذه المعاني كما قال تعالى فهي كالحجارة او اشد قسوة ومنها ما تكون شديدة الميل الى قضاء الشهوة
متباعدة عن احوال الغضب ومنها ما تكون شديدة الميل الى امضاء الغضب متباعدة عن اعمال الشهوة بل نقول ان من النفوس ما يكون عظيم الرغبة في المال دون
الجاه وبالعكس والراغبون في طلب المال منهم من يكون عظيم الرغبة في العقار وقليل رغبة في النقود وبالعكس واذا تاملت في هذا النوع من الاعتبار تيقنت ان
احوال النفوس مختلفة في هذه الاحوال اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن ازالته ولا تبديله واذا كان كذلك امتنع في النفس الغليظة الجاهلة المائلة بالطبع الى الفجور ان
تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة ولما ثبت هذا كان تكليف هذه النفس بالمعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة ~~باذن ربها والنفس~~
جاريا مجرى تكليف ما لا يطاق فثبت بهذا البيان ان السعيد من سعد في بطن امه وان النفس الطاهرة يخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة
باذن ربها والنفس الخبيثة لا يخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر الوجه الثاني من الاستدلال بهذه الآية في هذه المسئلة قوله تعالى
باذن ربه وذلك يدل على ان المؤمن لا يعمل ما يعمله من خير وطاعة الا بتوفيق الله المسئلة الثالثة قرئ يخرج نباته اي يخرجه البلد وينبته قوله تعالى
والذي خبث لا يخرج الا نكدا قال الفراء يقال خبث الشيء يخبث خبثا وخباثة وقوله الا نكدا النكد العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل وقال الليث
النكد الشؤم واللؤم وقلة العطاء ورجل انكد ونكد قال الشاعر واعط ما اعطيته طيبا لا خير في المنكود والناكد اذا عرفت هذا فنقول قوله والذي خبث
صفة للبلد ومعناه والبلد الخبيث لا يخرج نباته الا نكدا فحذف المضاف الذي هو النبات واقيم المضاف اليه الذي هو الراجع الى ذلك البلد مقامه الا انه كان
مجرورا بارزا فانقلب مرفوعا مستكنا لوقوعه موقع الفاعل او يقدر ونبات الذي خبث وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر اي ذا نكد ثم قال تعالى كذلك نصرف الآيات
لقوم يشكرون نرددها ونعرفها انه تعالى وانما خص الآيات بقوله لقوم يشكرون لان الذي سبق ذكره هو انه تعالى يحرك الرياح اللطيفة النافعة ويجعلها سببا
لنزول المطر الذي هو الرحمة ويجعل الرياح والامطار سببا لحدوث انواع النبات النافعة اللطيفة اللذيذة فهذا من احد الوجهين ذكر الدليل على وجود الصانع وعلمه

وقدرته وحكمته ومن الوجه الثاني تنبيه على ان ايصال هذه النعم العظيمة الى العباد فلا جرم من حيث انها كانت دلائل على وجود الصانع ونعمه آيات وجب انها توجب شكرها
فلا جرم قال لقوم يشكرون وانما خص كونها آيات بالقوم الشاكرين لانهم هم المنتفعون بها كما ينبغي فهو كقوله هدى للمتقين لقد ارسلنا نوحا الى قومه فقال
يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم قال الملأ من قومه انا لنراك في ضلال مبين قال يا قوم ليس بي
ضلالة ولكني رسول من رب العالمين ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم واعلم من الله ما لا تعلمون
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون فكذبوه فانجيناه والذين معه
في الفلك واغرقنا الذين كذبوا بآياتنا انهم كانوا قوما عمين والى عاد اخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا
اعلم انه تعالى لما ذكر في تقرير المبدأ والمعاد دلائل ظاهرة وبينات قاهرة وبراهين باهرة وحججا زاهرة اتبعها بذكر قصص الانبياء عليهم السلام وفيه فوائد احدها
التنبيه على ان اعراض الناس عن قبول هذه الدلائل والبينات ليس هو من خواص قوم محمد صلوات الله وسلامه عليه بل هذه العادة المذمومة كانت حاصلة
في جميع الامم السالفة والمصيبة اذا عمت خفت فكان ذكر قصصهم وحكاية اصرارهم على الجهل والعناد يفيد تسلية رسول الله صلى الله عليه وسلم وتخفيف ذلك
عن قلبه وثانيها انه تعالى يحكي في هذه القصص ان عاقبة كفر المنكرين كان الى اللعن في الدنيا والخسار في الآخرة وعاقبة المحقين الى الدولة في الدنيا
والسعادة في الآخرة وذلك يقوي قلوب المحقين ويكسر قلوب المبطلين وثالثها التنبيه على انه تعالى وان كان يمهل هؤلاء المبطلين ولكنه لا
يهملهم بل يعاقبهم وينتقم منهم على اكمل الوجوه ورابعها بيان ما في هذه القصص من الدلالة على نبوة محمد صلوات الله عليه لانه كان اميا ما طالع كتابا ولا تلمذ
استاذا فاذا ذكر هذه القصص على الوجه من غير تحريف ولا خطأ دل ذلك على انه انما عرفها بالوحي من الله تعالى وذلك يدل على صحة نبوته ولقائل
ان يقول الاخبار عن الغيوب الماضية لا يدل على المعجز لاحتمال ان يقال ان ابليس شاهد هذه الوقائع فالقاها اليه اما الاخبار عن الغيوب المستقبلة فانه معجز لان
علم الغيب ليس الا لله تعالى واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة قصة آدم وقد سبق ذكرها قصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية
وهو نوح بن لامك بن متوشلخ بن اخنوخ وهو ادريس عليه السلام وفيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف لقد ارسلنا جواب قسم محذوف فان قالوا
ما السبب في انهم لا يكادون ينطقون بهذه اللام الا مع قد وقل عنهم نحو قوله حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا قلنا انما كان كذلك لان الجملة
القسمية لا تساق الا تاكيدا للجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت مظنة لمعنى التوقع الذي هو معنى قد عند استماع المخاطب كلمة القسم المسئلة الثانية
قرأ الكسائي غيره بكسر الراء على انه نعت للاله على اللفظ والباقون بالرفع على انه صفة للاله على الموضع ولان تقدير الكلام ما لكم اله غيره وقال ابو علي
وجه من قرأ بالرفع قوله وما من اله الا الله فكما ان قوله الا الله بدل من قوله ما من اله كذلك قوله غير الله يكون بدلا من قوله من اله فيكون غير رفعا
بالاستثناء وقال صاحب الكشاف قرئ غيره بالحركات الثلاث وذكر وجه الرفع والجر كما تقدم واما النصب فعلى الاستثناء بمعنى ما لكم من اله الا
اياه كقولك ما في الدار احد الا زيدا وغير زيد المسئلة الثالثة قال الواحدي في الكلام حذف وهو خبر ما لانك اذا جعلت غيره صفة لقوله اله لم يبق لهذا
النفي خبر والكلام لا يستقل بالصفة والموصوف فانك اذا قلت زيد العاقل وسكت عليه لم يكن الكلام مفيدا ما لم تذكر خبره ويكون التقدير ما لكم من اله
غيره في الوجود وانا اقول اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله في الوجود او لا اله لنا الا الله ولم يذكروا على هذا الكلام حجة
فانا نقول لم لا يجوز ان يقال دخل حرف النفي على هذه الحقيقة والماهية فيكون المعنى انه لا تحقق لحقيقة الالهية الا في حق الله واذا حملنا الكلام على
هذا المعنى استغنينا عن هذا الاضمار الذي ذكروه فان قالوا صرف حرف النفي الى الماهية لا يمكن لان الحقائق لا يمكن نفيها فلا يمكن ان يقال لا سواد بمعنى
ارتفاع هذه الماهية وانما الممكن ان يقال ان تلك الحقائق غير موجودة ولا حاصلة وحينئذ يجب اضمار الخبر فنقول هذا الكلام بناء على ان الماهية لا يمكن
انتفاؤها وارتفاعها وذلك باطل قطعا اذ لو كان الامر كذلك لوجب امتناع ارتفاع الوجود لان الوجود ايضا حقيقة من الحقائق وماهية من الماهيات فوجب
ان لا يرتفع الوجود ايضا فان امكن ارتفاع الوجود مع انه ماهية وحقيقة فلم لا يمكن ارتفاع سائر الماهيات فان قالوا اذا قلنا لا رجل وعنينا به نفي كونه موجودا
فهذا النفي لم ينصرف الى ماهية الوجود وانما انصرف الى كون ماهية الرجل موصوفة بالوجود فنقول تلك الموصوفية يستحيل ان تكون امرا زائدا على الماهية
وعلى الوجود اذ لو كانت موصوفية الماهية بالوجود ماهية اخرى لكانت تلك الماهية موصوفة ايضا بالوجود والكلام فيه كما في قبله فيلزم التسلسل ويلزم
ان لا يكون الموجود الواحد موجودا واحدا بل موجودات غير متناهية وهو محال ثم نقول موصوفية الماهية بالوجود اما ان يكون امرا مغايرا للماهية وللوجود واما
ان لا يكون كذلك فان لم يكن امرا مغايرا لهما فهو المطلوب وان كان امرا مغايرا لهما فحينئذ يكون لذلك المغاير ماهية ووجود وماهيته لا تقبل الارتفاع
وحينئذ يعود السؤال المذكور فثبت بما ذكرنا ان الماهية ان لم تقبل النفي والرفع امتنع صرف حرف النفي الى شيء من المفهومات فان كانت الماهية قابلة للنفي
والرفع فحينئذ يمكن صرف كلمة لا في قولنا لا اله الا الله الى هذه الحقيقة وحينئذ لا نحتاج الى التزام الحذف والاضمار الذي يذكره النحويون فهذا الكلام عقلي صرف وقع
في هذا البحث الذي ذكره النحويون المسئلة الرابعة قوله لقد ارسلنا فيه قولان قال ابن عباس بعثنا وقال آخرون معنى الارسال انه تعالى حمله رسالة يؤديها
فالرسالة على هذا التقدير تكون متضمنة للبعث فيكون البعث كالتابع لا انه الاصل وهذا البحث بناء على مسئلة اصولية وهي انه هل من شرط ارسال الرسول

الى قوم ان يعرفهم على لسانه احكاما لا سبيل لهم الى معرفتها بعقولهم وليس ذلك بشرط بل يكون الغرض من بعثته الرسل تقرير وتاكيد ما في العقول وهذا الخلاف انما يليق بقواعد المعتزلة وذلك
بقواعد مذهبنا فلنطو لها المسئلة الثانية في الآية فوائد الفائدة الاولى انه تعالى حكى عن نوح عليه السلام في هذه الآية ثلثة اشياء احدها انه عليه السلام امرهم بعبادة الله وثانيها انه حكم
ان لا اله غير الله والمقصود من الكلام الاول اثبات التكليف ومن الكلام الثاني الاقرار بالتوحيد ثم قال عقيبه اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم ولا شك ان المراد منه اما عذاب
يوم القيامة وعلى هذا التقدير فهو قد خوفهم بيوم القيامة وهذا هو الدعوى الثالثة او عذاب يوم الطوفان وعلى هذا التقدير فقد ادعى الوحي والنبوة من عند الله والحاصل
انه تعالى حكى عنه انه ذكر هذه الدعاوى الثلثة ولم يذكر على صحة واحد منها دليلا ولا حجة فان كان قد امرهم بالاقرار بها على سبيل التقليد فهذا باطل لان القول بالتقليد باطل
والقصة فانه تعالى ملأ القرآن المجيد من ذم التقليد فكيف يليق بالرسول المعصوم الدعوة الى التقليد وان كان قد امرهم بالاقرار بها مع ذكر الدليل فهذا غير مذكور وعلم
انه تعالى ذكر في اول سورة البقرة دلائل التوحيد والنبوة وصحة المعاد وذلك تنبيه منه تعالى على ان احدا من الانبياء لا يدعو احدا الى هذه الاصول الا ويذكر الحجة والدليل اقصى
ما في الباب انه تعالى ما حكى عن نوح عليه السلام ذكر تلك الدلائل في هذا المقام الا ان تلك الدلائل لما كانت معلومة لم يكن الى ذكرها حاجة في هذا المقام فترك الله تعالى
ذكر الدليل لهذا السبب الفائدة الثانية ان نوحا عليه السلام ذكر اولا قوله اعبدوا الله وثانيا قوله ما لكم من اله غيره والثاني كالعلة للاول لانه اذا لم يكن لهم اله غيره
كان كل ما حصل عندهم من وجوه النفع والاحسان والبر واللطف حاصلا من الله تعالى ونهاية الانعام توجب نهاية التعظيم فانما وجب عبادة الله لاجل العلم بانه لا اله الا هو
ويتفرع على هذا البحث مسئلة وهي انا قبل العلم بان الاله واحد او اكثر من واحد لا نعلم ان المنعم علينا بوجوه النعم الحاصلة عندنا هو هذا او ذاك واذا جهلنا ذلك فقد
جهلنا من كان هو المنعم في حقنا وحينئذ لا تحسن عبادته فعلى هذا القول كان العلم بالتوحيد شرطا للعلم بحسن العبادة الفائدة الثالثة ظاهر هذه الآية يدل على ان الاله
هو الذي يستحق العبادة لان قوله اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اثبات ونفي فيجب ان يتواردا على مفهوم واحد حتى يستقيم الكلام فكان المعنى اعبدوا الله ما لكم من
معبود غيره حتى يطابق النفي والاثبات ثم ثبت بالدليل ان الاله هو المعبود والا وجب كون الاصنام آلهة وان لا يكون الاله الها في الازل لانه في الازل غير معبود فوجب
حمل لفظ الاله على انه تعالى مستحق للعبادة واعلم انهم اختلفوا في معنى قوله اني اخاف عليكم هل هو بمعنى اليقين او الخوف بمعنى الظن والشك فقال قوم المراد منه الجزم
واليقين لانه كان جازما بان العذاب ينزل بهم اما في الدنيا واما في الآخرة ان لم يقبلوا ذلك الدين وقال آخرون المراد منه الشك وتقريره من وجوه الاول
انه انما قال اني اخاف عليكم لانه جوز ان يؤمنوا كما جوز ان يستمروا على كفرهم ومع هذا التجويز لا يكون قاطعا بنزول العذاب فوجب ان يذكره بلفظ الخوف
والثاني ان حصول العقاب على الكفر والمعصية امر لا يعرف الا بالسمع فلعل الله تعالى ما بين له كيفية هذه المسئلة فلا جرم بقي متوقفا مجوزا انه تعالى هل يعاقبهم على
ذلك الكفر ام لا والثالث يحتمل ان يكون المراد من الخوف الحذر كما قال تعالى في الملائكة يخافون ربهم اي يحذرون المعاصي خوفا من العقاب والرابع انه بتقدير
ان يكون قاطعا بنزول اصل العذاب لكنه ما كان عارفا بمقدار ذلك العذاب هل هو عظيم جدا ام متوسط فكان هذا الشك راجعا الى وصف العقاب وهو كونه عظيما
ام لا الى اصل حصوله قوله تعالى حكاية عن قومه فقال الملأ من قومه قال المفسرون الملأ هم الكبراء والسادات الذين جعلوا انفسهم اضداد الانبياء والدليل عليه ان قوله
من قومه يقتضي ان الملأ بعض من قومه وذلك البعض لا بد وان يكونوا موصوفين بصفة لاجلها استحقوا هذا الوصف وذلك بان يكونوا هم الذين يملأون صدور المجالس
وتمتلئ القلوب من هيبتهم والابصار من رؤيتهم وتتوجه العيون في المحافل اليهم وهذه الصفات لا تحصل الا في الرؤساء وذلك يدل على ان المراد من الملأ الرؤساء
والاكابر قوله انا لنراك هذه الرؤية لا بد وان يكون بمعنى الاعتقاد والظن دون المشاهدة والرؤية قوله في ضلال مبين اي في خطأ ظاهر وضلال بين ولا بد وان
يكون مرادهم نسبة نوح الى الضلال في المسائل الاربع التي بينا ان نوحا عليه السلام ذكرها وهي التكليف والتوحيد والنبوة والمعاد ولما ذكروا هذا الكلام اجاب نوح
عليه السلام بقوله يا قوم ليس بي ضلالة فان قيل ان القوم قالوا انا لنراك في ضلال وجوابه ان يقال ليس بي ضلال فلم ترك هذا وعدل الى ليس بي ضلالة قلنا لان قوله ليس
بي ضلالة اي ليس بي نوع من انواع الضلالة البتة فكان هذا ابلغ في عموم السلب ثم انه عليه السلام لما نفى عن نفسه العيب الذي وصفوه به وصف نفسه باشرف الصفات واجلها
وهو كونه رسولا الى الخلق من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران الاول تبليغ الرسالة والثاني تقرير النصيحة فقال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم وفيه مسئلتان المسئلة
الاولى قرأ ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف من ابلغ والباقون بالتشديد قال الواحدي وكلا الوجهين جاء في التنزيل فالتخفيف قوله فان تولوا فقد ابلغتكم والتشديد قوله فما بلغت
رسالته المسئلة الثانية الفرق بين تبليغ الرسالة وبين النصيحة هو ان تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله واقسام اوامره ونواهيه واما النصيحة
فهو ان يرغبهم في الطاعة ويحذرهم عن المعصية ويسعى في تقرير ذلك الترغيب والترهيب بابلغ الوجوه وقوله رسالات ربي يدل على انه تعالى حمله انواعا كثيرة من الرسالة وهي
اقسام التكاليف من الاوامر والنواهي وشرح مقادير الثواب والعقاب في الآخرة ومقادير الحدود والزواجر في الدنيا قوله وانصح لكم قال الفراء العرب لا تكاد تقول
نصحتك انما تقول نصحت لك ويجوز ايضا نصحتك قال النابغة نصحت بني عوف فلم يتقبلوا رسولي ولم تنجح لديهم وسائلي وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع
خلوص النية من شوائب [illegible] والمعنى اني ابلغكم تكاليف الله ثم ارشدكم الى الاصوب والاصلح وادعوكم الى ما دعاني اليه واحب لكم ما احبه لنفسي ثم قال واعلم من الله ما لا تعلمون
وفيه وجوه الاول واعلم من الله انه ان عصيتم امره عاقبكم بالطوفان والثاني واعلم انه يعاقبكم في الآخرة عقابا شديدا خارجا عما تتصوره عقولكم الثالث يجوز ان يكون
المراد واعلم من توحيده وصفات جلاله ما لا تعلمون ويكون المقصود من ذكر هذا الكلام حمل القوم على ان يرجعوا اليه في طلب تلك العلوم قوله تعالى او عجبتم ان جاءكم ذكر
من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا اعلم ان هذا الكلام يدل على ان مراد القوم من قولهم لنوح عليه السلام انا لنراك في ضلال مبين هو انهم نسبوه في ادعاء

النبوة الى الضلال وذلك من وجوه احدها انهم استبعدوا ان يكون لله تعالى رسول الى خلقه لاجل انهم اعتقدوا ان المقصود من الارسال هو التكليف والتكليف لا منفعة فيه
للمعبود لكونه متعاليا عن النفع والضر ولا منفعة فيه للعابد لانه في الحال توجب المضرة العظيمة وكل ما يرجى فيه من الثواب ودفع العقاب فالله تعالى قادر على تحصيله بدون واسطة
التكليف فيكون التكليف عبثا والله تعالى متعال عن العبث واذا بطل التكليف بطل القول بالنبوة وثانيها ان القوم وان جوزوا التكليف الا انهم قالوا ما علمنا
حسنه بالعقل فعلناه وما علمنا قبحه تركناه وما لا نعلم فيه لا حسنه ولا قبحه فان كنا مضطرين اليه فعلناه لعلمنا انه متعال عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به وان
لم نكن مضطرين اليه تركناه للحذر عن خطر العقاب فعلمنا انه تعالى منزه عن ان يكلف عبده ما لا طاقة له به ولما كان رسول العقل كافيا فلا حاجة الى بعثة رسول آخر وثالثها ان
بتقدير انه لا بد من الرسول فكان ارسال الملائكة اولى لان مهابتهم اشد وطهارتهم اكمل واستغناؤهم عن الماكول والمشروب اظهر وبعدهم عن الكذب والباطل اعظم
ورابعها ان بتقدير انه لا بد ان يبعث رسولا من البشر فلعل القوم اعتقدوا ان من كان فقيرا ولم يكن له تبع ورياسة فانه لا يليق به منصب الرسالة ولعلهم اعتقدوا
ان الذي ظن نوح عليه السلام انه من باب الوحي انه من جنس الجنون ولعبه وتخيلات الشيطان فهذا هو الاشارة الى مجامع الوجوه التي انكر الكفار رسالة
رجل معين فلهذا السبب حكموا على نوح عليه السلام بالضلال ثم ان نوحا ازال تعجبهم وقال انه تعالى خالق الخلق فله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشياء و
ينهاهم عن بعضها ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك ينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون ذلك الرسول
واحدا من الملائكة لما ذكرنا في الانعام في قوله ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فبقي ان يكون ايصال التكاليف الى الخلق بواسطة انسان وهو انما يبلغهم التكاليف
لاجل ان ينذرهم ويخوفهم ومتى انذرهم اتقوا مخالفة تكاليف الله ومتى اتقوا المخالفة استوجبوا رحمة الله وهذا هو المراد من قوله لينذركم ولتتقوا
ولعلكم ترحمون اذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الآية قوله او عجبتم الهمزة للاستفهام وهو للانكار والواو للعطف والمعطوف عليه محذوف كانه قيل
اكذبتم وعجبتم ان جاءكم اي عجبتم ان جاءكم ذكر وذكروا في تفسير هذا الذكر وجوها قال الحسن هو الوحي الذي جاءهم به وقال آخرون المراد به المعجز ثم ذلك
المعجز يحتمل وجهين احدهما انه تعالى كان انزل عليه كتابا والكتاب كان معجزا وسمي ذكرا كما سمي القرآن به وجعله معجزة لنبينا صلى الله عليه وسلم والثاني ان
ذلك المعجز كان شيئا آخر سوى الكتاب قوله على رجل قال الفراء على ههنا بمعنى مع كما تقول جاءنا الخير على وجهك ومع وجهك كلاهما جائز وقال ابن
قتيبة على لسان رجل منكم كقوله تعالى وآتنا ما وعدتنا على رسلك اي على لسان رسلك وقال آخرون ذكر من ربكم منزل على رجل وقوله منكم اي تعرفون
نسبه فهو منكم نسبا وذلك لان كونه منهم يزيل التعجب لان امر من هو منهم اعرف وبظاهر احواله اعلم وهو مما يقتضي ان يسكنوا اليه اكثر ويكون اميل
ثم بين تعالى ما لاجله يبعث الرسل فقال لينذركم وما لاجله ينذر فقال ولتتقوا وما لاجله يتقون فقال ولعلكم ترحمون وهذا الترتيب في غاية الحسن
فان المقصود من البعثة الانذار والمقصود من الانذار التقوى عن كل ما لا ينبغي والمقصود من التقوى الفوز بالرحمة في دار الآخرة قال الجبائي والكعبي والقاضي
هذه الآية دالة على انه تعالى اراد من الذين بعث الرسل اليهم التقوى والفوز بالرحمة وذلك يبطل قول من يقول انه تعالى اراد من بعضهم الكفر والعناد
وخلقهم لاجل العذاب والنار وجواب اصحابنا ان نقول ان لم يتوقف الفعل على الداعي لزم رجحان الممكن لا لمرجح وان توقف لزم الجبر ومتى
لزم ذلك وجب القطع بانه تعالى اراد الكفر من الكافر وذلك يبطل مذهبهم ثم بين تعالى انهم مع ذلك كذبوه في ادعاء النبوة وتبليغ التكاليف
عن الله تعالى واصروا على ذلك التكذيب ثم انه تعالى انجاه في الفلك ومن كان معه من المؤمنين واغرق الكفار والمكذبين وبين العلة في ذلك
فقال انهم كانوا قوما عمين قال ابن عباس عميت قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد قال اهل اللغة يقال رجل عم في البصيرة واعمى في البصر
فعميت عليهم الانباء يومئذ وقال قد جاءكم بصائر من ربكم فمن ابصر فلنفسه ومن عمي فعليها قال زهير واعلم ما في اليوم والامس قبله ولكنني عن علم ما
في غد عمي قال صاحب الكشاف قرئ عامين والفرق بين العمي والعامي ان العمي يدل على عمى ثابت والعامي على عمى حادث ولا شك ان عماهم كان
ثابتا راسخا والدليل عليه قوله تعالى في حقهم واوحي الى نوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن والله اعلم والى عاد اخاهم هودا قال
يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون قال الملأ الذين كفروا من قومه انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من
الكاذبين قال يا قوم ليس بي سفاهة ولكني رسول من رب العالمين ابلغكم رسالات ربي وانا لكم ناصح امين
او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح وزادكم في الخلق
بسطة فاذكروا آلاء الله لعلكم تفلحون قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد آباؤنا فأتنا
اعلم ان هذا هو **القصة الثالثة** وهي قصة هود عليه السلام مع قومه قوله والى عاد اخاهم هودا فيه ابحاث الاول انتصب اخاهم بقوله ارسلنا في اول الكلام
والتقدير لقد ارسلنا نوحا الى قومه وارسلنا الى عاد اخاهم هودا الثاني اتفقوا على ان هودا عليه السلام ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل كانت
هناك قرابة قريبة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال آخرون انه ما كان منهم ثم ذكروا في تفسير هذه الاخوة وجهين الاول قال الزجاج انه
كان من بني آدم ومن جنسهم لا من جنس الملائكة فكفى هذا القدر في تسمية هذه الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر ليكون الفهم والانس
بكلامه وافعاله اكمل وما بعثنا اليهم شخصا من غير جنسهم مثل ملك او جني والثاني اخاهم اي صاحبهم ورسولهم والعرب تسمي صاحب القوم اخا القوم ومنه

قوله كلما دخلت امة لعنت اختها اي صاحبتها وشبيهتها وقال النبي صلى الله عليه وسلم ان اخا صدا قد اذن وانما يقيم من اذن يريد صاحبهم الثالث قالوا ابو
هود عليه السلام هكذا هو هود بن شالخ بن ارفخشد بن سام بن نوح عليه السلام واما عاد فهم قوم كانوا باليمن بالاحقاف قال ابن اسحق والاحقاف الرمل الذي بين
عمان والى حضرموت البحث الرابع اعلم ان الفاظ هذه القصة موافقة للالفاظ المذكورة في قصة نوح عليه السلام الا في اشياء الاول ان في قصة نوح فقال يا قوم
اعبدوا الله وفي هود قال يا قوم اعبدوا الله والفرق ان نوحا عليه السلام كان مواظبا على دعوتهم وما كان يؤخر الجواب عن شبهاتهم لحظة واحدة واما هود فما
ما كانت مبالغته الى هذا الحد فلا جرم جاء فاء التعقيب في كلام نوح دون كلام هود والثاني قال في قصة نوح اعبدوا الله ما لكم من اله غيره اني اخاف عليكم عذاب
يوم عظيم وقال في هذه القصة اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون والفرق بين الصورتين ان قبل نوح لم يظهر في العالم مثل تلك الواقعة العظيمة وهي
الطوفان العظيم فلا جرم اخبر نوح عن تلك الواقعة فقال اني اخاف عليكم عذاب يوم عظيم واما واقعة هود فقد كانت مسبوقة بتلك الواقعة وعهد الناس
بها قريبا فلا جرم اكتفى هود بقوله افلا تتقون والمعنى تعرفون ان قوم نوح لما لم يتقوا الله ولم يطيعوه نزل بهم ذلك العذاب الذي اشتهر خبره في الدنيا فكان
قوله افلا تتقون اشارة الى التخويف بتلك الواقعة المشهورة في الدنيا والثالث انه تعالى قال في قصة نوح عليه السلام قال الملأ من قومه وفي هود قال
الملأ الذين كفروا من قومه والفرق انه كان في اشراف قوم هود من امن به منهم مرثد بن سعد وكان يكتم ايمانه فاريدت التفرقة بالوصف ولم يكن في اشراف قوم
نوح مؤمن الرابع حكي عن قوم نوح انهم قالوا انا لنراك في ضلال وعن قوم هود انهم قالوا انا لنراك في سفاهة وانا لنظنك من الكاذبين والفرق
بين الصورتين ان نوحا كان يخوف الكفار بالطوفان العام وكان ايضا مشتغلا باعداد السفينة وكان يتعب فيها فعند هذا قالوا انا لنراك في ضلال مبين
حيث تتعب نفسك في اصلاح سفينة كبيرة في مفازة ليس فيها قطرة من الماء ولم يظهر شيء من علامات ظهور الماء في تلك المفازة واما هود فما ذكر شيئا الا
انه زيف عبادة الاوثان ونسب من اشتغل بعبادتها الى السفاهة وقلة العقل فلما ذكر هود هذا الكلام في اسلافهم لا جرم قابلوه بمثله ونسبوه الى السفاهة ثم قالوا
وانا لنظنك من الكاذبين في ادعاء الرسالة واختلفوا في تفسير هذا الظن فقال بعضهم المراد منه القطع والجزم وورود الظن بهذا المعنى في القرآن كثير قال تعالى
الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم وقال الحسن والزجاج كان تكذيبهم اياه على الظن لا على اليقين فكفروا به ظانين لا متيقنين وهذا يدل على ان حصول الشك و
التجويز في اصول الدين يوجب الكفر والفرق الخامس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال ابلغكم رسالات ربي وانصح لكم وهودا قال ابلغكم رسالات ربي
وانا لكم ناصح فنوح قال انصح لكم وهو صيغة الفعل وهود قال وانا لكم ناصح وهو صيغة اسم الفاعل ونوح قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهود لم يقل ذلك ولكنه زاد
فيه كونه امينا والفرق بين الصورتين ان الشيخ عبد القاهر رحمه الله ذكر في دلائل الاعجاز ان صيغة الفعل تدل على التجدد ساعة فساعة وصيغة اسم الفاعل على الثبات
والاستمرار على ذلك الفعل واذا ثبت هذا فنقول يقال ان القوم كانوا يبالغون في السفاهة على نوح عليه السلام ثم انه في الغد يعود اليهم ويدعوهم الى الله وقد ذكر الله
تعالى عنه ذلك فقال رب اني دعوت قومي ليلا ونهارا فلما كان من عادته عليه السلام العود الى تجديد تلك الدعوة في كل يوم وفي كل ساعة لا جرم ذكره بصيغة
الفعل فقال وانصح لكم واما هود عليه السلام فقوله وانا لكم ناصح امين يدل على كونه مثبتا في تلك النصيحة مستقرا فيها لا جرم قال وانا لكم ناصح والفرق الاخر في
الاية وهو ان نوحا عليه السلام قال واعلم من الله ما لا تعلمون وهودا عليه السلام وصف نفسه بكونه امينا فالفرق ان نوحا عليه السلام كان اعلى شانا واعظم منصبا
في النبوة من هود عليه السلام فلا يبعد ان يقال انه كان يعلم من اسرار حكم الله وحكمته ما لم يصل اليه هود فلهذا السبب امسك هود لسانه عن ذكر تلك الكلمة واقتصر على
ان وصف نفسه بكونه امينا ومقصوده منه امور احدها الرد عليهم في قولهم وانا لنظنك من الكاذبين وثانيها ان مدار امر الرسالة والتبليغ عن الله تعالى على الامانة
فوصف نفسه بكونه امينا تقرير الرسالة والنبوة وثالثها كانه قال لهم كنت قبل هذه الدعوى امينا فيكم ما وجدتم مني غدرا ولا مكرا ولا كذبا واعترفتم لي بكوني امينا فكيف
نسبتموني الان الى الكذب واعلم ان الامين هو الثقة وهو فعيل من امن يامن فهو امين وامين بمعنى واحد واعلم ان القوم لما قالوا وانا لنراك في سفاهة فهو لم يقابل
سفاهتهم بالسفاهة بل قابلها بالحلم والاغضاء ولم يزد على قوله ليس بي سفاهة وذلك يدل على ان ترك الانتقام اولى كما قال تعالى واذا مروا باللغو مروا كراما وقوله ولكني رسول
من رب العالمين فهو مدح للنفس باعظم صفاتها وانما فعل ذلك لانه كان يجب عليه اعلام القوم ذلك وذلك يدل على ان مدح الانسان نفسه اذا كان في موضع
الضرورة جائز الفرق السادس بين القصتين ان نوحا عليه السلام قال او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم لينذركم ولتتقوا ولعلكم ترحمون وهود قال هذا
الكلام بعينه الا انه حذف منه ولتتقوا ولعلكم ترحمون والسبب فيه انه لما ظهر في القصة الاولى ان فائدة الانذار هي حصول التقوى الموجبة للرحمة لم يكن الى اعادته
في هذه القصة حاجة اما قوله تعالى حكاية عن هود عليه السلام واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد قوم نوح من هاهنا كل الكلام من خواص قصة هود فاعلم ان
الكلام في الخلفاء والخلائف والخليفة قد مضى في مواضع والمقصود منه ان تذكير النعم العظيمة يوجب الرغبة والمحبة وزوال النفرة والعداوة وقد ذكر هود عليه السلام
هاهنا نوعين من الانعام الاول انه تعالى جعلهم خلفاء من بعد قوم نوح وذلك بان اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وما يتصل بها من المنافع والمصالح والثاني
قوله وزادكم في الخلق بسطة وفيه مباحث الاول الخلق في اللغة عبارة عن التقدير فهذا اللفظ انما يطلق على الشيء الذي له مقدار وجثة وحجمية فكان المراد حصول الزيادة
في اجسامهم ومنهم من حمل هذا اللفظ على الزيادة في القوة وذلك لان القوى والقدر متفاوتة فبعضها اعظم وبعضها اضعف اذا عرفت هذا فنقول لفظ الاية
يدل على حصول الزيادة فاما مقدار الزيادة فليس في اللفظ البتة ما يدل عليه الا ان العقل يدل على ان تلك الزيادة يجب ان تكون زيادة عظيمة واقعة على خلاف

المتقدمة

العادة والا لم يكن لتخصيصها بالذكر في معرض الانعام فائدة قال الكلبي كان اطولهم مائة ذراع واقصرهم ستين ذراعا وقال آخرون تلك الزيادة هي مقدار ما تبلغه يد الانسان اذا
رفعها ففضلوا على اهل زمانهم بهذا القدر وقال قوم يحتمل ان يكون المراد من قوله وزادكم في الخلق بسطة كونهم من قبيلة واحدة متشاركين في القوة والشدة والجلادة وكون
بعضهم محبا للباقين ناصرا لهم وزوال العداوة والخصومة من بينهم فانه تعالى لما خصهم بهذه الانواع من الفضائل والمناقب فقد قررهم حصولها فحسن ان يقال وزادكم بسطة
في الخلق ثم انه عليه السلام لما ذكر هذين النوعين من النعمة قال فاذكروا آلاء الله وفيه مباحث الاول لا بد في الاية من اضمار والتقدير واذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق
بتلك الانعام لعلكم تفلحون وانما اضمرنا العمل لان الفلاح الذي هو الظفر بالثواب لا يحصل بمجرد التذكر بل لا بد من العمل واستدل الطاعنون في وجوب الاعمال الظاهرة
بهذه الاية وقالوا انه تعالى رتب حصول الفلاح على مجرد التذكر فوجب ان يكون مجرد التذكر كافيا في حصول الفلاح وجوابه ما تقدم من ان سائر الايات ناطقة بانه لا بد
من العمل البحث الثاني قال ابن عباس آلاء الله اي نعم الله قال الواحدي واحد الآلاء الى والو والي قال الاعشى ابيض لا يرهب الهزال ولا يقطع رحما ولا يخون الى قال ونظير
الآلاء الآناء واحدها انى وانو واني وزاد صاحب الكشاف في الآلاء قال ضلع واضلاع وعنب واعناب قالوا اجئتنا لنعبد الله وحده
ونذر ما كان يعبد آباؤنا فاتنا بما تعدنا ان كنت من الصادقين قال قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب اتجادلونني
في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم ما نزل الله بها من سلطان فانتظروا اني معكم من المنتظرين فانجيناه والذين معه برحمة منا و
قطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا وما كانوا مؤمنين اعلم ان هودا عليه السلام دعا قومه الى التوحيد وترك عبادة الاصنام بالدليل القاطع وذلك لانه بين ان
نعم الله عليهم كثيرة عظيمة وصريح العقل يدل على انه ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لانها جمادات والجماد لا قدرة له على شيء اصلا وظاهر ان العبادة نهاية التعظيم
وهي لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام وذلك يدل على انه يجب عليهم ان يعبدوا الله وان لا يعبدوا شيئا من الاصنام ومقصود الله تعالى من ذكر اقسام نعمه على عبيده
هذه الحجة التي ذكرها ثم ان هودا عليه السلام لما ذكر هذه الحجة اليقينية لم يكن من القوم جواب عنها الا التمسك بطريقة التقليد فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده
ونذر ما كان يعبد آباؤنا ثم قالوا فاتنا بما تعدنا وذلك لانه عليه السلام قال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره افلا تتقون مشعرا بالتهديد والتخويف بالوعيد فلهذا المعنى قالوا
فاتنا بما تعدنا وانما قالوا ذلك لانهم كانوا يعتقدون كونه كاذبا بدليل قولهم انا لنظنك من الكاذبين فلما اعتقدوا كونه كاذبا قالوا له فاتنا بما تعدنا
والغرض انه اذا لم ياتهم بالعذاب ظهر للقوم كذبه وانما قالوا ذلك لانهم ظنوا ان الوعد لا يجوز ان يتاخر فلا جرم استعجلوه على هذا الحد ثم انه تعالى حكى عن هود
عليه السلام حكى قوله قد وقع عليكم من ربكم رجس وغضب وفيه مسئلتان الاولى ان هذا الذي اخبر الله تعالى عنه بانه وقع لا يجوز ان يكون هو العذاب لان العذاب
ما كان حاصلا في ذلك الوقت وقد اختلفوا فيه قال القاضي تفسير الاية على قولنا ظاهر لانا نقول معناه انه تعالى احدث في الوقت ارادة لان يعذبهم عند كفرهم وتكذيبهم
حدثت هذه الارادة واعلم ان هذا القول عندنا باطل بل عندنا في الاية وجوه من التاويلات احدها انه تعالى اخبر في ذلك الوقت بنزول العذاب عليهم
فلما حدث الاعلام في ذلك الوقت لا جرم قال هود في ذلك الوقت قد وقع عليكم رجس من ربكم وثانيها انه جعل المتوقع الذي لا بد من نزوله بمنزلة الواقع ونظيره قولك
لمن طلب منك شيئا قد كان بمعنى انه سيكون ونظيره قوله تعالى اتى امر الله فلا تستعجلوه يعني سياتي امر الله وثالثها ان نحمل قوله وقع على معنى وجد وحصل والمعنى ارادة
ايقاع العذاب عليكم حصلت من الازل الى الابد لانه لو حصل لاشعاره بالحدوث بعدما لم يكن المسئلة الثانية الرجس لا يمكن ان يكون المراد منه العذاب لان
المراد من الغضب العذاب فلو حملنا الرجس عليه لزم التكرير وايضا الرجس ضد التزكية والتطهير قال تعالى تطهرهم وتزكيهم بها وقال في صفة اهل البيت ويطهركم تطهيرا
والمراد التطهير عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة واذا كان كذلك وجب ان يكون الرجس عبارة عن العقائد الباطلة والافعال المذمومة اذا ثبت هذا فقوله قد
وقع عليكم رجس يدل على انه تعالى خصهم بالعقائد المذمومة والصفات القبيحة وذلك يدل على ان الخير والشر من الله تعالى قال القفال يجوز ان يكون الرجس هو
الازدياد في الكفر بالرين على القلوب كقوله تعالى فزادتهم رجسا الى رجسهم اي قد وقع عليكم من الله تعالى رين على قلوبكم وعقوبة منه لكم بالخذلان لالفكم الكفر وتماديكم
في الغي واعلم انا قد دللنا على ان هذه الاية تدل على ان كفرهم من الله تعالى فهذا الذي قاله القفال ان كان المراد منه ذلك فمرحبا بالوفاق الا انه شديد النفرة
عن هذا المذهب واكثر تاويله للايات الدالة على هذا المذهب يدل على انه لا يقول بهذا المذهب وان كان المراد منه الجواب عما ذكرناه فهو ضعيف لانه ليس
فيه ما يوجب رفع الدليل الذي ذكرناه وحاصل الكلام في الاية ان القوم لما اصروا على التقليد وعدم الانقياد للدليل زادهم الله تعالى كفرا وهو المراد من قوله قد وقع
عليكم من ربكم رجس ثم خصهم بمزيد الغضب وهو قوله وغضب ثم قال تعالى اتجادلونني في اسماء سميتموها انتم وآباؤكم والمراد منه الاستفهام على سبيل الانكار
وذلك لانهم كانوا يسمون الاصنام بالالهة مع ان معنى الالهية فيها معدوم وسموا واحدا منها بالعزى مشتقا من العز والله تعالى ما اعطاه عزا اصلا وسموا آخر منها
باللات وليس فيها من الالهية شيء قوله ما نزل الله بها من سلطان عبارة عن خلو مذاهبهم عن الحجة والبينة ثم ان هودا عليه السلام جدد لهم وعيدا فقال فانتظروا
ما يحصل لكم من عبادة هذه الاصنام اني معكم من المنتظرين ثم انه تعالى اخبر عن عاقبة هذه الواقعة وقال فانجيناه والذين معه برحمة منا اذ كانوا مستحقين للرحمة بسبب ايمانهم
وقطعنا دابر الذين كذبوا باياتنا اي بالايات التي جعلناها معجزة لهود والمراد انه تعالى انزل عليهم عذاب الاستئصال الذي هو الريح وقد بين الله تعالى كيفيته في غير هذا
الموضع وقطع الدابر هو الاستئصال فدل بهذا اللفظ انه ما بقي منهم احد ودابر الشيء آخره فان قيل لما اخبر عنهم بانهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع
بانهم كانوا مكذبين بآيات الله لزم القطع بانهم ما كانوا مؤمنين فما الفائدة في قوله وما كانوا مؤمنين قلنا معناه انهم كانوا مكذبين وعلم الله تعالى منهم انهم لو بقوا

حدثت

القفال

لم تؤمنوا البصائر لو علم تعالى انهم سيؤمنون لابقاهم وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ قَدْ جَاءَتْكُم بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ هَٰذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةً فَذَرُوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِن بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِن سُهُولِهَا قُصُورًا وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ بُيُوتًا فَاذْكُرُوا آلَاءَ اللَّهِ وَلَا تَعْثَوْا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا

اعلم ان هذا هو القصة الرابعة وهو قصة صالح عليه السلام قوله والى ثمود فالمعنى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا وفيه مسائل الاولى قال ابو عمرو بن العلاء سميت ثمود لقلة مائها من الثمد وهو الماء القليل وكانت مساكنهم الحجر بين الحجاز والشام الى وادي القرى وقيل سميت ثمود لانه اسم ابيهم الاكبر وهو ثمود بن عامر بن ارم بن سام بن نوح المسئلة الثانية قرئ والى ثمود بمنع الصرف بتاويل القبيلة والى ثمود بالصرف بتاويل الحي او باعتبار الاصل لانه اسم ابيهم الاكبر وقد ورد التنزيل بهما صريحا قال تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود اعلم انه تعالى حكى عنه انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غيره كما ذكره من قبله من الانبياء ثم قال تعالى قد جاءتكم بينة من ربكم وهذه الزيادة مذكورة في هذه القصة وهي تدل على ان كل من كان قبله من الانبياء كانوا يذكرون الدلائل على صحة التوحيد والنبوة لان التقليد وحده لو كان كافيا لكان ذكر البينة هاهنا لغوا ثم انه تعالى بين ان تلك البينة هي الناقة فقال هذه ناقة الله وفيه مسائل الاولى ذكروا انه تعالى لما اهلك عادا قام ثمود مقامهم وطال عمرهم وكثر تنعمهم ثم عصوا الله تعالى وعبدوا الاصنام فبعث الله تعالى اليهم صالحا عليه السلام وكان منهم فطالبوه بالمعجزة فقال ما تريدون قالوا اخرج معنا في عيدنا ونخرج اصنامنا وتسأل الهك ونسأل اصنامنا فان ظهر اثر دعائك اتبعناك وان ظهر اثر دعائنا اتبعتنا فخرج معهم فسألوه ان يخرج لهم ناقة كبيرة من صخرة معينة فاخذ مواثيقهم انه ان فعل ذلك امنوا به فقبلوا فصلى ركعتين ودعا الله تعالى فتمخضت الصخرة كما تتمخض الحامل ثم انفرجت وخرجت الناقة من وسطها وكانت في غاية الكبر وكان الماء عندهم قليلا فجعلوا الماء بالكلية شربها في يوم وفي اليوم الثاني شربا لكل القوم قال السدي وكانت الناقة في اليوم الذي تشرب فيه الماء تمر بين الجبلين فتعلوهما ثم تاتي فتحلب ما يكفي الكل وكانها كانت تصب اللبن صبا وفي اليوم الذي يشربون الماء لا تاتيهم وكان معها فصيل لها فقال لهم صالح عليه السلام يولد في شهركم هذا غلام يكون هلاككم على يده فذبح تسعة نفر منهم اولادهم ثم ولد العاشر فابى والده ان يذبحه ولده فنبت نباتا سريعا فلما كبر الغلام جلس مع قوم يصيبون من الشراب فارادوا ماء يمزجونه به وكان يوم شرب الناقة فما وجدوا الماء فاشتد ذلك عليهم فقال الغلام هل لكم في ان اعقر هذه الناقة فشد عليها فلما بصرت به شدت عليه فهرب منها الى خلف صخرة فاحاشوها عليه فلما مرت به تناولها فعقرها فسقطت فذلك قوله تعالى فنادوا صاحبهم فتعاطى فعقر واظهروا كفرهم وعتوا عن امر ربهم فقال لهم صالح عليه السلام ان اية العذاب ان تصبحوا غدا حمر الوجوه واليوم الثاني صفر الوجوه واليوم الثالث سود الوجوه فلما صبحهم العذاب تحنطوا واستعدوا اذا عرفت هذا فنقول اختلف العلماء في وجه كون الناقة اية فقال بعضهم انها كانت اية بسبب خروجها بكمالها من الصخرة قال القاضي هذا ان صح فهو معجز من جهات احدها خروجها من الجبل والثانية كونها لا من ذكر وانثى والثالثة كمال خلقها من غير تدريج القول الثاني انها انما كانت اية لاجل ان لها شرب يوم ولثمود جميعا شرب يوم واستيفاء ناقة شرب امة من الامم عجيب وكانت مع ذلك تاتي بما يليق بذلك الماء من الكلأ والحشيش القول الثالث ان وجه الاعجاز فيها انهم كانوا في يوم شربها يحلبون منها القدر الذي يقوم لهم مقام الماء في يوم شربهم وقال الحسن بالعكس من ذلك فقال انها لم تحلب قطرة لبن قط وهذا الكلام كالضد لما تقدم والقول الرابع ان وجه الاعجاز فيها ان يوم مجيئها الى الماء كان جميع الحيوانات تمتنع من الورود على الماء وفي يوم امتناعها كانت الحيوانات ترد واعلم ان القران قد دل على ان فيها اية فاما ذكر انها من اي الوجوه كانت اية فهو غير مذكور والعلم حاصل بانها كانت معجزة من وجه لا محالة المسئلة الثانية قوله اية نصب على الحال اي انظروا اليها حال كونها اية ولفظة هذه تتضمن معنى الاشارة والتنبيه في معنى دالة فلهذا جاز ان تكون حالا فان قيل تلك الناقة كانت اية لكل احد فلم خص قوم صالح بها فقال هذه ناقة الله لكم اية قلنا فيه وجهان احدهما انهم عاينوها وغيرهم اخبروا عنها وليس الخبر كالمعاينة وثانيهما لعله ثبتت سائر المعجزات الا ان القوم التمسوا هذه المعجزات بعينها على سبيل الاقتراح فاظهرها الله تعالى لهم فلهذا المعنى حسن التخصيص فان قيل ما الفائدة في تخصيص انها ناقة الله قلنا فيه وجوه قيل اضافها الى الله تعالى تشريفا وتخصيصا كقوله بيت الله وقيل لانه خلقها بلا واسطة وقيل لانه لا مالك لها سواه تعالى وقيل لانها حجة الله على القوم قوله فذروها تأكل في ارض الله اي الارض ارضه والناقة ناقة الله فذروها تاكل في ارض ربها فليست الارض لكم ولا ما فيها من النبات من انباتكم ولا تمسوها بسوء ولا تضربوها ولا تطردوها ولا تقربوا منها شيئا من انواع الاذى روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يا علي اشقى الاولين عاقر ناقة صالح واشقى الاخرين قاتلك قوله واذكروا اذ جعلكم خلفاء من بعد عاد قيل ان الله تعالى لما اهلك عادا عمر ثمود بلادها وخلفوهم في الارض وكثروا وعمروا اعمارا طويلة قوله وبواكم في الارض انزلكم والمباءة المنزل في الارض اي في ارض الحجر بين الحجاز والشام قوله تتخذون من سهولها قصورا اي تبنون القصور من سهولة الارض فان القصور انما تبنى من الطين واللبن والاجر وهذه الاشياء انما تتخذ من سهولة الارض قوله وتنحتون من الجبال بيوتا يريد تنحتون بيوتا من الجبال تسقفونها فان قالوا علام انتصب بيوتا قلنا على الحال كما يقال خط هذا الثوب قميصا وابر هذه القصبة قلما وهي من الحال المقدرة لان الجبل لا يكون بيتا في حال النحت ولا الثوب والقصبة قميصا وقلما في حال الخياطة والبري قيل كانوا يسكنون السهول في الصيف والجبال في الشتاء وهذا يدل على انهم كانوا متنعمين مترفهين قوله فاذكروا الاء الله اي قد ذكرت لكم بعض ما اتاكم الله تعالى من النعم وذكر الكل طويل فاذكروا انتم بعقولكم ما فيها قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان

يحمل على ظاهره وهو المنع من كل انواع الفساد والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِن قَوْمِهِ لِلَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا لِمَنْ آمَنَ مِنْهُمْ أَتَعْلَمُونَ أَنَّ صَالِحًا مُّرْسَلٌ مِّن رَّبِّهِ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلَ بِهِ مُؤْمِنُونَ قَالَ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا إِنَّا بِالَّذِي آمَنتُم بِهِ كَافِرُونَ فَعَقَرُوا النَّاقَةَ وَعَتَوْا عَنْ أَمْرِ رَبِّهِمْ وَقَالُوا يَا صَالِحُ ائْتِنَا بِمَا تَعِدُنَا إِن كُنتَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ فَأَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ فَأَصْبَحُوا فِي دَارِهِمْ جَاثِمِينَ فَتَوَلَّىٰ عَنْهُمْ وَقَالَ يَا قَوْمِ لَقَدْ أَبْلَغْتُكُمْ رِسَالَةَ رَبِّي وَنَصَحْتُ لَكُمْ وَلَٰكِن لَّا تُحِبُّونَ النَّاصِحِينَ وَلُوطًا إِذْ قَالَ

اعلم انا ذكرنا ان الملأ عبارة عن القوم الذين تملأ القلوب من هيبتهم ومعنى الاية قال الملأ وهم الذين استكبروا من قومه للذين استضعفوا يريد المساكين الذين امنوا به وقوله لمن امن منهم بدل من قوله للذين استضعفوا لانهم المؤمنون واعلم انه وصف الكفار بكونهم مستكبرين ووصف المؤمنين بكونهم مستضعفين وكونهم مستكبرين فعل استوجبوا به الذم وكون المؤمنين مستضعفين معناه ان غيرهم يستضعفهم ويستحقرهم وهذا ليس فعلا صادرا عنهم بل عن غيرهم فهو لا يكون صفة ذم في حقهم بل الذم عائد الى الذين يستحقرونهم ويستضعفونهم ثم حكى تعالى ان هؤلاء المستكبرين سألوا المستضعفين عن حال صالح عليه السلام فقال المستضعفون نحن مؤمنون مصدقون بما جاء به صالح وقال المستكبرون بل نحن كافرون بما جاء به صالح وهذه الاية من اعظم ما يحتج به في بيان ان الفقر خير من الغنى وذلك ان الاستكبار انما يتولد من كثرة المال والجاه والاستضعاف انما يحصل من قلتهما فبين تعالى ان كثرة المال والجاه حملهم على التمرد والاباء والانكار والكفر وقلة المال والجاه حملهم على الايمان والتصديق والانقياد وذلك يدل على ان الفقر خير من الغنى ثم قال تعالى فعقروا الناقة قال الازهري العقر عند العرب كشف عرقوب البعير ولما كان العقر سببا للنحر اطلق العقر على النحر اطلاقا لاسم السبب على المسبب واعلم انه اسند العقر الى جميعهم لانه كان برضاهم مع انه ما باشره الا بعضهم وقد يقال للقبيلة العظيمة انتم فعلتم كذا مع انه ما فعله الا واحد منهم ثم قال تعالى وعتوا عن امر ربهم يقال عتا يعتو عتوا اذا استكبر ومنه يقال جبار عات قال مجاهد العتو الغلو في الباطل وفي قوله عن امر ربهم وجهان الاول معناه استكبروا عن امتثال امر ربهم وذلك الامر هو الذي اوصله الله تعالى اليهم على لسان صالح عليه السلام وهو قوله فذروها تأكل في ارض الله والثاني ان يكون المعنى وصدر عتوهم عن امر ربهم فكان امر ربهم بتركها صار سببا في اقدامهم على ذلك العتو كما يقال الممنوع متبوع ثم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين وانما قالوا ذلك لانهم كانوا مكذبين في كل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد ثم قال تعالى فاخذتهم الرجفة قال الفراء والزجاج هي الزلزلة الشديدة قال تعالى يوم ترجف الارض والجبال قال الليث يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا كرجفان البعير تحت الرحل وكما ترجف الشجرة اذا ارجفتها الريح ثم قال فاصبحوا في دارهم جاثمين يعني في بلدهم ولذلك وحد الدار كما يقال دار الحرب ومررت بدار البزازين وجمع في اية اخرى فقال في ديارهم لانه اراد بالدار ما لكل واحد منهم من منزله الخاص به وقوله جاثمين قال ابو عبيدة الجثوم للناس والطير بمنزلة البروك للابل فجثوم الطير هو وقوعه لاطيا بالارض في حال سكونه بالليل والمعنى انهم اصبحوا جاثمين خامدين لا يتحركون موتى يقال الناس جثم اي قعود لا حراك بهم ولا يحسون بشيء ومنه المجثمة التي جاء النهي عنها وهي البهيمة التي تربط لترمى فثبت ان الجثوم عبارة عن السكون والخمود ثم اختلفوا فمنهم من قال لما سمعوا الصيحة العظيمة تقطعت قلوبهم وماتوا جاثمين على الركب وقيل بل سقطوا على وجوههم وقيل وصلت الصاعقة اليهم فاحترقوا وصاروا كالرماد وقيل بل عند نزول العذاب عليهم سقط بعضهم على بعض والكل متقارب وهاهنا سؤالات السؤال الاول انه تعالى لما حكى عنهم انهم قالوا يا صالح ائتنا بما تعدنا ان كنت من المرسلين قال تعالى فاخذتهم الرجفة والفاء للتعقيب وهذا يدل على ان الرجفة اخذتهم عقيب ما ذكروا ذلك الكلام وليس الامر كذلك لانه تعالى قال في اية اخرى فقال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب والجواب ان الذي يحصل عقيب الشيء بمدة قليلة قد يقال انه حصل عقيبه فزال السؤال السؤال الثاني طعن بعض الملحدين في هذه الايات بان الفاظ القران قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة وهي الرجفة والطاغية والصيحة وزعموا ان ذلك يوجب التناقض والجواب قال ابو مسلم الطاغية اسم لكل ما تجاوز عن حده سواء كان حيوانا او غيره والحق الهاء به للمبالغة فالمسلمون يسمون الملك العاتي بالطاغية والطاغوت قال تعالى ان الانسان ليطغى ان راه استغنى ويقال طغى طغيانا وهو طاغ وطاغية قال تعالى كذبت ثمود بطغواها وقال في غير الحيوان انا لما طغى الماء اي غلب وتجاوز عن الحد واما الرجفة فهي الزلزلة في الارض وهي حركة خارجة عن المعتاد فلم يبعد اطلاق اسم الطاغية عليها واما الصيحة فالغالب ان الزلزلة لا تنفك عن الصيحة العظيمة الهائلة وكذلك ان الحاصل فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة فبطل ما قاله الطاعن السؤال الثالث ان القوم قد شاهدوا خروج الناقة عن الصخرة وذلك معجزة قاهرة تقرب حال المكلفين عند مشاهدتها من الالجاء وايضا شاهدوا ان الماء الذي كان شربا لكل القوم في احد اليومين كان شربا للناقة في اليوم الثاني وذلك ايضا معجز قاهر ثم ان القوم لما نحروها وكان صالح عليه السلام قد توعدهم بالعذاب الشديد ان نحروها فلما شاهدوا بعد ذلك نحرها اثار العذاب وهو ما يروى انهم احمروا في اليوم الاول ثم اصفروا في الثاني ثم اسودوا في الثالث فمع مشاهدة تلك المعجزة القاهرة في اول الامر ومشاهدة علامات نزول العذاب في اخر الامر هل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره غير تائب منه والجواب الاقرب ان يقال انهم قبل ان شاهدوا تلك العلامات كانوا يكذبون صالحا عليه السلام في نزول العذاب فلما شاهدوا العلامات خرجوا عند ذلك عن حد التكليف وخرجوا عن ان تكون توبتهم مقبولة ثم قال تعالى فتولى عنهم وفيه قولان الاول انه تولى عنهم بعد ان ماتوا والدليل عليه انه تعالى قال فاصبحوا في دارهم جاثمين ثم قال فتولى عنهم والفاء للتعقيب فدل على انه حصل هذا التولي بعد جثومهم والثاني انه عليه السلام تولى عنهم قبل موتهم بدليل انه خاطب القوم وقال يا قوم لقد ابلغتكم رسالة ربي وذلك يدل على كونهم احياء من ثلاثة اوجه احدها قوله يا قوم والاموات لا يوصفون بالقوم لان اشتقاق لفظ القوم من الاستقلال بالقيام وذلك في حق الميت مفقود والثاني ان هذه الكلمات خطاب مع اولئك وخطاب الميت لا يجوز والثالث

انه قال ولكن لا تحبون الناصحين فيجب ان يكونوا احياء ليصح حصول المحبة فيهم ويمكن ان يجاب عنه فيقال قد يقول الرجل وهو ميت وكان قد نصحه فلم يقبل النصيحة حتى القى نفسه
في الهلاك يا اخي كم قد نصحتك فلم تقبل وكم منعتك فلم تمتنع فكذا هاهنا والفائدة فيه اما لان يسمعه بعض الاحياء فيعتبر به وينزجر عن مثل تلك الطريقة واما لاجل انه احترق
قلبه بسبب تلك الواقعة فاذا ذكر ذلك الكلام فرجت تلك القضية عن قلبه وخف عليه اثر تلك المصيبة وذكروا جوابا آخر وهو ان صالحا عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما ان
النبي صلى الله عليه وسلم خاطب قتلى بدر فقيل تكلم مع هولاء الجيف فقال ما انتم باسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب ولوطا اذ قال لقومه اتأتون
الفاحشة ما سبقكم بها من احد من العالمين أئنكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء بل انتم قوم مسرفون وما كان جواب
قومه الا ان قالوا اخرجوهم من قريتكم انهم اناس يتطهرون فانجيناه واهله الا امرأته كانت من الغابرين وامطرنا عليهم مطرا فانظر كيف كان عاقبة المجرمين
اعلم ان هذا هو قال النحويون انما صرف نوح ولوط لخفته فانه مركب من ثلاثة احرف وهو ساكن الوسط اتأتون الفاحشة اتفعلون السيئة المتمادية في
القبح وفي قوله ما سبقكم بها من احد من العالمين بحثان الاول قال صاحب الكشاف من الاولى زائدة لتوكيد النفي وافادة معنى الاستغراق والثانية للتبعيض فان قيل
كيف يجوز ان يقال ما سبقكم بها من احد من العالمين مع ان الشهوة داعية الى ذلك العمل ابدا والجواب انا نرى كثيرا من الناس يستقذرون ذلك العمل فاذا جاز في الكل
منهم استقذاره لم يبعد ايضا انقضاء كثير من الاعصار بحيث لا يقدم احد من اهل تلك الاعصار ولم يوجد ذلك العمل فيها وفيه وجه آخر وهو ان يقال لعلهم بكليتهم
اقبلوا على ذلك العمل والاقبال بالكلية عليه مما لم يوجد في الاعصار السابقة قال الحسن كانوا ينكحون الرجال في ادبارهم وكانوا لا يفعلون ذلك الا بالغرباء وقال عطاء عن ابن
عباس استحكم ذلك فيهم حتى فعل بعضهم ببعض البحث الثاني قوله ما سبقكم يجوز ان يكون مستأنفة في التوبيخ ويجوز ان يكون صفة للفاحشة كقوله تعالى واية لهم
الليل نسلخ منه النهار وقال الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني ثم قال انكم لتأتون الرجال شهوة من دون النساء وفيه مسائل الاولى قرأ نافع وحفص عن عاصم انكم
بكسر الهمزة وهو مذهب نافع ان يكتفي بالاستفهام في الاول من الثاني في كل القرآن وقرأ ابن كثير أئنكم بهمزة غير ممدودة وبتليين الثانية وقرأ ابو عمرو بهمزة ممدودة للتخفيف
وبتليين الثانية وقرأ الباقون بهمزتين على الاصل قال الواحدي رحمه الله من استفهم كان معناه الانكار لقوله اتأتون الفاحشة وكل واحد من الاستفهامين جملة مستقلة
لا يحتاج في تمامها الى شيء المسألة الثانية شهوة مصدر قال ابو زيد شهي يشهى شهوة وانتصابها على المصدر لان قوله اتأتون الرجال معناه اتشتهون شهوة وان
شئت قلت انها مصدر وقع موقع الحال المسألة الثالثة في بيان الوجوه في قبح هذا العمل اعلم ان قبحه كالامر المتقرر في الطباع فلا حاجة فيه الى تعديد الوجوه على التفصيل ثم
نقول موجبات القبح فيه كثيرة اولها ان اكثر الناس يحترزون عن حصول الولد لان حصوله يحمل الانسان على طلب المال واتعاب النفس في الكسب الا ان الله
تعالى جعل الوقاع سببا لحصول اللذة العظيمة حتى ان الانسان لطلبها يقدم على الوقاع وحينئذ يحصل الولد شاء ام ابى وبهذا الطريق يبقى النسل ولا ينقطع النوع فوضع
اللذة في الوقاع يشبه الذي وضع الفخ للصيد فانه لا بد له ان يضع شيئا في الفخ يشتهيه الصيد ليصير سببا لوقوعه فيه والمقصود منه ابقاء نوع الانسان الذي هو
اشرف الانواع اذا ثبت هذا فنقول لو تمكن الانسان من تحصيل تلك اللذة بطريق لا يفضي الى الولد لم تحصل الحكمة المطلوبة ولادى ذلك الى انقطاع النسل
وذلك على خلاف حكم الله فوجب الحكم بتحريمه قطعا حتى تحصل تلك اللذة بالطريق المفضي الى الولد الوجه الثاني وهو ان الذكورة مظنة الفعل والانوثة مظنة الانفعال
فاذا صار الذكر منفعلا والانثى فاعلا كان ذلك على خلاف مقتضى الطبيعة وعلى عكس الحكمة الالهية الثالث الاشتغال بمحض الشهوة تشبه بالبهيمة واذا كان الاشتغال بالشهوة يفيد فائدة
اخرى سوى قضاء الشهوة فقضاء الشهوة مع المرأة تحصل منها الفائدة وهي الولد وبقاء النوع الانساني الذي هو اشرف الانواع فيها واما قضاء الشهوة من الذكر
فانه لا يفيد الا مجرد قضاء الشهوة كان ذلك تشبها بالبهائم وخروجا عن الغريزة الانسانية فكان في غاية القبح الرابع هب ان الفاعل يلتذ بذلك العمل الا انه يبقى
في ايجاب العار العظيم والعيب الكامل بالمفعول على وجه لا يزول عنه ابد الدهر والعاقل لا يرضى لاجل لذة خسيسة منقضية في الحال الحاق العيب الدائم الباقي بالغير
الخامس انه عمل يوجب استحكام العداوة بين الفاعل والمفعول وربما يؤدي الى اقدام المفعول على قتل الفاعل لاجل انه ينفر طبعه عند رؤيته او على الحاق العار به اما حصول هذا
العمل مع المرأة يوجب استحكام الالفة والمحبة والمودة وحصول المصالح الكثيرة كما قال تعالى خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة
السادس انه تعالى اودع في الرحم قوة شديدة الجذب للمني فاذا واقع الرجل المرأة قوي الجذب فلم يبق شيء من المني في المجاري الا وينفصل اما اذا واقع الرجل فلم يحصل
في ذلك العضو المعين من المفعول قوة جاذبة للمني فحينئذ لا يكمل الجذب فيبقى شيء من اجزاء المني في تلك المجاري ولا ينفصل ويعفن ويفسد ويتولد منه
الاورام الشديدة والاسقام العظيمة وهذه فائدة لا يمكن معرفتها الا بالقوانين الطبية فهذه هي الوجوه الموجبة لقبح هذا العمل قال مولانا الامام الداعي الى الله رحمه الله
رايت بعض من كان ضعيفا في الدين يقول انه تعالى قال والذين هم لفروجهم حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم وذلك يقتضي حل وطء المملوك
مطلقا سواء كان ذكرا او انثى قال ولا يمكن ان يقال انا نخصص هذا العموم بقوله تعالى اتأتون الذكران من العالمين وبقوله اتأتون الفاحشة ما سبقكم بها من احد
من العالمين قال لان كل واحد من هاتين الآيتين كل واحد منهما اعم من الاخرى من وجه واخص من وجه آخر وذلك لان المملوك قد يكون ذكرا وقد يكون انثى وايضا الذكر
قد يكون مملوكا وقد لا يكون مملوكا واذا كان الامر كذلك لم يكن تخصيص احدهما بالاخرى اولى من العكس والترجيح من هذا الجانب لان قوله الا على ازواجهم او ما ملكت
ايمانهم شرع محمد صلى الله عليه وسلم وقصة لوط شرع سائر الانبياء وشرع محمد صلى الله عليه وسلم اولى من شرع من تقدمه من الانبياء وايضا الاصل في المنافع
الحل والملك مطلق للتصرف فهذا الاستدلال انما يعقل في موضع الاحتمال وقد سبق بالتواتر الظاهر من دين محمد صلوات الله عليه حرمة هذا العمل والمبالغة

في المنع منه والاستدلال اذا وقع في مقابلة النقل المتواتر كان باطلا ثم قال لوط عليه السلام بل انتم قوم مسرفون والمعنى كانه قال لهم انتم مسرفون في كل الاعمال فلا يبعد ايضا منكم
اقدامكم على هذا الاسراف ثم قال تعالى وما كان جواب قومه الآية والمراد اخرجوا لوطا واتباعه لانه تعالى قال في غير هذه السورة اخرجوا آل لوط من قريتكم انهم اناس يتطهرون ولان الظاهر
انهم انما سعوا في اخراج من نهاهم عن العمل الذي يشتهونه ويريدونه وذلك انما هو لوط وقومه قوله يتطهرون فيه وجوه الاول ان ذلك العمل تصرف في موضع النجاسة
فمن تركه فقد تطهر والثاني ان البعد عن الاثم يسمى طهارة فقوله يتطهرون اي يتباعدون عن المعاصي والآثام الثالث انهم انما قالوا انهم اناس يتطهرون على سبيل السخرية
بهم وبتطهرهم من الفواحش كما يقول الشيطان من الفسقة لبعض الصلحاء اذا وعظهم ابعدوا عنا هذا المتقشف وارجونا عن هذا المتزهد قوله تعالى فانجيناه واهله يحتمل
ان يكون المراد من اهله انصاره واتباعه الذين تبعوا دينه ويحتمل ان يكون المراد المتصلين اليه بالنسب قال ابن عباس المراد ابنتاه قوله الا امرأته اي زوجته يقال
الرجل بمعنى زوجته ولا يقال رجل المرأة بمعنى زوجها لان الزوج بمنزلة المالك لها وليست المرأة كذلك فاذا اضيف الى الرجل بالاسم العام عرفت انه زوجه وملك النكاح
والرجل اذا اضيف الى المرأة بالاسم العام لم تعرف الزوجة قوله كانت من الغابرين يقال غبر الشيء يغبر غبورا اذا مكث وبقي وقال الهذلي فغبرت بعدهم بعيش ناصب واخال
اني لاحق مستتبع يعني بقيت فمعنى الآية انها كانت من الباقين في عذاب الله وهو قول الحسن وقتادة ويجوز ان يكون المعنى من الغابرين عن النجاة اي من الذين بقوا عنها ولم يدركوا
النجاة يقال فلان غبر عن هذا الامر اي لم يدركه ويجوز ان يكون المراد انها لم تسر مع لوط واهله بل تخلفت عنه وبقيت في ذلك الموضع الذي هو موضع العذاب قوله
تعالى وامطرنا عليهم مطرا يقال مطرت السماء وامطرت والاول افصح وامطرهم مطرا وعذابا وكذلك امطر عليهم والمراد انه تعالى امطر عليهم حجارة من السماء بدليل قوله
تعالى وامطرنا عليهم حجارة من سجيل ثم قال تعالى فانظر كيف كان عاقبة المجرمين وفيه مسألتان الاولى ظاهر الآية وان كان مخصوصا برسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان
المراد سائر المكلفين ليعتبروا بذلك فينزجروا فان قيل كيف يعتبرون بذلك وقد امنوا من عذاب الاستئصال قلنا ان عذاب الآخرة اعظم وادوم من ذلك
فعند سماع هذه القصة يذكرون عذاب الآخرة مرتبا على عذاب الاستئصال ويكون ذلك زجرا وتحذيرا المسألة الثانية مذهب الشافعي رضي الله عنه ان
اللواطة توجب الحد وقال ابو حنيفة لا توجبه وللشافعي ان يحتج بهذه الآية من وجوه الاول انه ثبت في شريعة لوط عليه السلام رجم اللوطي والاصل في الثابت
البقاء الا ان يظهر طريان الناسخ ولم يظهر في شرع محمد صلوات الله عليه ما نسخ هذا الحكم فوجب القول ببقائه الثاني قوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده
وقد بينا في تفسيرنا انها تدل على ان شرع من قبلنا حجة علينا والثالث انه تعالى قال فانظر كيف كان عاقبة المجرمين والظاهر ان المراد من هذه العاقبة ما سبق ذكره
وهو انزال الحجارة عليهم ومن المجرمين الذين يعملون عمل قوم لوط لان ذلك هو المذكور السابق فينصرف اليه فصار تقدير الآية فانظر كيف امطر الله الحجارة
على من يعمل ذلك العمل المخصوص وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذه الآية تقتضي كون هذا الجرم المخصوص علة
لحصول هذا الزاجر المخصوص واذا ظهرت العلة وجب ان يحصل هذا الحكم اينما حصلت هذه العلة والى مدين اخاهم شعيبا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم
من اله غيره قد جاءتكم بينة من ربكم فاوفوا الكيل والميزان ولا تبخسوا الناس اشياءهم ولا تفسدوا في الارض بعد
اصلاحها ذلكم خير لكم ان كنتم مؤمنين ولا تقعدوا بكل صراط توعدون وتصدون عن سبيل الله من آمن به و
تبغونها عوجا واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين وان كان طائفة منكم
آمنوا بالذي ارسلت به وطائفة لم يؤمنوا فاصبروا حتى يحكم الله بيننا وهو خير الحاكمين قال
[illegible] اعلم ان هذا هو وقد ذكرنا ان التقدير وارسلنا الى مدين اخاهم وذكرنا ان هذه الاخوة كانت في النسب لا في الدين وذكرنا الوجوه فيه واختلفوا
في مدين فقيل انه اسم البلد وقيل انه اسم القبيلة بسبب انهم اولاد مدين بن ابراهيم عليه السلام ومدين صار اسما للقبيلة كما يقال بكر وتميم للقبيلة باسم ابيهم وشعيب
عليه السلام من اولاده وهو شعيب بن نويب بن مدين بن ابراهيم خليل الرحمن عليه السلام واعلم انه تعالى حكى عن شعيب عليه السلام انه امر قومه في هذه الآية باشياء
انه امرهم بعبادة الله ونهاهم عن عبادة غيره وهذا اصل معتبر في شرائع جميع الانبياء فقال اعبدوا الله ما لكم من اله غيره انه ادعى النبوة فقال قد جاءتكم بينة من
ربكم ويجب ان يكون المراد من البينة هاهنا المعجزة لانه لا بد لمدعي النبوة منها والا لكان متنبئا لا نبيا فهذه الآية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه فاما ان
تلك المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القرآن دلالة عليه كما لم يحصل في القرآن الدلالة على كثير من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم قال صاحب الكشاف ومن معجزات
شعيب انه دفع الى موسى عصاه وهي التي حاربت التنين وايضا قال لموسى عليه السلام ان هذه الاغنام تلد اولادا فيها سواد وبياض وقد وهبتها منك
فكان الامر كما اخبر عنه ثم قال وهذه الاحوال كانت معجزات لشعيب عليه السلام لان موسى في ذلك الوقت ما ادعى الرسالة بعد واعلم ان هذا الكلام بناء على اصل مختلف
فيه بين اصحابنا والمعتزلة وذلك لان عندنا ان الذي سيصير نبيا ورسولا بعد ذلك يجوز ان يظهر الله تعالى عليه انواع المعجزات قبل ايصال الوحي ويسمى
ذلك ارهاصا للنبوة فهذا الارهاص عندنا جائز وعند المعتزلة غير جائز فالاحوال التي ذكرها صاحب الكشاف عندنا ارهاصات لموسى عليه السلام وعندنا وعند المعتزلة
معجزات لشعيب عليه السلام لان الارهاص عندهم غير جائز [illegible] انه قال فاوفوا الكيل والميزان اعلم ان عادة الانبياء عليهم السلام انهم اذا رأوا قومهم مقبلين على
نوع من انواع المفاسد اقبالا اكثر من اقبالهم على سائر انواع المفاسد بدؤا بمنعهم عن ذلك النوع وكان قوم شعيب مشغوفين بالبخس والتطفيف فلهذا السبب بدأ بذكر هذه
الواقعة فقال فاوفوا الكيل والميزان وههنا سؤالات الاول الفاء في قوله فاوفوا توجب ان يكون الامر بايفاء الكيل كالمعلول والنتيجة عما سبق ذكره وهو قوله قد

جاءتكم بينة من ربكم فكيف الوجه والجواب كأنه يقول لهم البخس والتطفيف عبارة عن الخيانة بالشيء القليل وهو أمر مستقبح في العقول ومع ذلك فقد جاءت البينة
والشريعة الموجبة لحرمته فلم يبق لكم فيه عذر فأوفوا الكيل والميزان والسؤال الثاني كيف قال الكيل والميزان ولم يقل المكيال والميزان كما في سورة هود والجواب أراد بالكيل
آلة الكيل وهو المكيال أو سمى ما يكال به بالكيل كما يقال العيش لما يعاش به قوله ولا تبخسوا الناس أشياءهم والمراد أنه لما منع قومه من البخس في الكيل والوزن
منعهم بعد ذلك من البخس والتنقيص بجميع الطرق ويدخل فيه المنع من الغصب والسرقة وأخذ الرشوة وقطع الطريق وانتزاع الأموال بطريق الحيل قوله ولا تفسدوا
في الأرض بعد إصلاحها وذلك لأنه لما كان أخذ أموال الناس بغير رضاهم يوجب المنازعة والخصومة وهما يوجبان الفساد لا جرم قال بعده ولا تفسدوا في الأرض بعد
إصلاحها وقد سبق تفسيره وذكروا فيه وجوها قيل ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها بأن تقدموا على البخس في الكيل والوزن لأن ذلك يتبعه الفساد وقيل أراد به المنع
من كل ما كان فسادا حملا للفظ على عمومه وقيل قوله لا تبخسوا الناس أشياءهم منع من مفاسد الدنيا وقوله ولا تفسدوا في الأرض منع من مفاسد الدين حتى تكون الآية
جامعة للنهي عن مفاسد الدنيا والدين واختلفوا في معنى بعد إصلاحها قيل بعد أن صلحت الأرض بمجيء النبي بعد أن كانت فاسدة بخلوها منه فنهاهم عن الفساد
وقد صارت صالحة وقيل المراد أن لا تفسدوا بعد أن أصلحها الله بتكثير النعم فيها وحاصل هذه التكاليف الخمسة ترجع إلى أصلين التعظيم لأمر الله ويدخل فيه الإقرار
بالتوحيد والنبوة والشفقة على خلق الله ويدخل فيه ترك البخس والفساد وحاصلهما يرجع إلى ترك الإيذاء كأنه تعالى يقول إيصال النفع إلى الكل متعذر أما كف
الشر عن الكل ممكن ثم إنه عليه السلام لما ذكر هذه الخمسة قال ذلكم وهو إشارة إلى هذه الخمسة ومعنى خير لكم في الآخرة إن كنتم مؤمنين بالآخرة أو المراد أن ترك البخس
والفساد خير لكم في طلب الدنيا لأن الناس إذا علموا منكم الوفاء والصدق والأمانة رغبوا في المعاملات معكم فكثرت أموالكم إن كنتم مؤمنين أي إن كنتم مصدقين
لي في قولي قال تعالى وما أنت بمؤمن لنا أي وما أنت بمصدق قوله تعالى ولا تقعدوا بكل صراط توعدون اعلم أن شعيبا عليه السلام ضم إلى ما تقدم ذكره من رعاية
حقوق الأشياء أن منعهم من أن يقعدوا على طرق الدين ومناهج الحق لأجل أن يمنعوا الناس عن قبوله وفي قوله ولا تقعدوا بكل صراط قولان الأول
أن يحمل الصراط على الطريق الذي يسلكه الناس روي أنهم كانوا يجلسون على الطرقات ويخوفون من آمن بشعيب عليه السلام والثاني أن يحمل الصراط على مناهج
الدين قال صاحب الكشاف ولا تقعدوا بكل صراط أي ولا تقتدوا بالشيطان في قوله لأقعدن لهم صراطك المستقيم قالوا والمراد بالصراط كل ما كان من
مناهج الدين والدليل عليه قوله وتصدون عن سبيل الله وقوله بكل صراط يقال قعد له بمكان كذا وفي مكان كذا وهذه الحروف تتعاقب في هذا الموضع لتقارب
معانيها فإنك إذا قلت قعد بمكان فالباء للإلصاق وهو قد التصق بذلك المكان وعلى للاستعلاء وهو قد علا ذلك المكان وفي للحلول وهو قد حل
ذلك المكان قوله توعدون محله وكذا ما عطف عليه النصب على الحال والتقدير ولا تقعدوا موعدين ولا صادين عن سبيل الله ولا أن تبغوا عوجا في سبيل الله
والحاصل أنه نهاهم عن القعود على صراط الله حال الاشتغال بأحد هذه الأمور الثلاثة واعلم أنه تعالى لما عطف بعض هذه الثلاثة على البعض وجب حصول
التغاير بينها فقوله توعدون يحصل بذكر إنزال المضار بهم وأما الصد فقد يكون بالإيعاد بالمضار وقد يكون بالوعد بالمنافع على الترك وقد يكون بأن لا
يمكنه من الذهاب إلى الرسول ليسمع كلامه قوله وتبغونها عوجا المراد إلقاء الشكوك والشبهات والمراد من الآية أن شعيبا عليه السلام منع القوم من
أن يمنعوا الناس من قبول الدين الحق بأحد هذه الطرق الثلاثة وإذا تأملت علمت أن أحدا لا يمكنه منع غيره من قبول مذهب أو مقالة إلا بأحد هذه
الطرق الثلاثة قوله واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم والمقصود منه أنهم إذا تذكروا سبوغ نعمة الله عليهم فالظاهر أن ذلك يحملهم على الطاعة والبعد عن
المعصية قال الزجاج وهذا الكلام يحتمل ثلاثة أوجه كثر عددكم بعد القلة وكثركم بالغنى بعد الفقر وكثركم بالقدرة بعد الضعف ووجه ذلك أنهم إذا كانوا
فقراء أو ضعفاء فهم بمنزلة القليل في أنه لا يحصل من وجودهم قوة وشوكة فأما تكثير عددهم بعد القلة فهو أن مدين بن إبراهيم تزوج رئثا بنت
لوط فولدت حتى كثر عددهم قوله وانظروا كيف كان عاقبة المفسدين والمعنى تذكروا عاقبة المفسدين وما لحقهم من الخزي والنكال ليصير ذلك زاجرا لكم
عن العصيان والفساد فقوله واذكروا إذ كنتم قليلا فكثركم المقصود منه أنهم إذا تذكروا كثرة نعم الله عليهم انقادوا وأطاعوا وقوله وانظروا كيف كان
عاقبة المفسدين المقصود منه أنهم إذا عرفوا أن عاقبة المفسدين المتمردين انتهت إلى الخزي والنكال احترزوا عن الفساد والعصيان وأطاعوا فكان المقصود
من هذين الكلامين حملهم على الطاعة بطريق الترغيب أولا والترهيب ثانيا ثم قال وإن كان طائفة إلى قوله فاصبروا والمقصود منه تقوية قلوب المؤمنين
وزجر من لا يؤمن لأن قوله فاصبروا تهديد وكذلك قال حتى يحكم الله بيننا والمراد إعلاء درجات المؤمنين وإظهار هوان الكافرين وهذه الحالة قد تظهر
في الدنيا فإن لم تظهر فيها فلا بد أن تظهر في الآخرة قوله وهو خير الحاكمين يعني أنه حاكم منزه عن الجور والميل والحيف فلا بد وأن يخص المؤمن المتقي بالدرجات
العالية والكافر الشقي بأنواع العقوبات ونظيره قوله تعالى أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض قال الملأ الذين استكبروا
من قومه لنخرجنك يا شعيب والذين آمنوا معك من قريتنا أو لتعودن في ملتنا قال أولو كنا كارهين قد افترينا
على الله كذبا إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا وسع ربنا كل شيء
علما على الله توكلنا ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين وقال الملأ الذين كفروا
اعلم أن شعيبا عليه السلام لما قرر تلك الكلمات قال الذين استكبروا وأنفوا من تصديقه وقبول قوله لا بد من أحد أمرين إما أن نخرجك ونخرج أتباعك عن هذه القرية

وإما أن تعود إلى ملتنا والإشكال فيه أن يقال إن قولهم أو لتعودن في ملتنا يدل على أنه عليه السلام كان على ملتهم التي هي الكفر وهذا يقتضي أنه عليه السلام كان كافرا قبل ذلك وكان
في غاية الفساد وقوله قد افترينا على الله كذبا إن عدنا في ملتكم يدل أيضا على هذا المعنى والجواب عنه من وجوه الأول أن أتباع شعيب كانوا قبل دخولهم في دينه كفارا فخاطبوا
شعيبا بخطاب أتباعه وأجروا عليه أحكامهم الثاني أن رؤساءهم قالوا ذلك على وجه التلبيس على العوام يوهمون أنه كان منهم وأن شعيبا ذكر جوابه على وفق ذلك الإيهام
الثالث أن شعيبا في أول أمره كان يخفي دينه ومذهبه فتوهموا أنه كان على دين قومه والرابع لا يبعد أن يقال إن شعيبا كان على شريعتهم ثم إنه تعالى نسخ تلك
الشريعة بالوحي الذي أوحاه الله تعالى إليه الخامس المراد من قوله أو لتعودن في ملتنا أي لتصيرن إلى ملتنا فوقع العود بمعنى الابتداء يقول القائل قد عاد علي من فلان مكروه
يريدون قد صار إلي منه المكروه ابتداء قال الشاعر فإن تكن الأيام أحسن مرة إلي فقد عادت لهن ذنوب أراد فقد صارت ولم يرد أن ذنوبا كانت لهن قبل
الإحسان ثم إنه تعالى بين أن القوم لما قالوا ذلك أجاب شعيب عليه السلام عن كلامهم بوجهين الأول قوله أولو كنا كارهين والثاني قوله قد افترينا على الله كذبا إن عدنا
في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها والجواب الأول جار مجرى الرمز في أنه لا يعود إلى ملتهم والجواب الثاني تصريح بأنه لا يفعل ذلك فقال إن فعلنا ذلك فقد افترينا على الله
والأصل في النبوة والرسالة صدق اللهجة والبراءة عن الكذب فالعود في ملتكم يبطل النبوة ويزيل الرسالة ومعنى قوله إذ نجانا الله منها فيه وجوه الأول معناه
علمنا قبحه وفساده ونصب الأدلة على أنه باطل الثاني المراد أن الله تعالى نجى قومه عن تلك الملة إلا أنه نظم نفسه في جملتهم وإن كان بريئا منهم إجراء
للكلام على حكم التغليب الثالث أن القوم أوهموا أنه كان على ملتهم أو اعتقدوا أنه كان كذلك فقوله بعد إذ نجانا الله منها أي على حسب معتقدكم وزعمكم
قوله تعالى وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا واعلم أن أصحابنا يتمسكون به على أنه تعالى قد يشاء الكفر والمعتزلة يتمسكون به على أنه تعالى لا يشاء
إلا الخير والصلاح أما وجه استدلال أصحابنا بهذه الآية فمن وجهين الأول قوله إن عدنا في ملتكم بعد إذ نجانا الله منها يدل على أن المنجي من الكفر هو الله تعالى ولو كان
الإيمان يحصل بخلق العبد لكانت النجاة من الكفر حصلت للإنسان من نفسه لا من الله تعالى وذلك نقيض قوله بعد إذ نجانا الله منها الثاني أن معنى الآية أنه ليس لنا
أن نعود في ملتكم إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إلى تلك الملة ولما كانت تلك الملة كفرا كان هذا تجويزا من شعيب عليه السلام أن يعيدهم إلى الكفر ويصرح بأنه
تعالى قد يشاء رد المسلم إلى الكفر وذلك عين مذهبنا قال الواحدي ولم يزل الأنبياء والأكابر يخافون العاقبة وانقلاب الأمر ألا ترى إلى قول الخليل
عليه السلام واجنبني وبني أن نعبد الأصنام وكثيرا ما كان يقول سيدنا محمد صلوات الله عليه يا مقلب القلوب والأبصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال
يوسف عليه السلام توفني مسلما وأجاب المعتزلة عنه من وجوه الأول أن قوله ليس لنا أن نعود إلى تلك الملة إلا أن يشاء الله أن يعيدنا إليها قضية شرطية
وليس فيها بيان أنه تعالى شاء ذلك أو ما شاء الثاني أن هذا مذكور على طريق التبعيد كما يقال لا أفعل ذلك إلا إذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب
عليه السلام عوده إلى ملتهم بما المعلوم أنه لا يكون نفيا لذلك أصلا فهو على طريق التبعيد لا على وجه الشرط الثالث أن قوله إلا أن يشاء الله ليس فيه بيان
أن الذي يشاء الله ما هو فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء الله ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل وذلك لأنه عند الإكراه على إظهار الكفر
بالقتل يجوز إظهاره وما كان جائزا كان مراد الله تعالى وكون الصبر أفضل من الإظهار لا يخرج ذلك الإظهار من أن يكون مرادا لله تعالى كما أن المسح على الخفين مراد لله
تعالى وإن كان غسل الرجلين أفضل الرابع أن قوله لنخرجنك يا شعيب المراد الإخراج عن القرية فيحمل قوله وما يكون لنا أن نعود فيها أي في القرية لأنه تعالى كان
قد حرم عليه إن كان قد أخرجوه عن القرية أن يعود فيها إلا بإذن الله ومشيئته الخامس أن نقول يجب حمل المشيئة هاهنا على الأمر لأن قوله وما كان لنا
أن نعود فيها إلا أن يشاء الله معناه فإنه إذا شاء كان لنا أن نعود فيها أي يكون ذلك العود جائزا والمشيئة عند أهل السنة لا توجب جواز الفعل فإنه
تعالى يشاء الكفر من الكافر عندهم ولا يجوز له فعله إنما الذي يوجب الجواز هو الأمر فثبت أن المراد من المشيئة هاهنا الأمر فكان التقدير إلا أن يأمر الله بعودنا في
ملتكم فإنا نعود إليها والشريعة التي صارت منسوخة لا يبعد أن يأمر الله بالعمل بها مرة أخرى وعلى هذا التقدير يسقط استدلالكم السادس ما ذكره الجبائي
فقال المراد من الملة الشريعة التي يجوز اختلاف التعبد فيها بالأوقات كالصلاة والصيام وغيرهما فقال شعيب وما يكون لنا أن نعود في ملتكم ولما دخل في ذلك
كل ما هم عليه وكان من الجائز أن يكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقيا غير منسوخ لا جرم قال إلا أن يشاء الله والمعنى إلا أن يشاء الله إبقاء بعضها
فيدلنا عليه فحينئذ نعود إليه فهذا الاستثناء عائد إلى الأحكام التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها وغير عائد إلى ما لا يقبل التغيير البتة واعلم أن أسولة القوم على هذه
الطريقة وهي جيدة وفي الآيات الدالة على صحة مذهبنا كثرة ولا يلزم من ضعف استدلال أصحابنا بهذه الآية دخول الضعف في المذهب وأما المعتزلة فقد تمسكوا
بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الأول أن ظاهر قوله وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ربنا يقتضي أنه لو شاء الله عودنا إليها لكان لنا
أن نعود إليها وذلك يقتضي أن كل ما شاء الله وجوده كان فعله جائزا مأذونا فيه ولم يكن حراما قالوا وهذا عين مذهبنا أن كل ما أراد الله تعالى حصوله كان
حسنا مأذونا فيه وما كان حراما ممنوعا عنه لم يكن مرادا لله تعالى الثاني قالوا إن قوله لنخرجنك أو لتعودن لا وجه للفصل بين هذين القسمين على قول الخصم لأن
على قولهم خروجهم من القرية بخلق الله وعودهم إلى تلك الملة أيضا بخلق الله وإذا كان حصول القسمين بخلق الله لم يبق للفرق بين القسمين فائدة واعلم أنه
لما تعارض استدلال الفريقين بهذه الآية وجب الرجوع إلى سائر الآيات في هذا الباب أما قوله تعالى وسع ربنا كل شيء علما ففيه مسائل المسألة الأولى في تعلق هذه الآية
بالأول وجوه قال القاضي قد نقلنا عن أبي علي الجبائي أن قول شعيب إلا أن يشاء الله ربنا معناه إلا أن يخلف المصلحة في تلك العبادات فحينئذ يكلفنا بها والعالم

بالمصالح ليس الا من وسع علمه كل شيء فلذلك اتبعه بهذا القول وقال اصحابنا وجه التعلق هو ان القوم لما قالوا لشعيب اما ان تخرج من قريتنا واما ان تعود الى ملتنا
فقال شعيب وسع ربنا كل شيء علما فربما كان في علمه حصول قسم ثالث وهو ان نبقى في هذه القرية من غير ان نعود الى ملتكم بل يجعلكم مقهورين تحت امرنا ذليلين
خاضعين تحت حكمنا وهذا الوجه اولى مما قاله القاضي لان قوله على الله توكلنا لا يليق بهذا الوجه لا بما قاله القاضي المسئلة الثانية قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه تعالى
كان عالما في الازل بجميع الاشياء لان قوله وسع فعل ماض فيتناول كل ما مضى واذا ثبت انه كان في الازل عالما بجميع المعلومات وثبت ان تغير معلومات الله
محال لزم انه ثبت الاحكام وجفت الاقلام والسعيد من سعد في علم الله والشقي من شقي في علم الله المسئلة الثالثة قوله وسع ربنا كل شيء علما يدل على انه علم الماضي
والحال والمستقبل وعلم المعدوم انه لو كان كيف كان يكون فهذه اقسام اربعة ثم ان كل واحد من هذه الاقسام الاربعة يقع على اربعة اوجه اما الماضي فعلم
انه لما كان ماضيا فانه كيف كان وعلم انه لو لم يكن ماضيا بل كان حاضرا فانه كيف يكون وعلم انه لو كان مستقبلا كيف يكون وعلم انه لو كان عدما
محضا كيف يكون فهذه اقسام اربعة بحسب الماضي واعتبر هذه الاقسام الاربعة بحسب الحال وبحسب المستقبل وبحسب المعدوم المحض فيكون المجموع ستة عشر
ثم اعتبر هذه الاقسام الستة عشر بحسب كل واحد من الذوات والالوان والطعوم والروايح وكذا القول في ساير المفردات من انواع الاعراض واجناسها فحينئذ
يلوح لعقلك ان قوله تعالى وسع ربنا كل شيء علما بحر لا ينتهي مجموع عقول العقلاء الى اول خوضة من خوضات ساحله المسئلة الرابعة قال الواحدي قوله تعالى
وسع ربنا كل شيء علما منصوب على التمييز واعلم ان شعيبا عليه السلام ختم كلامه بامرين الاول التوكل على الله فقال على الله توكلنا فهذا يفيد الحصر اي عليه
توكلنا لا على غيره وكانه في هذا المقام عدل عن الاسباب وارتقى الى مسبب الاسباب والثاني بالدعاء فقال ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق قال ابن عباس
والحسن وقتادة والسدي انه احكم واقض وقال الفراء اهل عمان يسمون القاضي الفاتح والفتاح لانه يفتح مواضع الحق وعن ابن عباس انه قال ما كنت ادري
معنى قوله ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق حتى سمعت ابنة ذي يزن تقول لزوجها تعال افاتحك اي احاكمك قال الزجاج وجايز ان يكون قوله
افتح بيننا وبين قومنا بالحق اي اظهر امرنا حتى ينفتح بيننا وبين قومنا وينكشف والمراد منه ان ينزل عليهم عذابا يدل على كونهم مبطلين وعلى كون شعيب
وقومه محقين وعلى هذا الوجه الفتح يراد به الكشف والتبيين ثم قال تعالى وانت خير الفاتحين والمراد منه الثناء على الله واحتج اصحابنا به على انه هو الذي يخلق
الايمان في العبد وذلك لان الايمان اشرف المحدثات وافضل المنافع والخيرات والايمان فتح لان به ينفتح ابواب الخيرات ولو فسرنا الفتح بالكشف و
التبيين فلا شك ان الايمان كذلك اذا ثبت هذا فنقول لو كان موجد الايمان هو العبد لكان خير الفاتحين هو العبد ويقتضي كونه تعالى خير الفاتحين
والعبد خير الفاتحين وهو محال وقال الملأ الذين كفروا من قومه لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون فاخذتهم الرجفة فاصبحوا في
دارهم جاثمين الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين فتولى عنهم وقال
يا قوم لقد ابلغتكم رسالات ربي ونصحت لكم فكيف آسى على قوم كافرين وما ارسلنا في قرية من نبي
اعلم انه تعالى بين عظم ضلالتهم بتكذيب شعيب ثم بين انهم لم يقتصروا على ذلك حتى اضلوا غيرهم ولاموهم على متابعته فقالوا لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا
لخاسرون واختلفوا فقال بعضهم خاسرون في الدين وقال آخرون خاسرون في الدنيا لانه يمنعكم من اخذ الزيادة من اموال الناس وعند هذا المقال كمل حالهم
في الضلال اولا وفي الاضلال ثانيا فاستحقوا الاهلاك فلهذا قال تعالى فاخذتهم الرجفة وهي الزلزلة الشديدة المهلكة فاذا انضاف اليها [illegible] على
ما ذكره الله تعالى في قصة يوم الظلة كان الخطب اعظم لانه احاط بهم العذاب من فوقهم ومن تحت ارجلهم فاصبحوا في دارهم اي في مساكنهم جاثمين اي خامدين
ساكنين بلا حركة وقد سبق الاستقصاء في تفسير هذه الالفاظ ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كان لم يغنوا فيها وفيه بحثان الاول في قوله لم يغنوا فيها قولان الاول
يقال غني القوم في دارهم اذا طال مقامهم فيها والمغاني المنازل التي كان بها اهلوها واحدها مغنى قال الشاعر ولقد غنوا فيها بانعم عيشة في ظل ملك ثابت الاوتاد
اي اقاموا فيها وعلى هذا الوجه كان قوله كان لم يغنوا فيها كان لم يقيموا فيها ولم ينزلوا والقول الثاني قال الزجاج كان لم يغنوا فيها كان لم يعيشوا فيها مستغنين
يقال غني الرجل يغنى اذا استغنى وهو من الغنى الذي هو ضد الفقر واذا عرفت هذا فنقول على التفسيرين شبه الله حال هؤلاء المكذبين بحال من لم يكن قط في تلك الديار قال
الشاعر كان لم يكن بين الحجون الى الصفا انيس ولم يسمر بمكة سامر بلى نحن كنا اهلها فابادنا صروف الليالي والجدود العواثر البحث الثاني الاية تدل على ان
العذاب كان مختصا بالمكذبين وذلك يدل على اشياء احدها ان ذلك العذاب انما حدث بتخليق فاعل مختار وليس ذلك اثر الكواكب والطبيعة والا
لحصل في اتباع شعيب كما حصل في حق الكفار وثانيها يدل على ان ذلك الفاعل المختار عالم بجميع الجزئيات حتى يمكنه التمييز بين المطيع والعاصي وثالثها يدل على
المعجز العظيم في حق شعيب عليه السلام لان العذاب النازل من السماء لما وقع على قوم دون قوم مع كونهم مجتمعين في بلدة واحدة كان ذلك من اعظم المعجزات
ثم قال تعالى الذين كذبوا شعيبا كانوا هم الخاسرين وانما كرر قوله الذين كذبوا شعيبا لتعظيم الذم لهم وتعظيم ما يستحقون من الجزاء على مقالهم والعرب تكرر مثل
هذا في التفخيم والتعظيم فيقول الرجل لغيره اخوك الذي ظلمنا اخوك الذي هتك اعراضنا وايضا ان القوم لما قالوا لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون
بين تعالى ان الذين لم يتبعوه وخالفوه هم الخاسرون ثم قال تعالى فتولى عنهم واختلفوا في انه تولى بعد نزول العذاب بهم او قبل ذلك وقد سبق
ذكره قال الكلبي خرج من بين اظهرهم ولم يعذب قوم نبي حتى اخرج من بينهم ثم قال تعالى فكيف آسى على قوم كافرين الاسى شدة الحزن قال العجاج وانحلبت

عيناه من فرط الاسى واذا عرفت هذا فنقول في الاية قولان الاول انه اشتد حزنه على قومه لانهم كانوا كثيرين وكان يتوقع منهم الاستجابة للايمان فلما نزل بهم ذلك الهلاك
العظيم حصل الحزن في قلبه من جهة الوصلة والقرابة والمجاورة وطول الالفة ثم عزى نفسه وقال كيف اشتد حزني على قوم كافرين لانهم هم الذين اهلكوا انفسهم بسبب اصرارهم على الكفر
القول الثاني المراد لقد اعذرت اليكم في الابلاغ والنصيحة والتحذير مما حل بكم فلم تسمعوا قولي ولم تقبلوا نصيحتي فكيف آسى عليكم يعني انهم ليسوا مستحقين بان ياسى الانسان عليهم
قال الزمخشري وقرا يحيى بن وثاب فكيف ايسى بكسر الهمزة وما ارسلنا في قرية من نبي الا اخذنا اهلها بالباساء والضراء لعلهم يضرعون
ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة حتى عفوا وقالوا قد مس اباءنا الضراء والسراء فاخذناهم بغتة وهم لا يشعرون ولو ان اهل القرى
آمنوا واتقوا لفتحنا عليهم بركات من السماء والارض ولكن كذبوا فاخذناهم بما كانوا يكسبون افامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا
بياتا وهم نائمون اوامن اهل القرى ان ياتيهم باسنا ضحى وهم يلعبون افامنوا مكر الله فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون
اعلم انه تعالى لما عرفنا احوال هؤلاء الانبياء عليهم السلام واحوال ما جرى على اممهم كان من الجائز ان يظن انه تعالى ما انزل عذاب الاستيصال الا في زمن هؤلاء الانبياء فقط
فبين في هذه الاية ان هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة التي بها يفعل ذلك فقال وما ارسلنا في قرية من نبي وانما ذكر القرية لانها مجتمع القوم الذين يبعث
اليهم الرسل ويدخل تحت هذا اللفظ المدينة لانها مجتمع الاقوام قوله من نبي فيه حذف واضمار والتقدير من نبي فكذب او فكذبه اهلها الا اخذنا اهلها بالباساء
والضراء قال الزجاج الباساء كلما نالهم من الشدة في احوالهم والضراء ما نالهم من الامراض وقيل على العكس ثم بين تعالى انه يفعل ذلك لكي يضرعوا ومعناه يتضرعوا
والتضرع هو الخضوع والانقياد لله تعالى ولما علمت ان قوله لعلهم لا يمكن حمله على الشك في حق الله تعالى وجب حمله على ان المراد انه تعالى فعل هذا الفعل لكي يتضرعوا قالت
المعتزلة وهذا يدل على انه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان مريدا من المكلفين الايمان والطاعة وقال اصحابنا لما ثبت بالدليل ان تعليل افعال الله واحكامه محال وجب حمل الاية
على انه تعالى فعل ما لو فعله غيره لكان ذلك شبيها بالعلة والغرض ثم بين تعالى ان تدبيره في اهل القرى لا يجري على نمط واحد وانما يدبرهم بما يكون الى الايمان اقرب فقال
ثم بدلنا مكان السيئة الحسنة لان ورود النعمة في البدن والمال بعد الباساء والضراء يدعو الى الانقياد والاشتغال بالشكر ومعنى السيئة والحسنة هنا الشدة والرخاء قال اهل اللغة
السيئة كل ما يسوء صاحبه والحسنة ما يستحسنه الطبع والعقل والمعنى انه تعالى اخبر انه ياخذ اهل المعاصي بالشدة تارة وبالرخاء اخرى قوله تعالى حتى عفوا قال الكسائي
يقال عفا الشيء [illegible] اذا كثر يعفو فهو عاف ومنه قوله تعالى حتى عفوا يعني كثروا ومنه ما ورد عن النبي صلى الله عليه وسلم انه امر ان تحفى الشوارب وتعفى اللحى يعني توفر
وتكثر قوله تعالى وقالوا قد مس اباءنا الضراء والسراء والمعنى انهم لما نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل ولكنه عادة الدهر ولم يكن ما
مسنا من الباساء والضراء عقوبة من الله وهذه الحكاية تدل على انهم لم ينتفعوا بما دبرهم الله تعالى عليه من رخاء بعد شدة وامن بعد خوف بل عدلوا الى ان هذه عادة
الزمان في اهله فمرة يحصل لهم الشدة والنكد ومرة يحصل لهم الرخاء والراحة فبين تعالى انه ازال عذرهم وازاح علتهم فلم ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك الامهال
قوله تعالى فاخذناهم بغتة والمعنى انهم لما فسدوا على التقديرين اخذهم الله بغتة ليكون ذلك اعظم في الحسرة وقوله وهم لا يشعرون اي بنزول العذاب والحكمة
في حكاية هذا المعنى ان يحصل الاعتبار لمن سمع هذه القصة وعرفها قوله تعالى ولو ان اهل القرى آمنوا واتقوا لفتحنا اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى ان الذين عصوا وتمردوا
اخذهم الله بغتة بين في هذه الاية انهم لو اطاعوا لفتح عليهم ابواب الخيرات فقال ولو ان اهل القرى آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر واتقوا ما نهى
الله تعالى عنه وحرمه لفتحنا عليهم بركات من السماء بالمطر وبركات الارض بالنبات والثمار وكثرة المواشي والانعام وحصول الامن والسلامة وذلك لان السماء تجري
مجرى الاب والارض تجري مجرى الام ومنهما يحصل جميع المنافع والخيرات بخلق الله وتدبيره قوله ولكن كذبوا يعني الرسل فاخذناهم بالجدوبة والقحط بما كانوا يكسبون من الكفر
والمعصية ثم انه تعالى اعاد التهديد بعذاب الاستيصال فقال افامن اهل القرى وهو استفهام بمعنى الانكار عليهم والمقصود انه تعالى خوفهم بنزول العذاب عليهم في الوقت
الذي يكونون فيه في غاية الغفلة وهو حال النوم بالليل وحال الضحى بالنهار لانه الوقت الذي يغلب على المرء التشاغل باللذات فيه وقوله وهم يلعبون يحتمل التشاغل بامور الدنيا
فهي لعب ولهو ويحتمل خوضهم في كفرهم لان ذلك كاللعب في انه يضر ولا ينفع وقرا اكثر القراء او امن بفتح الواو وهو حرف العطف دخلت عليها همزة الاستفهام كما دخل في قوله
اثم اذا ما وقع وقوله اوكلما عاهدوا وهذه القراءة اشبه بما قبلها وبما بعدها لان قوله قبلها افامن اهل القرى وما بعدها افامنوا مكر الله اولم يهد للذين يرثون وقرا ابن عامر
او امن ساكنة الواو واو تستعمل على ضربين احدهما ان يكون بمعنى احد الشيئين كقوله زيد او عمرو جاءك والمعنى احدهما جاءك والاخر ان يكون للاضراب عما قبلها كقولك
انا اخرج او اقيم اضربت عن الخروج واثبت الاقامة كانك قلت لا بل اقيم فوجه هذه القراءة انه جعل او للاضراب لا على انه ابطل الاول وهو كقوله تعالى الم تنزيل الكتاب لا ريب فيه
من رب العالمين ام يقولون افتراه فكان المعنى في هذه الاية امنوا هذه الضروب من العذاب وان شئت جعلت او ههنا التي لاحد الشيئين ويكون المعنى افامنوا احدى هذه العقوبات
قوله ضحى الضحى صدر النهار واصله الظهور من قولهم ضحى للشمس اذا برز لها قوله تعالى افامنوا مكر الله وقد سبق تفسير المكر في اللغة ومعنى المكر في حق الله تعالى في آل عمران عند قوله
ومكروا ومكر الله ونقول هاهنا افامنوا مكر الله المراد ان ياتيهم عذابه من حيث لا يشعرون قاله على وجه التحذير وسمي هذا العذاب مكرا توسعا لان الواحد منا اذا اراد المكر بصاحبه
فانه يوقعه في البلاء من حيث لا يشعر به فسمي العذاب مكرا لنزوله بهم من حيث لا يشعرون وبين انه لا يامن نزول عذاب الله على هذا الوجه الا القوم الخاسرون وهم
الذين لغفلتهم وجهلهم لا يعرفون ربهم فلا يخافونه ومن كان هذا سبيله فهو اخسر الخاسرين في الدنيا والاخرة لانه اوقع نفسه في الدنيا في الضرر وفي الاخرة في اشد العذاب
اولم يهد للذين يرثون الارض من بعد اهلها ان لو نشاء اصبناهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون

تلك القرى نقص عليك من أنبائها ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين وما وجدنا لأكثرهم من عهد وإن وجدنا أكثرهم لفاسقين

اعلم انه تعالى لما بين بما تقدم من الآيات حال الكفار الذين اهلكهم بالاستئصال مجملا ومفصلا اتبعه ببيان ان الغرض من ذكر هذه القصص حصول العبرة لجميع المكلفين في مصالح اديانهم وطاعاتهم وفي الآية مسائل المسألة الاولى اختلف القراء فقرأ بعضهم اولم يهد بالياء المعجمة من تحتها وبعضهم بالنون قال الزجاج اذا قرئ بالياء المعجمة كان قوله ان لو نشاء مرفوعا بانه فاعله بمعنى اولم يهد للذين يخلفون اولئك المتقدمين ويرثون ارضهم وديارهم هذا الشأن وهو انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم واهلكنا الوارثين كما اهلكنا الموروثين واذا قرئ بالنون فهو منصوب كانه قيل اولم نهد للوارثين هذا الشأن بمعنى اولم نبين لهم انا لو نشاء اصبناهم بذنوبهم كما اصبنا من قبلهم المسألة الثانية المعنى اولم نبين للذين يخلفون في الارض بعد اهلاك من كان قبلهم فيها فنهلكهم بعدهم وهو معنى قوله لو نشاء اصبناهم بذنوبهم اي بعقاب ذنوبهم وقوله ونطبع على قلوبهم اي ان نهلكهم بالعذاب نطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون اي لا يقبلون ولا يتعظون ولا ينزجرون وانما قلنا ان المراد ان الاهلاك والطبع على القلب لان الاهلاك لا يجتمع مع الطبع على القلب فانه اذا اهلكه يستحيل ان يطبع على قلبه المسألة الثالثة استدل اصحابنا على انه تعالى قد يمنع العبد عن الايمان بقوله ونطبع على قلوبهم فهم لا يسمعون والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ما قررناه في آيات كثيرة قال الجبائي المراد من هذا الطبع انه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة بها ان صاحبها لا يؤمن وتلك العلامة غير مانعة عن الايمان وقال الكعبي انما اضاف الطبع الى نفسه لاجل ان القوم انما صاروا الى ذلك الكفر عند امره وامتحانه فهو كقوله تعالى فلم يزدهم دعائي الا فرارا واعلم ان البحث عن حقيقة الطبع والختم قد مر مرارا كثيرة فلا فائدة في الاعادة المسألة الرابعة اما قوله ونطبع هل هو منقطع عما قبله او معطوف على ما قبله فيه قولان الاول انه منقطع عن الذي قبله لان قوله اصبناهم ماض وقوله ونطبع مستقبل وهذا العطف ليس بمستحسن بل هو منقطع عما قبله والتقدير ونحن نطبع على قلوبهم القول الثاني انه معطوف على ما قبله قال صاحب الكشاف هو معطوف على ما دل عليه معنى اولم يهد كانه قيل يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم او معطوف على قوله يرثون الارض ثم قال ولا يجوز ان يكون معطوفا على اصبناهم لانهم كانوا كفارا وكل كافر فهو مطبوع على قلبه فقوله بعد ذلك ونطبع على قلوبهم يجري مجرى تحصيل الحاصل وهو محال هذا تقرير صاحب الكشاف على احد القولين وهو ضعيف لان كونه مطبوعا عليه انما يحصل حال استمراره وثباته عليه فهو كفر اولا ثم يصير مطبوعا عليه في الكفر فلم يكن هذا منافيا لصحة العطف قوله تعالى تلك القرى نقص عليك من انبائها قوله تلك مبتدأ والقرى صفته ونقص عليك خبر والمراد بتلك القرى قرى الاقوام الخمسة الذين وصفهم فيما سبق وهم قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب عليهم السلام نقص عليك من اخبارها كيف اهلكت واما اخبار غير هؤلاء الاقوام فلم نقصها عليك وانما خص الله تعالى انباء اهل هذه القرى لانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق فذكرها الله تعالى تنبيها لقوم محمد صلوات الله عليه عن الاحتراز عن مثل تلك الاعمال ثم عزاه تعالى بقوله ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات يريد الانبياء الذين ارسلوا اليهم قوله تعالى فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا من قبل فيه اقوال الاول قال ابن عباس والسدي فما كان اولئك الكفار ليؤمنوا عند ارسال الرسل بما كذبوا به يوم اخذنا ميثاقهم حين اخرجهم من ظهر آدم فامنوا كرها واقروا باللسان واضمروا التكذيب الثاني قال الزجاج فما كانوا ليؤمنوا بعد رؤية تلك المعجزات بما كذبوا به قبل رؤية المعجزات والثالث ما كانوا لو احييناهم بعد اهلاكهم ورددناهم الى دار التكليف ليؤمنوا بما كذبوا قبل اهلاكهم ونظيره ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه الرابع انهم كانوا قبل مجيء الرسل مصرين على الكفر فهؤلاء ما كانوا ليؤمنوا بعد مجيء الرسل ايضا الخامس ليؤمنوا في الزمان المستقبل ثم انه تعالى بين السبب في عدم هذا القبول فقال كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين قال الزجاج الكاف في كذلك نصب والمعنى مثل ذلك الذي طبع الله على قلوب كفار الامم الخالية يطبع على قلوب الكافرين الذين كتب عليهم ان لا يؤمنوا ابدا ثم قال تعالى وما وجدنا لاكثرهم من عهد فيه اقوال الاول قال ابن عباس يريد الوفاء بالعهد الذي عاهدهم الله تعالى وهم في صلب آدم حيث قال الست بربكم قالوا بلى فلما اخذ الله تعالى منهم هذا العهد واقروا به ثم خالفوا ذلك صار كانه ما كان لهم عهد فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد ~~فلهذا قال وما وجدنا لاكثرهم من عهد~~ والثاني قال ابن مسعود العهد هنا الايمان والدليل عليه قوله تعالى الا من اتخذ عند الرحمن عهدا يعني آمن وقال لا اله الا الله والثالث ان العهد عبارة عن وضع الادلة الدالة على صحة التوحيد والنبوة وعلى هذا التقدير فالمراد ما وجدنا لاكثرهم من الوفاء ثم قال تعالى وان وجدنا اكثرهم لفاسقين اي وان الشأن والحديث وجدنا اكثرهم فاسقين خارجين عن الطاعة مارقين عن الدين

ثم بعثنا من بعدهم موسى بآياتنا الى فرعون وملائه فظلموا بها فانظر كيف كان عاقبة المفسدين وقال موسى يا فرعون اني رسول من رب العالمين حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق قد جئتكم ببينة من ربكم فارسل معي بني اسرائيل قال ان كنت جئت بآية فأت بها ان كنت من الصادقين فألقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين

اعلم ان هذا هو [gap] من القصص المذكورة في هذه السورة وذكر فيها من الشرح والتفصيل ما لم يذكره في سائر القصص لاجل ان معجزات موسى عليه السلام كانت اقوى من معجزات سائر الانبياء وجهل قومه كان اعظم وافحش من جهل سائر الامم واعلم ان الكناية في قوله من بعدهم يجوز ان تعود الى الانبياء الذين جرى ذكرهم ويجوز ان تعود الى الامم الذين تقدم اهلاكهم قوله تعالى بآياتنا فيه مباحث الاول الآية تدل على ان النبي لا بد له من آية ومعجزة بها يمتاز عن غيره اذ لو لم يكن مختصا بهذه الآية لم يكن قوله اولى من قول غيره البحث الثاني هذه الآية تدل على انه تعالى آتاه آيات كثيرة ومعجزات كثيرة الثالث قال ابن عباس رضي الله عنه اول آياته العصا ثم اليد ضرب بالعصا

باب فرعون ففزع منها فشاب رأسه فاستحيا فخضب بالسواد فهو اول من خضب وقال وآخر الآيات الطمس قال وللعصا فوائد كثيرة منها ما هو مذكور في القرآن كقوله هي عصاي اتوكأ عليها واهش بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى وذكر الله تعالى في تلك المآرب في القرآن قوله اضرب بعصاك الحجر فانفجرت منه اثنتا عشرة عينا وذكر ابن عباس اشياء اخر منها انه كان يضرب بها الارض فتنبت ومنها انه كان يحارب بها اللصوص والسباع التي كانت تقصد غنمه ومنها انها كانت تشتعل بالليل اشتعال الشمعة ومنها انها كانت تصير كالحبل الطويل فينزح به الماء من البئر العميقة واعلم ان الفوائد المذكورة في القرآن معلومة فاما الامور التي هي غير مذكورة فيه فكل ما ورد به خبر صحيح فهو مقبول وما لا فلا وقوله انه كان يضرب بها الارض فيخرج النبات ضعيف لان القرآن يدل على انه عليه السلام كان يفزع الى العصا في طلب الخارج من الحجر وما كان يفزع اليه في طلب الطعام قوله تعالى فظلموا بها اي ظلموا بالآيات التي جاءتهم لانه من الظلم وضع الشيء في غير محله فلما كانت تلك الآيات قاهرة ظاهرة ثم انهم كفروا بها فوضعوا الانكار موضع الاقرار والكفر موضع الايمان كان ذلك ظلما منهم على تلك الآيات قوله تعالى فانظر اي بعين عقلك كيف كان عاقبة المفسدين وكيف فعلنا بهم قوله تعالى وقال موسى يا فرعون الآية وفيها مسائل الاولى اعلم انه كان يقال لملوك مصر الفراعنة كما يقال لملوك فارس الاكاسرة فكانه قال يا ملك مصر وكان اسمه قابوس وقيل الوليد بن مصعب بن الريان المسألة الثانية قوله اني رسول من رب العالمين فيه اشارة الى ما يدل على وجود الاله تعالى فان قوله رب العالمين يدل على ان العالم موصوف بصفات لاجلها افتقر الى رب يربيه واله يوجده ويخلقه ثم قال عليه السلام حقيق على ان لا اقول على الله الا الحق ومعنى ان الرسول لا يقول الا الحق فصار نظم الكلام كانه قال انا رسول الله ورسول الله لا يقول الا الحق ينتج اني لا اقول الا الحق ولما كانت المقدمة الاولى خفية وكانت المقدمة الثانية جلية ظاهرة ذكر ما يدل على صحة المقدمة الاولى وهو قوله قد جئتكم ببينة من ربكم وهي المعجزة الظاهرة القاهرة ولما قرر رسالة نفسه فرع عليه تبليغ الحكم وهو قوله فارسل معي بني اسرائيل ولما سمع فرعون هذا الكلام قال ان كنت جئت بآية فأت بها ان كنت من الصادقين واعلم ان دليل موسى عليه السلام كان مبنيا على مقدمات احدها ان لهذا العالم الها قادرا عليما حكيما والثانية انه ارسله اليهم بدليل انه اظهر المعجز على وفق دعواه ومتى كان الامر كذلك وجب ان يكون رسولا حقا والثالثة انه متى كان الامر كذلك كان كلما يبلغه عن الله تعالى اليهم فهو حق وصدق ثم ان فرعون ما نازع في شيء من هذه المقدمات الا في طلب المعجز وهذا يوهم انه كان مساعدا على صحة سائر المقدمات وقد ذكرنا في سورة طه ان العلماء اختلفوا في ان فرعون هل كان عارفا بربه ام لا ويجب ان نقول ان ظهور المعجز يدل اولا على وجود الاله القادر المختار وثانيا على ان الاله جعله قائما مقام تصديق ذلك الرسول فلعل فرعون كان جاهلا بوجود الاله القادر المختار وطلب منه اظهار تلك البينة حتى انه ان اظهرها واتى بها كان ذلك دليلا على وجود الاله اولا وعلى صحة نبوته ثانيا وعلى هذا التقدير لا يلزم من اقتصار فرعون على طلب البينة كونه مقرا بوجود الاله القادر المختار المسألة الثالثة قرأ نافع حقيق علي مشدد الياء والباقون بسكون الياء والتخفيف واما قراءة نافع فحقيق يجوز ان يكون بمعنى فاعل قال الليث حق الشيء معناه وجب ويحق عليك ان تفعل كذا وحقيق علي ان افعله بمعنى فاعل والمعنى واجب علي ترك القول على الله الا بالحق ويجوز ان يكون فعيلا بمعنى مفعول تقول العرب حق علي ان افعل كذا واني لمحقوق على ان افعل خيرا اي حق علي ذلك بمعنى استحق اذا عرفت هذا فنقول حجة نافع في تشديد الياء ان حق يتعدى بعلى قال تعالى فحق علينا قول ربنا وقال فحق عليها القول فحقيق يجوز ان يكون موصولا بحرف على من هذا الوجه وايضا فان قوله حقيق بمعنى واجب فكما ان وجب يتعدى بعلى كذلك حقيق اذا اريد به وجب يتعدى بعلى واما قراءة العامة حقيق على بسكون الياء ففيه وجوه الاول ان العرب تجعل الباء في موضع على تقول رميت على القوس وبالقوس وجئت على حال حسنة وبحال حسنة قال الاخفش وهذا كقوله ولا تقعدوا بكل صراط توعدون فكما وقعت الباء في قوله بكل صراط موقع على كذلك وقعت على موقع الباء في قوله حقيق على ان لا اقول ويؤكد هذا الوجه قراءة عبد الله حقيق بان لا اقول وعلى هذه القراءة فالتقدير انا حقيق بان لا اقول وعلى هذه القراءة ان لا اقول في محل الرفع بالابتداء وخبره ان لا اقول الثاني ان الحق هو الثابت الدائم والحقيق مبالغة فيه فكان المعنى انا ثابت مستمر على ان لا اقول الا الحق الثالث الحقيق ههنا بمعنى المحقوق وهو من قولك حققت الرجل اذا حققته وعرفته وتحققته على يقين ولفظة على ههنا هي التي تقرن بالاوصاف اللازمة الاصلية كقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وتقول جاءني فلان على هيئته وعادته وعرفته وتحققته على كذا وكذا من الصفات فمعنى الآية اني لم اعرف ولم اتحقق الا على قول الحق قوله تعالى فارسل معي بني اسرائيل اي اطلق عنهم وخلهم وكان فرعون قد استخدمهم في الاعمال الشاقة مثل ضرب اللبن ونقل التراب والحجر فعند هذا الكلام قال فرعون ان كنت جئت بآية فأت بها ان كنت من الصادقين وفيه سؤالان الاول لقائل ان يقول كيف قال له فأت بها بعد قوله ان كنت جئت بآية وجوابه التقدير ان كنت جئت من عند من ارسلك بآية فأتني بها واحضرها عندي لتصح دعواك ويثبت صدقك والبحث الثاني ان قوله ان كنت جئت بآية فأت بها ان كنت من الصادقين جزاء وقع بين شرطين فكيف حكمه وجوابه انه نظير قولك ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وههنا المؤخر في اللفظ يكون مقدما في المعنى وقد سبق تقرير هذا المعنى فيما تقدم والله اعلم

فألقى عصاه فاذا هي ثعبان مبين ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين قال الملأ من قوم فرعون ان هذا لساحر عليم يريد ان يخرجكم من ارضكم فماذا تأمرون قالوا ارجه واخاه وارسل في المدائن حاشرين يأتوك بكل سحار عليم وجاء السحرة فرعون

وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه لما طالب موسى عليه السلام باقامة البينة على صحة نبوته بين الله تعالى ان معجزته كانت قلب العصا ثعبانا واظهار اليد البيضاء والكلام في هذه الآية يقع على ابحاث الاول ان جماعة الطبيعيين خذلهم الله ينكرون امكان انقلاب العصا ثعبانا وقالوا الدليل على امتناعه ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك باطل وما يفضي الى الباطل

بل لما قلنا ان تجويزه يوجب ارتفاع الوثوق عن العلوم الضرورية وذلك لانا لو جوزنا ان يتولد الثعبان العظيم عن العصا الصغيرة لجوزنا ايضا ان يتولد الرجل الشاب القوي عن
التبنة الواحدة والحبة الواحدة ولو جوزنا ذلك لجوزنا في هذا الانسان الذي نشاهده الآن انه انما حدث الآن دفعة واحدة لا من الابوين ولجوزنا في الزيد الذي
نشاهده الآن انه ليس الزيد الذي شاهدناه بالامس بل هو شخص آخر حدث الآن دفعة واحدة ومعلوم ان من فتح على نفسه باب هذه التجويزات فان جمهور العقلاء
يحكمون عليه بالجهل والعته والجنون وايضا لو جوزنا ذلك لجوزنا ان يقال ان الجبال انقلبت ذهبا ومياه البحار دما والتراب الذي في المزبلة دقيقا والدقيق
الذي في البيت ترابا ولجوزنا امثال هذه الاشياء مما يبطل العلوم الضرورية ويوجب دخول الانسان في السفسطة وذلك باطل قطعا فما يفضي اليه كان ايضا باطلا فان قال قائل
تجويز امثال هذه الاشياء مختص بزمان دعوة الانبياء وهذا الزمان ليس كذلك فقد حصل الامان عن تجويز هذه الاحوال في هذا الزمان فالجواب عنه من وجوه الاول ان
هذا التجويز اذا كان قائما في الجملة كان تخصيص هذا التجويز بزمان دون زمان مما لا يعرف الا بدليل غامض فكان يلزم ان يكون الجاهل بذلك الدليل جاهلا بتخصيص
ذلك التجويز بذلك الزمان المعين فكان يلزم في جمهور العقلاء الذين لا يعرفون ذلك الدليل الغامض ان يجوزوا الكل ما ذكرناه من الجهالات وان لا يكونوا قاطعين
بامتناع وقوعها علمنا ان ماذكرتموه فاسد الثاني انا لو جوزنا امثال هذه الاحوال في زمان دعوة النبوة فانه يبطل به ايضا القول بصحة النبوة فانه اذا جاز ان
ينقلب العصا ثعبانا جاز في الشخص الذي شاهدناه انه ليس هو الشخص الاول بل الله تعالى اعدمه دفعة واحدة واوجد شخصا آخر شبيها به في جميع الصفات
وعلى هذا التقدير فلا يمكننا ان نعلم ان هذا الذي نراه الآن هو الذي رايناه بالبكرة وحينئذ يلزم وقوع الشك في الذين راوا موسى عليه السلام وعيسى ومحمدا
صلوات الله عليهم ان ذلك الشخص هل هو الذي رآه بالامس ام لا ومعلوم ان تجويزه يوجب القدح في النبوة والرسالة الثالث وهو ان هذا الزمان وان لم يكن زمان
جواز المعجزات الا انه زمان جواز الكرامات عندكم فلزمكم تجويزه فهذا جملة الكلام في هذا المقام واعلم ان القول بتجويز انقلاب العادات عن مجاريها موضع صعب مشكل
والعقلاء اضطربوا فيه وحصل لاهل العالم فيه ثلثة اقوال الاول قول من يجوز ذلك على الاطلاق وهو قول اصحابنا رحمهم الله وذلك لانهم جوزوا تولد الانسان وسائر
انواع الحيوان والنبات دفعة واحدة من غير سابقة حادثة ولا مدة ولا اصل ولا تربية وجوزوا في الجوهر الفرد ان يكون حيا قادرا عاقلا عالما فاهما من غير حصول
بنية ولا مزاج ولا رطوبة وتركيب وجوزوا في الاعمى الذي بالاندلس ان يبصر في ظلمة الليل البقة التي تكون في اقصى المشرق مع ان الانسان الذي يكون سليم
البصر لا يرى الشمس الطالعة في ضياء النهار فهذا قول اصحابنا القول الثاني قول الفلاسفة والطبيعيين خذلهم الله وهو ان ذلك ممتنع على الاطلاق وزعموا انه لا يجوز
حدوث الحوادث ودخولها في الوجود الا على هذا الوجه المخصوص والطريق المعين قالوا وبهذا الطريق دفعنا عن انفسنا الزام الجهالات التي ذكرناها والمحالات التي شرحناها واعلم انهم
وان زعموا ان ذلك غير لازم لهم الا انه في الحقيقة يلزمهم لزوما لا دافع له وتقريره ان هذه الحوادث في هذا العالم اما ان تحدث لا لمؤثر او لمؤثر وعلى التقديرين
فالقول الذي ذكرناه لازم اما على القول بانها تحدث لا عن مؤثر فهذا القول باطل في صريح العقل الا انه مع تجويزه فالالزام المذكور لازم لانا اذا جوزنا حدوث الاشياء لا عن
مؤثر ولا عن موجد فكيف الامان من تجويز حدوث انسان لا من الابوين ومن تجويز انقلاب الجبل ذهبا والبحر دما فانا لما جوزنا حدوث بعض الاشياء لا عن مؤثر ليس بابعد
عند العقل من تجويز حدوث سائر الاشياء لا عن مؤثر فثبت انه على هذا التقدير فالالزام المذكور لازم واما على التقدير الثاني وهو اثبات مؤثر ومدبر لهذا العالم فذلك
المؤثر اما ان يكون موجبا بالذات او فاعلا بالاختيار اما على التقدير الاول فالالزامات المذكورة لازمة وتقريره انه اذا كان مؤثر العالم ومرجحه موجبا بالذات وجب
الجزم بان اختصاص كل وقت معين بالحادث المعين الذي حدث فيه انما يكون لان بحسب اختلاف الاشكال الفلكية تختلف حوادث العالم اذ لو لم يعتبر هذا المعنى
لامتنع ان يكون العلة القديمة الدائمة سببا لحدوث المعلولات الحادثة المتغيرة واذا ثبت هذا فنقول كيف الامان من ان يحدث في الفلك شكل غريب يقتضي حدوث
الانسان دفعة واحدة لا من الابوين وانتقال مادة الجبل من الصورة الجبلية الى الصورة الذهبية او الى الصورة الحيوانية وحينئذ يعود جميع الالزامات المذكورة واما
على التقدير الثاني وهو ان يكون مؤثر العالم ومرجحه فاعلا مختارا فلا شك ان جميع الاشياء المذكورة محتملة لانه لا يمتنع ان يقال ان ذلك الفاعل المختار يخلق بارادته
انسانا دفعة واحدة لا من الابوين ويقلب الجبل ذهبا والبحر دما فثبت ان الاشياء التي الزموها علينا واردة على جميع التقديرات وعلى جميع الفرق وانه لا دافع لها
البتة القول الثالث وهو قول المعتزلة فانهم يجوزون انخراق العادات وانقلابها عن مجاريها في بعض الصور دون البعض فاكثر شيوخهم يجوزون حدوث الانسان
دفعة واحدة لا من الابوين وانقلاب الماء نارا وبالعكس ويجوزون حدوث الزرع من غير بذر ثم قالوا لا يجوز ان يكون الجوهر الفرد موصوفا بالعلم والقدرة و
الحيوة بل حصول هذه الاشياء مشروطة بحصول بنية مخصوصة ومزاج مخصوص وزعموا ان عند كون الحاسة سليمة والمرئي حاضرا وعدم القرب القريب والبعد البعيد
يجب حصول الادراك وعند فقدان احد هذه الشرائط يمتنع حصول الادراك وبالجملة فالمعتزلة في بعض الصور لا يعتبرون مجاري العادات ويزعمون ان انقلابها ممكن
وان انقلابها جائز وفي سائر الصور يزعمون انها واجبة ويمتنع زوالها وانقلابها وليس لهم بين البابين قانون مضبوط ولا ضابط معلوم فلا جرم كان قولهم ادخل
الاقاويل في الفساد واذا عرفت هذا التفصيل فنقول ذوات الاجسام متماثلة في تمام الماهية وكل ما صح على الشيء صح على مثله فوجب ان يصح على كل جسم ما صح على غيره
فاذا صح على بعض الاجسام صفة من الصفات وجب ان يصح على كلها مثل تلك الصفة واذا كان كذلك كان جسم العصا قابلا للصفات التي باعتبارها يصير ثعبانا واذا كان
كذلك كان انقلاب العصا ثعبانا امرا ممكنا لذاته وثبت انه تعالى قادر على كل الممكنات فلزم القطع بكونه تعالى قادرا على قلب العصا ثعبانا وذلك هو المطلوب
وهذا الدليل موقوف على اثبات مقدمات ثلث اثبات ان الاجسام متماثلة في تمام الذات واثبات ان حكم الشيء حكم مثله واثبات انه تعالى قادر على كل الممكنات

ومتى قامت الدلالة على صحة هذه المقدمات فقد حصل المطلوب بالتمام المسئلة الثانية قوله تعالى فاذا هي اي العصا وهي مؤنثة والثعبان هو الحية الضخم الذكر في قول جميع اهل اللغة
فاما مقدارها فغير مذكور في القرآن ونقل عن المفسرين رحمهم الله في صفته اشياء فعن ابن عباس انه كان ثمانون ذراعا ثم شدت على فرعون لتبتلعه فوثب عن
سريره هاربا واحدث ولم يكن يحدث قبل ذلك وانهزم الناس ومات منهم خمسة وعشرون الفا وقيل وكان بين لحييها اربعون ذراعا ووضعت لحيها الاسفل على الارض
والاعلى على سور القصر وصاح فرعون خذها يا موسى وانا اومن فلما اخذها موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت واعلم ان في وصف ذلك الثعبان بكونه مبينا وجوه
الاول تميز ذلك عما جاءت به السحرة من التمويه الذي يلتبس على من لا يعرف سببه وبذلك تتميز معجزات الانبياء عليهم السلام عن الحيل والتمويهات والثاني المراد انهم
شاهدوا كونه حية ولم يشتبه الامر عليهم الثالث المراد ان ذلك الثعبان ابان قول موسى عليه السلام عن قول المدعي الكذاب قوله تعالى ونزع يده فاذا هي بيضاء للناظرين
فالنزع في اللغة عبارة عن اخراج الشيء عن مكانه فقوله ونزع يده اي اخرجها من جيبه او من جناحه بدليل قوله تعالى وادخل يدك في جيبك وقوله واضمم يدك الى جناحك
وقوله فاذا هي بيضاء قال ابن عباس وكان لها نور ساطع يضيء ما بين السماء والارض واعلم انه لما كان البياض كالعيب بين تعالى في غير هذه الآية انه كان من غير سوء
فان قيل بم يتعلق قوله للناظرين قلنا يتعلق بقوله بيضاء والمعنى فاذا هي بيضاء للنظارة ولا تكون كذلك الا اذا كان بياضها بياضا عجيبا خارجا عن العادة يجتمع
الناس للنظر اليه كما تجتمع النظارة للعجائب بقي ههنا مباحث الاول ان انقلاب العصا ثعبانا من اي وجه يدل على المعجزة والثاني ان هذا المعجز كان اعظم ام اليد البيضاء وقد
استقصينا في هذين المطلوبين في سورة طه والثالث ان المعجز الواحد كان كافيا والجمع بينهما كان عبثا وجوابه ان كثرة الدلائل توجب القوة في اليقين وزوال الشك
ومن الملحدين من قال المراد بالثعبان وباليد البيضاء شيء واحد وهو ان حجة موسى كانت قوية ظاهرة قاهرة فتلك الحجة من حيث انها ابطلت اقوال المخالفين
واظهرت فسادها كانت كالثعبان العظيم الذي يتلقف حجج المبطلين ومن حيث كانت ظاهرة في نفسها وصفت باليد البيضاء كما يقال في العرف لفلان يد بيضاء
في العلم الفلاني اي قوة كاملة ومرتبة ظاهرة واعلم ان حمل هذين المعجزين على هذا الوجه يجري مجرى دفع التواتر وتكذيب الله ورسوله ولما بينا ان انقلاب العصا حية امر
ممكن في نفسه فاي حامل يحملنا على المصير الى هذا التاويل ثم انه تعالى لما ذكر ان موسى عليه السلام اظهر هذين النوعين من المعجزات حكى عن قوم فرعون انهم قالوا ان هذا
لساحر عليم وذلك لان السحر كان غالبا في زمانهم ولا شك ان مراتب السحرة كانت متفاضلة متفاوتة ولا شك انه يحصل فيهم من يكون غاية في ذلك العلم
ونهاية فيه والقوم زعموا ان موسى عليه السلام لكونه في النهاية من علم السحر اتى بتلك الصنعة ثم ذكروا انه انما اتى بذلك السحر لكونه طالبا للملك والرياسة فان قيل قوله
ان هذا لساحر عليم حكاه الله تعالى في الشعراء انه قال فرعون لقومه وحكاه ههنا ان قوم فرعون قالوه فكيف الجمع بينهما وجوابه من وجهين الاول لا يمتنع انه قد قاله هو
وقد قالوه هم وقومه فحكى الله تعالى قوله ثم وقولهم ههنا والثاني لعل فرعون قاله ابتداء فتلقفه الملأ منهم فقالوه لغيرهم او قالوه عنه لسائر الناس على طريق التبليغ
فان الملوك اذا راوا رايا ذكروه للخاصة وهم يذكرونه للعامة فكذا ههنا اما قوله فماذا تامرون فقد ذكر الزجاج فيه ثلثة اوجه الاول ان كلام الملأ من قوم فرعون
تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم ثم عند هذا قال فرعون مجيبا لهم فماذا تامرون واحتج على صحة هذا القول بوجهين الاول ان قوله فماذا تامرون خطاب للجمع
لا للواحد فيجب ان يكون هذا كلام فرعون للقوم اما لو جعلنا كلام القوم مع فرعون لكانوا قد خاطبوه بخطاب الواحد لا بخطاب الجمع واجيب عنه بانه يجوز ان يكون
خاطبوه بخطاب الجمع تفخيما لشانه لان العظيم انما يكنى عنه بكناية الجمع كما في قوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر انا ارسلنا نوحا انا انزلناه في ليلة القدر الحجة الثانية انه تعالى
لما ذكر قوله فماذا تامرون قال بعده قالوا ارجه ولا شك ان هذا كلام القوم وجعله جوابا عن قوله فماذا تامرون يوجب ان يكون القائل لقوله فماذا تامرون غير الذين قالوا
ارجه وذلك يدل على ان قوله فماذا تامرون كلام غير الملأ من قوم فرعون واجيب عنه بانه لا يبعد ان القوم قالوا ان هذا لساحر عليم ثم قالوا لفرعون وللاكابر من خدمه
فماذا تامرون ثم اتبعوه بقولهم ارجه واخاه فان الخدم والاتباع يفوضون الامر والراي الى المخدوم والمتبوع اولا ثم يذكرون ما حضر في خواطرهم من المصلحة والقول الثاني ان قوله
فماذا تامرون من بقية كلام القوم واحتجوا عليه بوجهين الاول انه منسوق على كلام القوم من غير فاصل فوجب ان يكون ذلك من بقية كلامهم والثاني ان الرتبة معتبرة
في الامر فوجب ان لا يكون قوله فماذا تامرون خطابا من الادنى مع الاعلى وذلك يوجب ان يكون هذا من بقية كلام فرعون معهم واجيب عن هذا الثاني ان الرئيس المخدوم قد
يقول للجمع الحاضر عنده من رهطه ورعيته ماذا تامرون ويكون غرضه منه تطييب قلوبهم وادخال السرور في صدورهم وان يظهر من نفسه كونه معظما لهم معتقدا فيهم ثم ان القائلين
بان هذا من بقية كلام القوم لفرعون ذكروا وجهين احدهما ان المخاطب به هو فرعون وحده فانه يقال للرئيس المطاع ماذا ترون في هذه الواقعة اي ما ترى انت وحدك
والمقصود انك وان كنت وحدك فانك قائم مقام الجماعة والغرض منه التنبيه على كماله ورفعة شانه وحاله والثاني ان يكون المخاطب بهذا الخطاب هو فرعون واكابر
دولته وعظماء حضرته لانهم هم المستقلون بالامر والنهي قوله تعالى قالوا ارجه واخاه فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا نافع والكسائي ارجه بغير همزة وكسر الهاء والاشباع
وقرا عاصم وحمزة ارجه بغير همز وسكون الهاء وقرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر ارجئه بالهمز وضم الهاء ثم ابن كثير يشبع الهاء على اصله والباقون لا يشبعون قال الواحدي
ارجئه مهموزا وغير مهموز لغتان يقال ارجات الامر وارجيته اي اخرته ومنه قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله ترجي من تشاء قرئ في الآيتين باللغتين واما قراءة عاصم وحمزة بغير الهمز
وجزم الهاء فقال الفراء هي لغة للعرب يقفون على الهاء المكني عنها في الوصل اذا تحرك ما قبلها وانشد فيصلح اليوم ويفسده غدا قال وكذلك يفعلون بهاء التانيث
فيقولون هذه طلحة قد اقبلت وانشد لما راى ان لا دعه ولا شبع ثم قال الواحدي ولا وجه لهذا عند البصريين في القياس وقال الزجاج هذا شعر لا يعرف قائله ولو قاله شاعر

مذكور لقيل له اخطأت المسئلة الثانية في تفسير قوله ارجه قولان الاول الارجاء التاخير فقوله ارجه اي اخره ومعنى اخره اي اخر امره ولا تعجل في امره بحكم فيصير عجلتك حجة عليك
والمقصود انهم حاولوا معارضة معجزته بسحرهم ليكون ذلك اقوى في ابطال قول موسى عليه السلام القول الثاني وهو قول الكلبي وقتادة ارجه احبسه قال المحققون هذا القول ضعيف
لوجهين الاول ان الارجاء في اللغة هو التاخير لا الحبس والثاني ان فرعون ما كان قادرا على حبس موسى بعد ان شاهد حال العصا اما قوله تعالى وارسل في المداين حاشرين ففيه
مسئلتان الاولى الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان والا لم يصح قوله وارسل في المداين حاشرين ياتوك بكل ساحر عليم وتدل ايضا على ان في طباع
الخلق معرفة المعارضة وانها اذا امكنت فلا نبوة واذا تعذرت فقد صحت النبوة واما بيان ان السحر ما هو وهل له حقيقة ام لا بل هو محض التمويه فقد سبق الاستقصاء فيه في البقرة
المسئلة الثانية نقل الواحدي عن ابي القاسم الزجاجي انه قال اختلف اصحابنا في المدينة على ثلاثة اقوال الاول انها فعيلة لانها ماخوذة من قولهم مدن بالمكان
يمدن مدونا اذا اقام به وهذا القائل يستدل باطباق القراء على همز المداين وهي فعائل كصحائف وصحيفة وسفائن وسفينة والياء اذا كانت زائدة في الواحد
همزت في الجمع كقبائل وقبيلة واذا كانت من نفس الكلمة لم تهمز في الجمع نحو معايش ومعيشة من عاش وجمعها من على مفاعل كمعايش غير مهموز تكون اسما للمكان والارض التي
دانهم السلطان فيها وشرحهم القول الثالث قال المبرد مدينة اصلها مديونة من دانه يدينه اذا قهره وساسه فاستثقلوا حركة الضمة على الياء فسكنوها ونقلوا
حركتها الى ما قبلها فاجتمع ساكنان الواو المزيدة التي هي واو مفعول والياء التي هي من نفس الكلمة فحذفت الواو لانها زائدة وحذف الزائد اولى من حذف الحرف
الاصلي ثم كسروا الدال لتسلم الياء فلا تنقلب واوا لانضمام ما قبلها فيختلط ذوات الواو بذوات الياء وهكذا القول في المبيع والمخيط والمكيل ثم قال الواحدي والصحيح
انها فعيلة لاجماع القراء على همز المداين المسئلة الثالثة قوله وارسل في المداين حاشرين يريد وارسل في مداين صعيد مصر رجالا يحشروا اليك ما فيها من السحرة قال
ابن عباس وكان رؤساء السحرة باقصى مداين الصعيد ونقل القاضي عن ابن عباس انهم كانوا سبعين ساحرا سوى رئيسهم وكان الذي يعلمهم رجلين مجوسيين من اهل نينوى
بلدة يونس عليه السلام وهي قرية بالموصل واقول ان هذا النقل مشكل لان المجوس اتباع دين زرادشت وزرادشت انما جاء بعد مجي موسى عليه السلام اما قوله تعالى
ياتوك بكل ساحر عليم ففيه مسائل الاولى قرا حمزة والكسائي بكل سحار والباقون بكل ساحر ومن قرا سحار فحجته انه قد وصف بعليم ووصفه به يدل على تناهيه
وحذقه به فحسن لذلك ان يذكر بالاسم الدال على المبالغة في السحر ومن قرا ساحر فحجته قوله فالقي السحرة ولعلنا نتبع السحرة والسحرة جمع ساحر مثل كتبة وكاتب
وفجرة وفاجر واحتجوا ايضا بقوله سحروا اعين الناس واسم الفاعل من سحر ساحر المسئلة الثانية الباء في قوله بكل ساحر يحتمل ان يكون بمعنى مع ويحتمل ان يكون
باء التعدية المسئلة الثالثة الآية تدل على ان السحرة كانوا كثيرين في ذلك الزمان وهذا يدل على صحة ما يقوله المتكلمون من انه تعالى يجعل معجزة كل نبي
من جنس ما كان غالبا على اهل ذلك الزمان فلما كان السحر غالبا على اهل زمان موسى كانت معجزته شبيهة بالسحر وان كانت مخالفة للسحر في الحقيقة ولما
كان الطب غالبا على اهل زمان عيسى كانت معجزته من جنس الطب ولما كانت الفصاحة غالبة على اهل زمان محمد صلوات الله عليه لا جرم كانت معجزته
من جنس الفصاحة وجاء السحرة فرعون قالوا ان لنا لاجرا ان كنا نحن الغالبين قال نعم وانكم لمن المقربين قالوا يا موسى اما
ان تلقي واما ان نكون نحن الملقين قال القوا فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم وجاءوا بسحر عظيم واوحينا
الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون فوقع الحق وبطل ما كانوا يعملون فغلبوا هنالك وانقلبوا صاغرين والقي السحرة
ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون فيه مسائل الاولى قرا نافع وابن كثير وحفص عن عاصم ان لنا لاجرا بكسر الالف على الخبر والباقون على الاستفهام ثم اختلفوا
فقرا ابو عمرو بهمزة ممدودة على اصله والباقون بهمزتين قال الواحدي الاستفهام احسن في هذا الموضع لانهم ارادوا ان يعلموا هل لهم اجر ام لا ولا يقطعون
على ان لهم الاجر ويقوي ذلك اجماعهم في الشعراء على الهمز للاستفهام وحجة نافع وابن كثير انهما ارادا همزة الاستفهام ولكنهما حذفا ذلك من اللفظ وان كانت باقية
في المعنى كقوله تعالى وتلك نعمة تمنها علي فانه يذهب كثير من الناس الى ان معناه او تلك نعمة للاستفهام وكما في قوله هذا ربي والتقدير اهذا ربي وقيل ايضا
ان مراد السحرة اثبتوا لانفسهم اجرا عظيما كانهم قالوا لا بد لنا من اجر والتنكير للتعظيم كقول العرب ان له لابلا وان له لغنما يقصدون الكثرة المسئلة الثانية
لسائل ان يسال هلا قيل وجاء السحرة فرعون فقالوا وجوابه هو على تقدير سائل سال ما قالوا اذ جاءوه فاجيب بقوله قالوا ان لنا لاجرا اي جعلا على الغلبة
فان قيل قوله وانكم لمن المقربين معطوف فما المعطوف عليه وجوابه انه معطوف على محذوف سد مسده حرف الايجاب كانه قال ايجابا لقولهم ان لنا لاجرا
نعم ان لكم لاجرا وانكم لمن المقربين اراد اني لا اقتصر لكم على الثواب بل ازيدكم عليه وتلك الزيادة اني اجعلكم من المقربين عندي قال المتكلمون وهذا
يدل على ان الثواب انما يعظم موقعه اذا كان مقرونا بالتعظيم والدليل عليه ان فرعون لما وعدهم بالاجر قرن به ما يدل على التعظيم وهو حصول القربة المسئلة الثالثة
الآية تدل على ان كل الخلق كانوا عالمين بان فرعون كان عبدا ذليلا مهينا عاجزا والا لما احتاج الى الاستعانة بالسحرة في دفع موسى عليه السلام وتدل ايضا
على ان السحرة ما كانوا قادرين على قلب الاعيان والا لما احتاجوا الى طلب الاجر والمال من فرعون لانهم لو قدروا على قلب الاعيان فلم لم يقلبوا التراب ذهبا
ولم لم ينقلوا ملك فرعون الى انفسهم ولم لم يجعلوا انفسهم ملوكا للعالم ورؤساء الدنيا والمقصود من هذه الآيات تنبيه الانسان لهذه الدقائق وان
لا يغتر بكلمات اهل الاباطيل والاكاذيب قوله تعالى قالوا يا موسى اما ان تلقي الآية فيها مسائل الاولى قال الفراء والكسائي في باب اما اذا كنت آمرا او ناهيا

القول الثاني انها مفعلة وعلى هذا الوجه تكون المدينة المملوكة من دانه يدينه اي ساسه ووزنها معيشة من دان مثل معيشة من عاش

او مخبرا فهي مفتوحة واذا كنت مشترطا او شاكا او مخيرا فهي مكسورة تقول في المفتوحة اما الله فاعبدوه واما الخمر فلا تشربوها واما زيد فقد خرج واما النوع الثاني فتقول اذا كنت مشترطا
اما ان تعطي زيدا فانه يشكرك قال الله تعالى فاما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم وتقول في الشك لا ادري من قام اما زيد واما عمرو وتقول في التخيير لي بالكوفة دار فاما ان اسكنها
او ابيعها والفرق بين اما اذا كان للشرط وبين او انك اذا قلت جاءني زيد او عمرو فقد يجوز ان يكون قد بنيت كلامك على اليقين ثم ادركك الشك فقلت او عمرو فصار
الشك فيهما جميعا فاول الاسمين في او يجوز ان يكون يحسن السكوت عليه ثم يعرض الشك فتستدرك بالاسم الآخر الا ترى انك تقول قام اخوك وتسكت ثم تشك
فتقول او ابوك واذا ذكرت اما فانما تبني كلامك من اول الامر على الشك فليس يجوز ان تقول ضربت اما عبد الله وتسكت واما دخول ان في قوله اما ان تلقي وسقوطها
من قوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم فقال الفراء ادخل ان في اما في هذه الآية لانها في موضع الامر بالاختيار وهي في موضع نصب كقول القائل اختر ذا او ذا كانهم قالوا اختر ان تلقي
او نلقي وقوله اما يعذبهم واما يتوب عليهم ليس فيه امر بالتخيير الا ترى ان الامر لا يصلح هاهنا فلذلك لم يكن فيه ان المسئلة الثانية قوله اما ان تلقي يريد عصاه واما ان
نكون نحن الملقين اي ما معنا من الحبال والعصي فمفعول الالقاء محذوف وفي الآية دقيقة وهي ان القوم راعوا حسن الادب حيث قدموا موسى عليه السلام في الذكر فقال اهل التصوف
انهم لما راعوا هذا الادب لا جرم رزقهم الله تعالى الايمان ببركة رعاية هذا الادب ثم ذكروا ما يدل على رغبتهم في ان يكون ابتداء الالقاء من جانبهم وهو قولهم واما ان
نكون نحن الملقين لانهم ذكروا الضمير المتصل واكدوه بالضمير المنفصل وجعلوا الخبر معرفة لا نكرة واعلم ان القوم لما راعوا الادب اولا واظهروا ما يدل على رغبتهم في الابتداء
بالالقاء قال موسى عليه السلام القوا ما انتم ملقون وفيه سؤال وهو ان القاءهم حبالهم وعصيهم معارضة للمعجزة بالسحر وذلك كفر والامر بالكفر كفر فكيف يجوز
لموسى عليه السلام ان يقول القوا والجواب عنه من وجوه الاول انه عليه السلام انما امرهم بشرط ان يعلموا في فعلهم انه يكون حقا واذا لم يكن كذلك فلا امر هناك
كقول القائل منا لغيره اسقني الماء من الجرة فهذا الكلام انما يكون امرا بشرط حصول الماء في الجرة فاما اذا لم يكن فيها ماء فلا امر البتة فكذلك هاهنا الثاني ان القوم لما
جاءوا الالقاء تلك الحبال والعصي وعلم موسى عليه السلام انهم لا بد وان يفعلوا ذلك وانما وقع التخيير في التقديم والتاخير فعند ذلك اذن لهم في التقديم
ازدراء لشانهم وقلة مبالاة بهم وثقة بما وعده الله تعالى به من التاييد والتقوية وان المعجزة لن يغلبها سحر ابدا الثالث انه عليه السلام كان يريد ابطال ما اتوا به
من السحر وابطاله ما كان يمكن الا باقدامهم على اظهاره فاذن لهم في الاتيان بذلك السحر ليمكنه الاقدام على ابطاله ومثاله ان من يريد سماع شبهة ملحد ليجيب عنها ويكشف
عن ضعفها وسقوطها يقول له هات وقل واذكرها وبالغ في تقريرها ومراده منه انه اذا اجاب عنها بعد هذه المبالغة فقد ظهر لكل واحد ضعفها وسقوطها فكذا هاهنا
ثم قال تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واحتج به القائلون بان السحر محض التمويه قال القاضي لو كان السحر حقا لكانوا قد سحروا قلوبهم لا اعينهم فثبت ان المراد انهم تخيلوا
احوالا عجيبة مع ان الامر في الحقيقة ما كان على وفق ما تخيلوه قال الواحدي بل المراد سحروا اعين الناس اي قلبوها عن صحة ادراكها بسبب تلك التمويهات
وقيل انهم اتوا بالحبال والعصي ولطخوا الحبال بالزيبق وجعلوا الزيبق في دواخل تلك العصي فلما اثر تسخين الشمس فيها تحركت والتوى بعضها على بعض وكانت
كثيرة جدا فالناس تخيلوا انها تتحرك وتلتوي باختيارها وقدرتها ثم قال تعالى واسترهبوهم فالمعنى ان العوام خافوا من حركات تلك الحبال والعصي قال المبرد
استرهبوهم ارهبوهم والسين زائدة وقال الزجاج استدعوا رهبة الناس حتى رهبهم الناس وذلك بان بعثوا جماعة ينادون عند القاء ذلك ايها الناس
احذروا فهذا هو الاسترهاب وروي عن ابن عباس انه خيل الى موسى عليه السلام ان حبالهم وعصيهم حيات مثل عصاه فاوحى الله تعالى اليه ان الق عصاك قال
المحققون ان هذا غير جائز لانه عليه السلام لما كان نبيا من عند الله كان على ثقة ويقين من ان القوم لم يغالبوه وهو عالم بان ما اتوا به على وجه المعارضة فهو من باب
السحر والباطل ومع هذا الجزم فانه يمتنع حصول الخوف فان قيل اليس انه تعالى قال فاوجس في نفسه خيفة موسى قلنا ليس في الآية ان هذه الخيفة انما حصلت لاجل هذا السبب
بل لعله خاف من وقوع التاخير في ظهور حجته على سحرهم ثم قال تعالى في صفة سحرهم وجاءوا بسحر عظيم روي ان السحرة قالوا قد علمنا سحرا لا تطيقه سحرة اهل الارض الا
ان يكون امرا من السماء فانه لا طاقة لنا به وروي انهم كانوا ثمانين الفا وقيل سبعين الفا وقيل بضعة وثلاثين الفا واختلفت الروايات فمن مقل ومن مكثر
وليس في الآية ما يدل على المقدار والكيفية والعدد قوله تعالى واوحينا الى موسى ان الق عصاك فاذا هي تلقف ما يافكون وفيه مسائل الاولى فيه حذف واضمار
والتقدير فالقاها فاذا هي تلقف المسئلة الثانية قرا حفص عن عاصم تلقف ساكنة اللام خفيفة القاف والباقون بتشديد القاف مفتوحة اللام
وروي عن ابن كثير تلقف بتشديد التاء والقاف وعلى هذا الخلاف في طه والشعراء اما من خفف قال ابن السكيت اللقف مصدر لقفت الشيء القفه لقفا
اذا اخذته فاكلته وابتلعته ورجل ثقف لقف سريع الاخذ وقال اللحياني ومثله ثقف لقف ولقف ونقف وتلقف الثقيف بين الثقافة
واللقافة واما القراءة بالتشديد فهو من تلقف يتلقف واما قراءة ابن كثير فاصلها تتلقف ادغم احدى التائين في الاخرى المسئلة الثالثة قال المفسرون
لما القى موسى عليه السلام العصا صارت حية عظيمة حتى سدت الافق ثم فتحت فاها ثمانين ذراعا وابتلعت ما القوا من حبالهم وعصيهم فلما اخذها
موسى عليه السلام صارت عصا كما كانت من غير تفاوت في الحجم والمقدار اصلا واعلم ان هذا مما يدل على وجود الاله القادر المختار وعلى المعجز العظيم لموسى
عليه السلام وذلك لان ذلك الثعبان العظيم لما ابتلعت تلك الحبال والعصي مع كثرتها ثم صارت عصا كما كانت فهذا يدل على انه تعالى اعدم اجسام تلك الحبال
والعصي او على انه تعالى فرق بين تلك الاجزاء وجعلها ذرات غير محسوسة واذهبها في الهواء بحيث لا يحس بذهابها وتفرقها وعلى كلا التقديرين فلا يقدر
على هذه الحالة احد الا الله تعالى المسئلة الرابعة قوله ما يافكون فيه وجهان الاول معنى الافك في اللغة قلب الشيء عن وجهه ومنه قيل للكذاب افك

لانه مقلوب عن وجهه قال ابن عباس ما يأفكون يريد ما يكذبون والمعنى ان العصا تلقف ما يأفكون به اي يقلبونه عن الحق الى الباطل ويزورونه وعلى هذا التقدير فلفظ ما
موصولة والثاني ان تكون ما مصدرية والتقدير فاذا هي تلقف افكهم تسمية للمأفوك بالافك ثم قال تعالى فوقع الحق قال مجاهد والحسن ظهر وقال الفراء فتبين الحق من
السحر قال اهل المعاني الوقوع ظهور الشيء بوجوده نازلا الى مستقره وسبب هذا الظهور ان السحرة قالوا لو كان ما صنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا ولم تفقد ولما
فقدت ثبت ان ذلك حصل بخلق الله تعالى وتقديره لا لاجل السحر فهذا الذي لاجله تميز المعجز عن السحر قال القاضي قوله فوقع الحق يفيد قوة الثبوت والظهور بحيث لا يصح
فيه البطلان كما لا يصح في الواقع ان يصير لا واقعا فان قيل قوله فوقع الحق يدل على قوة هذا الظهور فكان قوله وبطل ما كانوا يعملون تكريرا من غير فائدة قلنا المراد
ان مع ثبوت هذا الحق زالت الاعيان التي افكوها وهي الحبال والعصي فعند ذلك ظهرت الغلبة فلهذا قال تعالى فغلبوا هنالك لانه لا غلبة اظهر من
ذلك فانقلبوا صاغرين لانه لا ذل والصغار اعظم في حق المبطل من ظهور بطلان قوله وحجته على وجه لا يمكن فيه حيلة ولا شبهة اصلا قال الواحدي ما في
قوله وبطل ما كانوا يعملون يجوز ان تكون بمعنى الذي فيكون المعنى بطل الحبال والعصي الذي عملوا به السحر اي زال وذهب بفقدانها ويجوز ان يكون بمعنى المصدر
كانه قيل بطل عملهم قوله تعالى والقي السحرة ساجدين قالوا آمنا برب العالمين رب موسى وهرون في الآية مسائل الاولى قال المفسرون ان تلك الحبال والعصي
كانت حمل ثلثمائة بعير فلما ابتلعها ثعبان موسى وصار عصا كما كانت قال بعض السحرة لبعض هذا خارج عن حد السحر بل هو امر الهي فاستدلوا به على ان
موسى نبي صادق من عند الله قال المتكلمون وهذه الآية من اعظم الدلائل على فضيلة العلم وذلك لان القوم كانوا عالمين بحقيقة السحر واقفين على منتهاه
فلما كانوا كذلك ووجدوا معجزة موسى عليه السلام خارجة عن حد السحر علموا انه من المعجزات الالهية لا من جنس التمويهات البشرية ولو انهم ما كانوا كاملين في
علم السحر لما قدروا على ذلك الاستدلال لانهم كانوا يقولون لعله اكمل منا في علم السحر فقدر على ما عجزنا عنه فثبت انه لما كانوا كاملين في علم السحر فلاجل كمال علمهم
في ذلك العلم انتقلوا من الكفر الى الايمان فاذا كان حال علم السحر كذلك فما ظنك بحال كمال الانسان في علم التوحيد المسألة الثانية احتج اصحابنا بقوله تعالى
والقي السحرة ساجدين قالوا دلت الآية على ان غيرهم القاهم ساجدين وما ذاك الا الله تعالى فهذا يدل على ان فعل العبد خلق الله قال مقاتل القاهم الله ساجدين
وقالت المعتزلة الجواب عنه من وجوه الاول انهم لما شاهدوا الآيات العظيمة والمعجزات القاهرة لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين فصار كأن ملقيا القاهم الثاني قال الاخفش
من سرعة ما سجدوا صاروا كأنهم القاهم غيرهم لانهم لم يتمالكوا ان وقعوا ساجدين الثالث انه ليس في الآية انهم القاهم ملق الى السجود الا انا نقول ذلك الملقي هو
انفسهم والجواب ان خالق تلك الداعية في قلوبهم هو الله تعالى والا لافتقروا في خلق تلك الداعية الى داعية اخرى ولزم التسلسل وهو محال ثم ان اصل القدرة
مع تلك الداعية الجازمة يصير موجبة للفعل وخالق ذلك الموجب هو الله تعالى فكان ذلك الفعل والاثر مسندا الى الله تعالى المسألة الثالثة انه تعالى ذكر اولا انهم
صاروا ساجدين ثم ذكر بعده انهم قالوا آمنا برب العالمين فما الفائدة فيه مع ان الايمان يجب ان يكون متقدما على السجود وجوابه من وجهين الاول انهم
لما ظفروا بالمعرفة سجدوا لله تعالى في الحال وجعلوا ذلك السجود شكرا لله تعالى على الفوز بالمعرفة والايمان وعلامة ايضا على انقلابهم من الكفر الى الايمان واظهارا
للخضوع والتذلل لله تعالى فكانهم جعلوا ذلك السجود الواحد علامة على هذه الامور الثلثة على سبيل الجمع الثاني لا يبعد انهم عند الذهاب الى السجود قالوا آمنا
برب العالمين وعلى هذا فالسؤال زائل والوجه الصحيح هو الاول المسألة الرابعة احتج اهل التعليم بهذه الآية فقالوا الدليل على ان معرفة الله لا تحصل الا بقول
النبي ان السحرة لما قالوا آمنا برب العالمين لم يتم ايمانهم فلما قالوا رب موسى وهرون تم ايمانهم وذلك يدل على قولنا واجاب العلماء عنه بانهم لما قالوا
آمنا برب العالمين قال لهم فرعون اياي تعنون فلما قالوا رب موسى قال اياي تعنون لاني انا الذي ربيت موسى فلما قالوا وهرون زالت الشبهة
وعرف الكل انهم كفروا بفرعون وآمنوا باله السماء وقيل انما خصصوهما بالذكر بعد دخولهما في جملة العالمين لان التقدير آمنا برب العالمين وهو الذي دعا الى
الايمان به موسى وهرون وقيل خصهما بالذكر تشريفا وتفضيلا كقوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال قال فرعون آمنتم به قبل ان آذن لكم ان هذا
لمكر مكرتموه في المدينة لتخرجوا منها اهلها فسوف تعلمون لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين
قالوا انا الى ربنا منقلبون وما تنقم منا الا ان آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا ربنا افرغ علينا صبرا وتوفنا مسلمين
في الآية مسائل المسألة الاولى قرأ عاصم في رواية حفص آمنتم بهمزة واحدة على لفظ الخبر وكذلك في طه والشعراء وقرأ عاصم في رواية ابي بكر وحمزة والكسائي
أأمنتم بهمزتين في جميعها وقرأ الباقون بهمزة واحدة ممدودة في جميعها على الاستفهام قال الفراء اما قراءة حفص آمنتم بلفظ الخبر من غير مد فالوجه فيها انه يخبرهم
بايمانهم على وجه التقريع لهم والانكار عليهم واما القراءة بالهمزتين فاصل آمنتم أأمنتم على الاستفهام المسألة الثانية اعلم ان فرعون لما رأى اعلم الناس بالسحر
اقروا بنبوة موسى عليه السلام عند اجتماع الخلق العظيم خاف ان يصير ذلك حجة قوية على صحة نبوة موسى عليه السلام فالقى في الحال نوعين من الشبهة الى اسماع
العوام لتصير تلك الشبهة مانعة لهم من اعتقاد صحة نبوته فالشبهة الاولى قوله ان هذا لمكر مكرتموه في المدينة والمعنى ان ايمان هؤلاء بموسى ما حصل لقوة
الدليل بل لاجل انهم تواطؤا مع موسى انه اذا كان كذا وكذا فنحن نؤمن بك ونقر بنبوتك فهذا الايمان انما حصل بهذا الطريق والشبهة الثانية ان غرض
موسى والسحرة فيما تواطؤا عليه اخراج القوم من المدينة وابطال ملكهم ومعلوم ان عند جميع العقلاء ان مفارقة الوطن والنعمة المألوفة من اصعب الامور فجمع
فرعون اللعين بين شبهتين لا يوجد اقوى منهما في هذا الباب وروى محمد بن جرير عن السدي في حديث عن ابن عباس وابن مسعود وغيرهما من

الصحابة رضي الله عنهم ان موسى وامير السحرة التقيا فقال موسى عليه السلام ارأيتك ان غلبتك أتؤمن بي وتشهد ان ما جئت به الحق قال الساحر لآتين غدا بسحر لا يغلبه
سحر فوالله لئن غلبتني لأومنن بك وفرعون ينظر اليهما ويسمع قولهما فهذا قول فرعون ان هذا لمكر مكرتموه واعلم ان هذا يحتمل انه كان قد حصل ويحتمل ايضا ان فرعون القى
هذا الكلام في البين ليصير صارفا للعوام عن التصديق بنبوة موسى عليه السلام قال القاضي وقوله قبل ان آذن لكم دليل على مناقضة فرعون في ادعاء الالهية لانه لو كان الها لما جاز
ان يأذن لهم في ان يؤمنوا مع انه يدعوا الى الهية غيره ثم قال ذلك من خذلان الله الذي يظهره على المبطلين اما قوله فسوف تعلمون لا شبهة في انه ابتداء وعيد ثم انه
لم يقتصر على هذا الوعيد المجمل بل فسره فقال لاقطعن ايديكم وارجلكم من خلاف ثم لاصلبنكم اجمعين وقطع اليد والرجل من خلاف هو ان يقطعهما من جهتين مختلفتين
اما من اليد اليمنى والرجل اليسرى او من اليد اليسرى والرجل اليمنى واما الصلب فمعروف فتوعدهم بهذين الامرين العظيمين واختلفوا في انه هل وقع ذلك منه ام لا وليس
في الآية ما يدل على احد الامرين واحتج بعضهم على وقوعه بوجوه الاول انه تعالى حكى عن الملأ انهم قالوا لفرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ولو انه ترك
السحرة وقومه احياء لما سكتهم ليذكروهم ايضا ويحذروه عن الفساد الحاصل من جهتهم ويمكن ان يجاب عنه بانهم لما آمنوا صاروا من قوم موسى فدخلوا تحت قوله اتذر
موسى وقومه والثاني انه تعالى حكى عن السحرة انهم قالوا ربنا افرغ علينا صبرا والصبر انما يطلب على هذا القطع والصلب ويمكن ان يجاب عنه بانهم طلبوا
من الله الصبر على الايمان وعدم الالتفات الى وعيده والثالث ما نقل عن ابن عباس انه فعل ذلك وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا فهذا [illegible]
مبالغة في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام وقال آخرون انه لم يقع من فرعون ذلك بل استجاب الله تعالى دعاءهم في قوله وتوفنا مسلمين لانهم سألوا الله تعالى ان
يتوفاهم من جهته لا بهذا القطع والقتل وهذا الاستدلال قريب ثم انه تعالى حكى عن القوم ما لا يجوز ان يقع من المؤمن عند هذا الوعيد احسن منهم وهو قولهم وما تنقم منا الا ان
آمنا بآيات ربنا لما جاءتنا فبينوا ان الذي كان منهم لا يوجب الوعيد ولا زوال النعمة بهم بل يقتضي خلاف ذلك وهو ان يتأسى بهم في الاقرار بالحق والاعراض عن الباطل عند ظهور
الحجة والدليل يقال نقمت الامر اذا بالغت في كراهيته وقد مر عند قوله قل يا اهل الكتاب هل تنقمون منا قال ابن عباس يريد ما اتينا بذنب تعذبنا عليه الا ان آمنا
بآيات ربنا والمراد ما اتى به موسى عليه السلام من المعجزات الظاهرة التي لا يقدر على مثلها الا الله تعالى ثم قالوا ربنا افرغ علينا صبرا معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا
كان مصبوبا في قالب ليس بمضروب واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه حتى يخلو الاناء وهو من الفراغ فاستعمل في الصبر على التشبيه بحال افراغ الاناء قال مجاهد اصبب علينا الصبر
عند القطع والصلب وفي الآية فوائد الاولى قوله تعالى افرغ علينا صبرا اكمل من قوله انزل علينا لانا ذكرنا ان افراغ الاناء هو صب ما فيه بالكلية فكانهم طلبوا من الله تعالى كل
الصبر لا بعضه الثانية ان قوله صبرا مذكور بصيغة التنكير وذلك يدل على تمام الكمال اي صبرا كاملا تاما كقوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة اي على حيوة كاملة تامة
الثالثة ان ذلك الصبر من قبلهم ومن اعمالهم ثم انهم طلبوه من الله تعالى وذلك يدل على ان فعل العبد لا يحصل الا بخلق الله وقضائه قال القاضي انما سألوه تعالى الالطاف
التي تدعوهم الى الثبات والصبر وذلك معلوم في الادعية والجواب هذا عدول عن الظاهر ثم الدليل يأباه وذلك لان الفعل لا يحصل الا عند حصول الداعية الجازمة وحصولها
ليس الا من قبل الله فيكون الكل من الله تعالى اما قوله تعالى وتوفنا مسلمين معناه توفنا على الدين الحق الذي جاء به موسى وفيه مسألتان الاولى احتج اصحابنا على ان
الايمان والاسلام لا يحصل الا بخلق الله ووجه الاستدلال به ظاهر والمعتزلة يحملونه على الالطاف والكلام عليه معلوم مما سبق المسألة الثانية احتج القاضي بهذه الآية على ان
الايمان والاسلام واحد فقال انهم قالوا اولا آمنا بآيات ربنا ثم قالوا ثانيا وتوفنا مسلمين فوجب ان يكون هذا الاسلام هو ذلك الايمان وذلك يدل على ان
احدهما هو الآخر وقال الملأ من قوم فرعون اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض ويذرك والهتك قال سنقتل ابناءهم ونستحيي
نساءهم وانا فوقهم قاهرون قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين
قالوا اوذينا من قبل اعلم ان فرعون بعد وقوع هذه الآية لم يتعرض لموسى عليه السلام وما اخذه ولا حبسه بل خلى سبيله فقال له قومه اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض
واعلم ان فرعون كان كلما رأى موسى خافه اشد الخوف فلهذا السبب لم يتعرض له الا ان القوم لم يعرفوا ذلك منه فحملوه على اخذه وحبسه قوله تعالى ليفسدوا في الارض اي يفسدوا
على الناس دينهم الذي كانوا عليه واذا افسدوا عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك قوله ويذرك فالقراءة المشهورة فيه بالنصب وذكر صاحب الكشاف فيه ثلثة
اوجه احدها ان يكون قوله ويذرك عطفا على قوله ليفسدوا لانه اذا تركهم ولم يمنعهم كان ذلك مؤديا الى تركه وترك الهته فكانه تركهم لذلك وثانيها انه جواب الاستفهام بالواو
وقد يجاب الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء مثل قول الحطيئة ألم اك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والاخاء والتقدير اتذر موسى وقومه ليفسدوا في الارض فيذرك والهتك
قال صاحب الكشاف وقرئ ويذرك والهتك بالرفع عطفا على اتذر بمعنى اتذره ويذرك اي اتطلق له ذلك او يكون مستأنفا او حالا على معنى اتذره وهو يذرك
والهتك وقرأ الحسن ويذرك بالجزم وقرأ انس ونذرك بالنون والنصب اي يصرفنا عن عبادتك فيذرنا والهتك قال ابو بكر بن الانباري كان ابن عباس
رضي الله عنهما ينكر قراءة العامة ويقرأ والاهتك اي وعبادتك ويقول ان فرعون كان يعبد ولا يعبد وبه قرأ ابن مسعود والضحاك واما قراءة العامة والهتك فالمراد جمع
اله وعلى هذا التقدير فقد اختلفوا فيه فقيل ان فرعون كان قد وضع لقومه اصناما صغارا وامرهم بعبادتها وقال انا ربكم ورب هذه الاصنام فذلك قوله انا ربكم
الاعلى وقال الحسن كان فرعون يعبد الاصنام والقول الذي خطر بالبال ان فرعون ان قلنا انه ما كان كامل العقل لم يجز في حكمة الله ارسال الرسول اليه وان كان عاقلا
لم يجز ان يعتقد في نفسه كونه خالقا للسموات والارض ولم يجز في الجمع العظيم من العقلاء ان يعتقدوا فيه ذلك لان فساده معلوم بالضرورة بل الاقرب ان يقال انه
كان دهريا منكر الوجود الصانع وكان يقول مدبر هذا العالم السفلي هو الكواكب واما المخدوم في العالم للخلق وللكل الطائفة والمربي لهم فهو نفسه فقوله انا ربكم

[illegible] ما علمت لكم من اله غيري اي لا اعلم لكم احدا اجب عليكم عبادته الا انا واذا كان هو جنبه ذلك لم يبعد ان يقال انه كان قد اتخذ اصناما
[illegible] عبده الكواكب وعلى هذا التقدير فلا امتناع في حمل قوله تعالى ويذرك والهتك على ظاهره فهذا ما عندي في هذا الباب والله اعلم
[illegible] الكلام حمل فرعون على اخذ موسى عليه السلام وحبسه وانزال العذاب به فعند هذا لم يذكر فرعون ما هو حقيقة الحال وهو كونه خائفا
[illegible] فيه مسئلتان الاولى قرا نافع وابن كثير سنقتل ابناءهم بفتح النون والتخفيف والباقون بضم النون والتشديد على
[illegible] الآية المعنى ان موسى عليه السلام انما يمكنه الافساد بواسطة الرهط والشيعة فنحن نسعى في تقليل رهطه وشيعته وذلك بان
[illegible] قادر على ذلك بقوله وانا فوقهم قاهرون والمقصود منه انه انما ترك موسى وقومه لا عن عجز وخوف ولو ارادوا
[illegible] حبسه ولم يمنعه لعدم التفاته اليه وعدم خوفه منه واختلف المفسرون فمنهم من قال كان يفعل بهم كما فعله ابتداء عند
[illegible] هذا التهديد وقع في غير الزمان الاول ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه قال لقومه استعينوا بالله واصبروا واذهبوا
[illegible] قد عرفه موسى ووصل اليه فعند ذلك قال لقومه استعينوا بالله واصبروا ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده
[illegible] اما اللذان امرهما الاول الاستعانة بالله والثاني الصبر على بلاء الله وانما امرهم بالاستعانة بالله وذلك
[illegible] بنور معرفته وحينئذ يسهل عليه انواع البلاء ولانه يرى عند نزول البلاء انه انما حصل بقضاء الله وقدره فاستعداده
[illegible] اللذان يبشرهما فالاول قوله ان الارض لله يورثها من يشاء من عباده وهذا اطماع من موسى لقومه في ان يورثهم
[illegible] معنى الارث وهو جعل الشيء للخلف بعد السلف والثاني قوله والعاقبة للمتقين فقيل اراد امر الآخرة فقط وقيل
[illegible] الظفر والنصرة على الاعداء وقيل اراد مجموع الامرين الدنيا والآخرة وقوله للمتقين اشارة الى ان كل من اتقى الله
قالوا اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا قال عسى ربكم ان يهلك عدوكم و
[illegible] ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون فاذا جاءتهم
[illegible] يطيروا بموسى ومن معه الا انما طائرهم عند الله ولكن اكثرهم لا يعلمون
[illegible] والوعيد خافوا وفزعوا وقالوا قد اوذينا من قبل ان تأتينا ومن بعد ما جئتنا وذلك لان بني اسرائيل كانوا قبل مجيء موسى
[illegible] التجربة ويستعملهم في الاعمال الشاقة ويمنعهم من الترفه والتنعم ويقتل ابناءهم ويستحيي نساءهم فلما بعث الله تعالى
[illegible] فلما سمعوا ان فرعون اعاد التهديد مرة ثانية عظم خوفهم وحزنهم وقالوا هذا الكلام فان قيل اليس
[illegible] يوجب كفرهم والجواب ان موسى لما جاء وعدهم بزوال تلك المضار وظنوا انها تزول على الفور فلما راوا انها ما زالت
[illegible] الوعد بازالتها لا يوجب الوعد بازالتها في الحال وبين لهم ان الله تعالى سينجز لهم ذلك الوعد في الوقت
[illegible] موسى عليه السلام بالرسالة بل كان مستكشفا في كيفية ذلك الوعد ثم ان القوم لما ذكروا ذلك قال موسى عليه السلام
[illegible] الزجاج وما يطمع الله تعالى فيه فهو واجب ولقائل ان يقول هو ضعيف لان لفظ عسى ههنا ليس كلام الله بل هو حكاية
[illegible] الرسول وظهرت حجة نبوته بالمعجزات الباهرة افاد قوة النفس وازال ما خامرها من الانكسار والضعف
[illegible] الوعد ليتمسكوا بالصبر ويتركوا الجزع المذموم ثم بين بقوله فينظر كيف تعملون ما يجري مجرى البعث لهم على التمسك
[illegible] وهو على الله تعالى محال وقد يراد به ايضا تقليب الحدقة نحو المرئي التماسا لرؤيته وهو ايضا عليه تعالى محال وقد يراد
[illegible] ويجب حمل اللفظ ههنا عليها قال الزجاج اي يرى ذلك بوقوعه منكم لانه تعالى لا يجازيهم على ما يعلمه منهم
[illegible] النظر على الرؤية لزم الاشكال لان الفاء في قوله فينظر للتعقيب فيلزم ان يكون رؤية الله لتلك الاعمال متاخرة
[illegible] الله تعالى قلنا معنى ذلك تعلق رؤية الله بذلك الشيء والتعلق نسبة حادثة والنسب والاضافات لا وجود
[illegible] انه عز وجل قوله تعالى ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات اعلم انه تعالى لما حكى عن موسى عليه السلام
[illegible] ههنا بذكر ما انزله بفرعون وقومه من المحن حالا بعد حال الى ان وصل الامر الى الهلاك منبها للمكلفين على
[illegible] هذه المحن حسب ... فقال ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين السنين جمع السنة قال ابو علي الفارسي السنة على
[illegible] القحط فهما اريد به الجدب هذه الآية وقوله صلى الله عليه وسلم اللهم سنين كسني يوسف وقال عمر رضي الله عنه انا لا نقطع
[illegible] كما يشتق من الجدب فقيل اسنتوا كما يقال اجدبوا قال الشاعر ورجال مكة مسنتون عجاف قال ابو زيد وبعض
[illegible] ونحوه قال الفراء ومنه قول الشاعر دعاني من نجد فان سنينه لعبن بنا شيبا وشيبننا مردا قال الزجاج السنين
[illegible] السنة وشدة السنة اذا عرفت هذا فنقول قال المفسرون يعني اخذنا آل فرعون بالسنين اي بالجوع والقحط

عاما بعد عام فالسنون لاهل البوادي ونقص من الثمرات لاهل القرى ثم قال تعالى لعلهم يذكرون ظاهر الآية انه تعالى انما انزل عليهم هذه المضار لاجل ان يرجعوا عن طريقة التمرد والعناد الى
العبودية وذلك لان احوال الشدة ترقق القلب وترغب فيما عند الله والدليل عليه قوله تعالى واذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون الا اياه وقوله واذا مسه الشر فذو دعاء عريض قال
القاضي هذه الآية تدل على انه فعل ذلك ارادة منه ان يتذكروا لا ان يقيموا على ما هم عليه من الكفر اجاب الواحدي عنه بانه قد جاء لفظ الابتلاء والاختبار في القرآن لا بمعنى انه تعالى يمتحنهم
لان ذلك على الله تعالى محال بل بمعنى انه تعالى عاملهم معاملة تشبه الابتلاء والامتحان فكذا ههنا ثم بين تعالى انهم عند نزول تلك المحن عليهم يقدمون على ما يزيد في كفرهم ومعصيتهم
فقال فاذا جاءتهم الحسنة قالوا لنا هذه قال ابن عباس يريد بالحسنة العشب والخصب والثمار والمواشي والسعة في الرزق والعافية والسلامة قالوا لنا هذه اي نحن مستحقوها على العادة التي جرت
من كثرة نعمنا وسعة ارزاقنا ولم يعلموا انه من الله تعالى فيشكروه عليه ويقوموا بحق النعمة فيه قوله تعالى وان تصبهم سيئة يريد القحط والجدب والمرض والضر والبلاء يطيروا بموسى ومن
معه اي يتشاءموا به وقالوا انما اصابنا هذا الشر بشؤم موسى وقومه والتطير التشاؤم في قول جميع المفسرين وتطيروا في الاصل تطيروا فادغمت التاء في الطاء لانهما من مكان واحد
من طرف اللسان واصل الثاني قوله الا انما طائرهم عند الله في الطائر قولان الاول قال ابن عباس يريد شؤمهم عند الله اي من قبل الله اي انما جاءهم الشر بقضاء الله وحكمه
قال الطائر ههنا الشؤم ومثله قوله تعالى في قصة ثمود قالوا اطيرنا بك وبمن معك قال طائركم عند الله قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت
اسعارنا وقلت امطارنا منذ اتانا قال الازهري قيل للشؤم طائر وطير لان العرب كان من شانها عيافة الطير وزجرها والتطير ببارحها ونعيق غرابها واخذها ذات اليسار اذا اثاروها
فسموا الشؤم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ثم اعلم الله تعالى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان النبي صلى الله عليه وسلم يتفاءل ولا يتطير
واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحدا فاثبت صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة قال مولانا الامام رحمه الله لا بد من ذكر فرق بين البابين والاقرب
ان يقال الارواح الانسانية اصفى واقوى من الارواح البهيمية والطيرية والكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطائر وحركات البهائم فان
ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شيء من الاحوال القول الثاني في تفسير الطائر قال ابو عبيدة الا انما طائرهم عند الله اي حظهم ونصيبهم وهو معنى ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه
قال طائرهم ما قضي عليهم وقدر لهم والعرب تقول اطرت المال وطيرته بين القوم فطار لكل منهم سهمه اي حصل له ذلك السهم واعلم ان على كلا القولين فالمعنى ان كل ما يصيبهم
من خير وشر فهو بقضاء الله وقدره ولكن اكثرهم لا يعلمون ان الكل من الله تعالى لان اكثر الخلق يضيفون الحوادث الى الاسباب المحسوسة ويقطعونها عن قضاء الله وقدره والحق ان الكل
من الله تعالى لان كل موجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب واحد لذاته وما سواه ممكن لذاته لا يوجد الا بايجاد الواجب لذاته وبهذا الطريق يكون الكل من الله فاسنادها الى
غير الله يكون جهلا بكمال الله تعالى وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل
والضفادع والدم آيات مفصلات فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين ولما وقع عليهم الرجز قالوا يا موسى ادع لنا ربك بما
عهد عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك ولنرسلن معك بني اسرائيل فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه
اذا هم ينكثون فانتقمنا منهم فاغرقناهم في اليم بانهم كذبوا باياتنا وكانوا عنها غافلين واورثنا القوم الذين
اعلم انه تعالى حكى عنهم في الآية الاولى انهم بجهلهم اسندوا حوادث هذا العالم لا الى قضاء الله وقدره وحكى عنهم في هذه الآية نوعا آخر من انواع الجهالة والضلالة وهو انهم
لم يميزوا بين المعجزات وبين السحر وجعلوا جملة الآيات مثل انقلاب العصا حية وقالوا انها من باب السحر وقالوا لموسى عليه السلام انا لا نقبل منها شيئا وفي الآية مسائل
الاولى في كلمة مهما قولان الاول ان اصلها ما ما فالاولى ما الجزاء والثانية هي التي تزاد توكيدا للجزاء كما تزاد في سائر حروف الجزاء كقولهم متى ما واما وكيفما
كقوله تعالى فاما تثقفنهم وهو كقولك ان تثقفهم ثم ابدلوا من الف ما الاولى هاء كراهية لتكرار اللفظ فصار مهما هذا قول الخليل والبصريين والثاني وهو قول الكسائي
الاصل مه التي بمعنى الكف اي اكفف ودخلت على ما التي للجزاء كانه قالوا اكفف ما تأتينا به من آية لتسحرنا فهو كذا وكذا المسألة الثانية قال ابن عباس ان القوم قالوا
لموسى مهما تأتنا به من آية من ربك فهي عندنا من باب السحر ونحن لا نؤمن بها البتة وكان موسى عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فاستجاب الله تعالى فارسل عليهم الطوفان
الدائم ليلا ونهارا سبتا الى سبت حتى كان الرجل منهم لا يرى شمسا ولا قمرا ولا يستطيع الخروج من داره فجاءهم الغرق فصرخوا الى فرعون واستغاثوا به فارسل الى موسى عليه السلام فقال
اكشف عنا العذاب فقد صارت مصر بحرا واحدا فان كشفت هذا العذاب آمنا بك فازال الله تعالى عنهم المطر وارسل الرياح فجففت الارض وخرج من النبات ما لم يروا مثله
قط فقالوا هذا الذي جزعنا منه خير لنا لكنا لم نشعر فلا والله لا نؤمن بك ولا نرسل معك بني اسرائيل فنكثوا العهد فارسل الله تعالى عليهم الجراد فاكل النبات وعظم الامر عليهم حتى صارت
عند طيرانها تغطي عين الشمس ووقع بعضها على بعض في الارض ذراعا فاكلت النبات فصرخ اهل مصر فدعا موسى فارسل الله تعالى ريحا فاحتمل الجراد فالقاه في البحر فنظر اهل مصر
الى بقية من كلأهم وزرعهم يكفيهم فقالوا هذا الذي بقي يكفينا ولا نؤمن بك فارسل الله تعالى القمل سبتا الى سبت فلم يبق في ارضهم عود اخضر الا اكلته فصاحوا وسال
موسى ربه فارسل الله تعالى عليها حارة فاحرقتها واحتملتها الريح فالقتها في البحر فلم يؤمنوا فارسل الله تعالى عليهم الضفادع فخرج من البحر مثل الليل الدامس ووقع في الثياب
والاطعمة فكان الرجل يسقط وعلى فراشه ذراع من الضفادع فصرخوا الى موسى وحلفوا بالله لئن رفعت عنا هذا العذاب لنؤمنن بك فدعا الله تعالى فاماتت الضفادع
وارسل عليها المطر فاحتملها الى البحر ثم اظهروا الكفر والفساد فارسل الله تعالى عليهم الدم فجرت انهارهم دما فلم يقدروا على الماء العذب وبنو اسرائيل كانوا يجدون الماء العذب الطيب
حتى بلغ منهم الجهد فصرخوا وركب فرعون واشراف قومه الى انهار بني اسرائيل فجعل الرجل منهم يدخل النهر فاذا اغترف صار في يده دما ومكثوا في ذلك سبعة ايام لا يشربون الا
الدم فقال فرعون لئن كشفت عنا الرجز الآية فهذا هو القول المرضي عند اكثر المفسرين وقد وقع في اكثرها اختلافات اما الطوفان فقال الزجاج الطوفان من كل شيء

ما كان كثيرا محيطا مطبقا بالقوم كلهم كالغرق الذي يشمل المدن الكثيرة فانه يقال له طوفان وكذلك القتل الذريع طوفان والموت الجارف طوفان وقال الاخفش هو فعلان من
الطوف لانه يطوف حتى يعم قال والواحد في القياس طوفانة وقال المبرد الطوفان مصدر مثل الرجحان والنقصان ولا حاجة به الى ان يطلب له واحد اذا عرفت هذا فنقول
الاكثرون على ان هذا الطوفان هو المطر الكثير على ما روينا عن ابن عباس وروى عطاء عنه انه قال الطوفان هو الموت وروى الواحدي باسناده خبرا عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال الطوفان الموت وهذا القول مشكل لانهم لو اميتوا لم يكن لارسال سائر انواع العذاب عليهم فائدة بل لو صح هذا الخبر لوجب حمل لفظ الموت على حصول اسباب
الموت مثل المطر الشديد والسيل العظيم او غيرهما واما الجراد فهو معروف والواحد جرادة ونبت مجرود قد اكل الجراد ورقه وقال اللحياني ارض جردة ومجرودة واصل هذا كله
من الجرد وهو اخذك الشيء عن الشيء لا على سبيل النحت والسحي ومنه يقال للثوب الذي قد ذهب زئبره جرد وارض جرداء لا نبات فيها واما القمل فقد اختلفوا فيه قيل
هو الذباب الصغار التي لا اجنحة لها وهي بنات الجراد وعن سعيد بن جبير هو السوس الذي يخرج من الحنطة وقال ابن السكيت انه شيء يقع في الزرع ليس بجراد فيأكل
السنبلة وهي غضة قبل ان تقوى وحينئذ يطول الزرع ولا سنبل له وقيل انها كبار القردان وعن سعيد بن جبير كان الى جنبهم كثيب اعفر فضربه موسى عليه السلام بعصاه
فصار قملا فاخذت في ابشارهم واشعارهم واشفار عيونهم وحواجبهم ولزم جلودهم كانه الجدري فصاحوا وصرخوا وفزعوا الى موسى عليه السلام فرفع عنهم فقالوا قد تيقنا الان
انك ساحر عليم وعزة فرعون لا نؤمن بك ابدا وقرأ الحسن القمل بفتح القاف وسكون الميم يريد به القمل المعروف واما الدم فما ذكرناه ونقل صاحب الكشاف انه قيل سلط
الله عليهم الرعاف وروي ان موسى عليه السلام مكث فيهم بعد ما غلب السحرة عشرين سنة يريهم هذه الآيات قوله تعالى آيات مفصلات فيه وجوه احدها مفصلات اي مبينات
ظاهرات لا يشكل على عاقل انها من آيات الله التي لا يقدر عليها غيره وثانيها مفصلات اي فصل بين بعضها وبعض بزمان يمتحن فيه احوالهم وينظر ايقبلون الحجة
والدليل او يستمرون على الخلاف والتقليد قال المفسرون رحمهم الله كان العذاب يبقى عليهم من السبت الى السبت وبين العذاب الى العذاب شهر فهذا معنى قوله آيات
مفصلات قال الزجاج وقوله آيات منصوب على الحال قوله تعالى فاستكبروا يريد عن عبادة الله وكانوا قوما مجرمين مصرين على الجرم والذنب ونقل ايضا ان
هذه الانواع المذكورة من العذاب كانت عند وقوعها مختصة بقوم فرعون وبنو اسرائيل منها في امان وفراغ ولا شك ان كل واحد منها فهو في نفسه معجز واختصاصه بالقبطي
دون الاسرائيلي معجز آخر فان قال قائل لما علم الله تعالى من حال اولئك الاقوام انهم لا يؤمنون بتلك المعجزات فما الفائدة في توالیها واظهار الكثير منها وايضا
فقوم نبينا صلوات الله عليه طلبوا المعجزات فما اجيبوا فما الفرق والجواب اما على قول اصحابنا فيفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد واما على قول المعتزلة في رعاية الصلاح فلعله
علم من قوم موسى عليه السلام ان بعضهم كان يؤمن عند ظهور تلك المعجزات الزائدة وعلم من قوم محمد صلوات الله عليه ان احدا منهم لا يزداد بسبب ظهور تلك المعجزات
الا كفرا وعنادا فظهر الفرق قوله تعالى فلما وقع عليهم الرجز اعلم انا ذكرنا الرجز في قوله فانزلنا على الذين ظلموا رجزا في البقرة ولا شك انه اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا في
المراد بهذا الرجز فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب الذي كان نازلا وقال سعيد بن جبير الرجز معناه الطاعون وهو العذاب السادس اصابهم
فمات به من القبط سبعون الف انسان في يوم واحد فتركوا غير مدفونين اعلم ان القول الاول اولى لان لفظ مفرد محلى بالالف واللام فينصرف الى المعهود السابق وهو
الانواع الخمسة التي تقدم ذكرها واما غيرها فمشكوك فيه وحمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه واذا عرفت هذا فنقول انه تعالى بين ما كانوا عليه من المناقضة
القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدائد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسألونه ان يسأل ربه رفع العذاب عنهم وذلك يقتضي
انهم سلموا اليه كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدائد يعودون الى تكذيبه والطعن في نبوته وانه انما يصل الى مطالبه بسحره فمن هذا الوجه يظهر انهم يناقضون
انفسهم في هذه الاقاويل قوله تعالى حكاية عنهم ادع لنا ربك بما عهد عندك قال صاحب الكشاف ما في قوله بما عهد مصدرية والمعنى بعهده عندك وهو النبوة وفي
هذه الباء وجهان الاول انها متعلقة بقوله ادع لنا ربك والتقدير ادع لنا ربك متوسلا اليه بعهده عندك الثاني انها تكون للقسم وجوابها قوله لنؤمنن اي
اي اقسمنا بعهد الله عندك لئن كشفت عنا الرجز لنؤمنن لك قوله ولنرسلن معك بني اسرائيل كانوا قد اخذوا بني اسرائيل بالكد الشديد فوعدوا موسى على
كشف العذاب عنهم الايمان به وتخلية بني اسرائيل وارسالهم معه يذهب بهم اين شاء قوله تعالى فلما كشفنا عنهم الرجز الى اجل هم بالغوه والمعنى انا ما ازلنا
عنهم العذاب مطلقا وما كشفنا عنهم الرجز في جميع الوقائع بل انما ازلنا عنهم العذاب الى اجل معين وعنده يجيء ذلك الاجل لا نزيل عنهم ذلك العذاب بل نهلكهم
به قوله اذا هم ينكثون فهو جواب لما يعني فلما كشفنا عنهم فاجئوا النكث وبادروه ولم يؤخروه وكما كشفنا عنهم العذاب نكثوا قوله تعالى فانتقمنا منهم الآية واعلم ان
معنى انه تعالى لما كشف عنهم العذاب مرات وكرات فكذبوا ولم ينتفعوا عن كفرهم وجهلهم ثم بلغوا الاجل الموقت انتقم منهم بان اهلكهم بالغرق والانتقام في
اللغة سلب النعمة بالعذاب واليم البحر قال صاحب الكشاف اليم البحر الذي لا يدرك قعره وقيل هو لجة البحر ومعظم مائه واشتقاقه من التيمم لان المستنفعين به
يقصدونه ثم بين تعالى بقوله بانهم كذبوا باياتنا ان ذلك الانتقام هو لذلك التكذيب وكانوا عنها غافلين اختلفوا في الضمير في عنها فقيل انها عائدة
الى النقمة التي دل عليها قوله فانتقمنا منهم والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين وقيل عائدة الى الآيات وهو اختيار الزجاج قال لانهم كانوا لا يعتبرون
بالآيات التي تنزل بهم فان قيل الغفلة ليست من فعل الانسان ولا تحصل باختياره فكيف جاء الوعيد على الغفلة قلنا المراد بالغفلة ههنا الاعراض
عن الآيات وعدم الالتفات اليها فانهم اعرضوا عنها حتى صاروا كالغافلين عنها فان قيل اليس قد ضموا الى التكذيب والغفلة معاصي كثيرة فكيف يكون
الانتقام لهذين دون غيرهما قلنا ليس في بيان انه تعالى انتقم منهم لهذين دلالة على نفي ما عداه والآية تدل على ان الواجب في الآيات النظر فيها

ولذلك ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم وأورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون مشارق الارض ومغاربها التي باركنا
فيها وتمت كلمة ربك الحسنى على بني اسرائيل بما صبروا ودمرنا ما كان يصنع فرعون وقومه وما كانوا يعرشون وجاوزنا ببني اسرائيل
البحر فأتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة قال انكم قوم تجهلون ان هؤلاء
متبر ما هم فيه وباطل ما كانوا يعملون قال اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم على العالمين واذ انجيناكم من
آل فرعون يسومونكم سوء العذاب يقتلون ابناءكم ويستحيون نساءكم وفي ذلكم بلاء من ربكم عظيم وواعدنا
اعلم ان موسى عليه السلام كان قد ذكر لبني اسرائيل قوله عسى ربكم ان يهلك عدوكم ويستخلفكم في الارض فههنا لما بين تعالى اهلاك القوم بالغرق على وجه العقوبة بين
ما فعله بالمؤمنين من الخيرات وهو انه تعالى اورثهم ارضهم وديارهم فقال واورثنا القوم الذين كانوا يستضعفون والمراد من ذلك الاستضعاف انه كان يقتل ابناءهم
ويستحيي نساءهم ويأخذ منهم الجزية ويستعملهم في الاعمال الشاقة واختلفوا في معنى مشارق الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربهما لانها
هي التي كانت تحت حكم فرعون وايضا قوله التي باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام القول الثاني ان المراد جملة الارض وذلك
لانه خرج من جملة بني اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض وهذا يدل على ان الارض ههنا اسم الجنس قوله تعالى وتمت كلمة ربك الحسنى قيل المراد من هذه الكلمة قوله
ونريد ان نمن على الذين استضعفوا في الارض الى قوله ما كانوا يحذرون والحسنى تأنيث الاحسن وهي صفة للكلمة ومعنى تمت على بني اسرائيل مضت عليهم واستمرت
من قولهم تم عليه الامر اذا مضى عليه وقيل معنى تمام الكلمة الحسنى انجاز الوعد الذي تقدم باهلاك عدوهم واستخلافهم في الارض وانما كان الانجاز تماما للكلام
لان الوعد بالشيء يبقى كالشيء المعلق فاذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكمل قوله بما صبروا اي انما حصل ذلك التمام بسبب صبرهم وحسبك به حاثا على الصبر
ودالا على ان من قابل البلاء بالجزع وكله الله اليه ومن قابله بالصبر وانتظار النصر ضمن الله تعالى له الفرج وقرأ عاصم في رواية وتمت كلمات ربك الحسنى
ونظيره من آيات ربه الكبرى قوله ودمرنا قال الليث الدمار الهلاك التام يقال قوم دامرون دمارا اي هلكوا هلاكا قوله ما كان يصنع فرعون
وقومه قال ابن عباس يريد الصانع وما كانوا يعرشون قال الزجاج يقال عرش يعرش ويعرش اذا بنى قيل وما كانوا يعرشون من الجنات ومنه قوله
هو الذي انشأ جنات معروشات وقيل ما كانوا يرفعون من الابنية المشيدة في السماء كصرح هامان وغيره وقيل يعرشون بالكسر والضم وذكر اليزيدي ان الكسر افصح
قال صاحب الكشاف وبلغني انه قرأ بعض الناس يعرسون من غرس الاشجار وما احسبه الا تصحيفا منه وهذا آخر ما ذكره الله تعالى من قصة فرعون وقومه وتكذيبهم
بآيات الله قوله تعالى وجاوزنا ببني اسرائيل البحر اعلم انه تعالى لما بين انواع نعمه على بني اسرائيل بان اهلك عدوهم واورثهم ارضهم وديارهم اتبعه بذكر
النعمة العظمى وهي ان جاوز بهم البحر مع السلامة وقد بين في سائر السور كيف سيرهم في البحر مع السلامة وذلك بان فلق البحر عند ضرب موسى عليه السلام البحر بالعصا
وجعله يبسا فبين ان بني اسرائيل لما شاهدوا قوما يعكفون على عبادة اصنامهم جهلوا وارتدوا وقالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة ولا شك ان القوم لما شاهدوا
المعجزات القاهرة التي اظهرها الله تعالى لموسى على فرعون ثم شاهدوا انه تعالى اهلك فرعون وجنوده وخص بني اسرائيل بانواع السلامة والكرامة ثم انهم بعد هذه المواقف
والكرامات ذكروا هذا الكلام الفاسد الباطل كانوا في نهاية الجهل وغاية الحماقة قوله وجاوزنا يقال جاوز الوادي اذا قطعه وخلفه وراءه وجاوز بغيره عبر به وقرئ
وجوزنا اي اجزنا يقال جاز المكان وجوزه وجاوزه بمعنى جازه قوله فأتوا على قوم يعكفون على اصنام لهم قال الزجاج يواظبون عليها ويلازمونها يقال لكل من لزم
شيئا وواظب عليه عكف يعكف ويعكف ومن هذا قيل لملازم المسجد معتكف قال قتادة كان اولئك القوم من لخم وكانوا نازلين بالرقة وقال ابن جريج كانت
تلك الاصنام تماثيل بقر وذلك اول شأن قصة العجل ثم حكى عنهم انهم قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم آلهة واعلم ان من المستحيل ان يقول العاقل لموسى اجعل
لنا الها وخالقا ومدبرا لان الذي يحصل بجعل موسى وتقديره لا يمكن ان يكون خالقا للعالم ومدبرا له ومن شك في ذلك لم يكن كامل العقل فالاقرب انهم طلبوا من
موسى ان يعين لهم اصناما وتماثيل يتقربون بعبادتها الى الله تعالى وهذا القول هو الذي حكاه الله عن عبدة الاوثان حيث قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى
اذا عرفت هذا فلقائل ان يقول لم كان هذا القدر كفرا فنقول اجمع كل الانبياء عليهم السلام على ان عبادة غير الله كفر سواء اعتقد في ذلك الغير كونه اله العالم
او اعتقد فيه ان عبادته تقربه الى الله تعالى لان العبادة نهاية التعظيم ونهاية التعظيم لا تليق الا بمن يصدر عنه نهاية الانعام والاكرام فان قيل فهذا القول
صدر من كل بني اسرائيل او من بعضهم قلنا بل من بعضهم لانه كان مع موسى السبعون المختارون وكان فيهم من يرتفع عن مثل هذا السؤال الباطل ثم انه تعالى
حكى عن موسى عليه السلام انه اجابهم بقوله انكم قوم تجهلون وتقرير هذا الجهل ما ذكرنا ان العبادة غاية التعظيم فلا تليق الا بمن يصدر عنه غاية الانعام
وهو خلق الجسم والحياة والشهوة والقدرة والعقل وخلق الاشياء المنتفع بها والقادر على هذه الاشياء ليس الا الله تعالى فوجب ان لا تليق العبادة الا له
فان قالوا اذا كان مرادهم بعبادة تلك الاصنام التقرب بها الى تعظيم الله تعالى فما الوجه في قبح هذه العبادة قلنا فعلى هذا التقدير لم يتخذوها آلهة اصلا وانما جعلوها
كالقبلة وهو مناف لقولهم اجعل لنا الها كما لهم آلهة واعلم ان ما في قوله كما لهم يجوز ان تكون مصدرية اي كما ثبت لهم آلهة ويجوز ان تكون موصولة وفي قوله لهم عائد
اليه وآلهة بدل من ذلك الضمير تقديره كالذي هو لهم آلهة ثم حكى تعالى عن موسى عليه السلام انه قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه قال الليث التبار الهلاك يقال تبر
الشيء يتبر تبارا والتتبير الاهلاك ومنه قوله تعالى وتبرنا تتبيرا ويقال للذهب المكسر المتفتت التبر وقوله متبر ما هم فيه اي مهلك مدمر وقوله وباطل

وباطل ما كانوا يعملون قيل البطلان عدم الشيء اما بعدم ذاته او بعدم فائدته ومقصوده والمراد من بطلان عملهم انه لا يعود عليهم من ذلك العمل جلب نفع ولا دفع ضرر وتحقيق
القول في هذا الباب ان المقصود من العبادة ان تصير المواظبة على تلك الاعمال سببا لاستحكام ذكر الله في القلب حتى تصير تلك الروح سعيدة بحصول تلك المعرفة فيها فاذا
اشتغل الانسان بعبادة غير الله تعلق قلبه به وتصير ذلك التعلق سببا لاعراض القلب عن ذكر الله واذا ظهر هذا التحقيق ظهر ان الاشتغال بعبادة غير الله متبر باطل وضائع
في تحصيل ضد الشيء ونقيضه لانا بينا ان المقصود من العبادة رسوخ معرفة الله في القلب والاشتغال بعبادة غير الله يزيل معرفة الله عن القلب فكان هذا ضد الغرض ونقيضا
للمطلوب قوله تعالى قال اغير الله ابغيكم الها اعلم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انهم لما قالوا له اجعل لنا الها كما لهم آلهة فهو عليه السلام ذكر في الجواب وجوها كثيرة
اولها حكم عليهم بالجهل فقال انكم قوم تجهلون وثانيها قال ان هؤلاء متبر ما هم فيه اي سبب الخسران والهلاك وثالثها قال وباطل ما كانوا يعملون اي هذا
العمل الشاق لا يفيدهم نفعا في الدين والدنيا ورابعها ما ذكره في هذه الآية من التعجب منهم على وجه يوجب الانكار والتوبيخ فقال قل اغير الله ابغيكم الها وهو فضلكم
على العالمين والمعنى ان الاله ليس شيئا يطلب ويلتمس ويتخذ بل الاله هو الذي يكون قادرا على الانعام بالايجاد واعطاء الحياة وجميع النعم وهو المراد من قوله وهو
فضلكم على العالمين فهذا الموجود هو الاله الذي يجب على الخلق عبادته فكيف يجوز العدول عن عبادته الى عبادة غيره قال الواحدي يقال بغيت فلانا شيئا
وبغيته له قال تعالى يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم وفي انتصاب الها وجهان احدهما الحال كانه قال اطلب لكم غير الله معبودا ونصب غير في هذا الوجه على
المفعول به والثاني ان ينتصب الها على المفعول به وغير على الحال المقدمة التي لو تأخرت لكانت صفة كما تقول ابغيكم الها غير الله قوله وهو فضلكم على العالمين
فيه قولان الاول انه تعالى فضلهم على عالمي زمانهم والثاني انه تعالى خصهم بتلك الآيات الظاهرة ولم يحصل مثلها لاحد من العالمين وان كان غيرهم فضلهم بسائر الخصال
ومثاله رجل تعلم علما واحدا وآخر علوما كثيرة سوى ذلك فصاحب العلم الواحد مفضل على صاحب العلوم الكثيرة بذلك العلم الواحد الا ان صاحب العلوم
الكثيرة مفضل على صاحب العلم الواحد في الحقيقة ثم قال واذ انجيناكم من آل فرعون وهذه الآية مفسرة في البقرة والفائدة في ذكرها في هذا الموضع انه تعالى هو الذي
انعم عليكم بهذه النعم العظيمة فكيف يليق بكم الاشتغال بعبادة غير الله والله اعلم وواعدنا موسى ثلاثين ليلة واتممناها بعشر فتم ميقات
ربه اربعين ليلة وقال موسى لاخيه هرون اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
قال رب ارني انظر اليك قال لن تراني ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل
جعله دكا وخر موسى صعقا فلما افاق قال سبحانك تبت اليك وانا اول المؤمنين قال يا موسى اني اصطفيتك
قرأ ابو عمرو ووعدنا والباقون وواعدنا بالالف على المفاعلة وقد مر بيان هذه القراءة في البقرة اعلم انه روي ان موسى عليه السلام وعد بني اسرائيل وهو بمصر ان اهلك الله
عدوهم اتاهم بكتاب من عند الله فيه بيان ما يأتون وما يذرون فلما هلك فرعون سأل موسى ربه الكتاب فهذه الآية في بيان كيفية نزول التورية اعلم انه تعالى قال في
البقرة واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وذكر تفصيل الاربعين في هذه الآية فان قيل ما الحكمة هاهنا في ذكر الثلاثين ثم اتمامها بعشر وايضا فقوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة
كلام عار من الفائدة لان كل احد يعلم ان الثلاثين مع العشرة يكون اربعين الجواب عن السؤال الاول من وجوه الاول انه تعالى امر موسى عليه السلام بصوم ثلاثين يوما
وهو شهر ذي القعدة فلما اتم الثلاثين انكر خلوف فيه فتسوك فقالت الملائكة كنا نشم من فيك رائحة المسك فافسدته بالسواك واوحى الله تعالى اليه اما علمت
ان خلوف فم الصائم اطيب عندي من ريح المسك فامره الله تعالى ان يزيد عليها عشرة ايام من ذي الحجة لهذا السبب الثاني في فائدة هذا التفصيل ان الله تعالى امره
بصوم ثلاثين يوما وان يعمل فيها ما يقربه الى الله تعالى ثم انزلت التورية عليه في العشر وكلمه ايضا فيه فهذا هو الفائدة في تفصيل الاربعين الى الثلاثين والعشرة الثالث
ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني في سورة طه ما دل على ان موسى عليه السلام بادر الى ميقات ربه قبل قومه والدليل عليه قوله تعالى وما اعجلك عن قومك يا موسى قال هم
اولاء على اثري فجائز ان يكون موسى عليه السلام اتى الطور عند تمام الثلاثين فلما اخبره الله تعالى بخبر قومه مع السامري رجع اليهم قبل تمام ما وعده الله تعالى ثم عاد
الى الميقات في عشرة اخرى فتم اربعين ليلة الرابع قال بعضهم لا يمتنع ان يكون الوعد الاول حضره موسى عليه السلام وحده والوعد الثاني حضر المختارون معه ليسمعوا
كلام الله فصار الوعد مختلفا لاختلاف حال الحاضرين الجواب عن السؤال الثاني انه تعالى انما قال اربعين ليلة ازالة لتوهم ان ذلك العشر من الثلاثين لانه يحتمل اتممناها
بعشر من الثلاثين كانه كان عشرين ثم اتمه بعشر فصار ثلاثين فازال هذا الابهام قوله فتم ميقات ربه اربعين ليلة فيه بحثان الاول الفرق بين الميقات والوقت ان الميقات
ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت للشيء قدره مقدر ام لا الثاني اربعين ليلة منصوب على الحال اي تم بالغا هذا العدد قوله وقال موسى لاخيه هرون وهرون عطف بيان
لاخيه وقرئ بالضم على النداء اخلفني في قومي كن خليفتي فيهم واصلح كن مصلحا او واصلح ما يجب ان يصلح من امور بني اسرائيل ومن دعاك منهم الى الافساد فلا تتبعه
ولا تطعه فان قيل ان هرون كان شريك موسى عليهما السلام في النبوة فكيف جعله خليفة لنفسه فان شريك الانسان اعلى حالا من خليفته ورد الانسان عن منصبه
الاعلى الى الادون يكون اهانة به قلنا الامر وان كان كما ذكرتم الا انه كان موسى هو الاصل في تلك النبوة فان قيل لما كان هرون نبيا والنبي لا يفعل الا الاصلاح فكيف
وصاه بالاصلاح قلنا المقصود من هذا الامر التأكيد كقوله تعالى ولكن ليطمئن قلبي قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا الآية اعلم انه تعالى بين الفائدة التي لاجلها
حضر موسى عليه السلام الميقات وهي ان كلمه ربه وفي الآية مسائل شريفة عالية من العلوم الالهية المسئلة الاولى دلت الآية على انه تعالى كلم موسى عليه السلام والناس مختلفون
في كلام الله فمنهم من قال كلامه عبارة عن الحروف المؤلفة المنتظمة ومنهم من قال كلامه صفة حقيقية مغايرة للحروف والاصوات اما القائلون بالقول الاول

فالمعتزلة والمحققون منهم اتفقوا على انه يجب كونه حادثا كائنا بعد ان لم يكن وزعم الحنابلة والحشوية ان الكلام المركب من الحروف والاصوات قديم وهذا القول اخس
من ان يلتفت العاقل اليه ولولا الامام وانفق ابو حامد ان قلت انه تعالى انما يتكلم بهذه الحروف على الجمع او على التعاقب والتوالي والاول باطل لان هذه الكلمات المسموعة
انما تكون كلمات اذا كانت حروفها متوالية فاما اذا كانت حروفها توجد دفعة واحدة فذاك لا يكون كلاما مفيدا البتة والثاني يوجب كونها حادثة لان الحروف اذا
كانت متوالية فعند مجيء الثاني ينقضي الاول فالاول حادث لان كل ما ثبت عدمه امتنع قدمه والثاني حادث لان كل ما كان وجوده متأخرا عن وجود غيره فهو حادث فثبت انه بتقدير ان يكون كلام الله عبارة عن مجرد
الحروف والاصوات فانه يجب القطع بحدوثه والقائلون بهذا القول للناس فيه مذهبان الاول ان محل تلك الحروف والاصوات الحادثة هو ذات الله تعالى وهو قول الكرامية والثاني
ان محلها جسم مباين لذات الله تعالى كالشجرة وغيرها وهو قول المعتزلة اما القول الثاني وهو ان كلام الله صفة مغايرة لهذه الحروف والاصوات فهذا قول اكثر اهل السنة
والجماعة وكلام الله صفة قائمة بذاته والقائلون بهذا القول اختلفوا في الشيء الذي سمعه موسى عليه السلام فقالت الاشعرية ان موسى سمع تلك الصفة الازلية الحقيقية
قالوا وكما لا يتعذر رؤية ذاته مع ان ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقال ابو منصور الماتريدي الذي سمعه موسى عليه السلام
اصوات مقطعة وحروف مؤلفة قائمة بالشجرة فاما الصفة الازلية التي ليست بحرف ولا صوت فذاك ما سمعه موسى عليه السلام البتة فهذا تفصيل مذاهب الناس في سماع
كلام الله المسئلة الثانية اختلفوا في انه تعالى كلم موسى وحده او كلمه مع اقوام آخرين وظاهر الآية يدل على الاول لان قوله تعالى وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عليه السلام
بهذا التشريف والتخصيص يدل على نفي الحكم عما عداه وقال القاضي بل السبعون المختارون سمعوا ايضا كلام الله تعالى قال لان الغرض باحضارهم ان يخبروا قوم
موسى عما يجري هناك وهذا المقصود لا يتم الا عند سماع الكلام وايضا فان تكليم الله مع موسى على هذا الوجه معجزة وقد تقدمت نبوة موسى فلا بد من ظهور هذا المعنى
لغيره المسئلة الثالثة قال اصحابنا هذه الآية تدل على ان الله تعالى يجوز ان يرى وتقريره من اربعة اوجه الاول ان الآية دالة على موسى عليه السلام سأل الرؤية
ولا شك ان موسى عليه السلام كان عارفا بما يجب ويجوز ويمتنع على الله تعالى فلو كانت الرؤية ممتنعة لما سألها وحيث سألها علمنا انها جائزة على الله تعالى
قال القاضي والمحصلون من العلماء في ذلك اقوال اربعة احدها ما قاله الحسن وغيره من ان موسى عليه السلام ما عرف ان الرؤية غير جائزة على الله تعالى قال
والجهل بذلك لا يمنع من معرفة ربه وبعدله وتوحيده فلم يبعد ان يكون العلم بامتناع الرؤية وجوازها موقوفا على السمع وثانيها انه عليه السلام سأل الرؤية عن
لسان قومه فقد كانوا مكررين للمسئلة عليه ويقولون لن نؤمن لك حتى نرى ربك فسأل الرؤية لا لنفسه فلما ورد المنع ظهر ان ذلك لا
[illegible] ما لهم وثالثها انه عليه السلام سأل ربه ما عنده من معرفة باضطرار واهل هذا التأويل يختلفون فمنهم من يقول سأل ربه المعرفة الضرورية
ومنهم من يقول سأل الآيات الباهرة التي عندها تزول الخواطر والوساوس عن معرفته وان كانت من فعله كما نقول في معرفة اهل الآخرة وهذا الذي
ذكره ابو القاسم الكعبي والمقصود من هذا السؤال ان يذكر تعالى من الدلائل السمعية ما يدل على امتناع رؤيته حتى يتأكد الدليل العقلي بالدليل السمعي وتعاضد الدلائل
ذكره ابو بكر الاصم فهذا مجموع اقوال المعتزلة في تأويل هذه المسئلة وقال اصحابنا اما الوجه الاول فضعيف ويدل عليه وجهان
الاول ان موسى عليه السلام ما كان في علمه بالله اقل درجة ومنزلة ورتبة من اراذل المعتزلة فلما كان كلهم عالمين بامتناع الرؤية على الله و
فرضنا ان موسى لم يعرف ذلك كانت معرفته بالله اقل درجة من معرفة كل واحد من اراذل المعتزلة وذلك باطل باجماع المسلمين الثاني ان المعتزلة يدعون العلم الضروري
بان كل ما كان مرئيا فانه يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل فاما ان يقال ان موسى حصل له هذا العلم او لم يحصل فان كان الاول كان تجويزه لكونه تعالى
مرئيا يوجب تجويزه لكونه حاصلا في الحيز والجهة وتجويز هذا المعنى على الله يوجب الكفر عند المعتزلة فيلزمهم تكفير موسى عليه السلام وذلك لا يقوله مسلم عاقل
وان كان الثاني فنقول لما كان العلم بان كل مرئي يجب ان يكون مقابلا او في حكم المقابل علما بديهيا ضروريا ثم فرضنا ان هذا العلم ما كان حاصلا لموسى عليه السلام
لزم ان يقال ان موسى لم يحصل في قلبه جميع العلوم الضرورية ومن كان كذلك فهو مجنون فيلزمهم الحكم بان موسى ما كان كامل العقل بل كان مجنونا وذلك
كفر باجماع الامة فثبت ان القول بان موسى عليه السلام ما كان عالما بامتناع الرؤية مع فرض انه تعالى ممتنع الرؤية يوجب احد هذين القسمين الباطلين فكان القول
به باطلا واما التأويل الثاني وهو انه عليه السلام انما سأل الرؤية لقومه لا لنفسه فهو ايضا فاسد ويدل عليه وجوه الاول انه لو كان الامر كذلك لقال موسى ارهم ينظروا
اليك ولقال الله تعالى لن يروني فلما لم يكن كذلك بطل هذا التأويل والثاني انه لو كان هذا السؤال طلبا للمحال لمنعهم عنه كما انهم لما قالوا اجعل لنا الها كما لهم آلهة منعهم
عنه بقوله انكم قوم تجهلون والثالث انه كان يجب على موسى عليه السلام اقامة الدلائل القاطعة على انه تعالى لا تجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلائل عن هذا
السؤال فاما ان لا يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع ان ذكرها كان فرضا متعينا كان هذا نسبة لترك الواجب الى موسى وانه لا يجوز والرابع ان اولئك الاقوام الذين طلبوا
الرؤية اما ان يكونوا قد آمنوا بنبوة موسى او ما آمنوا فان كان الاول كفاهم في الامتناع عن ذلك السؤال الباطل مجرد قول موسى فلا حاجة الى هذا السؤال الذي
ذكره موسى وان كان الثاني لم ينتفعوا بهذا الجواب لانهم يقولون له لا نسلم ان الله تعالى منع من الرؤية بل هذا قول افتريته على الله فثبت انه على كلا التقديرين لا فائدة
لقومه في قول موسى ارني انظر اليك اما التأويل الثالث فبعيد ايضا ويدل عليه وجوه الاول ان على هذا التقدير يكون معنى الآية ارني امرا انظر الى
امرك ثم حذف المفعول والمضاف الا ان سياق الآية يدل على بطلان هذا وهو قوله انظر اليك قال لن تراني فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل ولا
يجوز ان يحمل جميع هذا على حذف المضاف الثاني انه تعالى اراه من الآيات ما لا غاية بعدها كالعصا واليد البيضاء والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم

واظلال الجبل فكيف يمكن بعد هذا السؤال طلب آية قاهرة ظاهرة وان ثبت انه عليه السلام كان يتكلم مع الله تعالى بلا واسطة في هذه الحالة فكيف يليق به ان يقول بعدها اظهر لي آية
قاهرة ظاهرة تدل على انك موجود ومعلوم ان هذا الكلام في غاية الفساد الرابع انه لو كان المطلوب آية تدل على وجوده لاعطاه اياها كما اعطاه سائر الآيات ولاغنى
لسؤاله ثم ذلك فثبت ان هذا القول فاسد اما الثاني وهو الرابع وهو ان يقال المقصود منه اظهار آية سمعية تقوي ما دل العقل عليه فهو ايضا بعيد لانه لو كان المراد ذلك لكان
الواجب ان يقول اريد يا الهي ان تقوي امتناع رؤيتك بوجوه زائدة على ما ظهر في العقل وحيث لم يقل ذلك بل طلب الرؤية علمنا ان هذه التأويلات باسرها
فاسدة الحجة الثانية من الوجوه المستنبطة من هذه الآية الدالة على انه تعالى جائز الرؤية ان قوله لن تراني يدل على انه تعالى جائز الرؤية وذلك لانه تعالى لو كان مستحيل الرؤية
لقال لا ارى الا ترى انه لو كان في كم رجل حجر فقال له انسان ناولني هذا لآكله فانه يقول له هذا لا يؤكل ولا يقول لا تأكل ولو كان في يده بدل الحجر تفاحة لقال له لا تأكل اي هذا مما
يؤكل ولكنك لا تأكله فلما قال تعالى لن تراني ولم يقل لن ارى علمنا ان هذا يدل على انه تعالى في ذاته جائز الرؤية الحجة الثالثة من الوجوه المستنبطة من هذه الآية انه تعالى
علق رؤيته على امر جائز والمعلق على الجائز جائز فيلزم كون الرؤية في نفسها جائزة وانما قلنا انه تعالى علق رؤيته على امر جائز هو انه تعالى علق رؤيته على استقرار
الجبل بدليل قوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل امر جائز الوجود في نفسه واذا ثبت هذا فنقول وجب ان تكون رؤيته تعالى جائزة الوجود
لانه لما كان ذلك الشرط امرا جائز الوجود لم يلزم من فرض وقوعه محال فبتقدير حصول ذلك الشرط اما ان يترتب عليه الجزاء الذي هو حصول الرؤية او لا
يترتب عليه فان ترتب عليه لزم القطع بكون الرؤية جائزة الحصول وان لم يترتب عليه توجه بطلان الخبر في قوله انه متى حصل ذلك الشرط فانه تحصل الرؤية وذلك باطل فان
قيل انه تعالى علق حصول الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا واستقراره حال حركته محال فثبت ان حصول الرؤية معلق على شرط ممتنع الحصول لا على شرط جائز الحصول فلم يلزم
صحة ما قلتموه والدليل على ان الشرط هو استقرار الجبل حال حركته وذلك لان الجبل اما ان يقال انه حال ما جعل استقراره شرطا لحصول الرؤية كان ساكنا او متحركا فان كان ساكنا
لزم حصول الرؤية بمقتضى الاشتراط وحيث لم تحصل علمنا ان الجبل في ذلك الوقت ما كان مستقرا بل كان متحركا فثبت ان الجبل حال ما جعل استقراره شرطا
لحصول الرؤية كان متحركا لا ساكنا فثبت ان الشرط هو كون الجبل مستقرا حال كونه ساكنا فثبت ان الشرط الذي علق الله تعالى عليه حصول الرؤية هو كون الجبل مستقرا
حال كونه متحركا وانه شرط محال الجواب هو ان اعتبار حال الجبل من حيث هو مغاير واعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن مغاير وكونه ممتنع الخلو من الحركة والسكون
لا يمنع من ان يكون اعتبار حاله من حيث هو مغايرا لاعتبار حاله من حيث انه متحرك او ساكن الا ترى ان الشيء لو اخذته بشرط كونه موجودا كان واجب الوجود ولو
اخذته بشرط كونه معدوما كان واجب العدم ولو اخذته من حيث انه هو مع قطع النظر عن كونه موجودا او معدوما كان ممكن الوجود فكذا ههنا الذي جعل شرطا في اللفظ
هو استقرار الجبل وهذا القدر ممكن الوجود فثبت ان القدر الذي جعل شرطا امر ممكن الوجود جائز الحصول وهذا القدر يكفي لبناء المطلوب عليه والله اعلم الحجة الرابعة قوله
تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وهذا التجلي هو الرؤية ويدل عليه وجهان الاول ان العلم بالشيء يتجلى له وابصار الشيء يتجلى له الا ان الابصار في التجلي اكمل من العلم به وحمل
اللفظ على المفهوم الاكمل اولى الثاني ان المقصود من ذكر هذه الآية تقرير ان الانسان لا يطيق رؤيته تعالى بدليل ان الجبل مع عظمته لما رأى الله تعالى اندك وتفرقت
اجزاؤه ولولا ان المراد من التجلي ما ذكرناه والا لم يحصل هذا المقصود فثبت ان المراد من الآية هو ان الجبل لما رأى الله تعالى اندكت اجزاؤه ومتى كان كذلك ثبت ان الله تعالى
جائز الرؤية اقصى ما في الباب ان يقال الجبل جماد والجماد يمتنع ان يرى شيئا الا انا نقول لا يمتنع ان يقال ان الله تعالى خلق في ذات الجبل الحياة والعقل والفهم ثم خلق
فيه رؤية متعلقة بذات الله تعالى والدليل عليه قوله تعالى يا جبال اوبي معه وكونه مخاطبا بهذا الخطاب مشروط بحصول الحياة والعقل فيه فكذا ههنا فثبت بهذه الوجوه
الاربعة ان الله تعالى جائز الرؤية واما المعتزلة فقالوا انه ثبت بالدلائل العقلية والسمعية انه تعالى يمتنع رؤيته فوجب صرف هذه الظواهر الى التأويلات اما
الدلائل العقلية فقد بينا في الكتب العقلية ضعفها وسقوطها فلا حاجة ههنا الى ذكرها واما الدلائل السمعية فاقوى ما لهم في هذا الباب التمسك بقوله تعالى لا تدركه
الابصار وقد سبق في سورة الانعام ما فيه من المباحث الدقيقة واللطائف العميقة واعلم ان القوم تمسكوا بهذه الآية على عدم الرؤية من وجوه الحجة الاولى قوله تعالى لن تراني وتقرير
الاستدلال ان يقال هذه الآية تدل على ان موسى عليه السلام لا يرى الله تعالى في الدنيا ولا في الآخرة البتة ومتى ثبت هذا ثبت ان احدا لا يراه البتة واذا ثبت هذا ثبت انه
تعالى يمتنع ان يرى فهذه مقدمات ثلاث اما الاولى فتقريرها من وجوه الاول ما نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن للتأبيد قال الواحدي هذه دعوى باطلة على اهل اللغة و
ليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال اصحابنا الدليل على فساده قوله تعالى في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيامة الثاني ان
قوله تعالى لن تراني يتناول الاوقات كلها بدليل صحة استثناء اي وقت اريد من هذه الكلمة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ وهذا ايضا ضعيف
لان تأثير الاستثناء في صرف الصحة لا في صرف الوجوب على ما هو مقرر في اصول الفقه الثالث ان قوله لن تفعل كذا يفيد تأكيد النفي ومعناه ان فعله ينافي حاله كقوله تعالى لن يخلقوا
ذبابا ولو اجتمعوا له وهذا يدل على ان الرؤية منافية لحاله والجواب ان لن لتأكيد نفي ما وقع السؤال عنه والسؤال انما وقع عن تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لن تراني نفيا
لذلك المطلوب فاما ان يفيد النفي الدائم فلا فهذا جملة الكلام في تقرير هذه المقدمة واما المقدمة الثانية فقالوا القائل قائلان قائل يقول ان المؤمنين يرون الله تعالى
وموسى ايضا يراه وقائل ينفي الرؤية عن الكل اما القول باثباته لغير موسى ونفيه عن موسى فهو قول خارق للاجماع فيكون باطلا واما المقدمة الثالثة فهي ان كل من نفى الوقوع
نفى الصحة فالقول بثبوت الصحة مع نفي الوقوع مخالف للاجماع فهو باطل واعلم ان بناء هذا الاستدلال على صحة المقدمة الاولى فلما ثبت ضعفها سقط هذا الاستدلال بالكلية
الحجة الثانية انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه خر صعقا ولو كانت الرؤية جائزة لم خر عند سؤالها صعقا الحجة الثالثة انه عليه السلام لما افاق قال سبحانك

وهذه الكلمة للتنزيه فوجب ان يكون المراد منه تنزيه الله تعالى عما تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الرؤية فكان قوله سبحانك تنزيها له عن الرؤية فثبت بهذا ان نفي الرؤية تنزيه لله تعالى
والتنزيه انما يكون عن النقائص والآفات فوجب ان يكون الرؤية من النقائص والآفات وذلك على الله تعالى محال فثبت ان الرؤية على الله تعالى ممتنع وثبت الحجة الرابعة
قوله اني تبت اليك بعد ما افاق ولولا ان طلب الرؤية ذنب لما تاب منه ولولا انه ايضا ينافي صحة الاسلام لما قال وانا اول المؤمنين واعلم ان اصحابنا قالوا الرؤية كانت
جائزة الا ان موسى عليه السلام سألها بغير الاذن وحسنات الابرار سيئات المقربين فكانت التوبة توبة عن هذا المعنى لا عما ذكروه فهذا جملة الكلام في هذه الآية المسألة الرابعة
في البحث عن الفاظ هذه الآية نقل عن ابن عباس انه قال جاء موسى عليه السلام ومعه السبعون فصعد الجبل وبقوا في اسفله وكلم الله تعالى موسى عليه السلام وكتب له الالواح كتابا
وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه فقال رب ارني انظر اليك قال صاحب الكشاف ثاني مفعولي ارني محذوف اي ارني نفسك انظر اليك وفي لفظ
الآية سؤالات الاول النظر اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها وهي تقليب الحدقة السليمة نحو المرئي التماسا لرؤيته وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني حتى اراك
وهذا فاسد وعلى التقدير الثاني يكون المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد لوجهين الاول انه يقتضي اثبات الجهة لله تعالى والثاني ان تقليب الحدقة
نحو المرئي مقدمة للرؤية فجعله كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد والجواب قوله ارني اي اجعلني متمكنا من رؤيتك حتى انظر اليك واراك السؤال الثاني كيف قال لن تراني
ولم يقل لن تنظر الي حتى يكون مطابقا لقوله انظر اليك والجواب ان النظر لما كان مقدمة للرؤية كان المقصود هو الرؤية لا النظر الذي لا رؤية معه السؤال الثالث
كيف اتصل الاستدراك في قوله ولكن انظر الى الجبل بما قبله والجواب المقصود منه تعظيم امر الرؤية وان احدا لا يقوى على رؤيته الا اذا قواه الله تعالى بمعونته وتأييده
الا ترى انه لما ظهر اثر التجلي والرؤية للجبل اندك وتفرق قوله تعالى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا قال الزجاج تجلى اي ظهر وبان ومنه يقال جلوت العروس اذا ابرزتها وجلوت
السيف والمرآة اذا ازلت ما عليهما من الصدأ قال الزجاج يجوز دكا بالتنوين ودكاء بغير تنوين اي جعله مدكوكا مع الارض يقال دككت الشيء اذا دققته ادكه دكا
والدكاء والدكاوات الروابي تكون مع الارض ناشزة عليها فعلى هذا الدك مصدر والدكاء اسم ثم ذكر الواحدي باسناده عن الاخفش في قوله جعله دكا كانه قال دكه
دكا مصدر مؤكد ويجوز جعله ذا دك فيقال ومن قرأ دكاء ممدودا اراد جعله دكاء اي ارضا مرتفعة وهو موافق لما روي عن ابن عباس انه قال جعله ترابا قوله تعالى وخر
موسى صعقا قال الليث الصعق مثل الغشي يأخذ الانسان والصعقة الغشية يقال صعق الرجل وصعق فمن قال صعق قال فهو صعق ومن قال صعق قال فهو مصعوق ويقال
ايضا صعق اذا مات ومنه قوله تعالى فصعق من في السموات فسروه بالموت ومنه قوله يومهم الذي فيه يصعقون اي يموتون قال صاحب الكشاف صعق اصله
من الصاعقة ويقال لها الصاقعة من صقعه اذا ضربه على رأسه فسر ابن عباس صعقا بالغشي وفسره قتادة بالموت والاول اولى لقوله تعالى فلما افاق قال الزجاج ولا
يكاد يقال للميت قد افاق من موته ولكن يقال للذي يغشى عليه افاق من غشيه لان الله تعالى قال في الذين ماتوا ثم بعثناكم من بعد موتكم قوله سبحانك اي تنزيها لك من ان يسألك
شيئا بغير اذنك قوله تبت اليك وفيه وجهان الاول تبت اليك من سؤال الرؤية في الدنيا الثاني من سؤاله بغير اذنك قوله وانا اول المؤمنين بانك لا ترى في الدنيا وقيل بانه
لا يجوز السؤال الا باذنك قال يا موسى اني اصطفيتك على الناس برسالاتي وبكلامي فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين وكتبنا له
في الالواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين
سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون في الارض بغير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشد لا
يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين والذين
اعلم ان موسى عليه السلام لما طلب الرؤية ومنعه الله تعالى عدد عليه وجوه نعمه العظيمة التي له عليه وامره ان يشتغل بشكرها كانه قال له ان كنت قد منعتك الرؤية فقد اعطيتك
من النعم العظيمة كذا وكذا فلا يضيقن صدرك بسبب منع الرؤية وانظر الى سائر انواع النعم التي خصصتك بها واشتغل بشكرها والمقصود تسلية موسى عن منع الرؤية وهذا ايضا
احد ما يدل على ان الرؤية جائزة على الله تعالى اذ لو كانت ممتنعة في نفسها لما كان الى ذكر هذا العذر حاجة واعلم ان الاصطفاء استخلاص الصفوة فقوله تعالى اصطفيتك
اي اتخذتك صفوة على الناس قال ابن عباس يريد فضلتك على الناس ولما ذكر تعالى انه اصطفاه ذكر الامر الذي به حصل هذا الاصطفاء فقال برسالاتي وبكلامي قرأ
ابن كثير ونافع برسالتي على الواحد والباقون على الجمع وذلك لانه تعالى اوحى اليه مرة بعد اخرى ومن قرأ برسالتي فلان الرسالة تجري مجرى المصدر فيجوز افرادها في موضع الجمع وانما قال اصطفيتك
على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد تسمع كلام الله من غير واسطة كما سمعه موسى فان قيل كيف اصطفاه على الناس برسالته مع ان كثيرا من الناس ساواه فيها
قلنا انه تعالى بين انه خصه من دون الناس بمجموع الامرين وهو الرسالة مع الكلام بغير واسطة وهذا المجموع ما حصل لغيره واعلم ان الآية لما دلت
على انه تعالى خصه بالكلام والكلام بالواسطة حصل لغيره ثبت انه انما حصل التخصيص لها لانه سمع بغير واسطة وانما كان الكلام بغير واسطة سببا لمزيد الشرف بناء على
العرف الظاهر لان من سمع كلام الملك العظيم من فلق فيه كان اعلى حالا واشرف رتبة ممن سمعه بواسطة الحجاب والنواب ثم انه تعالى لما ذكر هذين النوعين من النعمة العظيمة
قال فخذ ما آتيتك وكن من الشاكرين يعني فخذ هذه النعم ولا يضيق قلبك بسبب منعك الرؤية واشتغل بشكر الفوز بهذه النعم والاشتغال بشكرها انما يكون بالقيام
بلوازمها علما وعملا قوله تعالى وكتبنا له في الالواح اعلم انه تعالى لما بين انه خص موسى عليه السلام بالرسالة ذكر ههنا تفصيل تلك الرسالة فقال وكتبنا له في الالواح نقل صاحب الكشاف
عن بعضهم انه خر موسى صعقا يوم عرفة واعطاه الله تعالى التوراة يوم النحر وذكروا في عدد الالواح وفي جوهرها وطولها انها كانت عشرة الواح وقيل سبعة وقيل لوحين وقال
الواحدي انها كانت من زمرد جاء بها جبريل عليه السلام وقيل من زبرجد خضراء وياقوتة حمراء وقال الحسن كانت من خشب نزلت من السماء وقال وهب كانت من

صخرة صماء لينها الله تعالى لموسى عليه السلام وقيل إن طولها كان عشرة أذرع وأما كيفية الكتابة فقال ابن جريج كتبها جبريل عليه السلام بالقلم الذي كتب به الذكر واستمد من نهر النور واعلم أنه ليس في
لفظ الآية ما يدل على كيفية الألواح وكيفية الكتابة فإن ثبت ذلك التفصيل بدليل منفصل قوي وجب القول به وإلا فالسكوت عنه أولى قوله تعالى من كل شيء فلا شبهة أنه ليس على العموم بل
المراد من كل شيء يحتاج موسى وقومه إليه في دينهم من الحلال والحرام والمحاسن والمقابح قوله موعظة وتفصيلا لكل شيء فهو كالبيان للجملة التي قدمها بقوله من كل شيء وذلك لأنه تعالى
قسمه إلى ضربين أحدهما موعظة كل ما ذكره الله تعالى من الأمور التي توجب الرغبة في الطاعة والنفرة عن المعصية وذلك بذكر الوعد والوعيد ولما قرر ذلك أولا أتبعه بشرح أقسام
الأحكام وتفصيل الحلال والحرام فقال وتفصيلا لكل شيء ولما شرح ذلك قال لموسى فخذها بقوة أي بعزيمة قوية ونية صادقة ثم إنه تعالى أمره أن يأمر قومه أن يأخذوا بأحسنها
وظاهر ذلك أن بين التكليفين فرقا ليكون في هذا التفصيل فائدة فلذلك قال بعض المفسرين إن التكليف كان على موسى أشد وكأنه تعالى لم يرخص له ما رخص لغيره وقال بعضهم
بل خصه من حيث كان الإبلاغ والأداء وإن كان مشاركا لقومه فيما عداه وفي قوله وأمر قومك يأخذوا بأحسنها سؤال وهو أنه تعالى لما تعبد بكل ما في التوراة وجب كون
الكل مأمورا به وظاهر قوله يأخذوا بأحسنها يقتضي أن فيه ما ليس بأحسن وأنه لا يجوز لهم الأخذ به وذلك متناقض وذكر العلماء رحمهم الله في الجواب عنه وجوها الأول أن تلك
التكاليف منها ما هو حسن ومنها ما هو أحسن كالاقتصاص والعفو والانتصار والصبر أي فمرهم أن يحملوا أنفسهم على الأخذ بما هو أدخل في الحسن وأكثر للثواب كقوله واتبعوا أحسن ما أنزل إليكم
من ربكم وقوله الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه فإن قالوا لما أمر الله تعالى بالأخذ بالأحسن فقد منع من الأخذ بذلك الحسن وذلك يقدح في كونه حسنا فنقول لمحمل الأمر بالأخذ
بالأحسن على الندب حتى يزول هذا التناقض الثاني قال قطرب يأخذوا بأحسنها أي بحسنها وكلها حسن كقوله تعالى ولذكر الله أكبر وقول الفرزدق بيتا دعائمه أعز وأطول الثالث
قال بعضهم الحسن يدخل تحته الواجب والمندوب والمباح وأحسن هذه الثلاثة الواجبات والمندوبات قوله تعالى سأريكم دار الفاسقين فيه وجهان الأول أن المراد التهديد والوعيد على
مخالفة أوامره وعلى هذا التقدير ففيه وجهان الأول قال ابن عباس والحسن ومجاهد دار الفاسقين هي جهنم أي فليكن ذكر جهنم حاضرا في خاطركم لتحذروا أن تكونوا منهم
والثاني قال قتادة سأدخلكم الشام وأريكم منازل الكافرين الذين كانوا متوطنين فيها من الجبابرة والعمالقة لتعتبروا بها وما صاروا إليه من النكال قال الكلبي دار
الفاسقين هي المساكن التي كانوا يمرون عليها إذا سافروا من منازل عاد وثمود والقرون الذين أهلكهم الله تعالى القول الثاني أن المراد الوعد والبشارة بأنه تعالى سيورثهم
أرض أعدائهم وديارهم قوله تعالى سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون فيه مسائل الأولى اعلم أنه تعالى ذكر في الآية المتقدمة سأريكم دار الفاسقين وذكر في هذه ما يعاملهم به
فقال سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون واحتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى قد يمنع عن الإيمان ويصد عنه وذلك ظاهر قالت المعتزلة لا يمكن حمل الآية على ذلك
ويدل عليه وجوه الأول قال الجبائي لا يجوز أن يكون المراد منه أنه تعالى يصرفهم عن الإيمان لأن قوله سأصرف يتناول المستقبل وقد بين الله تعالى أنهم كفروا وكذبوا من قبل هذا
الصرف لأنه تعالى وصفهم بكونهم متكبرين في الأرض بغير الحق وبأنهم إن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا وإن يروا سبيل الغي يتخذوه سبيلا فثبت أن الآية
دالة على أن الكفر قد حصل لهم في الزمان الماضي فهذا يدل على أنه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله الثاني أن قوله سأصرف عن آياتي الذين يتكبرون مذكور على وجه
العقوبة على التكبر والكفر فلو كان المراد من هذا الصرف هو كفرهم لكان معناه أنه تعالى خلق فيهم الكفر عقوبة لهم على إقدامهم على الكفر ومعلوم أن العقوبة على الكفر
بمثل ذلك الفعل المعاقب عليه لا يجوز الثالث أنه تعالى لو صرفهم عن الإيمان وصدهم عنه فكيف يمكن أن يقول مع ذلك فما لهم لا يؤمنون فما لهم عن التذكرة معرضين وما
منع الناس أن يؤمنوا فثبت أن حمل الآية على هذا الوجه غير ممكن فوجب حملها على وجوه أخرى فالأول قال الكعبي وأبو مسلم الأصفهاني إن هذا الكلام تمام لما وعد الله تعالى موسى
عليه السلام به من إهلاك أعدائه ومعنى صرفهم إهلاكهم فلا يقدرون على منعه من تبليغها ولا على منع المؤمنين من الإيمان بها وهو شبيه بقوله بلغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل
فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس فأراد تعالى أن يمنع أعداءه عن إيذائه ومنعه من القيام بما يلزمه من تبليغ النبوة والرسالة الثاني قال الجبائي سأصرف هؤلاء
المتكبرين عن نيل ما في آياتي من العز والكرامة المعدين للأنبياء والمؤمنين وإنما يصرفهم عن ذلك بواسطة إنزال الذل والإذلال بهم وذلك يجري مجرى العقوبة على كفرهم
وتكبرهم على الله الثالث أن من الآيات آيات لا يمكن الانتفاع بها إلا بعد سبق الإيمان فإذا كفروا فقد صيروا أنفسهم بحيث لا يمكنهم الانتفاع بتلك الآيات فحينئذ يصرفهم
عنها الرابع أنه تعالى إذا علم من حال بعضهم أنه إذا شاهد تلك الآيات فإنه لا يستدل بها بل يستخف بها ولا يقوم بحقها فإذا علم الله تعالى ذلك منه صح من الله تعالى أن
يصرفهم عنها الخامس نقل عن الحسن أنه قال إن من الكفار من يبالغ في كفره وينتهي إلى الحد الذي إذا وصل إليه مات قلبه فالمراد من قوله سأصرف عن آياتي هؤلاء فهذه جملة
ما قيل في هذا الباب وظاهر أن هذه الآية ليس فيها دلالة قوية على صحة ما نقول به من خلق الأعمال المسألة الثانية معنى يتكبرون أنهم يرون أنهم أفضل الخلق وأن لهم من الحق
ما ليس لغيرهم وهذه الصفة أعني التكبر لا تكون إلا لله عز وجل لأنه هو الذي له القدرة والفضل الذي ليس لأحد فلا جرم يستحق كونه متكبرا وقال بعضهم التكبر إظهار كبر
النفس على غيرها وصفة التكبر صفة ذم في جميع العباد وصفة مدح في حق الله تعالى لأنه يستحق إظهار الكبر على من سواه لأن ذلك في حقه حق وفي حق غيره
باطل لأنه تعالى ذكر في هذه الآية قوله بغير الحق لأن إظهار الكبر على الغير قد يكون بالحق فإن للمحق أن يتكبر على المبطل وفي الكلام المشهور التكبر على المتكبر صدقة
أما قوله تعالى وإن يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ففيه بحثان الأول قرأ حمزة والكسائي الرشد بفتح الشين والراء والباقون بضم الراء وسكون الشين وفرق أبو عمرو
بينهما فقال الرشد بضم الراء الصلاح كقوله تعالى فإن آنستم منهم رشدا أي صلاحا والرشد بفتحهما في الدين قال تعالى مما علمت رشدا وقال الكسائي هما لغتان بمعنى واحد
مثل الحزن والحزن والسقم والسقم وقيل الرشد بالضم الاسم وبالفتحتين المصدر البحث الثاني سبيل الرشد عبارة عن سبيل الهدى والدين الحق والصواب في العلم والعمل وسبيل الغي ما يكون
مضادا لذلك ثم بين تعالى أن هذا الصرف إنما كان لأجل أنهم كانوا مكذبين بآيات الله وكانوا غافلين عنها والمراد أنهم واظبوا على الإعراض عنها حتى صاروا

الدين ح

صوابه سأدخلكم

وأن قوله سأصرف عن آياتي يدل على أن هذا الصرف حصل في الزمان الماضي ح
فثبت أنه ليس المراد من هذا الصرف الكفر بالله ح

بمنزلة الغافل عنها والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة حبطت أعمالهم هل يجزون إلا ما كانوا يعملون واتخذ قوم موسى من بعده من
حليهم عجلا جسدا له خوار ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا اتخذوه وكانوا ظالمين ولما سقط في أيديهم و
رأوا أنهم قد ضلوا قالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين ولما رجع موسى إلى قومه غضبان
اعلم أنه تعالى لما ذكر ما أصرف المتكبرين عن آياته بقوله ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين بين حال أولئك المكذبين فقد كان يجوز أنهم يختلفون في باب العقاب لأن فيهم
من يعمل بعض أعمال البر فبين تعالى أن حال جميعهم سواء كان متكبرا أو متواضعا أو كان قليل الإحسان أو كثير الإحسان فقال والذين كذبوا بآياتنا ولقاء الآخرة يعني ذلك جحدهم
للمعاد وجزاؤهم على المعاصي فبين تعالى أن أعمالهم محبطة والكلام في حقيقة الإحباط قد تقدم في البقرة على الاستقصاء فلا فائدة في الإعادة قوله تعالى هل يجزون إلا
ما كانوا يعملون وفيه حذف والتقدير هل يجزون إلا بما كانوا يعملون أو على ما كانوا يعملون واحتج أصحابنا بهذه الآية على فساد قول أبي هاشم في أن تارك الواجب يستحق العقاب
بمجرد أن لا يفعل الواجب وإن لم يصدر منه فعل ضد ذلك الواجب قالوا الآية تدل على أنه لا جزاء إلا على العمل وترك الواجب ليس بعمل فوجب أن لا يجازى عليه فثبت أن
الجزاء إنما حصل على فعل ضده وأجاب أبو هاشم بأني لا أسمي ذلك العقاب جزاء فسقط الاستدلال وأجاب أصحابنا عنه بأن الجزاء إنما سمي جزاء لأنه يجزي ويكفي في المنع
عن المنهي عنه أو في الحث على المأمور به فإن ترتب العقاب على مجرد ترك الواجب كان ذلك العقاب كافيا في الزجر عن ذلك الترك فكان جزاء فثبت أنه لا سبيل إلى
الامتناع عن تسميته جزاء قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده الآية اعلم أن المراد من هذه الآية قصة اتخاذ السامري العجل وفيها مسائل الأولى قرأ حمزة والكسائي حليهم بكسر الحاء واللام وتشديد
الياء للإتباع كدلي والباقون حليهم بضم الحاء وكسر اللام وتشديد الياء جمع حلي كثدي وثدي وقرأ بعضهم من حليهم على التوحيد والحلي اسم ما يحسن به من الذهب
والفضة المسألة الثانية قيل إن بني إسرائيل كان لهم عيد يتزينون فيه ويستعيرون من القبط الحلي فاستعاروا حليهم لذلك اليوم فلما أغرق الله تعالى القبط بقيت تلك
الحلي في أيدي بني إسرائيل فجمع السامري تلك الحلي وكان رجلا مطاعا فيهم ذا قدر وكانوا قد سألوا موسى عليه السلام أن يجعل لهم إلها يعبدونه فصاغ السامري عجلا
ثم اختلف الناس فقال قوم كان قد أخذ كفا من تراب حافر فرس جبريل عليه السلام فألقاه في جوف العجل فانقلب لحما ودما وظهر فيه خوار مرة واحدة فقال السامري
هذا إلهكم وإله موسى وقال أكثر المفسرين من المعتزلة إنه كان قد جعل العجل مجوفا ووضع في جوفه أنابيب على شكل مخصوص وكان قد وضع التمثال على مهب الرياح فكانت
الريح تدخل في الأنابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل وقال آخرون إنه جعل التمثال أجوف وجعل تحته في الموضع الذي نصب فيه العجل من ينفخ فيه من حيث لا
يشعر به الناس فسمعوا الصوت من جوفه كالخوار قال صاحب هذا القول والناس قد يفعلون الآن في هذه التصاوير التي يجرون فيها الماء على سبيل الفوارات ما يشبه ذلك
فبهذا الطريق وغيره أظهر الصوت من ذلك التمثال ثم ألقى إلى الناس أن هذا العجل إلههم وإله موسى بقي في لفظ الآية سؤالات السؤال الأول لم قيل واتخذ قوم موسى
والمتخذ هو السامري وحده والجواب فيه وجهان الأول نسب الفعل إليهم لأن رجلا منهم باشره كما يقال بنو تميم قالوا كذا وفعلوا كذا والقائل والفاعل واحد الثاني
أنهم كانوا مريدين لاتخاذه راضين به فكأنهم اجتمعوا عليه السؤال الثاني لم قال من حليهم ولم تكن الحلي لهم وإنما حصلت في أيديهم على سبيل العارية الجواب أنه تعالى لما
أهلك قوم فرعون بقيت تلك الأموال في أيديهم وصارت ملكا لهم كسائر أملاكهم بدليل قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون وكنوز ومقام كريم كذلك وأورثناها
بني إسرائيل السؤال الثالث هؤلاء الذين عبدوا العجل هم كل قوم موسى أو بعضهم الجواب أن قوله تعالى واتخذ قوم موسى من بعده من حليهم عجلا يفيد العموم قال الحسن
كلهم عبدوا العجل غير هارون واحتج عليه بوجهين الأول أن عموم هذه الآية يقتضي ذلك والثاني قول موسى في هذه القصة رب اغفر لي ولأخي فإنه خص نفسه وأخاه بالدعاء
وذلك يدل على أن من كان مغايرا لهما ما كان أهلا للدعاء ولو بقوا على الإيمان لما كان الأمر كذلك وقال آخرون بل كان قد بقي في بني إسرائيل من ثبت على إيمانه
وإن ذلك الكفر إنما وقع في قوم مخصوصين والدليل عليه قوله تعالى ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون السؤال الرابع هل انقلب ذلك التمثال لحما ودما
على ما قاله بعضهم أو بقي ذهبا كما كان قبل ذلك والجواب الذاهبون إلى الاحتمال الأول احتجوا على صحته بقوله من وجهين الأول قوله تعالى عجلا جسدا والجسد
اسم الجسم الذي يكون من اللحم والدم ومنهم من نازع في ذلك وقال بل الجسد اسم لكل جسم كثيف سواء كان من اللحم والدم أو لم يكن كذلك الثاني أنه تعالى أثبت
له خوارا وذلك إنما يتأتى في الحيوان وأجيب عنه بأن الصوت لما أشبه الخوار لم يبعد إطلاق لفظ الخوار عليه وقرأ علي رضي الله عنه جؤار بالجيم من جأر إذا صاح فهذا
ما قيل في هذا الباب ثم إنه تعالى لما حكى عنهم هذا المذهب والمقالة احتج على فساد كون ذلك العجل إلها بقوله ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا وتقرير هذا
الدليل أن هذا العجل لا يمكنه أن يكلمهم ولا يهديهم إلى الصواب والرشد وكل من كان كذلك كان إما جمادا وإما حيوانا عاجزا وعلى التقديرين فإنه لا يصلح للإلهية واحتج أصحابنا
بالآية على أن من لا يكون متكلما ولا هاديا إلى السبيل لم يكن إلها لأن الإله هو الذي له الأمر والنهي وذلك لا يحصل إلا إذا كان متكلما فمن لا يكون متكلما لا يصح منه
الأمر والنهي فلم يكن إلها قالت المعتزلة هذه الآية تدل على أن شرط كونه إلها أن يكون هاديا إلى الصدق والصواب فمن كان مضلا عنه وجب أن لا يكون إلها
فإن قيل فهذا يوجب أنه لو صح أنه يكلمهم ويهدي لجاز أن يتخذ إلها وإلا فإن كان إثبات ذلك كيفية في أنه لا يجوز أن يتخذ إلها فلا فائدة فيما ذكرتم والجواب
من وجهين الأول أنه لا يبعد أن يكون ذلك شرطا لحصول الإلهية فيلزم من عدمه عدم الإلهية وإن كان لا يلزم من حصوله حصول الإلهية الثاني أن كل من قدر على أن
يكلمهم وأن يهديهم إلى الخير والشر فهو إله والخلق لا يقدرون على وصف الهداية فأما يقدرون على الهداية فأما على وضع الدلائل ونصبها فلا قادر عليه إلا الله تعالى
ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله وكانوا ظالمين أي كانوا ظالمين لأنفسهم حيث أعرضوا عن عبادة الله واشتغلوا بعبادة العجل قوله تعالى ولما سقط في أيديهم اعلم أنهم لو

على أن الكل أو بهذا أنه اشتد ندمهم على عبادة العجل واختلفوا في الوجه الذي لأجله حسنت هذه الاستعارة فالأول قال الزجاج معناه سقط الندم في أيديهم أي في قلوبهم كما يقال حصل في يده مكروه وإن كان من المحال حصول المكروه في اليد إلا أنهم أطلقوا على المكروه الواقع في القلب والنفس واقعا في اليد كذا ههنا الثاني قال صاحب الكشاف إنما يقال لمن ندم أنه سقط في يده لأن من شأن من اشتد ندمه أن يعض يده غما فتصير يده مسقوطا فيها لأن فاه قد وقع فيها الثالث السقوط عبارة عن نزول الشيء من أعلى إلى أسفل ولهذا يقال سقط المطر من فوق إلى تحت ولهذا السبب يقال للرجل إذا أخطأ كان ذلك منه سقطة تشبيها لذلك بالسقطة على الأرض فثبت أن إطلاق لفظ السقوط على الحالة الحاصلة عند الندم جائز مستحسن بقي أن يقال فما الفائدة في ذكر اليد فنقول اليد هي الآلة التي بها يقدر الإنسان على الأخذ والضبط والحفظ فالنادم كأنه يتدارك الحالة التي لأجلها حصل الندم ويشتغل بتلافيها فكأنه قد سقط في يده من حيث إنه بعد حصول ذلك الندم اشتغل بالتدارك والتلافي الرابع حكى الواحدي عن بعضهم أنه من السقيط وهو ما يغشى الأرض بالغدوات شبه الثلج يقال منه سقطت الأرض كما يقال من الثلج ثلجت الأرض وثلجنا أي أصابنا الثلج ومعنى سقط في يده أي وقع في يده السقيط والسقيط يذوب بأدنى حرارة ولا يبقى ومن وقع في يده السقيط لم يحصل منه على شيء فصار هذا مثلا لكل من خسر في عاقبته ولم يحصل من سعيه على طائل وكانت الندامة آخر أمره الخامس قال بعض العلماء إنما يقال للنادم سقط في يده لأنه يتحير في أمره ويعجز عن أعماله والآلة الأصلية في الأعمال في أكثر الأمر هي اليد والعاجز في حكم الساقط فلما كان السقوط باليد علم أن السقوط في اليد إنما حصل بسبب العجز التام ويقال في العرف لمن لا يهتدي لما يصنع ضلت يده ورجله السادس أن من عادة النادم أن يطأطئ رأسه ويضع ذقنه على يده معتمدا عليها وتارة يضعها تحت ذقنه ويطرح وجهه على يده بهيئة لو نزعت سقط على وجهه فكانت اليد مسقوطا فيها لتمكن السقوط فيها ويكون قوله سقط في أيديهم بمعنى سقط على أيديهم كقوله تعالى ولأصلبنكم في جذوع النخل أي عليها ثم قال تعالى ورأوا أنهم قد ضلوا أي قد تبينوا ضلالهم تبينا كأنهم أبصروه بعيونهم قال القاضي يجب أن يكون المؤخر مقدما لأن الندم والتحسر إنما يقعان بعد المعرفة فكأنه قال ولما رأوا أنهم قد ضلوا سقط في أيديهم لما نالهم من عظيم الحسرة ويمكن أن يقال إنه لا حاجة إلى هذا التقديم والتأخير وذلك لأن الإنسان إذا صار شاكا في أن العمل الذي أقدم عليه هل هو صواب أو خطأ فقد يندم عليه من حيث إن الإقدام على ما لا يعلم كونه صوابا أو خطأ غير جائز فعند ظهور هذه الحالة يحصل الندم ثم بعد ذلك يكمل العلم ويظهر أنه كان خطأ وفاسدا وباطلا فثبت أن على هذا التقدير لا حاجة إلى التزام التقديم والتأخير ثم بين تعالى أنهم عند ظهور هذا الندم وحصول العلم بأن الذي عملوه كان باطلا أظهروا الانقطاع إلى الله تعالى فقالوا لئن لم يرحمنا ربنا ويغفر لنا لنكونن من الخاسرين وهذا كلام من قد اعترف بعظيم ما أقدم عليه وندم على ما صدر منه ورغب إلى ربه في إقالة عثرته ثم صدقوا على أنفسهم كونهم من الخاسرين إن لم يغفر لهم وقرئ لئن لم ترحمنا ربنا وتغفر لنا بالتاء وربنا بالنصب على النداء وهذا كلام التائب كما قال آدم وحواء عليهما السلام وإن لم تغفر لنا وترحمنا

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي أَعَجِلْتُمْ أَمْرَ رَبِّكُمْ وَأَلْقَى الْأَلْوَاحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضْعَفُونِي وَكَادُوا يَقْتُلُونَنِي فَلَا تُشْمِتْ بِيَ الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ

فيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن قوله ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا لا يمنع من أن يكون قد عرف خبرهم من قبل عن عبادة العجل ولا يوجب ذلك لجواز أن يكون عند الرجوع ومشاهدة أحوالهم صار كذلك فلهذا السبب اختلفوا فيه فقال قوم إنه عند هجومه عليهم عرف ذلك وقال أبو مسلم بل كان عارفا بذلك من قبل وهذا القول أقرب ويدل عليه وجهان الأول قوله تعالى ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا يدل على أنه حال ما كان راجعا كان غضبان أسفا وهو إنما كان راجعا إلى قومه قبل وصوله إليهم فعلمنا أنه حال رجوعه كان عالما بهذا الحال الثاني أنه تعالى ذكر في طه أنه أخبره بوقوع تلك الواقعة في الميقات المسألة الثانية في الأسف قولان الأول أن الأسف الشديد الغضب وهو قول أبي الدرداء وعطاء عن ابن عباس واختيار الزجاج واحتجوا بقوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم أي أغضبونا الثاني وهو أيضا قول ابن عباس والحسن والسدي أن الأسف الحزين وفي حديث عائشة أن أبا بكر رضي الله عنه رجل أسيف أي حزين قال الواحدي والقولان متقاربان لأن الغضب من الحزن والحزن من الغضب فإذا جاءك ما تكره ممن هو دونك غضبت وإذا جاءك ممن هو فوقك حزنت فتسمى إحدى هاتين الحالتين حزنا والأخرى غضبا فعلى هذا كان موسى عليه السلام غضبان على قومه لأجل عبادتهم العجل أسفا حزينا لأن الله تعالى فتنهم وقد كان تعالى قال له فإنا قد فتنا قومك من بعدك أما قوله تعالى بئسما خلفتموني من بعدي فمعناه بئسما قمتم مقامي وكنتم خلفائي من بعدي وهذا الخطاب إما أن يكون لعبدة العجل من السامري وأتباعه أو لوجوه بني إسرائيل وهم هارون والمؤمنون معه ويدل عليه قوله تعالى اخلفني في قومي وعلى التقدير الأول يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث عبدتم العجل مكان عبادة الله وعلى التقدير الثاني يكون المعنى بئسما خلفتموني حيث لم تمنعوا من عبادة غير الله وههنا سؤالات الأول أن ما تقتضيه بئس من الفاعل والمخصوص بالذم والجواب الفاعل مضمر تفسيره الظاهر وهو قوله ما خلفتموني والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس خلافة خلفتمونيها من بعدي خلافتكم السؤال الثاني أي معنى لقوله من بعدي بعد قوله خلفتموني والجواب معناه من بعد ما رأيتم مني من توحيد الله ونفي الشركاء عنه وإخلاص العبادة له أو من بعد ما كنت أحمل بني إسرائيل على التوحيد وأمنعهم عن عبادة البقر حين قالوا اجعل لنا إلها كما لهم آلهة ومن حق الخلفاء أن يسيروا بسيرة المستخلفين قوله تعالى أعجلتم أمر ربكم يعني العجلة التقدم بالشيء قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لأن معناها عمل الشيء في أول أوقاته هكذا قاله الواحدي ولقائل أن يقول لو كانت العجلة مذمومة فلم قال موسى عليه السلام وعجلت إليك رب لترضى قال ابن عباس معنى أعجلتم أمر ربكم يعني ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الحسن وعد ربكم الذي وعدكم من الأربعين وذلك أنهم قدروا أنه إن لم يأت على رأس الثلاثين ليلة فقد مات وقال عطاء يريد أعجلتم سخط ربكم وقال الكلبي أعجلتم بعبادة العجل قبل أن يأتيكم أمر ربكم ثم إنه تعالى لما ذكر أن موسى عليه السلام

رجع غضبان ذكر بعده ما كان ذلك الغضب موجبا له وهو أمران الأول أنه ألقى الألواح يريد التي فيها التوراة ولما كانت تلك الألواح معظمة فإلقاؤها ثم إنه تعالى دل ذلك على شدة الغضب لأن العاقل لا يقدم على مثل هذا العمل إلا عند حصول الغضب المدهش روي أن التوراة كانت سبعة أسباع فلما ألقى الألواح تكسرت فرفع منها ستة أسباعها وبقي سبع واحد وكان فيما رفع تفصيل كل شيء وفيما بقي الهدى والرحمة وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال يرحم الله أخي موسى ليس المخبر كالمعاين لقد أخبره الله بفتنة قومه فعرف أن ما أخبره ربه حق وأنه على ذلك لتمسك على ما في يده واعلم أنه ليس في القرآن إلا أنه ألقى الألواح فأما أنه ألقاها بحيث تكسرت فهذا ليس في القرآن وإنه جراءة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق بالأنبياء الأمر الثاني من الأمور المذكورة من ذلك الغضب قوله تعالى وأخذ برأس أخيه يجره إليه وفي هذا الموضع سؤالات لمن يقدح في عصمة الأنبياء عليهم السلام ذكرناها في سورة طه مع الجواب الصحيح وبالجملة فالطاعنون في عصمة الأنبياء يقولون إنه أخذ برأس أخيه يجره على سبيل الإهانة والاستخفاف والمثبتون لعصمة الأنبياء قالوا جر رأس أخيه إلى نفسه ليساره ويستكشف منه كيفية تلك الواقعة فإن قيل فلم قال ابن أم إن القوم استضعفوني قلنا الجواب عنه أن هارون خاف أن يتوهم جهال بني إسرائيل أن موسى غضبان عليه كما هو غضبان على عبدة العجل فقال ابن أم إن القوم استضعفوني وما أطاعوني في ترك عبادة العجل وقد نهيتهم ولم يكن معي من الجمع ما أمنعهم به عن هذا العمل فلا تفعل ما تشمت بي أعدائي فهم أعداؤك فإن القوم يحملون هذا الفعل الذي تفعله على الإهانة لا على الإكرام قوله ابن أم فاعلم أنه قرأ ابن عامر وحمزة والكسائي وأبو بكر عن عاصم أم بكسر الميم وفي طه مثله على تقدير أمي فحذف ياء الإضافة لأن مبنى النداء على الحذف وبقي الكسر على الميم ليدل على الإضافة كقوله يا عباد والباقون بفتح الميم في السورتين وفيه قولان أحدهما أنهما جعلا اسما واحدا وبني لكثرة الاستعمال هذين الحرفين فصار بمنزلة اسم واحد نحو خمسة عشر وحضرموت وثانيهما أنه على حذف الألف المبدلة من ياء الإضافة وأصله يا ابن أما كما قال الشاعر يا ابنة عما لا تلومي واهجعي قوله تعالى إن القوم استضعفوني أي لم يلتفتوا إلى كلامي وكادوا يقتلونني فلا تشمت بي الأعداء أي أصحاب العجل ولا تجعلني مع القوم الظالمين الذين عبدوا العجل أي لا تجعلني شريكا لهم في عقوبتك لهم على فعلهم فعند هذا قال موسى رب اغفر لي ولأخي أي فيما أقدمت عليه من الغضب والحدة ولأخي في تركه التشديد العظيم على عبدة العجل وأدخلنا في رحمتك وأنت أرحم الراحمين يعني كيف يليق بك أن لا تدخلنا في رحمتك مع أنك أرحم الراحمين واعلم أن تمام هذه السؤالات والأجوبة في هذه القصة مذكور في سورة طه

إِنَّ الَّذِينَ اتَّخَذُوا الْعِجْلَ سَيَنَالُهُمْ غَضَبٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَذِلَّةٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُفْتَرِينَ وَالَّذِينَ عَمِلُوا السَّيِّئَاتِ ثُمَّ تَابُوا مِن بَعْدِهَا وَآمَنُوا إِنَّ رَبَّكَ مِن بَعْدِهَا لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ وَلَمَّا سَكَتَ عَن مُّوسَى الْغَضَبُ أَخَذَ الْأَلْوَاحَ وَفِي نُسْخَتِهَا هُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْهَبُونَ وَاخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ

اعلم أن المقصود من هذه الآية شرح حال من عبد العجل اعلم أن المفعول الثاني من مفعولي الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل إلها ومعبودا ويدل على هذا المحذوف قوله تعالى فأخرج لهم عجلا جسدا له خوار فقالوا هذا إلهكم وإله موسى وللمفسرين في الآية طريقان الأول المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل وعلى هذا التقدير ففيه سؤال وهو أن القوم تاب الله عليهم بسبب أن قتلوا أنفسهم في معرض التوبة على ذلك الذنب وإذا تاب الله عليهم فكيف يمكن أن يقال في حقهم إنه سينالهم غضب من ربهم وذلة في الحياة الدنيا والجواب عنه أن ذلك الغضب إنما حصل في الدنيا لا في الآخرة وتفسير ذلك الغضب هو أن الله تعالى أمرهم بقتل أنفسهم والمراد بقوله وذلة في الحياة الدنيا هو أنهم قد ضلوا فذلوا فإن قيل السين في قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حال الدنيا قلنا هذا الكلام حكاية عما أخبر الله تعالى به موسى عليه السلام حين أخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل فأخبره في ذلك الوقت أنه سينالهم غضب من ربهم وذلة فكان هذا الكلام سابقا على وقوعهم في القتل والذلة فصح هذا التأويل من هذا الاعتبار الطريق الثاني أن المراد بالذين اتخذوا العجل أبناؤهم الذين كانوا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا الطريق ففي الآية وجهان الأول أن العرب تعير الأبناء بقبائح الآباء كما تفعل ذلك في المناقب يقولون للأبناء فعلتم كذا وكذا وإنما فعل ذلك من مضى من آبائهم كذلك ههنا وصف اليهود الذين كانوا في زمن النبي صلى الله عليه وسلم باتخاذ العجل وإن كان آباؤهم فعلوا ذلك ثم حكم عليهم بأنهم سينالهم غضب من ربهم في الآخرة وذلة في الحياة الدنيا كما قال تعالى في صفتهم ضربت عليهم الذلة والمسكنة الثاني أن يكون التقدير إن الذين اتخذوا العجل أي الذين باشروا ذلك سينالهم أي سينال أولادهم ثم حذف المضاف لدلالة الكلام عليه قوله تعالى وكذلك نجزي المفترين فالمعنى أن كل مفتر في دين الله فجزاؤه غضب الله والذلة في الدنيا قال مالك بن أنس ما من مبتدع إلا ويجد فوق رأسه ذلة ثم قرأ هذه الآية لأن المبتدع مفتر في دين الله قوله والذين عملوا السيئات ثم تابوا من بعدها وآمنوا فهذا يفيد أن من عمل السيئات فلا بد وأن يتوب عنها أولا وذلك بأن يتركها ولا يرجع إليها ثم يؤمن بعد ذلك ثانيا يؤمن بالله ويصدق بأنه لا إله غيره إن ربك من بعدها لغفور رحيم فهذه الآية تدل على أن السيئات بأسرها مشتركة في أن التوبة منها توجب الغفران لأن قوله والذين عملوا السيئات يتناول الكل والتقدير أن من أتى بجميع السيئات ثم تاب فإن الله تعالى يغفرها له وهذا من أعظم ما يفيد البشارة والفرح للمذنبين قوله تعالى ولما سكت عن موسى الغضب أخذ الألواح فيه مسائل الأولى أنه تعالى لما بين لنا ما كان منه مع الغضب بين ههنا ما كان منه عند سكون الغضب وفي قوله تعالى سكت عن موسى الغضب أقوال الأول أنه خرج على قانون الاستعارة كأن الغضب كان يغريه على ما فعل ويقول له قل لقومك كذا وكذا وألق الألواح وخذ برأس أخيك إليك فلما زال الغضب صار كأنه سكت القول الثاني قال عكرمة المعنى سكت موسى عن الغضب فقلب كما قالوا أدخلت القلنسوة في رأسي والمعنى أدخلت رأسي في القلنسوة القول الثالث المراد بالسكوت السكون والزوال وعلى هذا جاز سكت عن موسى الغضب ولا يجوز صمت لأن سكت بمعنى سكن وأما صمت فمعناه سد فاه عن الكلام وذلك لا يجوز في الغضب المسألة الثانية ظاهر الآية يدل على أنه عليه السلام عرف أن أخاه هارون لم يقع منه تقصير وظهر له صحة عذره فعند ذلك سكن غضبه وهو الوقت الذي قال فيه رب اغفر لي ولأخي وكما دعا

لاجرم منهما ذلك على زوال غضبه عنه لانه اوكد مما تقدم من امارات غضبه وفعله من الالقاء فجعل ضد ذلك الفعل كالعلامة لسكون غضبه المسئلة الثالثة قوله اخذ الالواح
المراد منه الالواح المذكورة في قوله والقى الالواح وظاهر هذا يدل على ان شيئا منها لم يتكسر ولم يبطل وان الذي قيل من ان ستة اسباع التورية رفعت الى السماء ليس الامر كذلك
قوله تعالى وفي نسختها النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا عن كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك قلت نقلت ما في الاصل
الى الكتاب الثاني قال ابن عباس لما القى موسى عليه السلام الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله تعالى الالواح وفيها نفس ما في الاولى فعلى هذا قوله وفي نسختها اي
وفيما نسخ منها واما ان يكون قلنا ان الالواح لم تتكسر واخذها موسى باعيانها بعد ما القاها فلا شك انها كانت مكتوبة من اللوح المحفوظ فهي ايضا تكون نسخا على التقدير
قوله تعالى هدى ورحمة اي هدى من الضلالة ورحمة من العذاب للذين هم لربهم يرهبون يريد الخائفين من ربهم فان قيل التقدير للذين يرهبون ربهم فما الفائدة
في اللام في قوله لربهم قلنا فيه وجوه الاول ان تاخر الفعل عن مفعوله يكسبه ضعفا فدخلت اللام للتقوية ونظيره قوله للرؤيا تعبرون الثاني انها لام اجل والمعنى
الذين هم لاجل ربهم يرهبون لا رياء وسمعة الثالث انه قد تزاد حرف الجر في المفعول وان كان الفعل متعديا كقولك قرات السورة وقرات بالسورة
والقى يده والقى بيده وفي القرآن الم تعلم بان الله يرى وفي موضع آخر ويعلمون ان الله فعلى هذا قوله لربهم اللام صلة وتاكيد كقوله ردف لكم وقد ذكرنا مثل
هذا في قوله تعالى ولا تؤمنوا الا لمن تبع دينكم واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلما اخذتهم الرجفة قال رب لو شئت
اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء انت
ولينا فاغفر لنا وارحمنا وانت خير الغافرين واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة انا هدنا اليك
قال عذابي اصيب به من اشاء ورحمتي وسعت كل شيء فساكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم باياتنا يؤمنون
في الآية مسائل المسئلة الاولى الاختيار افتعال من لفظ الخير يقال اختار الشيء اذا اخذ خيره وخياره واصل اختار اختير فلما تحركت الياء وقبلها فتحة قلبت الفا نحو قال وباع ولهذا
السبب استوى لفظ الفاعل والمفعول فيهما فقيل مختار والاصل مختير ومختير فقلبت الياء فيهما الفا فاستويا في اللفظ وتحقيق الكلام فيه ان نقول الاعضاء السليمة بحسب
سلامتها الاصلية صالحة للفعل والترك وصالحة للقول وضده وما دام يبقى على هذا الاستواء امتنع ان يصير مصدرا لاحد الجانبين دون الثاني والا لزم رجحان الممكن من غير
مرجح وهو محال فاذا حكم الانسان بان له في الفعل نفعا زائدا وصلاحا راجحا فقد حكم بان ذلك الجانب خير له من ضده فعند حصول هذا الاعتقاد في القلب يصير الفعل
راجحا على الترك فلولا الحكم بكون ذلك الطرف خيرا من الطرف الآخر امتنع ان يصير فاعلا فلما كان صدور الفعل عن الحيوان موقوفا على حكمه بان ذلك الفعل خير من تركه
لاجرم سمي الفعل الحيواني فعلا اختياريا فان قيل فان الانسان قد يقتل نفسه وقد يرمي نفسه من شاهق جبل مع انه يعلم ان ذلك ليس من الخيرات بل هو من الشرور فنقول
ان الانسان لا يقدم على قتل نفسه الا اذا اعتقد انه بسبب ذلك يتخلص عن ضرر اعظم من القتل والضرر الاسهل بالنسبة الى الضرر الاعظم يكون خيرا لا شرا
وعلى هذا التقدير فالسؤال زائل المسئلة الثانية قال جماعة النحويين معناه واختار موسى من قومه فحذف حرف الجر ووصل الفعل فنصب يقال اخترت من الرجال زيدا
واخترت الرجال زيدا وانشدوا قول الفرزدق ومنا الذي اختير الرجال سماحة وجودا اذا هب الرياح الزعازع قال ابو علي والاصل في هذا الباب ان من الافعال ما يتعدى
الى المفعول الثاني بحرف جر ثم يتسع فيحذف حرف الجر كقول اخترت الرجال زيدا واستغفرت الله من ذنبي واستغفرته ذنبي قال الشاعر استغفر الله ذنبا لست محصيه ويقال امرت زيدا
بالخير وامرت زيدا الخير وقال الشاعر امرتك الخير فافعل ما امرت به وعندي فيه وجه آخر وهو ان يكون التقدير واختار موسى قومه لميقاتنا واراد بقومه المعتبرين منهم اطلاقا
لاسم الجنس على ما هو المقصود منهم وقوله سبعين رجلا عطف بيان وعلى هذا الوجه فلا حاجة الى ما ذكروه من التكلفات المسئلة الثالثة ذكروا ان موسى عليه السلام
اختار من اثني عشر سبطا من كل سبط ستة فصاروا اثنين وسبعين فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن قعد منكم مثل اجر من خرج فقعد كالب
ويوشع وروي انه لم يجد الا ستين شيخا فاوحى الله تعالى اليه ان يختار من الشبان عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم
ثم خرج بهم الى الميقات المسئلة الرابعة هذا الاختيار هل هو للخروج الى الميقات الذي كلم الله تعالى موسى فيه وسال موسى من الله الرؤية او للخروج الى موضع آخر
فيه اقوال للمفسرين القول الاول انه لميقات الكلام والرؤية قالوا انه عليه السلام خرج بهؤلاء السبعين الى طور سيناء فلما دنا موسى من الجبل وقع عليه عمود من الغمام
حتى احاط بالجبل كله ودنا موسى ودخل فيه وقال للقوم ادنوا فدنوا حتى اذا دخلوا الغمام وقعوا سجدا فسمعوه وهو يكلم موسى يامره وينهاه افعل ولا تفعل ثم انكشف الغمام
فاقبلوا اليه وطلبوا الرؤية وقالوا يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة وهي المراد من الرجفة المذكورة في هذه الآية فقال موسى رب لو
شئت اهلكتهم من قبل واياي اتهلكنا بما فعل السفهاء منا والمراد منه قولهم ارنا الله جهرة القول الثاني ان المراد من هذا الميقات ميقات مغاير لميقات الكلام وطلب
الرؤية وعلى هذا القول فقد اختلفوا فيه على وجوه الاول ان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله تعالى موسى عليه السلام ان يجمع السبعين ويحضروا موضعا يظهرون
فيه تلك التوبة فاوحى الله تعالى الى تلك الارض فرجفت بهم فعند ذلك قال موسى رب لو شئت اهلكتهم من قبل واياي قالوا وانما رجفت الارض بهم لوجوه
احدها ان هؤلاء السبعين وان كانوا ما عبدوا العجل الا انهم ما فارقوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل وثانيها انهم ما بالغوا في النهي عن عبادة العجل
وثالثها انهم لما خرجوا الى الميقات ليتوبوا دعوا ربهم فقالوا اعطنا ما لم تعطه احدا قبلنا ولا تعطه احدا بعدنا فانكر الله تعالى عليهم ذلك الكلام فاخذتهم الرجفة و
احتج القائلون بهذا القول على صحة مذهبهم بامور الاول انه تعالى ذكر قصة ميقات الكلام وطلب الرؤية ثم اتبعها بذكر قصة العجل ثم اتبعها بهذه القصة وظاهر الحال

[illegible]

يقتضي ان تكون هذه القصة مغايرة للقصة المتقدمة بل لا ننكر انه يمكن ان يكون هذا عودا الى تتمة الكلام في القصة الاولى الا ان الاليق بالفصاحة اتمام الكلام في القصة الواحدة في موضع واحد
ثم الانتقال منها بعد تمامها الى غيرها فاما ذكر بعض القصة ثم الانتقال منها الى قصة اخرى ثم الانتقال منها بعد تمامها الى بقية الكلام في القصة الاولى فانه يوجب نوعا من
الخبط والاضطراب والاولى صون كلام الله المجيد عنه الثاني ان في ميقات الكلام وطلب الرؤية لم يظهر هنالك منكر الا انهم قالوا ارنا الله جهرة فلو كانت الرجفة
المذكورة في هذه الآية انما حصلت بسبب ذلك القول لوجب ان يقال اتهلكنا بما يقوله السفهاء منا فلما لم يقل موسى كذلك بل قال اتهلكنا بما فعل السفهاء علمنا ان
هذه الرجفة انما حصلت بسبب اقدامهم على عبادة العجل لا بسبب اقدامهم على طلب الرؤية الثالث ان الله تعالى ذكر في ميقات الكلام والرؤية انه خر موسى صعقا
وانه جعل الجبل دكا واما الميقات المذكور في هذه الآية فانه تعالى ذكر ان القوم اخذتهم الرجفة ولم يذكر ان موسى اخذته الرجفة وكيف يقال اخذته الرجفة وهو
الذي قال لو شئت اهلكتهم من قبل واياي واختصاص كل واحد من هذين الميقاتين بهذه الاحكام يفيد ظن ان احدهما غير الآخر واحتج القائلون بان هذا الميقات
هو ميقات الكلام وطلب الرؤية بان قالوا انه تعالى قال في الآية الاولى ولما جاء موسى لميقاتنا فدلت هذه الآية على ان لفظ الميقات مخصوص بذلك الميقات
فلما قال في هذه الآية واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وجب ان يكون هذا الميقات هو عين ذلك الميقات وجوابه ان هذا الدليل ضعيف ولا شك
ان الوجه المذكور في تقوية القول الاول اولى الوجه الثالث في تفسير هذا الميقات ما روي عن علي رضي الله عنه انه قال ان موسى وهرون انطلقا الى سفح جبل فنام
هرون فتوفاه الله فلما رجع موسى قالوا انه هو الذي قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله تعالى وقال ما قتلني احد فاخذتهم
الرجفة هنالك فهذه جملة ما قيل في هذا الباب المسئلة الخامسة اختلفوا في تلك الرجفة فقيل انها رجفة اوجبت الموت قال السدي قال موسى يا رب
كيف ارجع الى بني اسرائيل وقد اهلكت خيارهم ولم يبق معي منهم رجل واحد فماذا اقول لهم وكيف يامنوني على احد منهم فاحياهم الله تعالى فمعنى قوله لو شئت
اهلكتهم من قبل واياي ان موسى عليه السلام خاف ان يتهمه بنو اسرائيل على السبعين اذا عاد اليهم ولم يصدقوا انهم ماتوا فقال لربه لو شئت اهلكتنا قبل
خروجنا للميقات فكان بنو اسرائيل يعاينون ذلك ولا يتهمونني القول الثاني ان تلك الرجفة ما كانت موتا ولكن القوم لما راوا تلك الحالة المهيبة اخذتهم الرعدة
ورجفوا حتى كادت تبين منهم مفاصلهم وتنقض ظهورهم وخاف موسى الموت فعند ذلك بكى ودعا فكشف الله تعالى عنهم تلك الرجفة قوله تعالى اتهلكنا بما فعل السفهاء
منا فقال اهل العلم انه لا يجوز ان يظن موسى عليه السلام ان الله تعالى يهلك قوما بذنوب غيرهم فيجب تاويل الآية وفيها وجهان الاول انه استفهام بمعنى الجحد واراد
انك لا تفعل ذلك كما تقول اتهين من يكرمك اي لا تفعل ذلك الثاني قال المبرد هذا استفهام استعطاف اي لا تهلكنا قوله تعالى ان هي الا فتنتك قال
الواحدي الكناية في قوله هي عائدة الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد وان هي الا هند والمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اضللت
بها قوما فافتتنوا وعصمت قوما عنها فثبتوا على الحق ثم اكد هذا ببيان ان الكل منه تعالى فقال تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء ثم قال الواحدي وهذه الآية
من الحجج الظاهرة على القدرية التي لا يبقى لهم معها عذر قالت المعتزلة لا تعلق للمجبرة بهذه الآية لانه تعالى لم يقل تضل بها من تشاء عباده عن الدين ولانه قال تضل
بها اي بالرجفة ومعلوم ان الرجفة لا يضل الله بها فوجب حمل الآية على التاويل فاما قوله ان هي الا فتنتك اي محنتك وشدة تعبدك لانه لما اظهر الرجفة كلفهم
بالصبر عليها واما قوله تضل بها من تشاء ففيه وجوه الاول تهدي بهذا الامتحان من تشاء الى الجنة والثواب بشرط ان يؤمن ذلك المكلف ويبقى على الايمان
وتعاقب من تشاء بشرط ان لا يؤمن او ان امن لكن لا يصبر عليه والثاني ان يكون المراد بالاضلال الاهلاك والتقدير تهلك من تشاء بهذه الرجفة وتصرفها
عمن تشاء الثالث انه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى وضلال من ضل جاز ان يضاف اليه واعلم ان هذه التاويلات متعسفة والدلائل العقلية
دالة على انه يجب ان يكون المراد ما ذكرناه وتقريرها من وجوه الاول ان القدرة الصالحة للايمان والكفر لا يترجح تاثيرها في احد الطرفين على تاثيرها في الطرف الآخر
الا لاجل داعية مرجحة وخالق تلك الداعية هو الله تعالى وعند حصول تلك الداعية يجب الفعل واذا ثبتت هذه المقدمات ثبت ان الهداية من الله والاضلال
ايضا منه الثاني ان احدا من العقلاء لا يريد الا الايمان والحق والصدق فلو كان الامر باختياره وقصده لوجب ان يكون كل واحد مؤمنا محقا وحيث لم يكن الامر كذلك
ثبت ان الكل من الله الثالث لو كان حصول الهداية والمعرفة بفعل العبد فما لم يتميز عنده اعتقاد الحق عن الباطل امتنع ان يخص احد الاعتقادين بالتحصيل والتكوين
لكن علمه بان هذا الاعتقاد هو الحق وان الآخر هو الباطل يقتضي كونه عالما بذلك المعتقد اولا كما هو عليه فيلزم ان تكون القدرة على تحصيل الاعتقاد مشروطا بكون
ذلك الاعتقاد الحق حاصلا وذلك يقتضي كون الشيء مشروطا بنفسه وانه محال فثبت انه يمتنع ان يكون حصول الهداية والعلم بتحصيل العبد واما الكلام في ابطال
تلك التاويلات فقد سبق ذكره غير مرة ثم انه تعالى حكى عن موسى انه قال بعد ذلك انت ولينا فاغفر لنا وارحمنا قوله انت ولينا يفيد الحصر ومعناه انه لا ولي لنا ولا ناصر
ولا هادي الا انت وهذا من تمام ما سبق ذكره من قوله تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء قوله فاغفر لنا وارحمنا المراد منه ان اقدامه على قوله ان هي الا فتنتك جراءة
عظيمة فطلب من الله تعالى غفرانها والتجاوز عنها قوله وانت خير الغافرين معناه ان كل من سواك فانما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل او للثواب
الجزيل او دفعا للرقة الخسيسة عن القلب وبالجملة فذلك الغفران يكون لطلب نفع او لدفع ضرر واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب عوض وغرض
بل لمحض الفضل والكرم فوجب القطع بكونه خير الغافرين قوله تعالى واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة اعلم ان هذا من بقية دعاء موسى عليه السلام
عند مشاهدة الرجفة فقوله واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة معناه انه قرر اولا انه لا ولي له الا الله وهو قوله انت ولينا ثم ان المتوقع من الولي والناصر امران

انهما دفع الضرر والثاني تحصيل النفع ودفع الضرر مقدم على تحصيل النفع فلهذا السبب بدأ بطلب دفع الضرر وهو قوله فاغفر لنا وارحمنا ثم اتبعه بطلب تحصيل النفع وهو قوله و
اكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الآخرة وقوله واكتب لنا اي اوجب لنا والكتابة تذكر بمعنى الايجاب وسؤاله الحسنة في الدنيا والآخرة كسؤال المؤمنين في هذه الآية
حيث اخبر الله تعالى عنهم بقوله ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة واعلم ان كونه تعالى وليا للعبد يناسب ان يطلب العبد منه دفع المضار وتحصيل المنافع لتظهر آثار
كرمه وفضله وإلهيته وايضا اشتغال العبد بالتوبة والخضوع والخشوع يناسب طلب هذه الاشياء فذكر اولا السبب الاول وهو كونه تعالى وليا له وفرع عليه طلب هذه الاشياء
ثم ذكر بعده السبب الثاني وهو اشتغاله بالتوبة والخضوع فقال انا هدنا اليك قال المفسرون هدنا اي تبنا ورجعنا اليك وقال الليث الهود التوبة وانما ذكر هذا السبب
ايضا لان السبب الذي يقتضي حسن طلب هذه الاشياء ليس الا المجموع هذين الامرين من كونه الها وربا ووليا لنا وكوننا عبيدا له ومن خاضعين خاشعين فالاول
عهد عزة الربوبية والثاني عهد ذلة العبودية فاذا حصلا واجتمعا فلا سبب اقوى منهما ثم انه تعالى لما حكى دعاء موسى ذكر بعده ما كان جوابا له فقال عذابي اصيب به
من اشاء ومعناه اني اعذب من اشاء وليس لاحد على اعتراض لان الكل ملكي ومن تصرف في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه وقرأ الحسن
من اساء من الاساءة واختار الشافعي هذه القراءة قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء فيه بحث كبير فقيل المراد منه هو ان رحمته في الدنيا تعم الكل واما في الآخرة فهي
مختصة بالمؤمنين والى هذا الاشارة بقوله فسأكتبها للذين يتقون وقيل الوجود خير من العدم وعلى هذا التقدير فلا موجود الا وقد وصل اليه رحمته واقل مراتب
وجوده وقيل الخير مطلوب بالذات والشر مطلوب بالعرض وما بالذات راجح غالب وما بالعرض مرجوح مغلوب وقالت المعتزلة الرحمة عبارة عن ارادة
الخير ولا حي الا وقد خلقه للرحمة واللذة والخير لانه ان كان منتفعا او متمكنا من الانتفاع فهو رحمة الله من جهات كثيرة وان حصل هناك الم فله الاعواض
الكثيرة وهي من نعمة الله ورحمته فلهذا السبب قال ورحمتي وسعت كل شيء وقال اصحابنا قوله ورحمتي وسعت كل شيء من العام الذي اريد به الخاص كقوله واوتيت
من كل شيء اما قوله تعالى فسأكتبها للذين يتقون ويؤتون الزكوة والذين هم بآياتنا يؤمنون فاعلم ان جميع تكاليف الله محصورة في نوعين الاول التروك
وهي الاشياء التي يجب على الانسان تركها والاحتراز عنها والاتقاء عنها وهذا النوع اليه الاشارة بقوله للذين يتقون والثاني الافعال وتلك التكاليف اما ان تكون
متوجهة على المال او على النفس اما القسم الاول فهو الزكوة واليه الاشارة بقوله ويؤتون الزكوة واما القسم الثاني فيدخل فيه ما يجب على الانسان علما وعملا
اما العلم فالمعرفة واما العمل فالاقرار باللسان والعمل بالاركان ويدخل فيه الصلوة والى هذا المجموع الاشارة بقوله والذين هم بآياتنا يؤمنون ونظيره قوله تعالى
في البقرة هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب ويقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون الذين يتبعون الرسول النبي الامي الذي يجدونه
مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم
الخبائث ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم فالذين آمنوا به وعزروه ونصروه واتبعوا النور الذي
انزل معه اولئك هم المفلحون قل يا ايها الناس اني رسول الله اعلم انه تعالى لما بين ان من صفة من يكتب له الرحمة في الدنيا والآخرة
التقوى وايتاء الزكوة والايمان بالآيات ضم الى ذلك ان يكون من صفته اتباع النبي الامي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل واختلفوا فيه فقال بعضهم
المراد بذلك ان يتبعوه باعتقاد نبوته من حيث وجدوا صفته في التوراة اذ لا يجوز ان يتبعوه في شرائعه قبل ان يبعث الى الخلق وقال في قوله والانجيل ان
المراد سيجدونه مكتوبا في الانجيل لان من المحال ان يجدوه فيه قبل ان انزل الله تعالى الانجيل وقال بعضهم بل المراد من لحق من بني اسرائيل ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم
فبين تعالى ان هؤلاء اللاحقين لا يكتب لهم رحمة الآخرة الا اذا اتبعوا الرسول الامي والقول الثاني اقرب لان اتباعه قبل ان بعث ووجد لا يمكن فكانه تعالى
بين بهذه الآية ان هذه الرحمة لا يفوز بها من بني اسرائيل الا من اتقى واتى الزكوة وآمن بالدلائل في زمن موسى عليه السلام ومن هذه صفته في ايام رسول الله صلى الله عليه
وسلم اذا كان مع ذلك متبعا للنبي الامي في شرائعه اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى وصف محمدا صلوات الله عليه في هذه الآية بصفات تسع

الصفة الاولى كونه رسولا وقد اختص هذا اللفظ بحسب العرف بمن ارسله الله تعالى الى الخلق لتبليغ التكاليف

الثانية كونه نبيا وهو يدل على كونه صلى الله عليه وسلم رفيع القدر عند الله تعالى

الثالثة كونه اميا قال الزجاج معنى الامي الذي هو على صفة امة العرب قال النبي صلى الله عليه وسلم انا امة امية لا نكتب ولا نحسب فالعرب
اكثرهم ما كانوا يكتبون ولا يقرأون والنبي صلى الله عليه وسلم كان كذلك فلهذا السبب وصفه بكونه اميا قال اهل التحقيق وكونه اميا بهذا التفسير كان من
جملة معجزاته وبيانه من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم كان يقرأ عليهم كتاب الله المجيد منظوما مرة بعد اخرى من غير تبديل الفاظه ولا تغيير كلماته والخطيب من العرب
اذا ارتجل خطبة ثم اعادها فانه لابد وان يزيد فيها وينقص عنها بالقليل والكثير ثم انه صلى الله عليه وسلم مع انه ما كان يكتب ولا يقرأ يتلو كتاب الله من غير
زيادة ولا نقصان ولا تغيير ولا تبديل فكان ذلك من المعجزات واليه الاشارة بقوله تعالى سنقرئك فلا تنسى والثاني انه لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهما
في انه ربما طالع كتب الاولين فحصل هذه العلوم من تلك الكتب فلما اتى بهذا الكتاب الكريم والقرآن العظيم المشتمل على العلوم الكثيرة من غير تعلم ولا مطالعة كان ذلك [من المعجزات]
واليه الاشارة بقوله وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبطلون الثالث ان تعلم الخط شيء سهل فان اقل الناس ذكاء وفطنة
يتعلمه باهون سعي فعدم تعلمه يدل على نقصان عظيم في الفهم ثم انه تعالى آتاه علوم الاولين والآخرين واعطاه من العلوم والحقائق ما لم يصل اليه احد من البشر ومع تلك
القوة العظيمة في العقل والفهم جعله بحيث لم يتعلم الخط الذي يسهل تعلمه على اقل الخلق عقلا وفهما فكان الجمع بين هاتين الحالتين المتضادتين جاريا مجرى الجمع بين

[هامش: وهو قوله]

الضدين وذلك من الامور الخارقة للعادة وجارية مجرى المعجزات

الرابعة قوله تعالى الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والانجيل وهذا يدل على ان نعته ونبوته
مكتوب في التوراة والانجيل لان ذلك لو لم يكن مكتوبا لكان ذكر هذا الكلام من اعظم المنفرات لليهود والنصارى عن قبول قوله لان الاصرار على الكذب والبهتان من اعظم المنفرات
لليهود والنصارى فالعاقل لا يسعى في ما يوجب نقصان حاله وينفر الناس عن قبول قوله فلما قال ذلك دل هذا على ان نعته كان مذكورا في التوراة والانجيل وذلك من اعظم الدلائل
على صحة نبوته

الخامسة قوله تعالى يأمرهم بالمعروف قال الزجاج يجوز ان يكون هذا استئنافا وان يكون المعنى يجدونه مكتوبا عندهم انه يأمرهم بالمعروف قال
مولانا الامام مجامع الامر بالمعروف محصورة في قوله صلى الله عليه وسلم التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله وذلك لان الموجود اما واجب الوجود لذاته [واما ممكن الوجود لذاته] اما الاول فهو
تعالى ولا معروف اشرف من تعظيمه واظهار عبوديته والخضوع والخشوع على باب عزته والاعتراف بكونه موصوفا بصفات الكمال مبرءا عن النقصانات [صوابه النقايص] والآفات منزها
عن الاضداد والانداد واما الممكن لذاته فان لم يكن حيوانا فلا سبيل الى ايصال الخير اليه ولكن الانتفاع منه وطلب الحظوة ومع ذلك فانه يجب النظر الى كلها بعين التعظيم
من حيث انها مخلوقة لله تعالى ومن حيث ان كل ذرة من ذرات المخلوقات لما كانت دليلا قاهرا وبرهانا باهرا على توحيده وتنزيهه فانه يجب النظر اليه بعين الاحترام
ومن حيث انه تعالى في كل ذرة من ذرات المخلوقات اسرارا عجيبة وحكما خفية يجب النظر اليها بعين التعظيم والاحترام واما ان كان ذلك المخلوق من جنس الحيوان فانه
يجب اظهار الشفقة عليه بأقصى طاقته وقدرته ويدخل فيه بر الوالدين وصلة الارحام وبث المعروف وغير ذلك ان قوله عليه السلام التعظيم لامر الله والشفقة على خلق الله
كلمة جامعة لجميع جهات الامر بالمعروف

السادسة قوله تعالى وينهاهم عن المنكر والمراد منه اضداد الامور المذكورة وهي عبادة الاوثان والقول في صفات الله
بغير علم والكفر بما انزل الله على النبيين وقطع الرحم وعقوق الوالدين

السابعة قوله تعالى ويحل لهم الطيبات من الناس من قال المراد بالطيبات الاشياء التي حكم الله تعالى
بحلها وهذا بعيد لوجهين الاول ان على هذا التقدير يصير معنى الآية ويحل لهم المحللات وهذا محض التكرير الثاني ان على هذا التقدير يخرج الآية عن الفائدة لانا لا ندري ان
الاشياء التي احلها الله تعالى ما هي وكم هي بل الواجب ان يكون المراد من الطيبات الاشياء المستطابة بحسب الطبع وذلك لان تناولها يفيد اللذة والاصل في المنافع
الحل فكانت هذه الآية دالة على ان الاصل في كل ما يستطيبه النفس ويستلذه الطبع الحل الا بدليل منفصل

الثامنة قوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث قال عطاء عن
ابن عباس يريد الميتة والدم وما ذكر في المائدة الى قوله ذلكم فسق قال مولانا الامام كل ما يستخبثه الطبع ويستقذره النفس كان تناوله سببا للالم والاصل
في المضار الحرمة فكان مقتضاه ان كل ما يستخبثه الطبع فالاصل فيه الحرمة الا بدليل منفصل وعلى هذا الاصل فرع الشافعي رضي الله عنه انه يحرم بيع الكلب لانه روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم في الكتاب الصحيحين انه قال الكلب خبيث وخبيث ثمنه واذا ثبت ان ثمنه خبيث وجب ان يكون حراما لقوله تعالى ويحرم عليهم
الخبائث وايضا الخمر محرمة لانها رجس لقوله تعالى انما الخمر والميسر الى قوله رجس والرجس خبيث بدليل اطباق اهل اللغة عليه والخبيث حرام لقوله تعالى
ويحرم عليهم الخبائث

التاسعة قوله تعالى ويضع عنهم اصرهم والاغلال التي كانت عليهم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر
وحده آصارهم على الجمع والباقون اصرهم على الواحد وقال ابو علي الفارسي الاصر مصدر يقع على الكثرة مع افراد لفظه يدل على ذلك اضافته وهو مفرد الى الكثير
كما قال ولو شاء الله لذهب بسمعهم وابصارهم وقد جمع اسماء ضروبا من المعهود مختلفة والمصادر قد تجمع اذا اختلف ضروبها كما في قوله تعالى وتظنون
بالله الظنونا المسئلة الثانية الاصر الثقل الذي يأصر صاحبه اي يحبسه من الحراك لثقله والمراد ان شريعة موسى كانت شديدة قوله والاغلال التي كانت
عليهم المراد منه الشدائد التي كانت في عباداتهم كقطع اثر البول وقتل النفس في التوبة وقطع الاعضاء الخاطئة وتتبع العروق من اللحم وجعلها الله تعالى اغلالا
لان التحريم يمنع من الفعل كما ان الغل يمنع من الفعل وقيل كانت بنو اسرائيل اذا قاموا الى الصلوة لبسوا المسوح وغلوا ايديهم الى اعناقهم تواضعا لله تعالى
فعلى هذا القول الاغلال غير مستعارة واعلم ان هذه الآية تدل على ان الاصل في المضار ان لا تكون مشروعة لان كل ما كان ضررا كان اصرا وغلا وظاهر هذا النص
يقتضي عدم المشروعية وهذا نظير لقوله صلى الله عليه وسلم [هامش: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وقوله بعثت بالحنيفية السهلة السمحة … ثم انه تعالى لما وصف سيدنا صلى الله عليه وسلم] بهذه الصفات التسع قال بعده فالذين آمنوا به قال ابن عباس يعني من اليهود وعزروه يعني وقروه
قال صاحب الكشاف اصل العزر المنع ومنه التعزير وهو الضرب دون الحد لانه منع من معاودة القبيح قوله تعالى ونصروه اي على عدوه واتبعوا النور الذي انزل معه
وهو القرآن وقيل الهدى والبيان والرشاد وقيل الحق الذي بيانه في القلوب كبيان النور فان قيل كيف يمكن حمل النور ههنا على القرآن والقرآن ما انزل
مع النبي صلى الله عليه وانما انزل مع جبريل قلنا معناه انه انزل مع نبوته [لان نبوته] ظهرت مع ظهور القرآن ثم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات قال اولئك هم المفلحون
اي هم الفائزون بالمطلوب في الدنيا والآخرة قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا الذي له ملك السموات والارض لا اله الا هو
يحيي ويميت فآمنوا بالله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واتبعوه لعلكم تهتدون ومن قوم موسى
امة يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم انه تعالى لما قال فسأكتبها للذين يتقون ثم بين ان من شرط حصول الرحمة لاولئك المتقين كونهم متبعين
للرسول النبي الامي حقق في هذه الآية رسالته الى الخلق بالكلية فقال قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الآية تدل على ان محمدا
صلوات الله عليه وسلم مبعوث الى جميع الخلق وقال طائفة من اليهود يقال لهم العيسوية وهم اتباع عيسى الاصفهاني ان محمدا رسول صادق مبعوث الى العرب وغير
مبعوث الى بني اسرائيل ودليلنا على ابطال قولهم هذه الآية لان قوله يا ايها الناس خطاب يتناول كل الناس ثم قال اني رسول الله اليكم جميعا وهذا يقتضي

كونه مبعوثا الى جميع الناس وتقريره فالمعلوم بالتواتر من دينه انه كان يدعي انه مبعوث الى كل العالمين فاما ان يقال انه كان رسولا حقا او ما كان كذلك فان كان رسولا حقا
امتنع الكذب عليه ووجب الجزم بتصديقه في كل ما يدعيه فلما ثبت بالتواتر وبظاهر هذه الآية انه كان يدعي انه مبعوث الى جميع الخلق وجب كونه صادقا في هذا القول
وذلك يبطل القول بانه كان مبعوثا الى العرب فقط لا الى بني اسرائيل واما ان قال قائل انه ما كان رسولا حقا فهذا يقتضي القدح في كونه رسولا الى العرب والى غيرهم
فثبت ان القول بانه رسول الى بعض الخلق دون بعض كلام باطل متناقض واذا ثبت هذا فنقول قل يا ايها الناس اني رسول الله اليكم جميعا من الناس من قال انه
عام دخله التخصيص ومنهم من انكر ذلك اما الاولون فقالوا انه دخله التخصيص من وجهين الاول انه رسول الى الناس اذا كانوا من جملة المكلفين فاما اذا لم يكونوا
من جملة المكلفين لم يكن رسولا اليهم لانه صلى الله عليه وسلم قال رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يبلغ وعن النائم حتى يستيقظ وعن المجنون حتى يفيق والثاني انه
رسول الله الى كل من وصل اليه خبر وجوده وخبر معجزاته وشرائعه حتى يمكنه عند ذلك متابعته اما لو قدرنا حصول قوم في طرف من اطراف العالم في الارض لم يبلغهم
خبر وجوده ولا خبر معجزاته فهم لا يكونون مكلفين في الاقرار بنبوته ومن الناس من انكر القول بدخول التخصيص في الآية من هذين الوجهين اما الاول فتقريره ان قوله
يا ايها الناس خطاب وهذا الخطاب لا يتناول الا المكلفين واذا كان كذلك فالناس الذين دخلوا تحت قوله يا ايها الناس ليسوا الا المكلفين من الناس على
هذا التقدير فلم يلزم ان يقال ان قوله يا ايها الناس عام دخله التخصيص واما الثاني فانه بعيد جدا ان يقال حصل في طرف من اطراف الارض قوم لم يبلغهم خبر
ظهوره صلى الله عليه وسلم وخبر معجزاته وشرائعه واذا كان ذلك كالمستبعد لم يكن بنا حاجة الى التزام هذا التخصيص المسئلة الثانية هذه الآية وان دلت على
نبينا صلى الله عليه وسلم مبعوثا الى كل الخلق لكن يجب الرجوع في انه هل كان في غيره من الانبياء من كان مبعوثا الى كل الخلق ام لا الى سائر الدلائل فنقول نقل
جمع من العلماء في ان احدا غيره ما كان مبعوثا الى كل الخلق بقوله صلى الله عليه وسلم اعطيت خمسا لم يعطهن احد قبلي ارسلت الى الاحمر والاسود وجعلت
لي الارض مسجدا وطهورا ونصرت على عدوي بالرعب يرعب مني مسيرة شهر واطعمت الغنيمة دون من قبلي وقيل لي سل تعطه فادخرت شفاعتي لامتي ولقائل
ان يقول هذا الخبر لا يدل على اثبات هذا المطلوب لانه لا يبعد ان يكون المراد هذه الخمسة من خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يحصل لاحد سواه ولم
يلزم من كون هذا المجموع من خواصه انه لا يكون واحد من هذا المجموع من خواص غيره وايضا قيل ان آدم عليه السلام كان مبعوثا الى جميع اولاده وعلى هذا التقدير فقد كان
مبعوثا الى جميع الناس وان نوحا عليه السلام لما خرج من السفينة كان مبعوثا الى الذين كانوا معه مع ان جميع الناس في ذلك الزمان ما كانوا الا ذلك القوم
قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض فاعلم انه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول للناس كلهم اني رسول الله اليكم اردفه بذكر ما يدل على
صحة هذه الدعوى واعلم ان هذه الدعوى لا تتم ولا تظهر فائدتها الا بتقرير اصول ثلثة **الاصل الاول** اثبات ان للعالم الها حيا عالما قادرا والذي يدل
عليه ما ذكره في قوله تعالى الذي له ملك السموات والارض يدل على افتقارهما وذلك لان اجسام السموات والارض تدل على افتقارها الى الصانع الحي العالم
القادر من جهات كثيرة مذكورة في القرآن العظيم وشرحها وتقريرها مذكور في هذا التفسير وانما افتقرنا في حسن التكليف وبعثة الرسل الى اثبات هذا الاصل
لان بتقدير ان لا يحصل للعالم مؤثر يؤثر في وجوده او ان حصل له مؤثر الا ان ذلك المؤثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار لم يكن القول ببعثة الانبياء والرسل
عليهم السلام ممكنا **الثاني** اثبات ان اله العالم واحد منزه عن الشريك والضد والند واليه الاشارة بقوله لا اله الا هو وانما افتقرنا في حسن التكليف و
جواز بعثة الرسل الى تقرير هذا الاصل لان بتقدير ان يكون للعالم الهان وارسل احد الالهين نبيا الى الخلق فلعل هذا الانسان الذي يدعوه الرسول الى عبادة
هذا الاله ما كان مخلوقا له بل كان مخلوقا للاله الآخر وعلى هذا التقدير فانه لا يجب على هذا الانسان عبادة هذا الاله ولا طاعته فكان بعثة الرسول اليه وايجاب الطاعة
عليه ظلما وباطلا اما اذا ثبت ان الاله واحد فحينئذ يكون جميع الخلق عبيدا له ويكون تكليفه على الكل نافذا وانقياد الكل لاوامره ونواهيه لازما فثبت
ان ما لم يثبت كون الاله تعالى واحدا لم يكن ارسال الرسل وانزال الكتب المشتملة على التكاليف جائزا **الثالث** في اثبات انه تعالى قادر على الحشر
والنشر والبعث والقيامة لان بتقدير ان لا يثبت ذلك كان الاشتغال بالطاعة والاحتراز عن المعصية عبثا ولغوا والى تقرير هذا الاصل الاشارة
بقوله يحيي ويميت لانه لما احيى اولا ثبت كونه قادرا على الاحياء ثانيا فيكون قادرا على الاعادة والحشر والنشر وعلى هذا التقدير يكون الاحياء الاول
انعاما عظيما فلا يبعد منه تعالى ان يطالبه بالعبودية ليكون قيامه بتلك الطاعة قائما مقام الشكر عن الاحياء الاول وايضا لما دل الاحياء الاول على
قدرته على الاحياء الثاني فحينئذ يكون قادرا على ايصال الجزاء واعلم انه لما ثبت القول بصحة هذه الاصول الثلثة ثبت انه يصح من الله تعالى ارسال الرسل ومطالبة
الخلق بالتكاليف لانه على هذا التقدير الخلق كلهم عبيده ولا مولى لهم سواه وايضا انه منعم على الكل باعظم النعم وايضا انه قادر على ايصال الجزاء اليهم
بعد موتهم ولكل واحد من هذه الاسباب الثلثة سبب تام في انه يحسن منه تعالى تكليف الخلق اما بحسب السبب الاول فانه يحسن من المولى مطالبة عبيده
بطاعته وخدمته واما بحسب السبب الثاني فانه يحسن من المنعم مطالبة المنعم عليه بالشكر والطاعة واما بحسب السبب الثالث فلانه يحسن من القادر على ايصال
الجزاء التام الى المكلف ان يكلفه بنوع من انواع الطاعة فظهر انه لما ثبتت هذه الاصول الثلثة بالدلائل التي ذكرناها في هذه الآية فانه يلزم الجزم بانه يحسن
من الله تعالى ارسال الرسل ويجوز منه تعالى ان يخصهم بانواع التكاليف فثبت ان الآية المذكورة دالة على ان للعالم الها حيا عالما قادرا وعلى ان الاله واحد

فليس فيها دلالة على ان غيره من الانبياء ما كان مبعوثا الى كل الخلق صح

ان مجموع

وعلى انه يحسن منه ارسال الرسل وانزال الكتب ثم انه تعالى لما اثبت هذه الاصول المذكورة بهذه الدلائل المذكورة في هذه الآية ذكر بعده قوله فآمنوا بالله ورسوله وهذا الترتيب
في غاية الحسن وذلك لانه لما بين اولا ان القول ببعثة الانبياء والرسل امر جائز ممكن اردفه بذكر ان محمدا رسول حق من عند الله لان من حاول اثبات مطلوب وجب عليه
ان يبين جوازه اولا ثم حصوله ثانيا ثم انه بدأ بقوله فآمنوا بالله لانا بينا ان الايمان بالله اصل والايمان بالنبوة والرسالة فرع عليه والاصل يجب تقديمه فلهذا
السبب بدأ بقوله فآمنوا بالله ثم اتبعه بقوله ورسوله النبي الامي الذي يؤمن بالله وكلماته واعلم ان هذا اشارة الى ذكر المعجزات الدالة على كونه نبيا حقا
وتقريره ان معجزات نبينا صلوات الله عليه كانت على نوعين النوع الاول المعجزات التي ظهرت في ذاته المباركة المطهرة صلوات الله عليه واجلها واشرفها
انه كان رجلا اميا لم يتعلم من استاذ ولم يطالع كتابا ولم يتفق له مجالسة احد من العلماء لان مكة كانت خالية منهم وما غاب صلى الله عليه وسلم عنها غيبة
طويلة يمكن في تلك المدة تعلم العلوم الكثيرة ثم انه مع ذلك فتح الله تعالى عليه باب العلم والتحقيق واظهر عليه القرآن المجيد المشتمل على علوم الاولين والآخرين فكان
ظهور هذه العلوم العظيمة عليه مع انه كان اميا لم يلق استاذا ولم يطالع كتابا من اعظم المعجزات واليه الاشارة بقوله النبي الامي النوع الثاني من المعجزات الامور
التي حدثت من ظاهر ذاته صلوات الله عليه مثل انشقاق القمر ونبع الماء من بين اصابعه وهي تسمى بكلمات الله الا ترى ان عيسى عليه السلام لما كان حدوثه امرا
غريبا مخالفا للعادة لا جرم سماه الله تعالى كلمة فكذلك المعجزات لما كانت امورا غريبة خارقة للعادة لم يبعد تسميتها بكلمات الله وهذا النوع هو المراد
بقوله يؤمن بالله وكلماته اي يؤمن بالله وبجميع المعجزات التي اظهرها عليه فبهذا الطريق اقام الدليل على كونه نبيا صادقا من عند الله قوله تعالى واتبعوه واعلم
انه لما ثبت بالدلائل القاهرة التي قررناها نبوة محمد صلوات الله عليه وجب ان يذكر عقيبه الطريق الذي به يمكن معرفة شرعه على التفصيل وما ذاك الا
بالرجوع الى اقواله وافعاله واليه الاشارة بقوله واتبعوه واعلم ان المتابعة تتناول المتابعة في القول والفعل اما المتابعة في القول فهو ان يمتثل المكلف
كل ما يقوله في طرفي الامر والنهي والترغيب والترهيب واما المتابعة في الفعل فهي عبارة عن الاتيان بمثل ما اتى به المتبوع سواء كان في طرف الفعل او في طرف الترك فثبت
ان لفظ فاتبعوه يتناول القسمين وثبت ان ظاهر الامر للوجوب فكان قوله تعالى واتبعوه دليلا على انه يجب الانقياد له في كل ما امر ونهى ويجب الاقتداء به في كل فعل
وترك الا ما خصه الدليل وهي الاشياء التي ثبت بالدليل المنفصل انها من خواص رسول الله صلى الله عليه وسلم فان قيل الشيء الذي اتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم يحتمل انه اتى
به على سبيل ان ذلك كان واجبا عليه ويحتمل ايضا انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا فبتقدير انه اتى به على سبيل ان ذلك كان مندوبا ~~فبتقدير انه اتى~~ فلو اتينا به
على سبيل انه واجب علينا كان ذلك تركا لمتابعته ونقضا له والآية تدل على وجوب متابعته فثبت ان اقدام الرسول صلى الله عليه وسلم على ذلك الفعل لا يدل
على وجوبه علينا قلنا المتابعة في الفعل عبارة عن الاتيان بمثل الفعل الذي اتى به المتبوع بدليل ان من اتى بفعل ثم ان غيره وافقه في ذلك الفعل قيل انه تابعه
عليه ولو لم يأت به قيل انه خالفه فيه فلما كان الاتيان بمثل فعل المتبوع متابعة ودلت الآية على وجوب المتابعة لزم ان يجب على الامة مثل فعل الرسول
صلى الله عليه وسلم بقي ههنا انا لا نعرف انه صلى الله عليه وسلم اتى بذلك على قصد الوجوب او على قصد الندب فنقول حال الدواعي والعزائم غير معلوم وحال
الاتيان بالفعل الظاهر والعمل المحسوس معلوم فوجب ان لا يلتفت الى البحث عن حال العزائم والدواعي لكونها امورا خفية عنا وان نحكم بوجوب المتابعة في العمل الظاهر
لكونها من الامور التي يمكن رعايتها فثبت بهذه النكتة وتقريرها ان هذه الآية دالة على ان الاصل في كل فعل فعله الرسول صلى الله عليه وسلم ان يجب علينا الاتيان
بمثله الا اذا خصه الدليل اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اردنا ان نحكم بوجوب عمل من الاعمال قلنا ان هذا العمل فعله افضل من تركه واذا كان كذلك فحينئذ نعلم
ان الرسول صلى الله عليه وسلم قد اتى به في الجملة لان العلم الضروري حاصل بان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يجوز ان يواظب طول عمره على ترك الافضل فنعلم انه صلى الله عليه وسلم
قد اتى بهذا الطرف الافضل واما انه هل اتى بالطرف الاخس فهو مشكوك والمشكوك لا يعارض المعلوم فثبت انه صلى الله عليه وسلم اتى بالجانب الافضل ومتى ثبت ذلك
وجب ان يجب علينا ذلك لقوله فاتبعوه فهذا اصل شريف وقانون كلي في معرفة الاحكام الا على النصوص لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فوجب
علينا مثله لقوله تعالى فاتبعوه قوله لعلكم تهتدون فيه بحثان الاول ان لعل للترجي وذلك لا يليق بالله تعالى فلا بد من تأويل والثاني ان ظاهره يقتضي انه تعالى اراد من
كل المكلفين الهداية والايمان على قول المعتزلة والكلام في تقرير هذين المقامين قد سبق في هذا الكتاب مرارا فلا فائدة في الاعادة ومن قوم موسى امة
يهدون بالحق وبه يعدلون وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا امما واوحينا الى موسى اذ استسقيه قومه ان اضرب بعصاك
الحجر فانبجست منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل اناس مشربهم وظللنا عليهم الغمام وانزلنا عليهم المن
والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون واعلم انه تعالى لما وصف رسوله صلى الله
عليه وسلم وذكر انه يجب على الخلق متابعته ذكر ان من قوم موسى من اتبع الحق وهدى اليه وبين انهم جماعة لان لفظ الامة ينبئ عن الكثرة واختلفوا في ان هذه الامة
متى حصلت وفي اي زمان كانت فقيل هم اليهود في عهد النبي صلى الله عليه وسلم واسلموا مثل عبد الله بن سلام وابن صوريا والاعتراض عليه انهم كانوا قليلين في العدد
ولفظ الامة يقتضي الكثرة ويمكن الجواب عنه بانه لما كانوا مخلصين في الدين جاز اطلاق لفظ الامة عليهم كما في قوله تعالى ان ابرهيم كان امة وقيل انهم قوم ثبتوا
على الدين الحق الذي جاء به موسى عليه السلام ودعوا الناس اليه وصانوه عن التحريف والتبديل في زمن تفرق بني اسرائيل واحداثهم البدع ويجوز ان يكونوا

اقاموا على ذلك الى ان جاء المسيح عليه السلام فدخلوا في دينه ولا يجوز ان يكونوا اهلكوا قبل ذلك وقال السدي وجماعة من المفسرين ان بني اسرائيل لما كفروا وقتلوا الانبياء تبرأ سبط
من جملة الاثني عشر مما صنعوا وسألوا الله تعالى ان يفرق بينهم وبينهم ففتح الله تعالى لهم نفقا في الارض فساروا فيه حتى خرجوا من وراء الصين ثم هؤلاء اختلفوا منهم من قال انهم
بقوا متمسكين بدين اليهودية الى الآن ومنهم من قال انهم الآن على دين محمد صلوات الله عليه يستقبلون الكعبة وتركوا السبت وتمسكوا بالجمعة لا يتظالمون
ولا يتحاسدون ولا يصل الينا منهم احد ولا الينا منهم احد قال بعض المحققين هذا القول ضعيف لانه اما ان يقال وصل اليهم خبر محمد صلوات الله عليه او ما وصل فان قلنا
وصل خبره اليهم ثم انهم اصروا على اليهودية فهم كفار فكيف يجوز وصفهم بانهم امة يهدون بالحق وبه يعدلون وان قلنا انه ما وصل خبره اليهم فهذا بعيد
لانه لما وصل خبرهم الينا مع ان الدواعي لا تتوفر على نقل اخبارهم فكيف يعقل ان لا يصل اليهم خبر محمد صلوات الله عليه مع ان الدنيا قد امتلأت من خبره وذكره
فان قالوا اليس ان يأجوج ومأجوج قد وصل خبرهم الينا ولم يصل خبرنا اليهم قلنا هذا ممنوع فمن الذي يعرف انه لم يصل خبرنا اليهم فهذا جملة ما قيل في هذا الموضع
اذا عرفت هذا فنقول قوله يهدون بالحق اي يدعون الناس الى الهداية بالحق وبه يعدلون قال الزجاج العدل الحكم بالحق يقال هو يقضي بالحق ويعدل وهو حكم
عادل ومنه قوله ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء وقوله واذا قلتم فاعدلوا قوله تعالى وقطعناهم اثنتي عشرة اسباطا امما اعلم ان المقصود من هذه الآية
شرح نوعين من احوال بني اسرائيل انه تعالى جعلهم اثني عشر سبطا وقد تقدم هذا في سورة البقرة والمراد انه تعالى فرق بني اسرائيل اثني عشر فرقة لانهم
كانوا من اثني عشر رجلا من اولاد يعقوب عليه السلام فميزهم وفعل بهم ذلك لئلا يتحاسدوا فيقع بينهم الهرج والمرج وقوله قطعناهم اي صيرناهم قطعا اي فرقا وميزنا
بعضهم عن بعض وقرئ وقطعناهم بالتخفيف وههنا سؤالات الاول مميز ما عدا العشرة مفرد فما وجه مجيئه مجموعا وهلا قيل اثني عشر سبطا والجواب المراد وقطعناهم
اثنتي عشرة قبيلة وكل قبيلة اسباط فوضع اسباطا موضع قبيلة السؤال الثاني لم قال اثنتي عشرة اسباطا مع ان السبط مذكر لا مؤنث والجواب قال الفراء
انما قال ذلك لانه ذكر بعده امما فذهب التأنيث الى الامم ثم قال ولو قال اثني عشر لاجل ان السبط مذكر كان جائزا وقال الزجاج المعنى وقطعناهم اثنتي عشرة فرقة
اسباطا فقوله اسباطا نعت لموصوف محذوف وهو الفرقة وقال ابو علي الفارسي ليس قوله اسباطا تمييزا ولكنه بدل من قوله اثنتي عشرة وقوله امما قال صاحب
الكشاف هو بدل من اثنتي عشرة بمعنى وقطعناهم امما لان كل سبط امة عظيمة وجماعة كثيفة العدد وكل واحدة كانت تؤم خلاف ما تؤمه الاخرى ولا تكاد تأتلف
وقرئ اثنتي عشرة بكسر الشين ثم شرح حال بني اسرائيل قوله تعالى واوحينا الى موسى اذ استسقاه قومه ان اضرب بعصاك الحجر وهذه القصة ايضا
قد تقدم ذكرها في البقرة قال الحسن ما كان الا حجرا اعترضه والا عصا اخذها من بعض الاشجار واعلم انهم كانوا ربما احتاجوا في التيه الى شرب فامر الله تعالى
موسى عليه السلام ان يضرب بعصاه الحجر فكانوا يروونه مع انفسهم فيأخذون منه قدر الحاجة قوله فانبجست قال الواحدي الانبجاس الانفجار يقال
بجس الماء يبجس وانبجس يتبجس اذا تفجر هذا قول اهل اللغة ثم قال الانبجاس والانفجار سواء وعلى هذا التقدير فلا تناقض بين الانبجاس المذكور ههنا وبين الانفجار
المذكور في سورة البقرة وقال آخرون الانبجاس خروج الماء بقلة والانفجار خروجه بكثرة وطريق الجمع ان الماء ابتدأ بالخروج قليلا ثم صار كثيرا وهذا الفرق يروى عن ابي
عمرو بن العلاء ولما ذكر تعالى اولا انه كيف كان يسقيهم ذكر ثانيا انه ظلل الغمام عليهم وثالثا انه انزل عليهم المن والسلوى ولا شك ان مجموع هذه الاحوال
نعمة عظيمة من الله تعالى لانه سهل عليهم الطعام والشراب على احسن الوجوه ودفع عنهم مضار الشمس ثم قال تعالى كلوا من طيبات ما رزقناكم والمراد قصر نفوسهم على ذلك
المطعوم ثم قال وترك غيره وما ظلمونا وفيه حذف وذلك لان هذا الكلام انما يحسن ذكره لو انهم تعدوا ما امرهم الله تعالى به وذلك اما ان يكون لانهم ادخروا
مع ان الله تعالى منعهم عنه او اقدموا على الاكل في وقت منعهم الله تعالى عنه او انهم سألوا غير ذلك مع ان الله تعالى منعهم منه ومعلوم ان المكلف اذا ارتكب المحظور
فهو ظالم لنفسه فلذلك وصفهم الله تعالى به ونبه بقوله وما ظلمونا ولكن كانوا انفسهم يظلمون على ان المكلف اذا اقدم على المعصية فهو ما اضر الا نفسه حيث سعى
في صيرورة نفسه مستحقا للعقاب العظيم وإذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية وكلوا منها حيث شئتم وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
نغفر لكم خطيئاتكم سنزيد المحسنين فبدل الذين ظلموا منهم قولا غير الذي قيل لهم فارسلنا عليهم رجزا من السماء
بما كانوا يظلمون واسألهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر اذ يعدون في السبت اذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ويوم لا يسبتون
لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون اعلم ان هذه القصة ايضا مذكورة مع الشرح والبيان في البقرة بقي ان يقال ان الفاظ هذه الآية تخالف الفاظ الآية المذكورة في
سورة البقرة من وجوه الاول انه قال في سورة البقرة واذ قلنا ادخلوا هذه القرية وههنا قال واذ قيل لهم اسكنوا هذه القرية الثاني انه قال في البقرة فكلوا بالفاء
وههنا وكلوا بالواو الثالث انه قال في البقرة رغدا وههنا غير مذكور والرابع انه قال في البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وههنا قال على التقديم
والتأخير والخامس انه قال في البقرة نغفر لكم خطاياكم [وقال ههنا نغفر لكم خطيئاتكم] والسادس انه قال في البقرة وسنزيد المحسنين وههنا حذف حرف الواو والسابع انه قال في البقرة
فانزلنا على الذين ظلموا وقال ههنا فارسلنا عليهم والثامن قال في البقرة بما كانوا يفسقون وقال ههنا بما كانوا يظلمون واعلم ان هذه الالفاظ متقاربة
ولا منافاة بينها البتة ويمكن ان يذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة اما الاول وهو انه في البقرة قال ادخلوا وههنا اسكنوا فالفرق انه لا بد من دخول القرية اولا
ثم سكونها ثانيا اما الثاني وهو انه قال في البقرة فكلوا بالفاء وههنا بالواو والفرق ان الدخول حالة مخصوصة كما يوجد بعضها ينعدم فانه انما يكون داخلا

في اول دخوله واما ما بعد ذلك فيكون ساكنا لا داخلا اذا ثبت هذا فنقول الدخول حالة منقضية زائلة وليس لها استمرار فلا جرم يحسن ذكر فاء التعقيب بعده فقال ادخلوا
هذه القرية فكلوا واما السكون فحالة مستمرة باقية فيكون الاكل حاصلا معه لا عقيبه فظهر الفرق واما الثالث انه ذكر في البقرة رغدا وما ذكره ههنا فالفرق ان الاكل عقيب دخول
دخول القرية يكون الذ لان الحاجة الى ذلك الاكل اتم واكمل فلهذا قال رغدا واما حال سكون القرية فالظاهر ان الاكل لا يكون الحاجة اليه شديدة فلم تكن اللذة فيه متكاملة فلا جرم ترك
ذكر قوله رغدا فيه اما الرابع قال في البقرة ادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة وههنا على العكس منه فالمراد التنبيه على انه يحسن تقديم كل واحد من هذين الذكرين على الاخر لانه لما كان المقصود
منهما تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع والخشوع لم يتفاوت الحال بحسب التقديم والتأخير اما الخامس وهو انه قال في البقرة خطاياكم وههنا قال خطيئاتكم فهو اشارة الى ان هذه الذنوب
سواء كانت قليلة او كثيرة فهي مغفورة عند الاتيان بهذا الدعاء والتضرع اما السادس قال في البقرة وسنزيد المحسنين وههنا حذف الواو فالفائدة في حذف
الواو انه استئناف والتقدير انه كان قائلا قال وماذا حصل بعد الغفران فقيل له سنزيد المحسنين اما السابع الفرق بين قوله انزلنا وبين ارسلنا فلان الانزال لا يشعر
بالكثرة والارسال يشعر بها فكانه تعالى بدأ بانزال العذاب القليل ثم جعله كثيرا وهو نظير ما ذكرناه في الفرق بين قوله فانبجست وبين فانفجرت اما الثامن الفرق بين يظلمون
وبين يفسقون وذلك لانهم موصوفون بكونهم ظالمين لاجل انهم ظلموا انفسهم وبكونهم فاسقين لاجل انهم خرجوا عن طاعة الله فالفائدة في ذكر هذين الوصفين
الدلالة على حصول هذين الامرين فهذا ما خطر بالبال في ذكر فوائد هذه الالفاظ المختلفة وتمام العلم بها عند الله تعالى قوله تعالى واسألهم عن القرية هذه القصة ايضا مذكورة في البقرة
ثم فيه مسائل المسألة الاولى قوله واسألهم المقصود تعريف هذه القصة من قبلهم لان هذه القصة قد صارت معلومة للرسول صلى الله عليه وسلم من قبل الله تعالى والمقصود
من ذكر هذا السؤال اشياء الاول تقرير انهم كانوا قد اقدموا على هذا الذنب القبيح والمعصية الفاحشة تنبيها لهم على ان اصرارهم على الكفر بمحمد صلوات الله
عليه وبمعجزاته ليس شيئا حدث في هذا الزمان بل كان حاصلا في اسلافهم من الزمان القديم الفائدة الثانية ان الانسان قد يقول لغيره هل الامر كذا وكذا ليعرف ذلك انه
محيط بتلك الواقعة وغير غافل عن دقائقها ولما كان النبي صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم انه يذكر هذه القصص على وجوهها من غير تفاوت ولا
زيادة ونقصان كان ذلك جاريا مجرى المعجز المسألة الثانية الاكثرون على ان تلك القرية ايلة وقيل مدين وقيل طبرية والعرب تسمي المدينة قرية وعن ابي عمرو بن العلاء
ما رأيت قرويين افصح من الحسن والحجاج يعني رجلين من اهل المدن قوله كانت حاضرة البحر يعني قريبة من البحر وبقربه وعلى شاطئه والحضور نقيض الغيبة كقوله تعالى ذلك لمن لم يكن اهله حاضري
المسجد الحرام قوله تعالى اذ يعدون في السبت يعني يتجاوزون حد الله فيه وهو اصطيادهم في يوم السبت وقد نهوا عنه وقرئ يعدون بمعنى يعتدون ادغمت التاء في الدال
ونقلت حركتها الى العين ويعدون من الاعداد وكانوا يعدون آلات الصيد يوم السبت وهم مأمورون بان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة والسبت مصدر سبتت
اليهود اذا عظمت سبتها فقوله اذ يعدون في السبت معناه يعدون في تعظيم هذا اليوم وكذلك قوله يوم سبتهم معناه يوم تعظيمهم امر السبت ويدل عليه قوله تعالى ويوم
لا يسبتون ويؤكده ايضا قراءة عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يوم اسباتهم وقرئ يوم لا يسبتون بضم الباء وقرأ علي رضي الله عنه لا يسبتون بضم الياء من اسبتوا
وعن الحسن لا يسبتون على البناء للمفعول قوله تعالى اذ تأتيهم حيتانهم نصب بقوله يعدون والمعنى سلهم اذ عدوا في وقت الاتيان قوله تعالى يوم سبتهم شرعا اي
ظاهرة على الماء وشرعا جمع شارع وشارعة وكل شيء دان من شيء فهو شارع ودار شارعة اي قريبة من الطريق ونجوم شارعة اي دنت من المغيب وعلى هذا فالحيتان
كانت تدنو من القرية بحيث يمكنهم صيدها قال ابن عباس ومجاهد ان اليهود امروا باليوم الذي امرتم به يوم الجمعة فتركوه واختاروا السبت فابتلاهم الله تعالى
به وحرم عليهم الصيد فيه وامروا بتعظيمه فاذا كان يوم السبت شرعت لهم الحيتان ينظرون اليها في البحر فاذا انقضى السبت ذهبت وما عادت الا في
السبت المقبل وذلك بلاء ابتلاهم الله تعالى به فذلك معنى قوله ويوم لا يسبتون لا تأتيهم قوله كذلك نبلوهم اي مثل ذلك البلاء الشديد نبلوهم بسبب
فسقهم وذلك يدل على ان من اطاع الله تعالى خفف عنه احوال الدنيا والآخرة ومن عصاه ابتلاه بانواع البلاء والمحن واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى
لا يجب عليه رعاية الصلاح والاصلح لا في الدين ولا في الدنيا وذلك لانه تعالى علم ان تكثير الحيتان يوم السبت مما يحملهم على المعصية والكفر فلو وجب عليه
رعاية المصالح والاصلح لوجب ان لا يكثر هذه الحيتان في ذلك اليوم صونا لهم عن ذلك الكفر والمعصية فلما فعل ذلك ولم يبال بكفرهم ومعصيتهم علمنا ان
رعاية الصلاح والاصلح غير واجبة عليه وإذ قالت امة منهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم عذابا شديدا قالوا معذرة
الى ربكم ولعلهم يتقون فلما نسوا ما ذكروا به انجينا الذين ينهون عن السوء واخذنا الذين ظلموا بعذاب بئيس
بما كانوا يفسقون فلما عتوا عما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين وإذ تأذن ربك ليبعثن عليهم
قوله واذ قالت معطوف على اذ يعدون وحكمه حكمه في الاعراب وقوله امة منهم اي جماعة من اهل القرية من صلحائهم الذين ركبوا الصعب والذلول في موعظة
اولئك الصيادين حتى ايسوا من قبولهم لاقوام آخرين ما كانوا يقلعون عن وعظهم لم تعظون الله مهلكهم اي مخترمهم ومطهر الارض منهم او معذبهم عذابا شديدا
لتماديهم في الشر وانما قالوا ذلك لعلمهم ان الوعظ لا ينفعهم قالوا معذرة الى ربكم وفيه بحثان الاول قرأ حفص عن عاصم معذرة بالنصب والباقون بالرفع اما من
نصبها فقال الزجاج معناه نعتذر معذرة واما من رفع فالتقدير هذه معذرة او قولنا معذرة وهي خبر مبتدأ محذوف البحث الثاني المعذرة مصدر كالعذر
وقال ابو زيد عذرته اعذره عذرا ومعذرة ومعنى عذره في اللغة قام بعذره وقيل عذره يقال من يعذرني اي من يقوم بعذري وعذرت فلانا فيما صنع اي
قمت بعذره فعلى هذا معنى قوله معذرة الى ربكم اي قيام منا بعذر انفسنا الى الله تعالى فانا اذا طولبنا باقامة النهي عن المنكر قلنا قد فعلنا فنكون بذلك معذورين

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكَ لَيَبْعَثَنَّ عَلَيْهِمْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ مَن يَسُومُهُمْ سُوءَ الْعَذَابِ إِنَّ رَبَّكَ لَسَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ وَقَطَّعْنَاهُمْ فِي الْأَرْضِ أُمَمًا مِّنْهُمُ الصَّالِحُونَ وَمِنْهُمْ دُونَ ذَلِكَ وَبَلَوْنَاهُم بِالْحَسَنَاتِ وَالسَّيِّئَاتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الْأَدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَاقُ الْكِتَابِ أَن لَّا يَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ وَدَرَسُوا مَا فِيهِ وَالدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَوةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ

اعلم انه تعالى لما شرح ههنا بعض قبائح اعمال اليهود وفضائحهم ذكر بعده انه حكم عليهم بالذل والصغار الى القيامة قال سيبويه اذن اعلم واذن نادى وصاح للاعلام ومنه قوله تعالى فاذن مؤذن بينهم وقوله تأذن واذن اى اعلم ولفظه تفعل معناه فعل ... فقوله تأذن بمعنى اذن ...

لاجل اخذ الرشوة وقيل المراد انهم قالوا سيغفر لنا هذا الذنب مع الاصرار وذلك قول باطل فان قيل فهذا القول يدل على ان حكم التورية هو ان صاحب الكبيرة لا يغفر له قلنا انهم كانوا يقطعون بان هذه الكبيرة مغفورة ونحن لا نقطع بالغفران بل نرجو الغفران ونقول ان بتقدير ان يعذب الله عليه فذلك العذاب منقطع غير دائم قوله تعالى ودرسوا ما فيه اى وهم ذاكرون لما اخذ عليهم لانهم قد قرؤه ودرسوه والدار الآخرة خير للذين يتقون من تلك الرشوة الخبيثة المحقرة افلا تعقلون وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَوةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ وَإِذْ نَتَقْنَا الْجَبَلَ فَوْقَهُمْ كَأَنَّهُ ظُلَّةٌ وَظَنُّوا أَنَّهُ وَاقِعٌ بِهِمْ خُذُوا مَا آتَيْنَاكُم بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ذُرِّيَّتِهِمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى

يقال مسكت بالشيء وتمسكت به وقرأ ابو بكر عن عاصم يمسكون مخففة والباقون بالتشديد اما التخفيف فلقوله تعالى فامساك بمعروف وقوله تعالى امسك عليك زوجك وقوله فكلوا مما امسكن عليكم قال الواحدي والتشديد اقوى لان التشديد للكثرة وههنا اريد به الكثرة ولانه يقال امسكته وقل ما يقال امسكت به اذا عرفت هذا فنقول في قوله والذين يمسكون بالكتاب قولان الاول ان يكون مرفوعا بالابتداء ...

وعند من ترك التمسك بالكتاب اردفه بوعد من تمسك به والقول الثاني ان يكون مجرورا عطفا على قوله الذين يتقون ويكون قوله انا لا نضيع زيادة مذكورة لتأكيد ما قبله
فان قيل التمسك بالكتاب يشتمل على كل عبادة ومنها اقامة الصلوة فكيف افردت بالذكر قلنا اظهارا لعلو مرتبة الصلوة وانها اعظم العبادات بعد الايمان
قوله تعالى واذ نتقنا الجبل قال ابو عبيدة اصل النتق قلع الشيء من موضعه والرمي به يقال نتق ما في الجراب اذا رمى به ونفضه وامرأة ناتق ومنتاق اذا كثر ولدها لانها
ترمي بأولادها فمعنى نتق الجبل اي قلعه من اصله وجعله فوقهم قوله تعالى كانه ظلة قال ابن عباس كانه سقيفة والظلة كل ما اظلك من سقف وبيت او سحابة
او جناح حائط والجمع ظلل وظلال وهذه القصة مذكورة في البقرة قوله وظنوا انه واقع بهم قال المفسرون علموا وايقنوا وقال اهل المعاني قوي في نفوسهم انه واقع
بهم ان خالفوه وهذا هو الاظهر في معنى الظن ومضى الكلام فيه عند قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم روي انهم ابوا ان يقبلوا احكام التورية لغلظها
وثقلها فرفع الله تعالى الطور على رؤسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا في فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها بما فيها والا ليقعن عليكم فلما نظروا الى الجبل خر
كل واحد منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى خوفا من سقوطه فلذلك لا ترى يهوديا يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هي السجدة التي
رفعت عنا بها العقوبة قوله خذوا اي وقلنا خذوا ما آتيناكم اي قائلين خذوا ما آتيناكم من الكتاب بقوة وعزم على احتمال مشاقه وتكاليفه واذكروا
ما فيه من الاوامر والنواهي واذكروا ما فيه من الثواب والعقاب ويجوز ان يراد خذوا ما آتيناكم من الآية العظيمة بقوة ان كنتم تطيقونه كقوله ان استطعتم
ان تنفذوا من اقطار السموات والارض فانفذوا واذكروا ما فيه من الدلالة على القدرة الباهرة لعلكم تتقون ما انتم عليه واذ اخذ ربك من بني
آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيمة انا كنا
عن هذا غافلين او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم افتهلكنا بما فعل
المبطلون وكذلك نفصل الآيات ولعلهم يرجعون واتل عليهم نبأ الذي اعلم انه تعالى لما شرح قصة موسى
عليه السلام مع توابعها على اقصى الوجوه ذكر في هذه الآية ما يجري مجرى تقرير الحجة على جميع المكلفين وفي تفسير هذه الآية قولان مشهوران القول الاول وهو مذهب
المفسرين وهو مذهب اهل الاثر ما روى مسلم بن يسار الجهني ان عمر رضي الله عنه سئل عن هذه الآية فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم سئل عنها
فقال ان الله تعالى خلق آدم ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت
هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله ففيم العمل فقال صلى الله عليه وسلم ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت
على عمل من اعمال اهل الجنة فيدخله الجنة واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله النار وعن ابي هريرة
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما خلق الله آدم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيامة وقال مقاتل ان الله تعالى مسح صفحة ظهر آدم
اليمنى فخرج منه ذرية بيضاء كهيئة الذر تتحرك ثم مسح صفحة ظهره اليسرى فخرج منه ذرية سوداء كهيئة الذر فقال يا آدم هؤلاء ذريتك ثم قال لهم الست
بربكم قالوا بلى فقال للبيض هؤلاء في الجنة برحمتي وهم اصحاب اليمين وقال للسود هؤلاء في النار ولا ابالي وهم اصحاب الشمال واصحاب المشأمة ثم اعادهم
جميعا في صلب آدم عليه السلام فاهل القبور محبوسون حتى يخرج اهل الميثاق كلهم من اصلاب الرجال وارحام النساء وقال تعالى فيمن نقض العهد الاول
وما وجدنا لاكثرهم من عهد وهذا القول قد ذهب اليه كثير من قدماء المفسرين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير والضحاك وعكرمة والكلبي وعن ابن
عباس انه ابصر آدم في ذريته قوما لهم نور فقال يا رب من هؤلاء فقال الانبياء ورأى واحدا هو اشدهم نورا فقال من هو قال داود قال فكم عمره
قال ستون سنة قال آدم هو قليل قد وهبته من عمري اربعين سنة وكان عمر آدم الف سنة فلما تم عمره تسعمائة وستون سنة اتاه ملك الموت ليقبض
روحه فقال بقي من اجلي اربعون سنة فقال الست قد وهبته من ابنك داود فقال ما كنت لاجعل لاحد من اجلي شيئا فعند ذلك كتب لكل نفس
اجلها اما المعتزلة فقد اطبقوا على انه لا يجوز تفسير هذه الآية بهذا الوجه واحتجوا على فساد هذا القول بوجوه الاول قوله من بني آدم من ظهورهم لا شك ان قوله
من ظهورهم بدل من قوله من بني آدم فيكون المعنى واذ اخذ ربك من ظهور بني آدم وعلى هذا التقدير فلم يذكر الله تعالى انه اخذ من ظهر آدم شيئا الثاني لو كان المراد انه تعالى
اخرج من ظهر آدم شيئا من الذرية لما قال من ظهورهم بل كان يجب ان يقول من ظهره لان آدم ليس له الا ظهر واحد وكذلك قوله ذريتهم لو كان المراد آدم
لقال ذريته الثالث انه تعالى حكى عن تلك الذرية انهم قالوا انما اشرك آباؤنا من قبل وهذا الكلام لا يليق بأولاد آدم لانه عليه السلام ما كان مشركا الرابع
ان اخذ الميثاق لا يمكن الا من العاقل فلو اخذ الله تعالى الميثاق من الذر لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا
في هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم في هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا
لا يتذكر منها شيئا لا بالقليل ولا بالكثير وبهذا الدليل يبطل القول بالتناسخ فانا نقول لو كانت ارواحنا قد حصلت قبل هذه الاجساد في اجساد اخرى لوجب ان
نتذكر الآن انا كنا قبل هذا الجسد في جسد آخر وحيث لم نتذكر ذلك كان القول بالتناسخ باطلا فاذا كان اعتمادنا في ابطال التناسخ ليس الا على هذا الدليل
وهذا الدليل قائم بعينه في هذه المسئلة وجب القول بمقتضاه فلم جاز ان يقال انا كنا في وقت الميثاق اعطينا العهد والميثاق مع انا في هذا الوقت لا نتذكر
شيئا منه فلم لا يجوز ايضا ان يقال انا كنا قبل هذا البدن في بدن آخر مع انا في هذا البدن لا نتذكر شيئا من تلك الاحوال وبالجملة فلا فرق بين هذا القول

وبين مذهب اهل التناسخ فان لم يبعد التزام هذا القول لم يبعد ايضا التزام مذهب التناسخ الخامس ان جميع الخلق الذين خلقهم الله تعالى من اولاد آدم عدد عظيم وكثرة كثيرة
فالمجموع الحاصل من تلك الذرات يبلغ مبلغا عظيما في الحجمية والمقدار وصلب آدم على صغره يبعد ان يتسع لذلك المجموع السادس ان البنية شرط لحصول الحيوة والعقل
والفهم اذ لو لم يكن كذلك لم يبعد في كل ذرة من ذرات الهباءات ان يكون عاقلا فاهما مصنفا للتصانيف الكثيرة في العلوم الدقيقة وفتح هذا الباب يفضي الى
التزام الجهالات واذا ثبت ان البنية شرط لحصول الحيوة فكل واحد من تلك الذرات لا يمكن ان يكون عالما فاهما عاقلا الا اذا حصل له قدر من البنية اللحمية والدموية واذا
كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول الخليقة آدم الى آخر قيام القيامة لا تحويهم عرصة الدنيا فكيف يمكن ان يقال انهم باسرهم حصلوا دفعة
واحدة في صلب آدم السابع قالوا هذا الميثاق اما ان يكون قد اخذه الله تعالى منهم في ذلك الوقت ليصير حجة عليهم في ذلك الوقت او ليصير حجة
عليهم عند دخولهم في دار الدنيا والاول باطل لانعقاد الاجماع على ان بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم
ولا يجوز ان يكون المطلوب منه ان يصير ذلك حجة عليهم عند دخولهم في دار الدنيا لانهم لما لم يذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير ذلك حجة عليهم في
التمسك بالايمان الثامن قال الكعبي ان حال اولئك الذر لا يكون اعلى في الفهم والعلم من حال الاطفال ولما لم يمكن توجيه التكليف على الطفل فكيف يمكن توجيهه
على الذر واجاب الزجاج عنه فقال لما لم يبعد ان يؤتي الله تعالى النمل العقل حتى قالت نملة يا ايها النمل وان يعطي الجبل الفهم حتى يسبح كما قال وسخرنا
مع داود الجبال يسبحن وكما اعطى الله تعالى العقل للبعير حتى سجد لرسول الله صلى الله عليه وسلم وللنخلة حتى سمعت وانقادت حين دعيت فكذا ههنا التاسع ان الذر
في ذلك الوقت اما ان يكونوا كاملي العقل والقدرة او ما كانوا كذلك فان كان الاول كانوا مكلفين لا محالة وانما يبقون مكلفين اذا عرفوا الله بالاستدلال ولو كانوا كذلك
لما تمايزت احوالهم في ذلك الوقت عن احوالهم في هذه الحيوة الدنيا فلو افتقر التكليف في الدنيا الى سبق ذلك الميثاق لافتقر التكليف في وقت ذلك الميثاق
الى سبق ميثاق آخر ولزم التسلسل وهو محال واما الثاني وهو ان يقال انهم في وقت ذلك الميثاق ما كانوا كاملي العقول ولا كاملي القدر فحينئذ يمتنع توجيه الخطاب و
التكليف عليهم العاشر قوله تعالى فلينظر الانسان مم خلق خلق من ماء دافق ولو كانت الذرات عقلاء فاهمين كاملين لكانوا موجودين قبل هذا الماء الدافق ولا معنى
للانسان الا ذلك الشيء فحينئذ لا يكون الانسان مخلوقا من الماء الدافق وذلك رد لنص القرآن فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه تعالى خلقه كامل العقل والفهم
والقدرة عند الميثاق ثم ازال عقله وفهمه وقدرته ثم انه خلقه مرة اخرى في رحم امه فاخرجه الى هذه الحيوة قلنا هذا باطل لانه لو كان الامر كذلك لما كان خلقه من النطفة خلقا
على سبيل الابتداء بل كان يجب ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدأ فدل هذا على ان ما ذكرتموه باطل الحادي عشر
هو ان تلك الذرات اما ان يقال انها عين هؤلاء الناس او غيرهم والقول الثاني باطل بالاجماع بقي الاول فنقول اما ان يقال انهم بقوا فهماء عقلاء
قادرين حال ما كانوا نطفة وعلقة ومضغة او ما بقوا كذلك والاول باطل ببديهة العقل والثاني يقتضي ان يقال الانسان حصلت له الحيوة اربع مرات اولها
وقت الميثاق وثانيها في الدنيا وثالثها في القبر ورابعها في القيامة وانه حصل له الموت ثلث مرات موت بعد الحيوة الحاصلة في الميثاق وموت في الدنيا و
موت في القبر وهذا العدد مخالف للعدد المذكور في قوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين الثاني عشر قوله تعالى لقد خلقنا الانسان من نطفة من طين فلو كان
القول بهذا الذر صحيحا لكان الذر هو الانسان لانه هو المكلف المخاطب المثاب المعاقب وذلك باطل لان الذر غير مخلوق من النطفة والعلقة والمضغة
ونص الكتاب دليل على ان الانسان مخلوق من النطفة والعلقة وهو قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين وقوله قتل الانسان ما اكفره من
اي شيء خلقه من نطفة خلقه فهذه جملة الوجوه المذكورة في بيان ان هذا القول ضعيف القول الثاني في تفسير هذه الآية قول اصحاب النظر وارباب
المعقولات انه تعالى اخرج الذرية وهم الاولاد من اصلاب آبائهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة فاخرجها الله تعالى من اصلاب الآباء فاودعها ارحام
الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته وعجائب خلقه
وغرائب صنعه فبالاشهاد صاروا كأنهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ولذلك نظائر منها قوله تعالى فقال لها وللارض ائتيا طوعا
او كرها قالتا اتينا طائعين ومنها قوله انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي
ورائي ما خلاني وقال الشاعر امتلأ الحوض وقال قطني فهذا النوع من المجاز والاستعارة مشهور في الكلام فوجب حمل الكلام عليه فهذا هو الكلام في تقرير هذين القولين وهذا
القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير ان يصح هذا القول لم يكن ذلك منافيا لصحة القول الاول انما الكلام في ان القول الاول هل يصح ام لا فان قال قائل
فما المختار عندكم فيه قلنا ههنا مقامان احدهما انه هل يصح القول باخذ الميثاق عن الذر والثاني ان بتقدير ان يصح فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ
هذه الآية اما المقام الاول فالمنكرون له قد تمسكوا بالدلائل العقلية التي ذكرناها وقررناها ويمكن الجواب عن كل واحد منها بوجه مقنع اما الوجه الاول
من الوجوه العقلية المذكورة وهو انه لو صح القول باخذ هذا الميثاق لوجب ان نتذكره الآن قلنا خالق العلم بحصول الاحوال الماضية هو الله تعالى لان
هذه العلوم علوم ضرورية والعلوم الضرورية خالقها هو الله تعالى واذا كان كذلك صح منه تعالى ان لا يخلقها فان قالوا فاذا جوزتم هذا فجوزوا ان يقال
انا قبل هذا البدن كنا في ابدان اخرى على سبيل التناسخ وان كنا لا نتذكر الآن احوال تلك الابدان قلنا الفرق بين الامرين ظاهر وذلك لانا اذا
كنا في ابدان اخرى وبقينا فيها سنين ودهورا امتنع في مجرى العادة نسيانها اما اخذ هذا الميثاق فانما حصل في اسرع زمان واقل وقت فلم يبعد

حصول النسيان فيه والقول الظاهر حاكم بصحة هذا الفرق لان الانسان اذا بقي على العمل الواحد سنين كثيرة يمتنع ان ينساه اما اذا مارس العمل الواحد لحظة واحدة فقد ينساه
فظهر الفرق اما الوجه الثاني وهو ان يقال لمجموع تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر آدم عليه السلام فنقول البنية عندنا ليست شرطا لحصول الحيوة وجوهر
الفرد والجزء الذي لا يتجزى قابل للحيوة والعقل فاذا جعلنا كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر آدم لا يتسع لمجموعها الا ان هذا الجواب لا يتم الا اذا
قلنا ان الانسان جوهر فرد وجزء لا يتجزى في البدن على ما هو مذهب بعض القدماء واما اذا قلنا الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز
فالسؤال زايل واما الوجه الثالث وهو قوله فائدة اخذ الميثاق هي ان يكون حجة في ذلك الوقت او في الحيوة الدنيا فجوابنا ان نقول يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد
وايضا اليس ان جمهور المعتزلة اذا ارادوا تصحيح القول بوزن الاعمال وانطاق الجوارح قالوا لا يبعد ان يكون لبعض المكلفين في اسماع هذه الاشياء لطف فكذا
ههنا لا يبعد ان يكون لبعض الملائكة في تمييز السعداء من الاشقياء في وقت اخذ الميثاق لطف وقيل ايضا ان الله تعالى يذكرهم ذلك الميثاق يوم القيامة
وبقية الوجوه ضعيفة والكلام عليها سهل هين واما المقام الثاني وهو ان بتقدير ان يصح القول باخذ الميثاق من الذر فهل يمكن جعله تفسيرا لالفاظ
هذه الاية فنقول الوجوه الثلثة المذكورة اولا دافعة لذلك لان قوله اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم قد بينا ان المراد منه واذ اخذ ربك
من ظهور بني آدم وايضا لو كانت هذه الذرية ماخوذة من ظهر آدم لقال من ظهره ذريته ولم يقل من ظهورهم ذرياتهم واجاب الناصرون لذلك القول
بانه صحت الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فسر هذه الاية بهذا الوجه والطعن في تفسير رسول الله صلى الله عليه وسلم غير ممكن قال مولانا الامام الداعي الى الله
رضي الله عنه ظاهر الاية يدل على انه تعالى اخرج الذر من ظهور بني آدم فيحمل ذلك على انه تعالى يعلم ان الشخص الفلاني يتولد منه فلان ومن ذلك الفلان فلان آخر
فعلى الترتيب الذي علم دخولهم في الوجود يخرجهم ويميز بعضهم من بعض واما انه تعالى يخرج كل تلك الذرية من صلب آدم فليس في لفظ الاية ما يدل
على ثبوته وليس فيه ايضا ما يدل على بطلانه الا ان الخبر قد دل عليه فثبت اخراج الذرية من ظهور بني آدم بالقرآن وثبت اخراج الذرية من ظهر آدم بالخبر
وعلى هذا التقدير فلا منافاة بين الامرين ولا مدافعة فوجب المصير اليهما معا صونا للاية والخبر عن الطعن بقدر الامكان فهذا منتهى الكلام في تقرير هذا الكلام
المسئلة الثانية قرأ نافع وابو عمرو وابن عامر ذرياتهم بالالف على الجمع والباقون ذريتهم على الواحد قال الواحدي الذرية تقع على الواحد والجمع
فمن افرد فانه قد استغنى عن جمعه بوقوعه على الجمع فصار كالبشر فانه يقع على الواحد كقوله ما هذا بشرا وعلى الجمع كقوله ابشر يهدوننا وقوله ان انتم الا بشر مثلنا وكما لم
يجمع بشر بتصحيح ولا تكسير كذلك لا يجمع الذرية ومن جمع قال ان الذرية وان كان واحدا فلا اشكال في جواز الجمع فيه وان كان جمعا فجمعه ايضا حسن لانك
قد رايت الجموع المكسرة قد جمعت نحو الطرقات والجزرات و[illegible] يوسف قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى فنقول
اما على قول من اثبت الميثاق الاول فكل هذه الاشياء محمولة على ظواهرها واما على قول من انكره قال انها محمولة على التمثيل والمعنى انه تعالى نصب
لهم الادلة على ربوبيته وشهدت بها عقولهم فصار ذلك جاريا مجرى ما اذا اشهدهم على انفسهم وقال لهم الست بربكم فكانهم قالوا بلى انت
ربنا شهدنا على انفسنا واقررنا بوحدانيتك اما قوله تعالى شهدنا ان يقولوا يوم القيامة ففيه قولان الاول انه من كلام الملائكة وذلك لانهم لما قالوا
بلى قال الله تعالى للملائكة اشهدوا فقالوا شهدنا وعلى هذا القول يحسن الوقف على قوله قالوا بلى لان كلام الذرية قد انقطع ههنا وقوله ان تقولوا
اي لئلا تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين تقديره ان الملائكة قالوا شهدنا عليهم بالاقرار لئلا يقولوا ما اقررنا فاسقط كلمة لا كما قال
والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي لئلا تميد بكم هذا قول الكوفيين وعند البصريين تقديره شهدنا كراهة ان يقولوا القول الثاني ان قوله شهدنا من بقية
كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين متعلق بقوله واشهدهم على انفسهم والتقدير واشهدهم على انفسهم بكذا
وكذا لئلا يقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين او كراهة ان يقولوا ذلك وعلى هذا التقدير فلا يجوز الوقف عند قوله شهدنا لان قوله ان يقولوا
متعلق بما قبله وهو قوله واشهدهم فلم يجز قطعه عنه واختلف القراء في قوله ان يقولوا او يقولوا فقرأ ابو عمرو بالياء جميعا لان الذي تقدم من الكلام
على الغيبة وهو قوله من بني آدم من ظهورهم ذرياتهم واشهدهم على انفسهم لئلا يقولوا وقرأ الباقون بالتاء لانه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله الست
بربكم قالوا بلى شهدنا وكلا الوجهين حسن لان الغائبين هم المخاطبون في المعنى قوله تعالى او تقولوا انما اشرك آباؤنا من قبل قال المفسرون المعنى ان المقصود من هذا الاشهاد
ان لا يقول الكفار انما اشركنا لان آباءنا اشركوا فقلدناهم في ذلك الشرك فكان الذنب لآبائنا فكيف تعذبنا على هذا الشرك وهو المراد بقوله
افتهلكنا بما فعل المبطلون والحاصل انه تعالى لما اخذ عليهم الميثاق امتنع عليهم التمسك بهذا العذر واما الذين حملوا الاية على ان المراد منه مجرد نصب الدلائل
قالوا معنى هذه الاية انا نصبنا هذه الدلائل واظهرناها للعقول كراهة ان يقولوا يوم القيامة انا كنا غافلين عن هذا فما نبهنا عليه منبه او كراهة ان يقولوا انما
اشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا لان نصب الادلة على التوحيد قائم معهم فلا عذر لهم في الاعراض عنه والاقبال على التقليد والاقتداء بالآباء قوله تعالى
وكذلك نفصل الآيات والمعنى ان مثل ما فصلنا وبينا في هذه الاية نبين سائر الآيات ليتدبروها فيرجعوا الى الحق ويعرضوا عن الباطل وهو المراد من قوله
ولعلهم يرجعون وقيل اي لعلهم يرجعون الى ما اخذ عليهم في الميثاق من التوحيد وفي الاية قول ثالث وهو ان الارواح البشرية موجودة قبل الابدان والاقرار بوجود
الاله من لوازم ذواتها وحقائقها وهذا العلم لا يحتاج في تحصيله الى كسب وطلب وهذا البحث انما ينكشف تمام الانكشاف بالجواب عن ابحاث غامضة عقلية لا يمكن

صوابه الاسماع

صواحبات يوسف

ذكرها في هذا الكتاب والله اعلم قوله تعالى واتل عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فاتبعه الشيطان فكان من الغاوين ولو شئنا لرفعناه
بها ولكنه اخلد الى الارض واتبع هواه فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا
فاقصص القصص لعلهم يتفكرون قال ابن عباس وابن مسعود ومجاهد نزلت هذه الاية في بلعم بن باعورا وذلك ان موسى عليه السلام قصد بلده الذي هو
فيه وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه منه حتى دعا عليه فاستجيب
له ووقع موسى عليه السلام وبنو اسرائيل في التيه بدعائه فقال موسى يا رب باي ذنب وقعنا في هذا التيه فقال بدعاء بلعم فقال كما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه
ثم دعا موسى عليه السلام على بلعم ان ينزع عنه اسم الله الاعظم والايمان فسلخه الله تعالى مما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء فهذه قصته
ويقال ايضا انه كان نبيا من انبياء الله فلما دعا عليه موسى انتزع الله منه الايمان وصار كافرا وقال عبد الله بن عمرو وسعيد بن المسيب وزيد بن اسلم وابو روق
نزلت هذه الاية في امية بن ابي الصلت وكان قد قرأ الكتب وعلم ان الله تعالى مرسل رسولا في ذلك الوقت ورجا ان يكون هو فلما ارسل الله تعالى محمدا
صلوات الله عليه حسده ثم مات كافرا ولم يؤمن بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو الذي قال فيه النبي صلى الله عليه وسلم آمن شعره وكفر قلبه يريد ان شعره
كشعر المؤمنين وذلك انه يوحد الله تعالى في شعره ويذكر دلائل توحيده من خلق السموات والارض واحوال الآخرة والجنة والنار وقيل نزلت في ابي عامر
الراهب الذي سماه النبي صلى الله عليه وسلم بالفاسق كان يترهب في الجاهلية فلما جاء الاسلام خرج الى الشام وامر المنافقين باتخاذ مسجد ضرار واتى قيصر واستنجده
على النبي صلى الله عليه وسلم فمات هناك طريدا وحيدا وهو قول سعيد بن المسيب وقيل نزلت في منافقي اهل الكتاب كانوا يعرفون النبي صلى الله عليه وسلم
عن الحسن والاصم وقيل هو عام فيمن عرض عليه الهدى فاعرض عنه وهو قول قتادة وعكرمة وابي مسلم فان قال قائل فهل يصح ان يقال ان المذكور في هذه الاية كان نبيا
ثم صار كافرا قلنا هذا بعيد لانه تعالى قال الله اعلم حيث يجعل رسالاته وذلك يدل على انه تعالى لا يشرف عبدا من عبيده بالرسالة الا اذا علم امتيازه
عن سائر العبيد بمزيد الشرف والدرجات العالية والمناقب العظيمة فمن كان هذا حاله فكيف يليق به الكفر اما قوله تعالى آتيناه آياتنا فانسلخ منها ففيه قولان
الاول آتيناه آياتنا اي علمناه حجج التوحيد وفهمناه ادلته حتى صار عالما بها فانسلخ منها اي خرج من محبة الله الى معصيته ومن رحمة الله الى سخطه ومعنى انسلخ
اي خرج منها يقال لكل من فارق شيئا بالكلية انسلخ منه القول الثاني ما ذكره ابو مسلم قوله آتيناه آياتنا اي بيناها فلم يقبل وعري منها وسواء قولك
انسلخ وعري وتباعد وهذا يقع على كل كافر لم يؤمن بالادلة واقام على الكفر ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين اوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم
من قبل ان نطمس وجوها وقال في حق فرعون ولقد اريناه آياتنا كلها فكذب وابى وجاز ان يكون هذا الموصوف فرعون فانه تعالى ارسل اليه موسى وهرون
عليهما السلام فاعرض وابى وكان غاويا ضالا متبعا للشيطان واعلم ان حاصل الفرق بين القولين هو ان هذا الرجل في القول الاول كان عالما بدين الله وتوحيده ثم خرج
منه وعلى القول الثاني لما آتاه الله تعالى الدلائل والبينات امتنع من قبولها والقول الاول اولى لان قوله انسلخ منها يدل على انه كان فيها ثم خرج عنها وايضا
فقد ثبت بالاخبار ان هذه الاية انما نزلت في انسان كان عالما بدين الله ثم خرج منه الى الكفر والضلال اما قوله تعالى فاتبعه الشيطان ففيه وجوه الاول
اتبعه الشيطان كفار الانس وغواتهم اي الشيطان جعل كفار الانس اتباعا له والثاني قال عبد الله بن مسلم فاتبعه الشيطان اي ادركه يقال اتبعت القوم اذا لحقتهم
قال ابو عبيدة يقال اتبعت القوم مثال افعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم ويقال ايضا اتبعتهم حتى اتبعتهم اي حتى ادركتهم قوله تعالى فكان من الغاوين
اي اطاع الشيطان فكان من الضالين قال اهل المعاني المقصود منه بيان ان من اوتي الهدى فانسلخ منه الى الضلال والهوى والعمى ومال الى الدنيا حتى تلاعب
به الشيطان كان منتهاه الى البوار والردى وخاب في الآخرة والاولى فذكر الله تعالى قصته ليحذر الناس من مثل حالته قوله تعالى ولو شئنا لرفعناه بها قال اصحابنا
معناه ولو شئنا لوفقناه للعمل بها فكان يرتفع بواسطة تلك الاعمال الصالحة منزلته ولفظة لو تدل على انتفاء الشيء لانتفاء غيره فهذا يدل على انه تعالى
ما شاء منه ذلك وذلك يدل على انه تعالى قد لا يريد الايمان وقد يريد الكفر وقالت المعتزلة لفظ الاية يحتمل وجوها اخرى سوى هذا الوجه الاول قال
الجبائي معناه لو شئنا لرفعناه باعماله بان نخترمه ونزيل التكليف عنه قبل ذلك الكفر حتى يسلم له الرفعة لكنا عرفناه بزيادة التكليف بمنزلة زايدة
فابى ان يستمر على الايمان الثاني لو شئنا لرفعناه بان نحول بينه وبين الكفر قهرا وجبرا الا ان ذلك ينافي التكليف فلا جرم تركناه مع اختياره
والجواب عن الاول ان حمل الرفعة على الاماتة بعيد وعن الثاني انه تعالى اذا منعه منه قهرا لم يكن ذلك موجبا للثواب والرفعة قوله تعالى ولكنه اخلد الى
الارض قال اصحاب العربية اصل الاخلاد اللزوم على الدوام فكانه قيل لزم الميل الى الارض ومنه يقال اخلد فلان بالمكان اذا لزم الاقامة به قال
مالك بن نويرة بابناء حي من قبائل مالك وعمرو بن يربوع اقاموا فاخلدوا وقال ابن عباس ولكنه اخلد الى الارض يريد مال الى الدنيا وقال مقاتل رضي الله
عنه بالدنيا وقال الزجاج سكن الى الدنيا قال الواحدي فهؤلاء فسروا الارض في هذه الاية بالدنيا وذلك لان الدنيا هي الارض لان ما فيها من العقار
والضياع كلها ارض وسائر امتعتها من المعادن والنبات والحيوان مستخرج من الارض وانما تقوى وتكمل بها فالدنيا كلها هي الارض فصلح ان يعبر
عن الدنيا بالارض ونقول لو جاء الكلام على ظاهره لقيل ولو شئنا لرفعناه ولكنا لم نشأ الا ان قوله ولكنه اخلد الى الارض لما دل على هذا المعنى لا جرم اقيم
مقامه قوله تعالى واتبع هواه معناه انه اعرض عن التمسك بما آتاه الله تعالى من الآيات واتبع الهوى فلا جرم وقع في هاوية الردى وهذه الاية من اشد

الآيات على اصحاب العلم وذلك لانه تعالى بعد ان خص هذا الرجل باياته وبيناته وعلمه الاسم الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة ثم اتبع الهوى انسلخ من الدين وصار في درجة
الكلب وذلك يدل على ان كل من كانت نعم الله في حقه اكثر فاذا اعرض عن متابعة الهدى واقبل على متابعة الهوى كان بعده عن الله تعالى اعظم واليه الاشارة
بقوله صلى الله عليه وسلم من ازداد علما ولم يزدد هدى فلم يزدد من الله الا بعدا او لفظ هذا معناه رزقنا الله علما ينفع قوله تعالى فمثله كمثل الكلب ان تحمل عليه يلهث قال
الليث يقال لهث الكلب اذا ناله الاعياء عند شدة العدو وعند شدة الحر فانه يدلع لسانه من العطش واعلم ان هذا التمثيل ما وقع بجميع الكلاب وانما وقع بالكلب
اللاهث واخس الحيوان هو الكلب واخس الكلاب هو الكلب اللاهث فمن آتاه الله تعالى العلم والدين فمال الى الدنيا واخلد الى الارض كان مشبها باخس الحيوانات
وهو الكلب اللاهث وفي تقرير هذا التمثيل وجوه الاول ان كل شيء يلهث فانما يلهث من اعياء او عطش الا الكلب اللاهث فانه يلهث في حال الاعياء وفي حال
الراحة وفي حال العطش وفي حال الري فكان ذلك عادة منه وطبيعة وهو مواظب عليه كعادته الاصلية وطبيعته الخسيسة لا لاجل حاجة وضرورة فكذلك
من آتاه الله تعالى العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ اموال الناس ثم انه يميل الى طلب الدنيا ويلقي نفسه فيها كانت حالته كحال ذلك اللاهث حيث
واظب على العمل الخسيس والفعل القبيح لمجرد نفسه الخبيثة وطبيعته الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة والثاني ان الرجل العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا
فذاك انما يكون لاجل انه يورد عليهم انواع علومه ويظهر عندهم فضائل نفسه ومناقبها ولا شك ان عند ذكر هذه الكلمات وتقرير تلك العبارات
يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن في قلبه من حرارة الحرص وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حالته شبيهة بحالة ذلك الكلب الذي اخرج لسانه
ابدا من غير حاجة ولا ضرورة بل بمجرد الطبيعة الخسيسة والثالث ان الكلب اللاهث لا يزول لهثه البتة فكذلك الانسان الحريص لا يزول حرصه البتة
قوله تعالى ان تحمل عليه يلهث فالمعنى ان هذا الكلب ان شد عليه وهيج لهث وان ترك ايضا لهث لاجل ان ذلك الفعل القبيح طبيعة اصلية
له فكذلك الحريص الضال ان وعظته فهو ضال وان لم تعظه فهو ضال لاجل ان ذلك الضلال والخسارة عادة اصلية وطبيعة ذاتية له فان قيل ما محل
قوله ان تحمل عليه يلهث قلنا النصب على الحال كانه قيل كمثل الكلب ذليلا لاهثا في الاحوال كلها قوله تعالى ذلك مثل الذين كذبوا باياتنا فعم بهذا التمثيل جميع
المكذبين بآيات الله قال ابن عباس يريد اهل مكة لانهم كانوا يتمنون هاديا يهديهم ويدعوهم الى طاعة الله ثم جاءهم من لا يشك في صدقه
وديانته فكذبوه فحصل التمثيل بينهم وبين الكلب الذي ان تحمل عليه يلهث او تتركه يلهث لانهم لم يهتدوا لما تركوا ولم يهتدوا لما جاءهم الرسول صلى الله
عليه وسلم فبقوا على الضلال في كل الاحوال مثل هذا الكلب الذي بقي على اللهث في كل الاحوال قوله تعالى فاقصص القصص يريد قصص الذين كفروا وكذبوا
انبياءهم لعلهم يتفكرون فيتعظون ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا وانفسهم كانوا يظلمون من يهد الله
فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها
ولهم اعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضل اولئك هم الغافلون
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين اعلم انه تعالى لما قال بعد تمثيلهم بالكلب ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا وزجر بذلك
عن الكفر والتكذيب اكده في باب الزجر بقوله تعالى ساء مثلا قال الليث ساء يسوء فعل لازم ومتعد يقال ساء الشيء يسوء فهو سيء اذا قبح وساءه
يسوءه مساءة قال النحويون تقديره ساء مثلا مثل القوم انتصب مثلا على التمييز لانك اذا قلت ساء جاز ان تذكر شيئا آخر سوى مثلا فلما ذكرت
نوعا فقد ميزته عن سائر الانواع وقوله مثل القوم ارتفاعه من وجهين احدهما ان يكون مبتدأ ويكون قوله ساء مثلا خبره والثاني انك لما قلت ساء
مثلا قيل لك من هو فقلت مثل القوم فيكون رفعه على انه خبر مبتدأ محذوف وقرأ الجحدري ساء مثل القوم اعلم ان ظاهر قوله مثلا يقتضي كون ذلك المثل
موصوفا بالسوء وذلك غير جائز لان هذا المثل ذكره الله تعالى فكيف يكون موصوفا بالسوء وايضا فهو يفيد الزجر عن الكفر والدعوة الى الايمان فكيف
يكون موصوفا بالسوء فوجب ان يكون الموصوف بالسوء ما افاده المثل من تكذيبهم بآيات الله واعراضهم عنها حتى صاروا في التمثيل بذلك
بمنزلة الكلب اللاهث قوله وانفسهم كانوا يظلمون فاما ان يكون موصوفا على قوله كذبوا فيدخل حينئذ في حيز الصلة بمعنى الذين جمعوا بين التكذيب
بآيات الله وظلم انفسهم واما ان يكون كلاما منقطعا عن الصلة بمعنى وما ظلموا الا انفسهم بالتكذيب واما تقديم المفعول فهو للاختصاص كانه قيل وخصوا
انفسهم بالظلم وما تعدى اثر ذلك الظلم منهم الى غيرهم قوله تعالى من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون اعلم انه تعالى لما وصف الضالين بالوصف
المذكور وعرف حالهم بالمثل المذكور بين في هذه الآية ان الهداية من الله تعالى وان الضلال منه وعند هذا اضطرب المعتزلة وذكروا في التأويل وجوها
كثيرة الاول وهو الذي ذكره الجبائي وارتضاه القاضي ان المراد من يهده الله تعالى الى الجنة والثواب في الآخرة فهو المهتدي في الدنيا السالك طريقة الرشد
فيما كلف فبين تعالى انه لا يهدي الى الثواب في الآخرة الا من هذا وصفه ومن يضلله عن طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون الثاني قال بعضهم ان في الآية
حذفا والتقدير من يهده الله فيقبل ويتمسك بهداه فهو المهتدي ومن يضلل بان لا يقبل فهو الخاسر الثالث ان يكون المراد من يهده الله لمعنى انه
وصفه بكونه مهتديا فهو المهتدي لان ذلك كالمدح ومدح الله لا يحصل الا في حق من كان موصوفا بذلك الوصف الممدوح ومن يضلل اي ومن وصفه الله
بكونه ضالا فاولئك هم الخاسرون الرابع ان يكون المراد من يهده الله بالالطاف وزيادة الهدى فهو المهتدي ومن يضلل عن ذلك لما تقدم منه بسوء

اختياره فاخرج لهذا السبب تلك الالطاف من ان تؤثر فيه فهو من الخاسرين واعلم انا قد بينا ان الدلائل العقلية القاطعة قد دلت على ان الهداية والاضلال
لا يكونان الا من الله الاول ان الفعل يتوقف على حصول الدواعي وحصول الدواعي ليس الا من الله تعالى الثاني ان خلاف معلوم الله ممتنع الوقوع فمن علم الله تعالى منه
الايمان لم يقدر على الكفر وبالضد الثالث ان كل واحد يقصد حصول الايمان والمعرفة فاذا حصل الكفر عقيبه علمنا انه ليس منه بل من غيره ثم نقول اما
التأويل الاول فضعيف لانه حمل قوله من يهد الله على الهداية في الآخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدي على الاهتداء في الدنيا الى الحق وذلك يوجب ركاكة في النظم بل
يجب ان يكون الهداية والاهتداء راجعين الى شيء واحد حتى يكون الكلام حسن النظم واما الثاني فانه التزام لاضمار زائد وهو خلاف اللفظ ولو جاز فتح باب
امثال هذه الاضمارات لانقلب النفي اثباتا والاثبات نفيا ولخرج كلام الله عن ان يكون حجة فان لكل احد ان يضمر في الآية ما شاء وحينئذ يخرج الكل عن الافادة
واما الثالث فضعيف لان قول القائل فلان هدى فلانا لا يفيد في اللغة البتة انه وصفه بكونه مهتديا وقياس هذا على قوله فلان ضلل فلانا وكفره قياس في
اللغة وانه في نهاية الفساد والرابع ايضا باطل لان كل ما في مقدور الله تعالى من الالطاف فقد فعله في حق جميع الكفار عند المعتزلة فحمل الآية على هذا التأويل
بعيد المسألة الثانية قوله فهو المهتدي يجوز اثبات الياء فيه على الاصل ويجوز حذفها طلبا للتخفيف كما قيل في بيت الكتاب فطرت بمنصلي في يعملات دوامي الايد
يخبطن السريحا ومن ابيات ايضا كنواح ريش حمامة نجدية ومسحت باللثتين عصف الاثمد قال ابو الفتح الموصلي يريد كنواحي فحذف الياء قوله تعالى ومن يضلل يريد ومن
يضلله الله ويخذله فاولئك هم الخاسرون اي خسروا الدنيا والآخرة قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس هذه الآية هي الحجة الثالثة في هذا الموضع على صحة مذهبنا
في مسألة خلق الاعمال وارادة الكائنات وتقريره من وجوه الاول انه تعالى بين باللفظ الصريح انه خلق كثيرا من الجن والانس لجهنم ولا مزيد على بيان الله الثاني انه تعالى اخبر
عنهم بانهم من اهل النار فلو لم يكونوا من اهلها انقلب علم الله جهلا وخبره الصدق كذبا وكل ذلك محال والمفضي الى المحال محال فعدم دخولهم في النار محال
ومن علم كون الشيء محالا امتنع ان يريده فثبت انه تعالى يمتنع ان يريد ان لا يدخلهم في النار بل يجب ان يريد ذلك وذلك هو الذي دل عليه لفظ الآية الثالث
ان القادر على الكفر ان لم يقدر على الايمان فالذي خلق فيه القدرة على الكفر فقد اراد ان يدخله في النار وان كان قادرا على الكفر وعلى الايمان معا امتنع رجحان احد الطرفين
على الآخر لا لمرجح وذلك المرجح ان حصل من قبله لزم التسلسل وان حصل من قبل الله تعالى فكما كان هو الخالق للداعية الموجبة للكفر فقد خلقه للنار قطعا الرابع انه
تعالى لو خلقه للجنة واعانه على اكتساب تحصيل ما يوجب دخول الجنة ثم قدرنا ان العبد سعى في تحصيل الكفر الموجب للدخول في النار فحينئذ حصل مراد العبد
ولم يحصل مراد الله تعالى فيلزم كون العبد اقدر واقوى من الله تعالى وذلك لا يقوله عاقل الخامس ان العاقل لا يريد الكفر والجهل الموجب لاستحقاق النار وانما يريد
الايمان والمعرفة الموجبة لاستحقاق الثواب والدخول في الجنة فلما حصل الكفر والجهل على خلاف قصده وضد جهده واجتهاده وجب ان لا يكون حصوله من قبله
بل من قبل الله تعالى فان قالوا العبد انما سعى في تحصيل ذلك الاعتقاد الفاسد الباطل لانه اشتبه الامر عليه وظن انه هو الاعتقاد الحق الصحيح فنقول فعلى هذا التقدير
انما وقع في هذا الجهل لاجل ذلك الجهل المتقدم فان كان اقدامه على ذلك الجهل السابق لجهل آخر سابق لزم التسلسل وهو محال وان انتهى الى جهل حصل ابتداء لا
لسابقة جهل آخر فقد توجه الالزام وتأكد الدليل والبرهان فثبت ان هذه البراهين العقلية ناطقة بصحة ما دل عليه صريح الآية وقالت المعتزلة لا يمكن ان يكون المراد
من الآية ما ذكرتم لوجوه احدها ان كثيرا من الآيات دالة على انه تعالى اراد من الكل الطاعة والعبادة والخير والصلاح قال تعالى انا ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا
لتؤمنوا بالله ورسوله وقال تعالى وما ارسلنا من رسول الا ليطاع وقال ولقد صرفنا بينهم ليذكروا وقال تعالى هو الذي ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من
الظلمات وقال وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط وقال يدعوكم ليغفر لكم من ذنوبكم وقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وامثال هذه
الآيات كثيرة ونحن نعلم بالضرورة انه لا يجوز وقوع التناقض في القرآن المجيد فعلمنا انه لا يمكن حمل قوله تعالى ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس على ظاهره والوجه
الثاني انه قال بعد هذه الآية لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها وهو تعالى انما ذكر ذلك في معرض الذم لهم ولو كانوا مخلوقين للنار لما كانوا
قادرين على الايمان البتة وعلى هذا التقدير يقبح ذمهم على ترك الايمان الثالث وهو انه تعالى لو خلقهم للنار لما كان له على احد من الكفار نعمة اصلا لان منافع الدنيا
بالقياس الى العذاب الدائم كالقطرة في البحر وكما لو دفع الى انسان حلوا مسموما فانه لا يكون منعما عليه فكذا ههنا ولما كان القرآن مملوا من تعديد كثرة نعم الله تعالى
على جميع الخلق علمنا ان الامر ليس كما ذكرتم الرابع ان المدح والذم والثواب والعقاب والترغيب والترهيب يبطل هذا المذهب الذي تعرفونه الخامس انه تعالى لو خلقهم
للنار لوجب ان يخلقهم ابتداء فيها لانه لا فائدة في ان يستدرجهم الى النار بخلق الكفر فيهم السادس ان قوله ولقد ذرأنا لجهنم متروك الظاهر لان
جهنم اسم لذلك الموضع المعين ولا يجوز ان يكون الموضع المعين مرادا فيه فثبت انه لا بد وان يقال ان ما اراده الله تعالى بخلقه منهم محذوف فكانه قال
ولقد ذرأنا لكي يكفروا فيدخلوا جهنم فصارت الآية على قولهم متروكة الظاهر فيجب بناؤها على قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون لان ظاهره لا يقبح من دون
حذف السابع انه اذا كان المراد انه ذرأهم لكي يكفروا فيصيروا الى جهنم عاد الامر في تاويلهم الى ان هذه اللام للعاقبة لكنهم يجعلونها للعاقبة مع انه
لا استحقاق للنار ونحن قد تاولناها على عاقبة حاصلة مع استحقاق النار فكان قولنا اولى فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل هذه الآية على ظاهرها فوجب المصير
فيه الى التاويل وتقريره انه لما كانت عاقبة كثير من الجن والانس هي الدخول في نار جهنم جاز ذكر هذه اللام بمعنى العاقبة ولهذا نظائر كثيرة في القرآن والشعر
اما القرآن فقوله تعالى وكذلك نصرف الآيات وليقولوا درست ومعلوم انه تعالى ما صرفها ليقولوا ذلك لكنهم لما قالوا ذلك حسن ورود هذا اللفظ

وايضا قال تعالى ربنا انك اتيت فرعون وملاءه زينة واموالا في الحيوة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك وايضا قال تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا
وحزنا ومعلوم انهم ما التقطوه لهذا الغرض الا انه لما كانت عاقبة امرهم ذلك حسن هذا اللفظ واما الشعر فابيات اولها قال وللموت تغذو الوالدات سخالها
كما لخراب الدهر تبنى المساكن وقال اموالنا لذوي الميراث نجمعها ودورنا لخراب الدهر نبنيها وقال له ملك ينادي كل يوم لدوا للموت وابنوا للخراب وقال
وام سماك فلا تجزعي فللموت ما تلد الوالدة هذا منتهى كلام القوم في الجواب واعلم ان المصير الى التاويل انما يحسن اذا ثبت بالدليل العقلي امتناع حمل هذا اللفظ
على ظاهره واما لما ثبت بالدليل انه لا حق الا ما دل عليه ظاهر اللفظ كان المصير الى التاويل في مثل هذا المقام عبثا واما الآيات التي تمسكوا بها في اثبات
مذهب المعتزلة فهي معارضة بالبحار الزاخرة المملوة من الآيات الدالة على مذهب اهل السنة ومن جملتها ان ما قبل هذه الآية هو قوله من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فاولئك
هم الخاسرون وهو صريح مذهبنا وما بعد هذه الآية هو قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين ولما كان ما قبل الآية
وما بعدها ليس الا تقوي قولنا وتشيد مذهبنا كان كلام المعتزلة في وجوب تاويل هذه الآية ضعيفا جدا قوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم اعين لا يبصرون بها
ولهم اذان لا يسمعون فيه مسئلتان الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على صحة قولهم في خلق الاعمال فقالوا لا شك ان اولئك الكفار كانت لهم قلوب
يفقهون بها مصالحهم المتعلقة بالدنيا ولا شك انه كانت لهم اعين يبصرون بها المرئيات واذان يسمعون بها الكلمات فوجب ان يكون المراد من هذه الآية تقييدها
بما يرجع الى الدين وهو انهم ما كانوا يفقهون بقلوبهم ما يرجع الى مصالح الدين وما كانوا يبصرون ويسمعون ما يرجع الى مصالح الدين واذا ثبت هذا فنقول ثبت
انه تعالى كلفهم بتحصيل الدين مع ان قلوبهم وابصارهم واسماعهم ما كانت صالحة لذلك وهو يجري مجرى المنع عن الشيء والصد عنه مع الامر به وذلك
هو المطلوب قالت المعتزلة لو كانوا كذلك لقبح من الله تعالى تكليفهم لان تكليف من لا قدرة له على الفعل قبيح غير لائق بالحكيم فوجب حمل الآية على ان
المراد منه انهم لكثرة الاعراض عن الدلائل وعدم الالتفات اليها صاروا مشبهين بمن لا يكون له قلب فاهم ولا اعين باصرة ولا اذن سامعة والجواب ان
الانسان اذا تاكدت نفرته عن شيء صارت تلك النفرة الشديدة الراسخة مانعة له عن تفهم الكلام الدال على صحة الشيء ومانعة عن ابصار محاسنه وعن
سماع محاسنه وفضائله وهذه حالة وجدانية ضرورية يجدها كل عاقل من نفسه ولهذا السبب قالوا في المثل المشهور حبك للشيء يعمي ويصم اذا ثبت هذا
فنقول ان اقواما من الكفار بلغوا في عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي بغضه وفي شدة النفرة عن قبول دينه والاعتراف برسالته هذا المبلغ واقوى منه
والعلم الضروري حاصل بان حصول الحب والبغض في القلب ليس هو باختيار الانسان بل هو حالة حاصلة في القلب شاء الانسان ام كره
اذا ثبت هذا فنقول ظهر ان حصول هذه العداوة والنفرة في القلب ليس باختيار العبد وثبت انه متى حصلت هذه النفرة والعداوة في القلب
فان الانسان لا يمكنه مع تلك النفرة الراسخة والعداوة الشديدة تحصيل الفهم والعلم واذا ثبت هذا ثبت القول بالجبر لزوما لا محيص عنه ونقل عن امير
المؤمنين علي رضي الله عنه خطبة في تقرير هذا المعنى وهو في غاية الحسن روى الشيخ احمد البيهقي في كتاب مناقب الشافعي عن علي كرم الله وجهه انه خطب الناس
فقال واعجب ما في الانسان قلبه فيه مواد من الحكمة واضدادها فان سنح له الرجاء اولهه الطمع وان هاج له الاشر استلبته العزة وان الطمع اهلكه الحرص
وان ملكه اليأس قتله الاسف وان عرض له الغضب اشتد به الغيظ وان افرط به الشبع كظته البطنة الغضب وان اسعد بالرضى نسي التحفظ وان
ناله الخوف شغله الحزن وان اصابته المصيبة قتله الجزع وان وجد مالا اطغاه الغنى وان عضته فاقة شغله البلاء وان اجهده الجوع قعد به الضعف فكل تقصير به
مضر وكل افراط له مهلك واقول هذا الفصل في غاية الجلالة والشرف وهو كالمطلع على سر مسئلة القضاء والقدر لان اعمال الجوارح مربوطة باحوال القلوب
وكل حالة من احوال القلب فانها مستندة الى حالة اخرى حصلت قبلها واذا وقف الانسان على هذه الحالة علم انه لا خلاص من الاعتراف بالجبر وذكر الشيخ الغزالي
رحمه الله في كتاب الاحياء فصلا في تقرير مذهب الجبر ثم قال فان قيل اني اجد من نفسي اني ان شئت الفعل فعلت وان شئت الترك تركت فيكون
الفعل حاصلا بي لا بغيري ثم اجاب وقال هب انك وجدت من نفسك ذلك الا انا نقول وهل تجد من نفسك انك ان شئت ان تشاء شيئا
شئته وان شئت ان لا تشاءه لم تشاءه ما اظنك ان تقول ذلك والا لذهب الامر فيه الى لا نهاية له بل شئت ام لم تشأ فانك تشاء
ذلك الشيء واذا شئته فعلته ولم تشأ فعلته فلا مشيتك بك ولا حصول فعلك بعد حصول مشيتك بك والانسان مضطر في صورة مختار المسئلة الثانية
احتج العلماء بقوله تعالى لهم قلوب لا يفقهون بها على ان محل العلم هو القلب لانه تعالى نفى الفقه والفهم عن قلوبهم في معرض الذم وهذا انما يصح لو كان
محل الفهم والفقه هو القلب قوله تعالى اولئك كالانعام بل هم اضل فتقريره ان الانسان وسائر الحيوان متشاركة في قوى الطبيعة الغاذية والنامية والمولدة
ومتشاركة ايضا في منافع الحواس الخمسة الباطنة والظاهرة وفي احوال التخيل والتفكر والتذكر وانما حصل الامتياز بين الانسان وبين سائر الحيوانات في القوة
العقلية والفكرية التي تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعمال العقل والفكر ومعرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام
ثم قال تعالى بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان اعطي القدرة على تحصيلها ومن اعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع
القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن لم يكتسبها مع العجز عنها فلهذا السبب قال تعالى بل هم اضل وقال حكيم الشعراء الروح من عند رب العرش مبداه
وتربة الارض اصل الجسم والبدن قد الف الملك الجبار بينهما ليصلحا لقبول الامر والمحن فالروح في غربة والجسم في وطن فاعرف ذمام الغريب النازح الوطن

وقيل في تفسير قوله بل هم اضل وجوه اخرى فقيل لان الانعام مطيعة لله تعالى والكافر غير مطيع له وقال مقاتل هم اخطأ طريقا من الانعام لان الانعام تعرف ربها وتذكره وهم لا
يعرفون ربهم ولا يذكرونه وقال الزجاج بل هم اضل لان الانعام تبصر منافعها ومضارها فتسعى في تحصيل منافعها وتحترز عن مضارها وهؤلاء الكفار واهل العناد اكثرهم يعلمون
انهم معاندون ومع ذلك يصرون عليه ويلقون انفسهم في النار وفي العذاب وقيل انها تفر ابدا الى اربابها ومن يقوم بمصالحها والكافر يهرب من ربه والهه الذي
انعم عليه بنعم لا حد لها وقيل لانها تضل اذا لم يكن معها مرشد فقلما تضل وهؤلاء الكفار قد جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب وهم يزدادون في الضلال ثم انه
تعالى ختم الآية بقوله اولئك هم الغافلون قال عطاء عما اعده الله تعالى لاوليائه من الثواب ولاعدائه من العقاب والله اعلم ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين
يلحدون في اسمائه سيجزون ما كانوا يعملون وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون واملي لهم ان كيدي متين اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة ان هو الا نذير مبين اولم ينظروا في
ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شيء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباي حديث بعده يؤمنون
من يضلل الله فلا هادي له ويذرهم في طغيانهم يعمهون يسئلونك عن اعلم انه تعالى لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم
الغافلون امر بعده بذكر الله تعالى فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص عن عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب
الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع في نار الحرص وزمهرير الحرمان ولا يزال ينتقل
من رغبة الى رغبة ومن طلب الى طلب ومن ظلمة الى ظلمة فاذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفته تخلص عن نيران الآفات وعن حسرات الخسارات واستعد بمعرفة رب
الارض والسموات وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى مذكور في سور اربع اولها في هذه السورة وثانيها في آخر بني اسرائيل في قوله قل ادعوا الله
او ادعوا الرحمن ايا ما تدعوا فله الاسماء الحسنى وثالثها في اول طه وهو قوله الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى ورابعها في آخر الحشر وهو قوله هو الله الخالق البارئ
المصور له الاسماء الحسنى اذا عرفت هذا فنقول الاسماء الفاظ دالة على المعاني فهي انما تحسن بحسن معانيها ومفهوماتها ولا معنى للحسن في حق الله تعالى الا ذكر صفات
الكمال ونعوت الجلال وهي محصورة في نوعين عدم افتقاره الى غيره وثبوت افتقار غيره اليه واعلم ان لنا في تفسير اسماء الله تعالى كتابا كبيرا كثير الدقائق شريف الحقائق
سميناه بلوامع البينات في تفسير الاسماء والصفات فمن اراد الاستقصاء فيه فليرجع اليه ونحن نذكر هنا المعاقد ونكتا منها فنقول ان اسماء الله تعالى يمكن تقسيمها من وجوه
كثيرة الاول الاسم اما ان يكون اسما للذات او لجزء من اجزاء الذات او لصفة خارجة عن الذات قائمة بها اما اسم الذات فهو المسمى بالاسم الاعظم
وفي كشف الغطاء عما فيه من المباحث اسرار واما اسم جزء الذات فهو في حق الله تعالى محال لان هذا انما يعقل في الذات المركبة من الاجزاء وكل ما كان كذلك فهو ممكن
فواجب الوجود يمتنع ان يكون له جزء واما اسم الصفة فنقول الصفة اما ان تكون حقيقية او اضافية او سلبية او ما تركب عن هذه الثلثة وهي اربعة
لانه اما ان يكون صفة حقيقية مع اضافة او مع سلب او صفة سلبية مع اضافة او مجموع صفة حقيقية واضافية وسلبية اما الصفة الحقيقية العارية عن
الاضافة فكقولنا موجود عند من يقول الوجود صفة وقولنا واحد عند من يقول الوحدة صفة ثابتة وكقولنا حي فان الحيوة صفة حقيقية عارية عن النسب
والاضافات واما الصفة الاضافية المحضة فكقولنا مذكور ومعلوم واما الصفة السلبية فكقولنا القدوس السلام واما الصفة الحقيقية مع الاضافة فكقولنا عالم وقادر
فان العلم صفة حقيقية ولها تعلق بالمعلوم والقادر فان القدرة صفة حقيقية ولها تعلق بالمقدور واما الصفة الحقيقية مع الاضافة السلبية فكقولنا قديم ازلي
لانه عبارة عن موجود لا اول له واما الصفة الاضافية مع السلبية فكقولنا اول فانه هو الذي سبق غيره وما سبقه غيره واما الصفة الحقيقية مع الاضافة والسلب
فكقولنا حكيم فانه هو الذي يعلم حقائق الاشياء ولا يفعل ما لا يجوز فعله فصفة العلم صفة حقيقية وكون هذه الصفة متعلقة بالمعلومات نسب واضافات
وكونه غير فاعل لما لا ينبغي سلب اذا عرفت هذا فنقول السلوب غير متناهية والاضافات ايضا غير متناهية فكونه خالقا للمخلوقات صفة اضافية
وكونه محييا مميتا اضافات مخصوصة وكونه رازقا ايضا اضافة اخرى مخصوصة فيحصل بسبب هذين النوعين من الاعتبارات اسماء لا نهاية لها لله تعالى
لان مقدوراته غير متناهية ولما كان لا سبيل الى معرفة كنه ذاته وانما السبيل الى معرفته بمعرفة افعاله فكل من كان وقوفه على اسرار حكمته في مخلوقاته اكثر كان علمه
باسماء الله تعالى اكثر ولما كان هذا المجال لا ساحل له ولا نهاية له فكذلك لا نهاية لمعرفة اسماء الله الحسنى النوع الثاني في تقسيم اسماء الله تعالى ما قاله المتكلمون وهو ان صفات
الله ثلثة انواع ما يجب وما يجوز وما يستحيل على الله ولله تعالى بحسب كل واحد من هذه الاقسام الثلثة اسماء مخصوصة النوع الثالث ان صفات الله اما ان يكون ذاتية
او معنوية او كانت من صفات الافعال النوع الرابع ان اسماء الله تعالى اما ان يجوز اطلاقها على غيره او لا يجوز اما القسم الاول فهو كقولنا الرحيم الكريم
العزيز اللطيف الكبير الخالق فان هذه الالفاظ يجوز اطلاقها على العباد وان كان معناها في حق الله تعالى مغايرا لمعناها في حق العباد واما القسم الثاني
فهو كقولنا الله الرحمن واما القسم الاول فانها اذا قيدت بقيود مخصوصة صارت بحيث لا يمكن اطلاقها الا في حق الله تعالى كقولنا يا ارحم الراحمين ويا اكرم
الاكرمين ويا خالق السموات والارضين النوع الخامس من التقسيم ان يقال من اسماء الله تعالى ما يمكن ذكره وحده كقولنا يا الله يا رحمن يا حي يا حكيم ومنها ما لا يكون كذلك
كقولنا مميت وضار فانه لا يجوز افراده بالذكر بل يجب ان يقال يا محيي يا مميت يا ضار يا نافع النوع السادس من التقسيم ان يقال اول ما يعلم من صفات الله تعالى كونه
محدثا للاشياء مرجحا لوجودها على عدمها وذلك لانا انما نعلم وجوده تعالى بواسطة الاستدلال بوجود الممكنات عليه واذا دل الدليل على ان هذا العالم المحسوس ممكن

الوجود والعدم لذاته فيقتضي العقل بافتقاره الى مرجح يرجح وجوده على عدمه وذلك المرجح ليس الا الله تعالى فثبت ان اول ما يعلم منه تعالى هو كونه مرجحا ومؤثرا ثم نقول ذلك المرجح اما ان يرجح على سبيل الوجوب او على سبيل الصحة والاول باطل والا لزم دوام العالم بدوامه وذلك باطل فثبت انه انما رجح على سبيل الصحة وكونه مرجحا على سبيل الصحة ليس الا كونه تعالى قادرا فثبت ان المعلوم منه تعالى بعد العلم بكونه مرجحا هو كونه قادرا ثم انا بعد هذا نستدل بكون افعاله محكمة متقنة على كونه عالما ثم انا اذا علمنا كونه قادرا عالما وعلمنا ان القادر والعالم يمتنع ان يكون الا حيا علمنا من كونه قادرا عالما كونه حيا فظهر بهذا انه ليس العلم بصفاته تعالى وباسمائه واقعا في درجة واحدة بل العلم بها علوم مترتبة يستفاد بعضها من بعض المسئلة الثانية قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى يفيد الحصر ومعناه ان الاسماء الحسنى ليست الا لله تعالى والبرهان العقلي قد دل على صحة هذا المعنى وذلك لان الموجود اما واجب لذاته واما ممكن لذاته والواجب لذاته ليس الا الواحد وهو الله تعالى واما ما سوى ذلك الواحد فهو ممكن لذاته وكل ممكن لذاته فهو محتاج في ماهيته وفي وجوده وفي جميع صفاته الحقيقية والاضافية والسلبية الى تكوين الواجب لذاته ولولاه لبقي على العدم المحض والسلب الصرف فالله تعالى كامل لذاته وكمال كل ما سواه فهو حاصل بجوده واحسانه فكل كمال وجلال وشرف فهو لله تعالى بذاته ولذاته وفي ذاته ولغيره على سبيل العارية والذي لغيره من ذاته فهو الفقر والحاجة والنقصان والعدم فثبت بهذا البرهان المبين ان الاسماء الحسنى والصفات العلى ليست الا لله تعالى وان كل ما سواه فهو غارق في بحر الفقر والنقصان المسئلة الثالثة دلت هذه الآية على ان اسماء الله تعالى يجب كونها موصوفة بالحسن والكمال فهذا يفيد ان كل اسم لا يفيد في المسمى صفة كمال وجلال فانه لا يجوز اطلاقه على الله تعالى وعند هذا نقل عن جهم بن صفوان انه قال لا اطلق على ذات الله تعالى اسم الشيء قال لان اسم الشيء يقع على اخس الاشياء واكثرها حقارة وابعدها عن درجات الشرف واذا كان كذلك وجب القطع بانه لا يفيد في المسمى شرفا ورتبة وجلالة واذا ثبت هذا فنقول ثبت بمقتضى هذه الآية ان اسماء الله يجب ان تكون دالة على الشرف والكمال وثبت ان اسم الشيء ليس كذلك فامتنع تسمية الله بكونه شيئا قال ومعاذ الله ان يكون هذا نزاعا في كونه في نفسه حقيقة وذاتا وموجودا انما النزاع وقع في محض اللفظ وهو انه هل تصح تسميته بهذا اللفظ ام لا فاما قولنا انه منشئ الاشياء فهو اسم يفيد المدح والجلال والشرف فكان اطلاق هذا الاسم على الله حقا ثم اكد هذه الحجة بانواع اخر من الدلائل الحجة الاولى قوله تعالى ليس كمثله شيء معناه ليس مثل مثله شيء ولا شك ان عين الشيء مثل مثل نفسه فلما ثبت بالعقل ان كل شيء فهو مثل مثل نفسه ودل الدليل القرآني على ان مثل مثل الله ليس بشيء كان هذا تصريحا بانه تعالى غير مسمى باسم الشيء وليس للعاقل ان يقول الكاف في قوله كمثله حرف زائد لا فائدة فيه لان حمل كلام الله تعالى على اللغو والعبث وعدم الفائدة بعيد الحجة الثانية قوله تعالى الله خالق كل شيء ولو كان تعالى داخلا تحت اسم الشيء لزم كونه تعالى خالقا لنفسه وهو محال لا يقال هذا عام دخله التخصيص لانا نقول هذا الكلام لا بد من البحث عنه فنقول ثبت بحسب العرف المشهور انهم يقيمون الاكثر مقام الكل والشاذ النادر مقام العدم اذا ثبت هذا فنقول انه اذا ثبت الاكثر الاغلب وكان الغالب الشاذ الخارج نادرا الحقوا ذلك الاكثر بالكل والنادر بالمعدوم فاطلقوا لفظ الكل عليه وجعلوا ذلك الشاذ النادر من باب تخصيص العموم واذا عرفت هذا فنقول ان بتقدير ان يصدق على الله تعالى اسم الشيء كان اعظم الاشياء هو الله تعالى وادخال التخصيص في مثل هذا المسمى يكون من باب الكذب فيجب ان يعتقد انه تعالى ليس مسمى باسم الشيء حتى لا يلزمنا هذا المحذور الحجة الثالثة هذا الاسم ما ورد في كتاب الله ولا في سنة رسوله وما رأينا احدا من السلف قال في دعائه يا شيء فوجب الامتناع منه والدليل على انه غير وارد في كتاب الله ان الآية التي يتوهم اشتمالها على هذا الاسم قوله تعالى قل اي شيء اكبر شهادة قل الله شهيد بيني وبينكم وقد بينا في سورة الانعام ان هذه الآية لا تدل على هذا المقصود فسقط الكلام فيه فان قال قائل فقولنا موجود ومذكور وذات ومعلوم الفاظ لا تدل على الشرف والجلال فوجب ان تقولوا انه لا يجوز اطلاقها على الله تعالى فنقول الحق في هذا الباب التفصيل وهو انا نقول المراد من قولك انه تعالى شيء وذات وحقيقة ان عنيت انه تعالى في نفسه ذات وحقيقة وثابت وموجود وشيء فهو كذلك من غير شك ولا شبهة وان عنيت به انه هل يجوز ان ينادى بهذه الالفاظ ام لا فنقول لا يجوز لانا رأينا السلف رضوان الله عليهم يقولون يا الله يا رحمن يا رحيم الى سائر الاسماء الشريفة وما رأينا ولا سمعنا ان احدا يقول يا ذات ويا حقيقة ويا مفهوم ويا معلوم فكان الامتناع عن مثل هذه الالفاظ في معرض النداء والدعاء واجبا المسئلة الرابعة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على انه تعالى حصلت له اسماء حسنة وانه يجب على الانسان ان يدعو الله بها وهذا يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية ومما يؤكد هذا انه يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخي ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا عاقل يا طبيب يا فقيه وذلك يدل على ان اسماء الله توقيفية لا اصطلاحية المسئلة الخامسة دلت الآية على ان الاسم غير المسمى لانها تدل على ان اسماء الله كثيرة لان لفظ الاسماء جمع وهي تفيد الثلثة فما فوقها فثبت ان اسماء الله تعالى كثيرة لان لفظ الاسماء ولا شك ان الله واحد فلزم القطع بان الاسم غير المسمى وايضا قوله ولله الاسماء الحسنى يقتضي اضافة الاسماء الى الله تعالى واضافة الشيء الى نفسه محال وايضا فلو قيل ولله الذوات لكان باطلا ولما قال ولله الاسماء الحسنى كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى المسئلة السادسة قوله تعالى ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها يدل على ان الانسان لا يدعو ربه الا بتلك الاسماء الحسنى كان حقا وذلك يدل على ان الاسم غير المسمى وهذه الدعوى لا تتأتى الا اذا عرف معاني تلك الاسماء وعرف بالدليل ان له الها وربا وخالقا موصوفا بتلك الصفات الشريفة المقدسة فاذا عرف بالدليل ذلك فحينئذ يحسن منه ان يدعو ربه بتلك الاسماء والصفات ثم ان لتلك الدعوة شرائط كثيرة مذكورة بالاستقصاء في كتاب المنهاج لابي عبد الله الحليمي رحمه الله واحسن ما فيه ان يكون مستحضرا لامرين احدهما عزة الربوبية والثانية ذلة العبودية فهناك يحسن ذلك الدعاء ويعظم موقع ذلك الذكر

فاما الذي لم يكن كذلك كان قليل الفائدة وانا اذكر لهذا المعنى مثالا فان اراد ان يقول في تحريمة صلوته الله اكبر فانه يجب ان يستحضر في قلبه جميع ما امكنه من معرفة آثار حكمة الله في تخليق نفسه وبدنه وقواه العقلية والحسية والحركية ثم يتعدى من نفسه الى استحضار آثار حكمة الله في تخليق جميع الانسان وجميع الحيوانات وجميع اصناف النبات والمعادن والآثار العلوية من الرعد والبرق والصواعق التي توجد في كل اطراف العالم ثم يستحضر آثار قدرة الله تعالى في تخليق الارض والجبال والمفاوز ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق الطباق العناصر السفلية والعلوية ثم يستحضر آثار قدرة الله في تخليق اطباق السموات والارض على سعتها وعظمتها وفي تخليق اجرام النيرات من الثوابت والسيارات ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق الكرسي وسدرة المنتهى ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق العرش العظيم المحيط بكل هذه الموجودات ثم يستحضر آثار قدرته في تخليق ملائكة المقربين من حملة العرش والكرسي وجنود عالم الروحانية فلا يزال يستحضر من هذه الدرجات والمراتب اقصى ما يصل اليه فهمه وعقله وذكره وخاطره وخياله ثم انه عند استحضار جميع هذه الروحانيات والجسمانيات على تفاوت درجاتها وتباين منازلها ومراتبها يقول الله اكبر ويشير بقوله الله الى الموجود الذي خلق هذه الاشياء واخرجها من العدم الى الوجود ورتبها بما لها من النعوت والصفات وبقوله اكبر الى انه لكبريائه وجبروته وعزه وعلوه وصمديته اكبر من هذه الاشياء بل هو اكبر من ان يقال انه اكبر من هذه الاشياء فاذا عرفت هذا المثال الواحد فقس الذكر الحاصل مع العرفان والشعور عليه وعند هذا ينفتح على عقلك شمة من الاسرار المودعة تحت قوله ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها قوله تعالى وذروا الذين يلحدون في اسمائه فيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ حمزة يلحدون بفتح الياء والحاء ووافقه عاصم والكسائي في النحل والباقون بضم الياء وكسر الحاء قال الفراء يلحدون ويلحدون لغتان يقال لحدت لحدا والحدت قال اهل اللغة معنى الالحاد في اللغة الميل عن القصد قال ابن السكيت الملحد العادل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه يقال قد الحد في الدين ولحد وقال غيره من اهل اللغة الالحاد العدول عن الاستقامة والانحراف عنها ومنه اللحد الذي يحفر في جانب القبر قال الواحدي رحمه الله والاجود قراءة العامة لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد والالحاد اكثر في كلامهم لقولهم ملحد ولا تكاد تسمع العرب يقول لاحد المسئلة الثانية قال المحققون الالحاد في اسماء الله تعالى يقع على ثلثة اوجه الاول اطلاق اسمائه المقدسة الطاهرة على غيره تعالى مثل ان الكفار كانوا يسمون الاوثان بالآلهة ومن ذلك انهم سموا اصنامهم باللات والعزى والمناة واشتقاق اللات من الاله والعزى من العزيز واشتقاق مناة من المنان وكان مسيلمة الكذاب سمى نفسه بالرحمن والثاني ان يسموا الله تعالى بما لا يجوز تسميته به مثل تسمية من سماه بالمسيح وقول جمهور النصارى اب وابن وروح القدس ومثل ان الكرامية يطلقون لفظ الجسم على الله تعالى ويسمونه به ومثل ان المعتزلة قد يقولون في اثناء كلامهم لو فعل تعالى كذا وكذا لكان سفيها مستحقا للذم وهذه الالفاظ مشعرة بسوء الادب قال اصحابنا وليس كل ما صح معناه جاز اطلاق اللفظ في حق الله فانه ثبت بالدليل انه تعالى هو الخالق لجميع الاجسام ثم لا يجوز ان يقال يا خالق الذبابات والقردة والعذرات بل الواجب تنزيه الله تعالى عن مثل هذه الاذكار وان يقال يا خالق الارض والسموات يا مقيل العثرات يا راحم العبرات الى غيرها من الاذكار الجميلة الشريفة الثالث ان يذكر العبد ربه بلفظ لا يعرف معناه ولا يتصور مسماه فانه ربما كان مسماه امرا غير لائق بجلال الله فهذه الاقسام الثلثة هي الالحاد في الاسماء فان قال قائل فهل يلزم من ورود الاذن في اطلاق لفظ العلم على الله تعالى ان يطلق عليه سائر الالفاظ المشتقة منه على الاطلاق قلنا الحق عندنا ان ذلك غير لازم لا في حق الله ولا في حق الملائكة والانبياء وتقريره ان لفظة علم ورد في حقه تعالى في آيات منها قوله وعلم آدم الاسماء وعلمك ما لم تكن تعلم وعلمناه من لدنا علما الرحمن علم القرآن ثم لا يجوز ان يقال يا معلم وايضا ورد في حقه تعالى يحبهم ويحبونه ثم لا يجوز عندي ان يقال في حقه تعالى يا محب واما في حق الانبياء عليهم السلام فقد ورد في حق آدم وعصى آدم ربه فغوى ثم لا يجوز ان يقال ان آدم عليه السلام كان عاصيا غاويا وورد في حق موسى عليه السلام يا ابت استأجره ثم لا يجوز ان يقال انه عليه السلام كان اجيرا والضابط ان هذه الالفاظ الموهمة يجب الاقتصار فيها على المورد فاما التوسع فيها باطلاق الالفاظ المشتقة منها فهي عندي ممنوعة غير جائزة قوله تعالى سيجزون ما كانوا يعملون فهذا تهديد ووعيد لمن الحد في اسماء الله قالت المعتزلة الآية قد دلت على اثبات العمل للعبد وعلى ان الجزاء مفرع على عمله وعلى قوله تعالى وممن خلقنا امة يهدون بالحق وبه يعدلون اعلم انه تعالى لما قال ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا فاخبر ان كثيرا من الثقلين مخلوقون للنار اتبعه بقوله وممن خلقنا الآية ليبين ايضا ان كثيرا منهم مخلوقون للجنة واعلم انه تعالى ذكر في قصة موسى عليه السلام ومن قوم موسى امة يهدون بالحق وبه يعدلون فلما اعاد الله تعالى هذا الكلام ههنا حمله اكثر المفسرين على ان المراد منه قوم محمد صلوات الله عليه روى قتادة وابن جريج عن النبي صلى الله عليه وسلم انها هذه الآية وروى ايضا انه صلى الله عليه وسلم قال هذه لكم وقد اعطى الله قوم موسى عليه السلام مثلها وعن الربيع بن انس انه قرأ النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية فقال ان من امتي قوما على الحق حتى ينزل عيسى بن مريم وقال ابن عباس يريد بالامة المهاجرين والانصار قال الجبائي الآية تدل على انه لا يخلو زمان البتة عمن يقوم بالحق ويعمل به ويهدي اليه وانهم لا يجتمعون في شيء من الازمنة على الباطل لانه لا يخلو اما ان يكون المراد زمان وجود محمد صلوات الله عليه وهو الزمان الذي نزلت فيه هذه الآية او المراد انه قد حصل زمان من الازمنة حصل فيه قوم بالصفة المذكورة او المراد ما ذكرنا انه لا يخلو زمان من الازمنة عن قوم موصوفين بهذه الصفة والاول باطل لانه قد كان ظاهرا لكل الناس ان محمدا صلوات الله عليه واصحابه على الحق فحمل الآية على هذا المعنى يخرجها عن الفائدة والثاني باطل ايضا لان كل احد يعلم بالضرورة انه قد حصل زمان ما من الازمنة الماضية حصل فيه جمع من المحققين فلم يبق الا القسم الثالث وهو يدل على انه ما خلا زمان عن قوم من المحققين وان اجماعهم حجة وعلى هذا التقدير فهذا يدل على ان اجماع سائر الامم حجة قوله تعالى والذين كذبوا باياتنا اعلم انه تعالى لما ذكر احوال الامة الهادية العادلة اعاد ذكر المكذبين بآيات الله وما عليهم من الوعيد فقال والذين كذبوا باياتنا وهذا يتناول جميع المكذبين وعن ابن عباس المراد اهل مكة وهو بعيد لان صيغة العموم تتناول الكل الا ما دل الدليل على خروجه منه قوله سنستدرجهم فالاستدراج استفعال من الدرجة بمعنى الاستصعاد والاستنزال درجة بعد درجة ومنه درج الصبي

اذا قارب خطاه وادرج الكتاب طواه شيئا بعد شيء ودرج القوم مات بعضهم عقب بعض ويحتمل ان يكون هذا اللفظ ماخوذا من الدرج وهو لف الشيء وطيه جزءا
فجزءا اذا عرفت هذا فالمعنى سنقربهم الى ما يهلكهم ونضاعف عقابهم من حيث لا يعلمون ما يراد بهم وذلك لانهم كلما اتوا جرما واقدموا على ذنب فتح الله تعالى
عليهم بابا من ابواب الخير والنعمة في الدنيا فيزدادون بطرا وانهماكا في الفساد وتماديا في الغي ويتدرجون في المعاصي بسبب ترادف تلك النعم ثم ياخذهم الله تعالى دفعة
واحدة على غرة اغفل ما يكونون ولهذا قال عمر رضي الله عنه لما حمل اليه كنوز كسرى اللهم اني اعوذ بك ان اكون مستدرجا فاني سمعتك تقول سنستدرجهم
من حيث لا يعلمون قوله تعالى واملي لهم الاملاء في اللغة الامهال واطالة المدة ونقيض الاعجال والملي زمان طويل من الدهر ومنه قوله واهجرني مليا اي طويلا ويقال ملوة وملوة
وملاوة من الدهر اي زمان طويل فمعنى واملي لهم واطيل لهم مدة عمرهم ليتمادوا في المعاصي ولا اعاجلهم بالعقوبة على المعصية ليقلعوا عنها بالتوبة والانابة قوله تعالى ان كيدي
متين قال ابن عباس ان مكري شديد والمتين من كل شيء هو القوي يقال متن متانة واعلم ان اصحابنا احتجوا في مسئلة القضاء والقدر بهذه الالفاظ
الثلاثة وهي الاستدراج والاملاء والكيد المتين وهي كلها تدل على انه تعالى اراد بالعبد ما يسوقه الى الكفر والبعد عن الله تعالى وذلك ضد ما يقوله المعتزلة اجاب
ابو علي الجبائي ان المراد من الاستدراج انه تعالى يستدرجهم الى العقوبات حتى يقعوا فيها من حيث لا يعلمون استدراجا لهم الى ذلك حتى يقعوا فيه بغتة وقد يجوز
ان يكون هذا العذاب في الدنيا كالقتل والاستيصال ويجوز ان يكون عذاب الاخرة قال ولقد قال بعض المجبرة المراد سنستدرجهم الى الكفر من حيث لا يعلمون
وذلك فاسد لان الله تعالى اخبر بتقدم كفرهم فالذي يستدرجهم اليه فعل مستقبل لان السين في سنستدرجهم تفيد الاستقبال ولا يجوز ان يكون المراد
يستدرجهم الى الكفر اخر لجواز ان يميتهم قبل ان يوقعهم في كفر اخر فالمراد اذا ما قلناه لانه تعالى لا يعاقب الكافر بان يخلق فيه كفرا اخر والكفر هو فعله وانما
يعاقبه بفعل نفسه واما قوله فاملي لهم فمعناه اني انظرهم في الدنيا مع اصرارهم على الكفر وما اعاجلهم بالعقوبة لانهم لا يفوتونني ولا يعجزونني وهذا هو معنى قوله
ان كيدي متين لان كيده هو عذابه وسماه كيدا لنزوله بالعباد من حيث لا يشعرون والجواب عنه من وجهين الاول ان قوله والذين كذبوا باياتنا سنستدرجهم
معناه ما ذكرنا انهم كلما زادوا تماديا في الذنب والكفر زادهم الله تعالى نعمة وخيرا في الدنيا فيصير فوزهم بلذات الدنيا سببا لتماديهم في الاعراض عن
ذكر الله وبعدا عن الرجوع الى طاعة الله وهذه حالة نشاهدها في بعض الناس واذا كان هذا امرا محسوسا مشاهدا فكيف يمكن انكاره [illegible]
الى العقاب لان هذا ايضا يبطل القول بانه تعالى ما اراد بعبده الا الخير والصلاح لانه تعالى لما علم ان هذا الاستدراج والامهال مما يزيد به عتوا وكفرا وفسادا واستحقاقا
للعذاب الشديد فلو اراد به الخير لاماته قبل ان يصير مستوجبا لتلك الزيادات من العقوبة فكان يجب في حكمته ورعايته للمصالح ان لا يخلقه ابتداء صونا له عن
هذا العقاب وان خلقه لكنه يميته قبل ان يصير الى حد التكليف وكان لا يخلقه الا في الجنة صونا له عن الوقوع في افات الدنيا وفي عقاب الاخرة فلما خلقه في الدنيا
والقاه في ورطة التكليف واطال عمره ومكنه من المعاصي مع علمه بان ذلك لا يفيد الا مزيد الكفر والعتو واستحقاق العقاب علمنا انه ما خلقه الا للعقاب
والنار كما صرح في الاية المتقدمة وهي قوله ولقد ذرانا لجهنم كثيرا من الجن والانس وانا شديد التعجب من هؤلاء المعتزلة فانهم يرون القران كالبحر الذي لا ساحل له مملوا من هذه
الايات والدلائل العقلية القاهرة القاطعة مطابقة لها ثم انهم يكتفون في تاويل هذه الايات بهذه الوجوه الضعيفة والكلمات الواهية الا ان علمي بان ما اراده الله تعالى
كائن يزيل هذا التعجب قوله تعالى اولم يتفكروا ما بصاحبهم من جنة اعلم انه تعالى لما بالغ في تهديد المعرضين عن اياته الغافلين عن التامل فيها والتدبر عاد الى الجواب
عن شبهاتهم فقال اولم يتفكروا الاية والتفكر طلب المعنى بالقلب وذلك لان فكرة القلب هي المسمى بالنظر والتعقل في الشيء والتامل فيه والتدبر له وكما
ان الرؤية بالبصر حالة مخصوصة في الانكشاف والانجلاء ولها مقدمة وهي تقليب الحدقة الى جهة المرئي طلبا لتحصيل تلك الرؤية فكذلك الرؤية بالبصيرة وهي المسماة
بالعلم واليقين حالة مخصوصة في الانكشاف والانجلاء ولها مقدمة وهي تقليب حدقة العقل الى الجوانب طلبا لذلك الانكشاف والتجلي وذلك هو المسمى
بنظر العقل وفكرته فقوله تعالى اولم يتفكروا امر بالفكر والتامل والتدبر والتروي لطلب معرفة الاشياء كما هي عرفانا حقيقيا تاما وفي اللفظ محذوف والتقدير اولم
يتفكروا فيعلموا ما بصاحبهم من جنة والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع من انواع الجنون واعلم ان بعض
الجهال من اهل مكة كانوا ينسبونه الى الجنون وذلك من وجهين الاول ان فعله صلى الله عليه وسلم كان مخالفا لفعلهم وذلك لانه كان معرضا عن الدنيا مقبلا على الاخرة مشتغلا
بالدعوة الى الله تعالى فكان في العمل مخالفا لطريقتهم فاعتقدوا فيه انه مجنون قال الحسن وقتادة ان النبي صلى الله عليه وسلم قام ليلا على الصفا يدعو فخذا
فخذا من قريش فيقول يا بني فلان يا بني فلان فكان يحذرهم باس الله وعقابه فقال قائلهم ان صاحبكم هذا المجنون واظب على الصياح طول هذه الليلة فانزل الله تعالى
هذه الاية وحثهم على التفكر في امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسبه اليه الجهال الثاني انه صلى الله عليه وسلم كانت تغشاه حالة عجيبة عند نزول
الوحي فيتغير وجهه ويصفر لونه وتعرض له حالة شبيهة بالغشي فالجهال كانوا يقولون انه جنون فالله تعالى بين في هذه الاية انه ليس به نوع من انواع الجنون وذلك لانه
صلى الله عليه وسلم كان يدعوهم الى الله تعالى ويقيم الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضته
وكان صلوات الله عليه حسن الخلق طيب العشرة مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال حسنة صار بسببها قدوة لعقلاء العالمين ومن المعلوم بالضرورة ان مثل هذا الانسان
لا يمكن وصفه بالجنون واذا ثبت هذا ظهر ان اصراره على الدعوة الى الدين كان لانه نذير مبين ارسله رب العالمين لترهيب الكافرين وترغيب المؤمنين ولما كان النظر في امر
النبوة مفرعا على تقرير دلائل التوحيد لا جرم ذكر عقيبه ما يدل على التوحيد فقال تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واعلم ان دلائل ملكوت السموات والارض

على وجود الصانع الحكيم القديم كثيرة وقد فصلناها في هذا الكتاب مرارا واطوارا فلا فائدة في الاعادة قوله تعالى وما خلق الله من شيء والمقصود التنبيه على ان الدلالة على التوحيد
غير مقصورة على السموات والارض بل كل ذرة من ذرات عالم الاجسام والارواح فهي برهان باهر ودليل قاهر على التوحيد وتقرير هذا المعنى هو ان نقول ان الشمس اذا وقعت
على كوة البيت ظهرت الذرات والهباءات ثم لنفرض الكلام في ذرة واحدة من تلك الذرات فنقول انها تدل على الصانع الحكيم من جهات غير متناهية وذلك لانها مختصة
بحيز معين من جملة الاحياز التي لا نهاية لها في الخلاء الذي لا نهاية له فكل حيز من تلك الاحياز الغير المتناهية فرضنا وقوع تلك الذرة فيه كان اختصاصها بذلك الحيز المعين
من الممكنات والجائزات والممكن لا بد له من مخصص ومرجح وذلك المخصص ان كان جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا فتلك الذرة لا تخلو عن
الحركة والسكون وكل ما كان كذلك فهو محدث وكل محدث فان حدوثه لا بد وان يكون مختصا بوقت معين مع جواز حصوله قبل ذلك وبعده فاختصاصه بذلك
الوقت المعين الذي حدث فيه لا بد وان يكون لتخصيص مخصص قديم ثم ان كان ذلك المخصص جسما عاد السؤال فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى وايضا ان
تلك الذرة مساوية لسائر الاجسام في التحيز والحجمية ومخالفة لها في اللون والشكل والطبع والطعم وسائر الصفات واختصاصها بكل تلك الصفات التي باعتبارها خالفت
سائر الاجسام لا بد وان يكون من الجائزات والجائز لا بد له من مرجح وذلك المرجح ان كان جسما عاد البحث الاول فيه وان لم يكن جسما فهو الله تعالى فثبت ان تلك الذرات
دالة على وجود الصانع من جهات غير متناهية واعتبارات غير متناهية وكذا القول في جميع اجزاء العالم الجسماني والروحاني مفرداته ومركباته وسفلياته وعلوياته وعند
هذا يظهر لك صدق ما قاله الشاعر وفي كل شيء له اية تدل على انه واحد واذا عرفت هذه الجملة ظهرت الفائدة في قوله تعالى وما خلق الله من شيء ثم انه تعالى
لما نبه على هذه الاسرار العجيبة والدقائق اللطيفة اردفه بما يوجب الترغيب الشديد في الاتيان بهذا النظر والتفكر فقال وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم وان
ان هي المخففة من الثقيلة والتقدير انه عسى والضمير ضمير الشان والمعنى لعل اجالهم قربت فيهلكوا على الكفر ويصيروا الى النار واذا كان هذا الاحتمال قائما
وجب على العاقل المسارعة الى هذه الفكرة والمبادرة الى هذه الروية سعيا في تخليص النفس من هذا الخوف الشديد والخطب العظيم ثم انه تعالى لما ذكر هذه البينات الجلية
والدلائل العقلية قال فباي حديث بعده يؤمنون وذلك لانهم لما لم يؤمنوا بهذا القران مع ما فيه من هذه التنبيهات الباهرة فكيف يرجى منهم الايمان بغيره واعلم ان
هذه الاية دالة على مطالب كثيرة الاول ان التقليد غير جائز ولا بد من النظر والاستدلال والدليل على ان الامر كذلك قوله اولم يتفكروا الثاني ان امر النبوة مفرع
على التوحيد والدليل عليه انه تعالى قال ان هو الا نذير مبين ثم اتبعه بذكر ما يدل على التوحيد ولولا ان الامر كذلك لما كان الى هذا الكلام حاجة المطلب الثالث
تمسك الجبائي والكعبي بقوله تعالى فباي حديث بعده يؤمنون على ان القران ليس بقديم قالوا لان الحديث غير قديم وايضا فلفظ الحديث يفيد من جهة العادة
حدوثه عن قرب ولذلك يقال ان هذا الشيء حديث وليس بعتيق فيجعلون الحديث ضد العتيق الذي طال زمان وجوده ونقول في الكلام انه حديث لانه يحدث
حالا بعد حال على الاسماع وجوابنا عنه انه محمول على الالفاظ والكلمات ولا نزاع في حدوثها المطلب الرابع ان النظر في ملكوت السموات والارض لا يمكن الا بعد معرفة اقسامها
وتفصيل الكلام في شرح اقسامها ان نقول كل ما سوى الله فهو اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز اما المتحيز فاما ان يكون بسيطا او مركبا اما البسائط
فهي اما علوية واما سفلية اما العلوية فهي الافلاك والكواكب ويندرج فيما ذكرناه العرش والكرسي ويدخل فيه ايضا الجنة والنار والبيت المعمور والسقف المرفوع
وقد استقصى في تفصيل هذه الاقسام واما السفلية فهي طبقات العناصر الاربعة ويدخل فيها البحار والجبال والمفاوز واما المركبات فهي اربعة الاثار العلوية والمعادن
والنبات والحيوان واستقصى في تفصيل انواع هذه الاجناس الاربعة واما الحال في المتحيز وهو الاعراض فيقرب اجناسها من اربعين جنسا ويدخل تحت كل جنس انواع كثيرة
اذا تامل العاقل في عجائب احكامها ولوازمها واثارها ومؤثراتها فكانه خاض في بحر لا ساحل له واما القسم الثالث وهو الموجود الذي لا يكون متحيزا ولا حالا
في المتحيز فهو قسمان لانه اما ان يكون متعلقا بالاجسام بالتدبير والتحريك وهو المسمى بالارواح واما ان لا يكون كذلك وهو الجواهر القدسية المبرأة عن علائق الاجسام
اما القسم الاول فاعلاها واشرفها الارواح الثمانية المقدسة الحاملة للعرش كما قال تعالى ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية ويتلوها الارواح المقدسة
المشار اليها بقوله تعالى وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ويتلوها ارواح سكان الكرسي واليهم الاشارة بقوله تعالى وسع كرسيه السموات
والارض ويتلوها الارواح المقدسة في طبقات السموات السبع واليهم الاشارة بقوله تعالى والصافات صفا فالزاجرات زجرا فالتاليات ذكرا ومن صفاتهم انهم
لا يعصون الله ما امرهم ويسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون قال مولانا الامام رحمه الله هذا الذي ذكرناه وفصلناه من ملك الله
وملكوته كالقطرة في البحر فلعل الله تعالى له الف الف عالم وراء هذا العالم ولكل واحد منها عرش اعظم من هذا العرش وكرسي اعلى من هذا الكرسي وسموات
اوسع من هذه السموات وكيف يمكن احاطة عقل البشر بكمال ملك الله وملكوته بعد ان سمع قوله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو فاذا استحضر الانسان هذه
الاقسام في عقله واراد الخوض في معرفة اسرار حكمته والحقيقة وهو قولهم سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ونعم ما قال ابو العلاء المعري يا ايها الناس كم لله من فلك تجري
النجوم به والشمس والقمر هين على الله ماضينا وغابرنا فما لنا في نواحي غيره خطر قوله تعالى من يضلل الله فلا هادي له ثم انه تعالى عاد في هذه الاية الى ذكر احوال
الضالين المكذبين فقال من يضلل الله واستدلال اصحابنا بها على ان الهدى والضلال من الله تعالى مثل ما سبق في الاية السالفة وتاويلات المعتزلة وجوابنا
عنها مثل ما تقدم فلا فائدة في الاعادة قوله ونذرهم رفع بالاستيناف وهو مقطوع عما قبله وقرا ابو عمرو ونذرهم بالياء ورفع الراء لتقدم اسم الله وقرا
حمزة والكسائي بالياء والجزم ووجه ذلك فيما يقوله سيبويه انه عطف على موضع الفاء وما بعدها من قوله فلا هادي له لان موضع الفاء مع ما بعدها جزم

الثمر لحمل وذريتهم على المقام الذي هو جوهم يسألونك عن الساعة أيان مرسيها قل إنما علمها عند ربي لا يجليها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض
لا تأتيكم إلا بغتة يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون قل لا أملك
لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير وما مسني السوء إن أنا إلا نذير وبشير
لقوم يؤمنون هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشيها حملت
حملا خفيفا فمرت به فلما اعلم أن في نظم الآية وجهين الأول أنه تعالى لما تكلم في التوحيد والنبوة والقضاء والقدر أتبعه بالكلام في المعاد لما بينا أن المطالب
الكلية في القرآن ليست إلا هذه الأربعة الثاني أنه تعالى لما قال في الآية المتقدمة وأن عسى أن يكون قد اقترب أجلهم بعثهم ذلك على المبادرة إلى التوبة والإصلاح قال بعده يسألونك
عن الساعة ليتحقق في القلوب أن وقت الساعة مكتوم عن الخلق فيصير ذلك حاملا للمكلفين على المسارعة إلى التوبة وأداء الواجبات وفي الآية مسائل المسألة الأولى اختلفوا
في أن ذلك السائل من هو قال ابن عباس إن قوما من اليهود قالوا يا محمد أخبرنا متى تقوم الساعة فنزلت هذه الآية وقال الحسن وقتادة إن قريشا قالوا يا محمد بيننا وبينك
قرابة فاذكر لنا متى الساعة المسألة الثانية قال صاحب الكشاف الساعة من الأسماء الغالبة كالنجم للثريا وسميت القيامة بالساعة لوقوعها بغتة أو لأن حساب الخلق
يقضى فيها في ساعة واحدة فسميت بالساعة لهذا السبب ولأنها على طولها كساعة واحدة عند الخلق المسألة الثالثة أيان معناه الاستفهام عن الوقت الذي يجيء
وهو سؤال عن الزمان وحاصل الكلام أن أيان معناه أي وقت وفي اشتقاقه قولان المشهور أنه مأخوذ من الأين وأنكره ابن جني وقال أيان سؤال عن الزمان وأين
سؤال عن المكان فكيف يكون أحدهما مأخوذا من الآخر والثاني وهو الذي اختاره ابن جني أن اشتقاقه من أي فعلان منه لأن معناه أي وقت ولفظة أي فعل
من أويت إليه لأن البعض آوى إلى الكل متساندا إليه هكذا قاله ابن جني وقرأ السلمي إيان بكسر الهمزة المسألة الرابعة المرسى ههنا مصدر بمعنى الإرساء كقوله تعالى بسم الله
مجريها ومرسيها أي إجراؤها وإرساؤها والإرساء الإثبات يقال رسا يرسو إذا ثبت قال تعالى والجبال أرسيها فكان الرسو اسما لمطلق الثبات بل هو
اسم لثبات الشيء إذا كان ثقيلا ومنه رسا الجبل وأرسى السفينة ولما كان أثقل الأشياء على الخلق هو الساعة بدليل قوله تعالى ثقلت في السموات والأرض لا جرم
سمى الله تعالى وقوعها وثبوتها بالإرساء قوله تعالى قل إنما علمها عند ربي أي لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام الساعة إلا الله تعالى ونظيره قوله تعالى إن الله عنده علم
الساعة وقوله إن الساعة آتية أكاد أخفيها ولما سأل جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال متى الساعة قال ليس المسؤول عنها بأعلم من السائل قال المحققون
والسبب في إخفاء الساعة عن العباد أنهم إذا لم يعلموا متى تكون كانوا على حذر منها فيكون ذلك أدعى إلى الطاعة وأزجر عن المعصية ثم إنه تعالى أكد هذا المعنى فقال
لا يجليها لوقتها إلا هو التجلية إظهار الشيء والتجلي ظهوره والمعنى لا يظهرها في وقتها المعين إلا هو أي لا يقدر على إظهار وقتها المعين بالإعلام والإخبار إلا هو قوله تعالى ثقلت
في السموات والأرض والمراد وصف الساعة بالثقل ونظيره قوله تعالى ويذرون وراءهم يوما ثقيلا وأيضا وصف الله تعالى زلزلة الساعة بالعظيم فقال
إن زلزلة الساعة شيء عظيم ووصف عذابها بالشدة فقال وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد إذا عرفت هذا فنقول للمفسرين في تفسير قوله ثقلت في
السموات والأرض وجوه الأول قال الحسن ثقل مجيئها على السموات والأرض لأجل أن عند مجيئها تنشق السموات وتكور الشمس والقمر وتنتثر النجوم
وتثقل على الأرض لأجل أن في ذلك اليوم تبدل الأرض غير الأرض وتبطل الجبال والبحار وقال أبو بكر الأصم إن هذا اليوم ثقيل جدا على أهل السماء والأرض
لأن فيه فناءهم وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب وقال قوم إن هذا اليوم عظيم الثقل على القلوب بسبب أن الخلق يعلمون أنهم يصيرون بعده إلى البعث
والحساب والسؤال والخوف من الله تعالى في مثل هذا اليوم شديد وقال السدي ثقلت أي خفيت في السموات والأرض فلا يعلم أحد من الملائكة المقربين والأنبياء
المرسلين متى يكون حدوثها ووقوعها وقال قوم ثقلت في السموات والأرض أي ثقل تحصيل العلم بوقتها المعين على أهل السموات والأرض وكما يقول في المحمول
الذي يتعذر حمله أنه قد ثقل على حامله فكذلك يقال في العلم الذي استأثر الله تعالى به أنه يثقل عليهم قوله تعالى لا تأتيكم إلا بغتة وهذا أيضا تأكيد لما تقدم
وتقرير لكونها مخفية لا تجيء إلا بغتة فجأة على حين غفلة من الخلق وعن النبي صلى الله عليه وسلم إن الساعة تهيج بالناس والرجل يصلح حوضه والرجل يسقي ماشيته
والرجل يقوم سلعته في سوقه والرجل يخفض ميزانه ويرفعه وروى الحسن عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال والذي نفس محمد بيده لتقومن الساعة وإن الرجل
منهم ليرفع اللقمة إلى فيه حتى تحول الساعة بينه وبين ذلك قوله تعالى يسألونك كأنك حفي عنها وفيه مسائل الأولى في الحفي وجوه الأول البار اللطيف
قال ابن عباس حفي بي حفاوة وتحفى به تحفيا والتحفي الكلام واللقاء الحسن ومنه قوله تعالى إنه كان بي حفيا أي بارا لطيفا يجيب دعائي إذا دعوته فعلى
هذا التقدير يسألونك كأنك حفي عنها بار بهم لطيف لعشرة معهم وهذا القول للحسن وقتادة والسدي ويؤيد هذا القول ما روي في تفسيره أن قريشا قالت
للنبي صلى الله عليه وسلم إن بيننا وبينك قرابة فاذكر لنا متى الساعة فقال تعالى يسألونك عنها كأنك حفي عنها أي كأنك صديق لهم بار بمعنى أنك
لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم والقول الثاني حفي عنها أي كثير السؤال عنها شديد الطلب لمعرفتها وعلى هذا القول حفي فعيل من الإحفاء وهو الإلحاح
والإلحاف في السؤال وذلك أكثر السؤال والبحث عن الشيء علمه وقال أبو عبيدة هو من قولهم تحفى بالمسألة أي استقصى فقوله كأنك حفي عنها أي كأنك
أكثرت السؤال عنها وبالغت في طلب علمها قال صاحب الكشاف هذا التركيب يفيد المبالغة ومنه إحفاء الشارب وحفاء النعل استيصاله وأحفى
في المسألة إذا ألحف وحفي بفلان وتحفى به بالغ في البر به وعلى هذا التقدير فالقولان الأولان متقاربان المسألة الثانية في قوله عنها وجهان الأول أن يكون

فيه تقديم وتأخير والتقدير يسألونك عنها كأنك حفي بها ثم حذف قوله بها لطول الكلام ولأنه معلوم لا يحصل الالتباس بسبب حذفه والثاني أن يكون التقدير يسألونك كأنك
حفي بهم لأن لفظ الحفي يجوز أن يعدى بالباء تارة وأخرى بعن ويتأكد هذا الوجه بقراءة ابن مسعود كأنك حفي بها المسألة الثالثة قوله يسألونك عن الساعة أيان مرسيها
سؤال عن وقت قيام الساعة وقوله ثانيا يسألونك كأنك حفي عنها سؤال عن كنه ثقل الساعة وشدتها ومهابتها فلم يلزم التكرار وأجاب عن الأول بقوله إنما علمها
عند ربي وعن الثاني بقوله إنما علمها عند الله والفرق بين الصورتين أن السؤال الأول كان واقعا عن وقت قيام الساعة والسؤال الثاني واقع عن مقدار شدتها ومهابتها
وأعظم أسماء الله مهابة وعظمة هو قولنا الله فأجاب عن السؤال عن مقدار شدة القيامة بالاسم الدال على غاية المهابة وهو قولنا الله ثم ختم تعالى الآية بقوله ولكن
أكثر الناس لا يعلمون وفيه وجوه أحدها ولكن أكثر الناس لا يعلمون أن القيامة حق لأن أكثر الخلق ينكرون المعاد ويقولون إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا
وما نحن بمبعوثين وثانيها ولكن أكثر الناس لا يعلمون أني أخبرتك بأن وقت القيامة لا يعلمها إلا الله وثالثها ولكن أكثر الناس لا يعلمون السبب الذي لأجله أخفيت
معرفة وقته المعين عن الخلق قوله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله الآية وفيها مسائل الأولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الأول أن قوله لا أملك
لنفسي نفعا ولا ضرا معناه لا أملك أن أسوق إلى نفسي خيرا أو أدفع عنها سوءا حتى ينزل بي وأنا لا أدعي علم الغيب فكيف أملك علم الساعة إن أنا إلا نذير وبشير
ونظيره قوله تعالى في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين قل لا أملك لنفسي ضرا ولا نفعا إلا ما شاء الله لكل أمة أجل الثاني أن قوله لا أملك
لنفسي نفعا ولا ضرا أي هدى وضلالة ولو كنت أعلم الغيب متى أموت لاستكثرت من الخير من العمل الصالح على حسب علمي الثالث روي أن أهل مكة قالوا
يا محمد ألا يخبرك ربك بالرخص قبل الغلاء حتى نشتري ونربح وبالأرض التي تجدب لنرتحل إلى الأرض الخصبة فأنزل الله تعالى هذه الآية الرابع قال بعضهم لما رجع النبي
صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق فنفرت الدواب منها فأخبر النبي صلى الله عليه وسلم بموت رفاعة بالمدينة وكان فيه
غيظ للمنافقين وقال انظروا أين ناقتي فقال عبد الله بن أبي مع قومه ألا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف أين ناقته فقال
صلى الله عليه وسلم إن ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فأنزل الله تعالى هذه الآية
المسألة الثانية اعلم أن القوم لما طالبوه بالإخبار عن الغيوب وطالبوه بإعطاء الأموال الكثيرة والدولة العظيمة ذكر أن قدرته قاصرة وعلمه قليل وبين أن كل
من كان عبدا كان كذلك والقدرة الكاملة والعلم المحيط ليس إلا لله تعالى فالعبد كيف يحصل له هذه القدرة والعلم واحتج أصحابنا في مسألة خلق الأعمال
بقوله تعالى قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله والإيمان نفع والكفر ضر فوجب أن لا يحصلا إلا بمشيئة الله وذلك يدل على أن الإيمان والكفر
لا يحصلان إلا بمشيئة الله وتقريره ما ذكرناه مرارا أن القدرة على الكفر إن لم تكن صالحة للإيمان فخالق تلك القدرة يكون مريدا للكفر وإن كانت صالحة
للإيمان امتنع صدور الكفر عنها بدلا عن الإيمان إلا عند حدوث داعية جازمة فخالق تلك الداعية الجازمة يكون مريدا للكفر فثبت أن على جميع التقادير
لا يملك العبد لنفسه نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وأجاب القاضي عنه بوجوه الأول أن ظاهر قوله قل لا أملك لنفسي نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وإن
كان عاما بحسب اللفظ إلا أنا ذكرنا أن سبب نزوله هو أن الكفار قالوا يا محمد ألا يخبرك ربك بوقت السعر الرخيص قبل أن يغلو حتى نشتري الرخيص
فنربح فيه عند الغلاء فيحمل اللفظ العام على سبب نزوله والمراد بالنفع تملك الأموال وغيرها والمراد بالضر وقت القحط والأمراض وغيرهما الثاني أن المراد لا أملك لنفسي النفع
والضر فيما يتصل بعلم الغيب والدليل عليه أن المراد ذلك قوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير والثالث المراد لا أملك لنفسي من النفع والضر إلا قدر
ما شاء الله أن يقدرني عليه ويمكنني منه والمقصود من هذا الكلام بيان أنه لا يقدر على شيء إلا إذا أقدره الله عليه واعلم أن هذه الوجوه بأسرها عدول عن ظاهر
اللفظ وكيف يجوز المصير إليها مع أنا أقمنا البرهان القاطع العقلي على أن الحق ليس إلا ما دل عليه ظاهر لفظ الآية المسألة الثالثة احتج رسول الله صلى الله
عليه وسلم على عدم علمه بالغيب بقوله ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من الخير واختلفوا في المراد من هذا الخير فقيل المراد منه طلب منافع الدنيا وخيراتها ودفع
آفاتها ومضراتها ويدخل فيه ما يتصل بالخصب والجدب والأرباح والأكساب وقيل المراد منه ما يتصل بأمر الدين يعني لو كنت أعلم الغيب لكنت أعلم أن
الدعوة إلى الدين الحق تؤثر في هذا ولا تؤثر في ذاك فكنت أشتغل بدعوة هذا دون ذاك وقيل المراد ما يتصل بالجواب عن السؤالات والتقدير لو كنت أعلم
الغيب لاستكثرت من الخير في الجواب عن هذه المسائل التي سألتم عنها مثل السؤال عن وقت قيام الساعة وغيره قوله تعالى وما مسني السوء ففيه قولان الأول قال
الواحدي رحمه الله تم الكلام عند قوله لاستكثرت من الخير ثم قال وما مسني السوء أي ليس بي جنون وذلك لأنهم نسبوه إلى الجنون وذكرناه في قوله ما بصاحبهم
من جنة وهذا القول عندي بعيد جدا يوجب تفكك نظم الآية القول الثاني أنه تمام الكلام الأول والتقدير ولو كنت أعلم الغيب لاستكثرت من تحصيل
الخير والاحتراز عن الشر حتى صرت بحيث لا يمسني سوء ولما لم يكن الأمر كذلك ظهر أن علم الغيب غير حاصل عندي ثم إنه لما بين بما سبق أنه لا يقدر إلا على
ما أقدره الله تعالى عليه ولا يعلم إلا ما أعلمه الله تعالى العلم به قال إن أنا إلا نذير وبشير والنذير مبالغة في الإنذار بالعقاب على فعل المعاصي في ترك الواجبات
والبشير مبالغة في البشارة بالثواب على فعل الواجبات وترك المعاصي قوله لقوم يؤمنون فيه قولان أحدهما أنه نذير وبشير للمؤمنين والكافرين إلا أنه
ذكر إحدى الطائفتين وترك الثانية لأن ذكر أحدهما يفيد ذكر الأخرى كقوله تعالى سرابيل تقيكم الحر والثاني أنه صلى الله عليه وسلم وإن كان نذيرا وبشيرا للكل
إلا أن المنتفع بتلك النذارة والبشارة هم المؤمنون فلهذا السبب خصهم الله تعالى بالذكر وقد بالغنا في تقرير هذا المعنى في قوله هدى للمتقين

هو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن إليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما أثقلت دعوا الله ربهما لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فتعالى الله عما يشركون أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون ولا يستطيعون لهم نصرا ولا أنفسهم ينصرون وإن

اعلم أنه تعالى رجع في هذه الآية إلى تقرير أمر التوحيد وإبطال الشرك وفيها مسائل المسألة الأولى روي عن ابن عباس في قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة يعني آدم وجعل منها زوجها أي حواء خلقها الله تعالى من ضلع آدم عليه السلام من غير أذى فلما تغشاها آدم حملت حملا خفيفا فلما أثقلت أي ثقل الولد في بطنها أتاها إبليس في صورة رجل وقال ما هذا يا حواء إني أخاف أن يكون كلبا أو بهيمة وما يدريك من أين يخرج أمن دبرك فيقتلك أو ينشق بطنك فخافت حواء وذكرت ذلك لآدم عليه السلام فلم يزالا في هم من ذلك ثم أتاها وقال إن سألت الله أن يجعله خلقا سويا مثلك ويسهل خروجه من بطنك تسميه عبد الحارث وكان اسم إبليس في الملائكة الحارث فذلك قوله تعالى فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما أي لما آتاهما الله ولدا سويا صالحا جعلا له شريكا أي جعل آدم وحواء له شريكا والمراد به تسميته بعبد الحارث هذا تمام القصة واعلم أن هذا التأويل فاسد ويدل عليه وجوه الأول أنه تعالى قال فتعالى الله عما يشركون وذلك يدل على أن الذين أتوا بهذا الشرك جماعة الثاني أنه تعالى قال بعده أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون وهذا يدل على أن المقصود من هذه الآية الرد على من جعل الأصنام شركاء لله تعالى وما جرى لإبليس اللعين في هذه الآية ذكر الثالث لو كان المراد إبليس لقال أيشركون من لا يخلق شيئا ولم يقل ما لا يخلق شيئا لأن العاقل إنما يذكر بصيغة من لا بصيغة ما الرابع أن آدم عليه السلام كان من أشد الناس معرفة بإبليس وكان عالما بجميع الأسماء كما قال تعالى وعلم آدم الأسماء كلها فكان لا بد وأن يكون قد علم أن اسم إبليس هو الحارث فمع العداوة الشديدة التي بينه وبين آدم ومع علمه بأن اسمه هو الحارث كيف سمى ولد نفسه بعبد الحارث وكيف ضاقت عليه الأسماء حتى لم يجد له اسما سوى هذا الاسم الخامس أن الواحد منا لو حصل له ولد يرجو منه الخير والصلاح فجاءه إنسان ودعاه إلى أن يسميه بمثل هذا الاسم لزجره وأنكر عليه أشد الإنكار فآدم عليه السلام مع نبوته وعلمه الكثير الذي حصل من قوله وعلم آدم الأسماء كلها وتجاربه الكثيرة التي حصلت له بسبب الزلة التي وقع فيها لأجل وسوسة إبليس كيف لم يتنبه لهذا القدر وكيف لم يعرف أن ذلك من الأعمال المنكرة التي يجب على العاقل الاحتراز منها السادس أن بتقدير أن آدم عليه السلام سماه بعبد الحارث فلا يخلو إما أن يقال إنه جعل هذا اللفظ اسم علم له أو جعله صفة له بمعنى أنه أخبر بهذا اللفظ أنه عبد الحارث ومخلوق من قبله فإن كان الأول لم يكن هذا شركا بالله لأن أسماء الأعلام والألقاب لا يفيد في المسميات فائدة فلم يلزم من التسمية بهذا اللفظ حصول الإشراك وإن كان الثاني كان هذا قولا بأن آدم اعتقد أن لله تعالى شريكا في الخلق والإيجاد والتكوين وذلك يوجب الجزم بتكفير آدم وذلك لا يقوله عاقل فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه وإذا عرفت هذا فنقول في تأويل الآية وجوه صحيحة سليمة خالية عن هذه المفاسد الأول قال القفال إنه تعالى ذكر هذه القصة على ضرب المثل وبيان أن هذه الحالة صورة حال هؤلاء المشركين في جهلهم وقولهم بالشرك وتقرير هذا الكلام كأنه تعالى يقول هو الذي خلق كل واحد منكم من نفس واحدة وجعل من جنسها زوجها إنسانا يساويها في الإنسانية فلما تغشى الزوج زوجته وظهر الحمل دعا الزوج والزوجة ربهما لئن آتيتنا ولدا صالحا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما الله ولدا صالحا سويا جعل الزوج والزوجة لله شركاء فيما آتاهما لأنهم تارة ينسبون ذلك الولد إلى الطبائع كما هو قول الطبائعيين وتارة إلى الكواكب كما هو قول المنجمين وتارة إلى الأصنام والأوثان كما هو قول عبدة الأصنام ثم قال تعالى فتعالى الله عما يشركون أي تنزه الله عن ذلك الشرك وهذا جواب في غاية الصحة والسداد الثاني أن يكون الخطاب لقريش الذين كانوا في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم آل قصي والمراد من قوله هو الذي خلقكم من نفس واحدة خلقكم من نفس قصي وجعل منها زوجها عربية قرشية ليسكن إليها فلما آتاهما ما طلبا من الولد الصالح السوي جعلا له شركاء فيما آتاهما حيث سميا أولادهما الأربعة بعبد مناف وعبد العزى وعبد قصي وعبد الدار وجعل الضمير في يشركون لهما ولأعقابهما الذين اقتدوا بهما في الشرك الوجه الثالث أن نسلم أن هذه الآية وردت في شرح قصة آدم عليه السلام وعلى هذا التقدير ففي دفع هذا الإشكال وجوه الأول أن المشركين كانوا يقولون إن آدم كان يعبد الأصنام ويرجع في طلب الخير ودفع الشر إليها فذكر تعالى قصة آدم وحواء وحكى عنهما أنهما قالا لئن آتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين أي ذكرا أنه تعالى لو آتاهما ولدا صالحا سويا لاشتغلوا بشكر تلك النعمة ثم قال فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فقوله جعلا له شركاء ورد بمعنى الاستفهام على سبيل الإنكار والتبعيد ثم قال فتعالى الله عما يشركون أي تعالى الله عن شرك هؤلاء المشركين الذين يقولون بالشرك وينسبونه إلى آدم ونظيره أن ينعم رجل على أحد بوجوه كثيرة من الإنعام ثم يقال لذلك المنعم إن ذلك المنعم عليه يقصد إيذاءك وإيصال الشر إليك فيقول ذلك المنعم فعلت في حق فلان كذا وأحسنت إليه بكذا وكذا ثم إنه يقابلني بالشر والإساءة أي أنه بريء عن ذلك فمرتكبه من قوله إنه يقابلني بالشر والإساءة النفي والتبعيد فكذا ههنا الوجه الثاني في الجواب أن نقول إن هذه القصة من أولها إلى آخرها في حق آدم وحواء عليهما السلام ولا إشكال في شيء من ألفاظها إلا قوله فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما فنقول التقدير فلما آتاهما ولدا صالحا سويا جعلا له شركاء أي جعل أولادهما له شركاء على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وكذا فيما آتاهما أي أولادهما ونظيره قوله تعالى واسأل القرية أي واسأل أهل القرية فإن قيل فعلى هذا التأويل فما الفائدة في التثنية في قوله جعلا له شركاء قلنا لأن ولده قسمان ذكر وأنثى فقوله جعلا المراد منه الذكر والأنثى مرة عبر عنهما بلفظ التثنية لكونهما صنفين ونوعين ومرة بلفظ الجمع وهو قوله عما يشركون الوجه الثالث سلمنا أن الضمير في قوله جعلا له شركاء فيما آتاهما عائد إلى آدم وحواء عليهما السلام إلا أنه قيل إنه تعالى لما آتاهما ذلك الولد السوي الصالح عزما على أن يجعلاه وقفا على خدمة الله وطاعته وعبوديته على الإطلاق ثم بدا لهما في ذلك فتارة كانوا ينتفعون به في مصالح الدنيا ومنافعها وتارة يأمرونه

كانا ينتفعان

بخدمة الله

بخدمة الله وطاعته وهذا العمل وإن كان منا قربة وطاعة إلا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلهذا قال فتعالى الله عما يشركون والمراد من هذه الآية ما نقل عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال حكاية عن الله تعالى أنا أغنى الأغنياء عن الشرك من عمل عملا أشرك فيه غيري تركته وشركه وعلى هذا التقدير فلا إشكال الوجه الرابع في التأويل أن نقول سلمنا صحة هذه القصة المذكورة إلا أنا نقول إنهما سموا بعبد الحارث لأجل أنهما اعتقدا أنه إنما سلم من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى بالحارث وقد يسمى المنعم عليه عبد المنعم يقال في المثل أنا عبد من تعلمت منه حرفا ورأيت بعض الأفاضل كتب على عنوان كتابه عبد وده فلان قال الشاعر وإني لعبد الضيف ما دام ثاويا فآدم وحواء عليهما السلام سميا ذلك الولد بعبد الحارث تنبيها على أنه إنما سلم من الآفات ببركة دعائه وهذا لا يقدح في كونه عبدا لله من جهة أنه مملوكه ومخلوقه إلا أنا قد ذكرنا أن حسنات الأبرار سيئات المقربين فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد لا جرم صار آدم معاتبا في هذا العمل بسبب الاشتراك الحاصل في مجرد لفظ العبد فهذا ما نقوله في تأويل هذه الآية المسألة الثانية في تفسير ألفاظ الآية وفيها مباحث الأول هو الذي خلقكم من نفس واحدة المشهور أنها نفس آدم عليه السلام وقوله وجعل منها زوجها المراد منه حواء قالوا ومعنى كونها مخلوقة من نفس آدم أنه تعالى خلقها من ضلع من أضلاع آدم قالوا والحكمة فيه أن الجنس إلى الجنس أميل والجنسية علة الضم وأقول هذا الكلام مشكل لأنه تعالى لما كان قادرا على أن يخلق آدم ابتداء فما الذي حملنا على أن نقول إنه خلق حواء من جزء من أجزاء آدم ولم لا نقول إنه تعالى خلق حواء أيضا ابتداء وأيضا الذي يقدر على خلق إنسان من عظم واحد فلم لا يقدر على خلقه ابتداء وأيضا الذي يقال من أن عدد أضلاع الجانب الأيسر من الذكر أنقص من الجانب الأيمن منه بواحدة شيء على خلاف الحس والتشريح بقي أن يقال إذا لم يقل بذلك فما المراد بكلمة من في قوله وخلق منها زوجها فنقول قد ذكرنا أن الإشارة إلى الشيء تارة تكون بحسب شخصه وأخرى بحسب نوعه قال النبي صلى الله عليه وسلم هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به وليس المراد ذلك الفرد المعين بل المراد ذلك النوع وقال صلى الله عليه وسلم في يوم عاشوراء هذا هو اليوم الذي أظهر الله فيه موسى على فرعون والمراد النوع لا الشخص وقال تعالى في قصة آدم ولا تقربا هذه الشجرة المراد النوع لا الشخص فكذا ههنا قوله تعالى وخلق منها زوجها أي وخلق من نوع الإنسان زوج آدم والمقصود التنبيه على أنه تعالى جعل زوج آدم إنسانا مثله قوله تعالى فلما تغشاها أي جامعها والغشيان إتيان الرجل المرأة وقد غشيها وتغشاها إذا علاها وذلك لأنه إذا علاها فقد صار كالغاشية لها ومثله تجللها وهو يشبه التغطي والتلبس قال تعالى هن لباس لكم وأنتم لباس لهن قوله تعالى حملت حملا خفيفا قالوا يريد النطفة والمني والحمل بالفتح ما كان في البطن أو على رأس الشجر والحمل بالكسر ما حمل على الظهر أو على الدابة وقوله فمرت به أي استمرت بالماء والحمل على سبيل الخفة والمراد بها أنها كانت تقوم وتقعد وتمشي من غير ثقل قال صاحب الكشاف وقرأ يحيى بن يعمر فمرت بالتخفيف وقرأ غيره فمارت به من المرية كقوله أفتمارونه ومعناه وقع في نفسها ظن الحمل وارتابت به قوله تعالى فلما أثقلت أي صار إلى حال الثقل ودنت ولادتها دعوا الله ربهما يعني آدم وحواء لئن آتيتنا صالحا أي ولدا سويا مثلنا لنكونن من الشاكرين لآلائك ونعمائك فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما والكلام في تفسيره قد مر بالاستقصاء المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وأبو عمرو وابن عامر وحمزة والكسائي وعاصم في رواية حفص شركاء بصيغة الجمع وقرأ نافع وعاصم في رواية أبي بكر عنه شركا بكسر الشين وتنوين الكاف ومعناه جعلا له ذوي شرك وهم الشركاء أو يقال معناه أحدثا له إشراكا في الولد من قرأ شركاء فحجته قوله أم جعلوا لله شركاء خلقوا وأراد بالشركاء في هذه الآية إبليس لأن من أطاع إبليس فقد أطاع جميع الشياطين وهذا إذا حملنا الآية على القصة المشهورة أما إذا لم نقل به فلا حاجة إلى هذا التأويل قوله تعالى أيشركون ما لا يخلق شيئا الآية اعلم أن هذه الآية من أقوى الدلائل على أنه ليس المراد بقوله تعالى فتعالى الله عما يشركون ما ذكروه في قصة إبليس إذ لو كان المراد ذلك لكانت هذه الآية أجنبية عنها بالكلية وكان ذلك غاية الفساد في النظم والترتيب بل المراد ما ذكرناه في سائر الأجوبة أن المقصود من الآية السابقة الرد على عبدة الأوثان المسألة الأولى المقصود من هذه الآية إقامة الحجة على أن الأوثان لا تصلح للإلهية فقوله أيشركون ما لا يخلق شيئا وهم يخلقون معناه أيعبدون ما لا يقدر على أن يخلق شيئا وهم يخلقون أي وهم مخلوقون يعني الأصنام فإن قيل كيف وحد يخلق ثم جمع فقال وهم يخلقون وأيضا فكيف ذكر الواو والنون في جمع غير الناس الجواب عن الأول أن لفظة ما يقع على الواحد والاثنين والجمع فهذه من صيغ الوحدان بحسب ظاهر لفظها محتملة للجمع فالله تعالى اعتبر الجهتين فوحد قوله يخلق رعاية لحكم ظاهر اللفظ وجمع قوله وهم يخلقون رعاية لجانب المعنى والجواب عن الثاني وهو أن الجمع بالواو والنون في غير من يعقل كيف يجوز فنقول لما اعتقد عابدوها أنها تعقل وتميز فورد هذا اللفظ بناء على ما يعتقدونه ويتصورونه ونظيره قوله تعالى وكل في فلك يسبحون وقوله والقمر رأيتهم لي ساجدين وقوله يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم المسألة الثانية احتج أصحابنا بالآية على أن العبد غير موجد ولا خالق لأفعاله قالوا لأنه تعالى طعن في إلهية الأصنام بسبب أنها لا تخلق شيئا وهذا الطعن إنما يتم لو قلنا إنها لا تخلق شيئا إذ بتقدير أنها كانت خالقة لشيء لم يتوجه الطعن في إلهيتها وهذا يقتضي أن كل من كان خالقا كان إلها فلو كان العبد خالقا لأفعال نفسه لكان إلها ولما كان ذلك باطلا علمنا أن العبد غير خالق لأفعال نفسه قوله تعالى ولا يستطيعون لهم نصرا يريد أن الأصنام لا تنصر من أطاعها ولا تنصر من عصاها والنصر المعونة على العدو والمعنى أن المعبود يجب كونه قادرا على إيصال النفع ودفع الضرر والأصنام ليست كذلك فكيف يليق بالعاقل عبادتها قوله ولا أنفسهم ينصرون أي ولا يدفعون عن أنفسهم مكروها فإن من أراد كسرها لم يقدروا على دفعه

وإن تدعوهم إلى الهدى لا يتبعوكم سواء عليكم أدعوتموهم أم أنتم صامتون إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم فادعوهم فليستجيبوا لكم إن كنتم صادقين ألهم أرجل يمشون بها أم لهم أيد يبطشون بها أم لهم أعين يبصرون بها أم لهم آذان يسمعون بها قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون

اعلم ان الآية انه تعالى لما اثبت بالآية المتقدمة انه لا قدرة لهذه الاصنام على امر من الامور بين بهذه الآية انه لا علم لها بشيء من الاشياء والمعنى ان هذا المعبود الذي يعبده المشركون معلوم من حاله انها لا تنفع ولا تضر فكذا لا يصح منه اذا دعي الى الخير والانتفاع ولا تغير حال من خاطبه ممن سكت ثم قوى هذا الكلام بقوله سواء عليكم ادعوتموهم ام انتم صامتون وهذا مثل قوله سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم وقد ذكرنا ما فيه من المباحث في تلك الآية الا ان الفرق ان في تلك الآية عطف الفعل على الفعل وههنا عطف الاسم على الفعل لان قوله ادعوتموهم جملة فعلية وقوله ام انتم صامتون جملة اسمية واعلم انه ثبت ان عطف الجملة الاسمية على الفعلية لا يجوز الا لفائدة وحكمة فتلك الفائدة هي ان صيغة الفعل مشعرة بالتجدد والحدوث حالا بعد حال وصيغة الاسم مشعرة بالدوام والثبات والاستمرار اذا عرفت هذا فنقول هؤلاء المشركون كانوا اذا وقعوا في مهم ومعضلة تضرعوا الى الاصنام واذا لم تحدث لهم تلك الواقعة بقوا ساكتين صامتين فقيل لهم لا فرق بين احداثكم دعاءهم وبين ان تستمروا على صمتكم فهذا هو الفائدة في اللفظة ثم اكد بيان انها لا تصلح للالهية فقال ان الذين تدعون من دون الله عباد امثالكم وفيه سؤال وهو انه كيف يحسن وصفها بانها عباد مع انها جمادات وجوابه من وجوه الاول ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة لا جرم وردت هذه الالفاظ على وفق معتقداتهم ولذلك قال فادعوهم فليستجيبوا لكم ولم يقل فادعوهن فليستجبن لكم وقال ان الذين ولم يقل ان التي الثاني ان هذا اللفظ في معرض الاستهزاء بهم اي قصارى امرهم ان يكونوا احياء عقلاء فان ثبت ذلك فهم عباد امثالكم ولا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها آلهة وارباباً ثم ابطل ان يكونوا عباداً امثالهم فقال الهم ارجل يمشون بها ثم اكد تعالى هذا البيان بقوله فادعوهم فليستجيبوا لكم ومعنى هذا الدعاء طلب المنافع وكشف المضار من جهتهم واللام في فليستجيبوا لام الامر على معنى التعجيز والمعنى انه لما ظهر لكل عاقل انها لا تقدر على الاجابة ظهر انها لا تصلح للمعبودية ونظيره قول ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئاً وقوله تعالى ان كنتم صادقين اي في ادعاء انها آلهة ومستحقة للعبادة ولما ثبت بهذه الدلائل الثلاثة انها لا تصلح للمعبودية وجب على العاقل ان لا يلتفت اليها وان لا يشتغل الا بعبادة الاله القادر العالم الحي الحكيم الضار النافع قوله تعالى الهم ارجل يمشون بها الآية اعلم ان هذا نوع آخر من الدليل في بيان انه يقبح من الانسان العاقل ان يشتغل بعبادة الاصنام وتقريره انه تعالى ذكر في هذه الآية اعضاء اربعة وهي الارجل والايدي والاعين والآذان ولا شك ان هذه الاعضاء اذا حصل في كل واحد منها ما يليق به من القوى المحركة والمدركة يكون افضل منها اذا كانت خالية عن هذه القوى فالرجل القادرة على المشي واليد القادرة على البطش افضل من الرجل واليد الخاليتين عن قوة الحركة والحياة والعين الباصرة والاذن السامعة افضل من العين والاذن الخاليتين عن القوة الباصرة والسامعة وعن قوة الحياة واذا ثبت هذا ظهر ان الانسان افضل بكثير من هذه الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة هذه الاصنام البتة واذا كان كذلك فكيف يليق بالافضل الاكمل الاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الادون الذي لا يحصل منه فائدة البتة لا في جلب المنفعة ولا في دفع المضرة هذا هو الوجه الذي في تقرير هذا الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية وقد تعلق بعض اغمار المشبهة وجهالهم بهذه الآية في اثبات هذه الاعضاء لله تعالى فقالوا انه تعالى جعل عدم هذه الاعضاء للاصنام دليلاً على عدم الهيتها فلو لم تكن هذه الاعضاء موجودة لله تعالى لكان عدمها دليلاً على عدم الهيته وذلك باطل فوجب القول باثبات هذه الاعضاء لله تعالى والجواب عنه من وجهين الاول ان المقصود من هذه الآية بيان ان الانسان افضل واكمل حالاً من الصنم لان الانسان له رجل ماشية ويد باطشة وعين باصرة واذن سامعة والصنم رجله غير ماشية ويده غير باطشة وعينه غير باصرة واذنه غير سامعة واذا كان كذلك كان الانسان اكمل حالاً وافضل منزلة من الصنم واشتغال الافضل الاكمل بعبادة الاخس الادون جهل فهذا هو المقصود من ذكر هذا الكلام لا ما ذهب اليه هؤلاء الجهال الثاني ان المقصود من ذكر هذا الكلام تقرير الحجة التي ذكرها قبل هذه الآية وهي قوله ولا يستطيعون لهم نصراً ولا انفسهم ينصرون يعني كيف يحسن عبادة من لا يقدر على النفع والضر ثم قرر تعالى ذلك بان هذه الاصنام لم يحصل لها ارجل ماشية وايد باطشة واعين باصرة وآذان سامعة ومتى كان الامر كذلك لم تكن قادرة على الانتفاع والاضرار فامتنع كونها آلهة واما اله العالم تعالى وتقدس فهو وان كان متعالياً عن هذه الجوارح والاعضاء الا انه موصوف بكمال القدرة على النفع والضر وموصوف بكمال السمع والبصر فظهر الفرق بين البابين قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون قال الحسن انهم كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم بآلهتهم فنزلت الآية ليظهر قدرتها على ايصال المضار اليه بوجه من الوجوه اثبت نافع وابو عمرو الياء في كيدون والباقون حذفوها ومثله في فلا تنظرون قال الواحدي ان الفواصل والقوافي وقد حذفوا هذه الياءات اذا كانت في القوافي لقوله [illegible] والذين اثبتوها فلان الاصل هو الاثبات وقوله فلا تنظرون اي لا تمهلون واعجلوا في كيدي انتم وشركاؤكم

إِنَّ وَلِيِّيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ نَصْرَكُمْ وَلَا أَنفُسَهُمْ يَنصُرُونَ وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ

واعلم انه تعالى لما بين في الآيات المتقدمة ان هذه الاصنام لا قدرة لها على النفع والضر بين بهذه الآية ان الواجب على كل عاقل عبادة الله تعالى لانه هو الذي يتولى تحصيل منافع الدين والدنيا اما تحصيل منافع الدين فبانزال الكتاب ومنافع الدنيا بقوله وهو يتولى الصالحين المسألة الاولى اكثر القراء ولي الله بثلاث ياءات الاولى ياء فعيل وهي ساكنة والثانية لام الفعل وهي مكسورة قد ادغمت الاولى فيها فصار ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة وروي عن ابي عمرو ولي الله بياء مشددة ووجه ذلك انه حذف الياء التي هي لام فعيل كما حذف الياء من قولهم ما باليت ثم ادغمت ياء فعيل في ياء الاضافة فبقيت ولي الله وهذه الفتحة هي للاضافة واما الباقون فاجازوا اثبات الياءات المسألة الثانية ان ولي الله اي الذي يتولى حفظي ونصري هو الله الذي نزل الكتاب المشتمل على هذه العلوم العظيمة النافعة في الدين ويتولى الصالحين بنصره فلا تضرهم عداوة من عاداهم وفي ذلك بين المشركين

من ان نصره كيدهم وسمعت ان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه ما كان يدخر لاولاده شيئاً فقيل له فيه فقال ولدي اما ان يكون من الصالحين او من المجرمين فان كان من الصالحين فوليه الله ومن كان الله وليه فلا حاجة به الى مالي وان كان من المجرمين فقد قال تعالى فلن اكون ظهيراً للمجرمين ومن رده الله لم اشتغل باصلاح مهماته قوله تعالى والذين تدعون من دونه لا يستطيعون الآية وفيه قولان الاول ان المراد منه وصف الاصنام بهذه الصفات فان قالوا انه هذه الاشياء قد صارت مذكورة في الآيات المتقدمة فما الفائدة في تكريرها فنقول قال الواحدي رحمه الله انما اعيد هذا المعنى لان الاول مذكور على جهة التقريع وهذا مذكور على جهة الفرق بين من تجوز له العبادة وبين من لا تجوز كانه قيل الاله المعبود يجب ان يكون بحيث يتولى الصالحين وهذه الاصنام ليست كذلك فلا تكون صالحة للالهية القول الثاني ان هذه الاحوال المذكورة صفات لهؤلاء المشركين الذين يدعون غير الله يعني ان الكفار كانوا يخوفون رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه فقال تعالى انهم لا يقدرون على شيء بل انهم قد بلغوا في الجهل والحماقة الى انك لو دعوتهم واظهرت اعظم انواع الحجة والبرهان لم يسمعوا ذلك البتة فان قيل لم يتقدم ذكر المشركين وانما تقدم ذكر الاصنام فكيف يصح ما ذكرتم قلنا قد تقدم ذكرهم في قوله تعالى قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون قوله تعالى وتراهم ينظرون اليك وهم لا يبصرون ان حملنا هذه الصفات على الاصنام فالمراد من كونها ناظرة كونها مقابلة بوجوهها وجوه القوم من قولهم جبلان متناظران اي متقابلان وان حملناها على المشركين فالمعنى انهم وان كانوا ينظرون الى الناس الا انهم لشدة اعراضهم عن الحق لم ينتفعوا بذلك النظر والرؤية فصاروا كانهم عمي وهذه الآية تدل على ان النظر غير الرؤية لانه تعالى اثبت النظر ونفى الرؤية وذلك يدل على التغاير وجب عن هذا الاستدلال بان معناه تحسبهم انهم ينظرون اليك مع انهم في الحقيقة لا يبصرون اي تظن انهم يبصرون ذلك مع انهم لا يبصرون ذلك والرؤية بمعنى الحسبان واردة قال تعالى وترى الناس سكارى وما هم بسكارى قوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين اعلم انه تعالى لما بين في الآية الاولى ان الله هو الذي يتولاه وان الاصنام وعابديها لا يقدرون على الايذاء والاضرار بين في هذه الآية ما هو المنهج القويم والصراط المستقيم في معاملة الناس فقال خذ العفو قال اهل اللغة العفو الفضل وما اتى من غير كلفة قال مولانا الامام رحمه الله الحقوق التي تستوفى من الناس وتؤخذ منهم اما ان يجوز ادخال المساهلة والمسامحة فيها واما لا يجوز اما القسم الاول فهو المراد بقوله تعالى خذ العفو ويدخل فيه ترك التشدد في كل ما يتعلق بالحقوق المالية ويدخل فيه ايضاً التخلق مع الناس بالخلق الطيب وترك الغلظة والفظاظة كما قال تعالى ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك ومن هذا الباب ان يدعو الخلق الى الدين الحق بالرفق واللطف كما قال تعالى وجادلهم بالتي هي احسن واما القسم الثاني وهو الذي لا يجوز دخول المساهلة والمسامحة فيه فالحكم فيه ان يأمر بالمعروف والعرف والعارفة والمعروف هو كل امر عرف انه لا بد من الاتيان به وان وجوده خير من عدمه وذلك لان في هذا القسم لو اقتصر على الاخذ بالعفو ولم يأمر بالمعروف ولم يكشف عن حقيقة الحال لكان ذلك سعياً في تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز ثم اذا امر بالمعروف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تعالى في آخر الآية وأعرض عن الجاهلين وقال في آية اخرى واذا مروا باللغو مروا كراماً وقال والذين هم عن اللغو معرضون وقال في صفة اهل الجنة لا يسمعون فيها لغواً ولا تأثيماً واذا احاط عقلك بهذا التقسيم علمت ان هذه الآية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قال عكرمة لما نزلت هذه الآية قال النبي صلى الله عليه وسلم يا جبريل ما هذا قال يا محمد ان ربك يقول هو ان تصل من قطعك وتعطي من حرمك وتعفو عمن ظلمك قال اهل العلم تفسير جبريل عليه السلام مطابق للفظ الآية لانك اذا وصلت من قطعك فقد عفوت عنه واذا اعطيت من حرمك فقد اتيت بالمعروف واذا عفوت عمن ظلمك فقد اعرضت عن الجاهل قال جعفر الصادق رضي الله عنه ليس في القرآن آية اجمع لمكارم الاخلاق من هذه الآية وللمفسرين في تفسير هذه الآية طريق آخر فقالوا خذ العفو اي ما عفا لك من اموالهم اي ما اتوك به عفواً فخذه ولا تسأل عما وراء ذلك كان هذا قبل فريضة الصدقة قالوا ولما نزلت آية وجوب الزكوة صارت هذه الآية منسوخة وامر بالعرف اي باظهار الدين الحق وتقريره واعرض عن الجاهلين اي عن المشركين قالوا وهذا منسوخ بآية السيف فعلى هذه الطريقة جميع الآية منسوخة الا قوله وامر بالعرف واعلم ان تخصيص قوله خذ العفو بما ذكروه تقييد للمطلق من غير دليل وايضاً فهذا الكلام اذا حملناه على اداء الزكوة لم يكن ايجاب الزكوة بالمقادير المخصوصة منافياً لذلك لان آخذ الزكوة مأمور بان لا يأخذ كرائم اموال الناس وان لا يشدد الامر على المزكي فلم يكن ايجاب الزكوة سبباً لصيرورة هذه الآية منسوخة واما قوله واعرض عن الجاهلين فالمقصود منه امر الرسول صلى الله عليه وسلم بان يصبر على سوء اخلاقهم وان لا يقابل اقوالهم الركيكة ولا افعالهم الخسيسة بامثالها وليس فيه دلالة على الامتناع من القتال لانه لا يمتنع ان يؤمر صلى الله عليه وسلم بالاعراض عن الجاهلين مع الامر بقتال المشركين فانه ليس من المتناقض ان يقول الشارع لا تقابل سفاهتهم بمثلها ولكن قاتلهم واذا كان الجمع بين الامرين ممكناً فحينئذ لا حاجة الى التزام النسخ الا ان الظاهر من حال المفسرين انهم يشغفون بتكثير النسخ والمنسوخ من غير ضرورة وحاجة

وَإِمَّا يَنزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَٰذَا بَصَائِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ

فيه مسائل المسألة الاولى قال ابو زيد لما نزل قوله واعرض عن الجاهلين قال النبي صلى الله عليه وسلم كيف يا رب والغضب فنزل قوله واما ينزغنك المسألة الثانية اعلم ان نزغ الشيطان عبارة عن وساوسه ونخسه في القلب بما يسول للانسان من المعاصي عن ابي زيد نزغت بين القوم اذا افسدت ما بينهم وقيل النزغ الازعاج واكثر ما يكون عند الغضب واصله الازعاج بالحركة الى الشر وتقرير الكلام انه تعالى لما امره بالمعروف فعند ذلك ربما يهيج سفيه ويظهر السفاهة فعند ذلك امره تعالى بالسكوت عن مقابلته فقال واعرض عن الجاهلين ولما كان من المعلوم ان عند اقدام السفيه على السفاهة فقد يهيج

[illegible] ...سان على ما لا ينبغي فلا جرم بين انه تعالى ما يجري مجرى العلاج لهذا المرض فقال فاستعذ بالله
[illegible] ...الطاعنون في عصمة الانبياء عليهم السلام بهذه الآية وقالوا لولا انه يجوز من الرسول [illegible]
[illegible] ...والجواب عنه من وجوه الاول ان حاصل الكلام انه تعالى قال ان حصل في قلبك نزغ [illegible] كما انه
[illegible] ...وقال تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولم يدل على انه حصل فيهما آلهة
[illegible] ...في عصمته انما القادح قبوله صلى الله عليه وسلم وسوسته والآية لا تدل على ذلك وعن
[illegible] ...وانت يا رسول الله قال وانا ولكنه اسلم بعون الله فلقد اتاني فاخذت بحلقه
[illegible] ...صلى الله عليه وسلم وقد قال تعالى وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي الا اذا تمنى القى
[illegible] ...الله عليه وسلم يقبل اثر وسوسته الا انما يخص هذه الحالة بترك الافضل والاولى قال
[illegible] ...المسألة الرابعة الاستعاذة بالله عند هذه الحالة [illegible]

[illegible]

من الشيطان

[illegible]

عند ربك

[illegible] قال ان الانصات هو ترك الجهر والعرب تسمي تارك الجهر منصتا وان كان يقرأ في نفسه واذا لم يسمع احدا والقائل ان يقول انه تعالى امر اولا بالاستماع واشتغاله
[illegible] والاستماع غير فالاستماع عبارة عن كونه بحيث يحيط بالكلام المسموع على الوجه الكامل قال تعالى لموسى عليه السلام وانا اخترتك فاستمع لما يوحى
[illegible] وظهر ان الاشتغال بالقراءة مما يمنع من الاستماع علمنا ان الامر بالاستماع يفيد النهي عن القراءة السؤال الثالث وهو المعتمد ان الفقهاء اجمعوا على انه
[illegible] فبيان ان عموم قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا يوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله صلى الله عليه وسلم
[illegible] وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلاة الا بفاتحة الكتاب اخص من ذلك العموم فثبت ان تخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لازم فوجب المصير الى
[illegible] وهذا السؤال حسن السؤال الرابع ان نقول مذهب مالك وهو القول القديم للشافعي انه لا يجوز للمأموم ان يقرأ الفاتحة في
[illegible] النفس ويجب عليه القراءة في الصلوة السرية لان هذه الآية لا دلالة فيها على هذه الحالة وهذا ايضا سؤال حسن وفي الآية قول
[illegible] اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا خطاب مع الكفار في ابتداء التبليغ وليس خطابا مع المسلمين وهذا القول حسن مناسب وتقريره
[illegible] ان قوما من الكفار يطلبون آيات مخصوصة ومعجزات خاصة فاذا كان النبي صلى الله عليه وسلم لا يأتيهم بها قالوا لولا اجتبيتها فامر الله
[illegible] يقول جوابا عن كلامهم انه ليس لي ان اقترح على ربي وليس لي الا ان انتظر الوحي ثم بين تعالى ان ترك الاتيان بتلك المعجزات
[illegible] لان القراءة معجزة تامة كافية في اثبات النبوة وعبر الله تعالى عن هذا المعنى بقوله هذا بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون
[illegible] فاستمعوا له وانصتوا المراد منه ترك قراءة المأموم خلف الامام لم يحصل بين هذه الآية وبين ما قبلها تعلق بوجه من الوجوه
[illegible] الترتيب وذلك لا يليق بكلام رب العزة فوجب ان يكون المراد منه شيئا آخر سوى هذا الوجه وتقريره انه لما ادعى كون القرآن بصائر
[illegible] دالة على صدق محمد صلوات الله عليه فكونه كذلك لا يظهر الا بشرط مخصوص وهو ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قرأ القرآن على اولئك
[illegible] على فصاحته ويحيطوا بما فيه من العلوم الكثيرة فحينئذ يظهر لهم كونه معجزا دالا على صدق محمد صلوات الله عليه فيستغنوا بهذا القرآن
[illegible] صدق قوله في صفة القرآن انه بصائر وهدى ورحمة فثبت انا اذا حملنا الآية على هذا الوجه استقام النظم وحصل الترتيب الحسن المفيد
[illegible] القراءة خلف الامام فسد النظم واختل الترتيب فثبت ان حملها على ما ذكرناه اولى واذا ثبت هذا ظهر ان قوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا
[illegible] انه صلى الله عليه وسلم عليهم القرآن في معرض الاحتجاج بكونه معجزا على صدق نبوته وعند هذا يسقط استدلال الخصوم بهذه الآية
[illegible] وجوه الاول انه تعالى حكى عن الكفار انهم قالوا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون فلما حكى عنهم
[illegible] الاستماع والسكوت حتى يمكنهم الوقوف على ما في القرآن من الوجوه الكثيرة البالغة الى حد الاعجاز الثاني انه تعالى قال قبل هذه الآية هذا
[illegible] يؤمنون فحكم بكون القرآن رحمة للمؤمنين على سبيل القطع والجزم ثم قال تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا
[illegible] لانه تعالى حكم اولا بكونه رحمة للمؤمنين قطعا فكيف يقول بعده من غير فصل لعله يكون القرآن رحمة للمؤمنين اما اذا قلنا
[illegible] فاستمعوا انتم ايها الكافرون صح اذا قوله لعلكم ترحمون لان المعنى فاستمعوا له وانصتوا فلعلكم تطلعون على ما فيه من دلائل الاعجاز فتؤمنوا
[illegible] مرحومين فثبت انا لو حملناه على قولنا حسن قوله لعلكم ترحمون ولو قلنا ان الخطاب مع المؤمنين لم يحسن ذكر
[illegible] بل الذي ذكرناه اولى وحينئذ يسقط استدلال الخصم به من كل الوجوه لانا بينا بالدليل ان هذا الخطاب ما يتناول المؤمنين وانما
[illegible] الوحي والدعوة قوله تعالى واذكر ربك في نفسك الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما قال واذا قرئ القرآن فاستمعوا
[illegible] عال حتى يمكنهم استماع القرآن ومعلوم ان ذلك القارئ ليس الا الرسول صلى الله عليه وسلم فكانت هذه الآية جارية
[illegible] بان يقرأ القرآن على القوم بصوت عال رفيع وانما امره بذلك ليحصل المقصود من تبليغ الوحي والرسالة ثم انه تعالى اردف
[illegible] نفسه والفائدة فيه ان انتفاع الانسان بالذكر انما يكمل اذا وقع بهذه الصفة لانه بهذا الشرط اقرب الى الاخلاص والتضرع
[illegible] الرسول صلى الله عليه وسلم بالذكر مقيد بقيود **القيد الاول** واذكر ربك في نفسك والمراد به كونه عارفا بمعاني الاذكار التي
[illegible] العزة والعلو والعظمة والكمال وذلك لان الذكر باللسان اذا كان عاريا عن الذكر بالقلب كان عديم الفائدة الا ترى ان الفقهاء
[illegible] والشرى مع انه لا يعرف معاني هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشرى فكذا ههنا ويتفرع على ما ذكرناه
[illegible] الاكابر من ارباب القلوب كانوا اذا ارادوا ان يأمروا واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره اربعين يوما بالخلوة والتصفية ثم عند
[illegible] التامة يقرأ عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول للمريد اعتبر حال قلبك عند سماع هذه الاسماء فكل اسم وجدت قلبك
[illegible] وقوة عرف ان الله تعالى انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة على ذكر ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف
[illegible] هذه الآية تدل على اثبات كلام النفس لانه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يذكر ربه في نفسه وجب الاعتراف بحصول
[illegible] النفس الا ذلك فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد من الذكر النفسي العلم والمعرفة قلنا هذا باطل لان الانسان لا قدرة له على تحصيل

العلم بالشيء ابتداء لانه اما ان يطلبه حال حصوله او حال عدم حصوله والاول باطل لانه يقتضي تحصيل الحاصل وهو محال والثاني باطل لان ما لا يكون متصورا كان الذهن غافلا عنه والغافل
عن الشيء يمتنع كونه طالبا له فثبت انه لا قدرة للانسان على تحصيل التصورات فامتنع ورود الامر به والآية دالة على ورود الامر بالذكر النفساني فوجب ان يكون الذكر النفساني
معنى مغايرا للمعرفة والعلم والتصور وذلك هو المطلوب الحكم الثالثة انه تعالى قال واذكر ربك في نفسك ولم يقل واذكر الهك ولا سائر الاسماء وانما سماه في هذا المقام
باسم كونه ربا وهنا اضاف نفسه اليه وكل ذلك يدل على نهاية الرحمة والتقريب والفضل والاحسان والمقصود منه ان يصير العبد فرحا مبتهجا عند سماع هذا الاسم لان لفظ الرب
مشعر بالتربية والفضل وعند سماع هذا الاسم يتذكر العبد اقسام انعام الله عليه وبالحقيقة لا يصل عقله الى اقل اقسامها كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها فعند انكشاف
هذا المقام في القلب يقوى الرجاء فاذا سمع بعد ذلك قوله تضرعا وخيفة عظم الخوف وحينئذ يحصل في القلب موجبات الرجاء وموجبات الخوف وعنده
يكمل الايمان على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم لو وزن خوف المؤمن ورجاؤه لاعتدلا الا ان ههنا دقيقة وهي ان سماع لفظ الرب يوجب الرجاء وسماع
لفظ التضرع والخيفة يوجب الخوف فلما وقع الابتداء بما يوجب الرجاء علمنا ان جانب الرجاء اقوى **القيد الثاني** من القيود المعتبرة في الذكر حصول
التضرع واليه الاشارة بقوله تضرعا وهذا القيد معتبر ويدل عليه القرآن والمعقول اما القرآن فقوله في سورة الانعام قل من ينجيكم من ظلمات البر والبحر تدعونه تضرعا
وخفية واما المعقول فلان كمال حال الانسان انما يحصل بانكشاف امرين احدهما عزة الربوبية وهذا المقصود انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك
والثاني بمشاهدة ذلة العبودية وذلك انما يكمل بقوله تضرعا فالانتقال من الذكر الى التضرع يشبه النزول من المعراج والانتقال من التضرع الى الذكر يشبه الصعود وبهما
يتم معراج الارواح القدسية وههنا بحث وهو ان معرفة الله من لوازمها التضرع والخوف فما الفائدة في اعتبارهما واجيب عنه بان المعرفة لا يلزمها التضرع والخوف
على الاطلاق لانه ربما استحكم في عقل الانسان انه تعالى لا يعاقب احدا لان ذلك العقاب ابدا للغير ولا فائدة للحق فيه واذا كان كذلك لم يجب فاذا انعقد هذا
لم يكمل التضرع والخوف فلهذا السبب نص تعالى على انه لا بد منه واجيب عنه بان الخوف على قسمين خوف العقاب وهو مقام المبتدئين وخوف الجلال وهو مقام
المحققين وهذا الخوف ممتنع الزوال وكل من كان اعرف بجلال الله كان هذا الخوف في قلبه اكمل واجيب عن هذا الجواب بان لاصحاب المكاشفات مقامين مكاشفة الجمال
ومكاشفة الجلال فاذا كوشفوا بالجمال عاشوا واذا كوشفوا بالجلال طاشوا ولا بد في مقام الذكر من رعاية الحالين **القيد الثالث** قوله تعالى وخيفة وفي قراءة ابي و
خفية قال الزجاج اصلها خوفة فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها قال مولانا الامام رضي الله عنه هذا الخوف يقع على وجوه احدها خوف التقصير في الاعمال وثانيها
خوف الخاتمة والمحققون خوفهم من السابقة لانه انما يظهر في الخاتمة ما سبق الحكم به في الفاتحة ولذلك كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن
الى يوم القيامة وثالثها خوف انه كيف يقابل نعمة الله التي لا حصر لها ولا حد بطاعاته الناقصة واذكاره القاصرة وكان الشيخ ابو بكر الواسطي رحمه الله يقول الشكر شرك
فسئل عن هذه الكلمة قلت لعل المراد والله اعلم ان من حاول مقابلة وجوه احسان الله بشكره فقد اشرك لان على هذا التقدير كان العبد يقول منك النعمة
ومني الشكر ولا شك ان هذا شرك فاما اذا اتى بالشكر على خوف التقصير مع الاعتراف بالذلة والخضوع فهناك تشم منه رائحة العبودية واما القراءة
الثانية وهي قوله وخفية فالاخفاء في حق المبتدئين لاجل صون الطاعات عن شوائب الرياء والسمعة وفي حق المنتهين المقربين مشاهدة العزة وذلك لان المحبة
اذا استكملت اوجبت الغيرة فاذا كمل هذا التوغل وحصل الفناء وقع الذكر في حيز الاخفاء بناء على قوله عليه السلام من عرف الله كل لسانه **القيد الرابع** قوله تعالى
ودون الجهر من القول والمراد منه ان يقع ذلك الذكر بحيث يكون متوسطا بين الجهر والمخافتة كما قال تعالى ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها وابتغ بين ذلك سبيلا
وقال تعالى عن زكريا عليه السلام اذ نادى ربه نداء خفيا قال ابن عباس في تفسير قوله ودون الجهر من القول يعني ان يذكر ربه على وجه يسمع نفسه فان حصول الذكر اللساني
بحيث يسمع نفسه فانه يتأثر الخيال من ذلك الذكر وتأثر الخيال يوجب قوة في الذكر القلبي الروحاني ولا يزال يقوى كل واحد من هذه الاذكار الثلاثة وينعكس انوار هذه الاذكار
من بعضها الى البعض ويصير هذه الانعكاسات سببا لمزيد القوة والجلاء والانكشاف والترقي من حضيض ظلمات عالم الاجسام الى انوار مدبر النور والظلام **القيد الخامس** قوله تعالى
بالغدو والآصال فيه مسئلتان المسئلة الاولى في لفظ الغدو قولان الاول انه مصدر يقال غدوت اغدو غدوا ومنه قوله تعالى غدوها شهر اي غدوها ثم يسمى
وقت الغدو غدوا كما يقال دنا الصباح اي وقته ودنا المساء اي وقته الثاني ان يكون الغدو جمعا جمع غدوة قال الليث الغدو جمع مثل الغدوات وواحد الغدوات غداة
واما الآصال فقال الفراء واحدها الاصل وواحد الاصل اصيل قال ويقال جئناهم موصلين اي عند الآصال ويقال الاصيل ماخوذ من الاصل واليوم بليلته انما يبتدأ في الشرع من
اول الليل وآخر نهار كل يوم متصل باول ليل اليوم الثاني فسمي آخر النهار اصيلا لكونه ملاصقا لما هو اصل لليوم الثاني المسئلة الثانية لم خص الغدو والآصال بهذا الذكر والحكمة فيه
ان عند الغدوة ينقلب الانسان من النوم الذي هو كالموت الى اليقظة التي هي كالحيوة والعالم ينقلب من الظلمة التي هي طبيعة عدمية الى النور الذي هو طبيعة وجودية
واما عند الآصال فالامر بالضد لان الانسان ينقلب فيه من الحيوة الى الموت والعالم ينقلب فيه من النور الخالص الى الظلمة الخالصة ففي هذين الوقتين يحصل هذان النوعان
من التغير العجيب القوي القاهر ولا يقدر على مثل هذا التغيير الا الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة الغير المتناهية فلهذه الحكمة العجيبة خص الله تعالى هذين الوقتين
بالامر بالذكر ومن الناس من قال ذكر هذين الوقتين والمراد به مداومة الذكر والمواظبة عليه بقدر الامكان عن ابن عباس انه قال في قوله تعالى الذين يذكرون الله قياما وقعودا
وعلى جنوبهم لو حصل لابن آدم حالة رابعة سوى هذه الاحوال لامر الله تعالى بالذكر عندها والمراد انه تعالى امر بالذكر على الدوام **القيد السادس** قوله تعالى ولا تكن
من الغافلين والمعنى ان قوله بالغدو والآصال دل على انه يجب ان يكون الذكر حاصلا في كل الاوقات وقوله ولا تكن من الغافلين يدل على ان الذكر القلبي يجب

ان يكون ذاكرا وان لا يغفل لحظة واحدة عن استحضار جلال الله وكبريائه بقدر الطاقة البشرية والقوة الانسانية وتحقيق القول ان بين الروح والبدن علاقة عجيبة لان كل اثر يحصل في جوهر الروح نزل منه اثر الى البدن وكل حالة تحصل في البدن يصعد منها نتائج الى الروح الا ترى ان الانسان اذا تخيل الشيء الحامض ضرس سنه واذا تخيل حالة مكروهة وغضب سخن بدنه فهذه آثار تنزل من الروح الى البدن وايضا اذا واظب الانسان على عمل من الاعمال وكرره مرات وكرات حصلت ملكة قوية راسخة في جوهر النفس فهذه آثار صعدت من البدن الى النفس اذا عرفت هذا فنقول اذا حضر الذكر اللساني بحيث يسمع نفسه حصل اثر من ذلك الذكر في الخيال ثم يصعد من ذلك الاثر الخيالي مزيد انوار وجلايا الى جوهر الروح ثم ينعكس من تلك الاشراقات الروحانية آثار زائدة الى اللسان ومنها الى الخيال ثم مرة اخرى الى العقل ولا يزال ينعكس هذه الانوار في هذه المرايا بعضها الى البعض ويتقوى بعضها ببعض ويستكمل بعضها ببعض ولما كان لا نهاية لتزايد انوار هذه المراتب لا جرم لا نهاية لسفر العارفين في هذه المقامات العالية القدسية وذلك بحر لا ساحل له ومطلوب لا نهاية له واعلم ان قوله تعالى واذكر ربك في نفسك وان كان ظاهره خطابا مع النبي صلى الله عليه وسلم الا انه عام في حق كل المكلفين ولكل احد درجة مخصوصة ومرتبة معينة بحسب استعداد جوهر نفسه الناطقة كما قال تعالى في صفة الملائكة وما منا الا له مقام معلوم قوله تعالى ان الذين عند ربك الاية فيها مسائل الاولى لما رغب الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم في الذكر وفي المواظبة عليه ذكر عقيبه ما يقوي دواعيه في ذلك فقال ان الذين عند ربك والمعنى ان الملائكة مع نهاية شرفهم وغاية طهارتهم وعصمتهم وبراءتهم عن بواعث الشهوة والغضب وحوادث الحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والسجود والخضوع والخشوع فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم الجسمانية ومستعدا للذات البشرية والبواعث الانسانية اولى بالمواظبة على الطاعة ولهذا قال عيسى عليه السلام واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا وقال لنبينا صلوات الله عليه واعبد ربك حتى يأتيك اليقين المسئلة الثانية المشبهة تمسكوا بقوله ان الذين عند ربك قالوا ولفظ عند مشعر بالمكان والجهة وجوابه انا ذكرنا البراهين العقلية والنقلية في هذه السورة في قوله ثم استوى على العرش على انه يمتنع كونه تعالى حاصلا في المكان والجهة فوجب المصير الى التأويل وبيانه من وجوه الاول انه تعالى قال وهو معكم ولا شك ان هذه المعية بالفضل والرحمة لا بالجهة فكذا ههنا وايضا جاء في الاخبار الربانية انه تعالى قال انا عند المنكسرة قلوبهم لاجلي ولا خلاف ان هذه العندية ليست لاجل المكان والجهة فكذا ههنا الثاني ان المراد القرب بالشرف يقال للوزير قربة عظيمة من الامير وليس المراد منه القرب بالجهة لان البواب

[illegible]

سورة الانفال سبعون وخمس آيات

بسم الله الرحمن الرحيم يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فاتقوا الله [illegible]

[illegible]

من الصحيح واما البحث الثاني وهو ان السائل من كان فلا شك انه هو النبي صلى الله عليه وسلم واما البحث الثالث وهو ان الانفال ما هي فنقول قال الازهري النفل والنافلة ما كان زيادة على الاصل وسميت الغنائم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على سائر الامم الذين لم تحل الغنائم لهم وصلوة التطوع نافلة لانها زيادة على الفرض الذي هو الاصل وقال تعالى ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة اي زيادة على ما سأل واما البحث الرابع وهو ان هذا السؤال عن اي احكام الانفال كان فنقول فيه وجهان الاول لفظ السؤال وان كان مبهما الا ان تعيين الجواب يدل على ان السؤال كان واقعا عن ذلك المعين ونظيره قوله تعالى يسئلونك عن المحيض ويسئلونك عن اليتامى فعلم منه انه سؤال عن حكم من احكام المحيض واليتامى وذلك الحكم غير معين الا ان الجواب كان معينا لانه تعالى قال في المحيض قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض فدل هذا الجواب ان ذلك السؤال كان سؤالا عن مخالطة النساء في المحيض وقال في اليتامى قل اصلاح لهم خير وان تخالطوهم فاخوانكم فدل هذا الجواب المعين على ان ذلك السؤال كان واقعا عن التصرف في مالهم ومخالطتهم في المواكلة وايضا قال تعالى ويسئلونك عن الروح وليس فيه ما يدل على ان ذلك السؤال عن اي الاحكام الا انه قال في الجواب قل الروح من امر ربي فدل هذا الجواب على ان ذلك السؤال كان عن كون الروح محدثا او قديما فكذا ههنا لما قال في جواب السؤال عن الانفال قل الانفال لله والرسول دل هذا على انهم سألوه عن الانفال كيف مصرفها ومن المستحق لها والقول الثاني ان قوله تعالى يسئلونك عن الانفال اي من الانفال والمراد من هذا السؤال الاستعطاء على ما روي في الخبر انهم كانوا يقولون يا رسول الله اعطني كذا واعطني كذا ولا يبعد اقامة عن مقام من وهذا قول عكرمة وقراءة عبد الله يسئلونك الانفال والبحث الخامس وهو شرح اقوال المفسرين في المراد بالانفال فنقول ان الانفال التي سألوا عنها يقتضي ان يكون قد وقع بينهم التنازع والتنافس بسببها ويدل عليه وجوه ثلثة احدها ان قوله قل الانفال لله والرسول يدل على ان المقصود من ذكره منع القوم عن المخاصمة والمنازعة وثانيها قوله فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم يدل على انهم انما سألوا عن ذلك بعد ان وقعت الخصومة بينهم وثالثها ان قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين يدل على ذلك اذا عرفت هذا فنقول يحتمل ان يكون المراد من هذه الانفال الغنائم وهي الانفال المأخوذة من الكفار قهرا ويحتمل ان يكون المراد غيرها اما الاول ففيه وجوه احدها انه صلى الله عليه وسلم قسم ما غنموه يوم بدر على من حضر وعلى اقوام لم يحضروا ايضا وهم ثلثة من المهاجرين وخمسة من الانصار اما المهاجرون فاحدهم عثمان رضي الله عنه فانه صلى الله عليه وسلم تركه على ابنته لانها كانت مريضة وطلحة وسعيد بن زيد فانه صلى الله عليه وسلم كان

[illegible]

لله والرسول معناه ان الحكم فيها لله وللرسول وهذا المعنى باق ولا يمكن ان نقضه منسوخا ثم انه تعالى حكم بكون اربعة اخماسها ملكا للغانمين ثم ان اية الخمس تدل على كون الغنيمة ملكا للغانمين والانفال ههنا مفسرة لا بالغنايم بل بالسلب وانما ينفله الرسول صلى الله عليه وسلم لبعض الناس لمصلحة من المصالح ثم قال تعالى فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم وفيه بحثان البحث الاول معناه فاتقوا عقاب الله ولا تقدموا على معصية الله واتركوا المنازعة والمخاصمة بسبب هذه الاموال وارضوا بما يقسمه رسول الله صلى الله عليه وسلم البحث الثاني قوله واصلحوا ذات بينكم اي واصلحوا ما بينكم من الاحوال ولما كانت الاحوال واقعة في البين قيل لها ذات البين كما ان الاسرار لما كانت مضمرة في الصدور قيل لها ذات الصدور ثم قال تعالى واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين والمعنى انه تعالى نهاهم عن مخالفة حكم الرسول صلى الله عليه وسلم فقال فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم ثم اكد ذلك بان امرهم بطاعة الرسول بقوله واطيعوا الله ورسوله ثم بالغ في هذا التاكيد فقال ان كنتم مؤمنين والمراد ان الايمان الذي دعاكم الرسول صلى الله عليه وسلم اليه ورغبتم فيه لا يتم حصوله الا بالتزام هذه الطاعة فاحذروا الخروج عنها واحتج من قال ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بهذه الاية وتقريره ان المعلق بكلمة ان على الشيء عدم عند عدم ذلك الشيء وههنا الايمان معلق على الطاعة بكلمة ان فيلزم عدم الايمان عند عدم الطاعة وتمام هذه المسئلة مذكور في قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه والله الموفق للصواب واليه المرجع والماب

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ

اعلم انه تعالى لما قال واطيعوا الله ورسوله ان كنتم مؤمنين واقتضى ذلك كون الايمان مستلزما للطاعة شرح ذلك في هذه الاية مزيد شرح وتفصيل وبين ان الايمان لا يحصل الا عند حصول هذه الطاعات فقال انما المؤمنون الاية واعلم ان هذه الاية تدل على ان الايمان لا يحصل الا عند حصول امور خمسة الصفة الاولى قوله تعالى اذا ذكر الله وجلت قلوبهم قال الواحدي يقال وجل يوجل وجلا فهو وجل واوجل اذا خاف قال الشاعر لعمرك ما ادري واني لاوجل على اينا تعدو المنية اول والمراد ان المؤمن انما يكون مؤمنا اذا كان خائفا من الله تعالى ونظيره قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم وقوله والذين هم من عذاب ربهم مشفقون وقوله والذين هم في صلاتهم خاشعون وقال اصحاب الحقائق الخوف على قسمين خوف العقاب وخوف الجلال والعظمة واما خوف العقاب فهو للعصاة واما خوف الجلال والعظمة فهو لا يزول عن قلب احد من المخلوقين سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا وذلك لانه تعالى غني لذاته عن كل الموجودات وما سواه من الموجودات فمحتاجون اليه والمحتاج اذا حضر عند الملك الغني هابه وخافه وليست تلك الهيبة من العقاب بل مجرد علمه بكونه غنيا عنه وكونه محتاجا اليه يوجب تلك المهابة وذلك الخوف اذا عرفت هذا فنقول ان كان المراد من الوجل القسم الاول فذلك لا يحصل من مجرد ذكر الله وانما يحصل من ذكر عقاب الله وهذا هو اللائق بهذا الموضع لان المقصود من هذه الاية الزام اصحاب بدر طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في قسمة الانفال اما ان كان المراد من الوجل القسم الثاني فذلك لازم عن مجرد ذكر الله ولا حاجة في الاية الى الاضمار فان قيل انه تعالى قال ههنا وجلت قلوبهم وقال في اية اخرى وتطمئن قلوبهم بذكر الله فكيف الجمع بينهما وايضا قال في اية اخرى ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله قلنا الاطمئنان انما يكون من ثلج اليقين وشرح الصدر بمعرفة التوحيد والوجل انما يكون من خوف العقوبة ولا منافاة بين هاتين الحالتين بل نقول هذان الوصفان اجتمعا في اية واحدة وهي قوله تعالى تقشعر منه جلود الذين يخشون ربهم ثم تلين جلودهم وقلوبهم الى ذكر الله والمعنى انه تقشعر جلودهم من خوف عذاب الله ثم تلين جلودهم وقلوبهم عند رجاء ثواب الله الصفة الثانية قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا وهو كقوله تعالى واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا الاية وفيه مسائل المسئلة الاولى ان زيادة الايمان الذي هو التصديق على وجهين الاول وهو الذي عليه عامة اهل العلم على ما حكاه الواحدي ان كل من كانت الدلائل عنده اكثر واقوى كان ازيد ايمانا لان عند حصول كثرة الدلائل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابي بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد انه معرفته بالله تعالى اقوى ولقائل ان يقول المراد من هذه الزيادة اما قوة الدليل او كثرة الدليل اما قوته فباطل وذلك لان كل دليل فهو مركب لا محالة من مقدمات فتلك المقدمات اما ان يكون مجزوما بها جزما مانعا من النقيض او لا يكون كذلك فان كان الجزم المانع من النقيض حاصلا في كل مقدمات ذلك الدليل امتنع كون بعض الدليل اقوى من بعض على هذا التقدير لان الجزم المانع من النقيض لا يقبل التفاوت اما ان كان الجزم المانع من النقيض غير حاصل اما في الكل او في البعض فذاك لا يكون دليلا بل امارة والنتيجة الحاصلة منها لا تكون علما بل ظنا فثبت بما ذكرنا ان حصول التفاوت في الدليل بسبب القوة محال واما حصول التفاوت بسبب كثرة الدلائل فالامر كذلك لان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض فيمتنع ان يصير اقوى عند اجتماع الدلائل الكثيرة وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان امارة ولم تكن النتيجة معلومة بل كانت مظنونة فثبت ان هذا الوجه ضعيف واعلم انه يمكن ان يقال المراد من هذه الزيادة الدوام وعدم الدوام وذلك لان بعض المستدلين لا يكون مستحضرا للدليل والمدلول الا لحظة واحدة ومنهم من يكون مداوما لتلك الحالة وبين هذين الطرفين اوساط مختلفة ومراتب متفاوتة وهو المراد من الزيادة الوجه الثاني في زيادة التصديق انهم يصدقون بكل ما يتلى عليهم من عند الله ولما كانت التكاليف متوالية في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم متعاقبة فعند حدوث كل تكليف كانوا يزيدون تصديقا واقرارا ومن المعلوم ان من صدق انسانا في شيئين كان التصديق له اكثر من تصديقه في شيء واحد فقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا معناه انهم كلما سمعوا اية جديدة اتوا باقرار جديد فكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق وفي الاية وجه ثالث وهو ان كمال قدرة

وحكمته انما يعرف بواسطة اثار حكمته في مخلوقاته وهذا بحر لا ساحل له وكلما وقف عقل الانسان على اثار حكمة الله في تخليق شيء انتقل منه الى طلب حكمته في تخليق شيء اخر فقد انتقل من مرتبة الى مرتبة اخرى اعلى منها واشرف منها واكمل منها ولما كانت هذه المراتب لا نهاية لها فكذلك لا نهاية لمراتب التجلي والكشف والمعرفة المسئلة الثانية اختلفوا في ان الايمان هل يقبل الزيادة والنقصان ام لا اما الذين قالوا الايمان عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل فقد احتجوا من هذه الاية من وجهين الاول ان قوله زادتهم ايمانا يدل على ان الايمان يقبل الزيادة ولو كان الايمان عبارة عن المعرفة والاقرار لما قبل الزيادة الثاني انه تعالى لما ذكر هذه الامور الخمسة قال في الموصوفين بها اولئك هم المؤمنون حقا وذلك يدل على ان كل تلك الخصال داخل في مسمى الايمان وروي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها شهادة ان لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق والحياء شعبة من الايمان واحتجوا بهذه الاية على ان الايمان عبارة عن مجموع اركان الثلثة قالوا لان الاية صريح في ان الايمان يقبل الزيادة والمعرفة والاقرار لا يقبلان التفاوت فوجب ان يكون الايمان عبارة عن مجموع الاقرار والاعتقاد والعمل حتى ان بسبب دخول التفاوت في العمل يظهر التفاوت في الايمان وهذا الاستدلال ضعيف لانا بينا ان التفاوت بالدوام وعدم الدوام حاصل في الاعتقاد والاقرار وهذا القدر يكفي في حصول التفاوت في الايمان المسئلة الثالثة قوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا ظاهره مشعر بان تلك الايات هي المؤثرة في حصول الزيادة في الايمان وليس الامر كذلك لان نفس تلك الايات لا توجب هذه الزيادة بل ان كان ولا بد فالموجب هو سماع تلك الايات او معرفة تلك الايات توجب زيادة في المعرفة والتصديق

الصفة الثالثة قوله تعالى وعلى ربهم يتوكلون واعلم ان صفة المؤمن ان يكون واثقا بصدق الله في وعده ووعيده وان يقول صدق الله ورسوله وان لا يكون قوله كقول المنافقين ما وعدنا الله ورسوله الا غرورا ثم نقول هذا الكلام يفيد الحصر ومعناه انهم لا يتوكلون الا على ربهم وهذه الحالة مرتبة عالية ودرجة شريفة وهي ان الانسان يصير بحيث لا يبقى له اعتماد في امر من الامور الا على الله تعالى واعلم ان هذه الصفات الثلثة مرتبة على احسن جهات الترتيب فان المرتبة الاولى هي الوجل من عقاب الله والمرتبة الثانية هي الانقياد لمقامات تكاليف الله والمرتبة الاخيرة الانقطاع بالكلية عما سوى الله والاعتماد بالكلية على فضل الله بل الغناء بالكلية عما سوى الله

الصفة الرابعة والخامسة قوله تعالى الذين يقيمون الصلوة ومما رزقناهم ينفقون واعلم ان المراتب الثلثة المتقدمة احوال معتبرة في القلوب والبواطن ثم انتقل منها الى رعاية احوال الظاهر وراس الطاعات المعتبرة في الظاهر ورئيسها بذل النفس في الصلوة وبذل المال في مرضاة الله ويدخل فيه الزكوات والصدقات والصلوة ويدخل فيه الانفاق في الجهاد والانفاق على المساجد والقناطر قالت المعتزلة انه تعالى مدح من ينفق مما رزقه الله تعالى واجمعت الامة على انه لا يجوز الانفاق من الحرام وذلك يدل على ان الحرام لا يكون رزقا وقد سبق ذكر هذا الكلام مرارا واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات الخمس اثبت للموصوفين بها امورا ثلثة

الاول قوله تعالى اولئك هم المؤمنون حقا وههنا مسائل المسئلة الاولى قوله تعالى حقا يتصل به قولان احدهما انه متصل بقوله هم المؤمنون والمعنى هم المؤمنون بالحقيقة والثاني ان الكلام تم عند قوله اولئك هم المؤمنون ثم ابتدا وقال حقا لهم درجات عند ربهم المسئلة الثانية ذكروا في انتصاب قوله حقا وجهين الاول قال الفراء التقدير اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره قوله اولئك هم الكافرون حقا الثاني قال سيبويه انه مصدر موكد للفعل المحذوف يدل عليه الكلام والتقدير ان الذي فعلوه كان حقا صدقا الثالث قال الزجاج التقدير اولئك هم المؤمنون احق ذلك حقا والله الموفق للصواب المسئلة الثالثة اتفقوا على انه يجوز للرجل المؤمن ان يقول انا مؤمن واختلفوا في انه هل يجوز للرجل ان يقول انا مؤمن حقا ام لا فقال اصحاب الشافعي رضي الله عنهم الاولى ان يقول انا مؤمن ان شاء الله ولا يقول انا مؤمن حقا وقال اصحاب ابي حنيفة رحمهم الله الاولى ان يقول انا مؤمن حقا ولا يجوز ان يقول انا مؤمن ان شاء الله اما الذين قالوا انا مؤمن ان شاء الله فلهم فيه مقامان احدهما ان يكون ذلك لاجل حصول الشك في حصول الايمان والثاني ان لا يكون الامر كذلك اما المقام الاول فتقريره ان الايمان عند الشافعي رضي الله عنه عبارة عن مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل ولا شك ان كون الانسان اتيا بالاعمال الصالحة امر مشكوك فيه والشك في احد اجزاء الماهية يوجب الشك في حصول تلك الماهية فالانسان وان كان جازما بحصول الاعتقاد والاقرار الا انه لما كان شاكا في حصول العمل كان هذا القدر يوجب الشك في حصول الايمان واما عند ابي حنيفة رضي الله عنه فلما كان الايمان اسما للاعتقاد والقول وكان العمل خارجا عن مسمى الايمان لم يلزم من حصول الشك في الاعمال حصول الشك في الايمان فثبت ان من قال الايمان عبارة عن مجموع الامور الثلثة يلزمه وقوع الشك في الايمان ومن قال العمل خارج عن مسمى الايمان يلزمه نفي الشك عن الايمان وعند هذا ظهر ان الخلاف ليس الا في اللفظ فقط اما المقام الثاني ان قولنا انا مؤمن ان شاء الله ليس لاجل الشك ولنا فيه وجوه الاول ان كون الرجل مؤمنا اشرف صفاته واعظم نعوته واحواله فاذا قال انا مؤمن فكانه مدح نفسه باعظم المدائح فوجب ان يقول ان شاء الله ليصير هذا سببا لحصول الانكسار في القلب وزوال العجب وروي ان ابا حنيفة قال لقتادة لم تستثني في ايمانك فقال اتباعا لابراهيم عليه السلام في قوله والذي اطمع ان يغفر لي فقال ابو حنيفة هلا اقتديت به في قوله اولم تؤمن قال بلى قال مولانا الامام رضي الله عنه كان لقتادة ان يجيب ويقول انه بعد ان قال بلى قال ولكن ليطمئن قلبي فطلب مزيد الطمانينة وهذا يدل على انه لا بد من قول ان شاء الله الثاني انه تعالى ذكر في هذه الاية ان الرجل لا يكون مؤمنا الا اذا كان موصوفا بالصفات الخمس وهي الخوف من الله والاخلاص في دين الله والتوكل على الله والاتيان بالصلوة والزكوة لوجه الله وذكر في اول الاية ما يدل على الحصر وهو قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت كذا وكذا وكلمة انما تفيد الحصر وذكر في اخر الاية قوله اولئك هم المؤمنون حقا وهذا ايضا يفيد الحصر فلما دلت هذه الاية على انه

كونه ذاكرا

سببا له

المعنى ثم ان الانسان لا يمكنه القطع على نفسه بحصول هذه الصفات الخمس لا جرم كان الاولى ان يقول ان شاء الله روي ان الحسن سأله رجل وقال أمؤمن انت فقال
الايمان ايمانان فان كنت تسألني عن الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فانا مؤمن وان كنت تسألني عن قوله انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت
قلوبهم فوالله لا ادري أانا منهم ام لا الثالث ان القرآن العظيم دل على ان كل من كان مؤمنا كان من اهل الجنة فالقطع بكونه مؤمنا يوجب القطع بكونه من اهل الجنة
وذلك لا سبيل اليه فكذا هذا نقل عن الثوري انه قال من زعم انه مؤمن بالله حقا ثم لم يشهد بانه من اهل الجنة فقد آمن بنصف الآية والمقصود انه كما لا سبيل الى
القطع بانه من اهل الجنة فكذلك لا سبيل الى القطع بانه مؤمن الرابع ان الايمان عبارة عن التصديق بالقلب وعن المعرفة ومعنى هذا ان الرجل انما يكون مؤمنا في الحقيقة عند
ما يكون هذا التصديق وهذه المعرفة حاصلة في القلب حاضرة في الخاطر فاما عند زوال هذا المعنى فانه انما يكون مؤمنا بحسب حكم الله فاما في نفس الامر فلا اذا عرفت
هذا فلم يبعد ان يكون المراد بقوله ان شاء الله عائدا الى استدامة مسمى الايمان واستحضار معناه ابدا دائما من غير حصول غفلة عنه وهذا المعنى محتمل الخامس ان اصحاب
الموافاة الذين يحكمون على الايمان يقولون شرط كونه مؤمنا في الحال حصول الموافاة على الايمان وهذا الشرط لا يحصل الا عند الموت فيكون مجهولا والموقوف على المجهول
مجهول فلهذا السبب حسن ان يقال انا مؤمن ان شاء الله السادس ان يقال انا مؤمن ان شاء الله عند الموت والمراد صرف هذا الاستثناء الى الخاتمة والعاقبة فان
الرجل وان كان مؤمنا في الحال الا ان بتقدير ان لا يبقى ذلك الايمان في العاقبة كان وجوده كعدمه ولم يحصل منه فائدة اصلا فكان المقصود من ذكر هذا الاستثناء
هذا المعنى السابع ان ذكر هذه الكلمة لا ينافي حصول الجزم والقطع الا ترى انه تعالى قال لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله تعالى وهو
تعالى منزه عن الشك والريب فثبت انه تعالى انما ذكر ذلك تعليما منه لعباده هذا المعنى فكذا هاهنا الاولى ذكر هذه الكلمة الدالة على تفويض الامور
كلها الى الله تعالى حتى يحصل ببركة هذه الكلمة دوام الايمان الثامن ان جماعة من السلف الصالح ذكروا هذه الكلمة ورأينا له ما يقويه في كتاب الله وهو قوله تعالى
اولئك هم المؤمنون حقا وهم المؤمنون في علم الله وفي حكمه وذلك يدل على وجود جمع يكونون مؤمنين وعلى وجود جمع لا يكونون كذلك فالمؤمن
يقول ان شاء الله حتى يجعله الله تعالى ببركة هذه الكلمة من القسم الاول لا من القسم الثاني اما القائلون بانه لا يجوز ذكر هذه الكلمة فقد احتجوا على
صحة قولهم بوجوه الاول ان المتحرك يجوز له ان يقول انا متحرك ولا يجوز له ان يقول انا متحرك ان شاء الله وكذلك القول في القائم والقاعد
فكذا هاهنا وجب ان يكون المؤمن مؤمنا وان كان لا يجوز ان يقال انا مؤمن ان شاء الله وكما ان خروج الجسم عن كونه متحركا في المستقبل لا يمنع
من الحكم عليه لكونه متحركا حال قيام الحركة به فكذلك احتمال زوال الايمان في المستقبل لا يقدح في كونه مؤمنا في الحال الثاني انه تعالى قال اولئك هم
المؤمنون حقا فقد حكم الله عليهم بكونهم مؤمنين حقا فكان قوله ان شاء الله يوجب الشك فيما قطع الله تعالى عليه بالحصول وذلك لا يجوز والجواب
عن الاول ان الفرق بين وصف الانسان بكونه مؤمنا وبين وصفه بكونه متحركا حاصل من الوجوه الكثيرة التي ذكرناها وعند حصول الفرق يتعذر الجمع وعن
الثاني انه تعالى حكم على الموصوفين بالصفات المذكورة بكونهم مؤمنين حقا وذلك الشرط مشكوك فيه والشك في الشرط يوجب الشك في المشروط
فهذا يقوي عين مذهبنا من الاحكام التي اثبتها الله تعالى للموصوفين بالصفات الخمس قوله تعالى لهم درجات عند ربهم فالمعنى لهم مراتب
بعضها اعلى من بعض واعلم ان الصفات المذكورة قسمان الثلاثة الاولى هي الصفات القلبية والاحوال الروحانية وهي الخوف والاخلاص والتوكل والاثنان
الاخيران هما الاعمال الظاهرة ولا شك ان لهذه الاعمال والاخلاق تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره بالمعارف الالهية ولا شك ان المؤثر
كلما كان اقوى كانت الآثار اقوى وبالضد فلما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب كانت المعارف ايضا لها درجات وذلك هو المراد
من قوله لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه الاحوال فثبت ان درجات السعادات الروحانية قبل الموت وبعد الموت ودرجات السعادات
الحاصلة في الجنة كثيرة ومختلفة فلهذا المعنى قال لهم درجات عند ربهم فان قيل أليس ان المفضول اذا علم حصول الدرجات العالية للفاضل وحرمانه عنها
فانه يتألم قلبه ويتنغص عيشه وذلك ينافي كون الثواب رزقا كريما والجواب ان استغراق كل احد في سعادته الخاصة به يمنعه من حصول الحقد والحسد
وبالجملة فاحوال الآخرة لا تناسب احوال الدنيا الا بالاسم قوله تعالى ومغفرة ورزق كريم والمراد من المغفرة ان يتجاوز الله عن سيئاتهم
ومن الرزق الكريم نعيم الجنة قال المتكلمون اما كونه رزقا فهو اشارة الى كونه منفعة واما كونه كريما فهو اشارة الى كون تلك المنافع خالصة دائمة مقرونة
بالاكرام والتعظيم ومجموع ذلك هو حد الثواب وقال العارفون المراد من المغفرة ازالة الظلمات الحاصلة بسبب الاشتغال بغير الله ومن الرزق الكريم الانوار
الحاصلة بسبب الاستغراق في معرفة الله وفي محبته قال الواحدي قال اهل اللغة الكريم اسم جامع لكل ما يحمد ويستحسن والكريم المحمود فيما يحتاج اليه فالله
سبحانه وتعالى موصوف بانه كريم والقرآن موصوف بانه كريم قال تعالى اني القي الي كتاب كريم وقال تعالى من كل زوج كريم وقال وندخلكم
مدخلا كريما وقال وقل لهما قولا كريما فالرزق الكريم هو الشريف الفاضل الحسن وقال هشام بن عروة يعني ما اعد الله تعالى لهم في الجنة من لذيذ المآكل والمشارب
وهنيء العيش قال مولانا الامام الداعي الى الله يجب علينا ان نبين ان اللذات الروحانية اكمل من اللذات الجسمانية وقد ذكرنا هذا المعنى في هذا الكتاب
في مواضع كثيرة وعند هذا يظهر ان الرزق الكريم هو اللذات الروحانية وهي معرفة الله ومحبته والاستغراق في عبوديته فان قال قائل ظاهر الآية يدل على
ان الموصوف بالامور الخمسة محكوم عليه بالنجاة من العقاب وبالفوز بالثواب وذلك يقتضي ان لا تكليف على العبد فيما سوى هذه الخمسة وذلك باطل بالاجماع

المسلمين لانه لا بد من الصوم والحج وادآء سائر الواجبات قلنا انه تعالى بدأ بقوله الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم آياته زادتهم ايمانا وجميع التكاليف
داخل تحت هذين الكلامين الا انه تعالى خص من الصفات الباطنة التوكل بالذكر على التعيين ومن الاعمال الظاهرة الصلوة والزكوة على التعيين تنبيها على ان اشرف الاحوال
الباطنة التوكل واشرف اعمال الظاهرة الصلوة والزكوة قوله كما اخرجك ربك من بيتك بالحق وان فريقا من المؤمنين لكارهون يجادلونك
في الحق بعد ما تبين كانما يساقون الى الموت وهم ينظرون واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم وتودون
ان غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله ان يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل
ولو كره المجرمون اذ تستغيثون ربكم في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان قوله تعالى كما اخرجك يقتضي تشبيه شيء بهذا الاخراج وذكروا
فيه وجوها الاول ان النبي صلى الله عليه وسلم لما رأى كثرة المشركين يوم بدر وقلة المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا وكذا ومن اسر اسيرا فله كذا وكذا ليرغبهم في
القتال فلما انهزم المشركون قال سعد بن عبادة يا رسول الله ان جماعة من اصحابك وقومك فدوك بانفسهم ولم يتأخروا عن القتال جبنا ولا بخلا ببذل مهجهم ولكنهم اشفقوا
عليك من ان تغتال فمتى اعطيت هؤلاء ما سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شيء فانزل الله تعالى يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشاء
فامسك المسلمون عن الطلب وفي انفس بعضهم شيء من الكراهية وايضا حين خرج النبي صلى الله عليه وسلم الى القتال يوم بدر كانوا كارهين لتلك المقاتلة على ما شرح
حال تلك الكراهية فلما قال تعالى قل الانفال لله والرسول كان التقدير انهم رضوا بهذا الحكم في الانفال وان كانوا كارهين له كما اخرجك ربك من بيتك
بالحق الى القتال وان كانوا كارهين له وهذا الوجه احسن الوجوه المذكورة في هذا الموضع الثاني ان يكون التقدير ثبت الحكم بان الانفال لله وان كرهوا كما ثبت حكم الله
باخراجك من بيتك لاجل القتال وان كرهوه الثالث لما قال اولئك هم المؤمنون حقا كان التقدير ان الحكم بكونهم مؤمنين حق كما ان حكم الله
باخراجك من بيتك لاجل القتال حق الرابع قال الكسائي الكاف متعلق بما بعده وهو قوله يجادلونك في الحق والتقدير كما اخرجك ربك من بيتك بالحق على
كره فريق من المؤمنين كذلك هم يكرهون القتال ويجادلونك فيه المسئلة الثانية قوله من بيتك يريد بيته بالمدينة او المدينة نفسها لانها موضع
هجرته وسكناه بالحق اي اخراجا ملتبسا بالحكمة والصواب وان فريقا من المؤمنين لكارهون في محل الحال اي اخرجك في حال كراهتهم روي ان عير قريش اقبلت
من الشام وفيها اموال كثيرة ومعها اربعون راكبا منهم ابو سفيان وعمرو بن العاص واقوام آخرون فاخبر جبريل عليه السلام رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبر المسلمين
فاعجبهم تلقي العير لكثرة الخير وقلة العدو فلما خرجوا بلغ اهل مكة خروجهم فنادى ابو جهل فوق الكعبة يا اهل مكة النجاء النجاء على كل صعب وذلول ان اخذ محمد عيركم
لم تفلحوا ابدا وكان قد رأت اخت العباس بن عبد المطلب رؤيا فقالت لاخيها اني رأيت عجبا اني رأيت كأن ملكا نزل من السماء فاخذ صخرة من
الجبل ثم حلق بها فلم يبق بيت من بيوت مكة الا اصابه حجر من تلك الصخرة فحدث بها العباس فقال ابو جهل ما رضي رجالهم بالنبوة حتى ادعى
نساؤهم النبوة فخرج ابو جهل بجمع اهل مكة وهم النفير في المثل السائر لا في العير ولا في النفير فقيل له ان العير اخذت طريق الساحل ونجت فارجع بالناس
الى مكة فقال لا والله لا يكون ذلك ابدا او ننحر الجزور ونشرب الخمور ونقيم القينات والمعازف ببدر فيتسامع جميع العرب بخروجنا وان محمدا لم يصب العير فمضى بهم الى بدر
وبدر ماء كانت العرب تجتمع فيه لسوقهم يوما في السنة ونزل جبريل عليه السلام فقال يا محمد ان الله وعدكم احدى الطائفتين اما العير واما النفير من قريش فاستشار
النبي صلى الله عليه وسلم اصحابه فقال ما تقولون ان القوم قد خرجوا من مكة على كل صعب وذلول فالعير احب اليكم ام النفير قالوا بل العير احب الينا من
لقاء العدو فتغير وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال ان العير قد مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل فقالوا يا رسول الله عليك بالعير ودع
العدو فقام عند غضب النبي صلى الله عليه وسلم ابو بكر وعمر رضي الله عنهما فاحسنا ثم قام سعد بن عبادة وقال امض لما امرك الله تعالى به فوالله لو سرت
الى عدن ما تخلف رجل عنك من الانصار ثم قال المقداد بن عمرو يا رسول الله امض لما امرك الله فانا معك حيث ما اردت لا نقول لك كما قالت بنو
اسرائيل لموسى اذهب انت وربك فقاتلا انا هاهنا قاعدون ولكن نقول اذهب انت وربك فقاتلا انا معكما مقاتلون ما دامت عين منا تطرف
فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سيروا على بركة الله والله لكاني انظر الى مصارع القوم ولما فرغ نبي الله من بدر قال بعضهم عليك بالعير فناداه
العباس وهو في وثاقه لا يصلح فقال له النبي صلى الله عليه وسلم لم قال لان الله وعدك احدى الطائفتين وقد اعطاك ما وعدك اذا عرفت هذه
القصة كانت كراهية القتال حاصلة لبعضهم لا لكلهم بدليل قوله تعالى وان فريقا من المؤمنين لكارهون والحق الذي جادلوا فيه رسول الله
صلى الله عليه وسلم تلقي النفير لايثارهم العير وقوله بعد ما تبين المراد منه اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم بانهم ينصرون وجدالهم قولهم ما كان خروجنا
الا للعير وهلا قلت لنا لنستعد ونتأهب للقتال وذلك لانهم كانوا يكرهون القتال ثم انه تعالى شبه حالهم في فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر
الى القتل ويساق الى الموت وهو شاهد لاسبابه ناظر الى موجباته وبالجملة فقوله وهم ينظرون كناية عن الجزم والقطع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم من ابتغى
من ابنه وهو ينظر اليه اي يعلم انه ابنه وقوله تعالى يوم ينظر المرء ما قدمت يداه اي يعلم واعلم انه كان خوفهم لامور احدها قلة العدد وثانيها انهم
كانوا رجالة روي انه ما كان فيهم الا فارسان وثالثها قلة السلاح المسئلة الثالثة روي انه صلى الله عليه وسلم انما خرج من بيته باختيار نفسه
ثم انه تعالى اضاف ذلك الخروج الى نفسه فقال كما اخرجك ربك من بيتك وهذا يدل على ان فعل العبد يخلق الله اما ابتداء او بواسطة خلق الداعية

والراعية الشديدة يحبو عنهما بوجيب النفس كما هو قولنا قال القاضي معناه انه حصل ذلك الخروج بارادته والزامه فاضيف اليه قلنا لا شك ان ما ذكرتموه مجاز والاصل حمل الكلام
على حقيقته قوله تعالى واذ يعدكم الله احدى الطائفتين الاية اعلم ان قوله اذ منصوب باضمار اذكروا وانها لكم بدل من احدى الطائفتين قال الفراء والزجاج ومثله
قوله تعالى هل ينظرون الا الساعة ان تاتيهم وان في موضع نصب كما نصب الساعة وقوله ايضا ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم
ان تطؤوهم ان في موضع رفع بلولا والطائفتان العير والنفير وغير ذات الشوكة العير لانه لم يكن فيها الا اربعون فارسا والشوكة كانت في النفير لعددهم
وعدتهم والشوكة الحدة مستعارة من واحدة الشوك ويقال شوك القنا لسنانها ومنها قولهم شاك السلاح اي تتمنون ان يكون لكم العير لانها
الطائفة التي لا حدة لها ولا شدة ولا تريدون الطائفة الاخرى ولكن الله اراد التوجه الى الطائفة الاخرى ليحق الحق بكلماته وفيه سؤالات السؤال الاول اليس
ان قوله يريد الله ان يحق الحق بكلماته ثم قال بعد ذلك ليحق الحق تكرير محض الجواب ليس ههنا تكرير لان المراد بالاول تثبيت ما وعد به في هذه الواقعة من
النصر والظفر بالاعداء والمراد بالثاني تقوية القرآن والدين ونصرة هذه الشريعة لان الذي وقع من المؤمنين يوم بدر بالكافرين كان سببا لعز الدين وقوته
ولهذا السبب قرنه بقوله ويبطل الباطل الذي هو الشرك وذلك في مقابلة الحق الذي هو الدين والايمان السؤال الثاني الحق حق لذاته والباطل باطل لذاته
وما ثبت للشيء لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فما المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل والجواب ان المراد من تحقيق الحق وابطال الباطل
اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك تارة يكون باظهار الدلائل والبينات وتارة بتقوية رؤساء الحق وقهر
رؤساء الباطل واعلم ان اصحابنا تمسكوا في مسئلة خلق الافعال بقوله تعالى ليحق الحق قالوا وجب حمله على انه يوجد الحق ويكونه والحق ليس الا
الدين والاعتقاد فدل هذا على ان العقائد الحقة لا تحصل الا بتكوين الله وايجاده قالوا ولا يمكن حمل تحقيق الحق على اظهار آثاره لان ذلك الظهور انما حصل بفعل العباد
امتنع ايضا اضافته الى الله تعالى ولا يمكن ان يقال المراد من اظهاره وضع الدلائل عليها لان هذا المعنى حاصل بالنسبة الى الكافر والى المسلم وقبل هذه الواقعة وبعدها
فلا يحصل لتخصيص هذه الواقعة بهذا المعنى فائدة اصلا واعلم ان المعتزلة ايضا تمسكوا بعين هذه الاية على صحة مذهبهم فقالوا هذه الاية تدل على انه
لا يريد تحقيق الباطل وابطال الحق اصلا بل انه تعالى ابدا يريد تحقيق الحق وابطال الباطل وذلك يبطل قول من يقول انه لا باطل ولا كفر الا والله تعالى مريد له
واجاب اصحابنا بانه ثبت في اصول الفقه ان المفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى المعهود السابق فهذه الاية دلت على انه تعالى اراد تحقيق الحق وابطال
الباطل في هذه الصورة فلم قلتم ان الامر كذلك في جميع الصور بل قد بينا بالدليل ان هذه الاية تدل على صحة قولنا اما قوله تعالى ويقطع دابر الكافرين فالدابر
الآخر فاعل من دبر اذا ادبر ومنه دابرة الطائر وقطع الدابر عبارة عن الاستئصال والمراد انكم تريدون العير للفوز بالمال والله تعالى يريد ان تتوجهوا الى
النفير لما فيه من اعلاء الدين الحق واستئصال الكافرين والله اعلم اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين
وما جعله الله الا بشرى ولتطمئن به قلوبكم وما النصر الا من عند الله ان الله عزيز حكيم اذ يغشيكم
اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى انه يحق الحق ويبطل الباطل بين انه تعالى نصرهم عند الاستغاثة وفيه مسئلتان المسئلة الاولى يجوز ان يكون العامل في اذ
هو قوله ويبطل الباطل فيكون الاية متصلة بما قبلها ويجوز ان تكون الاية مستانفة على تقدير فاذكروا اذ تستغيثون المسئلة الثانية في قوله
اذ تستغيثون قولان الاول ان هذه الاستغاثة كانت من الرسول صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس حدثني عمر رضي الله عنهم قال لما كان يوم بدر ونظر
رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المشركين وهم الف والى اصحابه وهم ثلثمائة ونيف استقبل القبلة ومد يده وهو يقول اللهم انجز لي ما وعدتني اللهم
انك ان تهلك هذه العصابة لا تعبد في الارض ولم يزل كذلك حتى سقط رداؤه فرده ابو بكر ثم التزمه ثم قال كفاك يا نبي الله مناشدتك ربك
فانه سينجز لك ما وعدك فنزلت هذه الاية ولما اصطف القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره ورفع رسول الله صلى الله عليه وسلم يده بالدعاء
المذكور القول الثاني ان هذه الاستغاثة كانت من جماعة المؤمنين لان الوجه الذي لاجله اقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم على الاستغاثة كان حاصلا فيهم بل خوفهم
اشد من خوفه فالاقرب انه صلى الله عليه وسلم دعا وتضرع على ما روي والقوم كانوا يؤمنون على دعائه تابعين له في الدعاء في انفسهم فنقل دعاء رسول الله
لانه رفع به صوته ولم ينقل دعاء القوم فهذا هو طريق الجمع بين الروايات المختلفة في هذا الباب المسئلة الثالثة قوله تعالى اذ تستغيثون اي تطلبون الاعانة
كقول الواقع في بلية اغثني اي فرج عني واعلم انه تعالى لما حكى عنهم الاستغاثة بين انه اجابهم وقال اني ممدكم بالف من الملائكة مردفين وفيه مسائل المسئلة
الاولى قوله اني ممدكم اصله باني ممدكم فحذف الجار وسلط عليه فاستجاب فنصب محله وعن ابي عمرو انه قرأ اني ممدكم بالكسر على ارادة القول او على
اجراء استجاب مجرى قال لان الاستجابة من القول المسئلة الثانية قرأ نافع وابو بكر عن عاصم مردفين بفتح الدال والباقون بكسرها قال الفراء مردفين
اي متتابعين ياتي بعضهم في اثر بعض كالقوم الذين اردفوا على الدواب ومردفين اي فعل بهم ذلك ومعناه انه تعالى اردف المسلمين بهم وابدهم بهم المسئلة
الثالثة اختلفوا في ان الملائكة هل قاتلوا يوم بدر فقال قوم نزل جبريل عليه السلام في خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر رضي الله عنه وميكائيل في خمسمائة
على الميسرة وفيها علي رضي الله عنه في صور الرجال عليهم ثياب بيض وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وعن
ابي جهل انه قال لابن مسعود من اين كان ذلك الصوت الذي كنا نسمع ولا نرى شخصا قال من الملائكة فقال ابو جهل هم غلبونا لا انتم وروي ان رجلا

من المسلمين بينا هو يشتد في اثر رجل من المشركين اذ سمع صوت ضربة بالسوط فوقه فنظر الى المشرك وقد خر مستلقيا وشق وجهه فحدث الانصاري رسول الله صلى الله عليه
وسلم فقال صدقت ذلك من مدد السماء، وقال آخرون لم يقاتلوا وانما كانوا يكثرون السواد ويثبتون المؤمنين والا فملك واحد كاف في اهلاك اهل الدنيا كلهم
فان جبريل اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهلك بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة والكلام في كيفية هذه الامداد مذكور في سورة آل عمران باستقصاء
والذي يدل على صحته ان الملائكة ما نزلوا للقتال قوله تعالى وما جعله الله الا بشرى قال الفراء الضمير عائد الى الارداف والتقدير ما جعل الله الارداف الا بشرى وقال
الزجاج وما جعل الله المدد الا بشرى وهذا اولى لان بالامداد بالملائكة حصل البشرى قال ابن عباس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر في العريش قاعدا
يدعو وكان ابو بكر قاعدا على يمينه معه وليس معه غيره فخفق رسول الله صلى الله عليه وسلم من نعسة نعسها ثم ضرب بيمينه على فخذ ابي بكر وقال ابشر بنصر الله ولقد رأيت
في منامي جبريل يقدم الخيل وهذا يدل على انه لا غرض من انزالهم الا حصول هذه البشرى وذلك ينفي اقدامهم على القتال ثم قال تعالى وما النصر الا من
عند الله والمقصود التنبيه على ان الملائكة وان كانوا قد نزلوا في موافقة المؤمنين الا ان الواجب على المؤمن ان لا يعتمد على ذلك بل يجب ان يكون اعتماده على
اعانة الله ونصره وهدايته وكفايته لاجل ان الله هو العزيز الغالب الذي لا يغلب والقاهر الذي لا يقهر الحكيم فيما يفعل من النصرة فيضعها في موضعها
اذ يغشيكم النعاس امنة منه وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان وليربط على
قلوبكم ويثبت به الاقدام اذ يوحي ربك الى الملائكة اني معكم فثبتوا الذين آمنوا سالقي في قلوب الذين كفروا
الرعب فاضربوا فوق الاعناق واضربوا منهم كل بنان ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله ومن يشاقق
الله ورسوله فان الله شديد العقاب ذلكم فذوقوه وان للكافرين عذاب النار يا ايها الذين آمنوا اذا لقيتم
فيه مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج اذ موضعها نصب على معنى وما جعله الله الا بشرى في ذلك الوقت ويجوز ايضا ان يكون التقدير اذكروا اذ يغشيكم
النعاس امنة المسئلة الثانية في يغشيكم ثلث قراءات الاولى يغشيكم بضم الياء وسكون الغين وتخفيف الشين النعاس بالنصب وهي قراءة نافع الثانية يغشاكم
بالالف وفتح الياء وسكون الغين والنعاس بالرفع وهي قراءة ابي عمرو وابن كثير الثالثة قراءة الباقون يغشيكم بتشديد الشين وضم الياء من التغشية النعاس بالنصب
اي يلبسكم النوم قال الواحدي القراءة الاولى من اغشى والثانية من غشي والثالثة من غشى فمن قرأ يغشاكم فحجته قوله امنة نعاسا يغشى كما اسند الفعل هناك
الى النعاس والامنة التي هي سبب النعاس كذلك في هذه الاية ومن قرأ يغشيكم او يغشيكم فالمعنى واحد وقد جاء التنزيل بهما في قوله فاغشيناهم فهم لا يبصرون
وقال فغشاها ما غشى وقال كانما اغشيت وجوههم وعلى هذا فالفعل مسند الى الله تعالى المسئلة الثالثة انه تعالى لما ذكر انه استجاب دعاءهم ووعدهم
بالنصرة فقال وما النصر الا من عند الله ذكر عقيبه وجوه النصر وهو من ستة انواع الاول قوله اذ يغشيكم النعاس امنة منه اي من قبل الله واعلم ان كل نوم ونعاس فانه
لا يحصل الا من قبل الله تعالى فتخصيص هذا النعاس بانه من الله تعالى فلا بد فيه من مزيد فائدة وذكروا فيه وجوها احدها ان الخائف اذا خاف من عدوه الخوف الشديد
على نفسه واهله لا ياخذه النوم واذا نام الخائفون فصار حصول النوم لهم في وقت الخوف الشديد دلالة على ازالة الخوف وحصول الامن وثانيها
انهم خافوا من جهات كثيرة احدها قلة المسلمين وكثرة الكفار وثانيها كثرة الاهبة والالة والعدة للكافرين وقلتها للمؤمنين وثالثها العطش الشديد
فلولا حصول هذا النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا في اليوم الثاني من القتال لما تم الظفر الوجه الثالث في بيان كون ذلك النعاس نعمة في حقهم انهم ما ناموا
نوما غرقا يتمكن العدو من معافصتهم بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم زوال الاعياء والكلال مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا
على دفعه الوجه الرابع انه غشيهم هذا النعاس دفعة واحدة مع كثرتهم وحصول النعاس للجمع العظيم في الخوف الشديد امر خارج عن العادة فلهذا السبب قيل كان في
حكم المعجز فان قيل فان كان الامر كما ذكرتم فلم خافوا بعد ذلك قلنا لان المعلوم ان الله تعالى يجعل جند الاسلام مظفرا ومنصورا وذلك لا يمنع من صيرورة
قوم منهم مقتولين فان قيل اذا قرئ يغشيكم بالتخفيف والتشديد ونصب النعاس فالضمير لله عز وجل وامنة مفعول له اما اذا قرئ يغشاكم النعاس
فكيف يمكن جعل قوله امنة مفعولا له مع ان المفعول له يجب ان يكون فعلا لفاعل الفعل المعلل قلنا قوله يغشاكم وان كان في الظاهر مسندا الى النعاس
الا انه في الحقيقة مسند الى الله تعالى فصح هذا التعليل نظرا الى المعنى قال صاحب الكشاف وقرئ امنة بسكون الميم ونظير امن امنة حيى حيوة ونظير
امن امنة رحم رحمة قال ابن عباس النعاس في القتال امنة من الله تعالى وفي الصلوة وسوسة من الشيطان ثم النوع الثاني من النعم المذكورة في
هذا الموضع قوله تعالى وينزل عليكم من السماء ماء ليطهركم به ويذهب عنكم رجز الشيطان ولا شبهة ان المراد منه المطر وفي الخبر ان القوم لما سبقوا الى موضع الماء
واستولوا عليه وطمعوا لهذا السبب ان تكون لهم الغلبة وعطش المؤمنون وخافوا واعوزهم الماء للشرب والطهارة واكثرهم احتلموا ووقعوا في
الجنابة وانضاف اليه ان ذلك الموضع كان رملا تغوص فيه الارجل ويرتفع منه الغبار الكثير وكان الخوف حاصلا في قلوبهم بسبب كثرة عدد
وبسبب كثرة آلاتهم وادواتهم فلما انزل الله تعالى ذلك المطر صار ذلك دليلا على حصول النصرة والظفر وعظمت النعمة به من جهات احدها زوال العطش فقد
روي انهم حفروا موضعا في الرمل فصار كالحوض الكبير واجتمع فيه الماء حتى شربوا منه وتطهروا وتزودوا وثانيها انهم اغتسلوا من ذلك الماء وزالت
الجنابة عنهم فقد علم بالعادة ان المؤمن يكاد يستقذر نفسه اذا كان جنبا ويغتم اذا لم يتمكن من الاغتسال ويضطرب قلبه لاجل هذا السبب فلا جرم عد تعالى

ويقدس بعضهم من الطهارة من جملة نعمه وثانيها انهم لما عطشوا ولم يجدوا الماء ثم ناموا واحتلموا انضاف العطش الى الجنابة ثم ان المطر نزل وزالت عنهم
تلك البلية والمحنة وحصل المقصود وفي مثل هذه الحالة قد يستدل به على زوال العسر وحصول اليسر والميسرة اما قوله تعالى ويذهب عنكم رجز الشيطان ففيه وجوه
الاول ان المراد منه الاحتلام لان ذلك من وساوس الشيطان الثاني ان الكفار لما نزلوا على الماء وسوس الشيطان اليهم وخوفهم من الهلاك فلما نزل المطر زالت تلك
الوسوسة روي انهم لما ناموا واحتلموا تمثل لهم ابليس وقال انتم تزعمون انكم على الحق وانتم تصلون على الجنابة وقد عطشتم ولو كنتم على الحق لما
غلبوكم على الماء فانزل الله تعالى المطر حتى جرى الوادي واتخذ المسلمون حياضا واغتسلوا وتلبد الرمل حتى ثبتت عليه الاقدام الثالث المراد من رجز
الشيطان سائر ما يدعو الشيطان اليه من معصية وفساد فان قيل فاي هذه الوجوه الثلثة اولى قلنا قوله ليطهركم معناه ليزيل الجنابة عنكم فلو حملنا قوله ويذهب
عنكم رجز الشيطان على الجنابة لزم التكرير وانه خلاف الاصل ويمكن ان يجاب عنه فيقال المراد من قوله ليطهركم حصول الطهارة الشرعية والمراد من قوله ويذهب
عنكم رجز الشيطان ازالة جوهر المني عن اعضائهم فانه شيء مستخبث ثم نقول حمله على ازالة اثر الاحتلام اولى من حمله على ازالة الوسوسة وذلك لان
تاثير الماء في ازالة العين عن العضو تاثير حقيقي اما تاثيره في ازالة الوسوسة عن القلب فتاثير مجازي وحمل اللفظ على الحقيقة اولى من حمله على المجاز واعلم
واعلم انا اذا حملنا الاية على هذا الوجه لزم القطع بان المني رجز الشيطان وذلك يوجب الحكم بكونه نجسا مطلقا لقوله تعالى والرجز فاهجر النوع الثالث
من النعم المذكورة في هذه الاية قوله تعالى وليربط على قلوبكم والمراد ان بسبب نزول هذا المطر قويت قلوبهم وزال الخوف والفزع عنهم ومعنى
الربط في اللغة الشد وقد ذكرنا في قوله تعالى ورابطوا انه يقال لكل من صبر على امر ربط قلبه عليه كانه حبس قلبه عن ان يضطرب يقال رجل رابط الجاش قال
الواحدي ويشبه ان يكون على ههنا صلة والمعنى وليربط قلوبكم بالنصر وما اوقع فيها من النصر قال مولانا رضي الله عنه يشبه ان لا يكون صلة لان كلمة على تفيد
الاستعلاء فالمعنى ان القلوب قد امتلأت من ذلك الربط حتى كانه علا عليها وارتفع فوقها النوع الرابع قوله تعالى ويثبت به الاقدام وذكروا فيه
وجوها احدها ان ذلك المطر لبد الرمل وصيره بحيث لا تغوص ارجلهم فيه فقدروا على المشي عليه كيف ارادوا ولولا هذا المطر لما قدروا عليه وعلى هذا
التقدير فالضمير في قوله به عائد الى المطر وثانيها ان المراد ان ربط قلوبهم اوجب ثبات اقدامهم لان من كان قلبه ضعيفا فر ولم يقف فلما قوى الله تعالى
قلوبهم لا جرم ثبتت اقدامهم وعلى هذا التقدير فالضمير عائد الى الربط وثالثها روي انه لما نزل المطر حصل للكافرين ضد ما حصل للمؤمنين وذلك لان
الموضع الذي نزل الكفار فيه كان موضع التراب والوحل فلما نزل المطر عظم الوحل فصار ذلك مانعا لهم من المشي كيف ما ارادوا فقوله و
يثبت به الاقدام يدل دلالة المفهوم على ان حال الاعداء كانت بخلاف ذلك النوع الخامس من النعم المذكورة ههنا قوله تعالى اذ يوحي ربك الى
الملائكة اني معكم وفيه بحثان الاول قال الزجاج اذ في موضع نصب والتقدير وليربط على قلوبكم ويثبت به الاقدام حال ما يوحي الى الملائكة بكذا وكذا
ويجوز ايضا ان يكون على تقدير اذكروا البحث الثاني قوله اني معكم فيه وجهان الاول ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة بانه تعالى معهم اي مع الملائكة
حال ما ارسلهم ردءا للمسلمين الثاني ان يكون المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة اني مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وهذا الثاني اولى لان المقصود
من هذا الكلام ازالة التخويف والملائكة ما كانوا يخافون الكفار وانما الخائف منهم هم المسلمون ثم قال تعالى فثبتوا الذين امنوا واختلفوا في
كيفية هذا التثبيت على وجوه الاول انهم عرفوا الرسول صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى ناصر المؤمنين والرسول صلى الله عليه وسلم عرف المؤمنين ذلك فهذا
هو التثبيت والثاني ان الشيطان كما يمكنه القاء الوسوسة الى الانسان فكذلك الملك يمكنه القاء الالهام اليه فهذا هو التثبيت في هذا الباب
الثالث ان الملائكة كانوا يتشبهون بصور رجال في معارفهم وكانوا يعدونهم بالنصر والظفر والفتح النوع السادس قوله تعالى سالقي في قلوب
الذين كفروا الرعب وهذا من النعم الجليلة وذلك لان امير النفس هو القلب فلما بين الله تعالى انه ربط قلوب المؤمنين بمعنى انه قواها وازال الخوف
عنها ذكر انه تعالى القى الرعب والخوف في قلوب الكافرين كان ذلك من اعظم نعم الله على المؤمنين اما قوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق ففيه وجهان
الاول انه امر للملائكة متصل بقوله تعالى فثبتوا وقيل بل امر للمؤمنين وهذا هو الاصح لما بينا انه تعالى ما انزل الملائكة لاجل المقاتلة والمحاربة واعلم
انه تعالى لما بين انه حصل في حق المؤمنين جميع موجبات النصر والظفر فعند هذا امرهم بمحاربتهم وفي قوله فاضربوا فوق الاعناق قولان الاول ان ما فوق
العنق هو الراس فكان هذا امرا بازالة الراس عن الجسد والثاني ان قوله فاضربوا فوق الاعناق اي فاضربوا الاعناق ثم قال تعالى واضربوا منهم كل بنان
من الاطراف من اليدين والرجلين ثم اختلفوا فمنهم من قال المراد ان يضربوهم كما شاؤا والان ما فوق العنق هو الراس وهو اشرف الاعضاء و
البنان عبارة عن اضعف الاعضاء فذكر الاشرف والاخس تنبيها على كل الاعضاء ومنهم من قال بل المراد اما القتل وهو ضرب ما فوق الاعناق
او قطع البنان لان الاصابع هي الالات في اخذ السيوف والرماح وسائر الاسلحة فاذا قطع بنانهم عجزوا عن المحاربة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الوجوه
الكثيرة من النعم على المسلمين قال ذلك بانهم شاقوا الله ورسوله والمعنى انه تعالى القاهم في الخزي والنكال من هذه الوجوه الكثيرة بسبب انهم شاقوا الله
ورسوله قال الزجاج جانبوا وصاروا في شق غير شق المؤمنين فالشق الجانب وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودين الله ثم قال تعالى
ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب يعني ان هذا الذي نزل بهم في ذلك اليوم شيء قليل فيما اعده الله تعالى لهم في العقاب

في القيامة والمقصود منه الزجر عن الكفر والتهديد عليه قوله تعالى ذلكم فذوقوه وان للكافرين عذاب النار وفيه مسائل المسألة الاولى قال الزجاج ذلكم رفع لكونه
خبر المبتدأ المحذوف والتقدير الامر ذلكم فذوقوه ولا يجوز ان يكون ذلكم ابتداء وقوله فذوقوه خبرا لان ما بعد الفاء لا يكون خبرا للمبتدأ الا ان يكون المبتدأ اسما
موصولا او نكرة موصوفة نحو الذي ياتيني فله درهم وكل رجل في الدار فمكرم اما ان يقال زيد فمنطلق فلا يجوز ان يجعل زيد خبر المبتدأ المحذوف والتقدير هذا زيد
زيد فمنطلق اي فهو منطلق المسألة الثانية انه تعالى لما بين ان من يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب بين بعد ذلك صفة عقابه وانه قد يكون
معجلا في الدنيا وقد يكون مؤجلا في الاخرة ونبه بقوله ذلكم فذوقوه وهو المعجل من القتل والاسر على ان ذلك يسير بالاضافة الى المؤجل لهم في الاخرة
فلذلك سماه ذوقا لان الذوق لا يكون الا تعرف الطعم اليسير ليعرف به حال الكثير فعجل لهم ما حصل لهم من الالام في الدنيا كالذوق القليل بالنسبة
الى الالم العظيم المعد لهم في الاخرة وقوله فذوقوه يدل على ان الذوق يطلق على سوى ادراك الطعوم المخصوصة وهو كقوله تعالى ذق انك انت العزيز
الكريم وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني فهذا يدل على اثبات الذوق والاكل والشرب بطريق روحاني
مغاير للطريق الجسماني يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا زحفا فلا تولوهم الادبار ومن يولهم يومئذ دبره
الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة فقد باء بغضب من الله وماويه جهنم وبئس المصير فلم تقتلوهم
في الاية مسائل المسألة الاولى قال الازهري اصل الزحف للصبي وهو ان يزحف على استه قبل ان يقوم وشبه بزحف الصبي مشي الطائفتين اللتين تذهب كل واحدة
منهما الى صاحبتها للقتال فتمشي كل فئة مشيا رويدا الى الفئة الاخرى قبل التداني للضراب قال ثعلب الزحف المشي قليلا قليلا الى الشيء ومنه الزحاف في الشعر
يسقط مما بين الحرفين حرف فيزحف احدهما الى الاخر اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى اذا لقيتم الذين كفروا زحفا اي متزاحفين نصب على الحال ويجوز ان يكون حالا
للكفار ويجوز ان يكون حالا للمخاطبين وهم المؤمنون والزحف مصدر موصوف به كالعدل والرضى ولذلك لم يجمع والمعنى اذا ذهبتم اليهم للقتال فلا
تنهزموا ومعنى فلا تولوهم الادبار اي لا تجعلوا ظهوركم مما يليهم ثم انه تعالى لما نهى عن هذا الانهزام بين ان هذا الانهزام محرم الا في حالتين احدهما ان يكون متحرفا
للقتال والمراد منه ان يخيل الى عدوه انه منهزم ثم ينعطف عليه وهو احد ابواب خدع الحرب ومكايدها يقال تحرف وانحرف اذا زال عن جهة الاستواء الثانية
قوله تعالى او متحيزا الى فئة قال ابو عبيدة التحيز التنحي وفيه لغتان التحيز والتحوز قال الواحدي واصله من الحوز وهو الجمع يقال حزته فانحاز وتحوز وتحيز اذا
انضم واجتمع ثم سمي التنحي تحيزا لان المتنحي عن جانب ينفصل عنه ويجتمع الى غيره اذا عرفت هذا فنقول الفئة الجماعة فاذا كان هذا المتحيز كالمنفرد
في الكفار لكثرة وغلب على ظنه ذلك المنفرد انه ان ثبت قتل من غير فائدة وان تحيز الى جمع كان راجيا للخلاص وطامعا في العدو بالكثرة فربما وجب
عليه التحيز الى هذه الفئة فضلا عن ان يكون ذلك جائزا والحاصل ان الانهزام من العدو حرام الا في هاتين الحالتين ثم انه تعالى وفي يولهم يومئذ دبره
الا في هاتين الحالتين فقد باء بغضب من الله وماويه جهنم وبئس المصير المسألة الثانية احتج القاضي بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق من اهل الصلوة
وذلك لان الاية دلت على ان من انهزم الا في هاتين الحالتين استوجب غضب الله ونار جهنم قال وليس للمرجئة ان يحملوا هذه الاية على الكفار دون اهل الصلوة
كصنيعهم في سائر ايات الوعيد لان هذا الوعيد مختص باهل الصلوة واعلم ان هذه المسألة قد ذكرناها على الاستقصاء في سورة البقرة وذكرنا ان الاستدلال
بهذه الظواهر لا يفيد الا الظن وذكرنا ايضا انها معارضة بعمومات الوعد وذكرنا ان الترجيح لجانب عمومات الوعد من الوجوه الكثيرة فلا فائدة في
الاعادة المسألة الثالثة اختلف المفسرون في ان هذا الحكم هل هو مختص بيوم بدر او هو حاصل على الاطلاق فنقل عن ابي سعيد الخدري والحسن وقتادة
والضحاك ان هذا الحكم مختص بمن كان منهزما يوم بدر قالوا والسبب في اختصاص يوم بدر بهذا الحكم امور احدها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان حاضرا ومع حضوره لا يعد غيره فئة اما اولا فلانه لا يساوي سائر الافئال بل هو اشرف واعلى من الكل واما ثانيا فلان الله تعالى وعده بالنصر والظفر
فلم يكن لهم التحيز الى فئة اخرى وثانيها انه تعالى شدد الامر على اهل بدر لانه كان اول الجهاد ولو اتفق للمسلمين انهزام فيه لزم الخلل العظيم فلهذا
السبب كان يجب عليهم التشدد والمبالغة ولهذا السبب منع الله تعالى في ذلك اليوم من اخذ الفداء من الاسرى والقول الثاني ان الحكم المذكور في
هذه الاية كان عاما في جميع الحروب بدليل ان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا لقيتم الذين كفروا عام فيتناول جميع الصور اقصى ما في الباب
انه نزل في واقعة بدر لكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب المسألة الرابعة اختلفوا في ان جواز التحيز الى فئة هل يحصل اذا كان العسكر عظيما
وانما يثبت اذا كان في العسكر خفة قال بعضهم اذا عظم العسكر فليس لهم هذا التحيز وقال بعضهم بل الكل سواء وهذا الليق بالظاهر لانه لم يفصل
فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى وليبلي المؤمنين منه بلاء حسنا ان الله سميع عليم
ذلكم وان الله موهن كيد الكافرين ان تستفتحوا فقد جاءكم الفتح وان تنتهوا فهو خير لكم وان تعودوا نعد
ولن تغني عنكم فئتكم شيئا ولو كثرت وان الله مع المؤمنين يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله ورسوله ولا تولوا عنه
فيه مسائل المسألة الاولى قال مجاهد اختلفوا يوم بدر فقال هذا انا قتلت وقال الاخر انا قتلت فانزل الله تعالى هذه الاية يعني ان هذه الكسرة لم تحصل منكم وانما حصلت بمعونة

وقال الاخر انا قتلت

روي أنه لما طلعت قريش قال رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه قريش قد جاءت بخيلائها وفخرها يكذبون رسولك اللهم إني أسألك ما وعدتني فنزل جبريل عليه السلام
وقال خذ قبضة من التراب فارمهم بها فلما التقى الجمعان قال صلى الله عليه وسلم لعلي رضي الله عنه أعطني قبضة من حصباء الوادي فرمى بها في وجوههم وقال شاهت الوجوه
فلم يبق مشرك إلا شغل بعينه فانهزموا قال صاحب الكشاف الفاء في قوله فلم تقتلوهم جواب شرط محذوف وتقديره وإن افتخرتم بقتلهم فإنكم لم تقتلوهم
ولكن الله قتلهم ثم قال تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى يعني أن القبضة من الحصباء التي رميتها فأنت ما رميتها في الحقيقة لأن رميك لا يبلغ أثره إلا ما يبلغه
رمي سائر البشر ولكن الله رماها حيث أجرى ذلك التراب وأوصله إلى عيونهم فصورة الرمي صدرت من الرسول صلى الله عليه وسلم وأثرها إنما صدر من الله تعالى فلهذا المعنى
صح فيه النفي والإثبات المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآيات على أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ووجه الاستدلال أنه تعالى قال فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم
ومن المعلوم أنهم جرحوا فدل هذا على أن حدوث تلك الأفعال إنما حصل من الله تعالى وأيضا قوله وما رميت إذ رميت أثبت كونه صلى الله عليه وسلم راميا ونفى عنه
كونه راميا فوجب حمله على أنه رماه كسبا وأنه ما رماه خلقا فإن قيل أما قوله فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم ففيه وجوه الأول أن قتل الكفار إنما تيسر بمعونة الله
ونصره وتأييده فصحت هذه الإضافة الثاني أن الجرح كان إليهم وإخراج الروح كان إلى الله تعالى والتقدير فلم تميتوهم ولكن الله أماتهم وأما قوله وما رميت إذ رميت
ولكن الله رمى قال القاضي فيه أشياء منها أن الرمية الواحدة لا توجب وصول التراب إلى عيونهم وكان إيصال أجزاء التراب إلى عيونهم ليس إلا بإيصال الله تعالى
ومنها أن التراب الذي رماه كان قليلا فيمتنع وصول ذلك القدر إلى عيون الكل فدل هذا على أنه تعالى ضم إليها سائر أجزاء التراب وأوصلها إلى عيونهم
ومنها أن عند رميته ألقى الله تعالى الرعب في قلوبهم وكان المراد من قوله ولكن الله رمى هو أنه تعالى رمى قلوبهم بذلك الرعب والجواب أن كل ما ذكرتموه
عدول عن الظاهر والأصل في الكلام الحقيقة فإن قالوا الدلائل العقلية تمنع من القول بأن فعل العبد مخلوق لله تعالى فنقول هيهات فإن الدلائل العقلية في جانبنا والبراهين
القاطعة قائمة على صحة قولنا فلا عليكم أن تعدلوا عن الظاهر إلى المجاز المسألة الثالثة قرئ ولكن الله قتلهم ولكن الله رمى بتخفيف لكن ورفع ما بعده المسألة
الرابعة في سبب نزول هذه الآية ثلاثة أقاويل الأول وهو قول أكثر المفسرين أنها نزلت يوم بدر والمراد أنه صلى الله عليه وسلم أخذ قبضة من الحصباء
ورمى وجوه القوم وقال شاهت الوجوه فلم يبق مشرك إلا دخل في عينيه ومنخريه منها شيء فكانت تلك الرمية سببا للهزيمة وفيه نزلت هذه الآية
والثاني أنها نزلت يوم خيبر روي أنه صلى الله عليه وسلم أخذ قوسا وهو على باب خيبر فرمى سهما فأقبل السهم حتى قتل ابن أبي الحقيق وهو على فرسه
فأنزل الله تعالى وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى والثالث أنها نزلت يوم أحد في قتل أبي بن خلف وذلك أنه أتى النبي صلى الله عليه وسلم بعظم
رميم وفته وقال يا محمد من يحيي هذه وهي رميم فقال صلى الله عليه وسلم يحييها الله ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فأسر يوم بدر فلما افتدى
قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم إن عندي فرسا أعلفها كل يوم فرقا من ذرة كي أقتلك عليه فقال صلى الله عليه وسلم بل أنا أقتلك إن شاء الله
فلما كان يوم أحد أقبل أبي يركض ذلك الفرس حتى دنا من رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه فقال صلى الله عليه
وسلم استأخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا من أضلاعه فحمل فمات في بعض الطريق ففي ذلك نزلت الآية والأصح أن هذه الآية نزلت يوم بدر وإلا لدخل
في أثناء القصة كلام أجنبي عنها وذلك لا يليق بل لا يبعد أن يدخل تحته سائر الوقائع لأن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب أما قوله تعالى وليبلي المؤمنين منه
بلاء حسنا فهو معطوف على قوله ولكن الله رمى والمراد من هذا البلاء الإنعام أي ينعم عليهم نعمة عظيمة بالنصر والغنيمة والأجر والثواب قال القاضي ولولا
أن المفسرين اتفقوا على حمل البلاء هاهنا على النعمة وإلا لكان يحتمل المحنة في التكليف فيما بعده من الجهاد حتى يقال إن الذي فعله تعالى يوم بدر كان السبب
في حصول تكليف شاق عليهم فيما بعد ذلك من الغزوات ثم إنه تعالى ختم هذا بقوله إن الله سميع عليم أي سميع لكلامكم عليم بأحوال قلوبكم وهذا يجري مجرى
التحذير والترهيب لئلا يغتر العبد بظواهر الأمور ويعلم أن الخالق مطلع على كل ما في الضمائر والقلوب قوله تعالى ذلكم وأن الله موهن كيد الكافرين فيه مسائل المسألة
الأولى قرأ نافع وابن كثير وأبو عمرو موهن بتشديد الهاء من التوهين كيد بالنصب وقرأ حفص عن عاصم موهن كيد بالإضافة والباقون موهن بالتخفيف
كيد بالنصب ومثله قوله تعالى كاشفات ضره بالتنوين وبالإضافة المسألة الثانية الكلام في ذلكم ومحله من الإعراب كما في قوله ذلكم فذوقوه المسألة الثالثة
توهين الله كيدهم يكون بأشياء باطلاع المؤمنين على عورات الكفار وإلقاء الرعب في قلوبهم وتفريق كلمتهم ونقض ما أبرموا بسبب اختلاف عزائمهم قال
ابن عباس ينبئ رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول إني قد أوهنت كيد عدوك حتى قتلت جبابرتهم وأسرت أشرافهم أما قوله تعالى إن تستفتحوا فقد جاءكم
الفتح ففيه قولان الأول وهو قول الحسن ومجاهد والسدي أنه خطاب للكفار روي أن أبا جهل قال يوم بدر اللهم انصر أفضل الفريقين وأحقهما بالنصر
وروي أنه قال اللهم أينا كان أقطع للرحم وأفجر فأهلكه الغداة وقال السدي إن المشركين لما أرادوا الخروج إلى بدر أخذوا أستار الكعبة وقالوا اللهم
انصر أعلى الجندين وأهدى الفئتين وأكرم الحزبين وأفضل الدينين فأنزل الله تعالى هذه الآية والمعنى إن تستفتحوا أي إن تستنصروا لأهدى الفئتين وأكرم الحزبين
فقد جاءكم النصر وقال آخرون إن تستقضوا فقد جاءكم القضاء القول الثاني أنه خطاب للمؤمنين روي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما رأى المشركين
وكثرة عددهم وعددهم استغاث بالله وكذلك الصحابة وطلب ما وعده الله تعالى به من إحدى الطائفتين وتضرع إلى الله تعالى فقال تعالى إن تستفتحوا والمراد منه

طلبهم النصرة التي تقدم بها الوعد فقد جاءكم الفتح أي حصل ما وعدتم فاشكروا الله والزموا طاعته قال القاضي وهذا القول أولى لأن قوله تعالى فقد جاءكم الفتح لا يليق إلا بالمؤمنين
أما لو حملنا الفتح على البيان والحكم والقضاء لم يمتنع أن يراد به الكفار أما قوله تعالى وإن تنتهوا فهو خير لكم فتفسير هذه الآية يتفرع على ما ذكرنا من أن قوله إن تستفتحوا
فقد جاءكم الفتح خطاب للكفار أو للمؤمنين فإن قلنا إن ذلك خطاب للكفار كان تأويل هذه الآية إن تنتهوا عن قتال الرسول وعداوته وتكذيبه
فهو خير لكم أما في الدين فبالخلاص من العقاب والفوز بالثواب وأما في الدنيا فبالخلاص من القتل والأسر والنهب ثم قال تعالى وإن تعودوا أي إلى القتال نعد أي
بتسليطه عليكم فقد شاهدتم ذلك يوم بدر وعرفتم تأثير نصرة الله للمؤمنين عليكم ولن تغني عنكم فئتكم أي كثرة الجموع كما لم يغن ذلك يوم بدر وأما إن قلنا
إن ذلك خطاب للمؤمنين كان تأويل هذه الآية وإن تنتهوا عن المنازعة في أمر الأنفال وتنتهوا عن طلب الفداء على الأسرى فقد كان وقع بينهم نزاع يوم
بدر في هذه الأشياء حتى عاتبهم الله تعالى بقوله لولا كتاب من الله سبق فقال تعالى إن تنتهوا عن مثله فهو خير لكم وإن تعودوا أنتم إلى تلك المنازعات نعد إلى
ترك نصرتكم لأن الوعد بنصرتكم مشروط بشرط استمراركم على الطاعة وترك المخالفة ثم لا تنفعكم الفئة والكثرة فإن الله تعالى لا يكون إلا مع المؤمنين الذين لا يرتكبون
الذنوب واعلم أن أكثر المفسرين حملوا قوله تعالى وإن تستفتحوا على أنه خطاب للكفار واحتجوا بقوله تعالى بعده وإن تعودوا نعد وظنوا أن ذلك لا يليق
إلا بالقتال ونحن قد بينا أن ذلك يحتمل حمله على ما ذكرناه من أحوال المؤمنين فسقط هذا الترجيح أما قوله تعالى وأن الله مع المؤمنين فقرأ نافع وابن عامر وحفص
عن عاصم وأن الله بفتح الألف من أن والباقون بكسرها أما الفتح فقيل على تقدير ولأن الله مع المؤمنين وقيل هو معطوف على قوله وأن الله موهن كيد الكافرين
وأما الكسر فعلى الابتداء يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَوَلَّوْا عَنْهُ وَأَنْتُمْ تَسْمَعُونَ وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا
سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ وَلَوْ عَلِمَ اللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَأَسْمَعَهُمْ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ
لَتَوَلَّوْا وَهُمْ مُعْرِضُونَ يا أيها الذين اعلم أنه تعالى لما خاطب المؤمنين بقوله وإن تنتهوا فهو خير لكم وإن تعودوا نعد ولن تغني عنكم فئتكم شيئا
أتبعه بتأديبهم فقال يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله الآية ولم يبين لهم ماذا يسمعون إلا أن الكلام من أول السورة إلى هذا الموضع لما كان واقعا
في الجهاد علم أن المراد وأنتم تسمعون دعاءه إلى الجهاد ثم إن الجهاد يشتمل على أمرين أحدهما المخاطرة بالنفس والثاني الفوز بالأموال ولما كانت المخاطرة
بالنفس شاقة شديدة على كل واحد وكان ترك المال بعد القدرة على أخذه شاقا شديدا لا جرم بالغ الله تعالى في التأديب في هذا الباب فقال أطيعوا الله
ورسوله في الإجابة إلى الجهاد وفي الإجابة إلى ترك المال إذا أمره الله تعالى بتركه والمقصود تقرير ما ذكرناه في تفسير قوله تعالى قل الأنفال لله والرسول فإن قيل فلم قال ولا
تولوا عنه فجعل الكناية واحدة مع أنه تقدم ذكر الله ورسوله قلنا إنه تعالى أمر بطاعة الله وطاعة رسوله ثم قال تعالى ولا تولوا عنه لأن التولي إنما يصح في
حق رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يعرضوا عنه وعن قبول قوله وعن معونته في الجهاد ثم قال مؤكدا لذلك ولا تكونوا كالذين قالوا سمعنا وهم
لا يسمعون والمعنى أن الإنسان لا يمكنه أن يقبل التكليف وأن يلتزمه إلا بعد أن يسمعه فجعل السماع كناية عن القبول ومنه قولهم سمع الله لمن حمده والمعنى
ولا تكونوا كالذين يقولون بألسنتهم إنا قبلنا تكاليف الله تعالى ثم إنهم بقلوبهم لا يقبلونها وهو صفة المنافقين كما أخبر الله تعالى عنهم بقوله وإذا لقوا الذين آمنوا
قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم ثم قال تعالى إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون واختلفوا في الدواب فقيل شبههم بالدواب
لجهلهم وعدولهم عن الانتفاع بما يقولون ويقال لهم ولذلك وصفهم بالصم والبكم وبأنهم لا يعقلون وقيل بل هم من الدواب لأنه اسم لما دب على الأرض
فلم يذكره في معرض التشبيه بل وصفهم بصفة تليق بهم على طريقة الذم كما يقال لمن لا يفهم الكلام هو شبح وجسد وطلل على جهة الذم ثم قال تعالى ولو علم الله
فيهم خيرا لأسمعهم الآية والمعنى أن كل ما كان حاصلا فإنه يجب أن يعلمه الله فعدم علم الله بوجوده من لوازم عدمه فلا جرم حسن التعبير عن عدمه في نفسه بعدم علم الله
بوجوده وتقدير الكلام لو حصل فيهم خير لأسمعهم الله الحجج والمواعظ سماع تعليم وتفهيم ولو أسمعهم بعد أن علم أنه لا خير فيهم لم ينتفعوا بها ولتولوا وهم معرضون
قيل إن الكفار سألوا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحيي لهم قصي بن كلاب وغيره من أمواتهم ليخبروهم بصحة نبوته فبين تعالى أنه لو علم فيهم
خيرا وهو انتفاعهم بقول هؤلاء الأموات لأحياهم حتى يسمعوا كلامهم ولكنه تعالى علم منهم أنهم لا يقولون هذا الكلام إلا على سبيل العناد والتعنت
وأنهم لو أسمعهم الله تعالى كلامهم لتولوا عن قبول الحق ولأعرضوا عنه وفي الآية مسائل المسألة الأولى أنه تعالى حكم عليهم بالتولي عن الدلائل وبالإعراض
عن الحق وأنهم لا يقبلونه أصلا ولا ينتفعون به قطعا فنقول وجب أن يكون صدور الإيمان منهم محالا لأنه لو صدر الإيمان لكان إما أن يوجد
ذلك الإيمان مع بقاء هذا الخبر صدقا أو مع انقلابه كذبا والأول محال لأن وجود الإيمان مع أن الإخبار عن عدم الإيمان يكون صدقا جمع بين النقيضين
وهو محال والثاني محال لأن انقلاب خبر الله الصدق كذبا محال لا سيما في الزمان المنقضي وهكذا القول في انقلاب علم الله جهلا وتقريره سبق مرارا
وأطوارا المسألة الثانية النحويون يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشيء لأجل انتفاء غيره وإذا قلت لو جئتني لأكرمتك أفاد أنه ما حصل
المجيء وما حصل الإكرام ومن الفقهاء من قال إنه لا يفيد إلا الاستلزام فأما الانتفاء لأجل انتفاء الغير فلا يفيده هذا اللفظ والدليل عليه الآية والخبر أما الآية فهي
هذه وتقريره أن كلمة لو لو أفادت ما ذكروه لكان قوله ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم يقتضي أنه تعالى ما علم فيهم خيرا وما أسمعهم ثم قال ولو أسمعهم لتولوا فيكون
معناه أنه ما أسمعهم وأنهم ما تولوا لكن عدم التولي خير من الخيرات فأول الكلام يقتضي نفي الخير وآخره يقتضي حصول الخير وذلك متناقض فثبت

القول بان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره يوجب هذا التناقض فوجب ان لا يصار اليه واما الخبر الصحيح انه من كلام عمر رضي الله عنه لصهيب عند قدومه من
مكة وقد افتدى عياله وروي انه من كلام النبي صلى الله عليه وسلم نعم الرجل صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فلو كانت لفظة لو تفيد ما ذكروه لصار المعنى انه خاف الله
وعصاه وذلك متناقض فثبت ان كلمة لو لا تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره وانما تفيد مجرد الاستلزام واعلم ان هذا الدليل حسن الا انه على خلاف قول جمهور
الادباء المسألة الثالثة اعلم ان المعلومات على اربعة اقسام احدها جملة الموجودات وثانيها جملة المعدومات وثالثها ان كل واحد من الموجودات لو كان معدوما
كيف يكون حاله الرابع ان كل واحد من المعدومات لو كان موجودا كيف يكون حاله والقسمان الاولان علم بالواقع والقسمان الثانيان علم بالمقدر الذي هو غير
واقع فقوله تعالى ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم من القسم الثاني وهو العلم بالمقدرات وليس من اقسام العلم بالواقعات ونظيره قوله تعالى حكاية عن المنافقين لئن اخرجتم
لنخرجن معكم ولئن قوتلتم لننصرنكم فقال تعالى لئن اخرجوا لا يخرجون معهم ولئن قوتلوا لا ينصرونهم ولئن نصروهم ليولن الادبار فعلم تعالى في المعدوم انه
لو كان موجودا كيف يكون حاله وايضا قوله ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فاخبر عن المعدوم انه لو كان موجودا كيف يكون حاله والله الموفق للصواب
وصلى الله على خير خلقه ونبيه يا ايها الذين آمنوا استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه
تحشرون واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة واعلموا ان الله شديد العقاب في الآية مسائل المسألة الاولى قال ابو عبيدة والزجاج استجيبوا معناه اجيبوا
وانشد قول الغنوي فلم يستجبه عند ذاك مجيب المسألة الثانية اكثر الفقهاء على ان ظاهر الامر للوجوب وتمسكوا بهذه الآية على صحة قولهم من وجهين الاول
ان كل من امره الله تعالى بفعل فقد دعاه الى ذلك الفعل وهذه الآية تدل على انه لا بد من الاجابة في كل ما دعاه الله تعالى اليه فان قيل قوله استجيبوا امر فلم قلتم انه
يدل على الوجوب وهل النزاع الا فيه فيرجع حاصل هذا الكلام الى اثبات ان الامر للوجوب بناء على ان هذا الامر يفيد الوجوب وهو يقتضي اثبات الشيء بنفسه
وهو محال والجواب انا من المعلوم بالضرورة ان كل ما امر الله تعالى به فهو مرغب فيه مندوب اليه فلو حملنا قوله استجيبوا لله وللرسول على هذا المعنى لكان
هذا جاريا مجرى ايضاح الواضحات وانه عبث فوجب حمله على فائدة زائدة وهي الوجوب صونا لهذا النص عن التعطيل ويتأكد هذا بان قوله تعالى بعد ذلك
واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه وانه اليه تحشرون جار مجرى التهديد والوعيد وذلك لا يليق الا بالايجاب الوجه الثاني في الاستدلال بهذه الآية على ثبوت
هذا المطلوب ما روى ابو هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم مر على باب ابي بن كعب فناداه وهو في الصلوة فعجل في صلوته ثم جاء فقال ما منعك عن اجابتي
قال كنت اصلي قال الم تخبر فيما اوحي الي استجيبوا لله وللرسول فقال لا جرم لا تدعوني الا اجبتك والاستدلال به ان النبي صلى الله عليه وسلم لما دعاه
فلم يجبه لامه على ترك الاجابة وتمسك في تقرير ذلك اللوم بهذه الآية فلولا دلالة هذه الآية على الوجوب والا لما صح ذلك الاستدلال وقول من يقول
مسألة ان الامر هل يفيد الوجوب مسألة قطعية فلا يجوز التمسك فيه بالخبر الواحد ضعيف لانا لا نسلم ان مسألة الامر يفيد الوجوب مسألة قطعية
بل هي عندنا مسألة ظنية لان المقصود منها العمل والدلائل الظنية كافية في المطالب العملية فان قالوا انه تعالى ما امر بالاجابة على الاطلاق بل بشرط خاص
وهو قوله اذا دعاكم لما يحييكم فلم قلتم ان هذا الشرط حاصل في جميع الاوامر قلنا قصة ابي بن كعب تدل على ان هذا الحكم عام وغير مخصوص بشرط معين
وايضا فلا يمكن حمل الحيوة ههنا على نفس الحيوة لان احياء الحي محال فوجب حمله على شيء آخر وهو الفوز بالثواب وكل ما دعا الله تعالى اليه ورغب
فيه فهو مشتمل على ثواب فكان هذا الحكم عاما في جميع الاوامر وذلك يفيد المطلوب المسألة الثالثة ذكروا في قوله تعالى اذا دعاكم لما يحييكم وجوها
الاول قال السدي هو الايمان والاسلام وفيه الحيوة لان الايمان حيوة القلب والكفر موته ويدل عليه قوله تعالى يخرج الحي من الميت قيل المؤمن
من الكافر الثاني قال قتادة يعني القرآن اي اجيبوه الى ما في القرآن ففيه الحيوة والنجاة والعصمة وانما سمي القرآن بالحيوة لان القرآن سبب العلم والعلم
حيوة فجاز ان يسمى سبب الحيوة بالحيوة الثالث قال الاكثرون قوله لما يحييكم هو الجهاد ثم في سبب تسمية الجهاد بالحيوة وجوه احدها وهن
احد العدوين حيوة للعدو الثاني فان المسلمين انما يقوى ويعظم بسبب الجهاد مع الكفار وثانيها ان الجهاد سبب لحصول الشهادة وهي
توجب الحيوة الدائمة قال تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون ثالثها ان الجهاد قد يفضي الى القتل
والقتل يوصل الى الدار الآخرة والدار الآخرة معدن الحيوة قال تعالى وان الدار الآخرة لهي الحيوان اي الحيوة الدائمة القول الرابع لما يحييكم اي لكل حق
وصواب وعلى هذا التقدير فيدخل فيه القرآن والايمان والجهاد وكل اعمال البر والطاعة والمراد من قوله لما يحييكم الحيوة الطيبة الدائمة قال تعالى فلنحيينه حيوة
طيبة المسألة الرابعة قوله تعالى واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه يختلف تفسيره بحسب اختلاف الناس في الجبر والقدر اما القائلون بالجبر فقال الواحدي
حكاية عن ابن عباس والضحاك يحول بين المرء الكافر وطاعته ويحول بين المطيع ومعصيته فالسعيد من اسعده الله والشقي من اشقاه الله والقلوب بيد الله
يقلبها كيف يشاء فاذا اراد الكافر ان يؤمن والله تعالى لا يريد ايمانه يحول بينه وبين قلبه واذا اراد المؤمن ان يكفر والله لا يريد كفره حال بينه وبين
كفره قال مولانا الامام قد دللنا بالبراهين العقلية على صحة ان الامر كذلك وذلك لان احوال القلوب اما العقائد واما الارادات والدواعي اما العقائد
فهي اما العلم واما الجهل اما العلم فيمتنع ان يقصد الفاعل الى تحصيله الا اذا علم كونه علما ولا يعلم ذلك الا اذا علم كون ذلك الاعتقاد مطابقا للمعلوم
ولا يعلم ذلك الا اذا سبق علمه بالمعلوم وذلك يوجب توقف الشيء على نفسه واما الجهل فالانسان اصلا لا يختاره ولا يريده الا اذا ظن ان ذلك

الاعتقاد علم ولا يحصل له هذا الظن الا اذا سبق جهل آخر وذلك ايضا يوجب توقف الشيء على نفسه واما الدواعي والارادات فحصولها ان لم يكن بفاعل لزم الحدوث لا عن محدث
وان كان بفاعل فذلك الفاعل اما العبد واما الله تعالى والاول باطل والا لزم توقف ذلك القصد على قصد آخر وهو محال فتعين ان يكون فاعل الارادات
والاعتقادات والدواعي هو الله تعالى فنص القرآن دل على ان احوال القلوب من الله تعالى والدلائل العقلية دلت على ذلك فثبت ان الحق ما ذكرناه اما القائلون
بالقدر فقالوا لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم وبيانه من وجوه الاول قال الجبائي ان من حال الله بينه وبين الايمان فهو عاجز وامر العاجز سفه ولو
جاز ذلك لجاز ان يأمرنا الله تعالى بصعود السماء وقد اجمعوا على ان الزمن لا يؤمر بالصلوة قائما فكيف يجوز ذلك على الله تعالى وقد قال لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وقال تعالى في الظهار فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فاسقط فرض الصوم عمن لا يستطيعه الثاني انه تعالى امر بالاستجابة لله وللرسول وذكر هذا
الكلام في معرض الزجر والتحذير عن ترك الاجابة ولو كان المراد ما ذكرتم لكان ذلك عذرا قويا في ترك الاجابة ولا يكون زجرا عن تركها الوجه الثالث انه تعالى
انزل القرآن ليكون حجة لرسوله صلى الله عليه وسلم لا ليكون حجة لهم عليه ولو كان المعنى ما ذكرتم لصارت هذه الآية من اقوى الدلائل للكفار على رسوله صلى الله عليه وسلم
ولقالوا انه تعالى لما منعنا من الايمان فكيف يأمرنا به فثبت بهذه الوجوه انه لا يمكن حمل الآية على ما قاله اهل الجبر قالوا ونحن نذكر في الآية وجوها اخرى
الاول ان الله تعالى يحول بين المرء وبين الانتفاع بقلبه بسبب الموت يعني بادروا بالاستجابة فيما الزمتكم من الجهاد وغيره قبل ان يأتيكم
الموت الذي لا بد منه ويحول بينكم وبين الطاعة والتوبة قال القاضي ولذلك قال تعالى عقيبه ما يدل عليه وهو قوله وانكم اليه تحشرون والمقصود من
هذه الآية الحث على الطاعة قبل نزول الموت الذي يمنع منها الثاني ان المراد انه تعالى يحول بين المرء وبين ما يتمناه ويريده بقلبه فان الاجل يحول دون
الامل فكأنه قيل بادروا الى الاعمال الصالحات ولا تعتمدوا على ما يقع في قلوبكم من توقع طول البقاء فان ذلك غير موثوق به وانما حسن اطلاق لفظ القلب
على الاماني الحاصلة في القلب لان تسمية الشيء باسم ظرفه جائز كقولهم سال الوادي الثالث ان المؤمنين كانوا خائفين من القتال يوم بدر فكأنه قيل لهم
سارعوا الى الطاعة ولا تمتنعوا عنها بسبب ما تجدون في قلوبكم من الضعف والجبن فان الله تعالى يغير تلك الاحوال فيبدل الضعف بالقوة والجبن
بالشجاعة لانه تعالى مقلب القلوب الرابع قال مجاهد المراد من القلب ههنا العقل فكان المعنى انه يحول بين المرء وعقله والمعنى فبادروا الى الاعمال وانتم
تعقلون فانكم لا تأمنون زوال العقول التي عند ارتفاعها يبطل التكليف وجعل القلب كناية عن العقل جائز كما قال تعالى ان في ذلك لذكرى لمن
كان له قلب اي عقل الخامس قال الحسن معناه ان الله تعالى حائل بين المرء وقلبه والمعنى ان قربه تعالى من عبده اشد من قرب قلبه منه والمقصود منه التنبيه على
انه تعالى لا يخفى عليه شيء مما في باطن العبد ومما في ضميره ونظيره قوله تعالى ونحن اقرب اليه من حبل الوريد فهذه جملة الوجوه المذكورة في هذا الباب لاهل الجبر والقدر ثم قال تعالى
وانكم اليه تحشرون اي واعلموا انكم اليه تحشرون اي الى الله ولا تتركون مهملين معطلين وفيه ترغيب شديد في العمل وتحذير عن الكسل والغفلة قوله تعالى
واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم خاصة الآية واعلم انه تعالى لما حذر الانسان ان يحال بينه وبين قلبه فكذلك حذره من الفتن والمعنى واحذروا
فتنة ان نزلت بكم لم تقتصر على الظالمين خاصة بل تتعدى اليكم جميعا وتصل الى الصالح والطالح وعن الحسن نزلت في علي وعمار وطلحة والزبير رضوان الله
عليهم وهو يوم الجمل خاصة قال الزبير نزلت فينا وقرأناها زمانا وما ظننا انا اهلها فاذا نحن المعنيون بها وعن السدي نزلت في اهل بدر فاقتتلوا
يوم الجمل وروي ان الزبير كان يساير النبي صلى الله عليه وسلم يوما اذ اقبل علي رضي الله عنه فضحك اليه الزبير فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف
حبك لعلي فقال يا رسول الله احبه كحبي لولدي او اشد فقال كيف انت اذا سرت تقاتله فان قيل كيف جاز دخول النون المؤكدة في جواب
الامر قلنا فيه وجهان الاول جواب للامر بلفظ النهي ومتى كان كذلك حسن ادخال النون المؤكدة في ذلك النهي كقولك انزل عن الدابة
لا تطرحنك وكقوله تعالى يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنكم سليمان الثاني ان التقدير واتقوا فتنة لا تصيبن الذين ظلموا منكم
خاصة الا انه جيء بصيغة النهي مبالغة في نفي اختصاص الفتنة بالظالمين كان الفتنة نهيت عن ذلك الاختصاص وقيل لها لا تصيبن الذين
ظلموا خاصة والمراد منه المبالغة في عدم الاختصاص على سبيل الاستعارة ثم قال تعالى واعلموا ان الله شديد العقاب والمراد منه الحث على لزوم الاستقامة
خوفا من عقاب الله فان قيل حاصل الكلام في الآية انه تعالى يخوفهم من عذاب لو نزل عم المذنب وغيره وكيف يليق برحمة الحكيم الرحيم ان يوصل الفتنة
والعذاب الى من لم يذنب قلنا انه تعالى قد ينزل الموت والفقر والعمى والزمانة بعبده ابتداء اما لانه يحسن منه تعالى ذلك بحكم المالكية او لانه تعالى
علم اشتمال ذلك على نوع من انواع الصلاح على اختلاف المذهبين واذا جاز ذلك لاحد هذين الوجهين فكذا ههنا واذكروا اذ انتم قليل مستضعفون
في الارض تخافون ان يتخطفكم الناس فآواكم وايدكم بنصره ورزقكم من الطيبات لعلكم تشكرون يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا
الله والرسول وتخونوا اماناتكم وانتم تعلمون واعلموا انما اموالكم واولادكم فتنة وان الله عنده اجر عظيم يا ايها الذين
واعلم انه تعالى امرهم بطاعة الله وطاعة رسوله ثم امرهم باتقاء المعصية اكد ذلك التكليف بهذه الآية وذلك لانه تعالى بين انهم كانوا قبل ظهور الرسول صلى الله عليه وسلم
في غاية القلة والذلة وبعد ظهوره صاروا في غاية العزة والرفعة وذلك يوجب عليهم الطاعة وترك المخالفة اما بيان الاحوال التي كانوا عليها قبل ظهور
محمد صلوات الله عليه فمن وجوه اولها انهم كانوا قليلين في العدد وثانيها انهم كانوا مستضعفين والمراد ان غيرهم يستضعفهم والمراد من هذا

الاستضعاف انهم كانوا يخافون ان يتخطفهم الناس والمعنى انهم كانوا اذا خرجوا من بلدهم خافوا ان يتخطفهم العرب لانهم كانوا يخافون من مشركي العرب
لقربهم منهم وشدة عداوتهم لهم ثم بين تعالى انهم بعد ان كانوا كذلك قلب تلك الاحوال بالسعادات والخيرات فاولها انه آواهم والمراد منه انه تعالى نقلهم
الى المدينة فصاروا آمنين من شر الكفار وثانيها قوله تعالى وايدكم بنصره والمراد منه وجوه النصرة يوم بدر وثالثها قوله تعالى ورزقكم من الطيبات وهو انه تعالى احل لهم
الغنائم بعد ان كانت محرمة على من قبل هذه الامة ثم قال لعلكم تشكرون اي نقلناكم من الشدة الى الرخاء ومن البلاء الى النعماء والآلاء حتى تشتغلوا بالشكر
والطاعة فكيف يليق بكم ان تشتغلوا بالمنازعة والمخاصمة بسبب الانفال قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول اعلم انه تعالى لما ذكر انه رزقهم من
الطيبات فهاهنا منعهم من الخيانة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى اختلفوا في المراد بتلك الخيانة على اقوال الاول قال ابن عباس نزلت هذه الآية في ابي لبابة
حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قريظة لما حاصرهم وكان اهله وولده فيهم فقالوا يا ابا لبابة ما ترى لنا اننزل على حكم سعد بن معاذ فينا فاشار ابو لبابة الى حلقه اي
انه الذبح فلا تفعلوا وكان منه خيانة لله ورسوله الثاني قال السدي كانوا يسمعون الشيء من النبي صلى الله عليه وسلم فيفشونه ويلقونه الى المشركين فنهاهم الله تعالى
عن ذلك الثالث قال ابن زيد نهاهم الله تعالى ان يخونوا كما صنع المنافقون يظهرون الايمان ويسرون الكفر الرابع عن جابر بن عبد الله ان ابا سفيان
خرج من مكة فعلم النبي صلى الله عليه وسلم خروجه وعزم على الذهاب اليه فكتب رجل من المنافقين اليه ان محمدا يريدكم فخذوا حذركم فانزل الله تعالى هذه الآية
الخامس قال الزهري والكلبي نزلت في حاطب بن ابي بلتعة حين كتب الى اهل مكة لما هم النبي صلى الله عليه وسلم بالخروج اليها حكاه الاصم السادس
قال القاضي الاقرب ان خيانة الله غير خيانة رسوله وخيانة الرسول غير خيانة الامانة لان العطف يقتضي المغايرة اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امرهم ان
لا يخونوا الغنائم وجعل ذلك خيانة لله تعالى لانه خيانة لعطيته وخيانة لرسوله لان الغنائم لقسمها فمن خانها فقد خان الرسول صلى الله عليه وسلم وهذه الغنيمة
قد جعلها الله تعالى امانة في ايدي الغانمين والزمهم ان لا يتناولوا منها شيئا فصارت وديعة والوديعة امانة في يد المودع فمن خان منهم فيها فقد خان
امانة الناس اذ الخيانة ضد الامانة قال ويحتمل ان يريد بالامانة كل ما تعبد به وعلى هذا التقدير فيدخل فيه الغنيمة وغيرها فكان معنى الآية ايجاب اداء التكاليف
باسرها على سبيل التمام والكمال من غير نقص ولا اخلال واما الوجوه المذكورة في سبب نزول الآية فهي داخلة فيها لكن لا يجب قصر الآية عليها لان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف معنى الخون النقص كما ان معنى الوفاء التمام ومنه تخونه اذا انتقصه ثم استعمل في ضد الامانة
والوفاء لانك اذا خنت الرجل في شيء فقد ادخلت عليه النقصان فيه المسئلة الثالثة في قوله وتخونوا اماناتكم وجوه الاول التقدير ولا تخونوا اماناتكم
والدليل عليه ما روي في حرف عبد الله ولا تخونوا اماناتكم الثاني التقدير لا تخونوا الله والرسول فانكم ان فعلتم ذلكم فقد خنتم اماناتكم والعرب قد
تذكر الجواب تارة بالفاء واخرى بالواو ونحن من انكر ذلك اما قوله تعالى وانتم تعلمون انكم تخونون يعني ان الخيانة توجد منكم عن تعمد لا عن سهو وانتم
علماء تعلمون قبح القبيح وحسن الحسن ثم انه لما كان الداعي الى الاقدام على الخيانة هو حب الاموال والاولاد نبه تعالى على انه يجب على العاقل ان يحترز
عن المضار المتولدة من ذلك الحب فقال انما اموالكم واولادكم فتنة لانها تشغل القلب بالدنيا وتصيره حجابا عن خدمة المولى ثم قال تعالى وان الله عنده
اجر عظيم تنبيها على ان سعادات الآخرة خير من سعادات الدنيا لانها اعظم في الشرف واعظم في القوة واعظم في المدة لانها تبقى بقاء لا نهاية لها
فهذا هو المراد من وصف الله الاجر الذي عنده بالعظم ويمكن ان يتمسك بهذه الآية في بيان ان الاشتغال بالنوافل افضل من الاشتغال بالنكاح
لان الاشتغال بالنوافل يفيد الاجر العظيم عند الله خير والاشتغال بالنكاح يفيد الولد ويوجب الحاجة الى المال وذلك فتنة ومعلوم ان ما
افضى الى الاجر العظيم عند الله هو خير مما افضى الى الفتنة يا ايها الذين آمنوا ان تتقوا الله يجعل لكم فرقانا ويكفر عنكم سيئاتكم ويغفر لكم والله ذو
الفضل العظيم واذ يمكر بك الذين كفروا ليثبتوك او يقتلوك او يخرجوك ويمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين واذا تتلى
واعلم انه تعالى لما حذر عن الفتنة بالاموال والاولاد ر وفي الآية مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ادخال الشرط في الحكم انما يحسن في حق من كان جاهلا

غب في التقوى التي توجب ترك الميل والهوى في محبة الاموال والاولاد

بعواقب الامور وذلك لا يليق بالله تعالى والجواب ان قولنا ان كان كذا لا يفيد الا كون الشرط مستلزما للجزاء فاما ان وقوع الشرط مشكوك فيه او معلوم
فذاك غير مستفاد من هذا اللفظ سلمنا انه يفيد هذا الشك الا انه تعالى يعامل العباد في الجزاء معاملة الشاك وعليه يخرج قوله تعالى ولنبلونكم حتى
نعلم المجاهدين منكم والصابرين المسئلة الثانية ان هذه القضية الشرطية شرطها شيء واحد وهو تقوى الله وذلك يتناول اتقاء الله في جميع الكبائر
وانما خصصناه بالكبائر لانه تعالى ذكر في الجزاء تكفير السيئات والجزاء يجب ان يكون مغايرا للشرط فحملنا التقوى على تقوى الكبائر وحملنا السيئات
على الصغائر ليظهر الفرق بين الشرط والجزاء واما الجزاء المرتب على هذا الشرط فامور ثلاثة الاول قوله يجعل لكم فرقانا والمعنى انه تعالى يفرق بينكم وبين
الكفار ولما كان اللفظ مطلقا وجب حمله على جميع الفروق الحاصلة بين المؤمنين وبين الكفار فنقول هذا الفرقان اما ان يعتبر في احوال الدنيا او في احوال
القيامة اما في احوال الدنيا فاما ان يعتبر في احوال القلوب وهي الاحوال الباطنة او في الاحوال الظاهرة اما في احوال القلوب فامور احدها انه تعالى يخص
المؤمنين بالهداية والمعرفة وثانيها انه يخص قلوبهم وصدورهم بالانشراح كما قال افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه وثالثها انه يزيل الغل والحقد
والحسد عن قلوبهم ويزيل المكر والخداع عن صدورهم مع ان المنافق والكافر يكون قلبه مملوا من هذه الاحوال الخبيثة والاخلاق الذميمة والسبب في حصول هذه

الامور ان القلب اذا صار مستنيرا بطاعة الله زالت عنه كل هذه الظلمات لان معرفة الله نور وهذه الاخلاق ظلمات واذا ظهر النور فلا بد من زوال الظلمة واما في الاحوال الظاهرة فان
الله تعالى يخص المسلمين بالعلو والفتح والظفر والنصر كما قال تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين وكما قال ليظهره على الدين كله وان الكافر والفاسق بالعكس من ذلك واما
في احوال الآخرة فالثواب والمنافع الدائمة والتعظيم من الله تعالى ومن الملائكة وكل هذه الاحوال داخلة في الفرقان **النوع الثاني** من الاجر المرتب على التقوى قوله تعالى
ويكفر سيئاتكم فنقول انا حملنا قوله ان تتقوا الله على الاتقاء من الكفر كان المراد بقوله ويكفر عنكم سيئاتكم جميع السيئات التي وجدت قبل الكفر وان حملنا
على الاتقاء من الكبائر كان المراد من هذا تكفير الصغائر **الثالث** قوله تعالى ويغفر لكم واعلم ان المراد من تكفير السيئات سترها في الدنيا ومن المغفرة ازالتها في القيامة
لئلا يلزم التكرار ثم قال تعالى والله ذو الفضل العظيم ومن كان كذلك فانه اذا وعد بشيء وفى به وانما قلنا ان افضال الله اعظم من افضال غيره لوجوه الاول
ان كل من سوى الحق سبحانه فانه لا يفضل ولا يحسن الا اذا كان في قلبه داعية الافضال والاحسان وتلك الداعية حادثة فلا تحصل الا بتخليق الله وعند هذا ينكشف
ان المفضل ليس الا انه تعالى الذي خلق تلك الداعية الموجبة لذلك الفعل الثاني ان كل من تفضل فانما يتفضل ليستفيد منه نوعا من انواع الكمال اما عوضا من المال او عوضا
من المدح والثناء او عوضا من نوع آخر وهو دفع الالم الحاصل في القلب بسبب الرقة الجنسية والله تعالى يعطي ويتفضل ولا يطلب به شيئا من الاعواض لانه كامل لذاته
وما كان حاصلا للشيء لذاته امتنع ان يستفيده من غيره الثالث ان كل من تفضل على الغير فان المتفضل عليه يصير ممنونا منه وذلك المتفضل وذلك منفر اما الحق
سبحانه وتعالى فهو الموجد لذات كل احد ولجميع صفاته فلا يحصل الاستنكاف من قبول احسانه الرابع ان كل من تفضل على غيره فانه لا ينتفع المتفضل عليه بذلك
التفضل الا اذا حصلت له عين باصرة واذن سامعة ومعدة هاضمة حتى ينتفع بذلك الاحسان وعند هذا ينكشف ان المتفضل هو الله تعالى في الحقيقة فثبت بهذه
البراهين صحة قوله والله ذو الفضل العظيم قوله تعالى واذ يمكر بك الذين كفروا الآية اعلم انه تعالى لما ذكر المؤمنين نعمه عليهم بقوله واذكروا اذ انتم قليل فكذلك
ذكر رسوله صلى الله عليه وسلم نعمه عليه وهو دفع كيد المشركين ومكر الماكرين عنه وهذه السورة مدنية قال ابن عباس ومجاهد وقتادة وغيرهم من المفسرين ان
مشركي قريش تآمروا في دار الندوة ودخل عليهم ابليس في صورة شيخ وذكر انه من اهل نجد فقال بعضهم قيدوه نتربص به ريب المنون فقال ابليس لا مصلحة
فيه لانه يغضب له قومه فتسفك له الدماء وقال بعضهم اخرجوه عنكم تستريحوا من اذاه لكم فقال ابليس لا مصلحة فيه لانه يجمع طائفة على نفسه ويقاتلكم بهم وقال ابو جهل
الرأي ان نجمع من كل قبيلة رجلا فيضربوه باسيافهم ضربة واحدة فاذا قتلوه تفرق دمه في القبائل فلا تقوى بنو هاشم على محاربة قريش كلها فيرضون
باخذ الدية فقال ابليس هذا هو الرأي الصواب فاوحى الله تعالى الى نبيه بذلك واذن له في الخروج الى المدينة وامره ان لا يبيت في مضجعه واذن الله تعالى
له في الهجرة وامر عليا رضي الله عنه ان يبيت في مضجعه وقال له اتشح ببردي فانه لن يخلص اليك امر تكرهه وباتوا مترصدين فلما اصبحوا ساروا الى مضجعه فابصروا
عليا فبهتوا وخيب الله تعالى سعيهم قوله تعالى ليثبتوك قال ابن عباس ليوثقوك ويشدوك وكل من شد فقد اثبت لانه لا يقدر على الحركة
ولهذا يقال لمن اشتدت به علة او جراحة تمنعه من الحركة قد اثبت فلان فهو مثبت وقيل ليسجنوك وقيل ليحبسوك وقيل ليثبتوك في بيت فحذف المحل
لوضوح معناه وقرأ بعضهم ليثبتوك بالتشديد وقرأ النخعي ليبيتوك من البيات قوله تعالى او يقتلوك وهو الذي حكيناه عن ابي جهل او يخرجوك
من مكة ولما ذكر تعالى هذه الاقسام الثلاثة قال ويمكرون ويمكر الله وقد ذكرنا في آل عمران في تفسير ومكروا ومكر الله تفسير المكر في حق الله تعالى والحاصل انهم احتالوا

قوله تعالى

في ابطال امر محمد صلوات الله عليه وسلم والله تعالى نصره وقواه فضاع فعلهم وظهر صنع الله قال القاضي القصة التي ذكرها ابن عباس موافقة للقرآن الا ان فيها من
حديث ابليس فانه زعم انه كان صورته موافقة لصورة الانس وذلك باطل لان ذلك التغيير اما ان يكون من فعل الله او من فعل ابليس والاول باطل لانه
لا يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك ليعين الكفار في المكر والثاني ايضا باطل لانه لا يليق بحكمة الله ان يقدر ابليس على تغيير صورة نفسه واعلم ان هذا النزاع
عجيب فانه لم لا يبعد من الله تعالى ان يقدر ابليس على انواع الوساوس فكيف يبعد منه ان يقدره على تغيير صورة نفسه فان قيل كيف قال والله خير الماكرين
ولا خير في مكرهم قلنا فيه وجوه احدها ان يكون المراد اقوى الماكرين فوضع خير موضع اقوى وانبه بذلك على ان كل مكر فانه يبطل في مقابلة فعل الله
وثانيها ان يكون المراد خير الماكرين لو قدر في مكرهم ما يكون خيرا وحسنا وثالثها ان يكون المراد من قوله خير ليس هو التفضيل بل المراد به في نفسه خير كما يقال
الثريد خير من الله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين واذ قالوا اللهم ان
كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وما كان الله ليعذبهم وانت فيهم وما كان الله
معذبهم وهم يستغفرون وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون
ولكن اكثرهم لا يعلمون وماكا اعلم انه تعالى لما حكى مكرهم في ذات محمد صلوات الله عليه حكى مكرهم في دينه روي ان النضر بن الحارث خرج الى الحيرة تاجرا واشترى
احاديث كليلة ودمنة وكان يقعد مع المستهزئين والمقتسمين وهو منهم فيقرأ عليهم اساطير الاولين وكان يزعم انها مثل ما يذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم
من قصص الاولين فهذا هو المراد من قوله قالوا قد سمعنا لو نشاء لقلنا مثل هذا ان هذا الا اساطير الاولين وههنا موضع البحث وذلك لان الاعتماد في كون القرآن
معجزا على انه صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بالمعارضة فلم يأتوا بها وهذه اشارة الى انه اتى بتلك المعارضة وذلك يوجب سقوط الدليل المعول عليه والجواب
ان كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله لقلنا مثل هذا يدل على انه ما شاء ذلك القول وما قال فثبت ان النضر بن الحارث اقر انه ما اتى بالمعارضة وانما

فقوله لو

اخبر انه لو شاء لاتى بها وهذا ضعيف لان المقصود انما يحصل لو اتوا بالمعارضة اما مجرد هذا القول فلا فائدة فيه الشبهة الثانية لهم قولهم اللهم ان كان هذا هو
الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم اى بنوع اخر من العذاب اشد من ذلك واشق منه علينا فان قيل هذا الكلام يوجب الاشكال من وجهين الاول
ان قوله تعالى اللهم ان كان هذا هو الحق الاية حكاه الله عن الكفار وكما ان هذا كلام الكفار وهو من جنس نظم القرآن فقد حصلت المعارضة فى هذا القدر وايضا
حكى عنهم انهم قالوا فى سورة بنى اسرائيل وقالوا لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا وذلك ايضا كلام الكفار فقد حصل فى كلامهم ما يشبه نظم القرآن و
معارضته وذلك يدل على حصول المعارضة الثانى ان كفار قريش كانوا معترفين بوجود الاله وقدرته وحكمته وكانوا قد سمعوا التهديد الكثير من رسول الله صلى الله عليه وسلم
فى نزول العذاب فلو كان نزول القرآن معجزا لعرفوا كونه معجزا لانهم ارباب الفصاحة والبلاغة ولو عرفوا ذلك لكان اقل الاحوال ان يصيروا شاكين
فى نبوته صلى الله عليه وسلم ولو كانوا كذلك لما اقدموا على قولهم اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لان المتوقف الشاك
لا يتجاسر على مثل هذه المبالغة وحيث اتوا بهذه المبالغة علمنا انه ما لاح لهم فى القرآن وجه من الوجوه المعجزة والجواب عن الاول ان الاتيان بهذا القدر من الكلام لا يكفى
فى حصول المعارضة لان هذا المقدار كلام قليل لا يظهر فيه وجوه الفصاحة والبلاغة وهذا الجواب لا يتمشى الا اذا قلنا التحدى ما وقع بجميع السور وانما وقع بالسورة
الطويلة التى يظهر فيها قوة الكلام والجواب عن الثانى هب انه لم يظهر لهم الوجه فى كون القرآن معجزا الا انه لما كان معجزا فى نفسه فسواء عرفوا ذلك الوجه او لم يعرفوا
فانه لا يتفاوت الحال فيه المسئلة الثانية قوله اللهم ان كان هذا هو الحق قال الزجاج القراءة بنصب الحق على خبر كان ودخلت هو للفصل ولا موضع لها
وهى بمنزلة ما المؤكدة ودخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا وانه خبر قال ويجوز هو الحق رفعا ولا اعلم احدا قرأ بها ولا اختلاف بين النحويين فى
اجازتها ولكن القراءة سنة وروى صاحب الكشاف عن الاعمش انه قرأ بها واعلم انه تعالى لما حكى هاتين الشبهتين لم يذكر الجواب عن الشبهة الاولى وهو قوله
لو نشاء لقلنا مثل هذا ولكنه ذكر الجواب عن الشبهة الثانية وهى قوله وما كان الله ليعذبهم واعلم ان تقرير وجه الجواب ان الكفار لما بالغوا وقالوا اللهم ان
كان محمد محقا فى قوله فامطر علينا حجارة من السماء ذكر تعالى ان محمدا وان كان محقا فى قوله الا انه مع ذلك لا يمطر الحجارة على اعدائه وعلى منكرى نبوته لسببين
الاول انه صلى الله عليه وسلم ما دام حاضرا معهم فانه تعالى لا يفعل بهم ذلك تعظيما له وهذا ايضا عادة الله مع جميع الانبياء المتقدمين فانه لم يعذب اهل
قرية الا بعد ان خرج رسولهم منها كما كان فى حق هود وصالح ولوط فان قيل لما كان حضوره صلى الله عليه وسلم فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال
قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم قلنا المراد من الاول عذاب الاستئصال ومن الثانى العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة والسبب الثانى قوله تعالى وما
كان الله معذبهم وهم يستغفرون وفى تفسيره وجوه الاول وما كان الله معذب هؤلاء الكفار وفيهم مؤمنون يستغفرون فاللفظ وان كان عاما
الا ان المراد بعضهم كما يقال قتل اهل المحلة رجلا واقدم اهل البلدة الفلانية على الفساد والمراد بعضهم الثانى وما كان الله معذب هؤلاء الكفار
وفى علم الله انه يكون لهم اولاد يؤمنون بالله ويستغفرونه فوصفوا بصفة اولادهم وذراريهم الثالث قال قتادة والسدى وما كان الله معذبهم
وهم يستغفرون اى لو استغفروا لم يعذبوا وكان المطلوب من ذكر هذا الكلام استدعاء الاستغفار منهم اى لو اشتغلوا بالاستغفار لما عذبهم الله تعالى ولهذا
ذهب بعضهم الى ان الاستغفار ههنا بمعنى الاسلام والمعنى انه كان معهم قوم كان فى علم الله ان يسلموا منهم ابو سفيان بن حرب وابو سفيان
بن الحرث بن عبد المطلب والحرث بن هشام وحكيم بن حزام وعدد كثير والمعنى وما كان الله ليعذبهم مع ان فى علم الله ان فيهم من يؤول امره الى الايمان قال اهل
المعانى دلت هذه الاية على ان الاستغفار امان وسلامة من العذاب قال ابن عباس كان فيهم امانان نبى الله والاستغفار اما النبى صلى الله عليه وسلم
فقد مضى واما الاستغفار فهو باق الى يوم القيامة ثم قال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله واعلم انه تعالى بين فى الاية الاولى انه لا يعذبهم ما دام الرسول صلى الله
عليه وسلم فيهم وذكر فى هذه الاية انه يعذبهم وكان المعنى انه يعذبهم اذا خرج الرسول صلى الله عليه وسلم من بينهم ثم اختلفوا فى هذا العذاب
فقال بعضهم لحقهم هذا العذاب المتوعد به يوم بدر وقيل بل يوم فتح مكة وقال ابن عباس هذا العذاب هو عذاب الاخرة والعذاب الذى
نفى عنهم هو عذاب الدنيا ثم بين تعالى ما لاجله يعذبهم فقال وهم يصدون عن المسجد الحرام وقد ظهر فى الاخبار كيف صدوا عنها يوم الحديبية ونبه على انهم
يصدون لادعائهم انهم اولياؤه ثم بين تعالى بطلان هذا الدعوى بقوله وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون الذين يحترزون من
المنكرات كالذى كانوا يفعلون عند البيت فلهذا السبب قال تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فالمقصود بيان ان من
كان هذه حاله لم يكن وليا للمسجد الحرام فهم اذا اهل لان يقتلوا بالسيف ويحاربوا فقتلهم الله تعالى يوم بدر واعز الاسلام بذلك على ما تقدم
شرحه والله اعلم وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون ان الذين كفروا ينفقون
اموالهم ليصدوا عن سبيل الله فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة ثم يغلبون والذين كفروا الى جهنم يحشرون ليميز الله الخبيث
من الطيب ويجعل الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا فيجعله فى جهنم اولئك هم الخاسرون قل للذين
كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف اعلم انه سبحانه وتعالى لما قال فى حق الكفار انهم ما كانوا اولياء البيت الحرام وقال ان اولياؤه
الا المتقون بين بعده ما به خرجوا من ان يكونوا اولياء للبيت وهو ان صلوتهم عند البيت وتقربهم وعبادتهم انما كان بالمكاء والتصدية قال

صاحب الكشاف المكاء فعال بوزن الثغاء والرغاء من مكا يمكو اذا صفر والمكاء الصفير ومنه المكاء وهو طائر بالف الريف وجمعه المكاكى سمى بذلك لكثرة مكائه والتصدية
وهى التصفيق يقال صدى يصدى تصدية اذا صفق بيديه وفى اصله قولان الاول انها من الصدى وهو الصوت الذى يرجع من الجبل الثانى قال ابو عبيدة اصلها تصددة فابدلت الياء
من الدال ومنه قوله تعالى اذا قومك منه يصدون اى يضجون وانكر بعضهم هذا الكلام والازهرى صحح قول ابى عبيدة وقال صدى اصله صدد فكثرت الدالات فقلبت احديهن
ياء اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس كانت قريش يطوفون بالبيت عراة يصفرون ويصفقون وقال مجاهد كانوا يعارضون النبى صلى الله عليه وسلم فى الطواف
ويستهزؤن ويصفرون ويخلطون عليه طوافه وصلوته وقال مقاتل كان اذا صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى المسجد يقومون عن يمينه ويساره بالصفير والتصفيق
ليخلطوا عليه صلوته فعلى قول ابن عباس كان المكاء والتصدية نوع عبادة لهم وعلى قول مجاهد ومقاتل كان ايذاء للنبى صلى الله عليه وسلم والاول اقرب
لقوله تعالى وما كان صلوتهم عند البيت الا مكاء وتصدية فان قيل المكاء والتصدية ما كانا من جنس الصلوة فكيف يجوز استثناؤهما عن الصلوة قلنا فيه وجوه الاول انهم
كانوا يعتقدون ان المكاء والتصدية من جنس الصلوة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم الثانى ان هذا كقولك زرت الامير فجعل جفاءى صلتى اى اقام الجفاء مقام الصلة
وكذا ههنا الثالث الغرض منه ان من كان المكاء والتصدية صلوته فلا صلوة له كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخاء يريد من كان السخاء عيبه فلا عيب له ثم قال تعالى
فذوقوا العذاب اى عذاب السيف يوم بدر وقيل يقال لهم فى الاخرة فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون قوله تعالى ان الذين كفروا ينفقون اموالهم ليصدوا الاية
واعلم انه تعالى لما شرح احوال هؤلاء الكفار فى الطاعات البدنية اتبعها بشرح احوالهم فى الطاعات المالية فقال مقاتل والكلبى نزلت فى المطعمين يوم بدر وكانوا اثنى
عشر رجلا من كبار قريش وقال سعيد بن جبير ومجاهد نزلت فى ابى سفيان وانفاقه المال على حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم احد وكان قد استأجر الفين من
الاحابيش سوى من استجاش من العرب وانفق عليهم اربعين اوقية والاوقية اثنان واربعون مثقالا هكذا قاله صاحب الكشاف ثم بين تعالى انهم انما ينفقون هذا المال ليصدوا
عن سبيل الله اى كان غرضهم فى الانفاق الصد عن اتباع محمد صلوات الله عليه وهو سبيل الله وان لم يكن عندهم كذلك ثم قال تعالى فسينفقونها ثم تكون عليهم حسرة يعنى انه سيقع
هذا الانفاق ويكون عاقبته الحسرة لانه يذهب المال ولا يحصل المقصود بل يصيرون مغلوبين فى اخر الامر كما قال تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلى ثم قال تعالى والذين كفروا
الى جهنم يحشرون وفيه بحثان الاول انه لم يقل والى جهنم يحشرون لانه كان فيهم من اسلم بل ذكر ان الذين بقوا على الكفر يكونون كذلك الثانى ان ظاهر قوله
الى جهنم يحشرون يفيد انه لا يكون حشرهم الا الى جهنم لان تقديم الخبر يفيد الحصر اعلم ان المقصود من هذا الكلام انهم لا يستفيدون من بذلهم اموالهم فى تلك الانفاقات
الا الحسرة والخيبة فى الدنيا والعذاب الشديد فى الاخرة وذلك يوجب الزجر العظيم عن ذلك الانفاق ثم قال تعالى ليميز الله الخبيث من الطيب وفيه قولان الاول المراد منه
الفريق الخبيث من الكفار من الفريق الطيب من المؤمنين فيجعل الفريق الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعا وهو عبارة عن الجمع والضم حتى يتراكموا كقوله تعالى كادوا يكونون
عليه لبدا يعنى لفرط ازدحامهم اولئك اشارة الى الفريق الخبيث القول الثانى المراد بالخبيث نفقة الكافر على عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وبالطيب نفقة
المؤمن فى جهاد الكفر كانفاق ابى بكر وعثمان رضى الله عنهما فى نصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فيضم الله تعالى تلك الاموال الخبيثة بعضها الى بعض فيلقيها
الى جهنم ويعذبهم بها كقوله تعالى فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم واللام فى قوله تعالى ليميز الله الخبيث على القول الاول متعلق بقوله يحشرون والمعنى
انهم يحشرون ليميز الله الفريق الخبيث من الفريق الطيب وعلى القول الثانى متعلق بقوله تعالى ثم تكون عليهم حسرة ثم قال تعالى اولئك هم الخاسرون وهو
اشارة الى الذين كفروا والله اعلم واحكم واعلى واعظم واعز واكرم وارأف وارحم واقدر وحلم قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم
ما قد سلف وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله فان انتهوا فان الله
بما يعملون بصير وان تولوا فاعلموا ان الله موليكم نعم المولى ونعم النصير واعلموا انما غنمتم من شىء فان لله
واعلم انه تعالى لما بين ضلالتهم فى عباداتهم البدنية وعباداتهم المالية ارشدهم الى طريق الصواب وقال قل للذين كفروا اى قل لاجلهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قال
صاحب الكشاف قل للذين كفروا اى قل لاجلهم هذا القول وهو ان ينتهوا ولو كان بمعنى خاطبهم به لقيل ان تنتهوا يغفر لكم وقرأ ابن مسعود هكذا المسئلة الثانية
المعنى ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن الكفر وعداوة الرسول ودخلوا فى الاسلام والتزموا شرائعه غفر الله سبحانه وتعالى لهم ما قد سلف من كفرهم وعداوتهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم وان عادوا اليه واصروا عليه فقد مضت سنة الاولين وفيه وجوه الاول ان المراد فقد مضت سنة الاولين منهم الذين حاق بهم
مكرهم يوم بدر الثانى فقد مضت سنة الذين تحزبوا على انبيائهم من الامم فدمروا فليتوقعوا مثل ذلك ان لم ينتهوا الثالث معناه ان الكفار اذا انتهوا عن
الكفر واسلموا غفر لهم ما قد سلف من الكفر والمعاصى وان يعودوا فقد مضت سنة الاولين وهى قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلى ولقد سبقت كلمتنا ولقد
كتبنا فى الزبور من بعد الذكر ان الارض يرثها عبادى الصالحون المسئلة الثالثة اختلف الفقهاء فى ان توبة الزنديق هل تقبل ام لا والصحيح انها مقبولة لوجوه
الاول هذه الاية فان قوله تعالى قل للذين كفروا يتناول جميع انواع الكفرة وقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف فان قيل الزنديق لا يعلم من حاله انه
هل انتهى من زندقته ام لا قلنا احكام الشرع مبنية على الظواهر كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر فلما رجع وجب قبول قوله فيه الثانى لا شك
انه مكلف بالرجوع ولا طريق له اليه الا بهذه التوبة فلو لم تقبل لزم تكليف ما لا يطاق الثالث قوله تعالى وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات
المسئلة الرابعة احتج اصحاب ابى حنيفة بهذه الاية على ان الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشرائع قالوا لانهم لو كانوا مخاطبين بها لكان اما ان يكونوا مخاطبين بها مع الكفر

او بعد زوال الكفر والاول باطل بالاجماع والثاني باطل لان هذه الآية تدل على ان الكافر بعد الاسلام لا يؤاخذ بشيء مما عمله في زمان الكفر واجاب فقضاء تلك العبادات غير واجب
ظاهر لان الآية. المسألة الخامسة احتج ابو حنيفة رضي الله عنه بهذه الآية على ان المرتد اذا اسلم لا يلزمه قضاء العبادات التي تركها في حال الردة وقبلها ووجه الدلالة ظاهر المسألة
السادسة قال النبي صلى الله عليه وسلم الاسلام يجب ما قبله فاذا اسلم الكافر لم يلزمه قضاء شيء من العبادات البدنية والمالية وما كانت له من جناية على نفس او
مال فهو مغفور عنه وهو ساعة الاسلام كيوم ولدته امه وقال يحيى بن معاذ الرازي في هذه الآية ان توحيدا ساعة يهدم كفر سبعين سنة فتوحيد سبعين سنة كيف
لا يقوى على هدم ذنب ساعة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة الآية اعلم انه تعالى لما بين ان هؤلاء الكفار ان انتهوا عن كفرهم حصل لهم الغفران وان عادوا
فهم متوعدون بسنة الاولين اتبعه بان امر بقتالهم اذا اصروا فقال وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة قال عروة بن الزبير كان المؤمنون يفتنون عن دين الله في
مبدا الدعوة فافتتن من المسلمين بعضهم وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخرجوا الى الحبشة وفتنة ثانية وهي انه لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله عليه وسلم
بيعة العقبة توامرت قريش ان يفتنوا المؤمنين بمكة عن دينهم فاصاب المؤمنين جهد شديد فهذا هو المراد من الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول
هذه الفتنة فامر الله تعالى بقتالهم حتى تزول هذه الفتنة وفيه وجه آخر وهو ان مبالغة الناس في حبهم اديانهم اشد من مبالغتهم في حبهم ارواحهم فالكافر
ابدا يسعى باعظم وجوه السعي في ايذاء المؤمنين وفي القاء الشبهات في قلوبهم والقائهم في وجوه المحنة والمشقة فاذا وقعت المقاتلة زال الكفر وخلص الاسلام
وزالت تلك الفتن بالكلية قال القاضي انه تعالى امر بقتالهم ثم بين العلة التي بها اوجب قتالهم فقال حتى لا تكون فتنة ويخلص الدين الذي هو دين الله
من سائر الاديان وانما يحصل هذا المقصود اذا زال الكفر بالكلية اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون المراد من الآية وقاتلوهم لاجل ان يحصل هذا المعنى او يكون المراد وقاتلوهم
لغرض ان يحصل هذا المعنى فان كان المراد من الآية هو الاول وجب ان يحصل هذا المعنى من القتال فوجب ان يكون المراد ويكون الدين كله لله في ارض مكة وما حواليها لان
هذا المقصود حصل هناك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يجتمع دينان في جزيرة العرب ولا يمكن حمله على جميع البلاد اذ لو كان ذلك مرادا لما بقي الكفر فيها
مع حصول القتال الذي امر الله تعالى به واما ان كان المراد من الآية هو الثاني وهو قوله تعالى قاتلوهم لغرض ان يكون الدين كله لله تعالى فعلى هذا التقدير لا يمتنع حمله على ازالة الكفر
عن جميع العالم لانه ليس كل ما كان غرضا للانسان فانه يحصل فكان المراد الامر بالقتال لحصول هذا الغرض سواء حصل في نفس الامر او لم يحصل ثم قال تعالى فان انتهوا
فان الله بما تعملون بصير والمعنى فان انتهوا عن الكفر وسائر المعاصي بالتوبة والايمان فان الله بما يعملون عالم لا يخفى عليه شيء فيوصل اليهم ثوابهم وان تولوا
عن التوبة والايمان فاعلموا ان الله مولاكم اي وليكم الذي يحفظكم ويدفع البلاء عنكم ثم بين انه تعالى نعم المولى ونعم النصير وكل من كان في حماية هذا المولى
وفي حفظه وكفايته كان آمنا عن الآفات مصونا عن المخافات. واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى و
المساكين وابن السبيل ان كنتم آمنتم بالله وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان والله على كل شيء قدير اذ انتم بالعدوة
اعلم انه تعالى لما امر بالمقاتلة في قوله وقاتلوهم وكان من المعلوم ان عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تعالى حكم الغنيمة وفي الآية مسائل المسألة الاولى الغنم الفوز بالشيء
يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة في الشريعة ما دخلت في ايدي المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب المسألة الثانية قال صاحب الكشاف ما في قوله
تعالى ما غنمتم موصولة وقوله تعالى من شيء يعني من اي شيء كان حتى الخيط والمخيط فان لله مبتدا خبره محذوف تقديره فحق او فواجب ان لله خمسه وروى الجعفي
عن ابي عمرو فان لله خمسه بالكسر وتقوية قراءة النخعي فلله خمسه والمشهور آكد واثبت للايجاب كانه قيل فلا بد من ثبات الخمس فيه ولا سبيل الى الاخلال به وذلك
لانه اذا حذف الخبر واحتمل وجوها كثيرة من المقدرات كقولك ثابت واجب حق لازم كان اقوى لايجابه من النص على واحد وقرئ خمسه بالسكون المسألة الثالثة
في كيفية قسمة الغنائم اعلم ان هذه الآية تقتضي ان يؤخذ خمسها وفي كيفية قسمة ذلك الخمس قولان الاول وهو المشهور ان ذلك الخمس يخمس فسهم
لرسول الله صلى الله عليه وسلم وسهم لذوي قرابته من بني هاشم وبني المطلب دون بني عبد شمس وبني نوفل لما روي ان عثمان وجبير بن مطعم انهما قالا لرسول الله صلى الله
عليه وسلم هؤلاء اخوتك بنو هاشم لا ننكر فضلهم لكونك منهم أرأيت اخواننا بني المطلب اعطيتهم وحرمتنا وانما نحن وهم بمنزلة واحدة
فقال صلى الله عليه وسلم انهم لم يفارقونا في جاهلية ولا اسلام انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد وشبك بين اصابعه وثلاثة اسهم لليتامى والمساكين وابن
السبيل واما بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم فعند الشافعي رضي الله عنه انه يقسم على خمسة اسهم سهم لرسول الله صلى الله عليه وسلم يصرف الى ما كان يصرفه
اليه من مصالح المسلمين كعدة الغزاة من الكراع والسلاح وسهم لذوي القربى من اغنيائهم وفقرائهم يقسم بينهم للذكر مثل حظ الانثيين والباقي للفرق الثلاثة
وهم اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال ابو حنيفة رضي الله عنه اما بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم فسهمه ساقط بسبب موته وكذلك سهم ذوي القربى
وانما يعطون لفقرهم فهم اسوة سائر الفقراء ولا يعطى اغنياؤهم فيقسم على اليتامى والمساكين وابن السبيل وقال مالك الامر في الحكم مفوض الى اجتهاد الامام
فله ذلك واعلم ان ظاهر الآية مطابق لقول الشافعي رحمه الله وصريح فيه فلا يجوز العدول عنه الا بدليل منفصل اقوى منها وكيف وقد قال تعالى في آخر الآية
ان كنتم آمنتم بالله يعني ان كنتم آمنتم بالله فاحكموا بهذه القسمة لانه وهو يدل على انه متى لم يحصل الحكم بهذه القسمة لم يحصل الايمان بالله القول
الثاني وهو قول ابي العالية ان خمس الغنيمة يقسم على ستة اقسام فواحد منها لله تعالى وواحد لرسول الله صلى الله عليه وسلم والثالث لذوي القربى والثلاثة الباقية
لليتامى والمساكين وابن السبيل قالوا والدليل عليه انه تعالى جعل خمس الغنيمة لله ثم للطوائف الخمسة ثم القائلون بهذا القول منهم من قال يصرف سهم الله تعالى

الى الرسول صلى الله عليه وسلم ومنهم من قال لغرض فضل عمارة الكعبة وقال بعضهم انه صلى الله عليه وسلم كان يضرب بيده في هذا الخمس فما قبض عليه من شيء جعله للكعبة وهو الذي سمي لله تعالى
والقائل بالقول الاول اجابوا عنه ان قوله لله ليس المقصود منه اثبات نصيب لله تعالى فان الاشياء كلها ملك الله وملكه تعالى وانما المقصود منه افتتاح الكلام بذكر الله على سبيل
التعظيم كما في قوله قل الانفال لله والرسول واحتج القفال على صحة هذا القول بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لهم في غنائم خيبر ما لي مما افاء الله عليكم الا الخمس والخمس
مردود عليكم وقوله ما لي الا الخمس يدل على ان سهم الله وسهم الرسول واحد والا لصار سهمه السدس لا الخمس وان قلنا ان السهمين يكونان للرسول صلى الله عليه وسلم صار سهمه اكثر
من الخمس وكلا القولين ينافي ظاهر قوله تعالى ما لي الا الخمس هذا هو الكلام في قسمة خمس الغنيمة واما الباقي فهو اربعة اخماس الغنيمة فهي للغانمين لانهم هم الذين حازوه واكتسبوه كما
يكتسب الكلأ بالاحتشاش والطير بالاصطياد والفقهاء استنبطوا من هذه الآية مسائل كثيرة وهي مذكورة في كتب الفقه المسألة الرابعة دلت الآية على انه يجوز قسمة
الغنائم في دار الحرب كما هو قول الشافعي والدليل عليه ان قوله تعالى فان لله خمسه وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل يقتضي ثبوت الملك لهؤلاء في
الغنيمة واذا حصل الملك لهم فيه وجب جواز القسمة لانه لا معنى للقسمة على هذا التقدير الا صرف الملك الى المالك وذلك جائز بالاتفاق المسألة الخامسة
اختلفوا في ذوي القربى قيل هم بنو هاشم وقال الشافعي هم بنو هاشم وبنو المطلب واحتج بالخبر الذي رويناه وقيل آل علي وجعفر وعقيل وآل عباس وولد الحرث بن
عبد المطلب وهو قول ابي حنيفة المسألة السادسة حكى صاحب الكشاف عن الكلبي ان هذه الآية نزلت ببدر وقال الواقدي كان الخمس في غزوة بني قينقاع بعد بدر
بشهر وثلاثة ايام للنصف من شوال على رأس عشرين شهرا من الهجرة ثم قال تعالى ان كنتم آمنتم بالله فاعلموا ان خمس الغنيمة مصروف الى هذه الوجوه الخمسة فاقطعوا عنه
اطماعكم واقنعوا بالاخماس الاربعة ان كنتم آمنتم بالله ثم قال وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان وهو معطوف على قوله ان كنتم آمنتم بالله وبالمنزل على عبدنا يوم
الفرقان يوم بدر يوم التقى الجمعان الفريقان المسلمين والكافرين والمراد ما انزل عليه من الآيات والملائكة والفتح في ذلك اليوم والله على كل شيء قدير اي يقدر على نصركم وانتم قليلون
ذليلون والله اعلم. اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب اسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضي الله
امرا كان مفعولا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وان الله لسميع عليم اذ يريكهم الله في منامك قليلا ولو اراكهم كثيرا
لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم انه عليم بذات الصدور واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم ليقضي الله امرا كان مفعولا والى الله ترجع الامور
وفي الآية مسائل المسألة الاولى في قوله تعالى اذ انتم بالعدوة الدنيا قولان احدهما انه متعلق بمضمر معناه واذكروا اذ انتم كذا وكذا كما قال تعالى واذكروا اذ انتم قليل
الثاني ان يكون قوله تعالى اذ بدلا عن يوم الفرقان المسألة الثانية قرأ ابن كثير وابو عمرو العدوة والعدوة بكسر العين في الحرفين والباقون بالضم وهما لغتان قال ابن السكيت
عدوة الوادي وعدوته جانبه والجمع عدى وعدى قال الاخفش الكسر كلام العرب لم يسمع منهم غير ذلك وقال احمد بن يحيى الضم في العدوة اكثر اللغتين وحكى صاحب
الكشاف العدوة بالضم والفتح والكسر قال وقرئ بهن وبالعدية على قلب الواو ياء لان بينها وبين الكسرة حاجزا غير حصين كما في الصبية واما الدنيا فتأنيث الادنى
وهو نابت الفعل وكل شيء تنحى عن شيء فقد بعد والقصوى تأنيث الاقصى والدنيا والقصوى كالاكبر والكبرى فان قيل كلتاهما فعلى من بنات الواو فلم جاءت احداهما بالياء والثانية
بالواو قلنا القياس قلب الواو ياء كالعليا واما القصوى فقد جاء شاذا واكثر استعماله على اهله المسألة الثالثة المراد بالعدوة الدنيا ما يلي جانب المدينة و
بالقصوى ما يلي جانب مكة وكان الماء في العدوة التي نزل بها المشركون فكان استظهارهم من هذا الوجه اشد والركب العير اي وجوالها كانت في موضع اسفل الى
ساحل البحر ولو تواعدتم انتم واهل مكة على القتال لخالف بعضكم بعضا لقلتكم وكثرتهم ولكن ليقضي الله امرا كان مفعولا اي ثبتكم الله ونصركم ليقضي امرا كان
واجبا ان يخرج الى الفعل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة قوله ليهلك بدل من قوله ليقضي وفيه مسائل المسألة الاولى لا شك ان عسكر رسول الله صلى
الله عليه وسلم في اول الامر كانوا في غاية الخوف والضعف بسبب القلة وعدم الاهبة ونزلوا بعيدين عن الماء وكانت الارض التي نزلوا فيها ارضا رملة تغوص
فيها ارجلهم واما الكفار فكانوا في غاية القوة بسبب الكثرة في العدد والعدد وبسبب حصول الآلات والادوات لانهم كانوا قريبين من الماء ولان الارض
التي نزلوا فيها كانت صالحة للمشي ولان العير كانت خلف ظهورهم وكانوا يتوقعون مجيء المدد من العير اليهم ساعة فساعة ثم انه تعالى قلب القضية وعكس القضية
وجعل الغلبة للمسلمين والدمار على الكفرة فصار ذلك من اعظم المعجزات واقوى البينات على صدق محمد صلوات الله عليه فيما اخبر عن ربه من وعد النصر والفتح والظفر
فقوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة اشارة الى هذا المعنى وهو ان الذين هلكوا انما هلكوا بعد مشاهدة هذه المعجزة والمؤمنون الذين بقوا في الحيوة شاهدوا هذه المعجزة
القاهرة والمراد من البينة هذه المعجزة المسألة الثانية اللام في قوله تعالى ليقضي الله امرا وفي قوله تعالى ليهلك من هلك لام الغرض وظاهره يقتضي تعليل افعال الله
واحكامه بالاغراض والمصالح الا انا نصرف هذا الكلام عن ظاهره بالدلائل العقلية المشهورة المسألة الثالثة قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ظاهره يقتضي
انه تعالى اراد من الكل العلم والمعرفة والخير والصلاح وذلك يقدح في قول اصحابنا انه تعالى اراد الكفر من الكافر لكنا نترك هذا الظاهر بالدلائل المعلومة المسألة الرابعة
قوله تعالى ويحيى من حي عن بينة قرأ نافع وابو بكر عن عاصم والبزي عن ابن كثير ونصير عن الكسائي من حيي باظهار اليائين وابو عمرو وابن كثير رواية القواس وابن عامر و
حفص عن عاصم وحمزة والكسائي بياء مشددة على الادغام اما الادغام فللزوم الحركة في الثاني فجرى مجرى رد ولانه في المصحف مكتوب بياء واحدة واما الاظهار فلانه
الادغام في مضارعه من يحيى فجرى على مشاكلته واجاز بعض الكوفيين الادغام في يحيى ثم انه تعالى ختم الآية بقوله وان الله لسميع عليم اي يسمع دعاءكم ويعلم حاجتكم
وضعفكم ويصلح مهمكم قوله تعالى اذ يريكهم الله في منامك قليلا الآية اعلم ان هذا هو النوع الثاني من النعم التي انعم الله تعالى بها على اهل بدر وفيه مسائل المسألة الاولى

اذ يريكهم الله منصوب باضمار اذكر او هو بدل ثان من يوم الفرقان او متعلق بقوله تعالى سميع عليم اي يعلم المصالح اذ يقللهم في عينك المسئلة الثانية قال مجاهد اراه الله تعالى في منامه صلى الله
عليه وسلم كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رؤيا النبي صلى الله عليه وسلم حق القوم قليل فصار ذلك سببا لجراءتهم وقوة قلوبهم فان قيل رؤية
الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ذلك قلنا مذهبنا انه تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وايضا لعله تعالى اراه البعض دون البعض فحكم رسول الله
صلى الله عليه وسلم على اولئك الذين رآهم بانهم قليلون وعن الحسن ان هذه الاراءة كانت في اليقظة قال والمراد من المنام العين التي هي موضع النوم قوله تعالى ولو اراكهم
كثيرا لذكرته للقوم ولو سمعوا ذلك لفشلوا ولتنازعوا ومعنى التنازع في الامر الاختلاف الذي يحاول كل واحد نزع صاحبه عما هو عليه والمعنى لاضطراب امركم واختلاف
كلمتكم ولكن الله سلم اي سلمكم من المخالفة فيما بينكم وقيل سلم الله لهم امرهم حتى اظهرهم على عدوهم وقيل سلمهم من الهزيمة يوم بدر والاظهر ان المراد ولكن الله سلمكم
من التنازع انه عليم بذات الصدور يعلم ما يحصل فيها من الجراءة والجبن والصبر والجزع قوله تعالى واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا الآية اعلم ان هذا هو النوع
الثالث من النعم التي اظهرها الله تعالى للمسلمين يوم بدر والمراد ان التقليل الذي حصل في النوم اكده بذلك لحصوله في اليقظة قال صاحب الكشاف واذ يريكموهم
الضميران مفعولان يعني اذ يبصركم اياهم وقليلا نصب على الحال واعلم انه تعالى قلل عدد المشركين في اعين المؤمنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين المشركين
والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا رسول الله صلى الله عليه وسلم وايضا لتقوى قلوبهم وتزداد جراءتهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا
عدد المسلمين لم يبالغوا في الاستعداد والتاهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم فان قيل كيف يجوز ان يريهم الكثير قليلا قلنا اما على قولنا فذلك جائز
لان الله تعالى خلق الادراك في حق البعض دون البعض واما المعتزلة فقالوا لعل الغبرة منعت من ادراك الكل او لعل الكثير منهم كانوا في غاية البعد فما حصلت رؤيتهم
ثم قال تعالى ليقضي الله امرا كان مفعولا فان قيل ذكر هذا الكلام في الآية المتقدمة فكان ذكره ههنا محض التكرار قلنا المقصود من ذكره في الآية المتقدمة هو انه تعالى فعل تلك الافعال
ليحصل استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم والمقصود من ذكره ههنا ليس هو ذلك المعنى بل المقصود انه تعالى ذكر
ههنا انه قلل عدد المؤمنين في اعين المشركين فبين ههنا انه انما فعل ذلك ليصير ذلك سببا لان لا يبالغ الكفار في تحصيل الاستعداد والحذر فيصير ذلك سببا لانكسارهم
ثم قال تعالى والى الله ترجع الامور والغرض منه التنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد والله اعلم يا ايها
الذين آمنوا اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون واطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا
ان الله مع الصابرين ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله والله بما يعملون محيط
واذ زين لهم الشيطان اعمالهم وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم فلما تراءت الفئتان نكص على عقبيه وقال اني بريء منكم اني ارى ما لا ترون
اعلم انه تعالى لما ذكر انواع نعمه على رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين يوم بدر علمهم اذا التقوا بالفئة وهي الجماعة من المحاربين نوعين من الادب الاول
الثبات وهو ان يوطنوا انفسهم على اللقاء ولا يحدثوها بالتولي والثاني ان يذكروا الله تعالى كثيرا وفي تفسير هذا الذكر قولان احدهما ان يكونوا بقلوبهم ذاكرين
لله تعالى وبالسنتهم ذاكرين له قال ابن عباس رضي الله عنهما امر الله تعالى اولياءه بذكره في اشد احوالهم تنبيها على ان الانسان لا يجوز ان يخلو قلبه
ولسانه عن ذكر الله ولو ان رجلا اقبل من المغرب الى المشرق ينفق الاموال سخاء والآخر من المشرق الى المغرب يضرب بسيفه في سبيل الله كان الذاكر لله تعالى
اعظم اجرا القول الثاني ان المراد من هذا الذكر الدعاء بالنصر والظفر لان ذلك لا يحصل الا بمعونة الله ثم قال تعالى لعلكم تفلحون وذلك لان مقاتلة الكفار ان
كانت لاجل طاعة الله كان ذلك جاريا مجرى بذل الروح في طلب مرضاة الله وهذا هو اعظم مقامات العبودية فان غلب الخصم فاز بالثواب والغنيمة وان صار مغلوبا
فاز بالشهادة وهي الدرجات العالية اما اذا كانت المقاتلة لا لله تعالى بل لاجل الثناء في الدنيا وطلب المال لم يكن ذلك وسيلة الى الفلاح والنجاح فان قيل فهذه
الآية توجب الثبات على كل حال وهذا يوهم انها ناسخة لآية التحيز والتحرف قلنا هذه الآية توجب الثبات في الجملة والمراد من الثبات الجد في المحاربة وآية التحرف
والتحيز لا تقدح في حصول الثبات في المحاربة بل كان الثبات في هذا المقصود لا يحصل الا بذلك التحرف والتحيز ثم قال تعالى واطيعوا الله ورسوله في
سائر ما يأمر به لان الجهاد لا ينفع الا مع التمسك بسائر الطاعات ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم وفيه مسئلتان المسئلة الاولى بين تعالى ان النزاع يوجب
امرين احدهما انه يوجب حصول الفشل والضعف والثاني قوله تعالى وتذهب ريحكم وفيه قولان الاول المراد بالريح الدولة شبهت الدولة وقت نفاذها
وتمشيتها بالريح وهبوبها فقيل هبت رياح فلان اذا دالت له الدولة ونفذ امره الثاني انه لم يكن قط نصر الا بريح يبعثها الله تعالى وفي الحديث نصرت بالصبا
واهلكت عاد بالدبور والقول الاول اقوى لانه تعالى جعل تنازعهم مؤثرا في ذهاب الريح ومعلوم ان اختلافهم لا يؤثر في هبوب الصبا قال مجاهد وتذهب
ريحكم اي نصرتكم وذهبت ريح اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم حين نازعوه يوم احد المسئلة الثانية احتج نفاة القياس بهذه الآية فقالوا القول بالقياس يفضي الى المنازعة والمنازعة
محرمة بهذه الآية فوجب ان يكون العمل بالقياس حراما بيان الملازمة المشاهدة فانا نرى ان الدنيا صارت مملوءة من الاختلافات بسبب القياسات وبيان ان
المنازعة محرمة قوله تعالى ولا تنازعوا وايضا القائلون بان النص لا يجوز تخصيصه بالقياس تمسكوا بهذه الآية وقالوا قوله تعالى واطيعوا الله ورسوله صريح في وجوب
طاعة الله ورسوله في كل ما نص عليه ثم اتبعه بان قال ولا تنازعوا فتفشلوا ومعلوم ان من تمسك بالقياس المخصص للنص فقد ترك طاعة الله وطاعة رسوله
وتمسك بالقياس الذي يوجب التنازع والفشل وكل ذلك حرام ومثبتو القياس اجابوا عن الاول بانه ليس كل قياس فانه يوجب المنازعة ثم قال تعالى واصبروا

ان الله مع الصابرين والمقصود ان كمال امر الجهاد مبني على الصبر وامرهم بالصبر كما قال تعالى في آية اخرى اصبروا وصابروا ورابطوا وبين انه تعالى مع الصابرين ولا شبهة ان المراد
بهذه المعية النصرة والمعونة ثم قال تعالى ولا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا ورئاء الناس ويصدون عن سبيل الله قال المفسرون المراد قريش حين خرجوا من مكة لحفظ
العير فلما وردوا الجحفة بعث الخفاف الكناني وكان صديقا لابي جهل اليه بهدايا مع ابن له فلما اتاه قال ان ابي يحييك صباحا ويقول لك ان شئت ان امدك بالرجال
امددتك وان شئت ان ازحف اليك بمن معي من قرابتي فعلت فقال ابو جهل قل لابيك جزاك الله والرحم خيرا ان كنا نقاتل الله كما يزعم محمد فوالله
ما لنا بالله من طاقة وان كنا نقاتل الناس فوالله ان بنا على الناس لقوة والله لا نرجع عن قتال محمد حتى نرد بدرا فنشرب فيها الخمور وتضرب علينا فيها القيان فان
بدرا موسم من مواسم العرب وسوق من اسواقهم حتى تسمع العرب بهذه الواقعة قال المفسرون فوردوا بدرا وسقوا كؤس المنايا مكان الخمر وناحت
عليهم النوائح مكان القيان واعلم انه تعالى وصفهم بثلاثة اشياء الاول البطر قال الزجاج البطر الطغيان في النعمة والتحقيق ان النعم اذا كثرت من الله تعالى على
العبد فان صرفها الى مرضاته وعرف انها من الله تعالى فذاك هو الشكر واما ان توسل بها الى المفاخرة على الاقران والمكاثرة على اهل الزمان فذاك هو البطر والثاني
قوله تعالى ورئاء الناس والرئاء عبارة عن القصد الى اظهار الجميل مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بينه وبين النفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر
والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية روي انه صلى الله عليه وسلم لما رآهم في موقف بدر قال اللهم ان قريشا اقبلت بفخرها وخيلائها لمعارضة دينك
ومحاربة رسولك الثالث قوله تعالى ويصدون عن سبيل الله والمراد كونهم مانعين من قبول دين محمد صلوات الله عليه واعلم ان قوله تعالى بطرا ورئاء
الناس مصدر وقوله ويصدون فعل مضارع وعطف الفعل على الاسم غير حسن وذكر الواحدي فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون قوله ويصدون عن سبيل الله بمنزلة صادين
والثاني ان يكون بطرا ورئاء حالا على تاويل بطرين مرائين ويكون ويصدون بمعنى صادين الثالث ان يكون قوله تعالى بطرا ورئاء بمنزلة يبطرون ويراؤن قال
مولانا الامام ان شيئا من هذه الوجوه لا يشفي الغليل لانه تارة يقيم الفعل مقام الاسم واخرى يقيم الاسم مقام الفعل ليصح له كون الكلمة معطوفة على جنسها وكان من
الواجب عليه ان يذكر السبب الذي لاجله عبر عن الاول بالمصدر وعن الثاني بالفعل قال الامام ان الشيخ عبد القاهر الجرجاني ذكر ان الاسم يدل على التمكن والاستمرار والفعل
على التجدد ومثاله في الاسم قوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه بالوصيد وذلك يقتضي كون تلك الحالة ثابتة راسخة ومثال الفعل قوله تعالى هل من خالق غير الله يرزقكم من السماء والارض
وذلك يدل على انه تعالى يوصل الرزق اليهم ساعة فساعة هذا ما ذكره الشيخ عبد القاهر اذا عرفت هذا فنقول ان ابا جهل ورهطه وشيعته كانوا مجبولين على البطر والرئاء
والمفاخرة والعجب واما صدهم عن سبيل الله فانما حصل في الزمان الذي ادعى رسول الله صلى الله عليه وسلم النبوة ولهذا السبب ذكر البطر والرئاء بصيغة الاسم وذكر
الصد بصيغة الفعل وحاصل الكلام انه تعالى ادبهم عند لقاء العدو بالثبات والاشتغال بذكر الله ومنعهم من ان يكون الحامل لهم على ذلك الثبات
البطر والرئاء بل اوجب عليهم ان يكون الحامل لهم عليه طلب عبودية الله اعلم ان حاصل القرآن المجيد من اوله الى آخره دعوة الخلق من الاشتغال بالخلق وامرهم
بالاشتغال في طريق عبودية الحق والمعصية مع الانكسار اقرب الى الخلاص من الطاعة مع الافتخار ثم ختم هذه الآية بقوله والله بما يعملون محيط والمقصود ان الانسان
ربما اظهر من نفسه ان الحامل له والداعي الى الفعل المخصوص طلب رضاء الله مع انه لا يكون الامر كذلك في الحقيقة فبين تعالى كونه عالما بما في دواخل القلوب
وذلك كالتهديد والزجر عن الرئاء والتصنع قوله تعالى واذ زين لهم الشيطان اعمالهم الآية اعلم ان هذا ايضا من جملة النعم التي خص الله تعالى اهل بدر بها وفيه مسئلتان
المسئلة الاولى العامل في اذ فيه وجوه قيل تقديره اذكر اذ زين لهم وقيل هو عطف على ما تقدم من تذكير النعم وتقديره واذكر اذ يريكموهم واذ زين وقيل
هو عطف على قوله تعالى خرجوا بطرا ورئاء الناس تقديره لا تكونوا كالذين خرجوا من ديارهم بطرا اذ زين لهم الشيطان اعمالهم المسئلة الثانية في كيفية هذا التزيين وجهان
الاول ان الشيطان زين بوسوسته من غير ان يتحول في صورة انسان وهو قول الحسن والاصم الثاني انه ظهر في صورة الانسان قالوا ان المشركين حين ارادوا المسير الى
بدر خافوا من بني بكر بن كنانة لانهم كانوا قتلوا منهم واحدا فلم يأمنوا ان يأتوهم من ورائهم فتصور لهم ابليس بصورة سراقة بن مالك بن جعشم
وهو من بني بكر بن كنانة وكان من اشرافهم في جند من الشياطين ومعه راية وقال لا غالب لكم اليوم من الناس واني جار لكم مجيركم من بني كنانة فلما رأى ابليس الملائكة
تنزل نكص وقيل كانت يده في يد الحارث بن هشام فلما نكص قال له الحارث اتخذلنا في هذه الحالة فقال اني ارى ما لا ترون ودفع في صدر الحارث وانهزموا
وفي هذه القصة سؤالات الاول ما الفائدة في تغيير صورة ابليس الى صورة سراقة والجواب فيه معجزة عظيمة لرسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك لان كفار
قريش لما رجعوا الى مكة قالوا هزم الناس سراقة فبلغ ذلك سراقة فقال والله ما شعرت بمسيركم حتى بلغتني هزيمتكم فعند ذلك تبين للقوم ان ذلك
الشخص ما كان سراقة بل كان شيطانا فان قيل فاذا حضر ابليس لمحاربة المؤمنين ومعلوم انه في غاية القوة فلم لم يهزموا جيوش المسلمين قلنا لانه رأى
في جيش المسلمين جبريل عليه السلام مع الف من الملائكة فلهذا السبب خاف وفر فان قيل فعلى هذا الطريق وجب ان يهزم جميع جيوش المسلمين لانه يجيئه
بصورة البشر ويحضر ويعاين جميع الكفار ويهزم جموع المسلمين والحاصل انه ان قدر على هذا المعنى فلم لا يفعل ذلك في سائر وقائع المسلمين وان لم يقدر عليه
فكيف اضفتم اليه هذا العمل في واقعة بدر والجواب لعله تعالى انما غير صورته الى صورة البشر في تلك الواقعة اما في سائر الوقائع فلا يفعل ذلك التغيير
السؤال الثاني انه تعالى لما غير صورته الى صورة البشر فما بقي شيطانا بل صار بشرا والجواب لا نسلم فان الانسان انما كان انسانا بجوهر نفسه الناطقة ونفوس
الشياطين مخالفة لنفوس البشر فلم يلزم من تغيير الصورة تغيير الحقيقة وهذا الباب احد الدلائل السمعية على ان الانسان ليس انسانا بحسب بنيته الظاهرة

وصورته المخصوصة. السؤال الثالث: ما معنى قول الشيطان لا غالب لكم اليوم من الناس وما الفائدة في هذا الكلام مع أنهم كانوا كثيرين غالبين؟ والجواب: أنهم وإن كانوا كثيرين في العدد إلا أنهم كانوا يشاهدون أن دولة رسول الله صلى الله عليه وسلم كل يوم في الترقي والتزايد لأنه صلى الله عليه وسلم كلما أخبر عن شيء فقد وقع وكانوا لهذا السبب خائفين جداً من قوم رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر إبليس هذا الكلام إزالة للخوف عن قلوبهم ويحتمل أن يكون المراد أنه كان يوهمهم من بني بكر بن كنانة خصوصاً وقد تصور بصورة زعيم منهم وقال إني جار لكم والمعنى إني إذا كنت وقومي ظهيراً لكم فلم يغلبكم أحد من الناس ومعنى الجار هاهنا الدافع عن صاحبه أنواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول أنا جار لك من فلان أي حافظ لك من مضرته فلا يصل إليك منه مكروه ثم قال تعالى فلما تراءت الفئتان أي التقى الجمعان لجيش رأت كل واحدة الأخرى نكص على عقبيه والنكوص الإحجام عن الشيء والمعنى رجع وقال إني أرى ما لا ترون وفيه وجوه الأول أنه رأى الملائكة نخافهم قيل رأى جبريل عليه السلام يمشي بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم وقيل رأى ألفاً من الملائكة مردفين الثاني أنه رأى أثر النصرة والظفر في حق النبي صلى الله عليه وسلم فعلم أنه لو وقف لنزلت عليه بلية ثم قال إني أخاف الله قال قتادة صدق في قوله إني أرى ما لا ترون وكذب في قوله إني أخاف الله وقيل لما رأى جبريل خافه وقيل لما رأى الملائكة ينزلون من السماء خاف أن الوقت الذي أنظر إليه قد حضر فقال ما قال إشفاقاً على نفسه أما قوله والله شديد العقاب فيجوز أن يكون من بقية كلام إبليس ويجوز أن ينقطع كلامه عند قوله أخاف الله ثم قال تعالى بعده والله شديد العقاب. إذ يقول المنافقون والذين في قلوبهم مرض غر هؤلاء دينهم ومن يتوكل على الله فإن الله عزيز حكيم ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وأدبارهم وذوقوا عذاب الحريق ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد كدأب آل فرعون

وفيه مسائل المسألة الأولى العامل في إذ هو الواو في قوله إذ يقول ودخلت في قوله وإذ زين لأن قوله تعالى وإذ زين عطف التزيين على حالهم في خروجهم بطراً ورئاء الناس وأما هاهنا وهو قوله إذ يقول المنافقون فليس فيه عطف لهذا الكلام على ما قبله بل هو كلام مبتدأ منقطع عما قبله والعامل في إذ فيه وجهان الأول التقدير والله شديد العقاب إذ يقول المنافقون والثاني التقدير اذكر إذ يقول المنافقون المسألة الثانية أما المنافقون فهم قوم من الأوس والخزرج وأما الذين في قلوبهم مرض فهم قوم من قريش أسلموا وما قوي الإسلام في قلوبهم ولم يهاجروا ثم إن قريشاً لما خرجوا لحرب رسول الله صلى الله عليه وسلم قال أولئك نخرج مع قومنا فإن كان محمد في كثرة خرجنا إليه وإن كان في قلة أقمنا في قومنا قال محمد بن إسحق ثم قتل هؤلاء جميعاً مع المشركين يوم بدر أما قوله غر هؤلاء دينهم قال ابن عباس معناه أنه خرج بثلثمائة وثلاثة عشر يقاتلون ألف رجل وما ذلك إلا أنهم اعتمدوا على دينهم وقيل المراد أن هؤلاء يسعون في قتل أنفسهم رجاء أن يجعلوا أحياء بعد الموت ويثابون على هذا القتل ثم قال تعالى ومن يتوكل على الله أي ومن يسلم أمره إلى الله تعالى ويثق بفضله ويعول على إحسانه فإن الله حافظه وناصره لأنه عزيز لا يغلبه شيء حكيم يوصل العذاب إلى أعدائه والرحمة والثواب إلى أوليائه قوله تعالى ولو ترى إذ يتوفى الذين كفروا الملائكة الآية اعلم أنه تعالى لما شرح أحوال هؤلاء الكفار شرح أحوال موتهم والعذاب الذي يصل إليهم في ذلك الوقت وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ ابن عامر وحده إذ تتوفى بالتاء على تأنيث لفظ الملائكة والجمع والباقون بالياء المسألة الثانية جواب لو محذوف والتقدير لرأيت منظراً هائلاً وأمراً فظيعاً وعقاباً شديداً المسألة الثالثة ولو ترى أي ولو عاينت وشاهدت لأن لو ترد المضارع إلى الماضي كما ترد إن الماضي إلى المضارع المسألة الرابعة الملائكة رفعها بالفعل ويضربون حال منهم ويجوز أن يكون في قوله يتوفى ضمير الله تعالى والملائكة مرفوعة بالابتداء ويضربون خبر المسألة الخامسة قال الواحدي معنى يتوفى الذين كفروا يقبضون أرواحهم على استيفاء وهذا يدل على أن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد وأنه هو الروح فقط لأن قوله تعالى يتوفى الذين كفروا يدل على أنه استوفى الذات الكافرة وذلك يدل على أن الذات الكافرة هي التي استوفيت من هذا الجسد وهذا برهان ظاهر على أن الإنسان شيء مغاير لهذا الجسد قوله تعالى يضربون وجوههم وأدبارهم قال ابن عباس كان المشركون إذا أقبلوا بوجوههم إلى المسلمين ضربوا وجوههم بالسيف وإذا ولوا ضربوا أدبارهم فلا جرم قابلهم الله تعالى بمثله في وقت نزع الروح قال مولانا الإمام رضي الله عنه فيه معنى آخر ألطف منه وهو أن روح الكافر إذا خرج من جسده وهو معرض عن عالم الدنيا مقبل على عالم الآخرة وهو لكفره لا يشاهد في عالم الآخرة إلا الظلمات وهو لشدة حبه للجسمانيات ومفارقته لها لا ينال من مفارقتها إلا الآلام والحسرات فبسبب مفارقته لعالم الدنيا له الآلام بعد الآلام وبسبب إقباله إلى الآخرة مع عدم النور والمعرفة ينتقل من ظلمات إلى ظلمات فهاتان الجهتان هما المراد من قوله تعالى يضربون وجوههم وأدبارهم ثم قال تعالى وذوقوا عذاب الحريق وفيه إضمار والتقدير ويقولون ذوقوا ونظيره في القرآن كثير قال تعالى وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسمعيل ربنا أي يقولان ربنا وكذا قوله تعالى ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤسهم عند ربهم ربنا أي يقولون ربنا قال ابن عباس قول الملائكة لهم ذوقوا عذاب الحريق إنما صح لأنه كان مع الملائكة مقامع كلما ضربوا التهبت النار في الأجزاء والأجسام فذلك قوله تعالى وذوقوا عذاب الحريق قال الواحدي والصحيح أن هذا تقوله الملائكة لهم في الآخرة قال مولانا الإمام رضي الله عنه أما العذاب الجسماني فحق وصدق وأما الروحاني فهو أيضاً لدلالة العقل عليه وذلك لأنا بينا أن الجاهل إذا فارق الدنيا حصل له نوعان شديدان بسبب مفارقة الدنيا المحبوبة له وخوف شديد بسبب حرمانه عما علق عليه في عالم الآخرة ويكون وكلاهما يوجبان الحرقة الروحانية والنار الروحانية ثم قال تعالى ذلك بما قدمت أيديكم قيل هذا إخبار عن قول الملائكة وفيه مسائل المسألة الأولى

قال الواحدي

قال الواحدي يجوز أن يقال ذلك مبتدأ وخبره بما قدمت ويجوز أن يكون خبره محذوفاً والتقدير ذلك جزاؤكم بما قدمت ويجوز أن يكون محل ذلك نصباً والتقدير فعلنا ذلك بما قدمت أيديكم المسألة الثانية المراد من قوله تعالى ذلك هذا أي هذا العذاب الذي هو عذاب الحريق حصل بسبب ما قدمت أيديكم وذكرنا في قوله الم ذلك الكتاب أن ذلك جائز المسألة الثالثة ظاهر قوله تعالى ذلك بما قدمت يقتضي أن فاعل هذا الفعل هو اليد وذلك ممتنع من وجوه أحدها أن هذا العذاب إنما وصل إليهم بسبب كفرهم ومحل الكفر هو القلب لا اليد وثانيها أن اليد ليست محلاً للمعرفة والعلم فلا يتوجه التكليف عليها فلا يمكن إيصال العذاب إليها فوجب حمل اليد هاهنا على القدرة وسبب حسن هذا المجاز أن اليد آلة العمل والقدرة هي المؤثرة في العمل فحسن جعل اليد كناية عن القدرة واعلم أن التحقيق أن الإنسان جوهر واحد وهو الفاعل وهو المدرك وهو المؤمن وهو الكافر وهو المطيع وهو العاصي وهذه الأعضاء آلات له وأدوات له في الفعل فأضيف الفعل في الظاهر إلى الآلة وهو في الحقيقة مضاف إلى جوهر ذات الإنسان المسألة الرابعة قوله تعالى ذلك بما قدمت أيديكم يقتضي أن ذلك العقاب كالأمر المتولد من الفعل الذي صدر عنه وقد عرفت أن العقاب إنما يتولد من العقائد الباطلة التي يكتسبها الإنسان من الملكات الراسخة التي يكتسبها فكان هذا الكلام مطابقاً للمعقول ثم قال تعالى وأن الله ليس بظلام للعبيد وفيه مسألتان المسألة الأولى في محل أن وجهان أحدهما النصب بنزع الخافض يعني بأن الله والثاني أنك إن جعلت ذلك في موضع رفع جعلت أن في موضع رفع أيضاً بمعنى وذلك أن الله قال الكسائي ولو كسرت ألف أن على الابتداء كان صواباً وعلى هذا التقدير يكون هذا كلاماً مبتدأ منقطعاً عما قبله المسألة الثانية قالت المعتزلة لو كان الله تعالى يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه لكان ظالماً وأيضاً قوله تعالى ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد يدل على أنه تعالى إنما لم يكن ظالماً بهذا العذاب لأنه قدم ما استوجب عليه هذا العذاب وذلك يدل على أنه لو لم يصدر منه ذلك التقديم لكان الله سبحانه وتعالى ظالماً في هذا العذاب فلو كان موجد الكفر والمعصية هو الله تعالى لا العبد لوجب كون الله تعالى ظالماً وأيضاً تدل هذه الآية على كونه تعالى قادراً على الظلم إذ لو لم يصح ذلك منه لما كان في التمدح بنفيه فائدة واعلم أن هذه المسألة قد سبق ذكرها على الاستقصاء في آل عمران فلا فائدة في الإعادة والله أعلم. كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كفروا بآيات الله فأخذهم الله بذنوبهم إن الله قوي شديد العقاب ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم كدأب آل فرعون والذين من قبلهم كذبوا بآيات ربهم فأهلكناهم بذنوبهم وأغرقنا آل فرعون وكل كانوا ظالمين. اعلم أنه تعالى لما بين ما أنزله بأهل بدر من الكفار عاجلاً وآجلاً كما شرحناه أتبعه بأن بين أن هذه طريقته وسنته في الكل فقال كدأب آل فرعون والمعنى عادة هؤلاء في كفرهم كعادة آل فرعون في كفرهم فجوزي هؤلاء بالقتل والسبي كما جوزي أولئك بالإغراق وأصل الدأب في اللغة إدامة العمل يقال فلان يدأب في كذا أي يداوم عليه ويواظب ويتعب نفسه ثم سميت العادة دأباً لأن الإنسان مداوم على عادته مواظب عليها ثم قال تعالى إن الله قوي شديد العقاب والغرض منه التنبيه على أن لهم عذاباً مدخراً سوى ما نزل بهم من العذاب العاجل ثم ذكر ما يجري مجرى العلة من العقاب الذي أنزله بهم فقال ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وفيه مسائل المسألة الأولى قوله تعالى لم يك أكثر النحويين يقولون إنما حذفت النون لأنها تشبه الغنة المحضة فأشبهت حروف اللين ووقعت طرفاً فحذفت تشبيهاً بها كما يقال لم يدع ولم يرم ولم يك وقال الواحدي وهذا ينتقض بقولهم لم يزن ولم يخن ولم يسمع حذف النون هاهنا وأجاب علي بن عيسى عنه فقال إن كان ويكون أم الأفعال من أجل أن كل فعل قد حصل فيه معنى كان فقولنا ضرب معناه كان ضرباً ويضرب معناه يكون ضرباً وهكذا القول في الكل فثبت أن هذه الكلمة أم الأفعال فاحتيج إلى استعمالها في أكثر الأوقات فاحتملت هذا الحذف بخلاف قولنا لم يخن ولم يزن فإنه لا حاجة إلى ذكرها كثيراً فظهر الفرق المسألة الثانية قال القاضي معنى الآية أنه تعالى أنعم عليهم بالعقل والقدرة وإزالة الموانع وتسهيل السبل والمقصود أن يشتغلوا بالعبادة والشكر ويعدلوا عن الكفر فإذا صرفوا هذه الأمور إلى الكفر والفسق فقد غيروا نعمة الله على أنفسهم فلا جرم استحقوا تبديل النعم بالنقم والمنح بالمحن قال وهذا من أوكد ما يدل على أنه تعالى لا يبتدئ أحداً بالعذاب والمضرة وأن الذي يفعله لا يكون إلا جزاء على معاص سلفت ولو كان تعالى خلقهم وخلق جسمهم وعقولهم ابتداء للنار كما يقوله القوم لما صح ذلك قال أصحابنا ظاهر الآية مشعر بما قاله القاضي إلا أنا لو حملنا الآية عليه لزم أن يكون صفة الله معللة بفعل الإنسان وذلك لأن حكم الله بذلك التغيير وإرادته له لما كان لا يحصل إلا عند إتيان الإنسان بذلك الفعل فلو لم يصدر عنه ذلك الفعل لم يحصل لله تعالى ذلك الحكم وتلك الإرادة فحينئذ يكون فعل الإنسان مؤثراً في حدوث صفة في ذات الله تعالى ويكون الإنسان مغيراً صفة الله ومؤثراً فيها وذلك محال في بديهة العقل فثبت أنه لا يمكن حمل هذا الكلام على ظاهره بل الحق أن صفة الله غالبة على صفات المحدثات فلولا حكمه وقضاؤه أولاً وإلا لما أمكن العبد أن يأتي بشيء من الأفعال والأقوال المسألة الثالثة أنه تعالى ذكر مرة أخرى قوله كدأب آل فرعون وفيه وجوه كثيرة الأول أن الكلام الثاني يجري مجرى التفصيل للكلام الأول لأن الكلام الأول فيه ذكر أخذهم وفي الثاني ذكر إغراقهم وذلك تفصيل الثاني أريد بالأول ما نزل بهم في حال الكفر من العقوبة في حال الموت وبالثاني ما نزل بهم في القبر وفي الآخرة الثالث أن الكلام الأول هو قوله تعالى كفروا بآيات الله والكلام الثاني هو قوله تعالى كذبوا بآيات ربهم فالأول إشارة إلى أنهم أنكروا دلائل الإلهية والثاني إشارة إلى أنه تعالى رباهم وأنعم عليهم بالوجوه الكثيرة فأنكروا دلائل التربية والإحسان مع كثرتها وتواليها عليهم فكان الأثر اللازم من الأول هو الأخذ والأثر اللازم من الثاني هو الإهلاك والإغراق وذلك يدل على أن لكفران النعمة أثراً عظيماً

في حصول البوار والهلاك ثم ختم تعالى بقوله وكل كانوا ظالمين والمراد منه أنهم كانوا ظالمي أنفسهم بالكفر والمعصية وظالمي سائر الناس بسبب الإيذاء و
الإيحاش وأن الله تعالى إنما أهلكهم بسبب ظلمهم قال مولانا الإمام في هذا المقام اللهم أهلك الظالمين وطهر وجه الأرض منهم فقد عظمت فتنتهم وكثر
شرهم ولا يقدر أحد على دفعهم إلا أنت فادفع بالقهار بإجبار بأسهم إن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون
الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة وهم لا يتقون فإما تثقفنهم في الحرب فشرد بهم من خلفهم
لعلهم يذكرون وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين ولا يحسبن الذين
كفروا سبقوا إنهم لا يعجزون وأعدوا لهم ما .. اعلم أنه تعالى لما وصف كل الكفار بقوله وكل كانوا ظالمين أفرد بعضهم بمزية في الشر والفساد
فقال إن شر الدواب عند الله أي في حكمه وعلمه من حصلت له صفتان الصفة الأولى الكافر الذي يكون مستمرا على كفره مصرا عليه لا يتغير عنه أصلا الصفة الثانية
أن يكون ناقضا للعهد على الدوام فقوله تعالى الذين عاهدت منهم بدل من قوله الذين كفروا أي الذين عاهدتم من الذين كفروا هم شر الدواب ومن منهم للتبعيض
فإن المعاهدة إنما تكون مع أشرافهم وقوله ثم ينقضون عهدهم في كل مرة قال أهل المعاني إنما عطف المستقبل على الماضي لبيان أن من شأنهم نقض
العهد مرة بعد مرة قال ابن عباس هم قريظة فإنهم نقضوا عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وأعانوا عليه المشركين بالسلاح في يوم بدر ثم قالوا
أخطأنا فعاهدهم مرة أخرى فنقضوه يوم الخندق أيضا وقوله تعالى وهم لا يتقون معناه أن عادة من يرجع إلى عقل وحزم أن يتقي نقض العهد حتى
يسكن الناس إلى قوله ويثقوا بكلامه فبين تعالى أن من جمع بين الكفر الدائم وبين نقض العهد على هذا الوجه كان شر الدواب قوله تعالى فإما تثقفنهم في
الحرب فشرد بهم الآية اعلم أنه تعالى تارة يرشد رسوله صلى الله عليه وسلم إلى الرفق والتلطف في أبواب كثيرة منها قوله تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين ومنها
قوله تعالى واعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر وتارة يرشده إلى التغليظ والتشديد كما في هذه الآية وذلك لأنه تعالى لما ذكر الذين ينقضون
عهدهم في كل مرة بين ما يجب أن يعاملوا به فقال فإما تثقفنهم في الحرب قال الليث يقال ثقفنا فلانا في موضع كذا أي أخذناه وظفرنا به والتشريد
عبارة عن التفريق مع الاضطراب يقال شرد يشرد شرودا وشردته تشريدا فمعنى الآية أنك إن ظفرت في الحرب بهؤلاء الكفار الذين ينقضون
العهد فافعل بهم فعلا تفرق به من خلفهم قال عطاء أثخن فيهم القتل حتى يخافك غيرهم وقيل نكل بهم تنكيلا يشرد غيرهم من ناقضي العهد لعلهم يذكرون
أي لعل من خلفهم يذكرون ذلك النكال فيمنعهم ذلك عن نقض العهد وقرأ ابن مسعود فشرذ بالذال المنقطة بمعنى فرق وكأنه مقلوب شذر
مذر وقرأ أبو حيوة من خلفهم والمعنى فشرد بهم ملتبسا بهم من خلفهم لأن آخر العسكر إذا كسروا فالكاسرون يعدون خلف المنكسر فأمر
رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يشردهم في ذلك الوقت وأما قوله تعالى وإما تخافن من قوم خيانة يعني من قوم معاهدين خيانة ونكثا بأمارة ظاهرة
فانبذ إليهم فاطرح إليهم العهد سواء على طريق مستو ظاهر وذلك أن تظهر لهم نبذ العهد وتخبرهم إخبارا مكشوفا بينا أنك قطعت ما
بينك وبينهم ولا تناجزهم الحرب وهم على توهم بقاء العهد فيكون ذلك خيانة منك إن الله لا يحب الخائنين في العهود وحاصل الكلام في هذه
الآية أنه تعالى أمره بقتل من ينقض العهد على أقبح الوجوه وأمره بأن يتباعد عن أقبح الوجوه في كل ما يوهم نكث العهد ونقضه قال أهل العلم آثار نقض
العهد إذا ظهرت فإما أن تظهر ظهورا محتملا أو ظهورا مقطوعا به فإن كان الأول وجب الإعلام عليه على ما هو مذكور في هذه الآية وذلك لأن قريظة
عاهدوا النبي صلى الله عليه وسلم ثم أجابوا أبا سفيان ومن معه من المشركين إلى مظاهرتهم على رسول الله صلى الله عليه وسلم فحصل له خوف الغدر منهم به
وبأصحابه فههنا يجب على الإمام أن ينبذ إليهم عهدهم على سواء ويؤذنهم بالحرب أما إذا ظهر نقض العهد ظهورا مقطوعا به فههنا لا حاجة إلى
نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بأهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة النبي صلى الله عليه وسلم بمر الظهران وذلك على أربعة
فراسخ من مكة قوله تعالى ولا يحسبن الذين كفروا الآية وفي الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما بين ما يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق من يجده في الحرب
ويتمكن منه ذكر أيضا ما يجب أن يفعله فيمن ظهر منه نقض العهد بين أيضا حال من فاته في يوم بدر وغيره كيلا تبقى حسرة في قلبه فقد كان فيهم من بلغ في
أذية الرسول صلى الله عليه وسلم مبلغا عظيما فقال ولا تحسبن الذين كفروا سبقوا والمعنى أنهم لما سبقوا فقد فاتوك ولم تقدر على إنزال ما يستحقونه بهم ثم
قولان الأول أن المراد ولا يحسبن أنهم يفلتوا منك فإن الله سيمكنك منهم كما أظفرك بغيرهم والثاني لا تحسبن أنهم لما تخلصوا من الأسر والقتل فقد تخلصوا
من عقاب الله وهو في عذاب الآخرة إنهم لا يعجزون أي إنهم بهذا السبق لا يعجزون الله تعالى من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم فيمن
فاته ولم يتمكن من التشفي والانتقام منه المسألة الثانية قرأ ابن عامر وحفص عن عاصم ولا يحسبن بالياء المنقطة من تحت وفي تصحيحه ثلاثة أوجه الأول قال الزجاج
ولا يحسبن الذين كفروا أن سبقوا لأنها في حرف ابن مسعود أنهم سبقوا وإذا كان الأمر كذلك فهي بمنزلة قولك حسب أن يقوم وحسب أن قوموا وحذف
أن كثير في القرآن مثل قوله تعالى قل أفغير الله تأمروني أعبد والمعنى أن أعبد والثاني أن يضمر فاعلا للحسبان ويجعل الذين كفروا المفعول والتقدير ولا يحسبن
النبي الذين كفروا الثالث قال أبو علي ويجوز أيضا أن يضمر المفعول الأول والتقدير ولا يحسبن الذين كفروا أنفسهم سبقوا وإياهم سبقوا وأما الباقون
فقرأوا ولا تحسبن بالتاء المنقطة من فوق على مخاطبة النبي صلى الله عليه وسلم والذين كفروا المفعول الأول وسبقوا المفعول الثاني وموضعه نصب والمعنى

ولا تحسبن الذين كفروا سابقين المسألة الثالثة أكثر القراء على كسر إن في قوله إنهم لا يعجزون وهو الوجه لأنه ابتداء كلام غير متصل بالأول كقوله أم حسب الذين
يعملون السيئات أن يسبقونا وتم الكلام ثم قال ساء ما يحكمون فكما أن قوله ساء ما يحكمون منقطع عن الجملة التي قبلها كذلك قوله إنهم لا يعجزون وقرأ ابن عامر أنهم
بفتح الألف وجعله متعلقا بالجملة الأولى وفيه وجهان الأول التقدير لا يحسبنهم سبقوا لأنهم لا يفوتون فهم يجزون على كفرهم الثاني قال أبو عبيد يجعل لا صلة
والتقدير لا يحسبن أنهم يعجزون وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم وآخرين من دونهم
لا تعلمونهم الله يعلمهم وما تنفقوا من شيء في سبيل الله يوف إليكم وأنتم لا تظلمون وإن جنحوا للسلم فاجنح
لها وتوكل على الله إنه هو السميع العليم وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك
اعلم أنه تعالى لما أوجب على رسوله صلى الله عليه وسلم أن يشرد من صدر منه نقض العهد وأن ينبذ العهد إلى من خاف منه النقض أمره في هذه الآية بالإعداد لهؤلاء
الكفار وقيل إنه لما اتفق لأصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في قصة بدر أن قصدوا الكفار بلا آلة ولا عدة أمرهم الله تعالى أن لا يعودوا لمثله وأن يعدوا للكفار
ما يمكنهم من آلة وعدة وقوة والمراد بالقوة ههنا ما يكون سببا لحصول القوة وذكروا فيه وجوها الأول المراد من القوة أنواع الأسلحة الثاني روي أن
رسول الله صلى الله عليه وسلم قرأ هذه الآية على المنبر وقال ألا إن القوة الرمي ثلاثا الثالث قال بعضهم القوة هي الحصون الرابع قال أصحاب المعاني الأولى
أن يقال هذا عام في كل ما يتقوى به على حرب العدو وكل ما هو آلة للغزو والجهاد فهو من جملة القوة وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم القوة هي الرمي لا ينفي
كون غير الرمي معتبرا كما أنه صلى الله عليه وسلم قال الحج عرفة والندم توبة لا ينفي اعتبار غيره بل يدل على أن هذا المذكور جزء شريف من المقصود فكذا
ههنا وهذه الآية تدل على أن الاستعداد للجهاد بالنبل والسلاح وتعليم الفروسية والرمي فريضة إلا أنه من فروض الكفايات قوله تعالى ومن رباط الخيل الرباط المرابطة
أو جمع ربيط كفصال وفصيل ولا شك أن ربط الخيل من أقوى آلات الجهاد وروي أن رجلا قال لابن سيرين إن فلانا أوصى بثلث ماله للحصون فقال ابن سيرين
يشترى به الخيل فيربط في سبيل الله ويغزى عليها فقال الرجل إنما أوصى للحصون فقال هي الخيل ألم تسمع قول الشاعر ولقد علمت على تجنبي الردى أن الحصون الخيل
لا مدر القرى قال عكرمة ومن رباط الخيل الإناث وهو قول الفراء ووجه هذا القول أن العرب تسمي إذا ربطت في الأفنية وعلفت ربطا واحدها ربيط
ويجمع الربط رباطا وهو جمع الجمع فمعنى الرباط ههنا الخيل المربوطة في سبيل الله وفسر بالإناث لأنها أولى ما يربط لتناسلها ونمائها بأولادها فارتباطها أولى من ارتباط
الفحول هذا ما ذكره الواحدي ولقائل أن يقول بل حمل هذا اللفظ على الفحول أولى لأن المقصود من رباط الخيل المحاربة عليها ولا شك أن الفحول أقوى على الكر والفر
والعدو فكانت المحاربة عليها أسهل فوجب تخصيص هذا اللفظ بها ولما تعارض هذان الوجهان وجب حمل اللفظ على مفهومه الأصلي وهو كونه خيلا مربوطا
سواء كان من الفحول أو من الإناث ثم إنه تعالى ذكر ما لأجله أمر بإعداد هذه الأشياء فقال ترهبون به عدو الله وعدوكم وذلك لأن الكفار إذا علموا كون
المسلمين متأهبين للجهاد ومستعدين له مستكملين لسائر الأسلحة والآلات خافوهم وذلك الخوف يفيد أمورا كثيرة أولها أنهم لا يقصدون دخول دار الإسلام
وثانيها أنه إذا اشتد خوفهم فربما التزموا من عند أنفسهم جزية وثالثها أنه ربما صار ذلك داعيا لهم إلى الإيمان ورابعها أنهم لا يعينون سائر الكفار
وخامسها أنه يصير ذلك سببا لمزيد الزينة في دار الإسلام ثم قال تعالى وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم والمراد أن تكثير آلات الجهاد وأدواتها كما يرهب
الأعداء الذين نعلم من حالهم أنهم أعداء كذلك يرهب الأعداء الذين لا نعلم كونهم في حالهم أنهم أعداء ثم فيه وجوه الأول وهو الأصح أنهم هم
المنافقون والمعنى أن تكثير أسباب الغزو كما يوجب رهبة الكفار فكذلك يوجب رهبة المنافقين فإن قيل المنافقون لا يخافون القتال فكيف يوجب
ما ذكرتموه الإرهاب قلنا من وجهين الأول أنهم إذا شاهدوا قوة المسلمين وكثرة آلاتهم وأدواتهم انقطع طمعهم من أن يصيروا مغلوبين وذلك يحملهم
على أن يتركوا الكفر في قلوبهم وبواطنهم ويصيروا مخلصين في الإيمان والثاني أن المنافق من عادته أن يتربص ظهور الآفات ويحتال في إلقاء الإفساد
والتفريق فيما بين المسلمين فإذا شاهد كون المسلمين في غاية القوة خافهم وترك هذه الأفعال المذكورة القول الثاني في هذا الباب ما رواه ابن جريج عن سليمان
بن موسى قال المراد كفار الجن روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قرأ وآخرين من دونهم لا تعلمونهم الله يعلمهم فقال إنهم الجن ثم قال إن الشيطان لا يخبل أحدا في دار
فيها فرس عتيق وعن النبي صلى الله عليه وسلم صهيل الفرس يرهب الجن وهذا القول مشكل لأن تكثير آلات السلاح لا يعقل تأثيره في إرهاب الجن القول
الثالث أن المسلم كما يعاديه الكافر فكذلك قد يعاديه المسلم أيضا فإذا كان قوي الحال كثير السلاح فكما يخافه أعداؤه من الكفار فكذلك يخافه كل من يعاديه
مسلما كان أو كافرا ثم قال تعالى وما تنفقوا من شيء في سبيل الله وهو عام في الجهاد وفي سائر وجوه الخيرات يوف إليكم قال ابن عباس يوف لكم أجره
أي لا يضيع في الآخرة أجره ويعجل الله تعالى عوضه في الدنيا وأنتم لا تظلمون أي لا تنقصون من الثواب ولما ذكر ابن عباس هذا التفسير تلا قوله تعالى آتت أكلها
ولم تظلم منه شيئا قوله تعالى وإن جنحوا للسلم فاجنح لها واعلم أنه تعالى لما بين ما يرهب به العدو من القوة والاستظهار بين بعده أنهم عند الإرهاب
إذا جنحوا أي مالوا إلى المصالحة فالحكم قبول الصلح قال النضر جنح الرجل إلى فلان وجنح له إذا تابعه وخضع له والمعنى إن مالوا إلى الصلح فمل إليه وأنث
الهاء في لها لأنه قصد بها الفعلة والجنحة كقوله تعالى إن ربك من بعدها لغفور رحيم أراد من بعد فعلتهم قال صاحب الكشاف السلم تؤنث
تأنيث نقيضها وهو الحرب قال السلم تأخذ منها ما رضيت به والحرب يكفيك من أنفاسها جرع وقرأ أبو بكر عن عاصم السلم بكسر السين والباقون

بالفتح وهما لغتان قال قتادة هذه الآية منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله وقال بعضهم الآية
غير منسوخة لكنها تتضمن الأمر بالصلح إذا كان الصلاح فيه فإذا رأى الإمام مصلحتهم فلا يجوز أن يهادنهم سنة كاملة وإن كانت القوة للمشركين جاز
مهادنتهم عشر سنين ولا تجوز الزيادة عليها اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم فإنه هادن أهل مكة عشر سنين ثم إنهم نقضوا العهد قبل كمال المدة
أما قوله تعالى وتوكل على الله فالمعنى فوض الأمر فيما عقدته معهم إلى الله تعالى ليكون عونا لك على السلامة ولكي ينصرك عليهم إذا نقضوا العهد وعدلوا عن
الوفاء ولذلك قال تعالى إنه هو السميع العليم منبها بذلك على الزجر عن نقض الصلح لأنه عالم بما يضمره العباد وسامع لما يقولون قال مجاهد الآية نزلت
في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من إجرائها على ظاهر عمومها وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله هو الذي أيدك بنصره
وبالمؤمنين وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ولكن الله ألف بينهم
إنه عزيز حكيم يا أيها النبي حسبك الله اعلم أنه تعالى لما أمر في الآية المتقدمة بالصلح ذكر في هذه الآية حكما من أحكام الصلح وهو أنهم إن صالحوا
على سبيل المخادعة وجب قبول ذلك الصلح لأن الحكم يبنى على الظاهر لأن الصلح لا يكون أقوى حالا من الإيمان فلما بنينا أمر الإيمان على الظاهر لا على الباطن فههنا
أولى ولذلك قال وإن يريدوا والمراد من تقدم ذكره بقوله تعالى وإن جنحوا للسلم فإن قيل أليس قال الله تعالى وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم
أي أظهر نقض ذلك العهد وهذا يناقض ما ذكره في هذه الآية قلنا قوله تعالى وإما تخافن من قوم خيانة محمول على ما إذا تأكد ذلك الخوف بأمارات قوية
دالة عليها وتحمل هذه المخادعة على ما إذا حصل في قلوبهم نوع نفاق وتزوير إلا أنه لم تظهر أمارات تدل على كونهم قاصدين للشر وإثارة الفتنة بل
كان الظاهر من حالهم الثبات على المسالمة وترك المنازعة ثم إنه تعالى لما ذكر ذلك قال فإن حسبك الله أي فإن الله تعالى يكفيك وهو حسبك وسواء
قولك هذا يكفيني وهذا حسبي هو الذي أيدك بنصره قال المفسرون يريد قواك وأعانك بنصره يوم بدر قال مولانا الإمام هذا التقييد خطأ لأن أمر النبي
صلى الله عليه وسلم من أول حياته إلى آخر وفاته ساعة فساعة كان أمرا إلهيا وتدبيرا علويا وما كان لكسب الخلق فيه مدخل ثم قال تعالى وبالمؤمنين
قال ابن عباس يعني الأنصار فإن قيل لما قال تعالى هو الذي أيدك بنصره فأي حاجة مع نصره إلى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين قلنا التأييد ليس إلا من الله
تعالى لكنه على قسمين أحدهما ما يحصل من غير واسطة أسباب معلومة معتادة والثاني ما يحصل بواسطة أسباب معتادة فالأول هو المراد من قوله تعالى
أيدك بنصره والثاني هو المراد من قوله تعالى وبالمؤمنين ثم إنه تعالى لما بين أنه كيف أيده بالمؤمنين فقال وألف بين قلوبهم الآية وفيها مسائل
المسألة الأولى أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث إلى قوم أنفتهم شديدة وحميتهم عظيمة حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثاره
ثم إنهم انقلبوا عن تلك الحالة حتى قاتل الرجل أخاه وأباه وابنه واتفقوا على الطاعة وصاروا أنصارا وعادوا أعوانا وقيل هم الأوس والخزرج فإن
الخصومة كانت بينهم شديدة والمحاربة دائمة ثم زالت الضغائن وحصلت الألفة والمحبة فإزالة تلك العداوة الشديدة وتبديلها بالمحبة القوية
والمخالصة التامة مما لا يقدر عليها إلا الله تعالى فصار ذلك معجزة ظاهرة على صدق نبوته صلى الله عليه وسلم المسألة الثانية احتج أصحابنا بهذه الآية
على أن أحوال القلوب من العقائد والإرادات والكراهات كلها من خلق الله تعالى وذلك لأن تلك الألفة والمودة والمحبة الشديدة إنما حصلت بسبب
الإيمان ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم فلو كان الإيمان فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى لكانت المحبة المترتبة عليه فعلا للعبد لا فعلا لله تعالى وذلك
على خلاف صريح الآية قال القاضي لولا ألطاف الله ساعة فساعة لما حصلت هذه الأحوال فأضيفت تلك المخالصة إلى الله تعالى على هذا التأويل ونظيره أنه
يضاف علم الولد وأدبه إلى أبيه لأجل أنه لم يحصل ذلك إلا بمعونة الأب وتربيته فكذا ههنا والجواب كل ما ذكرتموه عدول عن الظاهر وحمل للكلام
على المجاز وأيضا فكل هذه الألطاف كانت حاصلة في حق الكفار مثل حصولها في حق المؤمنين فلو لم يحصل هناك شيء سوى الألطاف لم يكن لتخصيص
المؤمنين بهذه المعاني فائدة وأيضا فالبرهان العقلي مقو لظاهر هذه الآية وذلك لأن القلب يصح أن يصير موصوفا بالرغبة بدلا عن النفرة وبالعكس
فرجحان أحد الطرفين على الآخر لا بد له من مرجح فإن كان ذلك المرجح هو العبد عاد التقسيم وإن كان هو الله تعالى فهو المقصود فعلم أن صريح هذه
الآية متأكد بصريح البرهان العقلي فلا حاجة إلى ما ذكره القاضي في هذا الباب المسألة الثالثة دلت هذه الآية على أن القوم كانوا قبل [illegible] في
الإسلام ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم في الخصومة الدائمة والمحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على البعض فلما آمنوا بالله ورسوله
واليوم الآخر زالت الخصومات وارتفعت الخشونات وحصلت المودة التامة والمحبة الشديدة واعلم أن التحقيق في هذا الباب أن المحبة لا تحصل إلا عند تصور
حصول خير وكمال فالمحبة حالة معللة بهذا التصور المخصوص فمتى كان هذا التصور حاصلا كانت المحبة حاصلة ومتى حصل تصور الشر والنقصان كانت
النفرة حاصلة ثم إن الخيرات والكمالات على قسمين أحدهما الخيرات والكمالات الباقية الدائمة المبرأة عن جهات التغير والتبدل وذلك هو الكمالات
الروحانية والسعادات الملكية والثاني هو الكمالات المتبدلة والمتغيرة وهي الكمالات الجسمانية والسعادات البدنية فإنها سريعة التغير والتبدل كالزئبق
ينتقل من حال إلى حال فالإنسان يتصور أن له في محبة زيد مالا عظيما ومنفعة ثم يخطر بباله أن ذلك المال لا يحصل فيبغضه ولذلك قيل إن العاشق
والمعشوق ربما حصلت الرغبة والنفرة بينهما في اليوم الواحد مرارا لأن المعشوق إنما يريد العاشق لماله والعاشق يريد المعشوق للذة الجسمانية وهذان

الأمران سريعان للتغير والانتقال فلا جرم كانت المحبة الحاصلة بينهما والعداوة الحاصلة بينهما غير باقية بل كانت سريعة الزوال والانتقال إذا عرفت هذا فنقول الموجب
للمحبة والمودة إن كان طلب الخيرات الدنيوية والسعادات الجسمانية كانت تلك المحبة سريعة الزوال والانتقال لأجل أن المحبة تابعة لتصور الكمال وتصور الكمال تابع لحصول
ذلك الكمال فإذا كان ذلك الكمال سريع الزوال والانتقال كانت معلولاتها سريعة التبدل والتغير والزوال وأما إن كان الموجب للمحبة تصور الكمالات الباقية
المقدسة عن التغير والزوال كانت تلك المحبة أيضا باقية آمنة من التغير لأن حال المعلول في البقاء والتبدل تبع لحال العلة وهذا هو المراد من قوله تعالى الأخلاء يومئذ بعضهم
لبعض عدو إلا المتقين إذا عرفت هذا فنقول العرب كانوا قبل مقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة وكانت محبتهم معللة بهذه
العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال وكانوا بأدنى سبب يقعون في الحرب والقتل فلما جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم ودعاهم إلى عبادة الله تعالى
والإعراض عن الدنيا والإقبال على الآخرة زالت الخصومة والخشونة عنهم وعادوا إخوانا متوافقين ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم لما انفتحت عليهم أبواب الدنيا
وتوجهوا إلى طلبها عادوا إلى المحاربة يقتل بعضهم بعضا ومقاتلة بعضهم مع بعض فهذا هو السبب الحقيقي في هذا الباب ثم إنه تعالى ختم هذه الآية بقوله إنه عزيز حكيم أي قادر قاهر
يمكنه التصرف في القلوب ويقلبها من العداوة إلى الصداقة ومن النفرة إلى الرغبة حكيم يفعل ما يفعله على وجه الإحكام والإتقان أو مطابقا للمصلحة والصواب
على اختلاف القولين في الجبر والقدر قوله تعالى وتقدس وتبارك يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين يا أيها النبي حرض المؤمنين
على القتال إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وإن يكن منكم مائة يغلبوا ألفا من الذين
كفروا بأنهم قوم لا يفقهون الآن خفف الله عنكم وعلم أن فيكم ضعفا فإن يكن منكم مائة صابرة
يغلبوا مائتين وإن يكن منكم ألف يغلبوا ألفين بإذن الله والله مع الصابرين ما كان لنبي أن
يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم
اعلم أنه تعالى لما وعده بالنصر عند مخادعة الأعداء وعده بالنصر والظفر في هذه الآية مطلقا على جميع التقديرات وعلى هذا الوجه لا يلزم حصول التكرار لأن المعنى في الآية الأولى
إن أرادوا خداعك كفاك الله تعالى أمرهم والمعنى في هذه الآية عام في كل ما يحتاج إليه في الدين والدنيا وهذه الآية نزلت بالبيداء في غزوة بدر قبل القتال والمراد بقوله
تعالى ومن اتبعك من المؤمنين الأنصار وعن ابن عباس نزلت في إسلام عمر رضي الله عنه قال سعيد بن جبير أسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم ثلاثة وثلاثون رجلا
وست نسوة ثم أسلم عمر رضي الله عنه فنزلت هذه الآية قال المفسرون فعلى هذا القول هذه الآية مكية كتبت في سورة مدنية بأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآية
قولان الأول التقدير الله كافيك وكافي أتباعك من المؤمنين قال الفراء الكاف في حسبك خفض ومن في موضع نصب والمعنى يكفيك الله تعالى ويكفي من
اتبعك من المؤمنين قال الشاعر إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك والضحاك سيف مهند قال وليس بكثير من كلامهم أن يقولوا حسبك
وأخاك بل المعتاد أن يقال حسبك وحسب أخيك الثاني أن يكون المعنى كفاك الله وكفى أتباعك المؤمنون قال الفراء وهو أحب الوجهين إلي ويمكن
أن ينصر القول الأول بأن من كان الله تعالى ناصره امتنع أن يزداد حاله أو ينتقص بسبب نصرة غير الله تعالى وأيضا إسناد الفعل إلى المجموع يوهم أن الواحد
من ذلك المجموع لا يكفي في حصول ذلك المهم وتعالى الله عنه ويمكن أن يجاب عنه بأن الكل من الله تعالى إلا أن من أنواع النصرة ما يحصل لا بناء على
الأسباب المألوفة المعتادة ومنها ما يحصل بناء على الأسباب المألوفة المعتادة فلهذا الفرق اعتبر نصرة المؤمنين ثم بين أنه تعالى وإن كان يكفيه بنصره وبنصر المؤمنين
فليس من الواجب أن يتكل على ذلك إلا بشرط أن يحرض المؤمنين على القتال فإنه تعالى إنما يكفي بالكفاية بشرط أن يحصل منهم بذل النفس والمال في المجاهدة
فقال يا أيها النبي حرض المؤمنين على القتال والتحريض في اللغة كالتحضيض وهو الحث على الشيء وذكر الزجاج في اشتقاقه وجها آخر بعيدا فقال التحريض في اللغة
أن يحث الإنسان غيره على شيء حتى يعلم منه أنه إن تخلف عنه كان حارضا والحارض الذي قارب الهلاك أشار بهذا إلى أن المؤمنين لو تخلفوا عن
القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين أي هالكين فعنده التحريض مشتق من لفظ الحارض والحرض الذي قارب الهلاك ثم قال تعالى إن يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وليس المراد منه الخبر بل المراد الأمر كأنه قال إن يكن منكم عشرون فليصبروا وليجتهدوا في القتال حتى يغلبوا مائتين
والذي يدل على أنه ليس المراد من هذا الكلام الخبر وجوه الأول لو كان المراد منه الخبر لزم أن يقال إنه لم يغلب قط مائتان من الكفار عشرين من المؤمنين
ومعلوم أنه باطل والثاني أنه قال الآن خفف الله عنكم والنسخ أليق بالأمر منه بالخبر والثالث قوله تعالى من بعد والله مع الصابرين وذلك
ترغيب في الثبات على الجهاد فثبت أن المراد من هذا الكلام هو الأمر وإن كان واردا بلفظ الخبر وهو كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين والمطلقات يتربصن
بأنفسهن المسألة الثانية قوله تعالى إن يكن منكم عشرون صابرون يدل على أنه تعالى ما أوجب هذا الحكم إلا بشرط كونه صابرا قادرا على ذلك وإنما
يحصل هذا الشرط عند حصول أشياء منها أن يكون شديد الأعضاء قويا جلدا ومنها أن يكون قوي القلب شجاعا غير جبان ومنها أن يكون غير متحرف
لقتال أو متحيزا إلى فئة فإن الله تعالى استثنى هاتين الحالتين في الآيات المتقدمة فعند حصول هذه الشرائط كان يجب على الواحد أن يثبت للعشرة
واعلم أن هذا التكليف إنما حسن لأنه مسبوق بقوله تعالى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين فلما وعد المؤمنين بالكفاية والنصرة كان هذا التكليف
سهلا لأن من تكفل الله تعالى بنصره فإن أهل العالم لا يقدرون على إيذائه المسألة الثالثة قوله إن يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين

وان يكن منكم مائة يغلبوا الفين الذين كفروا حاصله وجوب ثبات الواحد في مقابلة العشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة وجوابه
ان هذا الكلام انما ورد على وفق الواقعة وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا ما كان ينقص عددها عن العشرين وما كانت تزيد
على المائة فلهذا المعنى ذكر الله تعالى هذين العددين المسئلة الرابعة قرأ نافع وابن كثير وابن عامر ان تكن بالتاء وكذلك الذي بعده وان يكن منكم مائة وابو عمرو
الاول بالياء والثاني بالتاء والباقون بالياء فيهما المسئلة الخامسة انه تعالى بين العلة في هذه الغلبة وهو قوله بانهم قوم لا يفقهون وتقرير هذا الجواب
من وجوه الاول ان من لا يؤمن بالله ولا يؤمن بالمعاد فان غاية السعادة والبهجة عنده ليست الا هذه الحيوة الدنيوية ومن كان هذا معتقده فانه يشح بهذه الحيوة
ولا يعرضها للزوال اما من اعتقد انه لا سعادة في هذه الحيوة وان السعادة لا تحصل الا في الدار الآخرة فانه لا يبالي بهذه الحيوة الدنيوية ولا يلتفت ولا يقيم لها
وزنا فيقدم على الجهاد بقلب قوي وعزم صحيح ومتى كان الامر كذلك كان الواحد من هذا الباب يقاوم العدد الكثير من الباب الاول الوجه الثاني
ان الكفار انما يعولون على قوتهم وشوكتهم والمسلمون يستعينون بربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى الوجه
الثالث وهو وجه لا يعرفه الا اصحاب الرياضات والمكاشفات وهو ان كل قلب اختص بالعلم والمعرفة كان صاحبه مهيبا عند الخلق ولذلك فانه اذا حضر الرجل
العالم عند عالم من الناس الاقوياء الشجعان الجهال فاولئك الاقوياء الاشداء يهابون ذلك العالم ويحترمونه ويخدمونه بل نقول ان السباع القوية اذا رأت
الآدمي هابته وتخلفت عنه وما ذاك الا ان الآدمي بسبب ما فيه من نور العقل يكون مهيبا وايضا الرجل الحكيم اذا استولى على قلبه نور معرفة الله فانه تقوى
اعضاؤه وتشتد جوارحه وربما قوي عند ظهور التجلي في قلبه على اعمال يعجز عنها قبل ذلك الوقت اذا عرفت هذا فالمؤمن اذا اقدم على الجهاد فكانه بذل النفس
والمال في طلب رضوان الله فكان في هذه الحالة كالمشاهد لنور جلال الله فيقوى قلبه وتكمل روحه ويقدر عليه غيره فهذه احوال من باب المكاشفات تدل على ان المؤمن
يجب ان يكون اقوى قوة من الكافر فان لم يحصل فذاك لان ظهور هذا التجلي لا يحصل الا نادرا وللفرد بعد الفرد اما قوله تعالى الآن خفف الله عنكم الآية ففيها
مسائل المسئلة الاولى روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يبعث العشرة الى وجه المائة بعث حمزة رضي الله عنه في ثلثين راكبا قبل بدر الى قوم
فلقيهم ابو جهل في ثلثمائة راكب وارادوا قتالهم فمنعهم حمزة وبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عبد الله بن انيس الى خالد بن سفيان الهذلي في جماعة
فابتدر عبد الله فقال يا رسول الله صفه لي فقال انك اذا رأيته ذكرت الشيطان ووجدت لذلك قشعريرة وقد بلغني انه قد جمع لي فاخرج اليه واقتله قال
فخرجت نحوه فلما دنوت منه وجدت القشعريرة فقال لي من الرجل قلت من العرب سمعت بك وبجمعك ومشيت معه حتى اذا تمكنت منه قتلته
بالسيف واسرعت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكرت اني قتلته فاعطاني عصا وقال امسكها فانها آية بيني وبينك يوم القيامة ثم ان هذا
التكليف شق على المسلمين فازاله الله تعالى عنهم بهذه الآية قال عطاء عن ابن عباس لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا رب
نحن جياع وعدونا شباع ونحن في غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد اخرجنا من ديارنا واموالنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا بعدونا
وواسينا اخواننا فنزل التخفيف وقال عكرمة انما امر الرجل ان يصبر لعشرة والعشرة لمائة حال ما كان المسلمون قليلين فلما كثروا خفف الله تعالى
عنهم ولهذا قال ابن عباس ايما رجل فر من ثلثة فلم يفر فان فر من اثنين فقد فر فالحاصل ان الجمهور ادعوا ان قوله تعالى الآن خفف الله عنكم ناسخ لحكم
الآية المتقدمة وانكر ابو مسلم الاصفهاني هذا النسخ وتقريره ان يقال انه تعالى قال في الآية الاولى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فهب
انا نحمل هذا الخبر على الامر الا ان هذا الامر كان مشروطا بكون العشرين قادرين على الصبر في مقابلة المائتين وقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم
ان فيكم ضعفا يدل على ان ذلك الشرط غير حاصل في حق هؤلاء فصار حاصل الكلام ان الآية الاولى دلت على ثبوت حكم عند شرط مخصوص وهذه الآية
دلت على ان ذلك الشرط مفقود في حق هذه الجماعة فلا جرم لم يثبت ذلك الحكم وعلى هذا التقدير لم يحصل النسخ البتة فان قالوا قوله تعالى ان يكن
منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين معناه ليكن العشرون الصابرون في مقابلة المائتين وعلى هذا التقدير فالنسخ لازم قلنا لم لا يجوز ان
يقال المراد من الآية ان حصل عشرون صابرون في مقابلة المائتين فليشتغلوا بجهادهم والحاصل ان لفظ الآية ورد على صورة الخبر خالفنا هذا الظاهر وحملناه
على الامر اما في رعاية الشرط فقد تركناه على ظاهره وتقديره ان حصل منكم عشرون موصوفون بالصبر على مقاومة المائتين فليشتغلوا بمقاومتهم وعلى هذا
التقدير فلا نسخ فان قالوا قوله تعالى الآن خفف الله عنكم مشعر بان هذا التكليف كان متوجها عليهم قبل هذا التكليف قلنا لا نسلم ان لفظ
التخفيف يدل على حصول التثقيل قبله لان عادة العرب الرخصة بمثل هذا الكلام كقوله تعالى عند الرخصة للحر في نكاح الامة لمن لا يستطيع نكاح الحرائر
فكذا ههنا وتحقيق القول ان هؤلاء العشرين كانوا في محل ان يقال ان ذلك الشرط حاصل فيهم فكان ذلك التكليف لازما عليهم فلما
بين الله تعالى ان ذلك الشرط غير حاصل فيهم وانه تعالى علم ان فيهم ضعفا لا يقدرون على ذلك فقد تخلصوا عن ذلك الخوف فصح ان يقال
خفف الله عنهم ومما يدل على عدم النسخ انه تعالى ذكر هذه الآية مقارنة للآية الاولى وجعل الناسخ مقارنا للمنسوخ لا يجوز فان قالوا المعتبر في الناسخ
والمنسوخ بالنزول دون التلاوة فانها تتقدم وتتأخر الا ترى ان في عدة الوفاة الناسخ مقدم على المنسوخ قلنا لما كان كون الناسخ مقارنا
للمنسوخ غير جائز في الوجود وجب ان لا يكون جائزا في الذكر اللهم الا لدليل قاهر وانتم ما ذكرتم ذلك واما قوله في عدة الوفاة انه الناسخ مقدم

على ما لا يقدر

يريد الله ان يخفف عنكم وليس هناك نسخ وانما هو اطلاق نكاح الامة

على المنسوخ فنقول ان ابا مسلم ينكر كل انواع النسخ في القرآن فكيف يمكن الزام هذا الكلام عليه فهذا تقرير قول ابي مسلم قال مولانا الامام رضي الله عنه ان ثبت اجماع الامة
على الاطباق قبل ابي مسلم على حصول هذا النسخ فلا كلام عليه وان لم يحصل هذا الاجماع القاطع فنقول قول ابي مسلم صحيح حسن المسئلة الثانية احتج هشام على قوله
ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات الا عند وقوعها بقوله تعالى الآن خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا بان معنى الآية الآن علم الله ان فيكم ضعفا وهذا يقتضي
ان علمه تعالى بضعفهم ما حصل الا في هذا الوقت والمتكلمون اجابوا بان معنى الآية انه تعالى قبل حدوث الشيء لا يعلمه حاصلا واقعا بل يعلم منه انه سيحدث
اما عند حدوثه ووقوعه فانه يعلمه واقعا حادثا فقوله تعالى الآن علم ان فيكم ضعفا معناه ان الآن حصل العلم بوقوعه وحصوله
وقبل ذلك فقد كان الحاصل هو العلم بانه سيقع او سيحدث المسئلة الثالثة قرأ عاصم وحمزة وعلم ان فيكم ضعفا بفتح الضاد وفي الروم مثله والباقون
فيهما بالضم وهما لغتان صحيحتان الضعف والضعف كالمكث والمكث وخالف حفص عاصما في هذا الحرف وقرأهما بالضم وقال ما خالفت عاصما في شيء
من القرآن الا في هذا الحرف المسئلة الرابعة الذي استقر حكم التكليف عليه بمقتضى هذه الآية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء المشركين عبدا كان
او حرا فالهزيمة عليه محرمة ما دام معه سلاح يقاتل فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قاتله ثلثة حلت له الهزيمة والصبر احسن روى الواحدي في
البسيط انه وقف جيش مؤتة وهم ثلثة آلاف وامراؤهم على التعاقب زيد بن حارثة ثم جعفر بن ابي طالب ثم عبد الله بن رواحة وقفوا في مقابلة مائتي
الف من المشركين مائة الف من الروم ومائة الف من المستعربة وهم لخم وجذام المسئلة الخامسة قوله تعالى باذن الله فيه بيان انه لا تقع الغلبة الا باذن الله
والاذن ههنا هو الارادة وذلك يدل على قولنا في مسئلة خلق الافعال وارادة الكائنات واعلم انه تعالى ختم الآية بقوله والله مع الصابرين والمراد ما ذكره
في الآية الاولى من قوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فبين في آخر هذه الآية ان الله مع الصابرين والمقصود ان العشرين لو صبروا ووقفوا
فان نصرتي معهم وتوفيقي مقارن لهم وذلك يدل على صحة مذهب ابي مسلم وهو ان ذلك الحكم ما صار منسوخا بل هو ثابت كما كان فان
العشرين ان قدروا على مصابرة المائتين بقي ذلك الحكم وان لم يقدروا على مصابرتهم فالحكم المذكور ههنا زائل ما كان لنبي ان يكون له
اسرى حتى يثخن في الارض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا واتقوا الله ان الله غفور رحيم يا ايها النبي قل
لمن في ايديكم من الاسارى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا يؤتكم خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم والله غفور
رحيم وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل فامكن منهم والله عليم حكيم ان الذين
اعلم ان المقصود من هذه الآية تعليم حكم آخر من احكام الغزو والجهاد في حق رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو تكون بالتاء
بالتاء واما قراءة ابي عمرو بالتاء فعلى لفظ الاسرى لان الاسرى وان كان المراد به التذكير والرجال فهو مؤنث اللفظ واما القراءة بالياء فلان الفعل متقدم و
الاسرى مذكر في المعنى وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل وكل واحد من هذه الثلثة اذا انفرد اوجب تذكير الفعل كقولك جاء الرجل وحضر قبيلتك وحضر
القاضي امرأة فاذا اجتمعت هذه الاشياء كان التذكير اولى وقال صاحب الكشاف قرئ للنبي على التعريف واسارى ويثخن بالتشديد المسئلة الثانية
روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بسبعين اسيرا فيهم العباس عمه وعقيل بن ابي طالب فاستشار ابا بكر رضي الله عنه فيهم فقال قومك واهلك استبقهم
لعل الله تعالى ان يتوب عليهم وخذ منهم فدية تقوى بها اصحابك فقام عمر رضي الله عنه وقال كذبوك واخرجوك فقدمهم واضرب اعناقهم فان هؤلاء
ائمة الكفر وان الله تعالى اغناك عن الفداء مكني عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكني من فلان لنسيب له فنضرب اعناقهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ان
الله ليلين قلوب رجال حتى تكون الين من اللبن وان الله ليشدد قلوب رجال حتى تكون اشد من الحجر وان مثلك يا ابا بكر مثل ابراهيم قال فمن تبعني فانه
مني ومن عصاني فانك غفور رحيم ومثل عيسى قال وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم ومثلك يا عمر مثل نوح قال رب لا تذر على الارض
من الكافرين ديارا ومثل موسى حيث قال ربنا اطمس على اموالهم ومال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى قول ابي بكر رضي الله عنه وروي انه صلى الله عليه وسلم
قال لعمر رضي الله عنه يا ابا حفص وذلك اول ما كناه اتأمرني ان اقتل العباس فجعل عمر يقول ويل عمر ثكلته امه وروي ان عبد الله بن رواحة اشار بان يضرم
عليهم نار الكثيرة الحطب فقال له العباس قطعتك رحمك وروي انه صلى الله عليه وسلم قال لا يفلتن احد منهم الا بفداء او بضرب العنق فقال ابن
مسعود الا سهيل بن بيضاء فاني سمعته يذكر الاسلام فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم واشتد خوفي ثم قال الا سهيل بن بيضاء وعن عبيدة السلماني
قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم للقوم ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم فقالوا بل نأخذ الفداء فاستشهدوا باحد وكان
فداء الاسارى عشرين اوقية وفداء العباس اربعين اوقية وعن محمد بن سيرين كان فداؤهم مائة اوقية والاوقية اربعون درهما وستة دنانير
وروي انهم لما اخذوا الفداء نزلت هذه الآية فدخل عمر رضي الله عنه فاذا هو وابو بكر يبكيان فقال يا رسول الله اخبرني فان وجدت بكاء بكيت
وان لم اجد تباكيت فقال ابكي على اصحابك في اخذهم الفداء ولقد عرض علي عذابهم ادنى من هذه الشجرة لشجرة قريبة منه ولو نزل عذاب من
السماء لما نجا منه غير عمر وسعد بن معاذ لقوله كان الاثخان في الارض احب الي هذا هو الكلام في سبب نزول الآية المسئلة الثالثة تمسك الطاعنون

في عصمة الأنبياء عليهم السلام بهذه الآية من وجوه الأول أن قوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى صريح في أن هذا المعنى منهي عنه وممنوع منه من قبل الله ثم إن
هذا المعنى قد حصل له ويدل عليه وجهان الأول قوله تعالى بعد هذه الآية يا أيها النبي قل لمن في أيديكم من الأسرى الثاني الرواية التي ذكرناها قد دلت على
أنه صلى الله عليه وسلم ما قتل أولئك الكفار بل أسرهم فكان الذنب لازما من هذا الوجه الثاني أنه تعالى أمر النبي صلى الله عليه وسلم وجميع قومه يوم بدر بقتل
الكفار وهو قوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق واضربوا منهم كل بنان وظاهر الأمر للوجوب فلما لم يقتلوا بل أسروا كان الأسر معصية الثالث أن النبي صلى الله
عليه وسلم حكم بأخذ الفداء وكان أخذه معصية ويدل عليه وجهان الأول قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة وأجمع المفسرون على أن المراد
من عرض الدنيا هاهنا هو أخذ الفداء الثاني قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم وأجمعوا على أن المراد بقوله أخذتم ذلك
الفداء الرابع أن النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر بكيا وصرح بأنه إنما بكى لأجل أنه حكم بأخذ الفداء وذلك يدل على أنه ذنب الخامس أن النبي
صلى الله عليه وسلم قال إن العذاب قرب نزوله ولو نزل لما نجا منه إلا عمر وذلك أيضا يدل على الذنب فهذه جملة وجوه تمسك القوم بهذه الآية
والجواب عن الوجه الذي ذكروه أولا أن قوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض يدل على أنه كان الأسر مشروعا ولكن بشرط سبق
الإثخان في الأرض والمراد بالإثخان هو القتل والتخويف الشديد ولا شك أن الصحابة قتلوا يوم بدر خلقا عظيما وليس من شرط الإثخان في الأرض
قتل جميع الناس ثم إنهم بعد القتل الكثير أسروا جماعة والآية تدل على أن بعد الإثخان يجوز الأسر فصارت هذه الآية دالة بينة على أن ذلك الأسر كان
جائزا بحكم هذه الآية فكيف يمكن التمسك بها في أن ذلك الأسر كان ذنبا أو معصية ويتأكد هذا الكلام بقوله تعالى فإذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق
فإما منا بعد وإما فداء فإن قالوا فعلى ما قررتموه دلت الآية على أن ذلك الأسر كان جائزا والإتيان بالجائز المشروع لا يليق ترتيب العتاب عليه
فلم ذكر الله تعالى بعده ما يدل على العتاب فنقول الوجه فيه أن الإثخان في الأرض ليس مضبوطا بضابط معلوم معين بل المقصود منه إكثار القتل بحيث
يوجب وقوع الرعب في قلوب الكافرين وأن لا يجترئوا على محاربة المؤمنين وبلوغ القتل إلى هذا الحد المعين لا شك أنه يكون مفوضا إلى الاجتهاد فلعله
غلب على ظن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن ذلك القدر من القتل الذي تقدم كفى في حصول هذا المقصود مع أنه كان الأمر كذلك وكان هذا خطأ واقعا
في الاجتهاد في صورة ليس فيها نص وحسنات الأبرار سيئات المقربين فحسن ترتيب العتاب على ذكر هذا الكلام لهذا السبب مع أن ذلك لا يكون
البتة ذنبا ولا معصية والجواب عن الوجه الأول ذكروه ثانيا أن نقول إن الظاهر من قوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق أن هذا الخطاب إنما كان مع الصحابة
لإجماع المسلمين على أنه صلى الله عليه وسلم ما كان مأمورا بأن يباشر قتل الكفار بنفسه وإذا كان هذا الخطاب مختصا بالصحابة فهم لما تركوا القتل
وأقدموا على الأسر كان الذنب صادرا عنهم لا عن الرسول صلى الله عليه وسلم ونقل أن الصحابة لما هزموا الكفار وقتلوا منهم جمعا عظيما والكفار
فروا ذهب الصحابة خلفهم وتباعدوا عن الرسول صلى الله عليه وسلم وأسروا أولئك الأقوام ولم يعلم الرسول صلى الله عليه وسلم بإقدامهم على الأسر إلا بعد
رجوع الصحابة إلى حضرته وهو عليه السلام ما أسر وما أمر بالأسر فزال عن الرسول فإن قالوا هب أن الأمر كذلك لكنهم لما حملوا الأسارى إلى حضرته فلم ما أمر بقتلهم
امتثالا لقوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق قلنا إن قوله تعالى فاضربوا تكليف مختص بحال الحرب عند اشتغال الكفار بالحرب فأما بعد انقضاء
الحرب فهذا التكليف ما كان متناولا له والدليل القاطع عليه أنه صلى الله عليه وسلم استشار الصحابة في أنه ماذا يعاملهم ولو كان ذلك النص متناولا
لتلك الحالة لكان مع قيام النص القاطع تاركا لحكمه وطالبا ذلك الحكم من مشاورة الصحابة وذلك محال وأيضا فقوله تعالى فاضربوا فوق الأعناق
أمر فلا يفيد إلا المرة الواحدة وثبت بالإجماع أن هذا المعنى كان واجبا حال المحاربة فوجب أن يبقى عدم الدلالة على ما وراء وقت المحاربة
وهذا الجواب شاف والجواب عما ذكروه ثالثا وهو قولهم إنه صلى الله عليه وسلم حكم بأخذ الفداء وأخذ الفداء محرم فنقول لا نسلم أن أخذ الفداء
محرم وأما قوله تعالى تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة فنقول هذا لا يدل على قولكم وبيانه من وجهين الأول أن المراد من هذه الآية حصول العتاب
على الأسر لغرض أخذ الفداء وذلك لا يدل على أن أخذ الفدية محرم مطلقا الثاني أن أبا بكر رضي الله عنه قال الأولى أن نأخذ الفداء لتقوى العسكر
على الجهاد وذلك يدل على أنهم إنما طلبوا ذلك الفداء للتقوي به على الدين وهذه الآية تدل على ذم من طلب الفداء لمحض عرض الدنيا
ولا تعلق لأحد البابين بالآخر وهذان الجوابان بعينهما هما الجوابان عن تمسكهم بقوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم
والجواب عما ذكروه رابعا أن بكاء الرسول صلى الله عليه وسلم يحتمل أن يكون لأجل أن بعض الصحابة لما خالف أمر الله في ترك القتل واشتغل بالأسر
استوجب العذاب فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم خوفا من نزول العذاب عليهم ويحتمل أيضا ما ذكرنا أنه صلى الله عليه وسلم اجتهد في أن القتل الذي
حصل هل بلغ مبلغ الإثخان الذي أمره الله تعالى به في قوله حتى يثخن في الأرض ووقع الخطأ في ذلك الاجتهاد وحسنات الأبرار سيئات المقربين فأقدم
على البكاء لهذا المعنى والجواب عما ذكروه خامسا أن ذلك العذاب إنما نزل بسبب أن أولئك الأقوام خالفوا أمر الله بالأسر وأقدموا عليه حال ما
وجب عليهم الاشتغال بالقتل فهذا تمام الكلام في هذه المسألة المسألة الرابعة في شرح الألفاظ المشكلة في هذه الآية أما قوله تعالى ما كان لنبي أن
يكون له أسرى فلقائل أن يقول كيف حسن دخول لفظة كان على لفظة يكون في هذه الآية والجواب قوله ما كان معناه النفي والتنزيه أي ما يجب وما

ينبغي حصوله لهذا النبي وهو محمد صلوات الله عليه قال الزجاج أسرى جمع وأسارى جمع الجمع قال ولا أعلم أحدا قرأ أسرا وهي جائزة ونقلنا عن صاحب الكشاف أنه
نقل أن بعضهم قرأ به قوله تعالى حتى يثخن في الأرض فيه بحثان الأول قال الواحدي الإثخان في كل شيء عبارة عن قوته وشدته يقال قد أثخنه المرض
إذا اشتد قوة المرض عليه وكذلك أثخنه الجراح والثخانة الغلظ فكل شيء غليظ فهو ثخين فقوله حتى يثخن في الأرض معناه يقوى ويشتد ويغلب ويبالغ
ويقهر ثم إن كثيرا من المفسرين قالوا المراد منه أن يبالغ في قتل أعدائه قالوا وإنما حملنا اللفظ عليه لأن الملك والدولة إنما تقوى وتشتد بالقتل قال الشاعر
لا يسلم الشرف الرفيع من الأذى حتى يراق على جوانبه الدم ولأن كثرة القتل يوجب قوة الرعب وشدة المهابة وذلك يمنع من الجرأة ومن الإقدام على ما لا ينبغي
فلهذا السبب أمر الله تعالى بذلك البحث الثاني أن كلمة حتى لانتهاء الغاية فقوله تعالى ما كان لنبي أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض يدل على أن بعد حصول
الإثخان في الأرض له أن يقدم على الأسر أما قوله تعالى تريدون عرض الدنيا فالمراد منه الفداء وإنما سمى منافع الدنيا ومتاعها عرضا لأنه لا ثبات له ولا دوام
فكأنها تعرض ثم تزول ولذلك سمى المتكلمون الأعراض أعراضا لأنه لا ثبات لها كثبات الأجسام لأنها تطرأ عليها وتزول عنها مع كون الأجسام باقية ثم قال
تعالى والله يريد الآخرة يعني أنه تعالى لا يريد ما يفضي إلى السعادات الدنيوية التي تعرض وتزول وإنما يريد ما يفضي إلى السعادات الأخروية الباقية الدائمة المصونة عن التبدل
والزوال واحتج الجبائي والقاضي بهذه الآية على فساد قول من يقول لا كائن من العبد إلا والله تعالى يريده لأن هذا الأسر وقع منهم على هذا الوجه ونص الله
تعالى على أنه لا يريده بل يريد منهم ما يؤدي إلى ثواب الآخرة وهو الطاعة بدل ما يكونون فيه عصاة وأجاب أهل السنة عنه بأن قالوا إنه تعالى ما أراد
أن يكون هذا الأسر منهم طاعة وعملا جائزا مأذونا فيه ولا يلزم من نفي إرادة كون هذا الأسر منهم طاعة نفي كونه مراد الوجود وأما الحكماء فإنهم يقولون الشر مراد
بالعرض مكروه بالذات ثم قال تعالى والله عزيز حكيم والمراد أنكم إن طلبتم الآخرة لم يغلبكم عدوكم لأن الله عزيز لا يقهر ولا يغلب حكيم في تدبير مصالح
العالم قال ابن عباس هذا الحكم إنما كان يوم بدر لأن المسلمين كانوا قليلين فلما كثروا وقوي سلطانهم أنزل الله تعالى بعد ذلك في الأسارى
حتى إذا أثخنتموهم فشدوا الوثاق فإما منا بعد وإما فداء وأقول إن هذا الكلام يوهم أن قوله فإما منا بعد وإما فداء يزيل حكم الآية التي نحن فيه
وليس الأمر كذلك لأن كلا الآيتين متوافقتان فإن كلتيهما تدلان على أنه لا بد من تقديم الإثخان ثم بعده أخذ الفداء ثم قال تعالى لولا كتاب
من الله سبق الآية واعلم أنه كثرت أقاويل الناس في تفسير هذا الكتاب السابق ونحن نذكرها ونذكر ما فيها من المباحث الأول وهو قول سعيد بن جبير
وقتادة لولا كتاب من الله سبق يا محمد بتحليل الغنائم لك ولأمتك لمسكم العذاب وهو مشكل لأن تحليل الغنائم والفداء هل كان حاصلا أو ما
كان حاصلا في ذلك الوقت فإن كان ذلك التحليل والإذن حاصلا في ذلك الوقت امتنع إنزال العذاب عليهم لأن ما كان مأذونا
فيه من قبل الشرع لم يحصل العقاب على فعله وإن قلنا إن الإذن ما كان حاصلا في ذلك الوقت كان ذلك الفعل حراما في ذلك الوقت أقصى ما في الباب
أنه كان في علم الله أنه سيحكم بحله بعد ذلك إلا أن هذا لا يقدح في كونه حراما في ذلك الوقت فإن قالوا إن كونه بحيث سيصير بعد ذلك لا يوجب
تخفيف العقاب قلنا فإذا كان الأمر كذلك امتنع إنزال العقاب بسببه وذلك يمنع من التخويف بسبب ذلك العقاب القول الثاني قال محمد بن إسحق
لولا كتاب من الله سبق أني لا أعذب إلا بعد النهي لعذبتكم فيما صنعتم وأنه تعالى ما نهاهم عن أخذ الفدية وهذا أيضا ضعيف لأنا نقول حاصل هذا
القول أنه ما وجد دليل شرعي يوجب حرمة ذلك الفداء فهل حصل دليل عقلي يقتضي حرمته أم لا فإن قلنا إنه حصل فيكون الله تعالى قد بين تحريمه
بواسطة ذلك الدليل العقلي فلا يمكن أن يقال إنه تعالى لم يبين تلك الحرمة وإن قلنا إنه ليس في العقل ولا في الشرع ما يقتضي المنع فحينئذ امتنع أن يكون
المنع حاصلا وإلا لكان ذلك تكليف ما لا يطاق وإذا لم يكن المنع حاصلا كان الإذن حاصلا وإذا كان الإذن حاصلا فكيف يمكن ترتيب العقاب
على فعله القول الثالث قال قوم سبق حكم الله بأنه لا يعذب أحدا ممن شهد بدرا مع النبي صلى الله عليه وسلم وهذا أيضا مشكل لأنه يقتضي أن يقال
إنهم ما منعوا عن الكفر والمعاصي والزنا والخمر وما هددوا بترتيب العقاب على هذه القبائح وذلك يوجب سقوط التكاليف عنهم ولا يقوله عاقل
وأيضا فلو صاروا كذلك فكيف واخذهم الله تعالى في ذلك الموضع بعينه في تلك الواقعة بعينها فكيف توجه عليهم هذا العتاب القوي
القول الرابع لولا كتاب من الله سبق في أن من أتى ذنبا بجهالة فإنه لا يؤاخذه بها لمسهم العذاب وهذا من جنس ما سبق واعلم أن الناس
أكثروا فيه والمعتمد في هذا الباب أن نقول أما على قولنا فنجوز أن يعفو الله تعالى عن الكبائر فقوله لولا كتاب من الله سبق معناه لولا أنه تعالى حكم
في الأزل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم وهذا هو المراد من قوله تعالى كتب ربكم على نفسه الرحمة ومن قوله سبقت رحمتي غضبي وأما على قول
المعتزلة فهم لا يجوزون العفو عن الكبائر فكان معناه لولا كتاب من الله سبق في أن من احترز عن الكبائر صارت صغائره مغفورة
وإلا لمسهم عذاب عظيم وهذا الحكم وإن كان ثابتا في حق جميع المسلمين إلا أن طاعات أهل بدر كانت عظيمة وهو قبولهم الإسلام وانقيادهم
لمحمد صلوات الله عليه وإقدامهم على مقاتلة الكفار من غير سلاح وأهبة فلا يبعد أن يقال إن الثواب الذي يستحقونه على هذه الطاعات كان أزيد
من العقاب الذي استحقوه على هذا الذنب فلا جرم صار هذا الذنب مغفورا ولو قدرنا صدور هذا الذنب من سائر المسلمين لما صار مغفورا فبسبب هذا
القدر من التفاوت حصل لأهل بدر هذا الاختصاص ثم قال تعالى فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا روي أنهم أمسكوا عن الغنائم ولم يمدوا أيديهم إليها فنزلت

هذه الآية وتمسك بها في اباحة الفداء فان قيل ما معنى الفاء في قوله فكلوا قلنا التقدير قد ابحت لكم الغنائم فكلوا مما غنمتم وحلالا نصب على الحال من المغنوم او صفة للمصدر
اي اكلا حلالا واتقوا الله ان الله غفور رحيم والمعنى فاتقوا الله فلا تقدموا على المعاصي بعد ذلك واعلموا ان الله تعالى غفر ما اقدمتم عليه في الماضي من الزلة ورحم ما اثمتم من الجرم
والمعصية فقوله اتقوا الله اشارة الى المستقبل وقوله ان الله غفور رحيم اشارة الى الحالة الماضية قوله تعالى يا ايها النبي قل لمن في ايديكم من الاسرى الآية واعلم
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخذ الفداء من الاسرى وشق عليهم اخذ اموالهم منهم ذكر الله تعالى هذه الآية استمالة لهم فقال يا ايها النبي قل لمن في ايديكم
من الاسرى قال ابن عباس نزلت في العباس وعقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحرث كان العباس اسير يوم بدر ومعه عشرون اوقية من الذهب
اخرجها ليطعم الناس وكان احد العشرة الذين ضمنوا الطعام لاهل بدر فلم تبلغه النوبة حتى اسر فقال العباس كنت مسلما الا انهم اكرهوني فقال النبي صلى الله
عليه وسلم ان يكن ما تذكره حقا فالله يجزيك فاما ظاهر امرك فقد كان علينا قال العباس فكلمت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرد ذلك الذهب
علي فقال اما شيء خرجت به تستعين به علينا فلا قال وكلفني رسول الله صلى الله عليه وسلم فداء ابن اخي عقيل بن ابي طالب عشرين اوقية وفداء نوفل بن الحرث
فقال العباس تركتني يا محمد اتكفف قريشا ما بقيت فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم اين الذهب الذي دفعته الى ام الفضل وقت خروجك من مكة
وقلت لها لا ادري ما يصيبني في وجهي هذا فان حدث بي حدث فهو لك ولعبد الله وعبيد الله والفضل فقال العباس وما يدريك قال اخبرني به ربي قال العباس
رضي الله عنه فانا اشهد انك صادق وان لا اله الا الله وانك عبده ورسوله والله لم يطلع عليه احد الا الله ولقد دفعته اليها في سواد الليل ولقد كنت مرتابا
في امرك فاما اذ اخبرتني بذلك فلا ريب قال العباس فابدلني الله تعالى خيرا من ذلك لي الآن عشرون عبدا وان ادناهم ليضرب في عشرين الفا واعطاني
زمزم ما احب ان لي بها جميع اموال مكة وانا انتظر المغفرة من ربي وروي انه قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم مال البحرين ثمانون الفا فتوضأ لصلوة الظهر
وما صلى حتى فرقه وامر العباس ان ياخذ منه فاخذ ما قدر على حمله وكان يقول هذا خير مما اخذ مني وانا ارجو المغفرة واختلف المفسرون في ان الآية نازلة في
العباس خاصة او في جملة الاسارى قال قوم انها في العباس خاصة وقال آخرون انها نزلت في الكل وهذا اولى لان ظاهر الآية يقتضي العموم من ستة
اوجه احدها قوله تعالى قل لمن في ايديكم وثانيها من الاسرى وثالثها قوله في قلوبكم ورابعها قوله يؤتكم خيرا وخامسها قوله مما اخذ منكم وسادسها قوله
ويغفر لكم فلما دلت هذه الالفاظ الستة على العموم فما الموجب للتخصيص اقصى ما في الباب ان يقال سبب نزول الآية هو العباس الا ان العبرة بعموم اللفظ
لا بخصوص السبب اما قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا ففيه مسئلتان المسئلة الاولى يجب ان يكون المراد من هذا الخير الايمان والعزم على طاعة الله وطاعة رسوله
في جميع التكاليف والتوبة عن الكفر وعن جميع المعاصي ويدخل فيه العزم على نصرة الرسول صلى الله عليه وسلم والتوبة عن محاربته المسئلة الثانية احتج هشام بن الحكم
على قوله انه تعالى لا يعلم الشيء الا عند حدوثه بهذه الآية لان قوله تعالى ان يعلم الله في قلوبكم خيرا فعل كذا وكذا شرط وجزاء والشرط هو حصول هذا العلم
والشرط والجزاء لا يصح وجودهما الا في المستقبل وذلك يوجب حدوث علم الله تعالى والجواب ان ظاهر اللفظ وان كان يقتضي ما ذكره هشام الا
انه لما دل الدليل على ان علم الله يمتنع ان يكون محدثا وجب ان يقال ذكر العلم واراد به المعلوم من حيث انه يدل حصول العلم على حصول المعلوم اما قوله تعالى يؤتكم
خيرا مما اخذ منكم ويغفر لكم ففيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف قرأ الحسن مما اخذ منكم على البناء للفاعل المسئلة الثانية
للمفسرين في هذا الخير اقوال الاول المراد الخلف مما اخذ منهم في الدنيا قال القاضي لانه تعالى عطف عليه امر الآخرة بقوله ويغفر لكم فما تقدمه يجب ان
يكون المراد منه منافع الدنيا والقائل ان يقول قوله تعالى ويغفر لكم المراد منه ازالة العقاب وعلى هذا التقدير لم يبعد ان يكون المراد من هذا الخير المذكور ايصال
الثواب والتفضل في الآخرة والقول الثاني المراد من هذا الخير ثواب الآخرة فان قوله تعالى ويغفر لكم المراد منه في الآخرة فالخير الذي تقدمه يجب ايضا ان
يكون في الآخرة القول الثالث انه محمول على الكل فان قيل اذا حملتم الخير على خيرات الدنيا فهل تقولون ان كل من اخلص من الاسارى فقد آتاه الله تعالى
خيرا مما اخذ منه قلنا هكذا يجب ان يكون لحكم الآية الا انا لا نعلم من المخلص بقلبه حتى يتوجه علينا فيه السؤال ولا نعلم ايضا من الذي آتاه الله تعالى
علما وقد علمنا ان قليل الدنيا مع الايمان اعظم من كثيرها مع الكفر ثم قال تعالى والله غفور رحيم وهو تاكيد لما مضى ذكره من قوله ويغفر لكم والمعنى كيف
لا يفي بوعد المغفرة مع انه غفور رحيم ثم قال تعالى وان يريدوا خيانتك فقد خانوا الله من قبل في تفسير هذه الخيانة وجوه الاول ان المراد منه
الخيانة في الدين وهو الكفر يعني ان كفروا بك فقد خانوا الله من قبل الثاني ان المراد منه منع ما ضمنوه من الفداء الثالث روي ان النبي صلى الله
عليه وسلم لما اطلقهم من الاسر عهد معهم ان لا يعودوا الى محاربته والى معاضدة المشركين وهذا هو العادة فيمن يطلق من الحبس والاسر فقال تعالى ان
يريدوا نكث هذا العهد فقد خانوا الله من قبل والمراد انهم كانوا يقولون لئن انجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين ولئن آتيتنا صالحا لنكونن
من الشاكرين ثم اذا وصلوا الى النعمة وتخلصوا من البلية نكثوا العهد ونقضوا الميثاق ولا يمتنع دخول الكل فيه وان كان الاظهر هو هذا الاخير ثم قال تعالى
فامكن منهم قال الازهري يقال امكنني الامر يمكنني فهو ممكن ومفعول الامكان محذوف فالمعنى فامكن رسوله منهم والمعنى انهم خانوا الله بما
اقدموا عليه من محاربة رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر فامكن الله تعالى منهم قتلا واسرا وذلك نهاية الامكان والظفر فنبه الله تعالى
بذلك على انهم قد ذاقوا وبال ما فعلوه فان عادوا كان التمكين منهم ثابتا حاصلا وفيه بشارة لرسول الله صلى الله عليه وسلم بانه يتمكن من كل

من خيانته ونقض عهده ثم قال تعالى والله عليم اي ببواطنهم وضمائرهم حكيم يجازيهم باعمالهم ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا
باموالهم وانفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك بعضهم اولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا
ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وان استنصروكم في الدين فعليكم النصر الا على قوم بينكم وبينهم
ميثاق والله بما تعملون بصير والذين كفروا بعضهم اولياء بعض الا تفعلوه تكن فتنة في الارض
وفساد كبير والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا اولئك هم المؤمنون
حقا لهم مغفرة ورزق كريم والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم
فاولئك منكم واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض في كتاب الله ان الله بكل شيء عليم

اعلم انه تعالى قسم المؤمنين في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اربعة اقسام وذكر حكم كل واحد منهم وتقرير هذه القسمة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ظهرت نبوته بمكة
ودعا الناس هناك الى الدين ثم انتقل من مكة الى المدينة فحين هاجر من مكة الى المدينة صار المؤمنون على قسمين منهم من وافقه في تلك الهجرة ومنهم من لم يوافقه
فيها بل بقي هناك اما القسم الاول فهم المهاجرون الاولون وقد وصفهم الله تعالى بقوله ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله وانما
قلنا ان المراد منهم المهاجرون الاولون لانه تعالى قال في آخر الآية والذين آمنوا من بعد وهاجروا واذا ثبت هذا ظهر ان هؤلاء موصوفون بهذه الصفات الاربع
الصفة الاولى انهم آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وقبلوا جميع التكاليف التي بلغها محمد صلوات الله عليه اليهم ولم يتمردوا فقوله تعالى
ان الذين آمنوا يفيد هذا المعنى الثانية قوله تعالى وهاجروا يعني فارقوا الاوطان وتركوا الاقارب والجيران في طلب مرضاة الله ومعلوم ان هذه الحالة شديدة
قال الله تعالى اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم جعل مفارقة الاوطان معادلة لقتل النفس فهؤلاء في المرتبة الاولى تركوا الاديان القديمة لطلب مرضاة الله وفي المرتبة
الثانية تركوا الاقارب والخلان والاحباب والجيران والاوطان لطلب مرضاة الله الثالثة قوله تعالى وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اما
المجاهدة بالمال فلانهم لما فارقوا الاوطان فقد ضاعت دورهم ومساكنهم وضياعهم ومزارعهم وبقيت في ايدي الاعداء وايضا فقد احتاجوا الى
الانفاق الكثير بسبب تلك الغربة وايضا كانوا ينفقون اموالهم على الغزوات واما المجاهدة بالنفس فلانهم كانوا اقدموا على محاربة بدر من غير آلة ولا اهبة ولا عدة مع
الاعداء الموصوفين بالكثرة والشدة وذلك يدل على انهم ازالوا اطماعهم عن الحيوة وبذلوا انفسهم في سبيل الله الرابعة انهم كانوا اول الناس
اقداما على هذه الافعال والتزاما لهذه الاحوال ولهذه السابقة اثر عظيم في تقوية الدين قال تعالى لا يستوي منكم من انفق من قبل الفتح وقاتل اولئك اعظم درجة
من الذين انفقوا من بعد وقاتلوا وكلا وعد الله الحسنى وقال والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
وانما كان السبق موجبا للفضيلة لان اقدامهم على هذه الافعال يوجب اقتداء غيرهم بهم فيصير ذلك سببا للقوة والكمال ولهذا المعنى قال تعالى ومن احياها
فكانما احيا الناس جميعا وقال النبي صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيامة وفي عادة الناس ان دواعيهم يقوى بما يرون
من امثالهم في احوال الدين والدنيا كما ان المحن يخف على قلوبهم بالمشاركة فيها فثبت ان حصول هذه الصفات الاربع للمهاجرين الاولين يدل على غاية الفضيلة
ونهاية المنقبة وان ذلك يوجب الاعتراف بكونهم رؤساء المسلمين وسادة لهم واما القسم الثاني من المؤمنين الموجودين في زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
فهم الانصار وذلك لانه صلى الله عليه وسلم لما هاجر اليهم مع طائفة من اصحابه فلولا انهم آووا ونصروا وبذلوا النفس والمال في خدمته صلى الله عليه وسلم
واصلاح مهماته لما تم المقصود اصلا واعلم انه يجب ان يكون حال المهاجرين اعلى في الفضيلة من حال الانصار لوجوه اولها انهم هم السابقون في الايمان
الذي هو رئيس الفضائل وعنوان المناقب وثانيها انهم تحملوا العناء والمشقة دهرا وزمانا مديدا من كفار قريش وصبروا عليه وهذه الحالة ما حصلت
للانصار وثالثها انهم تحملوا المضار الناشئة من مفارقة الاوطان والاهل والجيران ولم يحصل ذلك للانصار ورابعها ان فتح الباب في قبول الدين والشريعة من
رسول الله صلى الله عليه وسلم انما حصل من المهاجرين والانصار اقتدوا بهم وتشبهوا بهم وقد ذكرنا انه قال صلى الله عليه وسلم من سن سنة حسنة فله اجرها
واجر من عمل بها فوجب ان يكون المقتدي اقل مرتبة من المقتدى به فجملة هذه الاحوال توجب تقديم المهاجرين الاولين على الانصار في الفضل والدرجة والمنقبة
فلهذا السبب انما ذكر الله تعالى هذين الفريقين قدم المهاجرين على الانصار وعلى هذا الترتيب ورد ذكرهما في هذه الآية واعلم انه تعالى لما ذكر هذين
القسمين في هذه الآية قال اولئك بعضهم اولياء بعض واختلفوا في المراد بهذه الولاية قال الواحدي عن ابن عباس والمفسرين كلهم
ان المراد هو الميراث وقالوا جعل الله تعالى سبب الارث الهجرة والنصرة دون القرابة وكان القريب الذي آمن ولم يهاجر لم يرث من اجل انه لم يهاجر
ولم ينصر واعلم ان لفظ الولاية غير مشعر بهذا المعنى لان هذا اللفظ مشعر بالقرب على ما قررناه في مواضع من هذا الكتاب ويقال السلطان ولي من لا
ولي له ولا يفيد الارث قال تعالى الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ولا يفيد الارث بل الولاية تفيد القرب فيمكن حمله على غير الارث وهو
كون بعضهم معظما للبعض مهتما بشانه مخصوصا بمعاونته ومناصرته والمقصود ان يكونوا يدا واحدة على الاعداء اي يكون حب كل واحد لغيره جاريا مجرى
حبه لنفسه واذا كان اللفظ محتملا لهذا المعنى كان حمله على الارث بعيدا عن دلالة اللفظ لا سيما وهم يقولون ان ذلك الحكم صار منسوخا بقوله تعالى في آخر هذه الآية

وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وأي حاجة تحملنا على حمل اللفظ على معنى لا إشعار لذلك اللفظ به ثم نحكم بأنه صار منسوخا بآية أخرى مذكورة بعده هذا في غاية البعد اللهم إلا إذا حصل إجماع المفسرين على أن المراد ذلك فحينئذ يجب المصير إليه إلا أن دعوى الإجماع بعيد

القسم الثالث من أقسام مؤمني زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهم المؤمنون الذين ما وافقوه صلى الله عليه وسلم في الهجرة وبقوا في مكة وهم المعنيون بقوله تعالى والذين آمنوا ولم يهاجروا فبين الله تعالى حكمهم من وجهين الأول قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وفيه مسائل المسألة الأولى اعلم أن الولاية المنفية في هذه الصورة هي الولاية المثبتة في القسم الذي تقدم فمن حمل تلك الولاية على الإرث زعم أن الولاية المنفية هاهنا هي الإرث ومن حمل تلك الولاية على سائر الاعتبارات المذكورة فكذا هاهنا واحتج الذاهبون إلى أن المراد من هذه الولاية الإرث بأن قالوا لا يجوز أن يكون المراد منها الولاية بمعنى النصرة والدليل عليه أنه تعالى عطف عليه قوله وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر ولا شك أن ذلك عبارة عن الموالاة في الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب أن يكون المراد بالولاية المذكورة أمرا مغايرا لمعنى النصرة وهذا الاستدلال ضعيف لأنا حملنا تلك الولاية على التعظيم والإكرام وهو أمر مغاير للنصرة ألا ترى أن الإنسان قد ينصر بعض أهل الذمة في بعض المهمات مع أنه لا يواليه بمعنى التعظيم والإجلال وقد ينصر عبده وأمته بمعنى الإعانة مع أنه لا يواليه بمعنى التعظيم والإجلال فسقط هذا الدليل المسألة الثانية قوله تعالى حتى يهاجروا واعلم أن قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء يوهم أنهم لما لم يهاجروا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سقطت ولايتهم مطلقا فأزال الله تعالى هذا الوهم بقوله ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا يعني أنهم لو هاجروا لعادت تلك الولاية وحصلت والمقصود منه الحمل على المهاجرة والترغيب فيها لأن المسلم متى سمع أن الله تعالى يقول إن لم تهاجر انقطعت الولاية وعادت على أكمل الوجوه فلا شك أن هذا يصير مرغبا له في المهاجرة والمقصود من المهاجرة كثرة المسلمين واجتماعهم وإعانة بعضهم لبعض وحصول الألفة والمنعة والشوكة وعدم الفرقة المسألة الثالثة قرأ حمزة من ولايتهم بكسر الواو والباقون بالفتح قال الزجاج من فتح جعلها من النصرة والنسب وقال والولاية التي بمنزلة الإمارة مكسورة ليفصل بين المعنيين وقد يجوز كسر الولاية لأن في تولي بعض القوم بعضا جنسا من الصناعة كالقصارة والخياطة فهي مكسورة وقال أبو علي الفارسي الفتح أجود لأن الولاية هاهنا من الدين والكسر في السلطان الحكم الثاني من أحكام هذا القسم قوله تعالى وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر واعلم أنه تعالى لما بين في الحكم قطع الولاية بين تلك الطائفة من المؤمنين بين أنه ليس المراد منه المقاطعة التامة كما في حق الكفار بل هؤلاء المؤمنون الذين لم يهاجروا لو استنصروكم فانصروهم ولا تخذلوهم روي أنه لما نزل قوله تعالى ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا قام الزبير رضي الله عنه وقال فهل نعينهم على أمر إن استعانوا بنا فنزل وإن استنصروكم ثم قال تعالى إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والمعنى أنه لا يجوز لكم نصرهم عليهم إذ الميثاق مانع من ذلك ثم قال تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض وفيه مسألتان المسألة الأولى اعلم أن هذا الترتيب الذي اعتبره الله تعالى في هذه الآية في غاية الحسن لأنه ذكر هاهنا أقساما ثلاثة فالأول المؤمنون من المهاجرين والأنصار وهم أفضل الناس وبين أنه يجب أن يوالي بعضهم بعضا والقسم الثاني المؤمنون الذين لم يهاجروا فهؤلاء لهم بسبب إيمانهم فضل وكرامة وبسبب ترك الهجرة لهم حالة نازلة فوجب أن يكون حكمهم حكما متوسطا وذلك هو أن الولاية المثبتة للقسم الأول تكون منفية عن هذا القسم إلا أنهم يكونون بحيث لو استنصروا المؤمنين واستعانوا بهم نصروهم وأعانوهم فهذا الحكم متوسط بين الإجلال والإذلال وأما الكفار فليس لهم ألبتة ما يوجب شيئا من أسباب الفضيلة فوجب كون المسلمين منقطعين عنهم من كل الوجوه فلا يكون بينهم ولاية ولا مناصرة بوجه من الوجوه فظهر أن هذا الترتيب في غاية الحسن المسألة الثانية قال بعض العلماء قوله تعالى والذين كفروا بعضهم أولياء بعض يدل على أن الكفار في الموارثة مع اختلاف مللهم كأهل ملة واحدة فالمجوسي يرث الوثني والنصراني يرث المجوسي لأن الله تعالى قال والذين كفروا بعضهم أولياء بعض واعلم أن هذا الكلام إنما يستقيم إذا حملت الولاية على الإرث وقد سبق القول فيه بل الحق أن يقال إن كفار قريش كانوا في غاية العداوة لليهود فلما ظهرت دعوة محمد صلوات الله عليه تناصروا وتعاونوا على إيذائه ومحاربته فكان المراد من الآية ذلك وتمام التحقيق فيه أن الجنسية علة الضم وشبه الشيء منجذب إليه والمشركون واليهود والنصارى لما اشتركوا في عداوة محمد صلوات الله عليه صارت هذه الجهة موجبة لانضمام بعضهم إلى بعض وقرب بعضهم من بعض وذلك يدل على أنهم ما أقدموا على تلك العداوة لأجل الدين لأن كل واحد منهم كان في نهاية الإنكار لدين صاحبه بل كان ذلك يدل على أن تلك العداوة لمحض الحسد والبغي والعناد ثم إنه تعالى لما بين هذه الأحكام قال إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير والمعنى إن لم تفعلوا ما أمرتكم به في هذه التفاصيل المذكورة المتقدمة تحصل فتنة في الأرض ومفسدة عظيمة وبيان هذه الفتنة والفساد من وجوه الأول أن المسلمين لو اختلطوا بالكفار في زمان ضعف المسلمين وقلة عددهم وزمان قوة الكفار وكثرة عددهم فربما صارت تلك المخالطة سببا لالتحاق المسلم بالكفار والثاني أن المسلمين إذا كانوا متفرقين لم يظهر منهم جمع عظيم فيصير ذلك سببا لجراءة الكفار عليهم الثالث أنه إذا كان جمع المسلمين كل يوم في الزيادة في العدة والعدة صار ذلك سببا لمزيد رغبتهم فيما هم فيه ورغبة المخالف في الالتحاق بهم ثم إنه تعالى لما ذكر حكم هذا القسم الثالث عاد إلى ذكر القسم الأول والثاني مرة أخرى فقال والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله الآية واعلم أن هذا ليس بتكرار لأنه تعالى ذكرهم أولا ليبين حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا ثم إنه تعالى ذكرهم هاهنا لبيان تعظيم شأنهم وعلو درجتهم وبيانه من وجهين الأول أن الإعادة تدل على مزيد الاهتمام بحالهم وذلك يدل على شرف

العظيم والثاني أنه تعالى أثنى عليهم هاهنا من ثلاثة أوجه أولها قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا فقوله تعالى حقا يفيد المبالغة في وصفهم بكونهم محقين محققين في طريق الدين والأمر في الحقيقة كذلك لأن من لم يكن محقا في الدين لم يتحمل ترك الأديان السالفة ولم يفارق الأهل والوطن ولم يبذل النفس والمال ولم يكن في هذه الأحوال من المتسارعين المتسابقين وثانيها قوله تعالى لهم مغفرة وتنكير لفظ المغفرة يدل على الكمال كما أن التنكير في قوله تعالى ولتجدنهم أحرص الناس على حياة يدل على كمال تلك الحياة والمعنى لهم مغفرة تامة كاملة عن جميع الذنوب والتبعات وثالثها قوله تعالى ورزق كريم والمراد منه الثواب الرفيع الشريف والحاصل أنه تعالى شرح حالهم في الدنيا والآخرة أما في الدنيا فقد وصفهم بقوله أولئك هم المؤمنون حقا وأما في الآخرة فالمقصود إما دفع العقاب وإما جلب الثواب أما دفع العقاب فهو المراد بقوله لهم مغفرة وأما جلب الثواب فهو المراد بقوله ورزق كريم وهذه السعادات العالية إنما حصلت لأنهم أعرضوا عن اللذات الجسمانية فتركوا الأهل والوطن وبذلوا النفس والمال وذلك تنبيه على أنه لا طريق إلى تحصيل السعادات إلا بالإعراض عن هذه الجسمانيات

القسم الرابع من مؤمني زمان محمد صلوات الله عليه الذين لم يوافقوا الرسول صلى الله عليه وسلم في الهجرة إلا أنهم بعد ذلك هاجروا إليه وهو المراد من قوله تعالى والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم الآية وفيها مسائل المسألة الأولى اختلفوا في المراد بقوله تعالى من بعد نقل الواحدي عن ابن عباس بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل بعد نزول هذه الآية وقيل بعد يوم بدر والأصح أن المراد والذين هاجروا بعد الهجرة الأولى وهؤلاء هم التابعون بإحسان كما قال تعالى والذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه المسألة الثانية الأصح أن الهجرة انقطعت بفتح مكة لأن عنده صارت مكة بلد الإسلام وقال الحسن الهجرة غير منقطعة أبدا وأما قوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة بعد الفتح فالمراد الهجرة المخصوصة فإنها انقطعت بالفتح وبقوة الإسلام أما لو اتفق في بعض الأزمان كون المؤمنين في بلد وفي عددهم قلة ويحصل للكفار بسبب كونهم معهم شوكة وإن هاجر المسلمون عن تلك البلدة وانتقلوا إلى بلدة أخرى ضعفت شوكة الكفار فههنا تلزمهم الهجرة على ما قاله الحسن لأنه قد حصل فيهم مثل العلة في الهجرة من مكة إلى المدينة المسألة الثالثة قوله تعالى فأولئك منكم يدل على أن مرتبة هؤلاء دون مرتبة المهاجرين السابقين لأنه ألحق هؤلاء بهم وجعلهم منهم في معرض التشريف ولولا كون القسم الأول أشرف لما صح هذا المعنى فهذا شرح هذه الأقسام الأربعة التي ذكرها الله تعالى في هذه الآية ثم قال تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب الله وفيه مسائل المسألة الأولى الذين قالوا المراد من قوله تعالى أولئك بعضهم أولياء بعض ولاية الميراث قالوا هذه الآية ناسخة فإنه تعالى بين أن الإرث كان بسبب النصرة والهجرة والآن فقد صار ذلك منسوخا فلا يحصل الإرث إلا بسبب القرابة وقوله في كتاب الله المراد منه السهام المذكورة في سورة النساء وأما الذين فسروا تلك الولاية بالنصرة والمحبة والتعظيم قالوا إن تلك الولاية لما كانت محتملة للولاية بسبب الميراث بين الله تعالى في هذه الآية أن ولاية الإرث إنما تحصل بسبب القرابة إلا ما خصه الدليل فيكون المقصود من هذا الكلام إزالة هذا الوهم وهذا أولى لأن تكثير النسخ من غير ضرورة ولا حاجة لا يجوز المسألة الثانية تمسك محمد بن عبد الله بن الحسن بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهم في كتابه إلى أبي جعفر المنصور بهذه الآية في أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض يدل على ثبوت الأولوية وليس في الآية شيء معين في ثبوت هذه الأولوية فوجب حمله على الكل إلا ما خصه الدليل وحينئذ يندرج فيه الإمامة ولا يجوز أن يقال إن أبا بكر رضي الله عنه كان من أولي الأرحام لما نقل أنه صلى الله عليه وسلم أعطاه سورة براءة ليبلغها إلى القوم ثم بعث عليا خلفه وأمر بأن يكون المبلغ هو علي رضي الله عنه وقال لا يؤديها إلا رجل مني وذلك يدل على أن أبا بكر ما كان منه فهذا هو وجه الاستدلال بهذه الآية والجواب إن صحت هذه الدلالة كان العباس رضي الله عنه أولى بالإمامة لأنه كان أقرب إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من علي رضي الله عنه وبهذا الوجه أجاب أبو جعفر عنه المسألة الثالثة تمسك أصحاب أبي حنيفة بهذه الآية في توريث ذوي الأرحام وأجاب أصحابنا عنه بأن قوله وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض مجمل في الشيء الذي حصلت فيه هذه الأولوية فلما قال في كتاب الله كان معناه في الحكم الذي بينه الله تعالى فصارت هذه الأولوية مقيدة بالأحكام التي بينها الله تعالى في كتابه وتلك الأحكام ليست إلا ميراث العصبات فوجب أن يكون المراد من هذا المجمل هو ذلك فقط فلا يتعدى إلى توريث ذوي الأرحام ثم قال تعالى في ختم السورة إن الله بكل شيء عليم والمراد أن هذه الأحكام التي ذكرتها وفصلتها كلها حكمة وصواب وصلاح وليس فيها شيء من العبث والباطل لأن العالم بجميع المعلومات لا يحكم إلا بالصواب ونظيره أن الملائكة لما قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء قال مجيبا لهم إني أعلم ما لا تعلمون يعني لما علمتم كوني عالما بكل المعلومات فاعلموا أن حكمي يكون منزها عن الغلط كذا هاهنا والله أعلم بالصواب

سورة التوبة مائة وثلاثون آية مدنية

قال صاحب الكشاف وهي مائة وثلاثون آية ولها عدة أسماء براءة التوبة المقشقشة المبعثرة المشردة المخزية الفاضحة المثيرة الحافرة المنكلة المدمدمة

سورة العذاب قال لان فيها التوبة على المؤمنين وهي تقشقش من النفاق اي تبرئ منه وتبعثر عن اسرار المنافقين وتبحث عنها وتثيرها وتحفر عنها وتفضحهم وتنكلهم وتشرد بهم وتخزيهم وتدمدم عليهم وعن حذيفة انكم تسمونها سورة التوبة والله ما تركت احدا الا نالت منه وعن ابن عباس في هذه السورة قال انها الفاضحة ما زالت تنزل فيهم وتنال منهم حتى حسبنا ان لا تدع احدا وسورة الانفال نزلت في بدر وسورة الحشر نزلت في بني النضير فان قيل ما السبب في اسقاط التسمية من اولها ذكروا فيه وجوها الاول روي ان ابن عباس قال قلت لعثمان بن عفان رضي الله عنه ما حملكم على ان عمدتم الى سورة براءة وهي من المئين والى سورة الانفال وهي من المثاني فقرنتم بينهما وما فصلتم ببسم الله الرحمن الرحيم فقال كان النبي صلى الله عليه وسلم كلما نزلت عليه سورة يقول ضعوها في موضع كذا وكانت براءة من آخر القرآن نزولا فتوفي صلى الله عليه وسلم ولم يبين موضعها وكانت قصتها شبيهة بقصتها فقرنت بينهما قال القاضي يبعد ان يقال انه صلى الله عليه وسلم لم يبين كون هذه السورة تالية لسورة الانفال لان القرآن مرتب من قبل الله تعالى ومن قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم على الوجه الذي نقل ولو جوزنا في بعض السور ان لا يكون ترتيبها من الله تعالى على سبيل الوحي لجوزنا مثله في سائر السور وفي آيات السورة الواحدة وتجويزه يطرق ما يقوله الامامية من تجويز الزيادة والنقصان في القرآن وذلك يخرجه من كونه حجة بل الصحيح انه صلى الله عليه وسلم امر بوضع هذه السورة بعد سورة الانفال وحيا وانه صلى الله عليه وسلم حذف بسم الله الرحمن الرحيم من اول هذه السورة وحيا الوجه الثاني في هذا الباب ما يروى عن ابي بن كعب انه قال انما توهموا ذلك لان في الانفال ذكر العهود وفي براءة نبذ العهود فوضعت احداهما بجنب الاخرى والسؤال المذكور عائد فيه لان هذا الوجه انما يتم اذا قلنا انهم انما وضعوا هذه السورة بعد الانفال من قبل انفسهم لهذه العلة والوجه الثالث ان الصحابة اختلفوا في ان سورة الانفال وسورة التوبة سورة واحدة ام سورتان فقال بعضهم هما سورة واحدة لان كلتيهما نزلت في القتال ومجموعهما هذه السورة السابعة من الطوال وهي سبع وما بعدها المئون وهذا قول ظاهر لانهما معا مائتان وست آيات فهما بمنزلة سورة واحدة ومنهم من قال هما سورتان فلما ظهر الاختلاف بين الصحابة في هذا الباب تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول هما سورتان وما كتبوا بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة وعلى هذا القول لا يلزمنا تجويز مذهب الامامية وذلك لانه لما وقع الاشتباه في هذا المعنى بين الصحابة لم يقطعوا باحد القولين وعملوا عملا يدل على ان هذا الاشتباه كان حاصلا فلما لم يتسامحوا بهذا القدر من الشبهة دل على انهم كانوا متشددين في ضبط القرآن عن التحريف والتغيير وذلك يبطل قول الامامية الوجه الرابع في هذا الباب انه تعالى ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالي المؤمنون بعضهم بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه تعالى صرح بهذا المعنى في قوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك الكلام تاكيدا له وتقريرا له لزم وقوع الفاصل بينهما فكان ايقاع الفصل بينهما تنبيها على كونهما سورتين متغايرتين وترك كتبة بسم الله بينهما تنبيها على ان هذا المعنى هو عين ذلك المعنى الوجه الخامس قال ابن عباس سالت عليا رضي الله عنه لم لم يكتب بسم الله الرحمن الرحيم بينهما قال لان بسم الله الرحمن الرحيم امان وهذه السورة نزلت بالسيف ونبذ العهود وليس فيها امان ويروى ان سفيان بن عيينة ذكر هذا المعنى واكده بقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلم لست مؤمنا فقيل له اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل الحرب بسم الله فاجاب عنه بان ذلك ابتداء منه يدعوهم الى الله تعالى ولم ينبذ اليهم عهدهم الا تراه قال في آخر الكتاب والسلام على من اتبع الهدى واما في هذه السورة فقد اشتملت على المقاتلة ونبذ العهود فظهر الفرق بين الوجه السادس قال اصحابنا لعل الله تعالى لما علم من بعض الناس انهم يتنازعون في كون بسم الله من القرآن امر بان لا تكتب هنا تنبيها على كونها آية من اول كل سورة فانها لما لم تكن آية من هذه السورة لا جرم لم تكتب وذلك يدل على انها لما كتبت في سائر السور وجب كونها آية من كل السورة

بَرَاءَةٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَأَنَّ اللهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ

وفي الآية مسائل المسئلة الاولى معنى البراءة انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرأ براءة اي انقطعت بيننا العصمة ولم يبق بيننا علقة ومن هذا قال برئت من الدين وفي رفع قوله براءة قولان الاول انه خبر مبتدا محذوف اي هذه براءة قال الفراء ونظيره قولك اذا نظرت الى رجل جميل جميل والله يريد هذا جميل والله وقوله من لابتداء الغاية والمعنى هذه براءة واصلة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم كما تقول كتاب من فلان الى فلان الثاني ان يكون قوله براءة مبتدا وقوله من الله ورسوله صفتها وقوله الى الذين عاهدتم هو الخبر كما تقول رجل من بني تميم في الدار فان قيل ما السبب في ان نسب البراءة الى الله ورسوله ونسب المعاهدة الى المشركين قلنا قد اذن الله تعالى في معاهدة المشركين فاتفق المسلمون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وعاهدوهم ثم ان المشركين نقضوا العهد فاوجب الله تعالى النبذ اليهم فخوطب المسلمون بما يجدد من ذلك وقيل لهم اعلموا ان الله ورسوله قد برئا مما عاهدتم به المشركين المسئلة الثانية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما خرج الى تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد فامره الله تعالى بالقاء العهود اليهم فان قيل كيف يجوز ان ينقض النبي صلى الله عليه وسلم العهد قلنا لا يجوز ان ينقض العهد الا على ثلاثة اوجه احدها ان يظهر له منهم خيانة مستورة ويخاف ضررهم فينبذ العهد اليهم حتى يستووا في معرفة نقض العهد لقوله تعالى واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سواء وقال ايضا ينقضون عهدهم في كل مرة الثاني ان يكون قد شرط لبعضهم في وقت العهد ان يقرهم على ما اقرهم الله تعالى فلما امر الله تعالى بقطع العهد بينهم قطع لاجل الشرط الثالث ان يكون مؤجلا فتنقضي المدة وينقضي العهد ويكون الغرض من اظهار هذه البراءة ان يظهر لهم انه لا يعود وانه على عزم المحاربة والمقاتلة فاما فيما وراء هذه الاحوال الثلاثة فلا يجوز نقض العهد البتة لانه يجري مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله منه بريئان

ولهذا المعنى قال الله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين ثم لم ينقصوكم شيئا ولم يظاهروا عليكم احدا فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقيل اكثر المشركين نقض العهد الا ناسا منهم وهم بنو ضمرة وبنو كنانة المسئلة الثالثة روي ان فتح مكة كان سنة ثمان وكان الامير فيها عتاب بن اسيد ونزول هذه السورة سنة تسع وامر رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر رضي الله عنه سنة تسع ان يكون على الموسم فلما نزلت هذه السورة امر عليا رضي الله عنه ان يذهب الى اهل الموسم ليقراها عليهم فقيل له لو بعثت بها الى ابي بكر فقال لا يؤدي عني الا رجل مني فلما دنا علي سمع ابو بكر الرغاء فوقف وقال هذا رغاء ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما لحقه قال امير او مامور قال مامور ثم ساروا فلما كان قبل التروية خطب ابو بكر وحدثهم عن مناسكهم وقام علي يوم النحر عند جمرة العقبة فقال يا ايها الناس اني رسول رسول الله اليكم فقالوا بماذا فقرا عليهم ثلثين او اربعين آية وعن مجاهد ثلث عشرة آية ثم قال امرت باربع ان لا يقرب هذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان ولا يدخل الجنة الا كل نفس مؤمنة وان يتم الى كل ذي عهد عهده فقالوا عند ذلك يا علي ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهد وراء ظهورنا وانه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف واختلفوا في السبب الذي لاجله امر عليا بقراءة هذه السورة عليهم وتبليغ هذه الرسالة اليهم فقيل السبب فيه ان عادة العرب ان لا يتولى تقرير العهد ونقضه الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لجاز ان يقولوا هذا خلاف ما يعرف فينا من نقض العهود فربما لم يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا رضي الله عنه وقيل لما خص ابا بكر رضي الله عنه بتولية امير الموسم خص عليا رضي الله عنه بهذا التبليغ تطييبا للقلوب ورعاية للجوانب وقيل قرر ابا بكر على الموسم وبعث عليا خلفه لتبليغ هذه الرسالة حتى يصلي علي خلف ابي بكر ويكون ذلك جاريا مجرى التنبيه على امامة ابي بكر وقرر الجاحظ هذا المعنى فقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بعث ابا بكر اميرا على الحاج وولاه الموسم وبعث عليا يقرا على الناس آيات من سورة براءة فكان ابو بكر الامام وعلي مؤتم وكان ابو بكر الخطيب وعلي المستمع وكان ابو بكر الرافع بالموسم والسابق لهم والامير عليهم ولم يكن ذلك لعلي واما قوله صلى الله عليه وسلم لا يبلغ عني الا رجل مني فهذا لا يدل على تفضيل علي على ابي بكر ولكنه عامل العرب على ما يتعارفونه فيما بينهم وكان السيد الكبير منهم اذا عقد لقوم حلفا او عاهد عهدا لم يحل ذلك العقد والعهد الا هو او رجل من اقاربه القريبين منه كاخ او عم فلهذا المعنى قال صلى الله عليه وسلم ذلك القول اما قوله تعالى فسيحوا في الارض اربعة اشهر ففيه ابحاث الاول اصل السياحة الضرب في الارض والاتساع في السير والبعد عن المدن وموضع العمارة مع الاقلال من الطعام والشراب ويقال للصائم سائح لانه يشبه السائح لتركه المطعم والمشرب قال المفسرون قوله تعالى فسيحوا في الارض يعني اذهبوا فيها كيف شئتم وليس ذلك من باب الامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان وازالة الخوف يعني انتم آمنون من القتل والقتال في هذه المدة البحث الثاني قال المفسرون هذا تاجيل من الله تعالى للمشركين اربعة اشهر فمن كانت مدة عهده اكثر من اربعة اشهر حطه الى الاربعة ومن كانت مدته اقل من اربعة اشهر رفعه الى الاربعة والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان يتفكروا لانفسهم ويحتاطوا في هذا الامر ويعلموا انه ليس لهم بعد هذه المدة الا احد امور ثلاثة اما الاسلام او قبول الجزية او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على قبول الاسلام ظاهرا والثاني لئلا ينسب المسلمون الى نكث العهد والثالث اراد الله تعالى ان يعم جميع المشركين بالجهاد فعم الكل بالبراءة واجلهم اربعة اشهر وذلك لقوة الاسلام وتخويف الكفار ولا يصح ذلك الا بنقض العهود والرابع اراد النبي صلى الله عليه وسلم ان يحج في السنة الآتية فامر بانهاء هذه البراءة لئلا يشاهد العراة البحث الثالث قال ابن الانباري قوله تعالى فسيحوا القول فيه مضمر والتقدير فقل لهم سيحوا ويكون هذا رجوعا من الغيبة الى الحضور كقوله تعالى وسقاهم ربهم شرابا طهورا ان هذا كان لكم جزاء البحث الرابع اختلفوا في هذه الاربعة الاشهر عن الزهري ان براءة نزلت في شوال وهي اربعة شوال وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وقيل هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الاول وعشر من ربيع الآخر وانما سميت حرما لان الاشهر الحرم انما سميت حرما لانه كان يحرم فيها القتل والقتال فبهذه الاشهر حرم فيها القتل والقتال فلهذا كانت حرما وقيل انما سميت حرما لان آخر اقسام هذه المدة من الاشهر الحرم لان عشرين من ذي الحجة مع المحرم من الاشهر الحرم وقيل ابتداء تلك المدة كان من عشر ذي القعدة الى عشر من شهر ربيع الاول لان الحج في تلك السنة كان في ذلك الوقت بسبب النسيء الذي كان فيهم ثم صار في السنة الثانية في ذي الحجة وهي حجة الوداع والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض اما قوله تعالى واعلموا انكم غير معجزي الله فقيل اعلموا ان هذا الامهال ليس لعجز ولكن لمصلحة ولطف ليتوب من تاب وقيل تقديره فسيحوا عالمين انكم لا تعجزون الله في حال والمقصود اني امهلتكم واطلقت لكم فافعلوا كل ما امكنكم فعله من اعداد الآلات والادوات فانكم لا تعجزون الله بل الله يعجزكم ويقهركم وقيل اعلموا ان هذا الامهال لاجل انه لا يخاف الفوت لانكم حيث كنتم فانتم في ملك الله وسلطانه وقوله تعالى وان الله مخزي الكافرين قال ابن عباس بالقتل في الدنيا والعذاب في الآخرة وقال الزجاج هذا ضمان من الله تعالى لنصرة المؤمنين على الكافرين والاخزاء الاذلال مع اظهار الفضيحة والعار والخزي النكال الفاضح

وَأَذَانٌ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ فَإِذَا انْسَلَخَ

اعلم ان قوله تعالى براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين جملة تامة مخصوصة بالمشركين وقوله واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر جملة اخرى

تامة معطوفة على الجملة الاولى وهي عامة في حق جميع الناس لان ذلك مما يجب ان يعرفه المؤمن والمشرك من حيث كان الحكم المتعلق بذلك يلزمهما جميعا فيجب على المؤمنين
ان يعرفوا الوقت الذي يكون فيه القتال من الوقت الذي يحرم فيه فامره تعالى بهذا الاعلام يوم الحج الاكبر وهو الجمع الاعظم ليصل ذلك الخبر الى الكل ويشتهر وفيه مسائل
المسألة الاولى الاذان الاعلام قال الازهري يقال اذنته اوذنه ايذانا واذانا فالاذان اسم يقوم مقام الايذان وهو المصدر الحقيقي ومنه اذان الصلوة وقوله تعالى
من الله ورسوله الى الناس اي اذان صادر من الله ورسوله واصل الى الناس كقولك اعلام صادر من فلان الى فلان المسألة الثانية اختلفوا في يوم الحج الاكبر فقال ابن
عباس في رواية عكرمة انه يوم عرفة وهو قول عمر وابن المسيب وابن الزبير وعطاء وطاوس ومجاهد واحدى الروايتين عن علي ورواية عن المسور بن مخرمة عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم وحجته انه قال خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فقال اما بعد فان هذا يوم الحج الاكبر وقال ابن عباس في رواية عطاء يوم الحج الاكبر يوم
النحر وهو قول الشعبي والنخعي والسدي واحدى الروايتين عن علي وقول المغيرة بن شعبة وسعيد بن جبير القول الثالث ما رواه ابن جريج عن مجاهد انه قال يوم الحج
الاكبر ايام منى كلها وهو مذهب سفين الثوري وكان يقول يوم الحج الاكبر ايامه كلها كقولهم يوم صفين ويوم الجمل يراد به الحين والزمان لان
كل حرب من هذه الحروب دامت اياما كثيرة حجة من قال انه يوم عرفة قوله صلى الله عليه وسلم الحج عرفة ولان اعظم اعمال الحج هو الوقوف بعرفة لان من
ادركه فقد ادرك الحج ومن فاته فقد فاته الحج وذلك انما يحصل في هذا اليوم وحجة من قال انه يوم النحر هي ان اعمال الحج انما تتم في هذا اليوم وهي الطواف
والنحر والحلق والرمي وعن علي رضي الله عنه ان رجلا اخذ بلجام دابته فقال ما الحج الاكبر قال يومك هذا خل عن دابتي وعن ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه وقف يوم النحر عند الجمرات في حجة الوداع فقال هذا يوم الحج الاكبر واما قول من قال المراد مجموع تلك الايام فمستبعد لانه يقتضي تفسير اليوم بالايام الكثيرة وهو خلاف
الظاهر فان قيل لم سمي ذلك بالحج الاكبر قلنا فيه وجوه الاول ان هذا هو الحج الاكبر لان العمرة تسمى الحج الاصغر الثاني انه جعل الوقوف بعرفة هو الحج الاكبر لانه
معظم واجباته لانه اذا فات فات الحج وكذلك ان اريد به يوم النحر لان ما يفعل فيه معظم افعال الحج فهو الحج الاكبر الثالث قال الحسن سمي ذلك اليوم
يوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم في قلب كل مؤمن وكافر
وطعن الاصم في هذا الوجه وقال عيد الكفار فيه سخط وهذا الطعن فيه ضعف لان المراد ان ذلك اليوم يوم استعظمه جميع طوائف العالم فكان المراد من وصفه
بالاكبر ذلك الرابع سمي بذلك لان المسلمين والمشركين حجوا في تلك السنة والخامس الاكبر الوقوف بعرفة والاصغر النحر وهو قول عطاء ومجاهد السادس الحج الاكبر
القران والاصغر الافراد وهو منقول عن مجاهد ثم انه تعالى بين ان ذلك الاذان بأي شيء كان فقال ان الله بريء من المشركين ورسوله وفيه بحثان الاول لقائل
ان يقول انه لا فرق بين قوله براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين وبين قوله ان الله بريء من المشركين ورسوله فما الفائدة في هذا التكرير والجواب
عنه من وجوه الاول ان المقصود من الكلام الاول الاخبار بثبوت البراءة والمقصود من هذا الكلام اعلام جميع الناس بما حصل وثبت والثاني ان
المراد من الكلام الاول البراءة من العهد ومن الكلام الثاني البراءة التي هي نقيض الموالاة الجارية مجرى الزجر والوعيد والذي يدل على حصول هذا الفرق ان في البراءة
الاولى برئ اليهم وفي الثانية برئ منهم والمقصود انه تعالى امر في اول سورة الانفال المسلمين بان يوالي بعضهم بعضا ونبه به على انه يجب عليهم ان لا يوالوا
الكفار وان يتبرؤا منهم فههنا بين انه تعالى كما يتولى المؤمنين فهو يتبرأ عن المشركين ويذمهم ويلعنهم وكذلك رسوله صلى الله عليه وسلم ولذلك
اتبعه بذكر التوبة المزيلة للبراءة الوجه الثالث في الفرق انه تعالى في الكلام الاول اظهر البراءة عن المشركين الذين عاهدوا ونقضوا العهد وفي هذه الاية
اظهر البراءة عن المشركين من غير ان وصفهم بوصف معين تنبيها على ان الموجب لهذه البراءة كفرهم وشركهم البحث الثاني قوله ان الله بريء من المشركين
وفيه حذف والتقدير واذان من الله ورسوله بان الله بريء من المشركين الا انه حذف الباء لدلالة الكلام عليه واعلم ان في قوله ورسوله وجوها الاول انه رفع
بالابتداء وخبره مضمر والتقدير ورسوله ايضا بريء والخبر عن الله تعالى يدل على الخبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم الثاني انه عطف على المنوي في بريء فان
التقدير بريء الله ورسوله من المشركين الثالث ان قوله الله رفع بالابتداء وقوله بريء خبره وقوله ورسوله عطف على المبتدا الاول قال صاحب الكشاف
وقرئ بالنصب عطفا على اسم ان ولان الواو بمعنى مع اي بريء مع رسوله منهم وبالجر على الجوار وقيل على القسم والتقدير ان الله بريء من المشركين وحق رسوله
ثم قال تعالى فان تبتم اي عن الشرك فهو خير لكم وذلك ترغيب من الله تعالى في التوبة والاقلاع عن الشرك الموجب لكون الله ورسوله موصوفين بالبراءة منه وان توليتم
اي اعرضتم عن التوبة عن الشرك فاعلموا انكم غير معجزي الله وذلك وعيد عظيم لان هذا الكلام يدل على كونه تعالى قادرا على انزال اشد العذاب بهم ثم قال تعالى
وبشر الذين كفروا بعذاب اليم في الاخرة لكيلا يظن ان عذاب الدنيا لما فات وزال فقد تخلص من العذاب بل العذاب الشديد معد له يوم القيامة ولفظ
البشارة ههنا ورد على سبيل الاستهزاء كما يقال تحيتهم الضرب واكرامهم الشتم قوله تعالى الا الذين عاهدتم من المشركين الاية هذا الاستثناء الى اي شيء
عائد فيه وجهان الاول قال الزجاج انه عائد الى قوله براءة والتقدير براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا العهد الثاني قال صاحب الكشاف
وجهه ان يكون مستثنى من قوله تعالى فسيحوا في الارض لان الكلام خطاب مع المسلمين والتقدير براءة من الله ورسوله الى الذين عاهدتم من المشركين فقولوا لهم
سيحوا في الارض الا الذين عاهدتم منهم ثم لم ينقصوكم فاتموا اليهم عهدهم واعلم انه تعالى وصفهم بامرين احدهما قوله تعالى ثم لم ينقصوكم والثاني
قوله ولم يظاهروا عليكم احدا والاقرب ان يكون المراد من الاول ان يقدموا على المحاربة بانفسهم ومن الثاني ان يهيجوا اقواما اخرين وينصرونهم ويرغبونهم

في الحرب ثم قال تعالى فاتموا اليهم عهدهم فالمعنى ان الذين ما غدروا من هذين الوجهين فاتموا اليهم عهدهم ولا تجعلوا الوافين كالغادرين وقوله فاتموا اليهم عهدهم الى
مدتهم يعني تماما كاملا قال ابن عباس بقي لحي من كنانة من عهدهم تسعة اشهر فاتم اليهم عهدهم ان الله يحب المتقين يعني ان قضية التقوى ان لا تسوي بين القبيلين
او يكون المراد ان هذه الطائفة لما اتقوا النكث ونقض العهد استحقوا من الله تعالى ان يصان عهدهم ايضا عن النقض والنكث وروي انه عدت بنو بكر على خزاعة
في حال غيبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وظاهرتهم قريش بالسلاح حتى وفد عمرو بن سالم الخزاعي على رسول الله صلى الله عليه وسلم فانشده لاهم اني ناشد محمدا
حلف ابينا وابيه الاتلدا ان قريشا اخلفوك الموعدا ونقضوا ذمامك المؤكدا هم بيتونا بالحطيم هجدا وقتلونا ركعا وسجدا فقال النبي صلى الله عليه وسلم لا نصرت ان
لم انصركم وقوله لم ينقصوكم بالفساد المحض اي لم ينقضوا عهدكم والله اعلم فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم
وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم
ان الله غفور رحيم وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله ثم ابلغه مأمنه ذلك بانهم
قوم لا يعلمون كيف يكون للمشركين قال الليث يقال سلخت الشهر اذا خرجت منه وكشف ابو الهيثم عن هذا المعنى فقال يقال
اهللنا هلال شهر كذا اي دخلنا فيه ولبسناه فنحن نزداد كل ليلة الى مضي نصفه لباسا منه ثم نسلخه عن انفسنا بعد تكامل النصف جزءا فجزءا حتى نسلخه عن انفسنا
كله فينسلخ وانشد اذا ما سلخت الشهر اهللت مثله كفى قاتلا سلخي الشهور واهلالي قال مولانا الامام رضي الله عنه تمام البيان فيه ان الزمان محيط بالشيء وظرف له
كما ان المكان محيط به وظرف له ومكان الشيء عبارة عن السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي فاذا سلخ الشيء من جلده فقد انفصل من السطح
الباطن من ذلك الجلد وذلك السطح هو مكانه في الحقيقة وكذلك اذا تم الشهر فقد انفصل عن احاطة ذلك الشهر به ودخل في شهر اخر والسلخ اسم لانفصال الشيء
عن مكانه المعين فجعل ايضا اسما لانفصاله عن زمانه المعين لما بين المكان والزمان من المناسبة التامة الشديدة اما الاشهر الحرم فقد فسرناها في قوله تعالى فسيحوا في
الارض اربعة اشهر وهي من يوم النحر الى العاشر من ربيع الاخر والمراد من كونها حرما ان الله تعالى حرم القتل والقتال فيها ثم انه تعالى عند انقضاء هذه الاشهر الحرم اذن في
اربعة اشياء اولها قوله فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وذلك امر بقتلهم على الاطلاق في اي وقت واي مكان كان وثانيها قوله تعالى وخذوهم اي بالاسر
والاخيذ الاسير وثالثها قوله تعالى واحصروهم ومعنى الحصر المنع من الخروج من محيط قال ابن عباس يريد ان تحصروهم وقال الفراء حصرهم ان يمنعوا من البيت
الحرام ورابعها قوله تعالى واقعدوا لهم كل مرصد والمرصد الموضع الذي يرقب فيه العدو من قولهم رصدت فلانا ارصده اذا رقبته قال المفسرون المعنى
اقعدوا لهم على كل طريق ياخذون فيه الى البيت او الى الصحراء او الى التجارة قال الاخفش في الكلام محذوف والتقدير واقعدوا لهم على كل رصد ثم قال تعالى
فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم وفيه مسائل المسألة الاولى احتج الشافعي رضي الله عنه بهذه الاية على ان تارك الصلوة يقتل قال لانه
تعالى اباح دماء الكفار مطلقا بجميع الطرق ثم حرمها عند مجموع هذه الثلاثة وهي التوبة عن الكفر واقامة الصلوة وايتاء الزكوة فعند ما لم يوجد هذا المجموع وجب
ان يبقى اباحة الدم على الاصل فان قالوا لم لا يجوز ان يكون المراد الاقرار بهما واعتقاد وجوبهما والدليل عليه ان تارك الزكوة لا يقتل اجابوا عنه بان
ما ذكرتم عدول عن الظاهر واما في تارك الزكوة فقد دخله التخصيص فان قالوا لم كان حمل التخصيص اولى من حمل الكلام على اعتقاد وجوب الصلوة والزكوة
قلنا لانه ثبت في اصول الفقه انه مهما وقع التعارض بين المجاز والتخصيص فان التخصيص اولى بالتحمل المسألة الثانية نقل عن ابي بكر الصديق رضوان الله عليه
انه كان يقول في مانعي الزكوة لا افرق بين ما جمع الله ولعل مراده كان هذه الاية لانه تعالى ما امر بتخلية سبيلهم الا لمن تاب واقام الصلوة واتى الزكوة فاوجب
مقاتلة اهل الردة ولما امتنعوا من الزكوة وهؤلاء الفرق جحدوا وجوبها اما ان اقروا بوجوبها وامتنعوا من الدفع اليه خاصة فمن الجائز انه كان يذهب الى وجوب
مقاتلتهم من حيث انهم امتنعوا من دفع الزكوة الى الامام وقد كان مذهبه ان ذلك معلوم من دين الرسول صلى الله عليه وسلم كما تعلم سائر الشرائع الظاهرة المسألة الثالثة
قد تكلمنا في حقيقة التوبة في سورة البقرة في قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه وروى الحسن ان اعرابيا حيث سمع الرسول صلى الله عليه وسلم اتوب الى الله
ولا اتوب الى محمد فقال النبي صلى الله عليه وسلم عرف الحق لاهله المسألة الرابعة قوله تعالى فخلوا سبيلهم قيل الى البيت الحرام وقيل اتركوا التعرض في
نهيهم ان الله غفور رحيم لمن تاب وامن وفيه لطيفة وهي انه تعالى ضيق عليهم جميع الجهات والطرق في جميع الاوقات ثم بين انهم لو تابوا عن الكفر واقاموا
الصلوة واتوا الزكوة فقد تخلصوا عن كل الافات فنرجو من فضل الله ان يكون الامر كذلك يوم القيامة وايضا فالتوبة عبارة عن تطهير القوة النظرية عن
الجهل والصلوة والزكوة عبارة عن تطهير القوة العملية عما لا ينبغي وذلك يدل على ان كمال السعادة منوط بهذا المعنى قوله تعالى وان احد من المشركين
استجارك الاية وفيها مسائل المسألة الاولى في تقرير وجه النظم نقل عن ابن عباس انه قال ان رجلا من المشركين قال لعلي رضي الله عنه وارضاه ان اراد
ان يأتي الرسول بعد انقضاء هذا الاجل لاستماع كلام الله او لحاجة اخرى فهل يقتل فقال علي لا لان الله تعالى قال وان احد من المشركين استجارك فاجره اي فامنه
حتى يسمع كلام الله وتقرير هذا الكلام ان نقول انه تعالى لما اوجب بعد انسلاخ الاشهر الحرم قتل المشركين دل ذلك على ان حجة الله قد قامت عليهم
وان ما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم قبل ذلك من انواع الدلائل والبينات كفى في ازاحة عذرهم وعلتهم وذلك يقتضي ان احدا من المشركين
لو طلب الدليل والحجة ان لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام واما بالقتل فلما كان هذا الكلام واقعا في القلب لا جرم ذكر الله تعالى هذه الاية ازالة لهذه

الشبهة والمقصود منه تبليغ الدين والاقرار بالتوحيد ويدل عليه ان الكافر اذا جاء طالبا للحجة والدليل او جاء طالبا لاستماع القرآن فانه يجب امهاله ويحرم قتله ويجب ايصاله
الى مأمنه وهذا يدل على ان المقصود من شرع القتل قبول الدين والاقرار بالتوحيد ويدل ايضا على ان النظر في دين الله اعلى المقامات وارفع الدرجات فان الكافر الذي صار دمه مهدرا لما
اظهر من نفسه كونه طالبا للنظر والاستدلال زال ذلك الاهدار ووجب على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يبلغه مأمنه المسئلة الثانية احد رفع بفعل مضمر يفسره الظاهر
وتقديره وان استجارك احد ولا يجوز ان يرتفع بالابتداء لان ان من عوامل الفعل لا تدخل على غيره فان قيل لما كان التقدير ما ذكرتم فما الحكمة في ترك هذا الترتيب
الحقيقي قلنا الحكمة فيه ما ذكره سيبويه وهو انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعني وقد بينا ان ظاهر الدليل يقتضي اباحة دم المشركين فقدم ذكره ليدل
ذلك على خروجه عن هذا الحكم لما بعث به يصون دمه عن الاهدار قال الزجاج المعنى ان طلب منك احد منهم ان تجيره من القتل الى ان يسمع كلام الله فاجره المسئلة الثالثة
قالت المعتزلة هذه الآية تدل على ان كلام الله يسمعه الكافر والمؤمن والزنديق والصديق والذي يسمعه جمهور الخلق ليس الا هذه الحروف والاصوات فدل على
ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات ثم ان من المعلوم بالضرورة ان الحروف والاصوات لا تكون قديمة لان تكلم الله بهذه الحروف اما ان يكون
معا او على الترتيب وان تكلم بها معا لم يحصل منه هذا الكلام المنتظم لان الكلام لا يحصل منتظما الا عند دخول هذه الحروف في الوجود على التعاقب
فلو حصلت معا لا متعاقبة لم يحصل الانتظام فلم يحصل الكلام واما ان حصلت متعاقبة لزم ان ينقضي المتقدم ويحدث المتأخر وذلك يوجب الحدوث فدل
هذا على ان كلام الله محدث قالوا فان قلتم ان كلام الله شيء مغاير لهذه الحروف والاصوات وهذا باطل لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان يشير بقوله كلام الله الا الى هذه
الحروف والاصوات لا الى هذه الكلمات التي يسميها المشركون والموحد واما الحشوية والحمقى من الناس فقالوا ثبت بهذه الآية ان كلام الله ليس الا هذه الحروف والاصوات
وثبت ان كلام الله قديم فوجب القول بقدم الحروف والاصوات واعلم ان الاستاذ ابا بكر بن فورك زعم انا اذا سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا مع ذلك
كلام الله واما سائر الاصحاب فقد انكروا عليه هذا القول وذلك لان ذلك كلام الله القديم اما ان يكون نفس هذه الحروف والاصوات واما ان يكون شيئا
آخر مغايرا لها والاول هو قول الرعاع والحشوية وذلك لا يليق بالعقلاء واما الثاني فباطل لانا على هذا التقدير لما سمعنا هذه الحروف والاصوات فقد سمعنا منها
شيئا آخر يخالف ماهية هذه الحروف والاصوات لكنا نعلم بالضرورة ان عند سماع هذه الحروف والاصوات لم نسمع شيئا آخر سواها ولم ندرك بحاسة السمع
امرا آخر مغايرا لها فسقط هذا الكلام والجواب الصحيح عن كلام المعتزلة ان نقول ان هذا الذي نسمعه ليس غير كلام الله على مذهبكم لان كلام الله ليس الا الحروف
والاصوات التي خلقها اولا في تلك الحروف والاصوات انقضت وهذه التي نسمعها حروف واصوات فعلها هذا الانسان فما الزمتموه علينا فهو لازم عليكم
واعلم ان ابا علي الجبائي لقوة هذه الالزام ارتكب مذهبا عجيبا فقال كلام الله شيء مغاير للحروف والاصوات وهو باق مع قراءة كل قارئ وقد اطبق المعتزلة على
سقوط هذا المذهب والله اعلم المسئلة الرابعة اعلم ان هذه الآية تدل على ان التقليد غير كاف في الدين وانه لا بد من النظر والاستدلال وذلك لانه لو كان
التقليد كافيا لوجب ان لا يمهل هذا الكافر بل يقال له اما ان تؤمن واما ان نقتلك فلما لم يقل ذلك بل امهلناه وازلنا الخوف عنه ووجب علينا ان
نبلغه مأمنه علمنا ان ذلك انما كان لاجل ان التقليد في الدين غير كاف بل لا بد من الحجة والدليل فلهذا امهلناه وآمناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال
اذا ثبت هذا فنقول ليس في الآية ما يدل على ان مقدار هذه المهلة كم تكون ولعله لا يعرف مقدارها الا بالعرف فمتى ظهر على ذلك المشرك علامات كونه
طالبا للحق باحثا عن وجه الاستدلال امهل وترك ومتى ظهر عليه كونه معرضا عن الحق دافعا للزمان بالاكاذيب لم يلتفت اليه والله اعلم المسئلة الخامسة
المذكور في هذه الآية كونه طالبا لسماع القرآن فنقول ويلتحق به كونه طالبا لسماع الدلائل وكونه طالبا للجواب عن الشبهات والدليل عليه انه تعالى علل وجوب
تلك الاجارة لكونه غير عالم لانه قال ذلك بانهم قوم لا يعلمون فكان المعنى فاجره لكونه طالبا للعلم مسترشدا للحق وكل من حصلت فيه هذه العلة
وجبت اجارته المسئلة السادسة في قوله تعالى حتى يسمع كلام الله وجوه قيل اراد سماع جميع القرآن لان تمام الدلائل والبينات فيه وقيل اراد سماع
سورة براءة لانها مشتملة على كيفية المعاملة مع المشركين وقيل اراد سماع كل الدلائل وانما خص القرآن بالذكر لانه الكتاب الحاوي لمعظم الدلائل قوله تعالى
ثم ابلغه مأمنه معناه اوصله الى ديار قومه التي يأمنون فيها على انفسهم واموالهم ثم بعد ذلك يجوز قتلهم وقتالهم المسئلة السابعة قال الفقهاء
الكافر الحربي اذا دخل دار الاسلام كان مغنوما مع ماله الا ان يدخل مستجيرا لغرض شرعي كاستماع كلام الله رجاء الاسلام او دخل لتجارة فان دخل بامان صبي
او مجنون فامانهما شبهة امان فيجب تبليغه مأمنه وهو ان يبلغ محروسا في نفسه وماله الى مكانه الذي هو مأمن له ومن دخل منهم دار الاسلام
رسولا فالرسالة امان ومن دخل ليأخذ مالا له في دار الاسلام وماله امان فامان ماله امان له كيف يكون للمشركين عهد عند الله وعند
رسوله الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم ان الله يحب المتقين كيف
وان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة يرضونكم بافواههم وتأبى قلوبهم واكثرهم
فاسقون اشتروا بآيات الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله انهم ساء ما كانوا يعملون لا
يرقبون في مؤمن الا ولا ذمة واولئك هم المعتدون قوله تعالى كيف استفهام بمعنى الانكار كما تقول كيف يستبقي مثلك اي لا ينبغي ان
يستبقي وفي الآية محذوف تقديره كيف يكون للمشركين عهد مع اضمار الغدر فيما وقع من العهد الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام لاجل انهم ما [illegible] وما نقضوا قبل

انهم بنو كنانة وبنو ضمرة فتربصوا بهم ولم تقاتلوهم فما استقاموا لكم على العهد فاستقيموا لهم على مثله ان الله يحب المتقين يعني من اتقى الله يوفي بعهده لمن عاهده قوله تعالى
كيف وان يظهروا عليكم الآية واعلم ان قوله كيف تكرار لاستبعاد ثبات المشركين على العهد وحذف الفعل لكونه معلوما اي كيف يكون لهم عهد وحالهم انهم
ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تأكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا في حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم هذا هو المعنى ولا بد من تفسير الالفاظ المذكورة في الآية
يقال ظهرت على فلان اذا علوته وظهرت على السطح اذا صرت فوقه قال الليث الظهور الظفر بالشيء واظهر الله تعالى المسلمين على المشركين اي اعلاهم عليهم ومنه قوله
تعالى فاصبحوا ظاهرين وقوله تعالى ليظهره على الدين كله اي ليعليه وتحقيق القول فيه ان من غلب غيره حصل له كمال [illegible] كذلك اظهر نفسه ومن صار مغلوبا صار كالناقص
والناقص لا يظهر نفسه ويخفي نقصانه فصار الظهور كناية عن الغلبة لكونه من لوازمها فقوله ان يظهروا عليكم يريد ان يقدروا عليكم قوله تعالى لا يرقبوا الا قال الليث يقال
رقب الانسان يرقبه رقبة ورقوبا وهو ان ينتظره ورقيب القوم حارسهم وقوله تعالى ولم ترقب قولي اي لم تحفظه اما الال ففيه اقوال كثيرة الاول العهد قال الشاعر
وجدناهم كاذبا الهم وذو الال والعهد لا يكذب يعني العهد الثاني قال الفراء الال القرابة قال حسان لعمرك ان الك من قريش كال السقب من رال النعام يعني القرابة
الثالث الال الحلف قال اوس بن حجر لولا بنو مالك والال مرقبة ومالك فيهم الآلاء والشرف يعني الحلف الرابع الال هو الله عز وجل وعن ابي بكر الصديق
رضوان الله عليه لما سمع هذيان مسيلمة قال ان هذا الكلام لم يخرج من ال وطعن الزجاج في هذا القول وقال اسماء الله معلومة من الاخبار ولم نسمع احدا يقول يا ال
الخامس قال الزجاج حقيقة الال عندي على ما توجبه اللغة تحديد الشيء فمن ذلك الالة الحربة واذن مؤللة فالال يخرج في جميع ما فسر من العهد والقرابة السادس الازهري ايل
من اسماء الله عز وجل بالعبرانية فجاز ان يكون عرب فقيل ال السابع قال بعضهم الال مأخوذ من قولهم ال يؤل الا اذا صفا ولمع ومنه الآل للمعانه واذن مؤللة
مشبهة بالحربة في تحديدها وله اليل اي انين يرفع به صوته ودعت اليلها اذا ولولت فالعهد سمي الا لظهوره وصفائه من شوائب الغدر او لان القوم اذا تحالفوا رفعوا
به اصواتهم وشهروه واما قوله تعالى ولا ذمة فالذمة العهد وجمعها ذمم وذمام وهو كل امر لزمك وكان بحيث لو ضيعته لزمتك مذمة وقال ابو عبيدة الذمة ما
يتذمم منه يعني ما يجتنب فيه الذم يقال تذمم فلان اي القى عن نفسه الذم ونحوه تحوب وتأثم وتحرج قوله تعالى يرضونكم بافواههم وتأبى قلوبهم اي يقولون بالسنتهم
كلاما حلوا طيبا والذي في قلوبهم بخلاف ذلك فانهم لا يضمرون الا الشر والايذاء ان قدروا عليه واكثرهم فاسقون وفيه سؤالان الاول ان الموصوفين
بهذه الصفة كفار والكفر اقبح واخبث من الفسق فكيف يحسن وصفهم بالفسق في معرض المبالغة في الذم الثاني ان الكفار كلهم فاسقون فلا يبقى
لقوله واكثرهم فاسقون فائدة والجواب عن الاول ان الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا خبيث النفس في دينه فالمراد هاهنا ان هؤلاء الكفار
الذين من عادتهم نقض العهود ونكث العهود اكثرهم فاسقون في دينهم وعند اقوامهم وذلك يوجب المبالغة في الذم والجواب عن الثاني
عين ما تقدم لان الكافر قد يكون محترزا عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة وقد يكون موصوفا بذلك ومثل هذا الشخص يكون مذموما عند جميع الناس
وفي جميع الاديان فالمراد بقوله تعالى واكثرهم فاسقون ان اكثرهم موصوفون بهذه الصفات المذمومة وايضا قال ابن عباس رضي الله عنهما لا يبعد ان يكون
بعض اولئك الكفار قد اسلم وتاب فلهذا السبب قال واكثرهم فاسقون حتى يخرج عن هذا الحكم اولئك الذين دخلوا في الاسلام اما قوله تعالى اشتروا بآيات
الله ثمنا قليلا فصدوا عن سبيله ففيه قولان الاول المراد منه المشركون قال مجاهد اطعم ابو سفيان بن حرب حلفاءه وترك حلفاء النبي صلى الله عليه وسلم
فنقضوا العهد الذي كان بينهم بسبب تلك الاكلة الثاني لا يبعد ان يكون طائفة من اليهود اعانوا المشركين على نقض تلك العهود فكان المراد
من هذه الآية ذم اولئك اليهود وهذه اللفظة في القرآن المجيد كالامر المختص باليهود ونقول هذا الوجه يتأكد بما ان الله تعالى اعاد قوله لا يرقبون في مؤمن الا
ولا ذمة ولو كان المراد منه المشركين لكان هذا تكرارا محضا ولو كان المراد منه اليهود لم يكن تكرارا فكان ذلك اولى ثم قال تعالى واولئك هم
المعتدون يعني يتعدون ما حده الله تعالى في دينه وما يوجبه العهد والعقد وذلك نهاية الذم فان تابوا واقاموا الصلوة وآتوا الزكوة
فاخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم وطعنوا في دينكم
فقاتلوا ائمة الكفر انهم لا ايمان لهم لعلهم ينتهون الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وهموا باخراج
الرسول وهم بدؤكم اول مرة اتخشونهم فالله احق ان تخشوه ان كنتم مؤمنين واعلم انه تعالى لما بين حال من لا يرقب في الله تعالى
الا ولا ذمة وينقض العهد وينطوي على النفاق ويتعدى ما حد له بين بعده انهم ان اقاموا الصلوة وآتوا الزكوة كيف حكمهم فجمع ذلك الشرط
بقوله فاخوانكم في الدين وهو يفيد جملة احكام الايمان ولو شرح لطال فان قيل المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء فهذا يقتضي انه متى
لم توجد هذه الثلاثة ان لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لانه ربما كان فقيرا وان كان غنيا لكن قبل انقضاء الحول لا يلزمه الزكوة قلنا قد بينا
في تفسير قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه ان المعلق على الشيء بكلمة ان لا يلزم منه عدمه عند عدم ذلك الشيء فذاك هو السؤال ودفع الناس من قال
المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء وههنا قال المؤاخاة بالاسلام بين المسلمين موقوفة على فعل الصلوة والزكوة جميعا فان الله تعالى شرطهما
في اثبات المؤاخاة ومن لم يكن اهلا لوجوب الزكوة عليه وجب عليه ان يقر بحكمها فاذا اقر بهذا الحكم دخل في الشرط الذي به تجب الاخوة وكان ابن
مسعود يقول رحم الله ابا بكر ما افقهه في الدين اراد به ما ذكره ابو بكر رضي الله عنه في حق مانعي الزكوة وهو قوله والله لا افرق بين شيئين جمع الله بينهما يعني في

قال الثالث انه تعالى قد بحث على فعل الواجب ثم لا يكون كارها له ولا مفترا فيه فان اراد مثل هذا التعريض على الجهاد لا لنفع الا وهناك كره للقتال لم يصح ايضا لانه يجوز ان يحث الله تعالى بهذا الجنس على الجهاد لكيلا يقع الكره الذي لولا هذا التعريض كان يقع البحث الرابع دلت هذه الاية على ان المؤمن ينبغي ان يخشى ربه وان لا يخشى احدا سواه قوله تعالى

قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم ويتوب الله على من يشاء والله عليم حكيم ام حسبتم ان تتركوا ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والله خبير بما تعملون ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم

اعلم انه تعالى لما قال الا تقاتلون قوما نكثوا ايمانهم وذكر عقيبه سبعة اسباب كل واحد منها يوجب اقدامهم على القتال ثم انه تعالى في هذه الاية اعاد الامر بالقتال وذكر في ذلك القتال خمسة انواع من الفوائد كل واحد منها يعظم موقعه اذا انفرد فكيف بها اذا اجتمعت

قوله تعالى يعذبهم الله بايديكم وفيه مباحث

الاول انه تعالى سمى ذلك عذابا وهو حق فانه تعالى معذب الكافر فان شاء عجله في الدنيا وان شاء اخره للاخرة الثاني ان المراد من هذا التعذيب القتل تارة والاسر

بها وجدان الاموال والفوز بالمطاعم والمشارب وذلك لان العرب قوم جبلوا على الحمية والانفة فرغبهم الله في هذه المنافع لكونها لائقة بطباعهم بقي هنا مباحث الاول
هذه الايات مناسبة لفتح مكة لان الذي جرى في تلك الواقعة مشاكل لهذه الاحوال ولهذا المعنى جاز ان يقال الاية واردة فيه الثاني الاية دالة على المعجزة لانه تعالى اخبر عن
حصول هذه الاحوال وقد وقعت موافقة لهذه الاخبار فيكون ذلك اخبارا عن الغيب والاخبار عن الغيب معجز الثالث هذه الاية تدل على كون الصحابة مؤمنين
في علم الله ايمانا حقيقيا لانها تدل على ان قلوبهم كانت مملوة من الغضب على الكفار ومن الحمية لاجل الدين ومن الرغبة الشديدة في علو الاسلام وهذه الاحوال لا تحصل
الا في قلوب المؤمنين واعلم ان وصف الله تعالى اياهم بذلك لا ينافي كونهم موصوفين بالرحمة والرأفة فانه تعالى قال في وصفهم اذلة على المؤمنين اعزة على الكافرين وقال
ايضا اشداء على الكفار رحماء بينهم ثم قال تعالى ويتوب الله على من يشاء قال الفراء والزجاج هذا مذكور على سبيل الاستئناف ولا يمكن ان يكون جوابا لقوله تعالى
قاتلوهم لان قوله ويتوب الله لا يمكن جعله جزاء لمقاتلتهم مع الكفار قالوا ونظيره قوله فان يشأ الله يختم على قلبك وتم الكلام ههنا ثم استأنف
فقال ويمح الله الباطل ومن الناس من قال يمكن جعل هذه التوبة جوابا لتلك المقاتلة وبيانه من وجوه الاول انه تعالى لما امرهم بالمقاتلة فربما شق ذلك على بعضهم
على ما ذهب اليه الاصم فاذا اقدموا على المقاتلة صار ذلك العمل جاريا مجرى التوبة عن تلك الكراهة الثاني ان حصول النصرة والظفر انعام عظيم من الله تعالى عليهم
والعبد اذا شاهد توالي نعم الله عليه لم يبعد ان يصير ذلك داعيا له الى التوبة عن جميع الذنوب الثالث انه اذا حصل النصر والظفر والغنيمة وكثرة
الاموال والنعم فكل لذة تطلب بالطريق الحرام فانه عند حصول المال والجاه يمكن تحصيلها بطريق حلال فيصير كثرة المال والجاه داعية الى التوبة من هذه الوجوه
الرابع قال بعضهم ان النفس شديدة الميل الى الدنيا ولذاتها واذا انفتحت ابواب الدنيا على الانسان واراد الله تعالى به خيرا عرف ان لذاتها حقيرة يسيرة خسيسة فيصير الدنيا
حقيرة في عينه فيصير ذلك سببا لانقباض النفس عن الدنيا وهذا احد الوجوه المذكورة في تفسير قوله تعالى حكاية عن سليمان رب هب لي ملكا لا ينبغي لاحد
من بعدي يعني ان بعد حصول هذا الملك لا يبقى للنفس اشتغال بطلب الدنيا ثم يعرف انه عند حصول هذا الملك الذي هو اعظم الممالك لا حاصل للدنيا ولا
فائدة في لذاتها وشهواتها فحينئذ يعرض القلب عن الدنيا ولا يقيم لها وزنا فثبت ان حصول المقاتلة يفضي الى المنافع الخمس المذكورة وتلك المنافع حصولها
يوجب التوبة فكانت التوبة متعلقة بتلك المقاتلة وانما قال تعالى على من يشاء لان وجدان الدنيا وانفتاح ابوابها على الانسان قد يصير سببا لانقباض
القلب عن الدنيا وذلك في حق من اراد الله به الخير وقد يصير سببا لتمادي الانسان فيها وتهالكه عليها وانقطاعه بسببها عن سبيل الله فلما اختلف الامر على
الوجه الذي ذكرناه فلهذا قال تعالى ويتوب الله على من يشاء ثم قال تعالى والله عليم بكل ما يعمل ويفعل في ملكه وملكوته حكيم مصيب في احكامه وافعاله قوله تعالى
ام حسبتم ان تتركوا الاية واعلم ان الايات المتقدمة كانت ترغيبا في الجهاد والمقصود من هذه الاية مزيد بيان في الترغيب وفيها مسائل المسألة
الاولى قال الفراء قوله ام من الاستفهام الذي يتوسط الكلام ولو اريد به الابتداء لكان بالالف او بهل المسألة الثانية قال ابو عبيدة كل شيء ادخلته
في شيء ليس منه فهو وليجة واصله من الولوج والداخل الذي يكون في القوم وليس منهم وليجة فالوليجة فعيلة من ولج كالدخيلة من دخل قال الواحدي يقال
هو وليجتي وهم وليجتي للواحد والجمع المسألة الثالثة المقصود من الاية بيان ان المكلف في هذه الواقعة لا يتخلص عن العقاب الا عند حصول امرين الاول ان
يعلم الله الذين جاهدوا منهم وذكر العلم والمراد منه المعلوم والمراد ان يصدر الجهاد عنهم الا انه لما كان وجود الشيء يلزمه كونه معلوم الوجود
عند الله لا جرم جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده واحتج هشام بن الحكم بهذه الاية على ان الله تعالى لا يعلم الشيء الا حال وجوده واعلم ان ظاهر الاية
وان كان يوهم ما ذكره الا ان المقصود ما بيناه والثاني قوله تعالى ولم يتخذوا من دون الله ولا رسوله ولا المؤمنين وليجة والمقصود من ذكر هذا الشرط ان المجاهد قد
يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه خلاف ظاهره وهو الذي يتخذ الوليجة من دون الله ورسوله والمؤمنين فبين تعالى انه لا يتركهم الا
اذا اتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن النفاق والرياء والتودد الى الكفار وابطان ما يخالف طريقة الدين والمقصود بيان انه ليس الغرض من ايجاب
القتال نفس القتال فقط بل الغرض ان يؤتى به انقيادا لامر الله تعالى ولحكمه وتكليفه ليظهر به بذل النفس والمال في طلب رضوان الله فحينئذ يحصل به الانتفاع
واما الاقدام على القتال لسائر الاغراض فذاك مما لا يفيد اصلا ثم قال تعالى والله خبير بما تعملون اي عالم بنياتهم واغراضهم مطلع عليها لا
يخفى عليه منها شيء فيجب على الانسان ان يبالغ في امر النية ورعاية القلب قال ابن عباس ان الله تعالى لا يرضى ان يكون الباطن خلاف الظاهر
ولا الظاهر خلاف الباطن وانما يريد الله تعالى من خلقه الاستقامة كما قال ان الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا قال ولما فرض القتال تميز المنافق
من غيره وتميز من يوالي المؤمنين ممن يعاديهم ما كان للمشركين ان يعمروا مساجد الله شاهدين على انفسهم بالكفر
اولئك حبطت اعمالهم وفي النار هم خالدون انما يعمر مساجد الله من امن بالله واليوم الاخر
واقام الصلوة واتى الزكوة ولم يخش الا الله فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين اجعلتم
سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام اعلم انه تعالى بدأ السورة بذكر البراءة عن الكفار وبالغ في ايجاب ذلك وذكر من انواع فضائحهم وقبائحهم ما
يوجب تلك البراءة ثم انه تعالى حكى عنهم شبها احتجوا بها في ان هذه البراءة غير جائزة وانه يجب ان تكون المخالطة والمناصرة حاصلة فاولها ما ذكره في هذه
الاية وذلك انهم ذكروا انهم موصوفون بصفات حميدة وخصال مرضية وهي توجب مخالطتهم ومعاونتهم ومناصرتهم ومن جملة تلك الصفات كونهم

عامرين للمسجد الحرام قال ابن عباس لما اسر العباس يوم بدر اقبل عليه المسلمون فعيروه بكفره بالله وقطيعة الرحم واغلظ له علي رضي الله عنه في القول فقال لكم تذكرون
مساوينا ولا تذكرون محاسننا فقال له علي الكم محاسن فقال نعم نعمر المسجد الحرام ونحجب الكعبة ونسقي الحاج ونفك العاني فانزل الله تعالى ردا على العباس ما كان
للمشركين ان يعمروا مساجد الله المسألة الثانية عمارة المسجد قسمان اما لزومها وكثرة اتيانها يقال فلان يعمر مجلس فلان اذا كثر غشيانه اياه واما بالعمارة
المعروفة في البناء فان كان المراد بالعمارة الاول فمعنى الكلام ليس للمشركين ان يدخلوا المساجد ويقعدوا فيها وان كان المراد هو الثاني كان المعنى انه ليس للكافر
ان يقدم على مرمة المساجد وانما لم يجز له ذلك لان المسجد موضع العبادة فيجب ان يكون معظما والكافر يهينه ولا يعظمه وايضا الكافر نجس في الحكم
لقوله تعالى انما المشركون نجس وتطهير المسجد واجب لقوله تعالى وطهرا بيتي وايضا الكافر لا يحترز من النجاسات فدخوله في المسجد يلوثه وذلك قد
يؤدي الى فساد عبادة المسلمين وايضا اقدامه على مرمة المسجد يجري مجرى الانعام على المسلمين ولا يجوز ان يصير الكافر صاحب المنة على المسلمين
المسألة الثالثة قرأ ابن كثير وابو عمرو ان يعمروا مسجد الله على الواحد والباقون مساجد الله على الجمع حجة ابن كثير وابي عمرو قوله وعمارة المسجد الحرام وحجة
الباقين وجوه الاول ان يراد المسجد الحرام وانما قيل مساجد لانه قبلة المساجد كلها وامامها فعامره كعامر جميع المساجد والثاني ان يقول ما كان للمشركين
ان يعمروا مساجد الله معناه ما كان للمشركين ان يعمروا شيئا من مساجد الله واذا كان الامر كذلك فلأن لا يمكنوا من عمارة المسجد الحرام الذي
هو اشرف المساجد واعظمها اولى الثالث قال الفراء العرب قد يضعون الواحد مكان الجمع والجمع مكان الواحد اما وضع الواحد مكان الجمع ففي قولهم
فلان كثير الدرهم واما وضع الجمع مكان الواحد فكقولهم فلان يجالس الملوك مع انه لا يجالس الا ملكا واحدا الرابع ان المسجد موضع السجود فكل
بقعة من المسجد الحرام فهو مسجد المسألة الرابعة قال الواحدي دلت هذه الاية على ان الكفار ممنوعون من عمارة مسجد من مساجد المسلمين ولو اوصى
بها لم تقبل وصيته ويمنع من دخول المساجد وان دخل بغير اذن مسلم استحق التعزير وان دخل باذن لم يعزر والاولى تعظيم المساجد ومنعهم منها وقد انزل
رسول الله صلى الله عليه وسلم وفد ثقيف في المسجد وهم كفار وشد ثمامة بن اثال الحنفي في سارية من سواري المسجد وهو كافر اما قوله تعالى شاهدين على انفسهم
بالكفر فقال الزجاج قوله شاهدين حال والمعنى ما كان لهم ان يعمروا المسجد في حال كونهم شاهدين على انفسهم بالكفر ذكروا في تفسير هذه الشهادة
وجوها الاول وهو الاصح انهم اقروا على انفسهم بعبادة الاوثان وتكذيب القران وانكار نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكل ذلك كفر فمن شهد
على نفسه بهذه الاشياء فقد شهد على نفسه بما هو كفر في نفس الامر فمعنى الاية انهم شهدوا على انفسهم بما هو كفر في نفس الامر وليس المراد انهم شهدوا
على انفسهم بكونهم كافرين الثاني قال السدي شهادتهم على انفسهم بالكفر هو ان النصراني اذا قيل له ما انت فيقول نصراني واليهودي يقول يهودي
وعابد الوثن يقول انا عابد الوثن وهذا الوجه انما يتقرر بما ذكرناه في الوجه الاول الثالث ان الغلاة كانوا يقولون كفرنا بدين محمد وبالقران فلعل المراد
ذلك الرابع انهم كانوا يطوفون عراة ويقولون لا نطوف وعلينا ثياب عصينا الله فيها وكلما طافوا شوطا سجدوا للاصنام فهذا هو شهادتهم
على انفسهم بالشرك الخامس انهم كانوا يقولون لبيك لا شريك لك الا شريك هو لك تملكه وما ملك السادس نقل عن ابن عباس انه قال المراد انهم
يشهدون على الرسول صلى الله عليه وسلم بالكفر قال وانما جاز هذا التفسير لقوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم قال الواحدي وهذا الوجه عدول عن الحقيقة
وانما جاز المصير اليه بعد تعذر اجراء اللفظ على حقيقته اما لما بينا ان ذلك جائز لم يجز المصير الى هذا المجاز قال مولانا الامام لو قرأ احد من السلف شاهدين على انفسهم
بالكفر من قولك زيد نفيس وعمرو انفس منه لصح هذا الوجه من غير عدول فيه عن الظاهر ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم والمراد منه ما هو القول الحق في
هذا الباب وهو انه ان كان قد صدر عنهم عمل من اعمال البر مثل اكرام الوالدين وبناء الرباطات واطعام الجائع واكرام الضيف فكل ذلك باطل لان عقاب
كفرهم زائد على ثواب هذه الاشياء فلا يبقى لشيء منها اثر في استحقاق الثواب العظيم مع الكفر واما الكلام في الاحباط فقد تقدم في هذا الكتاب مرارا
واطوارا فلا نعيده ثم قال وفي النار هم فيها خالدون وهو اشارة الى كونهم مخلدين في النار واحتج اصحابنا بهذه الاية على ان الفاسق من اهل الصلوة
لا يبقى مخلدا في النار من وجهين الاول ان قوله تعالى وفي النار هم خالدون يفيد الحصر اي هم فيها خالدون لا غيرهم ولما كان هذا الكلام واردا في حق الكفار ثبت
ان الخلود لا يحصل الا للكافر الثاني انه تعالى جعل الخلود في النار زجرا للكفار عن كفرهم ولو كان هذا الحكم ثابتا لغير الكافر لما صح تهديد الكافر به ثم انه تعالى بين
ان الكافر ليس له ان يشتغل بعمارة المسجد بين ان المشتغل بهذا العمل يجب ان يكون موصوفا بصفات اربع فقال تعالى انما يعمر مساجد الله من امن
بالله واليوم الاخر وانما قلنا انه لابد من الايمان بالله لان المسجد عبارة عن الموضع الذي يعبد الله تعالى فيه فما لم يكن مؤمنا بالله امتنع ان يبني موضعا يعبد الله تعالى
فيه وانما قلنا انه لابد ان يكون مؤمنا باليوم الاخر لان الاشتغال بعبادة الله انما يفيد في القيامة فمن انكر القيامة لم يعبد الله تعالى ومن لم يعبد الله لم يبن بناء
لعبادة الله فان قيل لم لم يذكر الايمان برسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الاول ان المشركين كانوا يقولون ان محمدا انما ادعى رسالة الله
طلبا للرياسة والملك فههنا ذكر الايمان بالله واليوم الاخر وترك ذكر النبوة كانه يقول مطلوبي من تبليغ الرسالة ليس الا الايمان بالمبدأ والمعاد
فذكر المقصود الاصلي وحذف ذكر النبوة تنبيها للكفار على انه لا مطلوب له من الرسالة الا هذا القدر الثاني انه لما ذكر الصلوة والصلوة لا تتم الا بالاذان
والاقامة والتشهد وهذه الاشياء مشتملة على ذكر النبوة كان ذلك كافيا الثالث انه ذكر الصلوة والمفرد المحلى بالالف واللام ينصرف الى

القاضي

الى المعهود السابق ثم ليس المعهود السابق في الصلوة عند المسلمين الا الاعمال التي كان اتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان ذكر الصلوة دليلا على النبوة من هذا الوجه
قوله تعالى واقام الصلوة والسبب فيه ان المقصود الاعظم من بناء المساجد اقامة الصلوات فالانسان ما لم يكن مقرا بوجوب الصلوات امتنع ان يقدم
على بناء المساجد قوله تعالى واتى الزكوة واعلم ان الاعتبار باقامة الصلوة وايتاء الزكوة في عمارة المسجد كانه يدل على ان المراد من عمارة المسجد الحضور
فيه وذلك لان الانسان اذا كان مقيما للصلوة فانه يحضر في المسجد فيحصل عمارة المسجد واذا كان مؤديا للزكوة فانه يحضر في المسجد طوائف الفقراء والمساكين
لطلب اخذ الزكوة فيحصل عمارة المسجد به واما ان حملنا العمارة على مصالح البناء فايتاء الزكوة معتبر في هذا الباب ايضا لان ايتاء الزكوة واجب وبناء المسجد
نافلة والانسان ما لم يفرغ عن الواجب لا يشتغل بالنافلة والظاهر ان الانسان ما لم يكن مؤديا للزكوة لم يشتغل ببناء المساجد الرابعة قوله تعالى
ولم يخش احدا الا الله وفيه وجوه الاول ان ابا بكر الصديق رضي الله عنه بنى في اول الاسلام على باب داره مسجدا وكان يصلي فيه ويقرأ القرآن
والكفار كانوا يؤذونه بسببه فيحتمل ان يكون المراد هو تلك الحالة يعني انه وان خاف الناس في بناء المساجد الا انه لم يلتفت اليهم ولا الى ايذائهم
ولكنه بنى المسجد للخوف من الله تعالى الثاني يحتمل ان يكون المراد منه انه بنى المسجد لا لاجل الرياء وان يقال ان فلانا بنى مسجدا ولكنه يبنيه لمجرد طلب
رضوان الله وتقوية دين الله فان قيل كيف قال ولم يخش الا الله والمؤمن قد يخاف الظلمة والمفسدة قلنا المراد من هذه الخشية الخوف والتقوى
في باب الدين وان لا يختار على رضا الله رضاء غيره واعلم انه تعالى قال انما يعمر مساجد الله من كان موصوفا بهذه الصفات الاربع وكلمة انما للحصر وفيه
تنبيه على ان المسجد يجب صونه عن غير العبادة فيدخل فيه فضول الحديث واصلاح مهمات الدنيا عن النبي صلى الله عليه وسلم ياتي في اخر الزمان ناس من امتي ياتون المساجد
فيقعدون فيها حلقا ذكرهم الدنيا وحب الدنيا لا تجالسوهم فليس لله بهم حاجة وفي الحديث الحديث في المسجد يأكل الحسنات كما تأكل البهيمة
الحشيش وقال النبي صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى ان بيوتي في ارضي المساجد وان زواري فيها عمارها فطوبى لعبد تطهر في بيته ثم زارني في بيتي
فحق على المزور ان يكرم زائره وعنه صلى الله عليه وسلم من الف المسجد الفه الله وعنه صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الرجل يتعاهد المساجد فاشهدوا
له بالايمان وعن النبي صلى الله عليه وسلم من اسرج في مسجد سراجا لم تزل الملائكة وحملة العرش يستغفرون له ما دام في ذلك المسجد ضوء وهذه الاحاديث نقلها
صاحب الكشاف ثم انه تعالى لما ذكر هذه الاوصاف قال فعسى اولئك ان يكونوا من المهتدين وفيه وجوه الاول قال المفسرون عسى من الله تعالى واجب
لكونه متعاليا عن الشك والتردد الثاني قال ابو مسلم عسى ههنا راجع الى العباد وهو يفيد الرجاء فكان المعنى ان الذين ياتون بهذه الطاعات انما
ياتون بها على رجاء الفوز بالاهتداء كقوله تعالى يدعون ربهم خوفا وطمعا والتحقيق فيه ان العبد عند الاتيان بهذه الاعمال لا يقطع على الفوز
بالثواب لانه يجوز على نفسه انه قد اخل بقيد من القيود المعتبرة في حصول القبول والثالث وهو احسن الوجوه ما ذكره صاحب الكشاف وهو
ان المراد منه تبعيد المشركين عن مواقف الاهتداء وحسم اطماعهم من الانتفاع باعمالهم التي استعظموها وافتخروا بها فانه تعالى بين ان
الذين امنوا وضموا الى ايمانهم العمل بالشرائع وضموا اليها الخشية من الله تعالى فهؤلاء صار حصول الاهتداء لهم دائرا بين لعل وعسى فما
بال هؤلاء المشركين يقطعون بانهم مهتدون ويجزمون نفوسهم بالخير من عند الله وفي هذا الكلام ونحوه لطف من الله للمؤمنين في ترجيح الخشية
على الرجاء

اجعلتم سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن بالله واليوم الاخر وجاهد في سبيل الله لا يستوون عند الله والله لا يهدي القوم الظالمين الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اعظم درجة عند الله واولئك هم الفائزون يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا ان الله عنده اجر عظيم يا ايها الذين امنوا

في الاية مسائل المسئلة الاولى ذكر المفسرون اقوالا في نزول هذه الاية قال ابن عباس في بعض الروايات عنه ان عليا رضي الله عنه لما اغلظ الكلام للعباس
رضي الله عنه قال العباس ان كنتم سبقتمونا بالاسلام والهجرة والجهاد فلقد كنا نعمر المسجد الحرام ونسقي الحاج فنزلت هذه الاية وقيل ان المشركين
قالوا لليهود نحن سقاة الحجيج وعمار المسجد الحرام فنحن افضل ام محمد واصحابه فقالت اليهود لهم انتم افضل وقيل ان عليا قال للعباس رضي الله
عنهما بعد اسلامه يا عم الا تهاجرون الا تلحقون برسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الست في افضل من الهجرة اسقي حاج بيت الله واعمر المسجد
الحرام فلما نزلت هذه الاية قال ما اراني الا تارك سقايتنا فقال النبي صلى الله عليه وسلم اقيموا على سقايتكم فان لكم فيها خيرا وقيل افتخر طلحة بن
شيبة والعباس وعلي فقال طلحة انا صاحب البيت بيدي مفتاحه ولو اردت بت فيه وقال العباس انا صاحب السقاية والقائم عليها
قال علي كرم الله وجهه انا صاحب الجهاد فانزل الله تعالى هذه الاية قال مولانا الامام رحمه الله حاصل الكلام انه يحتمل ان يقال هذه الاية المفاضلة
جرت بين المسلمين ويحتمل انها جرت بين المسلمين والكافرين اما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين فقد احتجوا بقوله تعالى بعد هذه
الاية في حق المؤمنين المهاجرين اولئك اعظم درجة عند الله وهذا يقتضي ان يكون للمرجوح ايضا درجة عند الله وذلك لا يليق الا بالمؤمن
وسنجيب عن هذا الكلام اذا انتهينا اليه واما الذين قالوا انها جرت بين المسلمين والكافرين فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى كمن امن

بالله وهذا يدل على ان هذه المفاضلة انما وقعت بين من لم يؤمن بالله وبين من امن بالله وهذا هو الاقرب عندي وتقرير هذا الكلام ان نقول انا قد نقلنا في تفسير قوله تعالى انما
يعمر مساجد الله من امن بالله ان العباس احتج على فضائل نفسه بانه عمر المسجد الحرام وسقى الحاج فاجاب الله تعالى عنه بوجهين الاول ما بين في الاية الاولى ان عمارة المسجد انما توجب
الفضيلة اذا كانت صادرة عن المؤمن اما اذا كانت صادرة عن الكافر فلا فائدة فيها البتة والوجه الثاني من الجواب ما ذكره في هذه الاية وهو ان يقال هب انا سلمنا ان
عمارة المسجد الحرام وسقي الحاج يوجب نوعا من انواع الفضيلة الا انها بالنسبة الى الايمان بالله والجهاد قليل جدا فكان ذكر هذه الاعمال في مقابلة الايمان بالله والجهاد خطأ لانه
يقتضي مقابلة الشيء الشريف الرفيع جدا بالشيء الحقير التافه جدا وانه باطل فهذا هو الوجه في تخريج هذه الاية وبهذا الطريق يحصل النظم الصحيح لهذه الاية بما قبلها المسئلة الثانية قال
صاحب الكشاف السقاية والعمارة مصدر من سقى وعمر كالصيانة والوقاية واعلم ان السقاية والعمارة فعل وقوله من امن بالله اشارة الى الفاعل فظاهر اللفظ يقتضي
تشبيه الفعل بالفاعل والصفة بالذات وهو محال فلا بد من التأويل وهو من وجهين الاول ان نقول التقدير اجعلتم اهل سقاية الحاج وعمارة المسجد الحرام كمن امن
بالله وتقويه قراءة عبد الله بن الزبير سقاة الحاج وعمرة المسجد الحرام والثاني ان نقول التقدير اجعلتم سقاية الحاج كايمان من امن بالله ونظيره قوله تعالى ليس البر
ان تولوا الى قوله ولكن البر من امن بالله المسئلة الثالثة قال الحسن رحمه الله كانت السقاية بنبيذ زبيب وعن عمر رضي الله عنه وجد نبيذ السقاية من
الزبيب شديدا فكسره بالماء ثم ذاقه فكسره بالماء ثلاثا وقال اذا اشتد عليكم فاكسروه بالماء واما عمارة المسجد الحرام فالمراد تجهيزه وتحسين صورة جدرانه
ولما ذكر تعالى وصف الفريقين قال لا يستوون ولما كان نفي المساواة بينهما لا يفيد ان الراجح من هو فنبه على الراجح بقوله والله لا يهدي القوم الظالمين فبين ان الكافرين ظالمون
لانفسهم فانهم خلقوا للايمان وهم رضوا بالكفر وكانوا ظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه وايضا ظلموا المسجد الحرام فانه تعالى خلقه ليكون
موضعا لعبادة الله فجعلوه موضعا لعبادة الاوثان فكان هذا ظلما اما قوله تعالى الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله الاية واعلم انه تعالى ذكر ترجيح الايمان والجهاد
على السقاية وعمارة المسجد على طريق الرمز ثم اتبعه بذكر هذا الترجيح على سبيل التصريح في هذه الاية فقال ان من كان موصوفا بهذه الصفات الاربع كان اعظم درجة
عند الله ممن اتصف بالسقاية والعمارة وتلك الصفات الاربع هي هذه فاولها الايمان وثانيها الهجرة وثالثها الجهاد في سبيل الله بالمال ورابعها الجهاد بالنفس
وانما قلنا ان الموصوفين بهذه الصفات الاربع في غاية الجلالة والرفعة لان الانسان ليس له الا مجموع امور ثلاثة الروح والبدن والمال اما الروح فلما زال عنه الكفر
وحصل فيه الايمان فقد وصل الى اعلى المراتب السعادات اللائقة بها واما البدن والمال فبسبب الهجرة وقعا في النقصان وبسبب الاشتغال بالجهاد صارا معرضين للهلاك
والبطلان ولا شك ان النفس والمال محبوب الانسان والانسان لا يعرض عن محبوبه الا عند الفوز بمحبوب اكمل من الاول فلولا ان طلب الرضوان اتم عندهم من النفس
والمال والا لما رجحوا جانب الاخرة على جانب المال والنفس ولما رضوا باهدار النفس والمال لطلب مرضاة الله فثبت انه عند حصول هذه الصفات الاربع صار الانسان
واصلا الى اخر درجات البشرية واول مراتب الملكية واي مناسبة بين هذه الدرجة وبين الاقدام على السقاية والعمارة لمجرد الاقتداء بالاباء والاسلاف ولطلب الرياء
والسمعة فثبت بهذا البرهان اليقيني صحة قوله تعالى الذين امنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وانفسهم اولئك اعظم درجة واعلم انه تعالى لم يقل انهم
اعظم درجة من المشتغلين بالسقاية والعمارة لانه لو عين ذكرهم لاوهم ان فضيلتهم انما حصلت بالنسبة اليهم ولما ترك ذكر المرجوح دل ذلك
على انهم افضل من كل من سواهم على الاطلاق لانه لا يعقل حصول سعادة وفضيلة للانسان اعلى واكمل من هذه الصفات واعلم ان في قوله تعالى عند الله ما يدل على ان
المراد من كون العبد عند الله الاستغراق في عبوديته وطاعته وليس المراد منه العندية بحسب الجهة والمكان وعند هذا يلوح ان الملائكة لما حصلت لهم منقبة العندية
في قوله تعالى ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته فكذلك الارواح المقدسة البشرية اذا تطهرت عن دنس الاوصاف البدنية والقاذورات الجسدانية اشرقت
بانوار الجلال وتجلى فيها اضواء عالم الكمال وترقت من العبدية الى العندية بل كانه لا كمال في العبدية الا بهذه حقيقة العبدية ولذلك قال تعالى سبحان الذي اسرى
بعبده ليلا فان قيل لما اخبرتم ان هذه الصفات كانت بين المسلمين والكافرين فكيف قال في وصفهم اعظم درجة مع انه ليس للكفار درجة قلنا
الجواب عنه من وجوه الاول ان هذا ورد على حسب ما كانوا يقدرون لانفسهم من الدرجة والفضيلة عند الله ونظيره قوله تعالى الله خير اما يشركون وقوله
اذلك خير ام شجرة الزقوم الثاني ان يكون المراد اولئك اعظم درجة من كل من لم يكن موصوفا بهذه الصفات تنبيها على انهم لما كانوا افضل من
المؤمنين الذين ما كانوا موصوفين بهذه الصفات فبان لا يقاسوا الى الكفار اولى الثالث انه يكون المراد ان المؤمن المهاجر المجاهد افضل ممن على السقاية
والعمارة والمراد منه ترجيح تلك الاعمال على هذه الاعمال ولا شك ان السقاية والعمارة من اعمال الخير وانما بطل ايجابهما للثواب في حق الكفار لان فيهم
الكفر الذي له هو اعظم الجنايات مانع من ظهور ذلك الاثر واعلم انه تعالى لما بين ان الموصوفين بالايمان والهجرة اعظم درجة عند الله بين الله تعالى
[illegible] الفائزون وهذا للحصر والمعنى انهم هم الفائزون بالدرجة العالية الشريفة المقدسة التي وقعت الاشارة اليها بقوله تعالى عند ربهم وهي
وذلك لان من امن بالله وعرفه فقد بقي قلبه ملتفتا الى الدنيا ثم عند هذا يحتاج الى ازالة هذه العقدة عن جوهر الروح وازالة حب الدنيا ثم لا يتم الا بالتفريق
بين النفس وبين لذات الدنيا فاذا دام ذلك التفريق انتقض ملكة حب الدنيا فهذا التفريق والنقض يحصلان بالهجرة ثم انه لا بد بعده من انحطاط الدنيا ولو دون
على حاليها وصبورا ونهاني عين العقل بحيث يوجب على نفسه تركها ورفضها وذلك انما يتم بالجهاد لانه تعريض للنفس والمال للهلاك والبوار ولولا استحقار
الدنيا لما فعل ذلك وعند هذا يتم ما قاله بعض المحققين وهو ان العرفان مبتدأ من تفريق ونقض وترك ورفض ثم عند حصول هذه الحالة يصير القلب مشتغلا

بالنظر الى صفات الجلال والاكرام وفي مشاهدتها يحصل من النفس وكمال فيصير الانسان شهيدا مشاهدا لعالم الجلال مشهودا له بقوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان
وعند هذا يحصل الانتهاء الى حضرة الاحد الصمد وهو المراد من قوله عند ربهم وهناك لحق الوقوف والوصول ثم قال تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان وجنات لهم
فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا واعلم ان هذه البشارة تشتمل على انواع من الدرجات العالية وانه تعالى ابتدأ فيها بالاشرف فالاشرف نازلا الى الادون فالادون
ونحن نفسرها تارة على طريق المتكلمين واخرى على طريقة العارفين اما الاول فنقول فالمرتبة الاولى منها وهي اعلاها واشرفها كون تلك البشارة حاصلة من ربهم
بالرحمة والرضوان وهذا هو التعظيم والاجلال من قبل الله وقوله وجنات لهم فيها نعيم اشارة الى حصول المنافع العظيمة وقوله فيها نعيم اشارة الى كون المنافع
خالصة عن الكدورات لان النعيم مبالغة في النعمة ولا معنى للمبالغة في النعمة الا خلوها عن ممازجة الكدورات وقوله مقيم عبارة عن كونها دائمة غير منقطعة ثم انه تعالى
عبر عن دوامها بثلث عبارات اولها مقيم وثانيها خالدين وثالثها ابدا فحصل من مجموع ما ذكرناه انه تعالى يبشر هؤلاء المؤمنين المهاجرين المجاهدين بمنفعة خالصة
دائمة مقرونة بالتعظيم وذلك هو حد الثواب وحقه فائدة تخصيص هؤلاء المؤمنين كون هذا الثواب كامل الدرجة على المرتبة بحسب كل واحد من هذه
القيود الاربعة ومن المتكلمين من قال قوله يبشرهم ربهم برحمة منه المراد منه خيرات الدنيا وقوله ورضوان المراد منه كونه تعالى راضيا عنهم حال كونهم
في الحيوة الدنيا وقوله وجنات لهم المراد منه المنافع الاخروية وقوله فيها نعيم مقيم المراد كون تلك النعم خالصة وقوله مقيم خالدين فيها ابدا المراد منه دوامها وقوله
ان الله عنده اجر عظيم المراد منه الاجلال والتعظيم الذي يجب حصولهما في الثواب واما تفسير هذه الآية على طريقة العارفين المحبين المشتاقين فنقول
المرتبة الاولى من الامور المذكورة في هذه الآية قوله يبشرهم ربهم واعلم ان الفرح بالنعمة يقع على قسمين احدهما ان يفرح بالنعمة لانها نعمة والثاني ان يفرح
بها لا من حيث هي هي بل من حيث ان المنعم خصه بها وشرفه بها وان عجز ذهنك عن الوصول الى الفرق بين هذين القسمين فتأمل فيما اذا كان العبد واقفا في
حضرة السلطان الذي ملكه وسائر العبيد كذلك واقفين في حضرته فاذا رمى السلطان تفاحة الى احد اولئك العبيد عظم فرحه بها فذلك الفرح العظيم ما حصل
بسبب حصول تلك التفاحة بل بسبب ان ذلك السلطان خصه بها فثبت ان كل عقل سليم يجزم بان ذلك الفرح ما حصل بسبب حصول التفاحة وانما حصل
لان ذلك السلطان خصه بذلك الاكرام فكذلك هنا قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان منهم من كان فرحه بسبب الفوز بتلك الرحمة
ومنهم من لم يفرح بالفوز بها وانما فرح لان مولاه خصه بها وحينئذ يكون فرحه لا بالرحمة بل بمن اعطى الرحمة ثم ان هذا المقام يحصل فيه ايضا درجات
فمنهم من يكون فرحه بالراحم لانه رحمه ومنهم من يتوغل في الخلوص فينسى الرحمة ولا يكون فرحه الا بالمولى لانه هو وذلك لان العبد ما دام مشغولا بالحق
من حيث انه راحم فهو غير مستغرق في الحق بل تارة مع الحق وتارة مع الخلق فاذا تم الامر انقطع عن الخلق وغرق في بحر نور الحق وغفل عن المحبة والمحنة والنقمة
والنعمة والبلاء والآلاء والمحققون المحققون وقفوا عند قوله يبشرهم ربهم فكان ابتهاجهم بهذا وسرورهم به وتعويلهم عليه ورجوعهم اليه ومنهم من لم يصل
الى تلك الدرجة العالية فلا تقنع نفسه الا بمجموع قوله يبشرهم ربهم برحمة فلا يعرف ان الاستبشار بسماع قوله ربهم كيف يكون بل انما يستبشرون بمجموع كونه
مبشرا بالرحمة والمرتبة الثالثة هي ان يكون استبشاره بالرحمة وهذه المرتبة هي المرتبة النازلة عند المحققين واللطيفة الثانية من لطائف هذه الآية هي
انه تعالى قال يبشرهم ربهم وهي مشتملة على انواع من الرحمة والكرامة اولها ان البشارة لا تكون الا بالرحمة والاحسان والثانية ان بشارة كل احد يجب
ان تكون لائقة بحاله فلما كان المبشر ههنا هو اكرم الاكرمين وجب ان تكون البشارة بخيرات تعجز العقول عن وصفها وتتقاصر الافهام عن نعتها
والثالثة انه تعالى سمى نفسه ههنا بالرب وهو مشتق من التربية كانه قيل الذي رباكم في الدنيا بالنعم التي لا حد ولا حصر لها يبشركم بخيرات عالية وسعادات
كاملة والرابعة انه تعالى قال ربهم فاضاف نفسه اليهم وما اضافهم الى نفسه الخامسة انه تعالى قدم ذكرهم على ذكر نفسه فقال يبشرهم ربهم والسادسة
ان البشارة هي الاخبار عن حدوث شيء ما كان معلوم الوقوع اما لو كان معلوم الوقوع لم يكن بشارة الا ترى ان الفقهاء قالوا لو ان رجلا قال من
بشرني من عبيدي بقدوم ولدي فهو حر فاول من اخبره بذلك الخبر يعتق والذين يخبرون به بعد ذلك لا يعتقون واذا كان الامر كذلك فقوله يبشرهم
ربهم لا بد وان يكون اخبارا عن حصول مرتبة من مراتب السعادات ما عرفوه قبل ذلك وجميع لذات الجنة وخيراتها وطيباتها قد عرفوه في
الدنيا من القرآن والاخبار فلا يكون الاخبار عن حصولها بشارة ولا بد وان يكون هذه البشارة بشارة عن سعادات لا تصل العقول الى وصفها البتة
رزقنا الله تعالى الوصول اليها بفضله واعلم انه تعالى لما قال يبشرهم ربهم بين الشيء الذي به يبشرهم وهو امور اولها قوله برحمة منه وثانيها قوله ورضوان
وانا اظن والعلم عند الله انه اراد بهذين الامرين ما ذكره في قوله تعالى ارجعي الى ربك راضية مرضية والرحمة كون العبد راضيا بقضاء الله وذلك لان من
حصلت له هذه الحالة كان نظره على المنعم والمبتلي لا على النعمة والبلاء ومن كان نظره على المبتلي والمنعم لم يتغير حاله لان المنعم والمبتلي منزه عن التغير
والحالة الحاصلة بسببه تكون مبرأة عن التغير اما من كان طالبا لحظ النفس كان ابدا في التغير من الفرح الى الحزن ومن السرور الى الغم ومن الراحة الى الجراحة
ومن اللذة الى الالم فثبت ان الرحمة التامة لا تحصل الا عند ما يصير العبد راضيا بقضاء الله فقوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان هو ان
يزيل عن قلبه الالتفات الى غير هذه الحالة ويجعله راضيا بقضاء الله ثم انه تعالى يصير راضيا وهو قوله ورضوان وعند هذا تصير الحالتان هما المذكورتان
في قوله راضية مرضية وهي هذه الجنة الروحانية النورانية العقلية القدسية الالهية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذه الجنة العالية المقدسة ذكر الجنة الجسمانية وهي

قوله وجنات لهم فيها نعيم مقيم خالدين فيها ابدا وقد سبق شرح هذه المراتب ولما ذكر هذه الاحوال قال ان الله عنده اجر عظيم والمقصود شرح تعظيم هذه
الاحوال وفي هذا الفصل مسئلة ان اصحابنا يقولون ان الخلود يدل على طول المكث ولا يدل على التأبيد واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية وهي قوله خالدين فيها ابدا
ولو كان الخلود يفيد التأبيد لكان ذكر التأبيد بعد ذكر الخلود تكرارا وانه لا يجوز يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اباءكم واخوانكم اولياء
ان استحبوا الكفر على الايمان ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قل ان كان اباؤكم واخوانكم
وازواجكم وعشيرتكم واموال اقترفتموها وتجارة تخشون كسادها ومساكن ترضونها
احب اليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربصوا حتى يأتي الله بامره والله لا يهدي القوم
الفاسقين لقد نصركم الله في مواطن اعلم ان المقصود من هذه الآية ان يكون جوابا عن شبهة اخرى ذكروها في ان البراءة من الكفار
غير ممكنة وتلك الشبهة انهم قالوا ان الرجل المسلم قد يكون ابوه كافرا والرجل الكافر قد يكون ابنه او اخوه مسلما وحصول المقاطعة التامة بين الرجل وابيه
وابنه واخيه كالمتعذر الممتنع واذا كان الامر كذلك كانت تلك البراءة التي امر الله تعالى بها كالشاق المتعذر الممتنع فذكر الله تعالى هذه الآية لازالة هذه الشبهة ونقل
الواحدي عن ابن عباس انه قال لما امر المؤمنين بالهجرة قبل فتح مكة فمن لم يهاجر لم يقبل الله ايمانه حتى يجانب الاباء والاقرباء ان كانوا كفارا قال مولانا
الامام هذا مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل هذه الآية على ما ذكروه والاقرب عندي ان يكون محمولا على ما ذكرته وهو انه تعالى
لما امر المؤمنين بالتبري عن المشركين وبالغ في ايجابه قالوا كيف تمكن هذه المقاطعة التامة بين الرجل وبين ابيه وابنه واخيه فذكر الله تعالى ان الانقطاع عن الاباء والاولاد
والاخوان واجب بسبب الكفر وهو قوله تعالى ان استحبوا الكفر على الايمان والاستحباب طلب المحبة يقال استحب له بمعنى احبه كانه طلب محبته ثم انه تعالى بعد ان نهى
عن مخالطتهم وكان لفظ النهي يحتمل ان يكون نهي تنزيه او نهي تحريم ذكر ما يزيل الشبهة فقال ومن يتولهم منكم فاولئك هم الظالمون قال ابن عباس
يريد مشركا مثلهم لانه رضي بشركهم والرضى بالكفر كفر كما ان الرضى بالفسق فسق قال القاضي هذا النهي لا يمنع من ان يتبرأ اباءه في امر الدنيا كما لا يمنع
من قضاء دين الكافر ومن استعماله في الاعمال قوله تعالى قل ان كان اباؤكم وابناؤكم واخوانكم الآية اعلم ان هذه الآية هي تقرير الجواب الذي ذكره في الآية الاولى
وذلك ان جماعة من المؤمنين قالوا يا رسول الله كيف يمكن البراءة منهم بالكلية وان هذه البراءة توجب انقطاعنا عن ابائنا واخواننا
وعشائرنا واذا فعلنا ذلك ذهبت تجاراتنا وهلكت اموالنا وخربت ديارنا وبقينا ضائعين فبين الله تعالى انه يجب تحمل جميع هذه المضار
في الدنيا ليبقى الدين سليما وذكر انه ان كانت رعاية هذه المصالح الدنيوية عندكم اولى من طاعة الله وطاعة رسوله ومن المجاهدة في سبيل الله
فتربصوا بما تحبون حتى يأتي الله بامره اي بعقوبة عاجلة او آجلة والمقصود منه الوعيد ثم قال تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين اي الخارجين
عن طاعته الى معصيته وهذا ايضا تهديد وهذه الآية تدل على انه اذا وقع التعارض بين مصلحة واحدة من مصالح الدين وبين جميع مهمات الدنيا وجب
على المسلم ترجيح الدين على الدنيا قال الواحدي قوله وعشيرتكم عشيرة الرجل اهله الادنون وهم الذين يعاشرونه وقرأ ابو بكر عن عاصم وعشيراتكم بالجمع
والباقون على الواحد اما من قرأ بالجمع فذلك لان كل واحد من المخاطبين له عشيرة فاذا جمعت قلت وعشيراتكم ومن افرد قال العشيرة واقعة
على الجمع واستغنى عن جمعها ويقوي ذلك ان الاخفش قال لا تكاد العرب تجمع عشيرة بعشيرات انما يجمعونها عشائر قوله تعالى واموال اقترفتموها
الاقتراف الاكتساب واعلم انه تعالى ذكر الامور الداعية الى مخالطة الكفار وهي امور اربعة اولها مخالطة الاقارب وذكر منهم اربعة اصناف على
التفصيل وهم الاباء والابناء والاخوان والازواج ثم ذكر البقية بلفظ واحد يتناول الكل وهو لفظ العشيرة وثانيها الميل الى امساك الاموال المكتسبة
وثالثها الرغبة في تحصيل الاموال بالتجارة ورابعها الرغبة في المساكن ولا شك ان هذا الترتيب ترتيب حسن فان اعظم الاسباب الداعية الى المخالطة
القرابة ثم انه يتوسل بتلك المخالطة الى ابقاء الاموال الحاصلة ثم انه يتوسل بالمخالطة الى اكتساب الاموال التي هي غير حاصلة وفي آخر المراتب الرغبة في
البقاء في الاوطان والدور التي بنيت لاجل السكنى فذكر تعالى هذه الاشياء على هذا الترتيب الواجب وبين بالآخرة ان رعاية الدين خير من رعاية
جملة هذه الامور والله الموفق للصواب لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين اذ اعجبتكم كثرتكم
فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم وليتم مدبرين ثم انزل الله سكينته على
رسوله وعلى المؤمنين وانزل جنودا لم تروها وعذب الذين كفروا وذلك جزاء الكافرين
ثم يتوب الله من بعد ذلك على من يشاء والله غفور رحيم يا ايها الذين امنوا انما المشركون
وفي هذه الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة انه يجب الاعراض عن مخالطة الاباء والابناء والاخوان والعشائر وعن الاموال والتجارات
والمساكن رعاية لمصالح الدين ولما علم تعالى ان هذا يشق جدا على النفوس والقلوب ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تعالى يوصله الى مطلوبه من
الدنيا ايضا وضرب تعالى لهذا مثلا وذلك ان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في واقعة حنين كانوا في غاية الكثرة والقوة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين
ثم في حال الانهزام لما تضرعوا الى الله تعالى قواهم حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى اعتمد على الدنيا فاته الدين والدنيا ومتى اطاع الله تعالى

ورجح الدين على الدنيا اتاه الله تعالى الدين والدنيا على احسن الوجوه وكان ذكر هذا تسلية لاولئك الذين امرهم بمقاطعة الآباء والابناء والاموال والمساكن لاجل مصلحة
الدين وتبشيرا لهم على الصبر عليها ووعدا لهم على سبيل الرمز بانهم ان فعلوا ذلك فانه تعالى يوصلهم الى اقاربهم واموالهم ومساكنهم على احسن الوجوه فهذا تقرير النظم
وهو في غاية الحسن المسألة الثانية قال الواحدي النصر المعونة على العدو خاصة والمواطن جمع الموطن وهو كل موضع اقام به الانسان لامر فعلى هذا مواطن
الحرب مقاماتها ومواقفها وامتناعها من الصرف لانه جمع على صيغة لم يأت عليها واحد والمواطن الكثيرة غزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انها
ثمانون موطنا فاعلمهم الله تعالى انه هو الذي تولى نصر المؤمنين ومن نصره فلا غالب له ثم قال تعالى ويوم حنين اي واذكروا يوم حنين من جملة تلك المواطن
حال ما اعجبتكم كثرتكم المسألة الثالثة لما فتح رسول الله صلى الله عليه وسلم مكة وقد بقيت ايام من شهر رمضان خرج متوجها الى حنين لقتال هوازن
وثقيف واختلفوا في عدد عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عطاء عن ابن عباس كانوا ستة عشر الفا عشرة آلاف الذين حضروا مكة والفان
من الطلقاء وقال الكلبي كانوا عشرة آلاف وبالجملة فكانوا عددا كثيرين وكان هوازن وثقيف اربعة آلاف فلما التقوا قال رجل من المسلمين
لن نغلب اليوم من قلة فهذه الكلمة ساءت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي المراد من قوله اذ اعجبتكم كثرتكم وقيل انه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقيل قالها ابو بكر رضي الله عنه واسنادها الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بعيد لانه كان في اكثر الاحوال متوكلا على الله منقطع القلب عن الدنيا
واسبابها ثم قال تعالى فلم تغن عنكم شيئا ومعنى الاغناء اعطاء ما يدفع الحاجة فقوله فلم تغن عنكم شيئا اي لم تعطكم شيئا يدفع حاجتكم
والمقصود من هذا الكلام ان الله تعالى اعلمهم انهم لا يغلبون بكثرتهم وانما يغلبون بنصر الله فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين ثم قال تعالى وضاقت
عليكم الارض بما رحبت يقال رحب يرحب رحبا ورحابة فقوله بما رحبت اي برحبها وما ههنا مع الفعل بمنزلة المصدر والمعنى
انكم لشدة ما لحقكم من الخوف ضاقت عليكم الارض فلم تجدوا فيها موضعا يصلح لفراركم عن عدوكم قال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما
حملنا عليهم انكشفوا واكببنا على الغنائم فاستقبلونا بالسهام وانكشف المسلمون عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يبق معه الا العباس بن عبد المطلب
وابو سفيان بن الحارث قال البراء والذي لا اله الا هو ما ولى رسول الله صلى الله عليه وسلم دبره قط ورايته وابو سفيان آخذ بالركاب والعباس آخذ
بلجام الدابة وهو يقول انا النبي لا كذب انا ابن عبد المطلب وطفق يركض بغلته نحو الكفار لا يبالي وكانت بغلته شهباء ثم قال للعباس
ناد المهاجرين والانصار وكان العباس رجلا صيتا فجعل ينادي يا عباد الله يا اصحاب الشجرة يا اصحاب سورة البقرة فجاء المسلمون حين سمعوا
صوته عنقا واحدا واخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده كفا من الحصا فرماهم بها وقال شاهت الوجوه فما زال امرهم مدبرا وحدهم كليلا حتى
هزمهم الله تعالى ولم يبق منهم احد يومئذ الا وقد امتلأت عيناه من ذلك التراب فذلك قوله ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين
واعلم انه تعالى لما بين ان الكثرة لا تنفع وان الذي اوجب النصرة ما كان الا من الله تعالى ذكر امورا ثلاثة احدها انزال السكينة والسكينة ما يسكن
اليه القلب والنفس ويوجب الامنة والطمأنينة واظن وجه الاستعارة فيه ان الانسان اذا خاف فر وفؤاده متحرك واذا امن سكن وثبت فلما
كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن واعلم ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله وعلى المؤمنين يدل على ان الفعل موقوف
على حصول الداعي ويدل على ان حصول الداعي ليس الا من قبل الله اما بيان الاول فهو ان حال انهزام القوم لم تحصل داعية السكون والثبات في قلوبهم فلما
لم يحصل السكون والثبات بل هرب القوم وانهزموا ولما حصلت السكينة التي هي عبارة عن داعية السكون والثبات رجعوا الى رسول الله صلى الله
عليه وسلم وثبتوا عنده وسكنوا فدل هذا على ان حصول الفعل موقوف على حصول الداعية اما بيان الثاني وهو ان حصول تلك الداعية من الله تعالى فهو
صريح قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله والعقل ايضا دل عليه وهو انه لو كان حصول تلك الداعية في القلب من جهة العبد لتوقف على حصول داع
آخر ولزم التسلسل وهو محال ثم قال تعالى وانزل جنودا لم تروها واعلم ان هذا هو الامر الثاني الذي فعله الله تعالى في ذلك اليوم ولا خلاف ان المراد انزال الملائكة وليس
في الظاهر ما يدل على عدد الملائكة كما هو مذكور في قصة بدر وقال سعيد بن جبير امد الله نبيه بخمسة آلاف من الملائكة ولعله انما ذكر هذا العدد قياسا على يوم بدر
وقال سعيد بن المسيب حدثني رجل كان في المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهباء تلقانا
رجال بيض الوجوه حسان فقالوا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا وركبوا اكتافنا وايضا اختلفوا ان الملائكة هل قاتلوا ذلك اليوم فالرواية التي نقلناها
عن سعيد بن المسيب تدل على انهم قاتلوا ومنهم من قال الملائكة ما قاتلوا الا يوم بدر واما فائدة نزولهم في هذا اليوم فهو القاء الخواطر الحسنة في
قلوب المؤمنين ثم قال تعالى وعذب الذين كفروا وهذا هو الامر الثالث الذي فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك اليوم والمراد من هذا التعذيب
قتلهم واسرهم واخذ اموالهم وسبي ذراريهم واحتج اصحابنا بهذا على ان فعل العبد خلق الله لان المراد من هذا التعذيب ليس الا الاخذ والاسر وهو
تعالى نسب تلك الاشياء الى نفسه وقد بينا ان قوله تعالى ثم انزل الله سكينته على رسوله يدل على ذلك فصار مجموع هذين الكلامين دليلا بينا تاما
في هذه المسألة فقالت المعتزلة انما نسب تعالى ذلك الفعل الى نفسه لانه حصل بامره وقد سبق جوابه غير مرة ثم قال تعالى وذلك جزاء الكافرين
واعلم ان الحنفية تمسكوا في مسألة الجلد مع التغريب وان المراد ان ذلك التعذيب جزاء الكافرين بقوله الزانية والزاني فاجلدوا قالوا الفاء

وقال قتادة كانوا اثني عشر الفا

تدل على كون الجلد جزاء والجزاء اسم للكافي وكون الجلد كافيا يمنع كون غيره مشروعا معه فنقول في الجواب عنه الجزاء ليس اسما للكافي وذلك باعتبار انه تعالى سمى هذا التعذيب
جزاء مع ان المسلمين اجمعوا على ان العقوبة الدائمة في القيامة مدخرة لهم فدلت الآية على ان الجزاء ليس اسما لما يقع به الكفاية ثم قال تعالى ثم يتوب الله من بعد ذلك
على من يشاء يعني ان مع كل ما جرى عليهم من الخذلان فان الله تعالى قد يتوب عليهم قال اصحابنا انه تعالى قد يتوب على بعضهم بان يزيل عن قلبه الكفر ويخلق
فيه الاسلام قال القاضي معناه انهم بعد ان جرى عليهم ما جرى اذا اسلموا وتابوا فان الله يقبل توبتهم وهذا ضعيف لان قوله تعالى ثم يتوب الله
ظاهره يدل على ان تلك التوبة انما حصلت لهم من قبل الله وتمام الكلام في هذا المعنى مذكور في سورة البقرة عند قوله تعالى فتاب عليه ثم قال تعالى والله
غفور لمن تاب رحيم لمن آمن وعمل صالحا يا ايها الذين آمنوا انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا
وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله ان شاء ان الله عليم حكيم قاتلوا الذين لا يؤمنون
في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا هو الشبهة الثالثة من الشبه التي وقعت في قلوب القوم وذلك لان رسول الله صلى الله عليه وسلم امر عليا رضي الله عنه
ان يقرأ على مشركي مكة اول سورة براءة وينبذ اليهم عهدهم بان الله بريء من المشركين ورسوله قال اناس يا اهل مكة ستعلمون ما تلقونه من الشدة لانقطاع السبل
وفقد الاحمال فنزلت هذه الآية لدفع هذه الشبهة واجاب الله تعالى عنها بقوله وان خفتم عيلة اي فقرا وحاجة فسوف يغنيكم الله من فضله فهذا وجه النظم وهو
حسن موافق المسألة الثانية قال الاكثرون لفظ المشركين يتناول عبدة الاوثان وقال قوم بل يتناول جميع الكفار وقد سبقت هذه المسألة واحتج هذا القول
بالدلائل الكثيرة والذي نعيده ههنا التمسك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فلو قلنا اليهودي والنصراني غير مشرك
لزم دخوله تحت قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء ومعلوم انه باطل المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف النجس مصدر نجس نجسا وقذر قذرا ومعناه ذوو
نجس وقال الليث النجس الشيء القذر من الناس ومن كل شيء ورجل نجس وقوم انجاس ولغة اخرى رجل نجس وقوم نجس ورجلان نجس وامرأة نجس
واختلفوا في تفسير كون المشرك نجسا فنقل صاحب الكشاف عن ابن عباس ان اعيانهم نجسة كالكلاب والخنازير وعن الحسن من صافح مشركا توضأ وهذا هو
قول الهادي من ائمة الزيدية واما الفقهاء فقد اتفقوا على طهارة ابدانهم واعلم ان ظاهر القرآن يدل على كونهم انجاسا فلا يرجع عنه الا بدليل منفصل ولا يمكن ادعاء
الاجماع فيه لما بينا ان الاختلاف فيه حاصل واحتج القاضي على طهارتهم بما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم شرب من اوانيهم وايضا لو كان جسمه نجسا لما
تبدل ذلك بسبب الاسلام والقائلون بالقول الاول اجابوا عنه بان القرآن اقوى من خبر الواحد وايضا فبتقدير صحة الخبر وجب ان يعتقد ان حل الشرب
في اوانيهم كان متقدما على نزول هذه الآية وبيانه من وجهين الاول ان هذه السورة من آخر ما نزل من القرآن وايضا كانت المخالطة مع الكفار جائزة فحرمها
الله تعالى وكانت المعاهدة معهم حاصلة فازالها الله تعالى فلا يبعد ان يقال ايضا الشرب من اوانيهم كان جائزا فحرمه الله تعالى الثاني ان الاصل حل الشرب من
اي اناء كان فلو قلنا انه حرم بحكم الآية ثم حل بحكم الخبر فقد حصل نسخان اما لو قلنا انه كان حلالا بحكم الاصل والرسول صلى الله عليه وسلم شرب من آنيتهم
بحكم الاصل ثم جاء التحريم بحكم هذه الآية لم يحصل النسخ الا مرة واحدة فوجب ان يكون هذا اولى اما قول القاضي لو كان الكافر نجس الجسم لما تبدلت النجاسة بالطهارة
بالاسلام فجوابه انه قياس في معارضة النص الصريح وايضا ان اصحاب هذا المذهب يقولون ان الكافر اذا اسلم وجب عليه الاغتسال ازالة للنجاسة الحاصلة
بحكم الكفر فهذا تقرير هذا القول واما جمهور الفقهاء فانهم حكموا بكون الكافر طاهرا في جسمه ثم اختلفوا في تأويل هذه الآية على وجوه الاول قال ابن
عباس وقتادة معناه انهم لا يغتسلون من الجنابة ولا يتوضؤون من الحدث الثاني المراد انهم بمنزلة الشيء النجس في وجوب النفرة عنه الثالث ان كفرهم
الذي هو صفة لهم بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشيء واعلم ان هذه الوجوه كلها عدول عن الظاهر بغير دليل المسألة الرابعة قال ابو حنيفة رحمه الله
واصحابه اعضاء المحدث نجسة نجاسة حكمية وبنوا عليه ان الماء المستعمل في الوضوء والجنابة نجس ثم روى ابو يوسف عنه انه نجس نجاسة خفيفة وروى
الحسن بن زياد انه نجس نجاسة غليظة وروى محمد بن الحسن ان ذلك الماء طاهر واعلم ان قوله تعالى انما المشركون نجس يدل على فساد هذا القول
لان كلمة انما للحصر وهذا يقتضي ان لا نجس الا المشرك فالقول بان اعضاء المحدث نجسة مخالف لهذا النص والعجب ان هذا النص صريح في ان المشرك نجس
وفي ان المؤمن ليس بنجس ثم ان قوما قلبوا القضية وقالوا المشرك طاهر والمؤمن حال كونه محدثا او جنبا نجس وزعموا ان المياه التي يستعملها المشركون
في اعضائهم بقيت طاهرة مطهرة والمياه التي يستعملها اكابر الانبياء في اعضائهم نجسة نجاسة غليظة وهذا من العجائب ومما يؤكد القول بطهارة اعضاء
المسلم قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا فصار هذا الخبر مطابقا للقرآن ثم الاعتبارات الحكمية طابقت القرآن والاخبار في هذا الباب
لان المسلمين اجمعوا على ان انسانا لو حمل محدثا في صلوته لم تبطل صلوته ولو كانت يده رطبة فوصلت الى يد محدث لم تنجس يده ولو عرق المحدث
ووصلت تلك النداوة الى ثوبه لم ينجس ذلك الثوب فالقرآن والخبر والاجماع تطابقت على القول بطهارة اعضاء المحدث فكيف يمكن مخالفته وشبهة
المخالف فيه ان الوضوء يسمى طهارة والطهارة لا تكون الا بعد سبق النجاسة وهذا ضعيف لان الطهارة قد تستعمل في ازالة الاوزار والآثام
قال الله تعالى في صفة اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وليست هذه الطهارة الا عن الآثام والاوزار وقال في
صفة مريم عليها السلام ان الله اصطفاك وطهرك والمراد تطهيرها عن التهمة الفاسدة واذا ثبت هذا فنقول جاءت الاخبار الصحيحة في ان الوضوء

بطهر الاعضاء عن الآثام والاوزار فكما فسر الشارع كون الوضوء طهارة بهذا المعنى فما الذي حملنا على مخالفته والذهاب الى نفي يبطل القرآن والاخبار والاحكام الاجماعية
المسئلة الخامسة قال الشافعي رضي الله عنه الكفار يمنعون من المسجد الحرام خاصة وعند مالك رضي الله عنه يمنعون من كل المساجد وعند ابي حنيفة رضي الله عنه لا يمنعون
من المسجد الحرام ولا من سائر المساجد والآية بمنطوقها تبطل قول ابي حنيفة وبمفهومها تبطل قول مالك ونقول الاصل عدم المنع في الكل خالفناه في المسجد الحرام لهذا النص
الصريح القاطع فوجب ان يبقى في غيره على وفق الاصل المسئلة السادسة اختلفوا في ان المراد من المسجد الحرام نفس المسجد او المراد منه جميع الحرم والاقرب هو
هذا الثاني والدليل عليه قوله تعالى وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله وذلك لان موضع التجارات ليس هو عين المسجد فلو كان المقصود من هذه الآية
المنع من المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع من العيلة وانما يخافون العيلة اذا منعوا من حضور الاسواق والمواسم وهذا استدلال حسن من الآية ويتأكد
هذا القول بقوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول صلى الله عليه وسلم من بيت ام هاني وايضا
يتأكد بما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا يجتمع دينان في جزيرة العرب واعلم ان اصحابنا قالوا ان الحرم حرام على المشركين ولو كان
الامام بمكة فجاء رسول المشركين فليخرج الى الحل لاستماع الرسالة وان دخل مشرك الحرام متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم نعلم
نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن المسئلة السابعة لا شبهة في ان المراد بقوله تعالى بعد عامهم هذا السنة التي حصل فيها النداء بالبراءة من المشركين
وهي السنة التاسعة من الهجرة ثم قال تعالى وان خفتم عيلة والعيلة الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة اذا افتقر والمعنى ان خفتم فقرا بسبب منع
الكفار فسوف يغنيكم الله من فضله وفيه مسئلتان المسئلة الاولى ذكروا في تفسير هذا الفضل وجوها الاول قال مقاتل اسلم اهل جدة وصنعاء
وجرش وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله تعالى الحاجة الى مبايعة الكفار والثاني قال الحسن جعل الله تعالى ما يؤخذ من الجزية بدلا من ذلك وقيل اغناهم بالفيء
الثالث قال عكرمة انزل الله تعالى عليهم المطر وكثر خيرهم والله اعلم المسئلة الثانية في قوله تعالى فسوف يغنيكم الله من فضله اخبار عن غيب
في المستقبل على سبيل الجزم في حادثة عظيمة وقد وقع الامر مطابقا لذلك الخبر فكان معجزة ثم قال تعالى ان شاء ولسائل ان يسأل فيقول الغرض بهذا
الخبر ازالة الخوف بالعيلة وهذا الشرط يمنع من افادة هذا المقصود وجوابه من وجوه الاول ان لا يحصل الاعتماد على حصول هذا المطلوب فيكون الانسان
ابدا متضرعا الى الله تعالى في طلب الخيرات ودفع الآفات الثاني المقصود من ذكر هذا الشرط تعليم رعاية الادب كما في قوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله الثالث
المقصود التنبيه على ان حصول هذا المعنى لا يكون في كل الاوقات وجميع الامور لان ابراهيم عليه السلام قال في دعائه وارزق اهله من الثمرات وكلمة من تفيد
التبعيض فقوله تعالى في هذه الآية ان شاء المراد منه ذلك التبعيض ثم قال تعالى ان الله عليم حكيم اي عليم باحوالكم وحكيم لا يعطي ولا يمنع الا عن حكمة وصواب

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ
مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ

اعلم انه تعالى لما ذكر حكم المشركين في اظهار البراءة عن عهدهم وفي اظهار البراءة عنهم في انفسهم وفي وجوب مقاتلتهم وفي تبعيدهم عن المسجد الحرام واورد الاشكالات
التي ذكروها واجاب عنها بالجوابات الصحيحة ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو انه يجب مقاتلتهم الى ان يعطوا الجزية فحينئذ يقرون على ما هم عليه بشرط ان يكونوا عند ذلك في
اهل الذمة والعهد اعلم انه تعالى ذكر ان اهل الكتاب اذا كانوا موصوفين بصفات اربع وجبت مقاتلتهم اما ان يسلموا واما الى ان يعطوا الجزية
الصفة الاولى
قوله تعالى انهم لا يؤمنون بالله واعلم ان القوم يقولون نحن نؤمن بالله الا ان التحقيق ان اكثر اليهود مشبهة والمشبه يزعم ان لا موجود الا الجسم وما يحل فيه
فاما الموجود الذي لا يكون جسما ولا حالا فيه فهو منكر عندهم وما ثبت بالدلائل ان الاله موجود ليس بجسم ولا حال فيه فحينئذ يكون المشبه منكرا لوجود الاله فثبت
ان اليهود منكرون لوجود الاله فان قيل فاليهود قسمان منهم مشبهة ومنهم موحدة كما ان المسلمين كذلك فهب ان المشبهة منهم منكرون لوجود
الاله فما قولكم في موحدة اليهود قلنا اولئك لا يكونون داخلين تحت هذه الآية ولكن ايجاب الجزية عليهم بان يقال لما ثبت وجوب الجزية على بعضهم وجب
القول به في حق الكل ضرورة انه لا قائل بالفرق واما النصارى فهم يقولون بالاب والابن وروح القدس والحلول والاتحاد وكل ذلك ينافي الالهية فان
قيل حاصل الكلام ان كل من نازع في صفة من صفات الله تعالى كان منكرا لوجوده وحينئذ يلزمكم ان تقولوا ان اكثر المتكلمين منكرون لوجود الاله لان اكثرهم
مختلفون في صفات الله الا ترى ان اهل السنة اختلفوا اختلافا شديدا في هذا الباب فالاشعري اثبت البقاء صفة والقاضي انكره وعبد الله بن سعيد
اثبت القدم صفة والباقون انكروه والقاضي اثبت لله تعالى ادراك الطعوم وادراك الروائح وادراك الحرارة والبرودة وهي التي تسمى في حق البشر بادراك
الشم والذوق واللمس والاستاذ ابو اسحق انكره واثبت القاضي للصفات السبع احوالا سبعة معللة بتلك الصفات ونفاة الاحوال انكروه وعبد الله
بن سعيد زعم ان الكلام في الازل ما كان امرا ولا نهيا ولا خبرا ثم صار ذلك فيما لا يزال والباقون انكروه وقوم من قدماء الاصحاب اثبتوا لله تعالى خمس كلمات
الامر والنهي والخبر والاستخبار والنداء والمشهور ان كلام الله واحد واختلفوا في ان خلاف المعلوم هل هو مقدور ام لا فثبت بهذا حصول الاختلاف
بين الاصحاب في صفات الله من هذه الوجوه الكثيرة واما اختلافات المعتزلة وسائر الفرق في صفات الله فاكثر من ان يمكن ذكرها في موضع واحد اذا
ثبت هذا فنقول اما ان يكون الاختلاف في الصفات موجبا لانكار الذات او لا يوجب ذلك فان اوجبه لزم في اكثر فرق المسلمين ان يقال انهم

انكروا الاله وان لم يوجب ذلك لم يلزم من ذهاب بعض اليهود وذهاب بعض النصارى الى الحلول والاتحاد كونهم منكرين للايمان بالله وايضا فمذهب النصارى ان
اقنوم الكلمة حلت في عيسى وحشوية المسلمين يقولون ان من قرأ كلام الله فالذي يقرأه هو عين كلام الله وكلام الله مع انه صفة الله قد دخل في لسان هذا القارئ وفي لسان جميع
القراء واذا كتب كلام الله في جسم فقد حل عين كلام الله في ذلك الجسم فالنصارى انما اثبتوا الحلول والاتحاد في حق عيسى واما هؤلاء الحمقى فاثبتوا كلمة الله في كل لسان
قرأ القرآن وفي كل جسم كتب فيه القرآن فان صح في حق النصارى انهم لا يؤمنون بالله تعالى لهذا السبب وجب ان يصح في حق هؤلاء الحروفية والحلولية انهم
لا يؤمنون بالله فهذا تمام تقرير هذا السؤال والجواب ان الدليل دل على ان من قال ان الاله جسم فهو منكر للاله تعالى وذلك لان اله العالم موجود ليس بجسم ولا حال
في الجسم فاذا انكر المجسم هذا الموجود فقد انكر ذات الاله تعالى فالخلاف بين المجسم والموحد ليس في الصفة بل في الذات فصح في المجسم انه لا يؤمن بالله اما
المسائل التي حكيتموها فهي اختلافات في الصفة فظهر الفرق واما الزام مذهب الحلولية والحروفية فنحن نكفرهم قطعا فانه تعالى لما كفر النصارى بسبب انهم
اعتقدوا حلول كلمة الله في عيسى عليه السلام وجب ان يكفر من اعتقد حلول كلمة الله في السنة جميع من قرأ القرآن وفي جميع الاجسام التي كتب فيها القرآن فاذا
كان القول بالحلول في حق الذات الواحدة يوجب التكفير فلان يكون القول بالحلول في حق جميع الاشخاص والاجسام موجبا للقول بالتكفير كان اولى
الصفة الثانية
من صفاتهم انهم لا يؤمنون باليوم الآخر واعلم ان المنقول عن اليهود والنصارى انكار البعث الجسماني فكأنهم يميلون الى البعث الروحاني واعلم انا بينا في
الكتاب انواع السعادات والشقاوات الروحانية وبينا على صحة القول بها وبينا دلالة الآيات الكثيرة عليها الا انا مع ذلك نثبت السعادات والشقاوات الجسمانية
ونعترف بان الله تعالى يجعل اهل الجنة بحيث يأكلون ويشربون وبالجواري يتمتعون ولا شك ان من انكر الحشر والبعث الجسماني فقد انكر صريح القرآن ولما كان اليهود
والنصارى منكرين لهذا المعنى ثبت كونهم منكرين لليوم الآخر
الصفة الثالثة
من صفاتهم قوله تعالى ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله وفيه وجهان الاول انهم
لا يحرمون ما حرم في القرآن وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني قال ابو روق لا يعملون بما في التورية والانجيل بل حرفوهما واتوا باحكام كثيرة من قبل انفسهم
الرابعة
قوله تعالى ولا يدينون دين الحق يقال فلان يدين بكذا اذا اتخذه دينه ومعتقده فقوله ولا يدينون دين الحق اي لا يعتقدون في صحة دين الاسلام الذي
هو الدين الحق ولما ذكر الله تعالى هذه الصفات الاربع قال من الذين اوتوا الكتاب فبين بهذا ان المراد من الموصوفين بهذه الصفات الاربع من كان من اهل
الكتاب والمقصود تمييزهم من المشركين في الحكم لان الواجب في المشركين القتال او الاسلام والواجب في اهل الكتاب القتال او الاسلام او الجزية ثم قال تعالى حتى
يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي الجزية هي ما يعطي المعاهد على عهده وهي فعلة من جزى يجزي اذا قضى ما عليه واختلفوا
في قوله عن يد قال صاحب الكشاف قوله تعالى عن يد اما ان يراد به يد المعطي او يد الآخذ فان كان المراد به يد المعطي ففيه وجهان الاول احدهما ان يكون
المراد عن يد مؤاتية غير ممتنعة لان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد ولذلك قالوا اعطى يده اذا انقاد واطاع الا ترى الى قولهم نزع
يده عن الطاعة كما يقال خلع ربقة الطاعة عن عنقه وثانيهما ان يكون المراد حتى يعطوها عن يد الى يد نقدا غير نسيئة ولا مبعوثا على يد احد ولكن عن يد
المعطي الى يد الآخذ واما اذا كان المراد يد الآخذ ففيه ايضا وجهان الاول ان يكون المراد حتى يعطوا الجزية عن يد قاهرة مستولية للمسلمين عليهم
كما يقول اليد في هذا لفلان وثانيهما ان يكون المراد عن انعام عليهم لان قبول الجزية منهم وترك ارواحهم عليهم نعمة عظيمة عليهم واما قوله تعالى وهم صاغرون
فالمعنى ان الجزية تؤخذ منهم على الصغار والذل والهوان بان يأتي بها بنفسه ماشيا غير راكب ويسلمها وهو قائم والمتسلم جالس ويؤخذ بتلبيبه فيقال له اد الجزية وان
كان يؤديها ويزج في قفاه فهذا هو معنى الصغار وقيل معنى الصغار ههنا هو نفس اعطاء الجزية وللفقهاء احكام كثيرة من توابع الذل والصغار مذكورة في
كتب الفقه المسئلة الثانية في شيء من احكام هذه الآية الحكم الاول استدلت بهذه الآية على ان المسلم لا يقتل بالذمي والوجه فيه ان قوله تعالى قاتلوهم يقتضي
ايجاب مقاتلتهم وقتلهم وذلك مشتمل على اباحة دمهم وعلى عدم وجوب القصاص بسبب قتلهم فلما قال حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون علمنا ان المجموع
هذه الاحكام قد انتهت عند اعطاء الجزية ويكفي في انتهاء المجموع وارتفاعه ارتفاع احد اجزائه فاذا ارتفع وجوب قتله واباحة قتله فقد ارتفع ذلك المجموع ولا حاجة في
ارتفاع المجموع الى ارتفاع جميع اجزاء المجموع اذا ثبت هذا فنقول قوله قاتلوا الموصوفين من اهل الكتاب يدل على عدم وجوب القصاص بقتلهم وقوله حتى
يعطوا الجزية لا يوجب ارتفاع ذلك الحكم لانه يكفي في انتهاء ذلك المجموع انتهاء احد اجزائه وهو وجوب قتلهم فوجب ان يبقى بعد اداء الجزية عدم
وجوب القصاص كما كان الحكم الثاني الكفار فريقان فريق عبدة الاوثان وعبدة ما استحسنوه فهؤلاء لا يقرون على دينهم باخذ الجزية ويجب قتالهم
حتى يقولوا لا اله الا الله وفريق هم اهل الكتاب وهم اليهود والنصارى والسامرة والصابئون وهذان الصنفان سبيلهم في اهل الكتاب سبيل اهل البدع فينا
والمجوس ايضا سبيلهم سبيل اهل الكتاب لقول النبي صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة اهل الكتاب وروي انه صلى الله عليه وسلم اخذ الجزية من مجوس هجر فهؤلاء يجب قتالهم
حتى يعطوا الجزية ويعاهدوا المسلمين على اداء الجزية وانما قلنا انه لا يؤخذ الجزية الا من اهل الكتاب لانه تعالى لما ذكر الصفات الاربع وهي قوله تعالى الذين لا يؤمنون
بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق قيدهم بكونهم من اهل الكتاب وهو قوله من الذين اوتوا الكتاب واثبات
ذلك الحكم في غيرهم يقتضي الغاء هذا القيد المنصوص عليه وانه لا يجوز الحكم الثالث في قدر الجزية قال انس قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل محتلم دينارا وقسم عمر رضي الله
عنه على الفقراء من اهل الذمة اثني عشر درهما وعلى الاوساط اربعة وعشرين وعلى اهل الثروة ثمانية واربعين قال اصحابنا واقل الجزية دينار ولا يزاد على دينار الا بالتراضي

فما زاد فضوا والزموا الزيادة ضربا على المتوسط دينارين وعلى الغني اربعة دنانير والدليل على ما ذكرناه ان الاقل ان يجزم اخذه الى المكلف الا ان قوله تعالى حتى يعطوا الجزية
يدل على اخذ شيء فهذا الذي قلناه هو القدر الاقل فيجوز اخذه والزائد عليه لم يدل عليه لفظ الآية والاصل حرمة الجزية فوجب ان يبقى عليها الحكم الرابع تؤخذ الجزية
عند ابي حنيفة رضي الله عنه في اول السنة وعند الشافعي رضي الله عنه في آخرها الحكم الخامس تسقط الجزية الماضية بالاسلام والموت عند ابي حنيفة لقوله صلى الله
عليه وسلم ليس على المسلم جزية وعند الشافعي لا تسقط الحكم السادس قال اصحابنا هؤلاء انما اقروا على دينهم الباطل بأخذ الجزية حرمة لآبائهم الذين انقرضوا على الحق
من شريعة التورية والانجيل وايضا فمكنا بهم في ايديهم فربما يتفكرون فيعرفون صدق محمد ونبوته فامهلوا لهذا المعنى والله اعلم بمراده ويبقى ههنا سؤالان
الاول كان ابن الراوندي عليه ما يستحق يطعن في القرآن المجيد ويقول انه ذكر في تعظيم كفر النصارى قوله تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الارض وتخر الجبال
هدا ان دعوا للرحمن ولدا فبين ان اظهارهم لهذا القول بلغ الى هذا الحد ثم انه لما اخذ منهم دينارا واحدا قررهم عليه وما منعهم منه والجواب ليس المقصود من
اخذ الجزية تقريره على الكفر بل المقصود منها حقن دمه والمهالة مدة رجاء انه ربما وقف في هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الايمان
السؤال الثاني هل يكفي في حقن الدم دفع الجزية ام لا والجواب انه لا بد معه من الحاق الذل والصغار به والسبب فيه ان طبع العاقل قد ينفر عن تحمل الذل
والصغار فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد عز الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار في الكفر فالظاهر انه يحمله ذلك على الانتقال الى الاسلام
فهذا هو المقصود من شرع الجزية والله اعلم

وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ

في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكم في الآية المتقدمة على اليهود والنصارى بانهم لا يؤمنون بالله شرح ذلك في هذه الآية وذلك بان نقل
عنهم انهم اثبتوا لله تعالى ابنا ومن جوز ذلك في حق الاله فهو في الحقيقة قد انكر الاله تعالى وايضا بين تعالى انهم بمنزلة المشركين في الشرك وان كانت
طرق القول بالشركة مختلفة اذ لا فرق بين من يعبد الصنم وبين من يعبد المسيح وغيره لانه لا معنى للشرك الا ان يتخذ الانسان مع الله معبودا فاذا
حصل هذا المعنى فقد حصل الشرك بل لو تأملنا لعلمنا ان كفر عابد الوثن اخف من كفر النصارى لان عابد الوثن لا يقول ان هذا الوثن اله العالم
وخالقه بل يجريه مجرى الشيء الذي به يتوسل الى طاعة الله اما النصارى فانهم يثبتون الحلول والاتحاد وذلك كفر قبيح جدا فثبت انه لا فرق
بين هؤلاء الحلولية وبين سائر المشركين وانهم انما خصهم الله تعالى بقبول الجزية منهم لانهم في الظاهر الصقوا انفسهم بموسى وعيسى عليهما السلام وادعوا
انهم يعملون بالتورية والانجيل فلاجل تعظيم هذين الرسولين المعظمين وتعظيم كتابيهما وتعظيم اسلافهما بسبب انهم كانوا على الدين الحق حكم الله
تعالى بقبول الجزية منهم والا ففي الحقيقة لا فرق بينهم وبين المشركين المسألة الثانية في قوله تعالى وقالت اليهود عزير ابن الله اقوال الاول
قال عبيد بن عمير انما قال هذا القول رجل واحد من اليهود اسمه فنحاص بن عازورا والثاني قال ابن عباس في رواية سعيد بن جبير وعكرمة اتى رسول الله
صلى الله عليه وسلم جماعة من اليهود سلام بن مشكم والنعمان بن اوفى ومالك بن الصيف وقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا ولا تزعم ان
عزيرا ابن الله فنزلت هذه الآية وعلى هذين القولين فالقائل بهذا المذهب بعض اليهود الا انه نسب الله ذلك الى اليهود بناء على عادة العرب
في ايقاع اسم الجماعة على الواحد يقال فلان يركب الخيول ولعله لم يركب الا واحدا منها وفلان يجالس السلاطين ولعله لم يجالس الا واحدا والقول الثالث
لعل هذا المذهب كان فاشيا فيهم ثم انقطع فحكى الله تعالى ذلك عنهم ولا عبرة بانكار اليهود لذلك فان حكاية الله عنهم اصدق والسبب
الذي لاجله قالوا هذا القول ما رواه ابن عباس ان اليهود اضاعوا التورية وعملوا بغير الحق فانساهم الله تعالى التورية ونسخها من صدورهم فتضرع
عزير الى الله تعالى وابتهل اليه فعاد حفظ التورية الى قلبه فانذر قومه به فلما جربوه وجدوه صادقا فيه فقالوا ما تيسر هذا لعزير الا لانه ابن الله وقال الكلبي
قتل بخت نصر علماءهم فلم يبق فيهم احد يعرف التورية وقال السدي العمالقة قتلوهم فلم يبق منهم احد يعرف التورية فهذا ما قيل في هذا الباب
واما حكاية الله عن النصارى انهم يقولون المسيح ابن الله ففيها اشكال قوي وهو انا نقطع ان المسيح صلوات الله عليه كان مبرأ
عن دعوة الناس الى الابوة والبنوة فان هذا اخس انواع الكفر فكيف يليق باكابر الانبياء واذا كان كذلك فكيف يعقل اطباق جملة
محبي عيسى من النصارى على هذا الكفر ومن الذي وضع هذا المذهب الفاسد وكيف قدر على نسبته الى المسيح عليه السلام فقال المفسرون في الجواب
عن هذا السؤال ان اتباع عيسى عليه السلام كانوا على الحق بعد رفعه حتى وقع حرب بينهم وبين اليهود وكان في اليهود رجل شجاع يقال له بولس قتل
جمعا من اصحاب عيسى ثم قال لليهود ان كان الحق مع عيسى فقد كفرنا والنار مصيرنا ونحن مغبونون ان دخلوا الجنة ودخلنا النار واني احتال فاضلهم
فعرقب فرسه واظهر الندامة مما كان يصنع ووضع على رأسه التراب وقال نوديت من السماء ليس لك توبة الا ان تتنصر وقد تبت فادخله
النصارى الكنيسة ومكث سنة لا يخرج وتعلم الانجيل فصدقوه واحبوه ثم مضى الى بيت المقدس واستخلف عليهم رجلا اسمه نسطور وعلمه ان عيسى

الجزية

صح

ومريم والا له كانوا ثلثة وتوجه الى الروم وعلمهم اللاهوت والناسوت وقال ما كان عيسى انسانا ولا جسما ولكنه الله وعلم رجلا آخر يقال له يعقوب ذلك ثم دعا رجلا
يقال له ملكا فقال له ان الاله لم يزل ولا يزال عيسى ثم دعا هؤلاء الثلثة وقال لكل واحد منهم انت خالصتي فادع الناس الى نحلتك ولقد رأيت عيسى في المنام
ورضي عني واني غدا اذبح نفسي لمرضاة عيسى ثم دخل المذبح فذبح نفسه ثم دعا كل واحد من هؤلاء الثلثة الناس الى قوله ومذهبه فهذا هو السبب في وقوع هذا الكفر
في طوائف النصارى هذا ما حكاه الواحدي رحمه الله والاقرب عندي ان يقال لعله ورد لفظ الابن في الانجيل على سبيل التشريف كما ورد لفظ الخليل في حق ابرهيم
على سبيل التشريف ثم ان القوم لاجل عداوة اليهود ولاجل ان يقابلوا غلوهم الفاسد في احد الطرفين بغلو فاسد في الطرف الثاني فبالغوا وفسروا لفظ الابن بالبنوة
الحقيقية والجهال قبلوا ذلك وفشى هذا المذهب الفاسد في اتباع عيسى والله اعلم بحقيقة الحال المسألة الثالثة قرأ عاصم والكسائي وعبد الوارث عن
ابي عمرو عزير بالتنوين والباقون بغير التنوين قال الزجاج الوجه اثبات التنوين فقوله عزير مبتدأ وقوله ابن الله خبره واذا كان كذلك فلا بد من التنوين
في حال السعة لان عزيرا ينصرف سواء كان اعجميا او عربيا وسبب كونه منصرفا وان احدهما انه اسم خفيف فينصرف وان كان اعجميا كهود ولوط والثاني انه
على صيغة التصغير وان الاسماء الاعجمية لا تصغر واما الذين تركوا التنوين فلهم فيه ثلثة اوجه احدها انه اعجمي ومعرفة فوجب ان لا ينصرف والثاني ان قوله
ابن صفة والخبر محذوف والتقدير عزير ابن الله معبودنا وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلائل الاعجاز وقال الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه
فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف مسلما فلو كان المقصود بالانكار قولهم عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا
لهم وحصل تسليم كونه ابنا لله ومعلوم ان ذلك كفر وهذا الطعن عندي ضعيف اما قوله ان من اخبر عن ذات موصوفة بصفة بامر من الامور انكره منكر
توجه الانكار الى الخبر فهذا مسلم واما قوله ويكون ذلك تسليما لذلك الوصف فهذا ممنوع لانه لا يلزم من كونه مكذبا لذلك الخبر كونه مصدقا لذلك الوصف
اللهم الا ان يقال تخصيص ذلك الخبر بالتكذيب يدل على ان ما سواه لا يكذبه بل يصدقه وهذا بناء على دليل الخطاب وهو ضعيف لا سيما في مثل هذا المقام الوجه الثالث
قال الفراء نون التنوين ساكنة من عزير والباء في قوله ابن الله ساكنة فحصل ههنا التقاء الساكنين فحذف نون التنوين للتخفيف وانشد الفراء فالفيته غير
مستعتب ولا ذاكر الله الا قليلا واعلم انه تعالى لما حكى عنهم هذه الحكاية قال ذلك قولهم بافواههم ولقائل ان يقول ان كل قول فانما يقال بالفم
فما معنى تخصيصهم هذا القول بهذه الصفة والجواب من وجوه الاول المراد به قول لا يعضده برهان فما هو الا لفظ يفوهون به فارغ من معنى معتبر يحقه والحاصل انهم
قالوا باللسان قولا ولكن لم يحصل عند العقل من ذلك القول اثر لان اثبات الولد للاله مع انه منزه عن الحاجة والشهوة والمصاحبة والمباضعة قول باطل
ليس عند العقل منه اثر ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم ما ليس في قلوبهم والثاني ان الانسان قد يختار مذهبا اما على سبيل الكناية واما على سبيل
الرمز والتعريض فاما اذا صرح به وذكره بلسانه فذلك هو الغاية في اختياره لذلك المذهب والنهاية في كونه ذاهبا اليه قائلا به والمراد ههنا انهم
يصرحون بهذا المذهب ولا يخفونه البتة والثالث ان المراد انهم دعوا الخلق الى هذه المقالة حتى وقعت هذه المقالة في الافواه والالسنة والمراد منه
مبالغتهم في دعوة الخلق الى هذا المذهب ثم قال تعالى يضاهئون قول الذين كفروا من قبل وفيه مسائل المسألة الاولى في تفسير هذه الآية وجوه الاول ان المراد
ان هذا القول من اليهود والنصارى يضاهي قول المشركين الملائكة بنات الله والثاني ان الضمير للنصارى اي قولهم المسيح ابن الله يضاهي قول اليهود عزير
ابن الله لانهم اقدم منهم الثالث ان هذا القول من النصارى يضاهي قول قدمائهم يعني انه كفر قديم فيهم غير مستحدث المسألة الثانية
المضاهاة المشابهة قال الفراء يقال ضاهيته ضهيا ومضاهاة هذا قول اكثر اهل اللغة في المضاهاة وقال بعضهم المضاهاة المتابعة يقال فلان يضاهي فلانا اي يتابعه
المسألة الثالثة قرأ عاصم يضاهئون بالهمز وكسر الهاء والباقون بغير همز وضم الهاء يقال ضاهيته وضاهأته لغتان مثل ارجيت وارجأت
قال احمد بن يحيى لم يتابع عاصما احد على الهمز ثم قال تعالى قاتلهم الله اي هم احقاء ان يقال لهم هذا القول تعجبا من شناعة قولهم كما يقال لقوم ركبوا شنعاء
قاتلهم الله ما اعجب فعلهم قوله انى يؤفكون الافك الصرف يقال افك الرجل عن الخير اي قلب وصرف ورجل مأفوك اي مصروف عن الخير فقوله تعالى
كيف يصدون ويصرفون عن الحق بعد وضوح الدليل حتى يجعلوا لله ولدا وهذا التعجب انما هو راجع الى الخلق والله تعالى لا يتعجب من شيء ولكن هذا الخطاب
على عادة العرب في مخاطباتهم والله تعالى عجب نبيه من تركهم الحق واصرارهم على الباطل اما قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا واعلم انه تعالى وصف اليهود
والنصارى بضرب آخر من الشرك بقوله تعالى اتخذوا احبارهم الآية قال ابو عبيدة الاحبار الفقهاء واختلفوا في واحده فبعضهم يقول حبر وبعضهم
يقول حبر قال الاصمعي لا ادري اهو الحبر او الحبر وكان ابو الهيثم يقول واحد الاحبار حبر بالفتح لا غير وينكر الكسر وكان الليث وابن السكيت يقولان حبر
وحبر للعالم ذميا كان او مسلما بعد ان يكون من اهل الكتاب وقال اهل المعاني الحبر العالم الذي صنعته تحبير المعاني بحسن البيان عنها والراهب الذي تمكنت
الخشية والرهبة في قلبه وظهرت آثار الرهبة على وجهه ولباسه وفي عرف الاستعمال صار الاحبار مختصا بعلماء اليهود من ولد هرون والرهبان بعلماء
النصارى من اصحاب الصوامع الاكثرون من المفسرين قالوا ليس المراد من الارباب انهم اعتقدوا فيهم انهم آلهة العالم بل المراد انهم اطاعوهم
في اوامرهم ونواهيهم نقل ان عدي بن حاتم كان نصرانيا فانتهى الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يقرأ سورة براءة فوصل الى هذه الآية قال فقلت
انا لسنا نعبدهم فقال أليس يحرمون ما احل الله فتحرمونه ويحلون ما حرم الله فتستحلونه فقلت بلى قال فتلك عبادتهم وقال الربيع قلت

والمضاهاة

لأبي العالية كيف كانت تلك الربوبية في بني إسرائيل فقال إنهم ربما وجدوا في كتاب الله ما يخالف أقوال الأحبار والرهبان فكانوا يأخذون بأقوالهم وما كانوا يقبلوا حكم كتاب الله فهذا هو الربوبية فإنهم قبلوا قولهم ولم يقبلوا حكم كتاب الله قال شيخنا ومولانا خاتم المحققين والمجتهدين رضي الله عنهم قد شاهدت جماعة من مقلدة الفقهاء قرأت عليهم آيات كثيرة من كتاب الله في بعض المسائل وكانت مذاهبهم بخلاف تلك الآيات ولم يلتفتوا إليها وبقوا ينظرون إلي كالمتعجبين يعني كيف يمكن العمل بظواهر هذه الآيات مع أن الرواية عن سلفنا وردت على خلافها ولو تأملت حق التأمل وجدت هذا الداء ساريا في عروق الأكثرين من أهل الدنيا فإن قيل إنه تعالى لما كفرهم بسبب أن أطاعوا الأحبار والرهبان فالفاسق يطيع الشيطان فوجب الحكم بكفره على ما هو قول الخوارج والجواب أن الفاسق وإن كان يقبل دعوة الشيطان إلا أنه لا يعظمه لكن يلعنه ويستخف به أما أولئك الأتباع كانوا يقبلون قول الأحبار والرهبان ويعظمونهم فظهر الفرق والقول الثاني في تفسير هذه الربوبية أن الجهال والحشوية إذا بالغوا في تعظيم شيخهم وقدوتهم فقد يميل طبعهم إلى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ إذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقي إليهم أن الأمر كما يقولون ويعتقدون وشاهدت بعض المزورين ممن كان بعيدا عن الدين كان يأمر أتباعه وأصحابه بأن يسجدوا له وكان يقول لهم أنتم عبيدي وكان يلقي إليهم من حديث الحلول والاتحاد أشياء ولو خلا ببعض الحمقى من أتباعه فربما ادعى الإلهية فإذا كان هذا مشاهدا في هذه الأمة فكيف يبعد ثبوته في الأمم السالفة وحاصل الكلام أن تلك الربوبية يحتمل أن يكون المراد منها أنهم أطاعوهم فيما كانوا مخالفين فيه لحكم الله وأن يكون المراد منها أنهم كانوا يعظمونهم بالسجود لهم مع أن السجود وعبادة لا يليق إلا بالله ويحتمل أنهم قبلوا منهم أنواع الكفر فكفروا بالله تعالى فصار ذلك جاريا مجرى أنهم اتخذوهم أربابا من دون الله ويحتمل أنهم أثبتوا في حقهم الحلول والاتحاد وكل هذه الوجوه الأربعة مشاهد وواقع في هذه الأمة ثم قال تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا إلها

احدا

ومعناه ظاهر وهو أن التوراة والإنجيل وجميع كتب الله ناطقة بذلك ثم قال لا إله إلا هو سبحانه عما يشركون أي سبحانه عن أن يكون له شريك في الأمر والتكليف وأن يكون له شريك في كونه مسجودا له ومعبودا وأن يكون له شريك في وجوب نهاية التعظيم والإجلال

يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَنْ يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ

اعلم أن المقصود منه بيان نوع ثالث من الأفعال القبيحة الصادرة عن رؤساء اليهود والنصارى وهو سعيهم في إبطال أمر محمد صلوات الله عليه وجدهم في إخفاء الدلائل الدالة على صحة شرعه وقوة دينه والمراد من النور الدلائل الدالة على صحة نبوته وهي أمور كثيرة جدا أحدها المعجزات القاهرة التي ظهرت على يده فإن المعجز إما أن يكون دليلا على الصدق أو لا يكون فإن كان دليلا على الصدق فحيث ظهر المعجز لا بد من حصول الصدق فوجب كون محمد صلوات الله عليه صادقا وإن لم يدل على الصدق قدح ذلك في نبوة موسى وعيسى عليهما السلام وثانيها القرآن العظيم الذي ظهر على محمد صلوات الله عليه مع أنه من أول عمره إلى آخره ما تعلم وما طالع وما استفاد وما نظر في كتاب وذلك من أعظم المعجزات وثالثها أن حاصل شريعته صلى الله عليه وسلم تعظيم الله والثناء عليه والانقياد لطاعته وصرف النفس عن حب الدنيا والترغيب في سعادات الآخرة والعقل يدل على أنه لا طريق إلى الله تعالى إلا من هذا الوجه ورابعها أن شرعه صلى الله عليه وسلم كان خاليا عن جميع العيوب فليس فيه إثبات ما لا يليق بالله تعالى ولا فيه دعوة إلى غير الله وقد ملك البلاد العظيمة وما غير طريقته في استحقار الدنيا وعدم الالتفات إليها ولو كان مقصوده طلب الدنيا لما بقي الأمر كذلك فهذه الأحوال دلائل نيرة وبراهين باهرة على صحة قوله ثم إنهم بكلماتهم الركيكة وشبهاتهم السخيفة وأنواع كيدهم ومكرهم أرادوا إبطال هذه الدلائل فكان هذا جاريا مجرى من يريد إبطال نور الشمس بسبب أن ينفخ فيها وكما أن ذلك ضائع وعمل باطل فكذا ههنا فهذا هو المراد من قوله تعالى يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ثم إنه تعالى وعد محمدا صلوات الله عليه بمزيد النصرة والقوة وإعلاء الدرجة وكمال الرتبة فقال ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون فإن قيل كيف جاز أبى الله إلا كذا ولا يقال كرهت أو أبغضت إلا زيدا قلنا أجرى أبى مجرى لم يرد والتقدير ما أراد الله إلا ذلك إلا أن الإباء يفيد زيادة عدم الإرادة وهي المنع والامتناع والدليل عليه قوله صلى الله عليه وسلم وإن أرادوا ظلمنا أبينا فامتدح بذلك ولا يجوز أن يمتدح بأنه يكره الظلم لأن ذلك يصح من القوي والضعيف ويقال فلان أبي الضيم والمعنى ما ذكرناه وإنما سمى الدلائل بالنور لأن النور يهتدى به إلى الصواب فكذلك الدلائل يهتدى بها إلى الصواب في الأديان ثم قال تعالى هو الذي أرسل رسوله بالهدى الآية واعلم أنه تعالى لما حكى عن الأعداء أنهم يحاولون إبطال أمر محمد صلوات الله عليه وبين تعالى أنه يأبى ذلك الإبطال وأنه يتم أمره بين كيفية ذلك الإتمام فقال أرسل رسوله بالهدى ودين الحق واعلم أن كمال حال الأنبياء صلوات الله عليهم لا يحصل إلا بمجموع أمور أولها كثرة الدلائل والمعجزات وهو المراد من قوله تعالى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق وثانيها كون دينه مشتملا على أمور يظهر لكل أحد كونها موصوفة بالصواب والصلاح ومطابقة الحكمة وموافقة المنفعة في الدنيا والآخرة وهو المراد من قوله ودين الحق وثالثها صيرورة دينه مستعليا على سائر الأديان غالبا عليها غالبا لأضدادها قاهرا لمنكريها وهو المراد من قوله تعالى ليظهره على الدين واعلم أن ظهور الشيء على غيره قد يكون بالحجة وقد يكون بالكثرة والوفور وقد يكون بالغلبة والاستيلاء ومعلوم أنه تعالى بشر بذلك ولا يجوز أن يبشر إلا بأمر مستقبل غير حاصل وظهور هذا الدين بالحجة مقرر معلوم فالواجب حمله على الظهور بالغلبة فإن قيل ظاهر قوله تعالى

ليظهره على الدين كله يقتضي كونه غالبا لجميع الأديان وليس الأمر كذلك فإن الإسلام لم يصر غالبا لسائر الأديان في أرض الهند والصين والروم وسائر أراضي الكفرة قلنا أجابوا عنه من وجوه الأول أنه لا دين بخلاف الإسلام إلا وقد قهرهم المسلمون وظهروا عليهم في بعض المواضع وإن لم يكن كذلك في جميع مواضعهم فقهروا اليهود وأخرجوهم من بلاد العرب وغلبوا النصارى على بلاد الشام وما والاها إلى ناحية الروم والمغرب وغلبوا المجوس على ملكهم وغلبوا عباد الأصنام على كثير من بلادهم مما يلي الترك والهند وكذلك سائر الأديان فثبت أن الذي أخبر الله تعالى عنه في هذه الآية قد وقع وحصل وكان ذلك إخبارا عن الغيب فكان معجزا الثاني في الجواب أن نقول روي عن أبي هريرة أنه قال هذا وعد من الله تعالى بأنه يجعل الإسلام غالبا على جميع الأديان وتمام هذا إنما يحصل عند خروج عيسى عليه السلام وقال السدي ذلك عند خروج المهدي لا يبقى أحد إلا دخل في الإسلام أو أدى الخراج الثالث أن المراد ليظهر الإسلام على الدين كله في جزيرة العرب وقد حصل ذلك فإنه تعالى ما أبقى فيها أحدا من الكفار الرابع أن المراد من قوله تعالى ليظهره على الدين كله أن يوقفه على جميع شرائع الدين ويطلعه عليها بالكلية حتى لا يخفى عليه منها شيء الخامس ليظهره على الدين كله بالحجة والبيان إلا أن هذا الوجه ضعيف لأن هذا وعد بأنه تعالى سيفعله والتقوية بالحجة والبيان كانت حاصلة من أول الأمر ويمكن أن يجاب عنه بأن في مبدأ الأمر كثرت الشبهات بسبب ضعف المؤمنين واستيلاء الكفار ومنع الكفار سائر الناس من التأمل في تلك الدلائل أما بعد قوة دولة الإسلام عجزت الكفار فضعفت الشبهات فقوي ظهور دلائل الإسلام وكان المراد من تلك البشارة هذه الزيادة والله أعلم

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ كَثِيرًا مِنَ الْأَحْبَارِ وَالرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَالَ النَّاسِ بِالْبَاطِلِ وَيَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ يَكْنِزُونَ الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَلَا يُنْفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ يَوْمَ يُحْمَى عَلَيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ هَذَا مَا كَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ فَذُوقُوا مَا كُنْتُمْ تَكْنِزُونَ إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ

اعلم أنه تعالى لما وصف رؤساء اليهود والنصارى بالتكبر والتجبر وادعاء الربوبية والترفع على الخلق وصفهم في هذه الآية بالطمع والحرص على أخذ أموال الناس تنبيها على أن المقصود من إظهار تلك الربوبية والتجبر والفخر أخذ أموال الناس بالباطل ولعمري من تأمل أحوال أهل الناموس والتزوير في زماننا وجد هذه الآيات كأنها ما أنزلت إلا في شأنهم وإلا في شرح أحوالهم فترى الواحد منهم يدعي أنه لا يلتفت إلى الدنيا ولا يتعلق خاطره بجميع المخلوقات وأنه في الطهارة والعصمة مثل الملائكة المقربين حتى إذا آل الأمر إلى الرغيف الواحد تراه يتهالك عليه ويتحمل نهاية الذل والدناءة في تحصيله وفي الآية مسائل المسألة الأولى قد عرفت أن الأحبار من اليهود والرهبان من النصارى بحسب العرف فالله تعالى حكى عن كثير منهم أنهم ليأكلون أموال الناس بالباطل وفيه أبحاث الأول أنه تعالى قيد ذلك بقوله كثيرا ليدل بذلك على أن هذه الطريقة طريقة بعضهم لا طريقة الكل فإن العالم لا يخلو عن الحق وإطباق الكل على الباطل كالممتنع وهذا يوهم أنه كما أن إجماع هذه الأمة على الباطل لا يحصل فكذلك في سائر الأمم الثاني أنه تعالى عبر عن أخذ الأموال بالأكل وهو قوله ليأكلون والسبب في هذه الاستعارة أن المقصود الأعظم من جمع الأموال هو الأكل فسمي الشيء باسم ما هو أعظم مقاصده أو يقال من أكل شيئا فقد ضمه إلى نفسه ومنعه من الوصول إلى غيره فلما حصلت المشابهة بين الأكل وبين الأخذ من هذا الوجه سمي الأخذ بالأكل أو يقال إن من أخذ أموال الناس فإذا طولب بردها قال أكلتها وما بقيت فلا أقدر على ردها فلهذا السبب سمي ذكر الأخذ بالأكل البحث الثالث أنه تعالى قال ليأكلون أموال الناس بالباطل وقد اختلفوا في تفسير هذا الباطل على وجوه الأول أنهم كانوا يأخذون الرشى في تخفيف الأحكام والمسامحة في الشرائع والثاني أنهم كانوا يدعون عند الحشو والعوام منهم أنه لا سبيل لأحد إلى الفوز بمرضاة الله إلا بخدمتهم وطاعتهم وبذل الأموال في طلب مرضاتهم والعوام كانوا يغترون بتلك الأكاذيب الثالث التوراة كانت مشتملة على آيات دالة على مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم فأولئك الأحبار والرهبان يذكرون في تأويلها وجوها فاسدة ويحملونها على محامل باطلة وكانوا يطيبون قلوب عوامهم بهذا السبب ويأخذون الرشوة عليها والرابع أنهم كانوا يقررون عند عوامهم أن الدين الحق هو الذي هم عليه فإذا قرروا ذلك قالوا وتقوية الدين الحق واجب ثم قالوا ولا طريق إلى تقويته إلا إذا كان أولئك الفقهاء أقواما عظماء أصحاب الأموال الكثيرة والجمع العظيم فبهذا الطريق يحملون العوام على أن يبذلوا في خدمتهم نفوسهم وأموالهم فهذا هو الباطل الذي به كانوا يأكلون أموال الناس وهي بأسرها حاضرة في زماننا وهو الطريق لأكثر الجهال والمزورين إلى أخذ أموال العوام والحمقى من الخلق ثم قال تعالى ويصدون عن سبيل الله والمراد أنهم كانوا يأخذون منهم أموالهم فلذلك يصدون عن سبيل الله لأنهم كانوا يقبلون على متابعتهم ويمنعون عن متابعة الأخيار من الخلق والعلماء في الزمان وفي زمان محمد صلوات الله عليه كانوا يبالغون في المنع عن متابعته بجميع وجوه المكر والخداع قال مولانا الإمام رحمه الله غاية مطلوب الخلق في الدنيا المال والجاه فبين تعالى في صفة الأحبار والرهبان كونهم مشغوفين بهذين الأمرين أما المال فهو المراد بقوله ليأكلون أموال الناس أما الجاه فهو المراد بقوله تعالى ويصدون عن سبيل الله فإنهم لو أقروا بأن محمدا صلى الله عليه وسلم على الحق لزمهم متابعته وحينئذ فكان يبطل حكمهم ويزول حرمتهم فلأجل الخوف من هذا المحذور كانوا يبالغون في المنع من متابعته صلى الله عليه وسلم ويبالغون في إلقاء الشبهات وفي استخراج وجوه المكر والخديعة وفي منع الخلق من قبول دينه الحق والاتباع لمنهجه الصحيح ثم قال تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم وفيه مسائل المسألة الأولى في قوله تعالى والذين احتمالات ثلاثة لأنه يحتمل أن يكون المراد به أولئك الأحبار والرهبان ويحتمل أن يكون كلاما مبتدأ على ما قال بعضهم المراد منه مانعو الزكاة من المسلمين ويحتمل أن يكون المراد منه كل من كنز المال ولم يخرج منه الحقوق الواجبة سواء كان من الأحبار والرهبان أو كان

فلا شك ان اللفظ محتمل لكل واحد من هذه الوجوه وقد ذهب الى كل واحد من هذه الوجوه المذكورة قوم عن زيد بن وهب قال مررت بابي ذر فقلت يا ابا ذر ما انزلك
هذه البلاد فقال كنت بالشام فقرأت والذين يكنزون الذهب والفضة فقال معوية هذه الآية في اهل الكتاب فقلت انها فيهم وفينا فصار ذلك
سببا للوحشة بيني وبينه فكتب الى عثمان يشكوني فكتب الي عثمان ان اقبل الي فلما قدمت الى المدينة انحرف الناس عني كانهم لم يروني من قبل فشكوت
ذلك الى عثمان رضي الله عنه فقال لي تنح قريبا قلت اني والله لن ادع ما كنت اقول وعن الاحنف قال لما قدمت المدينة رأيت ابا ذر يقول بشر الكانزين
برضف يحمى عليه في نار جهنم فيوضع على حلمة ثدي احدهم حتى يخرج من نغض كتفه ويوضع على نغض كتفه حتى يخرج من حلمة ثدييه فلما سمع القوم ذلك تركوه
فاتبعته وقلت ما رأيت هولاء الا كرهوا ما قلت لهم قال ما عسى ان تصنع بي قريش قال مولانا الامام ان كان المراد من تخصيص هذا الوعيد بمن سبق
ذكرهم وهم اهل الكتاب كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص الشديد على اخذ اموال الناس بقوله ليأكلون اموال الناس بالباطل ووصفهم ايضا بالبخل الشديد
والامتناع من اخراج الواجبات عن اموال انفسهم بقوله والذين يكنزون الذهب والفضة وان كان المراد مانعي الزكوة من المسلمين كان التقدير انه تعالى وصف
قبح طريقتهم في الحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم ندب المسلمين الى اخراج الحقوق الواجبة من اموالهم وبين ما في تركه من الوعيد الشديد وان كان المراد
الكل كان التقدير انه تعالى وصفهم بالحرص على اخذ اموال الناس بالباطل ثم اردفه بوعيد كل من امتنع عن اخراج الحقوق الواجبة عن ماله تنبيها على انه لما كان
حال من امسك مال نفسه بالباطل كذلك فما ظنك بحال من سعى في اخذ مال غيره بالباطل والتزوير والمكر المسئلة الثانية اصل الكنز في كلام العرب الجمع وكل شيء
جمع بعضه الى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الاجزاء اذا كان مجتمع الاجزاء واختلف علماء الصحابة في المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو المال الذي
لم تؤد زكوته قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه كل ما ادي زكوته فليس بكنز وقال ابن عمر كل ما اديت زكوته فليس بكنز وان كان تحت سبع ارضين وكل ما لم تؤد
زكوته فهو كنز وان كان فوق الارض قال جابر اذا اخرجت الصدقة من مالك فقد اذهبت عنه شره وليس بكنز وقال ابن عباس في قوله ولا ينفقونها في سبيل الله
يريد الذين لا يؤدون زكوة اموالهم قال القاضي تخصيص هذا المعنى بمنع الزكوة لا سبيل اليه بل الواجب ان يقال الكنز هو المال الذي ما اخرج عنه ما وجب اخراجه
عنه ولا فرق بين الزكوة وبين ما يجب من الكفارات وبين ما يلزم من نفقة الحج والجهاد وبين ما يجب اخراجه في الديون والحقوق والانفاق على الاهل والعيال وضمان
المتلفات واروش الجنايات فيجب في كل هذه الاقسام ان يكون داخلا في الوعيد والقول الثاني ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته او لم تؤد
واحتج الذاهبون الى القول الاول على صحة قولهم بامور الاول عموم قوله تعالى لها ما كسبت وذلك يدل على ان كل ما اكتسبه الانسان فهو حقه وكذا قوله تعالى
ولا يسألكم اموالكم وقوله صلى الله عليه وسلم نعم المال الصالح للرجل الصالح وقوله صلى الله عليه وسلم كل امرئ احق بكسبه وقوله صلى الله عليه وسلم ما ادي زكوته
فليس بكنز وان كان باطنا وما بلغ ان يزكى ولم يزك فهو كنز وان كان ظاهرا الثاني انه كان في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من الاغنياء
كعثمان وعبد الرحمن بن عوف رضي الله عنهما وكان النبي صلى الله عليه وسلم يعدهم من اكابر المؤمنين الثالث انه صلى الله عليه وسلم ندب الى اخراج الثلث
او اقل في مرض الموت ولو كان جمع المال محرما لكان النبي صلى الله عليه وسلم يأمر المريض بالتصدق بكله بل كان يأمر الصحيح في حال صحته بذلك واحتج الذاهبون
الى القول الثاني بوجوه الاول عموم هذه الآية ولا شك ان ظاهرها دليل على المنع من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح بعد اخراج الزكوة ترك
لظاهر هذه الآية فلا يصار اليه الا بدليل منفصل والثاني ما روى سالم بن الجعد انها لما نزلت هذه الآية قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تبا للذهب تبا
للفضة قالها ثلثا فقالوا له اي مال نتخذ قال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وقال صلى الله عليه وسلم من ترك صفراء
او بيضاء كوي بها وتوفي رجل فوجد في مئزره دينار فقال صلى الله عليه وسلم كية وتوفي آخر فوجد في مئزره ديناران فقال كيتان والثالث ما روي
عن الصحابة في هذا الباب قال علي رضي الله عنه كل مال زاد على اربعة آلاف فهو كنز اديت منه الزكوة او لم تؤد وعن ابي هريرة كل صفراء او بيضاء اوكي عليها
صاحبها فهو كنز وعن ابي الدرداء انه كان اذا رأى العير يقدم بالمال صعد على موضع مرتفع ويقول جاءت القطار تحمل النار بشر الكانزين بكي في الجباه و
الجنوب والظهور والبطون والرابع انه تعالى انما خلق الاموال ليتوسل بها الى دفع الحاجات فاذا حصل للانسان قدر ما يدفع به حاجته ثم جمع الاموال الزائدة
عليه فهو لا ينتفع بها لكونها زائدة على قدر حاجته ومنعها من الغير الذي يمكنه ان يدفع حاجته بها فكان هذا الانسان بهذا المنع مانعا من ظهور حكمة الله ومانعا
من وصول احسانه الى عبيده واعلم ان الطريق الحق ان يقال الاولى ان لا يجمع الرجل الطالب للدين المال الكثير الا انه لم يمنع عنه في ظاهر الشرع فالاول محمول
على التقوى والثاني على ظاهر الفتوى اما بيان ان الاولى الاحتراز عن طلب المال الكثير فبوجوه الاول ان الانسان اذا احب شيئا فكلما كان وصوله اكثر
والتذاذه بوجدانه اكثر كان حبه له اشد وميله اليه اقوى فالانسان اذا كان فقيرا فكانه لم يذق لذة الانتفاع بالمال وكانه غافل عن تلك اللذة
فاذا ملك القليل من المال وجد بقدره اللذة فصار ميله اشد فكلما صارت امواله ازيد كان التذاذه به اكثر فكان حرصه في طلبه وميله الى تحصيله اشد فثبت ان تكثير
المال سبب لتكثير الحرص في الطلب فالحرص متعب للروح والنفس والقلب وضرره شديد فوجب على العاقل ان يحترز عن الاضرار بالنفس وايضا قد بينا انه كلما كان
تملك اكثر كان الحرص اشد فلو قدرنا انه كان ينتهي طلب المال الى حد ينقطع عنده الطمع والطلب ويزول الحرص لقد كان الانسان يسعى في الوصول الى ذلك
الحد اما لما ثبت بالدليل انه كلما كان تملك الاموال اكثر كان الضرر الناشي من الحرص اكثر وانه لا نهاية لهذا الضرر ولهذا الطلب فوجب على الانسان ان يترك

في اول الامر كما قال رأى الامر يفضي الى آخر فصير آخره اولا الوجه الثاني ان كسب المال شاق شديد وحفظه بعد حصوله اشد واشق واصعب فيبقى الانسان طول عمره تارة في طلب
التحصيل واخرى في تعب الحفظ ثم انه لا ينتفع منها الا بالقليل وبالآخرة يتركها مع الحسرات والزفرات وذلك هو الخسران المبين الوجه الثالث ان كثرة المال والجاه
يورث الطغيان كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى والطغيان يمنع من وصول العبد الى مقام رضوان الرحمن ويوقعه في الخسران والخذلان الوجه الرابع انه تعالى
اوجب الزكوة وذلك سعي في تنقيص المال ولو كان تكثيره فضيلة لما سعى الشرع في تنقيصه فان قيل فلم قال النبي صلى الله عليه وسلم اليد العليا خير من اليد السفلى
قلنا اليد العليا انما افادته صفة الخيرية لانه اعطى ذلك القليل فبسبب انه حصل في ماله ذلك النقصان القليل حصلت له الخيرية وبسبب انه حصل للفقير تلك الزيادة
القليلة حصلت له المرجوحية المسئلة الثالثة جاءت الاخبار الكثيرة في وعيد مانع الزكوة اما منع زكوة النقود فقوله في هذه الآية يوم يحمى عليها في نار
جهنم واما منع زكوة المواشي فما روي في الحديث انه تعالى يعذب اصحاب المواشي اذا لم يؤدوا زكوتها بان يسوق اليه تلك المواشي كاعظم ما يكون في اجسامها فتمر
على اربابها فتطأهم باظلافها وتنطحهم بقرونها كلما نفد اخراها عادت عليهم اولاها فلا تزال كذلك حتى يفرغ الناس من الحساب المسئلة الرابعة الصحيح عندنا
وجوب الزكوة في الحلي المباح والدليل عليه قوله تعالى والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها الآية فان قيل هذا الوعيد انما يتناول الرجال لا النساء
قلنا لا نسلم في الرجل الذي يتخذ الحلي لبناته ونسائه وايضا ترتيب هذا الوعيد على جمع الذهب والفضة حكم مرتب على وصف يناسبه وهو ان جمع ذلك المال
يمنعه من صرفه الى المحتاجين مع انه لا حاجة به اليه اذ لو احتاج الى انفاقه لما قدر على جمعه واقدام غير المحتاج على منع المال من المحتاج يناسب ان يمنع منه
فثبت ان هذا الوعيد رتب على وصف يناسبه والحكم المذكور عقيب وصف يناسبه يجب كونه معللا به فثبت ان هذا الوعيد معلل بعلة ذلك
الجمع فاينما حصل ذلك الوصف وجب ان يحصل معه ذلك الوعيد وايضا ان العمومات الواردة في ايجاب الزكوة موجودة في الحلي المباح قال النبي صلى الله عليه وسلم
هاتوا ربع عشور اموالكم وقال في الرقة ربع العشر وقال يا علي ليس عليك زكوة فاذا ملكت عشرين مثقالا فاخرج نصف مثقال وقال ليس في المال حق
سوى الزكوة وقال لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فهذه الآية مع جميع هذه الاخبار توجب الزكوة في الحلي ثم نقول لم يوجد لهذا الدليل معارض من الكتاب
وهو ظاهر لانه ليس في القرآن ما يدل على انه لا زكوة في الحلي المباح ولم يوجد في الاخبار ايضا معارض الا ان اصحابنا نقلوا فيه خبرا وهو قوله صلى الله
عليه وسلم لا زكوة في الحلي المباح الا ان ابا عيسى الترمذي قال لم يصح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلي خبر صحيح وايضا بتقدير ان يصح هذا الخبر فنحمله على
اللآلي لانه قال لا زكوة في الحلي ولفظ الحلي مفرد محلى بالالف واللام وقد دللنا على انه ان كان هناك معهود سابق وجب انصرافه اليه والمعهود في القرآن
في لفظ الحلي اللآلي قال تعالى وتستخرجون منه حلية تلبسونها واذا كان كذلك انصرف لفظ الحلي الى اللآلي فسقطت دلالته وايضا فلنعارض هذا الخبر
بتلك الاخبار الكثيرة الموجبة للزكوة وايضا الاحتياط في القول بوجوب الزكوة وايضا لا يمكن معارضة هذا النص بالقياس لان النص خير من القياس فثبت
ان الحق ما ذكرناه المسئلة الخامسة انه تعالى ذكر شيئين وهما الذهب والفضة ثم قال ولا ينفقونها ولم يقل ولا ينفقونهما وفيه وجهان الاول ان
الضمير عائد الى المعنى من وجوه احدها ان كل واحد منهما جملة وافية من دنانير ودراهم فهو كقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وثانيها ان يكون
التقدير ولا ينفقون الكنوز وثالثها قال الزجاج التقدير ولا ينفقون تلك الاموال الوجه الثاني ان يكون الضمير عائدا الى اللفظ وفيه وجوه احدها
ان يكون التقدير ولا ينفقون الفضة وحذف الذهب لانه داخل في الفضة من حيث انهما معا يشتركان في اثمان الاشياء وفي كونهما جوهرين شريفين
وكونهما مقصودين بالكنز فلما كانا متشاركين في اكثر الصفات كان ذكر احدهما مغنيا عن ذكر الآخر وثانيها ان ذكر احدهما قد يغني عن ذكر الآخر كقوله تعالى
واذا رأوا تجارة او لهوا انفضوا اليها جعل الضمير للتجارة وقال ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا جعل الضمير للاثم وثالثها ان يكون التقدير ولا ينفقونها
والذهب كذلك كما ان معنى قوله واني وقيار بها لغريب اي وقيار كذلك فان قيل ما السبب في انهم خصا بالذكر من بين سائر الاموال قلنا
لانهما الاصل المعتبر في الاموال وهما اللذان يقصدان بالكنز واعلم انه تعالى لما ذكر من يكنز الذهب والفضة قال فبشرهم بعذاب اليم اي فاخبرهم على سبيل
التهكم لان الذين يكنزون الذهب والفضة انما يكنزونهما ليتوسلوا بهما الى تحصيل الفرج يوم الحاجة فقيل هذا هو الفرج كما يقال تحيتهم ليس الا الضرب
واكرامهم ليس الا الشتم وايضا فالبشارة عبارة عن الخبر الذي يؤثر في القلب فيتغير بسببه لون بشرة الوجه وهذا يتناول ما اذا تغيرت البشرة
بسبب الفرح او بسبب الغم ثم قال تعالى يوم يحمى عليها في نار جهنم الآية وفي قراءة ابي وبطونهم وفيه سؤالات الاول لا يقال احميت على الحديد
بل يقال احميت الحديد فما الفائدة في قوله يوم يحمى عليها والجواب ليس المراد ان تلك الاموال تحمى على النار بل المراد ان النار تحمى على تلك الاموال
التي هي الذهب والفضة اي يوقد عليها نار ذات حمي وحر شديد وهو مأخوذ من قوله تعالى نار حامية ولو قيل يوم تحمى لم يفد هذه الفائدة فان قالوا لما
كان المراد يوم تحمى النار عليها فلم ذكر الفعل قلنا لان النار تانيثه لفظي والفعل غير مسند في الظاهر اليه بل الى قوله عليها فلا جرم حسن التذكير والتانيث
وعن ابن عامر انه قرأ تحمى بالتاء السؤال الثاني ما الناصب لقوله يوم الجواب التقدير فبشرهم بعذاب اليم يوم يحمى عليها السؤال الثالث لم خصت هذه
الاعضاء والجواب لوجوه احدها ان المقصود من كسب الاموال حصول فرح في القلب يظهر اثره في الوجه وحصول شبع ينتفخ بسببه الجنبان ولبس ثياب
فاخرة يطرحونها على ظهورهم فلما طلبوا تزيين هذه الاعضاء الثلثة لا جرم حصل الكي عليها وثانيها ان هذه الاعضاء الثلثة مجوفة وقد حصل في داخلها آلات ضعيفة

يعظم تألمها بسبب وصول أدنى أثر إليها بخلاف سائر الأعضاء. ثالثها قال أبو بكر الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لأن صاحب المال إذا رأى الفقير قبض جبهته وإذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولى له ظهره. رابعها أنهم يكونون على الجهات الأربع أما من مقدمه فعلى الجبهة وأما من خلفه فعلى الظهر وأما من يمينه ويساره فعلى الجنبين. خامسها أن ألطف أعضاء الإنسان جبهته والعضو المتوسط في اللطافة والصلابة جنبه والعضو الذي هو أصلب أعضاء الإنسان ظهره فبين تعالى أن هذه الأقسام الثلاثة من أعضائه تصير مغمورة في الكي والغرض منه التنبيه على أن ذلك الكي يحصل في كل الأعضاء. وسادسها أن كمال حال بدن الإنسان في جماله وقوته أما الجمال فمحله الوجه وأعز الأعضاء في الوجه الجبهة فإذا وقع الكي في الجبهة فقد زال الجمال بالكلية وأما القوة فمحلها الظهر والجنبان فإذا حصل الكي عليهما فقد زالت القوة عن البدن فالحاصل أن حصول الكي في هذه الأعضاء الثلاثة يوجب زوال الجمال وزوال القوة والإنسان إنما طلب المال لحصول الجمال والقوة. السؤال الرابع الذي يجعل الكي كيا على بدن الإنسان هل هو كل ذلك المال أو القدر الواجب من الزكاة والجواب الظاهر مقتضى الآية الكل لأنه لما لم يخرج منه لم يكن الحق منه جزءا معينا بل لا جزء إلا والحق متعلق به فوجب أن يعذبه الله تعالى بكل الأجزاء. ثم إنه تعالى قال هذا ما كنزتم لأنفسكم والتقدير فيقال لهم هذا ما كنزتم والغرض منه تعظيم الوعيد لأنهم إذا عاينوا ما يعذبون به من درهم ودينار أو من صحيفة مموهة أو منهما أو من أحدهما جوزوا فيه أن يكون عين الحق الذي منعوه وجوزوا خلاف ذلك تعظم الله تعالى تبكيتهم بأن يقال هذا ما كنزتم لأنفسكم لم تؤثروا به رضى ربكم ولا قصدتم بالإنفاق منه نفع أنفسكم والخلاص به من عقاب ربكم فصرتم كأنكم ادخرتموه ليجعل عقابا لكم على ما تشاهدونه ثم يقول تعالى فذوقوا ما كنتم تكنزون ومعناه لما لم تصرفوه في منافع دينكم ودنياكم على ما أمركم الله تعالى به فذوقوا وبال ذلك به لا بغيره

إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ زُيِّنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ أَرَضِيتُمْ بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا مِنَ الْآخِرَةِ فَمَا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ إِلَّا تَنْفِرُوا يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا

اعلم أن هذا شرح النوع الثالث من قبائح أعمال اليهود والنصارى والمشركين وهو إقدامهم على السعي في تغيير أحكام الله وذلك لأنه تعالى لما حكم في كل وقت بحكم خاص فإذا غيروا تلك الأوقات بسبب النسيء فحينئذ كان ذلك سعيا منهم في تغيير حكم الله بحسب أهوائهم وآرائهم فكان ذلك زيادة في كفرهم

والدليل على ان هذا القول اولى وجوه الاول ان الضمير في قوله فيهن عائد الى المذكور السابق فوجب عوده الى الاربعة المذكورات وما ذكرتم الاقرب منها اربعة حرم الثاني انه
تعالى خص هذه الاشهر بمزيد الاحترام في آية اخرى وهي قوله الحج اشهر معلومات فمن فرض فيهن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فهذه الاشياء غير جائزة في غير الحج ايضا
الا انه تعالى اكد في المنع منها في هذه الايام تنبيها على زيادة شرفها الثالث قال الفراء الاولى رجوعها الى الاربعة لان العرب يقول فيما بين الثلاثة الى العشرة فيهن
فاذا جاوز هذا العدد قالوا فيها والاصل فيه ان جمع القلة يكنى عنه كما يكنى عن جماعة مؤنثة ويكنى عن جمع الكثرة كما يكنى عن واحدة مؤنثة كما قال حسان لنا الجفنات
الغر يلمعن بالضحى * واسيافنا يقطرن من نجدة دما. فقال يلمعن ويقطرن لان الاسياف والجفنات جمع قلة ولو جمع جمع الكثرة لقال تلمع وتقطر هذا هو الكلام
ثم يجوز اجراء احدهما مجرى الآخر كقول النابغة * ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب. فقال بهن والسيوف جمع كثرة
البحث الثاني في تفسير هذا الظلم اقوال الاول المراد منه النسيء الذين كانوا يعملونه فينقلون الحج من الشهر الذي امر الله تعالى باقامته فيه الى شهر آخر ويغيرون
تكاليف الله الثاني انه نهي عن المقاتلة في هذه الاشهر الثالث انه نهي عن جميع المعاصي بسبب ما ذكرنا ان لهذه الاشهر مزيد اثر في تعظيم الثواب والعقاب و
الاقرب عندي حمله على المنع من النسيء لان الله تعالى ذكره عقيب هذه الآية. ثم قال تعالى وقاتلوا المشركين كافة كما يقاتلونكم كافة وفيه مباحث الاول قال
الفراء كافة اي جميعا والكافة لا تكون مذكرة ولا مجموعة على عدد الرجال فتقول كافين او كافات للنساء ولكنها كافة بالهاء والتوحيد لانها وان كانت
على لفظ فاعلة فانها في مذهب مصدر مثل الخاصة والعاقبة والعافية ولذلك لم تدخل فيها العرب الالف واللام لانها في مذهب قولك قاموا معا وقاموا
جميعا وقال الزجاج كافة منصوب على الحال ولا يجوز ان يثنى ويجمع كما انك اذا قلت قاتلوهم عامة لم تثن ولم تجمع وكذلك خاصة. البحث الثاني في قوله
كافة قولان الاول ان يكون المراد قاتلوهم باجمعكم مجتمعين على قتالهم كما انهم يقاتلونكم على هذه الصفة يريد تعاونوا وتناصروا على ذلك ولا تخاذلوا ولا تقاطعوا
وكونوا عباد الله مجتمعين متوافقين في مقاتلة الاعداء. الثاني قال ابن عباس قاتلوهم بكليتهم ولا تحابوا بعضهم بترك القتال كما انهم يستحلون قتال جميعكم
والقول الاول اقرب حتى يصح قياس احد الجانبين على الآخر. البحث الثالث ظاهر قوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة اباحة قتالهم في جميع الاشهر ومن الناس
من يقول المقاتلة مع الكفار محرمة بدليل قوله منها اربعة حرم فلا تظلموا فيهن انفسكم اي فلا تظلموا فيهن انفسكم باستحلال القتال والغارة فيهن وقد ذكرنا
هذه المسألة في البقرة في تفسير قوله تعالى يسألونك عن الشهر الحرام قتال فيه. ثم قال تعالى واعلموا ان الله مع المتقين يريد مع اوليائه الذين يخشونه في اداء الطاعات والاجتناب
عن المحرمات قال الزجاج تأويله انه ضامن لهم النصر. اما قوله تعالى انما النسيء زيادة في الكفر ففيه مسائل المسألة الاولى في النسيء قولان الاول انه التأخير
قال ابو زيد نسأت الابل عن الحوض انسؤها نسأ اذا اخرتها وانسأته انساء اذا اخرته عنه والاسم النسيئة والنساء ومنه انساء الله فلانا اجله ونسأ
في اجله. قال ابو علي الفارسي النسيء مصدر كالنذير والنكير ويحتمل ايضا ان يكون نسيا بمعنى منسوء كقتيل بمعنى مقتول لانه لا يمكن ان يكون المراد منه ههنا
المفعول لانه ان حمل على ذلك كان معناه انما المؤخر زيادة في الكفر والمؤخر الشهر فيلزم كون الشهر كفرا وذلك باطل بل المراد من النسيء
ههنا المصدر يعني الانساء وهو التأخير وكان النسيء في الشهور عبارة عن تأخير حرمة شهر الى شهر آخر ليست له تلك الحرمة. وروي عن ابن كثير
من طريق شبل النسء بوزن النسع هو المصدر الحقيقي كقولهم نسأت اي اخرت وروي عنه ايضا النسي مخففة الياء ولعله لغة في النسيء بالهمزة
مثل ارجيت وارجأت وروي عنه النسي مشددة الياء بغير همزة وهذا على التخفيف القياسي. القول الثاني قال قطرب النسيء اصله من الزيادة يقال
نسأ في الاجل ونسأ اذا زاد فيه وكذلك قيل للبن النسيء لزيادة الماء فيه ونسئت المرأة اذا حبلت جعل زيادة الولد فيها كزيادة الماء في اللبن
وقيل للناقة نسأتها اي زجرتها ليزداد سيرها وكل زيادة حدثت في شيء فهو نسيء. قال الواحدي والصحيح القول الاول وهو ان اصل النسيء التأخير و
نسئت المرأة اذا حبلت لتأخر حيضها ونسأت الناقة اي اخرتها عن غيرها لئلا يصير اختلاط بعضها ببعض مانعا من حسن المسير ونسأت
اللبن اذا اخرته حتى كثر الماء فيه. اذا عرفت هذا فنقول ان القوم علموا انهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية فانه يقع حجهم تارة في
الصيف وتارة في الشتاء وكان يشق عليهم الاسفار ولم ينتفعوا بها في المرابحات والتجارات لان سائر الناس من جميع البلاد ما كانوا يحضرون
الا في الاوقات اللائقة الموافقة فعلموا ان بناء الامر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية ولما
كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين احتاجوا الى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون
بعض السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية الى غيره وكان الحج يقع في بعض السنين
في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا على الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذي الحجة فحصل بسبب الكبيسة هذان الامران احدهما
الزيادة في عدد الشهور والثاني تأخير الحرمة الحاصلة لشهر الى شهر آخر وقد بينا ان لفظ النسيء يفيد التأخير عند الاكثرين ويفيد الزيادة عند الباقين
وعلى التقديرين فانه منطبق على هذين الامرين والحاصل من هذا الكلام ان بناء العبادات على السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا وبناؤها على السنة الشمسية يفيد
رعاية مصالح الدنيا والله سبحانه وتعالى امرهم من وقت ابراهيم واسمعيل عليهما السلام ببناء الامر على رعاية السنة القمرية فهم تركوا امر الله في
رعاية السنة القمرية واعتبروا رعاية مصالح الدنيا واوقعوا الحج في شهر آخر سوى الاشهر الحرم فلهذا السبب عاب الله تعالى عليهم ذلك وجعله سببا

لزيادة

لزيادة كفرهم وانما كان ذلك سببا لزيادة الكفر لانه تعالى امرهم بايقاع الحج في الاشهر الحرم ثم انهم بسبب هذه الكبيسة اوقعوا الحج في غير هذه الاشهر وذكروا
لاتباعهم ان هذا الذي عملناه هو الواجب وان ايقاعه في الشهور القمرية غير واجب فكان هذا انكارا منهم لحكم الله مع العلم به وتمردا عن طاعته وذلك يوجب
الكفر باجماع المسلمين فثبت ان عملهم في ذلك النسيء يوجب زيادة في الكفر واما الحسابات التي بها تعرف مقادير الزيادات الحاصلة بسبب تلك الكبائس فمذكورة
في الزيجات. واما المفسرون فانهم ذكروا في سبب هذا التأخير وجها آخر فقالوا ان العرب كانت تحرم الشهور الاربعة وكان ذلك شريعة ثابتة من زمان ابراهيم
واسمعيل عليهما السلام وكانت العرب اصحاب حروب وغارات فشق عليهم ان يمكثوا ثلاثة اشهر متوالية لا يغزون فيها وقالوا لئن توالت علينا ثلاثة اشهر
حرم لا نصيب فيها شيئا لنهلكن وكانوا يؤخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم. قال الواحدي واكثر العلماء على ان هذا التأخير كان من المحرم الى صفر
وقال جماعة من العلماء هذا التأخير ما كان يختص بشهر واحد بل كان ذلك حاصلا في كل الشهور وهذا القول عندنا هو القول الصحيح على ما قررناه واتفقوا
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يحج في سنة حجة الوداع عاد الحج الى شهر ذي الحجة في نفس الامر فقال صلى الله عليه وسلم الا ان الزمان قد استدار
كهيئته يوم خلق السموات والارض السنة اثنا عشر شهرا واراد ان الاشهر الحرم رجعت الى مواضعها. المسألة الثانية قوله تعالى زيادة في الكفر معناه
انه تعالى حكى عنهم انواعا كثيرة من الكفر فلما ضموا اليها هذا العمل وقد دللنا على ان هذا العمل كفر كان ضم هذا العمل الى تلك الانواع المذكورة سالفا
من الكفر زيادة في الكفر. واحتج الجبائي بهذه الآية على فساد قول من يقول الايمان مجرد الاعتقاد والاقرار قال لانه تعالى بين ان هذا العمل زيادة في الكفر والزيادة على الكفر يجب ان
يكون كفرا فهذا العمل كفر واذا كان هذا التأخير كفرا وجب ان يكون ضده ايمانا لان ضد الكفر يجب ان يكون ايمانا فكان ترك هذا التأخير ايمانا ومعلوم
ان هذا الترك ليس بمعرفة ولا باقرار فثبت ان غير المعرفة والاقرار قد يكون ايمانا. قال مولانا الامام هذا الاستدلال ضعيف لانا بينا انه تعالى لما اوجب عليهم ايقاع
الحج في شهر ذي الحجة مثلا من الاشهر القمرية فاذا اعتبروا السنة الشمسية فربما وقع الحج في المحرم تارة وفي صفر اخرى فقولهم بان هذا الحج صحيح مجزي وانه لا يجب
عليهم ايقاع الحج في شهر ذي الحجة ان كان منهم حكما علموا بالضرورة كونه من دين ابراهيم واسمعيل عليهما السلام فكان هذا كفرا بسبب عدم العلم وعدم الاقرار.
اما قوله تعالى يضل به الذين كفروا فهذه قراءة العامة وهي حسنة لاسناد الضلال الى الذين كفروا لانهم ان كانوا ضالين في انفسهم فقد حسن اسناد الضلال
اليهم وان كانوا مضلين لغيرهم حسن ايضا لان المضل لغيره ضال في نفسه لا محالة. وقرأ الكوفيون يضل بضم الياء وفتح الضاد ومعناه ان كبراءهم
يضلونهم بحملهم على هذا التأخير في الشهور فاسند الفعل الى المفعول كقوله في هذه الآية زين لهم سوء اعمالهم اي زين لهم ذلك حاملوهم عليه. وقرأ ابو
عمرو في رواية [illegible] من طريق ابن مقسم نضل به الذين كفروا بضم الياء وكسر الضاد وله ثلاثة اوجه احدها يضل الله به الذين كفروا والثاني يضل الشيطان
به الذين كفروا والثالث وهو اقواها يضل به الذين كفروا تابعيهم والآخذين باقوالهم وانما كان هذا الوجه اقوى لانه لم يجر ذكر الله ولا ذكر الشيطان
واعلم ان الكناية في قوله يضل به تعود الى النسيء وقوله يحلونه عاما ويحرمونه عاما فالضمير عائد الى النسيء والمعنى يحلون ذلك النسيء عاما ويحرمونه عاما قال
الواحدي اي يحلون التأخير عاما وهو العام الذي يريدون ان يقاتلوا في المحرم ويحرمون التأخير عاما آخر وهو العام الذي يدعون المحرم على تحريمه. قال مولانا الامام
رحمه الله هذا التأويل انما يصح اذا فسرنا النسيء بانهم كانوا يؤخرون المحرم في بعض السنين دون البعض اما اذا فسرناه بالتأخير الحاصل بسبب الكبائس كان هذا
التأخير حاصلا في جميع الشهور وفي جميع السنين وذلك يوجب ان ينقلب الاشهر الحرم في بعض السنين الى الحل وبالعكس الا ان هذا انما يصح لو حملنا النسيء على المفعول
وهو النسيء المؤخر وقد ذكرنا انه مشكل لانه يقتضي ان يكون الشهر المؤخر كفرا وانه غير جائز الا اذا قلنا ان المراد من النسيء المنسي وهو المفعول وحملنا قوله انما
النسيء زيادة في الكفر على ان المراد ان العمل الذي به يصير الشهر نسيا زيادة في الكفر وبسبب هذا الاضمار يقوى هذا التأويل. اما قوله تعالى ليواطئوا عدة ما حرم الله
قال اهل اللغة ليوافقوا يقال واطأت فلانا على كذا اذا وافقته عليه قال المبرد يقال تواطأ القوم على كذا اذا اجتمعوا عليه كان كل واحد يطأ حيث يطأ
صاحبه والايطاء في الشعر من هذا وهو ان يأتي في القصيدة بقافيتين بلفظ واحد. قال ابن عباس انهم ما احلوا شهرا من الاشهر الحرم الا حرموا مكانه
شهرا آخر حلالا الا احلوا مكانه شهرا من الحرام لاجل ان يكون عدد الاشهر الحرم اربعة مطابقا لما ذكره الله تعالى فهذا هو المراد من المواطأة ولما بين تعالى كون هذا
العمل كفرا ومنكرا قال زين لهم سوء اعمالهم والله لا يهدي القوم الكافرين. قال ابن عباس والحسن يريد زين لهم الشيطان هذا العمل والله لا يرشد كل كفار اثيم

ولم يحرموا شهرا من الحلال

يا ايها الذين آمنوا ما لكم اذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم الى الارض ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة
فما متاع الحيوة الدنيا في الآخرة الا قليل الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما ويستبدل قوما غيركم ولا تضروه
شيئا والله على كل شيء قدير الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثاني

اعلم انه تعالى لما شرح معايب هؤلاء الكفار وفضائحهم عاد الى الترغيب في مقاتلتهم فقال يا ايها الذين آمنوا الآية وتقرير الكلام انه تعالى ذكر في الآيات السالفة
اسبابا كثيرة موجبة لقتالهم وذكر منافع كثيرة تحصل من مقاتلتهم كقوله تعالى يعذبهم الله بايديكم ويخزهم وينصركم عليهم وذكر افعالهم المنكرة واعمالهم القبيحة في الدين
والدنيا وعند هذا لا يبقى للانسان مانع من قتالهم الا مجرد ان يخاف القتل ويحب الحيوة فبين تعالى ان هذا المانع خسيس لان سعادة الدنيا بالنسبة الى سعادة
الآخرة كالقطرة في البحر وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل جهل وسفه. المسألة الثانية المروي عن ابن عباس ان هذه الآية نزلت في غزوة تبوك وذلك

لان النبي صلى الله عليه وسلم لما رجع من الطائف اقام بالمدينة وامر بجهاد الروم وكان ذلك الوقت زمان شدة الحر وطابت ثمار المدينة واينعت واستعظم الناس غزوا
الروم وهابوه فنزلت هذه الآية قال المحققون انما استثقل الناس ذلك لوجوه احدها شدة الزمان في الصيف والقحط وثانيها بعد المسافة والحاجة الى الاستعداد
الكثير الزائد على ما جرت به عادتهم في سائر الغزوات وثالثها ادراك الثمار بالمدينة في ذلك الوقت ورابعها شدة الحر في ذلك الوقت وخامسها مهابة عسكر
الروم فهذه الجهات الكثيرة اجتمعت فاقتضت تثاقل الناس عن ذلك الغزو المسألة الثالثة يقال استنفر الامام الناس لجهاد العدو فنفروا ينفرون نفرا
ونفيرا اذا حثهم ودعاهم اليه ومنه قول النبي صلى الله عليه وسلم اذا استنفرتم فانفروا واصل النفر الخروج الى مكان لامر واجب عليه واسم اولئك القوم الذين
يخرجون النفير ومنه قولهم فلان لا في العير ولا في النفير وقوله اثاقلتم اصله تثاقلتم وبه قرأ الاعمش ومعناه تباطأتم ونظيره قوله اداراتم وقوله اطيرنا
بكم قال صاحب الكشاف وضمن معنى الميل والاخلاد فعدي بالى والمعنى ملتم الى الدنيا وشهواتها وكرهتم مشاق السفر ومتاعبه ونظيره قوله اخلد الى الارض
واتبع هواه وقيل المعنى ملتم الى الاقامة بارضكم والبقاء فيها وقوله مالكم اذا قيل لكم وان كان في الظاهر استفهاما الا ان المراد منه المبالغة في الانكار
ثم قال تعالى ارضيتم بالحيوة الدنيا من الآخرة فما متاع الحيوة الدنيا في الآخرة الا قليل والمعنى كانه قيل قد ذكرنا الموجبات الكثيرة الداعية الى القتال
وقد شرحنا المنافع العظيمة التي تحصل عند القتال وبينا انواع فضائحهم وقبائحهم التي تحمل العاقل على مقاتلتهم فاتركوا جميع هذه الامور أليس ان معبودكم
يأمركم بمقاتلتهم وتعلمون ان طاعة المعبود توجب الثواب العظيم في الآخرة فهل يليق بالعقل ترك الثواب العظيم في الآخرة لاجل المنفعة اليسيرة
الحاصلة في الدنيا والدليل على ان متاع الدنيا في الآخرة قليل ان لذات الدنيا خسيسة في انفسها ومشوبة بالآفات والبليات ومنقطعة عن
قريب لا محالة ومنافع الآخرة شريفة عالية خالصة عن كل الآفات ودائمة ابدية سرمدية وذلك يوجب القطع بان متاع الدنيا في جنب متاع
الآخرة قليل حقير خسيس المسألة الرابعة اعلم ان هذه الآية تدل على وجوب الجهاد في كل حال لانه تعالى نص على ان تثاقلهم عن الجهاد
امر منكر ولو لم يكن الجهاد واجبا لما كان هذا التثاقل منكرا وليس لقائل ان يقول الجهاد انما يجب في الوقت الذي يخاف هجوم الكفار عليه لان النبي
صلى الله عليه وسلم ما كان يخاف هجوم الروم عليه ومع ذلك فقد اوجب الجهاد معهم ومنافع الجهاد مستقصاة في سورة آل عمران وايضا هو واجب
على الكفاية فاذا قام البعض سقط عن الباقين المسألة الخامسة لقائل ان يقول ان قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا خطاب مع كل المؤمنين ثم قال مالكم اذا
قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم فهذا يدل على ان كل المؤمنين كانوا متثاقلين في ذلك التكليف وذلك التثاقل معصية فهذا يدل على
اطباق كل الامة على المعصية وذلك يقدح في ان اجماع الامة حجة الجواب ان خطاب الكل لارادة البعض مجاز مشهور في القرآن وفي سائر انواع
الكلام كقوله اياك اعني واسمعي يا جارة اما قوله تعالى الا تنفروا يعذبكم عذابا اليما فاعلم انه تعالى لما رغبهم في الآية الاولى في الجهاد بناء على الترغيب
في ثواب الآخرة رغبهم في هذه الآية في الجهاد بناء على انواع اخر من الامور المقوية للدواعي وهي ثلثة انواع النوع الاول قوله تعالى يعذبكم عذابا
اليما واعلم انه يحتمل ان يكون المراد منه عذاب الدنيا وان يكون عذاب الآخرة وقال ابن عباس استنفر رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس
فتثاقلوا فامسك الله تعالى عنهم المطر وقال الحسن الله اعلم بالعذاب الذي كان ينزل عليهم وقيل المراد منه عذاب الآخرة والاليم لا يليق الا به
وقيل انه تهديد بكل الاقسام وهي عذاب الدنيا وعذاب الآخرة وقطع منافع الدنيا ومنافع الآخرة النوع الثاني ويستبدل قوما غيركم والمراد تنبيههم
على انه تعالى متكفل بنصرته على اعدائه فان سارعوا معه الى الخروج حصلت النصرة بهم وان تخلفوا وقعت النصرة بغيرهم وحصل العتب عليهم لئلا
يتوهموا ان غلبة اعداء الدين وعز الاسلام لا يحصل الا بهم وليس في النص دلالة على ان المعني منهم ونظيره قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا من يرتد منكم
عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه ثم اختلف المفسرون فقال ابن عباس هم التابعون وقال سعيد بن جبير هم ابناء فارس وقال
ابو روق هم اهل اليمن وهذه الوجوه ليست تفسيرا للآية لان الآية ليس فيها اشعار بها بل حمل لذلك الكلام المطلق على صورة معينة شاهدوها
والرابع قال الاصم معناه ان يخرجه من بين اظهركم وهي المدينة قال القاضي وهذا ضعيف لان اللفظ لا دلالة فيه على ان النبي صلى الله عليه وسلم ينقل
من المدينة الى غيرها فلا يمتنع ان يظهر الله تعالى في المدينة اقواما يعينونه على الغزو ولا يمتنع ان يعينه باقوام من الملائكة ايضا حال كونه هناك النوع الثالث
قوله تعالى ولا تضروه شيئا والكناية في قول الحسن راجع الى الله تعالى اي لا تضروا الله تعالى لانه غني عن العالمين وفي قول الباقين عود
الى النبي صلى الله عليه وسلم اي لا تضروه لان الله تعالى عصمه من الناس ولانه لا يخذله ان تثاقلتم عنه ثم قال تعالى والله على كل شيء قدير وهو تنبيه على شدة
الزجر من حيث انه تعالى قادر لا يجوز عليه العجز فاذا توعد بالعقاب فعل وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال الحسن وعكرمة هذه الآية منسوخة بقوله تعالى
وما كان المؤمنون لينفروا كافة قال المحققون الصحيح ان هذه الآية خطاب لمن استنفره رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم ينفر وعلى هذا التقدير فلا نسخ
المسألة الثانية قال الجبائي هذه الآية تدل على وعيد اهل الصلوة حيث بين ان المؤمن ان لم ينفروا عذبهم عذابا اليما وهو عذاب النار
فان ترك الجهاد لا يكون الا من المؤمنين فبطل بذلك قول المرجئة ان اهل الصلوة لا وعيد لهم واذا ثبت الوعيد لهم في ترك الجهاد فكذا في غيره
لانه لا قائل بالفرق واعلم ان مسألة الوعيد ذكرناها بالاستقصاء في البقرة المسألة الثالثة قال القاضي هذه الآية دالة على وجوب الجهاد سواء كان

مع الرسول صلى الله عليه وسلم او لا معه لانه تعالى قال يا ايها الذين آمنوا مالكم اذا قيل لكم انفروا ولم ينص على ان ذلك القائل هو الرسول صلى الله عليه وسلم فان قالوا يجب ان
يكون المراد هو الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى ويستبدل قوما غيركم ولقوله ولا تضروه شيئا اذ لا يمكن ان يكون المراد بذلك الا الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا
خصوص آخر الآية لا يمنع من عموم اولها على ما قررناه في اصول الفقه والله اعلم الا تنصروه فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا
ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها
وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والله عزيز حكيم انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا
اعلم ان هذا ذكر نوع آخر في ترغيبهم في الجهاد وذلك لانه تعالى ذكر في الآية الاولى انهم ان لم ينفروا لم يضروه شيئا فبين في هذه الآية ما يجري مجرى التفسير لذلك فقال
ان لم ينفروا باستنفاره ولم يشتغلوا بنصرته فان الله تعالى ينصره بدليل ان الله تعالى نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد فههنا اولى وفي الآية مسائل المسألة
الاولى لقائل ان يقول كيف يكون قوله تعالى فقد نصره الله تعالى جوابا للشرط وجوابه ان التقدير الا تنصروه فسينصره من نصره حين لم يكن معه الا رجل واحد ولا اقل من
الواحد والمعنى انه ينصره الآن كما نصره في ذلك الوقت المسألة الثانية قوله تعالى اذ اخرجه الذين كفروا يعني فقد نصره الله في الوقت الذي اخرجه الذين كفروا
من مكة وقوله ثاني اثنين نصب على الحال اي في الحال التي كان فيها ثاني اثنين وتفسير ثاني اثنين سبق في قوله تعالى ثالث ثلثة وتحقيق القول انه اذا حضر اثنان فكل
واحد منهما يكون ثانيا في ذلك الاثنين الآخر فلهذا السبب قالوا يقال فلان ثاني اثنين اي هو احدهما قال صاحب الكشاف وقرئ ثاني اثنين بالسكون
واذ هما بدل من قوله اذ اخرجه والغار ثقب عظيم في الجبل وكان ذلك الجبل يقال له ثور في يمنى مكة على مسيرة ساعة مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه مع ابي بكر
رضوان الله عليه ثلثا وقوله اذ يقول بدل ثان المسألة الثالثة ذكروا ان قريشا ومن بمكة من المشركين تعاقدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم فنزل واذ يمكر بك
الذين كفروا فامره الله تعالى ان يخرج هو وابو بكر الى الغار والمراد من قوله تعالى اخرجه الذين كفروا وهو انهم جعلوه كالمضطر الى الخروج وخرج رسول الله صلى الله
عليه وسلم وابو بكر رضي الله عنه اول الليل الى الغار وامر عليا رضي الله عنه ان يضطجع على فراشه ليمنعهم السواد من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امره الله تعالى به فلما
وصلا الى الغار دخل ابو بكر الغار اولا يلتمس ما في الغار فقال له النبي صلى الله عليه وسلم مالك فقال بابي انت وامي الغيران مأوى السباع والهوام
فان كان فيه شيء كان بي لا بك وكان في الغار جحر فوضع عقبه عليه لئلا يخرج منه ما يؤذي الرسول صلى الله عليه وسلم فلما طلب المشركون الاثر وقربوا
بكى ابو بكر خوفا على رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تحزن ان الله معنا فقال ابو بكر رضي الله عنه وان الله لمعنا فقال نعم فجعل
يمسح الدموع عن خده ويروى ان الحسن كان اذا ذكر بكاء ابي بكر بكى واذا ذكر مسحه للدموع مسح هو الدموع عن خده وقيل لما طلع المشركون فوق الغار
اشفق ابو بكر على رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان تصب اليوم ذهب دين الله فقال ما ظنك باثنين الله ثالثهما وقيل لما دخل الغار وضع ابو بكر ثمامة على
باب الغار وبعث الله تعالى حمامتين فباضتا في اسفله والعنكبوت نسجت عليه قال النبي صلى الله عليه وسلم اللهم اعم ابصارهم فجعلوا يترددون حول
الغار ولا يرون احدا المسألة الرابعة دلت هذه الآية على فضيلة ابي بكر رضوان الله عليه من وجوه الاول انه صلى الله عليه وسلم لما ذهب الى الغار لخوفه
من الكفار من ان يقدموا على قتله فلولا انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا على باطن ابي بكر رضي الله عنه بانه من المؤمنين المحققين الصادقين الصديقين والا لما صحبه
مع نفسه في ذلك الموضع لانه لو جوز ان يكون باطنه بخلاف ظاهره لخافه من ان يدل اعداءه عليه وايضا لخافه من ان يقدم هو على قتله فلما استخلصه لنفسه في تلك
الحالة دل على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه على وفق الظاهر الثاني وهو ان الهجرة كانت باذن الله تعالى وكان في خدمة رسول الله صلى الله
عليه وسلم جماعة من المخلصين وكانوا في النسب الى شجرة رسول الله صلى الله عليه وسلم اقرب من ابي بكر فلولا ان الله تعالى امره بان يستصحب ابا بكر في تلك الواقعة
الصعبة الهائلة والا لكان الظاهر ان لا يخصه بهذه الصحبة وتخصيص الله اياه بهذا التشريف دل على منصب عال له في الدين الثالث ان كل من
سوى ابي بكر رضي الله عنه فارقوا رسول الله صلى الله عليه وسلم اما هو فما فارقه كغيره وما تخلف عنه كغيره بل صبر على مؤانسته وملازمته وخدمته عند هذا
الخوف الشديد الذي لم يبق معه احد وذلك يوجب الفضل العظيم له الرابع انه تعالى سماه ثاني اثنين فجعله ثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونهما
في الغار والعلماء اثبتوا انه رضي الله عنه كان ثاني رسول الله صلى الله عليه وسلم في اكثر المناصب الدينية فانه صلى الله عليه وسلم لما ارسل الى الخلق وعرض
الاسلام على ابي بكر آمن ابو بكر وذهب وعرض الاسلام على طلحة والزبير وعثمان وجماعة آخرين من اجلة الصحابة والكل آمنوا على يده ثم انه جاء بهم الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم بعد ايام قلائل فكان هو رضي الله عنه ثاني اثنين في الدعوة الى الله وايضا كلما وقف رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة كان ابو بكر
يقف في خدمته ولا يفارقه وكان ثاني اثنين في الموقف كلها وكلما صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقف خلفه وكان ثاني اثنين في الصلوة وكلما
جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اثنين في مجلسه ولما مرض رسول الله صلى الله عليه وسلم قام مقامه في امامة الناس في الصلوة وكان ثاني اثنين هناك
ولما توفي قام مقامه في الامامة فكان ثاني اثنين ولما مات دفن بجنبه وكان ثاني اثنين في القبر وطعن بعض الحمقى من الروافض في هذا الوجه وقال كونه
ثاني اثنين للرسول لا يكون اعظم من كون الله رابعا لكل ثلثة في قوله ما يكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ثم ان هذا الحكم
عام في حق الكافر والمؤمن فلما لم يكن هذا المعنى من الله تعالى دالا على فضيلة الانسان فلان لا يدل من النبي على فضيلة الانسان كان اولى

والجواب ان هذا التعسف بارد لان المراد هناك كونه تعالى مع الكل بالتدبير والعلم وكونه مطلعا على ضمير كل احد اما ههنا المراد بقوله تعالى ثاني اثنين تخصيصه بهذه الصفة في معرض التعظيم
وايضا قد دللنا بالوجوه الثلاثة المتقدمة على ان كونه معه في هذا الموضع دليل قاطع على انه صلى الله عليه وسلم كان قاطعا بان باطنه كظاهره فاين احد البابين من الآخر الوجه
الخامس ما جاء في الاخبار ان ابا بكر رضي الله عنه لما حزن قال النبي صلى الله عليه وسلم ما ظنك باثنين الله ثالثهما ولا شك ان هذا منصب عالي ودرجة رفيعة في الدين واعلم
ان الروافض في الدين كانوا اذا حلفوا قالوا وحق خمسة سادسهم جبريل وارادوا ان الرسول صلى الله عليه وسلم وعليا وفاطمة والحسن والحسين رضوان الله عليهم اجمعين احتجبوا تحت
عباءة يوم المباهلة فجاء جبريل عليه السلام وجعل نفسه سادسا لهم فذكروا للشيخ الامام الوالد رحمه الله ان القوم هكذا يقولون فقال لكم ما هو خير منه فقولوا وحق اثنين الله
ثالثهما ومن المعلوم بالضرورة ان هذا افضل واكمل الوجه السادس انه تعالى وصف ابا بكر رضي الله عنه بكونه صاحبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك يدل على كمال
الفضل قال الحسين بن فضل البجلي من انكر ان يكون عمر او عثمان او احد من الصحابة صاحبا لرسول الله فهو كذاب مبتدع ومن انكر ان يكون ابو بكر صاحب رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان كافرا لان الامة مجمعة على ان المراد من قوله اذ يقول لصاحبه لا تحزن هو ابو بكر وذلك يدل على ان الله تعالى وصفه بكونه صاحبا له [illegible]
عليه وقالوا ان الله تعالى وصف الكافر بكونه صاحبا للمؤمن وهو قوله تعالى قال له صاحبه وهو يحاوره اكفرت والجواب ان هناك وان وصفه بكونه صاحبا
له الا انه اردفه بما يدل على الاهانة والاذلال وهو قوله اكفرت اما ههنا فبعد ان وصفه بكونه صاحبا له ذكر ما يدل على الاجلال والتعظيم وهو قوله لا تحزن ان الله
معنا فاي مناسبة بين البابين لولا فرط العداوة الوجه السابع في دلالة هذه الآية على فضل ابي بكر قوله لا تحزن ان الله معنا ولا شك ان المراد من هذه المعية المعية
بالحفظ والنصرة والحراسة والمعونة وبالجملة فالرسول صلى الله عليه وسلم اشرك بين نفسه وبين ابي بكر رضي الله عنه في هذه المعية فان حملوا هذه المعية على وجه
فاسد لزمهم ادخال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيه وان حملوها على محمل رفيع شريف لزمهم ادخال ابي بكر فيها ونقول بعبارة اخرى دلت الآية على ان ابا
بكر كان الله تعالى معه وكل من كان الله معه فانه يكون من المتقين المحسنين لقوله تعالى ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون والمراد منه الحصر والمعنى ان الله
مع الذين اتقوا لا مع غيرهم وذلك يدل على ان ابا بكر كان من المتقين المحسنين الوجه الثامن في تقرير هذا المطلوب ان قوله تعالى ان الله معنا يدل على
كونه ثاني اثنين في الشرف الحاصل من هذه المعية كما كان ثاني اثنين اذ هما في الغار وذلك منصب في غاية الشرف الوجه التاسع ان قوله تعالى لا تحزن
نهي عن الحزن مطلقا والنهي يوجب الدوام والتكرار وذلك يقتضي ان لا يحزن ابو بكر رضي الله عنه البتة بعد ذلك قبل الموت وعند الموت وبعد الموت
الوجه العاشر قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه ومن الناس من قال الضمير في قوله عليه عائد الى الرسول صلى الله عليه وسلم وهذا باطل لوجوه الاول ان الضمير يجب
عوده الى اقرب المذكورات واقرب المذكورات المتقدمة في هذه الآية هو ابو بكر لانه تعالى قال اذ يقول لصاحبه لا تحزن والتقدير اذ يقول محمد لصاحبه ابي بكر لا تحزن
وعلى هذا التقدير فاقرب المذكورات السابقة هو ابو بكر فوجب عود الضمير اليه والثاني ان الحزن والخوف كان حاصلا لابي بكر لا للرسول صلى الله عليه وسلم فانه كان
آمنا ساكن القلب بما وعده الله تعالى ان ينصره على قريش فلما قال لابي بكر لا تحزن صار آمنا فصرف السكينة الى ابي بكر ليصير ذلك سببا لزوال خوفه اولى من صرفها
الى الرسول صلى الله عليه وسلم مع ان الرسول كان قبل ذلك ساكن القلب قوي النفس الثالث انه لو كان المراد انزال السكينة على رسول الله صلى الله عليه وسلم لوجب
ان يقال انه كان قبل ذلك خائفا ولو كان الامر كذلك لما امكنه ان يقول لابي بكر لا تحزن ان الله معنا فمن كان خائفا كيف يمكنه ان يزيل الخوف
عن قلب غيره فلو كان الامر على ما قالوه لوجب ان يقال فانزل الله سكينته عليه فقال لصاحبه لا تحزن ولما لم يكن كذلك بل ذكر اولا انه صلى الله عليه وسلم قال لصاحبه
لا تحزن ثم ذكر بفاء التعقيب نزول السكينة وهو قوله تعالى فانزل الله سكينته عليه علمنا ان نزول هذه السكينة كان بعد قوله لا تحزن لان الله معنا وذلك يدل
على ان نزول هذه السكينة مسبوق بحصول السكينة في قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ومتى كان الامر كذلك وجب ان تكون هذه السكينة نازلة على قلب ابي
بكر فان قيل وجب ان يكون قوله فانزل الله سكينته عليه المراد منه انه تعالى انزل سكينته على قلب رسوله والدليل عليه انه عطف عليه قوله وايده بجنود لم تروها وهذا لا يليق
الا برسول الله صلى الله عليه وسلم والمعطوف يجب ان يكون مشاركا للمعطوف عليه فلما كان هذا المعطوف عائدا الى الرسول صلى الله عليه وسلم وجب في المعطوف
عليه ايضا ان يكون عائدا اليه قلنا هذا ضعيف لان قوله وايده بجنود لم تروها اشارة الى قصة بدر وهو معطوف على قوله فقد نصره الله وتقدير الآية الا تنصروه
فقد نصره الله في واقعة الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه وايده بجنود لم تروها في واقعة بدر واذا كان الامر كذلك فقد سقط
هذا السؤال الوجه الحادي عشر من الوجوه الدالة على فضل ابي بكر بهذه الآية اطباق كل الرواة على ان ابا بكر هو الذي اشترى الراحلة لرسول الله صلى الله عليه وسلم
وعلى ان عبد الرحمن بن ابي بكر واسماء بنته هما اللذان كانا يأتيانهما بالطعام روي انه صلى الله عليه وسلم قال لقد كنت انا وصاحبي في الغار بضعة عشر يوما ليس
لنا طعام الا التمر وذكروا ان جبريل عليه السلام اتاه وهو جائع فقال هذه اسماء قد اتتك بحيسة ففرح رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك واخبر به ابا بكر
ولما اذن الله تعالى لرسوله بالخروج الى المدينة اظهره لابي بكر فامر ابنه عبد الرحمن ان يشتري جملين ورحلين وكسوتين ونفصل احدهما لرسول الله صلى الله عليه وسلم فلما قربا
من المدينة وصل الخبر الى الانصار فخرجوا مستعدين فقال ابو بكر رضي الله عنه انهم لا يعرفون الرسول صلى الله عليه وسلم فلبس رسول الله ثوبه ليعرفوا ان رسول الله هو هو
فلما دنوا خروا له سجدا فقال لهم اسجدوا لربكم واكرموا اخاكم ثم اناخ ناقته بباب ابي ايوب روينا هذه الروايات من تفسير ابي بكر الاصم الوجه الثاني عشر
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين دخل المدينة ما كان معه الا ابو بكر والانصار ما رأوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم احدا الا ابا بكر وذلك يدل على انه

كان يصطفيه لنفسه من بين اصحابه في السفر والحضر وان اصحابنا زادوا عليه وقالوا ما لم يحضر معه في ذلك السفر احد الا ابو بكر رضي الله عنه فلو قدرنا انه لو توفي رسول الله
صلى الله عليه وسلم في ذلك السفر لزم ان لا يقوم بامره الا ابو بكر وان لا يكون وصيه على امته الا ابو بكر وان لا يبلغ ما حدث من الوحي والتنزيل في ذلك الطريق الى امته الا
ابو بكر وكل ذلك يدل على الفضائل العالية والدرجات الرفيعة لابي بكر رضوان الله عليه واعلم ان الروافض احتجوا بهذه الآية وبهذه الواقعة على الطعن في ابي بكر رضوان الله عنه
من وجوه ضعيفة حقيرة جارية مجرى اخفاء الشمس بكف من الطين الاول قالوا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابي بكر لا تحزن فذلك الحزن ان كان حقا فكيف نهى عنه
وان كان خطأ لزم ان يكون ابو بكر مذنبا وعاصيا في ذلك الحزن الثاني قالوا كما يحتمل ان يقال انه استخلصه لنفسه في هذا السفر لعلمه بكونه في غاية الشفقة فكذلك يحتمل
ان يقال انه استخلصه لنفسه لانه كان يخاف منه انه لو تركه في مكة ان يدل الكفار عليه ويوقفهم على سره ومعاينه فاخذه مع نفسه دفعا لهذا الشر الثالث انه
وان دلت هذه الحالة على فضل ابي بكر الا انه امر عليا بان يضطجع على فراشه ومعلوم ان الاضطجاع على فراش رسول الله صلى الله عليه وسلم في مثل تلك الليلة الظلماء مع
كون الكفار قاصدين قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم تعريض النفس للفداء فهذا العمل من علي اعلى واعظم من كون ابي بكر مصاحبا له فهذه جملة ما ذكروه في هذا الباب
والجواب عن الاول ان ابا علي الجبائي لما حكى عنهم تلك الشبهة قال فيقال لهم يجب في قوله تعالى لموسى عليه السلام لا تخف انك انت الاعلى ان يدل على انه كان
عاصيا في خوفه وذلك طعن في الانبياء ويجب في قوله تعالى في ابراهيم عليه السلام حيث قالت الملائكة له لا تخف في قصة العجل المشوي مثل ذلك وفي قولهم للوط
عليه السلام لا تخف ولا تحزن انا منجوك واهلك مثل ذلك فاذا قالوا ان ذلك الخوف انما حصل بمقتضى البشرية وانما ذكر الله تعالى في قوله لا تخف ليفيد الامن
وفراغ القلب قلنا لهم في هذه المسألة كذلك فان قالوا اليس انه تعالى قال والله يعصمك من الناس فكيف خاف مع سماع هذه الآية فنقول هذه الآية انما نزلت
في المدينة وهذه الواقعة سابقة على نزولها وايضا فهب انه كان آمنا على عدم القتل ولكنه ما كان آمنا من الضرب والجرح والايلام الشديد والعجب منهم فانا لو قدرنا ان ابا
بكر ما كان خائفا لقالوا انه فرح بسبب وقوع رسول الله صلى الله عليه وسلم في البلاء ولما خاف وبكى قالوا هذا السؤال الركيك وذلك يدل على انهم لا يطلبون
الحق وانما مقصودهم محض الطعن والجواب عن الثاني ان الذي قالوه خسيس من شبهات السوفسطائية فان ابا بكر لو كان قاصدا له لصاح بالكفار عند وصولهم الى باب الغار
وقال لهم نحن ههنا ولقال ابنه وبنته واما عبد الرحمن واسماء كانا يدلان الكفار مكان النبي صلى الله عليه وسلم ونسأل الله تعالى العصمة من عصبية تحمل الانسان
على مثل هذا الكلام الركيك والجواب عن الثالث انا لا ننكر ان اضطجاع علي رضوان الله عليه على فراشه صلى الله عليه وسلم في تلك الليلة طاعة عظيمة ومنصب رفيع
الا انا ندعي ان مصاحبة ابي بكر معه صلى الله عليه وسلم اعلى واشرف منه ويدل عليه وجوه الاول ان ابا بكر كان حاضرا في خدمته وعلي كان غائبا والحاضر اعلى حالا من
الغائب الثاني ان عليا رضي الله عنه ما تحمل المحنة الا في تلك الليلة اما بعدها لما عرفوا ان محمدا صلوات الله عليه غاب تركوه ولم يتعرضوا له اما ابو بكر فانه بسبب
كونه معه ثلاثة ايام في الغار كان في اشد اسباب المحنة فيما بين الناس الثالث ان ابا بكر رضي الله عنه كان مشهورا بانه يرغب الناس في دين محمد صلوات الله عليه
ويدعوهم اليه وشاهدوا منه انه دعا جمعا من اكابر الصحابة الى دينه صلى الله عليه وسلم وكان قبولهم لدين الله بسبب دعوته وكان يعادي الكفار ويجاهدهم
بقدر الامكان وكان يذب عن الرسول صلى الله عليه وسلم بالنفس والمال واما علي رضي الله عنه كان في ذلك الوقت صغير السن وما ظهر عنه الا دعوة بالحجة والبيان
ولا جهاد بالسيف وانما شأن لان محاربته مع الكفار انما ظهرت بعد الهجرة بمدة مديدة فحال الهجرة ما ظهر منه شيء من هذه الاحوال واذا كان كذلك كان غضب
الكفار على ابي بكر لا محالة اشد من غضبهم على علي ولهذا السبب انهم لما عرفوا ان المضطجع على ذلك الفراش هو علي لم يتعرضوا له البتة ولم يقصدوه بضرب
ولا الم فعلمنا ان خوف ابي بكر على نفسه في خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم اشد من خوف علي فكانت تلك الدرجة افضل واكمل فهذا ما نقوله في هذا الباب
على سبيل الاختصار اما قوله تعالى وايده بجنود لم تروها فاعلم ان تقدير الآية ان يقال الا تنصروه فقد نصره ذلك بدليل صورتين الصورة الاولى انه قد نصره في واقعة الهجرة
اذ اخرجه الذين كفروا ثاني اثنين اذ هما في الغار اذ يقول لصاحبه لا تحزن ان الله معنا فانزل الله سكينته عليه والصورة الثانية واقعة بدر وهي المراد من قوله تعالى
وايده بجنود لم تروها لانه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وايد رسوله بهم وقوله وايده بجنود لم تروها معطوف على قوله فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا ثم قال تعالى
وجعل كلمة الذين كفروا السفلى وكلمة الله هي العليا والمعنى انه تعالى جعل يوم بدر كلمة الشرك سافلة دنية حقيرة وكلمة الله هي العليا وهي قول لا اله الا الله قال الواحدي
والاختيار في قوله وكلمة الله الرفع وهي قراءة العامة على الاستئناف قال الفراء ويجوز وكلمة الله بالنصب ولا احب هذه القراءة لانه لو نصبها لكان الاجود ان
يقال وكلمته هي العليا الا ترى انك تقول اعتق ابوك غلامه ولا تقول اعتق ابوك غلام ابيك والله اعلم انفروا خفافا وثقالا وجاهدوا باموالكم
وانفسكم في سبيل الله ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك
ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون انفسهم
والله يعلم انهم لكاذبون عفا الله عنك لم اذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا و
تعلم الكاذبين لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر ان يجاهدوا باموالهم اعلم انه تعالى لما توعد من لا ينفر مع
رسول الله صلى الله عليه وسلم وضرب له من الامثال ما وصفنا اتبعه بهذا الامر الجزم فقال انفروا خفافا وثقالا والمراد انفروا سواء كنتم على الصفة التي يخف عليكم
الجهاد او على الصفة التي يثقل وهذا الوصف يدخل تحته اقسام كثيرة والمفسرون ذكروها فالاول خفافا في النفور لنشاطكم له وثقالا عنه لمشقته عليكم

انفروا خفافا لقلة عيالكم وثقالا لكثرتها الثالث خفافا من السلاح وثقالا منه الرابع ركبانا ومشاة الخامس شبانا وشيوخا السادس مهازيل وسمانا السابع صحاحا ومراضا
والصحيح ما ذكرنا أن الكل داخل فيه لأن الوصف المذكور وصف كلي يدخل فيه كل هذه الجزئيات فإن قيل أتقولون إن هذا الأمر يتناول جميع الناس حتى المرضى والعاجزين قلنا ظاهره يقتضي
ذلك عن ابن أم مكتوم أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم أعلي أن أنفر قال ما أنت إلا خفيف أو ثقيل فرجع إلى أهله ولبس سلاحه ووقف بين يديه فنزل قوله
تعالى ليس على الأعمى حرج وقال مجاهد إن أبا أيوب شهد بدرا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتخلف عن غزوات المسلمين ويقول قال الله انفروا خفافا
وثقالا فلا أجدني إلا خفيفا أو ثقيلا وعن صفوان بن عمرو كنت واليا على حمص فلقيت شيخا قد سقط حاجباه من أهل دمشق على راحلته يريد الغزو قلت يا عم
أنت معذور عند الله فرفع حاجبيه وقال يا ابن أخي استنفرنا الله خفافا وثقالا ألا إنه من أحبه ابتلاه وعن الزهري خرج سعيد بن المسيب إلى الغزو وقد ذهبت إحدى
عينيه فقيل له إنك عليل صاحب ضرر فقال استنفر الله الخفيف والثقيل فإن عجزت عن الجهاد كثرت السواد وحفظت المتاع وقيل للمقداد بن الأسود وهو يريد
الغزو أنت معذور فقال أنزل الله علينا سورة براءة انفروا خفافا وثقالا واعلم أن القائلين بهذا القول الذي قررناه يقولون هذه الآية صارت منسوخة
بقوله تعالى ليس على الأعمى حرج وقال عطاء الخراساني هو منسوخ بقوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة ولقائل أن يقول اتفقوا على أن هذه الآية
نزلت في غزوة تبوك واتفقوا على أن رسول الله صلى الله عليه وسلم خلف النساء وخلف من الرجال أقواما وذلك يدل على أن هذا الوجوب
ليس على الأعيان لكنه من فروض الكفايات فمن أمره الرسول صلى الله عليه وسلم بأن يخرج لزمه ذلك خفافا وثقالا ومن أمره بأن يبقى هناك لزمه أن يبقى
وأن يترك النفر وعلى هذا التقدير فلا حاجة إلى التزام النسخ ثم قال تعالى وجاهدوا بأموالكم وأنفسكم في سبيل الله وفيه قولان الأول أن هذا يدل
على أن الجهاد إنما يجب على من له المال والنفس فدل على أن من لم يكن له نفس سليمة صالحة للجهاد ولا مال يقوى به على تحصيل آلات الجهاد لم يجب
عليه الجهاد والقول الثاني أن الجهاد يجب بالنفس فإذا انفرد وجب عليه وبالمال إذا ضعف عن الجهاد بنفسه فيلزم على هذا القول فيمن عجز أن يستنيب
من يغزو بنفقة من عنده فيكون المجاهد بماله لما تعذر عليه بنفسه وقد ذهب إلى هذا القول كثير من العلماء ثم قال تعالى ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون
فإن قيل كيف يصح أن يقال الجهاد خير من القعود عنه ولا خير في القعود عنه قلنا الجواب عنه من وجهين الأول أن لفظ خير يستعمل في معنيين
أحدهما بمعنى هذا خير من ذاك والثاني أنه خير في نفسه كقوله تعالى إني لما أنزلت إلي من خير فقير وقوله وإنه لحب الخير لشديد ويقال الثريد خير من الله
أي موخر في نفسه وقد حصل من الله تعالى فقوله ذلكم خير لكم المراد هذا الوجه الثاني وعلى هذا الوجه يسقط السؤال الوجه الثاني سلمنا أن المراد كونه خيرا
من غيره إلا أن التقدير أن ما يستفاد بالجهاد من نعيم الآخرة خير مما يستفيده القاعد عنه من الراحة والدعة والتنعم بهما ولذلك قال تعالى إن كنتم
تعلمون لأن ما يحصل من الخيرات في الآخرة على الجهاد لا يدرك إلا بالتأمل ولا يعرفه إلا المؤمن الذي عرف بالدليل أن القول بالقيامة حق وأن
القول بالثواب والعقاب صدق قوله تعالى لو كان عرضا قريبا الآية اعلم أنه تعالى لما بالغ في ترغيبهم في الجهاد وكان قد ذكر قوله يا أيها الذين آمنوا
ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثاقلتم إلى الأرض عاد إلى تقرير كونهم متثاقلين وبين أن أقواما مع كل ما تقدم من الوعيد والحث على الجهاد في غزوة
تبوك تخلفوا وبين أنه لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا الآية وفيها مسائل المسألة الأولى العرض ما عرض لك من منافع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر
يأكل منه البر والفاجر قال الزجاج فيه حذف والتقدير لو كان المدعو إليه سفرا قاصدا فحذف اسم كان لدلالة ما تقدم عليه وقوله وسفرا قاصدا قال الزجاج
أي سهلا قريبا وإنما قيل لهذا لأن المتوسط بين الإفراط والتفريط يقال له مقتصد قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه ومنهم مقتصد وتحقيقه أن المتوسط بين
الكثرة والقلة يقصده كل أحد فسمي قاصدا ونفس القاصد ذو قصد كقولهم لابن وتامر ورامح وقوله ولكن بعدت عليهم الشقة قال الليث الشقة
بعد مسيرة إلى أرض بعيدة يقال شقة شاقة والمعنى بعدت عليهم المسافة البعيدة والسبب في هذا الاسم أنه يشق على الإنسان سلوكها ونقل صاحب
الكشاف عن عيسى بن عمر أنه قرأ بعدت عليهم الشقة بكسر العين والشين المسألة الثانية هذه الآية نزلت في المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك
ومعنى الكلام أنه لو كانت المنافع قريبة والسفر قريبا لاتبعوك طمعا منهم في الفوز بتلك المنافع ولكن طال السفر وكانوا كالآيسين من الفوز
بالغنيمة بسبب أنهم كانوا يستعظمون غزو الروم فلهذا السبب تخلفوا ثم أخبر تعالى أنه إذا رجع من الجهاد يجدهم يحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم
إما عند ما يعاتبهم بسبب التخلف وإما ابتداء على طريق إقامة العذر في التخلف ثم بين تعالى أنهم يهلكون أنفسهم بسبب ذلك الكذب
والنفاق وهذا يدل على أن الأيمان الكاذبة توجب الهلاك ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اليمين الغموس تدع الديار بلاقع ثم قال تعالى والله يعلم إنهم
لكاذبون في قولهم ما كنا نستطيع الخروج فإنهم كانوا مستطيعين على الخروج المسألة الثالثة دلت الآية على أن قوله تعالى انفروا خفافا وثقالا
إنما يتناول من كان قادرا متمكنا إذ لو لم تكن الاستطاعة معتبرة في حصول ذلك التكليف لما أمكنهم جعل عدم الاستطاعة عذرا في التخلف المسألة الرابعة
استدل أبو علي الجبائي بهذه الآية على بطلان أن الاستطاعة مع الفعل فقال لو كانت الاستطاعة مع الفعل لكان من لم يخرج إلى القتال لم يكن مستطيعا
للقتال ولو كان الأمر كذلك لكانوا صادقين في قولهم ما كنا نستطيع ذلك ولما كذبهم الله تعالى في هذا القول علمنا أن الاستطاعة قبل الفعل واستدل
الكعبي بهذا الوجه أيضا وسأل نفسه لم لا يجوز أن يكون المراد أنه ما كان لهم زاد وراحلة وما أرادوا به نفس القدرة وأجاب بأن من لا عدة له

يعذر في ترك الخروج فمن لا استطاعة له أولى بالعذر وأيضا الظاهر من الاستطاعة قوة البدن دون وجود المال وإذا أريد به المال فإنما يراد لأنه يعين على ما يفعله الإنسان
بقوة البدن فلا معنى لترك الحقيقة من دون ضرورة وأجاب أصحابنا بأن المعتزلة سلموا أن القدرة على الفعل لا تتقدم الفعل إلا بوقت واحد فأما أن تتقدم عليه
بأوقات كثيرة فذلك ممتنع فإذا الإنسان الجالس في مكان لا يكون قادرا في هذا الزمان على أن يفعل فعلا في مكان بعيد عنه بل إنما يقدر على أن يفعل فعلا في المكان
الملاصق لمكانه فإذا ثبت أن القدرة عند القوم لا تتقدم الفعل إلا بزمان واحد فالقوم الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كانوا قادرين على
القتال على أصول المعتزلة فيلزمهم من هذه الآية ما ألزموه علينا وعند هذا يجب علينا وعليهم أن نحمل الاستطاعة على الزاد والراحلة وحينئذ يسقط الاستدلال
المسألة الخامسة قالوا الرسول صلى الله عليه وسلم أخبر عنهم أنهم سيحلفون وهذا إخبار عن غيب يقع في المستقبل والأمر لما وقع كما أخبر يكون إخبارا عن الغيب
فكان معجزا قوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم الآية اعلم أنه تعالى لما بين بقوله لو كان عرضا قريبا وسفرا قاصدا لاتبعوك أنه تخلف قوم عن ذلك الغزو
وليس فيه بيان أن ذلك التخلف كان بإذن الرسول صلى الله عليه وسلم أم لا فلما قال بعده عفا الله عنك لم أذنت لهم دل هذا على أن فيهم من تخلف
بإذنه وفيه مسائل المسألة الأولى احتج بعضهم بهذه الآية على صدور الذنب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجهين الأول أنه تعالى قال عفا الله عنك و
العفو يستدعي سابقة الذنب الثاني أنه تعالى قال لم أذنت لهم وهذا استفهام بمعنى الإنكار فدل هذا على أن ذلك الإذن كان معصية وذنبا
قال قتادة وعمرو بن ميمون اثنان فعلهما رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يؤمر بهما إذنه للمنافقين وأخذه الفداء من الأسارى فعاتبه الله تعالى كما تسمعون
والجواب عن الأول لا نسلم أن قوله عفا الله عنك يوجب الذنب ولم لا يجوز أن يقال إن ذلك يدل على مبالغة الله في تعظيمه وتوقيره كما يقول الرجل لغيره
إذا كان معظما عنده عفا الله عنك ما صنعت في أمري ورضي الله عنك ما جوابك عن كلامي وعافاك الله ما عرفت حقي فلا يكون غرضه من هذا الكلام إلا
زيادة التعظيم والتبجيل وقال علي بن الجهم فيما يخاطب به المتوكل وقد أمر بنفيه عفا الله عنك ألا حرمة تجود بفضلك يا ابن العلا ألم تر عبدا عدا طوره ومولى عفا
ورشيدا هدى أقلني أقالك من لم يزل يقيك ويصرف عنك الردى والجواب عن الثاني أن نقول لا يجوز أن يكون المراد بقوله لم أذنت لهم الإنكار
لأنا نقول إما أن يكون قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ذنب في هذه الواقعة أو لم يصدر عنه ذنب فإن قلنا إنه ما صدر عنه ذنب امتنع على هذا التقدير
أن يكون قوله لم أذنت لهم إنكارا عليه وإن قلنا إنه كان قد صدر عنه ذنب فقوله تعالى عفا الله عنك يدل على حصول العفو عنه وبعد حصول العفو يستحيل
أن يتوجه الإنكار عليه فثبت أنه على جميع التقادير يمتنع أن يقال إن قوله لم أذنت لهم يدل على كونه مذنبا وهذا جواب شاف قاطع وعند هذا يحمل قوله
لم أذنت لهم على ترك الأولى والأكمل لا سيما وهذه الواقعة كانت من جنس ما يتعلق بالحروب ومصالح الدنيا المسألة الثانية من الناس من قال إن رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد في بعض الوقائع واحتج عليه بأن قوله تعالى فاعتبروا يا أولي الأبصار أمر لأولي الأبصار بالاعتبار والاجتهاد والرسول صلى الله
عليه وسلم كان سيدهم وكان داخلا تحت هذا الأمر ثم أكدوا ذلك بهذه الآية فقالوا إما أن يقال إنه تعالى أذن له في ذلك الإذن أو منعه عنه
أو ما أذن له فيه وما منعه عنه والأول باطل وإلا امتنع أن يقال لم أذنت لهم والثاني باطل أيضا لأن على هذا التقدير يلزم أن يقال إنه حكم بغير ما أنزل الله فيلزم دخوله تحت
قوله تعالى ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون فأولئك هم الفاسقون فأولئك هم الظالمون وذلك باطل بصريح العقل فلم يبق إلا القسم الثالث
وهو أنه صلى الله عليه وسلم إنما أذن في تلك الواقعة من تلقاء نفسه فإما أن يكون ذلك مبنيا على الاجتهاد أو ما كان كذلك والثاني باطل لأنه حكم بمجرد التشهي
وهو باطل لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فلم يبق إلا أنه صلى الله عليه وسلم أذن في تلك الواقعة بناء على الاجتهاد
وذلك يدل على أنه صلى الله عليه وسلم كان يحكم بمقتضى الاجتهاد فإن قيل فهذا يدل على أنه لا يجوز أن يحكم بالاجتهاد لأنه تعالى منعه من هذا الحكم بقوله
لم أذنت لهم قلنا إنه تعالى ما منعه من ذلك الإذن مطلقا لأنه قال حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين والحكم الممدود إلى غاية بكلمة حتى يجب
انتهاؤه عند حصول تلك الغاية فهذا يدل على أن عند حصول ذلك التبين يرتفع ذلك المنع ويحصل الإذن في الأول وذلك يدل على صحة قولنا فإن
قالوا لم لا يجوز أن يكون المراد من ذلك التبين هو التبين بطريق الوحي قلنا ما ذكرتموه محتمل إلا أن على التقدير الذي ذكرتم يصير مكلفا أن لا يحكم البتة وأن يصبر
حتى ينزل الوحي ويظهر النص فلما ترك ذلك كان ذلك كبيرة وعلى التقدير الذي ذكرنا كان ذلك الخطأ خطأ واقعا في الاجتهاد فدخل تحت قوله ومن اجتهد
فأخطأ فله أجر واحد فكان حمل الكلام عليه أولى المسألة الثالثة دلت هذه الآية على وجوب الاحتراز عن العجلة ووجوب التثبت والتأني وترك الاغترار
بظواهر الأمور والمبالغة في التفحص حتى يمكنه أن يعامل كل فريق بما يستحقه من التقريب والإبعاد المسألة الرابعة قال قتادة عاتبه الله تعالى كما تسمعون في هذه الآية
ثم رخص له في سورة النور فقال فإذا استأذنوك لبعض شأنهم فأذن لمن شئت منهم المسألة الخامسة قال أبو مسلم قوله لم أذنت لهم ليس فيه ما يدل
على أن ذلك الإذن فيماذا فيحتمل أن بعضهم استأذن في القعود فأذن ويحتمل أن بعضهم استأذن في الخروج فأذن مع أنه ما كان خروجهم معه صوابا
لأجل أنهم كانوا عيونا للمنافقين على المسلمين وكانوا يثيرون الفتن ويبغون الغوائل فلهذا السبب ما كان خروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم مصلحة قال
القاضي هذا بعيد لأن هذه الآية نزلت في غزوة تبوك على وجه الذم للمتخلفين والمدح للمبادرين وأيضا ما بعد هذه الآية يدل على ذم القاعدين
وبيان حالهم لا يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر يجاهدوا بأموالهم وأنفسهم والله عليم

بالمتقين إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر وارتابت قلوبهم فهم في ريبهم يترددون
ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وقيل اقعدوا مع القاعدين
لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم
في الآية مسئلتان المسئلة الأولى قال ابن عباس قوله تعالى لا يستأذنك أي بعد غزوة تبوك وقال الباقون هذا لا يجوز لأن ما قبل هذه الآية وما بعدها ورد في قصة تبوك
والمقصود من هذا الكلام تمييز المؤمنين عن المنافقين فإن المؤمن متى أمر بالخروج إلى الجهاد بادر إليه ولم يتوقف والمنافق يتوقف ويتبلد ويأتي بالعلل والأعذار وهذا
المقصود حاصل سواء عبر عنه بلفظ المستقبل أو الماضي والمقصود أنه تعالى جعل علامة النفاق في ذلك الوقت الاستئذان المسئلة الثانية قوله تعالى لا
يستأذنك الذين يؤمنون بالله واليوم الآخر أن يجاهدوا فيه محذوف والتقدير في أن يجاهدوا إلا أنه حسن الحذف لظهوره ثم ههنا قولان الأول إجراء هذا الكلام
على ظاهره من غير إضمار آخر وعلى هذا التقدير فالمعنى أنه ليس من عادة المؤمنين أن يستأذنوك في أن يجاهدوا وكان الأكابر من المهاجرين والأنصار يقولون
لا نستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في الجهاد فإن ربنا ندبنا إليه مرة بعد أخرى فأي فائدة في الاستئذان وكانوا بحيث لو أمرهم الرسول صلى الله عليه وسلم
بالقعود لشق عليهم ألا ترى أن عليا رضوان الله عليه لما أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم بأن يبقى في المدينة شق عليه ذلك ولم يرض إلى أن قال له رسول الله
صلى الله عليه وسلم أنت مني بمنزلة هارون من موسى القول الثاني أنه لا بد ههنا من إضمار آخر قالوا لأن ترك استئذان الإمام في الجهاد غير جائز وهؤلاء ذمهم الله تعالى
في ترك هذا الاستئذان فثبت أنه لا بد من الإضمار والتقدير لا يستأذنك هؤلاء في أن لا يجاهدوا إلا أنه حذف حرف النفي ونظيره قوله تعالى يبين الله لكم
أن تضلوا والذي دل على هذا المحذوف أن ما قبل الآية وما بعدها يدل على أن حصول هذا الذم إنما كان على الاستئذان في القعود ثم قال تعالى إنما يستأذنك
الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر الآية وفيه مسائل المسئلة الأولى بين أن هذا الاستئذان لا يصدر إلا عند عدم الإيمان بالله واليوم الآخر ثم لما كان عدم الإيمان
قد يكون بسبب الشك فيه وقد يكون بسبب الجزم والقطع بعدمه بين الله تعالى أن عدم إيمان هؤلاء إنما كان بسبب الشك والريب وهذا يدل على أن
الشاك المرتاب غير مؤمن بالله وههنا سؤالات الأول أن العلم إذا كان استدلاليا كان وقوع الشك في الدليل يوجب وقوع الشك في المدلول ووقوع
الشك في مقدمة واحدة من مقدمات الدليل يكفي في حصول الشك في صحة الدليل فهذا يقتضي أن الرجل المؤمن إذا وقع له سؤال أو إشكال في مقدمة من مقدمات
دليله أن يصير شاكا في المدلول وهذا يقتضي أن يخرج المؤمن عن إيمانه في كل لحظة بسبب كل ما يخطر بباله من سؤال أو إشكال ومعلوم أن ذلك باطل فثبت أن بناء
الإيمان ليس على الدليل بل على التقليد فإنه ما دام الإنسان مقرا على دينه بسبب التقليد كان مؤمنا فصارت هذه الآية دالة على أن الأصل في الإيمان هو التقليد من
هذا الوجه والجواب أن المسلم وإن عرض له الشك في صحة بعض مقدمات دليل واحد إلا أن سائر الدلائل سليمة عنده من الطعن فلهذا السبب بقي
إيمانه دائما مستمرا السؤال الثاني أليس أن أصحابكم يقولون أنا مؤمن إن شاء الله وذلك يقتضي حصول الشك والجواب أنا استقصينا في تحقيق
هذه المسئلة في الأنفال في قوله تعالى أولئك هم المؤمنون حقا المسئلة الثانية قالت الكرامية الإيمان هو مجرد الإقرار وهذا باطل والدليل عليه أن
المنافقين كانوا يظهرون الإقرار مع أنه تعالى شهد عليهم في هذه الآية بأنهم ليسوا مؤمنين المسئلة الثالثة قوله تعالى وارتابت قلوبهم تدل على أن
محل الريب هو القلب فقط ومتى كان كذلك كان محل المعرفة والإيمان هو القلب أيضا لأن محل أحد الضدين يجب أن يكون هو محلا للضد الآخر ولهذا السبب
قال تعالى أولئك كتب في قلوبهم الإيمان وإذا كان محل المعرفة والنكرة هو القلب كان المثاب والمعاقب في الحقيقة هو القلب والبواقي تكون تبعا
له المسئلة الرابعة قوله تعالى فهم في ريبهم يترددون معناه أن الشاك المرتاب يبقى مترددا بين النفي والإثبات غير حاكم بأحد الطرفين ولا
جازم بأحد النقيضين وتقريره أن الاعتقاد إما أن يكون جازما أو لا فالجازم إن كان غير مطابق فهو الجهل وإن كان مطابقا فإن كان لمستند
وهو ضرورة أو نظر فهو العلم وإلا فهو اعتقاد المقلد وإن كان غير جازم فإن كان أحد الطرفين راجحا فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم وإن اعتدل الطرفان
فهو الريب والشك وحينئذ يبقى الإنسان مترددا بين الطرفين ثم قال تعالى ولو أرادوا الخروج لأعدوا له عدة أي عدة وقرئ أيضا عده بكسر العين بغير إضافة
وبإضافة قال ابن عباس يريد من الزاد والراحلة لأن سفرهم بعيد وفي زمان شديد وتركهم العدة دليل على أنهم أرادوا التخلف وقال
آخرون هذه إشارة إلى أنهم كانوا مياسير قادرين على تحصيل الأهبة والعدة ثم قال تعالى ولكن كره الله انبعاثهم فثبطهم وفيه مسائل المسئلة الأولى
الانبعاث الانطلاق في الأمر يقال بعثت البعير فانبعث وبعثته لأمر كذا فانبعث أي نفذ فيه والتثبيط رد الإنسان عن الفعل الذي هم به والمعنى أنه تعالى
كره خروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فصرفهم عنه فإن قيل خروجهم معه إما أن كان مفسدة أو كان مصلحة فإن قلنا إنه كان مفسدة فلم عاتب الرسول صلى الله
عليه وسلم في إذنه إياهم في القعود وإن قلنا إنه كان مصلحة فلم قال تعالى كره الله انبعاثهم والجواب الصحيح أن خروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما كان مصلحة بدليل أنه تعالى صرح بعد هذه الآية وشرح تلك المفاسد وهو قوله لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا بقي أن يقال فلما كان الأصوب
أن لا يخرجوا فلم عاتب الرسول صلى الله عليه وسلم في الإذن فنقول قد حكينا عن أبي مسلم أنه قال ليس في قوله تعالى لم أذنت لهم أنه صلى الله عليه وسلم كان قد
أذن لهم في القعود بل يحتمل أن يقال إنهم استأذنوه في الخروج معه فأذن لهم وعلى هذا التقدير يسقط السؤال قال أبو مسلم والدليل على صحته

ما قلناه أن هذه الآية دلت على أن خروجهم معه كان مفسدة فوجب حمل ذلك العتاب على أنه صلى الله عليه وسلم أذن لهم في الخروج معه ويتأكد ذلك بسائر الآيات منها قوله
تعالى فإن رجعك الله إلى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي أبدا ومنها قوله تعالى سيقول المخلفون إذا انطلقتم إلى قوله قل لن تتبعونا فهذا تقرير الأول
على طريقة أبي مسلم الوجه الثاني في الجواب أنا نسلم أن العتاب في قوله لم أذنت لهم إنما توجه لأنه صلى الله عليه وسلم أذن لهم في القعود فنقول ذلك العتاب
ما كان لأجل أن ذلك القعود كان مفسدة بل لأجل أن إذنه صلى الله عليه وسلم بذلك القعود مفسدة وبيانه من وجوه الأول أنه صلى الله عليه وسلم أذن قبل إتمام
التفحص وإكمال التأمل والتدبر ولهذا السبب قال تعالى لم أذنت لهم حتى يتبين لك الذين صدقوا وتعلم الكاذبين الثاني أن التقدير أنه صلى الله عليه وسلم
ما كان يأذن لهم في القعود فهم كانوا يقعدون من تلقاء أنفسهم وكان قعودهم علامة على نفاقهم وإذا ظهر نفاقهم احترز المسلمون منهم ولم يغتروا بقولهم
فلما أذن صلى الله عليه وسلم في ذلك القعود بقي نفاقهم مخفيا فاتت تلك المصالح الثالث أنهم لما استأذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم غضب عليهم
وقال اقعدوا مع القاعدين على سبيل الزجر كما حكاه الله تعالى في هذه الآية بقوله وقيل اقعدوا مع القاعدين ثم إنهم اغتنموا هذه اللفظة وقالوا قد أذن
لنا فقال تعالى لم أذنت لهم أي لم ذكرت عندهم هذا اللفظ الذي أمكنهم أن يتوسلوا به إلى تحصيل غرضهم الرابع أن الذين يقولون الاجتهاد غير جائز على الأنبياء
عليهم السلام قالوا إنه إنما أذن بمقتضى الاجتهاد وذلك غير جائز لأنهم لما تمكنوا من الوحي وكان الإقدام على الاجتهاد مع التمكن من الوحي جاريا مجرى
الإقدام على الاجتهاد مع حضور النص فكما أن هذا غير جائز فكذا ذاك المسئلة الثانية قالت المعتزلة البصرية الآية دالة على أنه تعالى كما هو موصوف بصفة
الكارهية بدليل قوله تعالى ولكن كره الله انبعاثهم قال أصحابنا معنى كره الله تعالى أراد عدم ذلك الشيء قالت البصرية العدم لا يصلح أن يكون متعلق
الإرادة وذلك لأن الإرادة عبارة عن صفة تقتضي ترجيح أحد طرفي الممكن على الآخر والعدم نفي محض وأيضا فالعدم مستمر فالتعلق للإرادة بالعدم به لأن تحصيل الحاصل
محال وجعل العدم عدما محال فثبت أن تعلق الإرادة بالعدم محال فامتنع القول بأن المراد من الكراهية إرادة العدم أجاب أصحابنا بأنا نفسر الكراهية
في حق الله بإرادة ضد ذلك الشيء فهو تعالى أراد منهم السكون فوقع التعبير عن هذه الإرادة بكونه تعالى كارها لخروجهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم
المسئلة الثالثة احتج أصحابنا في مسئلة القضاء والقدر بقوله تعالى فثبطهم قال صاحب الكشاف فثبطهم أي كسلهم وضعف رغبتهم في الانبعاث
وحاصل الكلام فيه لا يتم إلا إذا أمعنا بالحق وهو أن صدور الفعل يتوقف على حصول الداعي البتة فإذا صارت الداعية فاترة مرجوحة امتنع صدور الفعل عنه
ثم إن صيرورة تلك الداعية جازمة أو فاترة إن كانت من العبد لزم التسلسل وإن كانت من الله تعالى فحينئذ لزم المقصود لأن تقوية الداعية
ليست إلا من الله تعالى ومتى حصلت تلك التقوية لزم حصول الفعل وحينئذ يصح قولنا في مسئلة القضاء والقدر ثم إنه تعالى ختم الآية بقوله وقيل اقعدوا
مع القاعدين وفيه مسئلتان المسئلة الأولى المقصود منه التنبيه على ذمهم ولحاقهم بالنساء والصبيان والعاجزين الذين شأنهم القعود في
البيوت وهم القاعدون والخالفون والخوالف على ما ذكره في قوله رضوا بأن يكونوا مع الخوالف المسئلة الثانية اختلفوا في أن هذا القول
من كان فيحتمل أن يكون القائل بذلك هو الشيطان على سبيل الوسوسة ويحتمل أن يكون بعضهم قال ذلك لبعض لما أرادوا الإجماع على التخلف
لأن من يتولى الفساد يجب التكثر بأشكاله ويحتمل أن يكون القائل هو رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أذن لهم في التخلف فعاتبه الله تعالى ويحتمل أن يكون
القائل هو الله سبحانه وتعالى لأنه قد كره خروجهم للإفساد وكان المراد إذا كنتم مفسدين فقد كره الله تعالى انبعاثكم على هذا الوجه وأمركم بالقعود عن هذا
الخروج المخصوص ثم بين ذلك قوله تعالى بعد ذلك لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا ولأوضعوا
خلالكم يبغونكم الفتنة وفيكم سماعون لهم والله عليم بالظالمين لقد ابتغوا الفتنة من قبل وقلبوا لك
الأمور حتى جاء الحق وظهر أمر الله وهم كارهون ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ألا في
الفتنة سقطوا وإن جهنم لمحيطة بالكافرين إن تصبك حسنة تسؤهم وإن تصبك مصيبة
يقولوا قد أخذنا أمرنا من قبل ويتولوا وهم فرحون اعلم أنه تعالى بين في هذه الآية أنواع المفاسد الحاصلة من خروجهم وهي ثلاثة

النوع الأول

قوله تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم إلا خبالا وفيه مسائل المسئلة الأولى الخبال الشر والفساد في كل شيء ومنه يسمى العته بالخبل
والمعتوه بالمخبول وللمفسرين عبارات قال الكلبي إلا شرا وقال يمان إلا مكرا وقيل إلا عنتا وقال الضحاك إلا غدرا وقيل الخبال الاضطراب في الرأي وذلك
بتزيين أمر لقوم وتقبيحه لقوم آخرين ليختلفوا وتفترق كلمتهم المسئلة الثانية قال بعض النحويين قوله إلا خبالا من الاستثناء المنقطع وهو أن يكون المستثنى
من غير جنس المستثنى منه كقولك ما زادوكم خيرا إلا خبالا وههنا المستثنى منه غير مذكور وإذا لم يذكر وقع الاستثناء من أعم العام وهو الشيء فكان الاستثناء
متصلا والتقدير ما زادوكم شيئا إلا خبالا المسئلة الثالثة قالت المعتزلة إنه تعالى بين في الآية الأولى أنه كره انبعاثهم وبين في هذه الآية أنه إنما كره ذلك
الانبعاث لكونه مشتملا على هذا الخبال والشر والفتنة وذلك يدل على أنه تعالى يكره الشر والفتنة ولطف على الإطلاق ولا يرضى إلا بالخير ولا يريد إلا الطاعة

النوع الثاني

من المفاسد الناشئة من خروجهم قوله تعالى ولأوضعوا خلالكم يبغونكم الفتنة وفي الإيضاع قولان نقلهما الواحدي الأول وهو قول أكثر
أهل اللغة أن الإيضاع حمل البعير على العدو ولا يجوز أن يقال أوضع الرجل إذا سار بنفسه سيرا حثيثا يقال وضع البعير إذا عدا وأوضعه الراكب إذا حمله عليه قال

القراءة المعروفة تقول وضعت الناقة اذا وضع الراكب وربما قالوا الراكب وضع القول الثاني وهو قول الاخفش وابي عبيدة انه يجوز ان يقال وضع الرجل اذا سار بنفسه سيرا حثيثا من غير ان يراد وضع ناقته ذكر ابو عبيدة ان النبي صلى الله عليه وسلم افاض من عرفة وعليه السكينة واوضع في وادي محسر قال لبيد ارانا موضعين لحتم غيب ونسحر بالطعام وبالشراب اراد مسرعين ولا يجوز ان يريد موضعين الابل لانه لم يرد السير في الطريق وقال عمر بن ابي ربيعة تبالهن بالعرفان لما عرفنني وقلن امرؤ باغ اكل واوضعا قال الواحدي والآية تشهد لقول الاخفش وابي عبيدة واعلم ان على القولين فالمراد من الآية السعي بين المسلمين بالتضريب والنمائم فان اعتبرنا القول الاول كان المعنى ولاوضعوا ركائبهم بينكم والمراد الاسراع بالنمائم لان الراكب اسرع من الماشي وان اعتبرنا القول الثاني كان المراد انهم يسرعون في هذا التضريب المسألة الرابعة نقل صاحب الكشاف عن ابن الزبير انه قرا ولارفضوا من رفضت الناقة رفضا اذا اسرعت وارفضتها انا وقرئ ولاوفضوا فان قيل كيف كتب في المصحف ولااوضعوا بزيادة الالف اجاب صاحب الكشاف بان الفتحة كانت تكتب الفا قبل الخط العربي والخط العربي اخترع قريبا من نزول القرآن وقد بقي من ذلك الالف اثر في الطباع فكتبوا صورة الهمزة الفا وفتحتها الفا اخرى ونحوه اولاذبحنه المسألة الخامسة قوله تعالى خلالكم اي فيما بينكم ومنه قوله تعالى وفجرنا خلالهما نهرا وقوله تعالى فجاسوا خلال الديار واصله من التخلل وهو الفرجة بين الشيئين وجمعه خلال ومنه قوله تعالى فترى الودق يخرج من خلاله وهو مخارج مصب القطر وقال الاصمعي تخللت القوم اذا دخلت بين خللهم وخلالهم ويقال جلسنا خلال بيوت الحي وخلال دورهم اي جلسنا بين البيوت ووسط الدور اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى ولااوضعوا خلالكم اي بالنميمة والافساد وقوله يبغونكم الفتنة اي يبغون لكم قال الاصمعي يقال ابغني كذا اي اطلبه لي ومعنى ابغني وابغ لي سواء واذا قال ابغني فمعناه اعني على بغيته ومعنى الفتنة ههنا افتراق الكلمة وظهور التشويش واعلم ان حاصل الكلام هو انهم لو خرجوا فيهم ما زادوهم الا خبالا والخبال هو الافساد الذي يوجب اختلاف الآراء وهو من اعظم الامور التي يجب الاحتراز عنها في الحروب لان عند حصول الاختلاف في الآراء يحصل الانهزام والانكسار على اسهل الوجوه ثم بين تعالى انهم لا يقتصرون على ذلك بل يمشون بين الاكابر بالنميمة فيكون الفساد اكثر وهو المراد بقوله ولااوضعوا خلالكم اما النوع الثالث وهو قوله تعالى وفيكم سماعون لهم ففيه قولان الاول المراد فيكم عيون لهم ينقلون اليهم ما يسمعون منكم وهذا قول مجاهد وابن زيد الثاني قال قتادة فيكم من يسمع كلامهم ويقبل قولهم فاذا القوا اليهم انواعا من الكلمات الموجبة لضعف القلب قبلوها وفتروا بسببها عن القيام بامر الجهاد كما ينبغي فان قيل كيف يجوز ذلك على المؤمنين مع قوة دينهم ونيتهم في الجهاد قلنا لا يمتنع فيمن قرب عهده بالاسلام ان يؤثر قول المنافقين فيهم ولا يمتنع كون بعض الناس مجبولين على الجبن والفشل وضعف القلب فيؤثر قولهم فيهم ولا يمتنع ان يكون بعض المسلمين من اقارب رؤساء المنافقين فينظرون اليهم بعين الاجلال والتعظيم فلهذا السبب يؤثر قول اكابرهم فيهم ولا يمتنع ايضا ان يقال المنافقون كانوا على قسمين منهم من يقيم على النفاق والسعي في الارض بالفساد ومنهم من يبقى ويسعى ثم ان الفريق الثاني يحملونهم على السعي بالفساد بسبب القاء الشبهات والاراجيف اليهم ثم انه تعالى ختم الآية بقوله والله عليم بالظالمين الذين ظلموا انفسهم بسبب كفرهم ونفاقهم وظلموا غيرهم بسبب سعيهم في القاء غيرهم في وجوه الآفات والمخافات قوله تعالى لقد ابتغوا الفتنة من قبل الآية اعلم ان المذكور في هذه الآية نوع آخر من مكر المنافقين وخبث باطنهم فقال لقد ابتغوا الفتنة من قبل اي من قبل واقعة تبوك قال ابن جريج هو ان اثني عشر رجلا من المنافقين وقفوا عند ثنية الوداع ليلة العقبة ليفتكوا برسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل المراد ما فعله عبد الله بن ابي يوم احد حين انصرف عن النبي صلى الله عليه وسلم مع اصحابه وقيل طلبوا صد اصحابك عن الدين وردهم الى الكفر وتخذيل الناس عنك ومعنى الفتنة هو الاختلاف الموجب للفرقة بعد الالفة وهو الذي طلبه المنافقون للمسلمين فسلمهم الله تعالى عنه ثم قال تعالى وقلبوا لك الامور تقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبر والتامل فيه يعني اجتهدوا في الحيلة عليك والكيد بك يقال في الرجل المتصرف في وجوه الحيل فلان حول قلب اي يتقلب في وجوه الحيل ثم قال تعالى حتى جاء الحق وظهر امر الله وهم كارهون والمعنى ان هؤلاء المنافقين كانوا مواظبين على وجوه الكيد والمكر واثارة الفتنة وتنفير الناس عن قبول الدين حتى جاء الحق الذي كان في حكم الغائب والمراد منه القرآن ودعوة محمد صلوات الله عليه وظهر امر الله الذي كان كالمستور والمراد بامر الله الاسباب التي اظهرها الله تعالى وجعلها مؤثرة في قوة شرع محمد صلوات الله عليه وهم لها كارهون اي وهم لمجيء هذا الحق وظهور امر الله كارهون وفيه تنبيه على انه لا اثر لمكرهم وكيدهم ومبالغتهم في اثارة الفتنة والشر فانهم منذ كانوا في طلب هذا المكر والكيد فالله تعالى رده في نحرهم وقلب مرادهم واتى بضد مقصودهم فلما كان الامر كذلك في الماضي فهكذا يكون في المستقبل ثم قال تعالى ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني يعني ائذن لي في القعود ولا تفتني بسبب الامر بالخروج وذكروا فيه وجوها الاول لا تفتني اي لا توقعني في الفتنة وهي الاثم بان لا تاذن لي فانك ان منعتني من القعود وقعدت بغير اذنك وقعت في الاثم وعلى هذا التقدير يحتمل ان يكونوا ذكروه على سبيل السخرية وان يكونوا ايضا ذكروه على سبيل الجد فان كان ذلك المنافق منافقا كان يغلب على ظنه كون رسول الله صلى الله عليه وسلم صادقا وان كان غير قاطع بذلك الثاني لا تفتني اي لا تلقني في الهلاك فان الزمان زمان شدة الحر ولا طاقة لي بها الثالث لا تفتني فاني ان خرجت معك هلك مالي وعيالي الرابع قال الجد بن قيس قد علمت الانصار اني مستهتر بالنساء فلا تفتني ببنات الاصفر يعني نساء الروم ولكني اعينك بمال فاتركني وقرئ ولا تفتني من افتنه ثم قال تعالى الا في الفتنة سقطوا والمعنى انهم يحترزون عن الوقوع في الفتنة وهم في الحال قد وقعوا الا في الفتنة فان اعظم انواع الفتنة الكفر بالله ورسوله والتمرد عن قبول التكليف والكفار انهم يبقون خائفين من المسلمين خائفين عن ان يفضحهم الله وينزل آيات في شرح نفاقهم وفي مصحف ابي فقط

لان الفعلة من موحد اللفظ مجموع المعنى قال اهل المعاني وفيه تنبيه على ان من عصى الله لغرض ما فان الله تعالى يبطل عليه ذلك الغرض الا ترى ان القوم انما اختاروا القعود لئلا يقعوا في الفتنة والله تعالى بين انهم في عين الفتنة واقعون ساقطون ثم قال تعالى وان جهنم لمحيطة بالكافرين وقيل انها تحيط بهم يوم القيامة وقيل ان اسباب تلك الاحاطة حاصلة في الحال فكانهم في وسطها وقال حكماء الاسلام انهم كانوا محرومين عن نور معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما كانوا يعتقدون لانفسهم كمالا وسعادة سوى الدنيا وما فيها من المال والجاه ثم انهم اشتهروا فيما بين الناس بالنفاق والطعن في الدين وقصد الرسول صلى الله عليه وسلم بكل سوء وكانوا يشاهدون ان دولة الاسلام ابدا في الترقي والاستعلاء والتزايد وكانوا في اشد الخوف على انفسهم واولادهم واموالهم والحاصل انهم كانوا محرومين عن كل السعادات الروحانية وكانوا في اشد الخوف بسبب احوال الحاضرة والخوف الشديد مع الجهل الشديد اعظم انواع العقوبات الروحانية فعبر الله تعالى عن تلك الاحوال بقوله وان جهنم لمحيطة بالكافرين والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب وصلى الله على محمد خير خلقه وعلى صحبه خير اصحاب

إِن تُصِبْكَ حَسَنَةٌ تَسُؤْهُمْ وَإِن تُصِبْكَ مُصِيبَةٌ يَقُولُوا قَدْ أَخَذْنَا أَمْرَنَا مِن قَبْلُ وَيَتَوَلَّوا وَهُمْ فَرِحُونَ قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلَّا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَنَا هُوَ مَوْلَىٰنَا وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ قُلْ هَلْ تَرَبَّصُونَ بِنَا إِلَّا إِحْدَى الْحُسْنَيَيْنِ وَنَحْنُ نَتَرَبَّصُ بِكُمْ أَن يُصِيبَكُمُ اللَّهُ بِعَذَابٍ مِّنْ عِندِهِ أَوْ بِأَيْدِينَا فَتَرَبَّصُوا إِنَّا مَعَكُم مُّتَرَبِّصُونَ قُلْ أَنفِقُوا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا لَّن يُتَقَبَّلَ

اعلم ان هذا نوع آخر من كيد المنافقين ومن خبث بواطنهم والمعنى ان تصبك في بعض الغزوات حسنة سواء كان ظفرا او غنيمة او كان انقيادا لبعض ملوك الاطراف يسؤهم ذلك وان تصبك مصيبة من نكبة وشدة ومصيبة ومكروه يفرحوا به ويقولوا قد اخذنا امرنا اي امرنا الذي نحن مشهورون به وهو الحذر والتيقظ والعمل بالحزم من قبل اي من قبل ما وقع ويتولوا عن مقام التحدث بذلك والاجتماع له الى اهاليهم وهم فرحون مسرورون ونقل عن ابن عباس ان الحسنة في يوم بدر والمصيبة في يوم احد فان ثبت بخبر ان هذا هو المراد وجب المصير اليه والا فالواجب حمله على كل حسنة وكل مصيبة اذ المعلوم من حال المنافقين انهم في كل حسنة وعند كل مصيبة بالوصف الذي ذكره الله تعالى ههنا ثم قال تعالى قل لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا وفيه اقوال الاول ان المعنى انه لا يصيبنا خير ولا شر ولا خوف ولا رجاء ولا شدة ولا رخاء الا وهو مقدر علينا مكتوب عند الله وكونه مكتوبا عند الله يدل على كونه معلوما عند الله مقتضيا به عند الله فان ما سواه ممكن والممكن لا يترجح الا بترجيح الواجب فالممكنات باسرها منتهية الى قضائه وقدره واعلم ان اصحابنا يتمسكون بهذه الآية في ان قضاء الله شامل لكل المحدثات وان تغيير الشيء عما به قضى الله تعالى محال وتقرير هذا الكلام من وجوه الاول ان الموجود اما واجب او ممكن والممكن يمتنع ان يترجح احد طرفيه على الآخر لنفسه فوجب انتهاؤه الى ترجيح الواجب لذاته ومتى ثبت هذا ظهر ان كل الاشياء واجبة فواحد منها واجب لذاته وما سواه فواجب بايجاده وتاثيره وتكوينه ولهذا المعنى قال رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة وثانيها ان الله تعالى لما كتب جميع الاحوال في اللوح المحفوظ فقد علمها وحكم بها فلو وقع الامر بخلافها لزم انقلاب العلم جهلا والحكم الصدق كذبا وكل ذلك محال وقد اطنبنا شرح هذه المناظرة في تفسير قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فان قيل انه تعالى انما ذكر هذا الكلام تسلية للرسول صلى الله عليه وسلم من علم سابقه في القدر ما ثبت عليه المصائب فانه اذا علم ان الذي وقع امتنع ان لا يقع زالت المنازعة عن النفس وحصل الرضا به القول الثاني في تفسير هذه الآية ان يكون المعنى لن يصيبنا الا ما كتب الله لنا اي في عاقبة امرنا من الظفر بالعدو والاستيلاء عليهم والمقصود ان يظهر للمنافقين ان احوال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمسلمين وان كانت مختلفة في السرور والغم الآن ففي العاقبة الدولة لهم والفتح والنصر والظفر من جانبهم فيكون ذلك غيظا للمنافقين وردا عليهم في ذلك الفرح القول الثالث قال الزجاج المعنى انا اذا صرنا مغلوبين صرنا مستحقين للاجر العظيم والثواب الكثير وان صرنا غالبين صرنا مستحقين للثواب في الآخرة وفزنا بالمال الكثير والثناء الجميل في الدنيا واذا كان الامر كذلك صارت تلك المصائب والاحزان في جنب الفوز بهذه الدرجات العالية محتملة وهذه الاقوال وان كانت محتملة صحيحة حسنة الا ان الحق الصحيح هو الاول ثم قال تعالى هو مولانا والمراد ما يقوله اصحابنا انه سبحانه وتعالى يحسن منه التصرف في اهل العالم كيف شاء واراد لاجل انه تعالى مالك لهم وخالق لهم ولانه لا اعتراض عليه في شيء من افعاله فهذا الكلام ينطبق على ما تقدم اذا قلنا انه تعالى وان اوصل الى بعض عبيده انواعا من المصائب فانه يجب الرضى بها لانه تعالى مولاهم وهم عبيده فحسن منه تعالى تلك التصرفات بحكم كونه مولى لهم ولا اعتراض لاحد عليه في شيء من افعاله ثم قال تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون معناه انه وان لم يجب عليه لاحد من العبيد شيء من الاشياء ولا لاحد من الامور الا انه مع هذا عظيم الرحمة كثير الفضل والاحسان فوجب ان لا يتوكل المؤمن الا عليه وان يقطع طمعه الا من فضله ورحمته لان قوله وعلى الله فليتوكل المؤمنون يفيد الحصر وهذا كالتنبيه على ان حال المنافقين بالضد من ذلك وانهم لا يتوكلون الا على الاسباب الدنيوية واللذات العاجلة الفانية قوله تعالى قل هل تربصون بنا الا احدى الحسنيين اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن فرح المنافقين بمصائب المؤمنين وذلك لان المسلم اذا ذهب الى الغزو فان صار مغلوبا مقتولا فاز بالاسم الحسن في الدنيا والثواب العظيم الذي اعده الله تعالى للشهداء في الآخرة وان صار غالبا فاز في الدنيا بالمال الحلال والاسم الجميل وهي الرجولية والشوكة والقوة وفي الآخرة بالثواب العظيم الجزيل واما المنافق اذا قعد في بيته فهو في الحال يقعد في بيته مذموما منسوبا الى الجبن والفشل وضعف القلب والقناعة بالامور الخسيسة من الدنيا على وجه يشاركه فيها النساء والصبيان والعاجزون من النساء ثم يكونون ابدا خائفين على انفسهم واولادهم واموالهم ثم بالآخرة ان ماتوا فقد انقلبوا الى العذاب الدائم في القيامة وان اذن الله تعالى في قتلهم وقعوا في القتل

والأسر والنهب وينقلوا من الدنيا إلى عذاب النار فالمنافق لا يتربص بالمؤمن إلا إحدى الحسنيين المذكورتين وكل واحد منهما في غاية الجلالة والرفعة والشرف والمسلم يتربص بالمنافق
إحدى الخصلتين المذكورتين أعني البقاء في الدنيا مع الخزي والذل والهوان ثم الانتقال إلى عذاب القيامة أو الوقوع في القتل والنهب مع الخزي والذل وكل واحدة من هاتين
الخصلتين في غاية الخساسة والدناءة ثم قال تعالى للمنافقين فتربصوا بنا إحدى الحالتين الشريفتين إنا معكم متربصون وقوعكم في إحدى الحالتين الخسيستين الثالثة
قال الواحدي يقال فلان يتربص بفلان الدوائر إذا كان ينتظر وقوع مكروه به وقد سبق الكلام فيه وقال أهل المعاني التربص التمسك بما ينتظر به مجيء حينه
ولذلك قيل فلان يتربص بالطعام إذا تمسك به إلى حين زيادة سعره والحسنى تأنيث الأحسن واختلفوا في تفسير قوله بعذاب من عنده أو بأيدينا فقيل من عنده
أي بعذاب ينزله الله تعالى عليهم في الدنيا أو بأيدينا بأن يأذن لنا في قتلكم وقيل بعذاب من عند الله يتناول عذاب الدنيا والآخرة أو بأيدينا القتل
فإن قيل إذا كانوا منافقين لم يحل قتلهم مع إظهارهم الإيمان فكيف يقول تعالى ذلك قلنا قال الحسن المراد أو بأيدينا إن أظهرتم نفاقكم لأن نفاقهم إذا ظهر كانوا
كالمشركين في كونهم حربا للمؤمنين وقوله تعالى فتربصوا وإن كان صيغة الأمر إلا أن المراد منه التهديد كما في قوله تعالى ذق إنك أنت العزيز الكريم والله الموفق
للصواب. قل أنفقوا طوعا أو كرها لن يتقبل منكم إنكم كنتم قوما فاسقين وما منعهم أن تقبل منهم
نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلوة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون
اعلم أنه تعالى لما بين في الآية الأولى أن عاقبة هؤلاء المنافقين هي العذاب في الدنيا وفي الآخرة بين في هذه الآية أن أعمال البر التي يأتون بها لا ينتفعون بها في الآخرة
والمقصود بيان أن أسباب العذاب في الدنيا والآخرة مجتمعة في حقهم وأن أسباب الراحة والخير زائلة عنهم في الدنيا والآخرة وفي الآية مسائل. المسألة
الأولى قرأ حمزة والكسائي كرها بضم الكاف ههنا وفي النساء والأحقاف وقرأ عاصم وابن عامر في الأحقاف بالضم في المشقة وفي النساء والتوبة بالفتح في الإكراه
والباقون بفتح الكاف في جميع ذلك وقيل هما لغتان وقيل بالضم المشقة وبالفتح ما أكرهت عليه. المسألة الثانية قال ابن عباس نزلت في الجد بن
قيس حين قال للنبي صلى الله عليه وسلم ائذن لي في القعود وهذا مالي أعينك به. واعلم أن السبب وإن كان خاصا إلا أن الحكم عام وقوله أنفقوا طوعا أو كرها
وإن كان لفظه لفظ الأمر إلا أن معناه معنى الشرط والجزاء والمعنى سواء أنفقتم طائعين أو مكرهين فلن يقبل ذلك منكم. واعلم أن الخبر والأمر يتقاربان فيحسن إقامة
كل واحد منهما مقام الآخر أما إقامة الأمر مقام الخبر فكما ههنا وكما في قوله تعالى استغفر لهم أو لا تستغفر لهم وفي قوله قل من كان في الضلالة فليمدد له الرحمن مدا وأما إقامة
الخبر مقام الأمر فكقوله والوالدات يرضعن أولادهن والمطلقات يتربصن بأنفسهن قال كثير أسيئي بنا أو أحسني لا ملومة لدينا ولا مقلية إن تقلت وقوله طوعا أو كرها
يريد طائعين أو كارهين وفيه وجهان الأول طائعين من غير إلزام من الله ورسوله أو مكرهين من قبل الله ورسوله وسمى الإلزام إكراها لأنهم منافقون فكان إلزام الله
إياهم الإنفاق شاقا عليهم كالإكراه الثاني أن يكون المعنى طائعين من غير إكراه من رؤسائكم لأن رؤساء أهل النفاق كانوا يحملون الأتباع على
الإنفاق لما يرون من المصلحة فيه أو مكرهين من جهتهم ثم قال تعالى لن يتقبل منكم ويحتمل أن يكون المراد أن الرسول صلى الله عليه وسلم لا يتقبل تلك
الأموال منهم ويحتمل أن يكون المراد أنها لا تصير مقبولة عند الله ثم قال تعالى إنكم كنتم قوما فاسقين وهذه إشارة إلى أن عدم القبول معلل بكونهم فاسقين قال
الجبائي دلت الآية على أن الفسق يحبط الطاعات لأنه تعالى بين أن نفقتهم لا تقبل البتة وعلل ذلك بكونهم فاسقين ومعنى القبول هو إيجاب الثواب والمدح
فإذا لم يتقبل ذلك كان معناه أنه لا ثواب ولا مدح فلما علل ذلك بالفسق دل على أن الفسق يؤثر في إزالة هذا المعنى ثم إن الجبائي أكد ذلك بدليلهم
المشهور في هذه المسألة وهو أن الفسق يوجب الذم والعقاب الدائمين والطاعة توجب المدح والثواب الدائمين والجمع بينهما محال فكان الجمع بين حصول
استحقاقهما محالا. واعلم أنه كان الواجب عليه أن لا يذكر هذا الاستدلال بعدما أزال الله تعالى هذه الشبهة على أبلغ الوجوه وهو قوله وما منعهم أن تقبل منهم
نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله وكذا بين تعالى بصريح هذا اللفظ أنه لا مؤثر في منع قبول هذه الأعمال إلا الكفر وعند هذا يظهر أن هذا الكلام من أوضح
الدلائل على أن الفسق لا يحبط الطاعات لأنه تعالى لما قال إنكم كنتم قوما فاسقين فكأنه سأل سائل وقال هذا الحكم صار معللا بعموم كون تلك الأعمال فسقا
أو بخصوص كون تلك الأعمال موصوفة بتلك الفسقية فبين تعالى ما أزال هذه الشبهة وهو أن عدم القبول غير معلل بعموم كونه فسقا بل بخصوص وصفه
وهو كون ذلك الفسق كفرا فبين أن هذا الاستدلال باطل ثم قال تعالى وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم الآية وفيها مسائل. المسألة الأولى دل
صريح الآية على أنه لا تأثير للفسق من حيث إنه فسق في هذا المنع وذلك صريح في إبطال قول المعتزلة على ما لخصناه وبيناه. المسألة الثانية ظاهر اللفظ يدل
على أن منع القبول معلل بمجموع الأمور الثلاثة وهي الكفر بالله ورسوله وعدم الإتيان بالصلوة إلا على وجه الكسل والإنفاق على سبيل الكراهية ولقائل أن يقول
الكفر بالله سبب مستقل في المنع من القبول وعند حصول السبب المستقل لا يبقى لغيره أثر فكيف يمكن إسناد هذا الحكم إلى السببين الباقيين وجوابه أن هذا
الإشكال إنما يتوجه على قول المعتزلة حيث قالوا إن الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم أما عندنا أن شيئا من الأفعال لا يوجب ثوابا ولا عقابا البتة وإنما هي
معرفات واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد غير محال بل نقول إن هذا من أقوى الدلائل اليقينية على أن هذه الأفعال غير مؤثرة في هذه الأحكام لوجوه عائدة
إليها والدليل عليه أنه تعالى بين أنه حصلت هذه الأمور الثلاثة في حقهم فلو كان كل واحد منها موجبا تاما لهذا الحكم لزم أن يجتمع على الأثر الواحد أسباب مستقلة
وذلك محال لأن المعلول يستغني بكل واحد منها عن كل واحد منها فيلزم افتقاره إليها بأسرها حال استغنائه عنها بأسرها وذلك محال فثبت أن القول

بكون هذه الأفعال مؤثرة في هذه الأحكام يفضي إلى هذا المحال فكان القول به باطلا. المسألة الثالثة دلت هذه الآية على أن شيئا من أعمال البر لا يكون مقبولا عند الله
مع الكفر بالله ورسوله فإن قيل كيف الجمع بينه وبين قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره قلنا وجب أن يصرف ذلك إلى تأثيره في تخفيف العقاب ودلت الآية
على أن الصلوة لازمة للكافر ولولا ذلك لما ذمهم الله تعالى على فعلها على وجه الكسل فإن قالوا لم لا يجوز أن يقال الموجب للذم ليس هو ترك الصلوة بل الموجب
للذم هو الإتيان بها على وجه الكسل قلنا فعلها على وجه الكسل جاريا مجرى سائر تصرفاتهم من قيام وقعود وكما لا يكون قعودهم على وجه الكسل مانعا من قبول طاعاتهم
فكذلك يجب في صلواتهم لو لم تجب عليهم. المسألة الرابعة مضى تفسير الكسالى في سورة النساء قال صاحب الكشاف كسالى بالضم والفتح جمع كسلان نحو
سكارى وغيارى في سكران وغيران قال المفسرون هذا الكسل معناه أنه إن كان في جماعة صلى وإن كان وحده لم يصل قال مولانا الإمام هذا المعنى إنما
أثر في منع قبول الطاعات لأن هذا المعنى يدل على أنه لا يصلي طاعة لأوامره وإنما يصلي خوفا من مذمة الناس وهذا القدر لا يدل على الكفر إنما لما ذكره الله تعالى بعد
أن وصفهم بالكفر دل ذلك على أن الكسل إنما كان لأنهم يعتقدون أنه غير واجب وذلك يوجب الكفر أما قوله تعالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون
فالمعنى أنهم لا ينفقون لغرض الطاعة بل رعاية للمصلحة الظاهرة وذلك لأنهم يعدون الإنفاق مغرما ومنعه مغنما وهذا يوجب أن يكون
النفس طيبة عند أداء الزكوة والإنفاق في سبيل الله لأن الله تعالى ذم المنافقين بكراهتهم الإنفاق وهذا معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم أدوا زكوة أموالكم
طيبة بها نفوسكم فإن أداها وهو كاره لذلك كان من علامات الكفر والنفاق قال مولانا الإمام رضي الله عنه حاصل هذه المباحث يدل على أن روح الطاعات
الإتيان بها لغرض العبودية والانقياد في الطاعة فإن لم يؤت بها لهذا الغرض فلا فائدة فيه بل ربما صار وبالا على صاحبه. المسألة الخامسة وما منعهم أن
تقبل منهم نفقاتهم قرأ حمزة والكسائي أن يقبل بالياء والباقون بالتاء على التأنيث وجه الأول أن النفقات في معنى الإنفاق كقوله تعالى
فمن جاءه موعظة ووجه من قرأ بالتاء أن الفعل مسند إلى مؤنث قال صاحب الكشاف قرئ نفقتهم على الجمع والتوحيد وقرأ السلمي أن يقبل منهم نفقاتهم
على إسناد الفعل إلى الله تعالى ثم الجزء التاسع من الأصل المنقول منه وبالله الحول والقوة. فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم إنما يريد الله
ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم ولكنهم
قوم يفرقون لو يجدون ملجأ أو مغارات أو مدخلا لولوا إليه وهم يجمحون اعلم أنه تعالى لما قطع في الآية رجاء المنافقين عن جميع منافع الآخرة
بين أن الأشياء التي يظنونها من باب المنافع في الدنيا فإنه تعالى جعلها أسبابا لتعذيبهم في الدنيا وأسبابا لاجتماع المحن والآفات عليهم ومن تأمل في هذه
الآيات عرف أنها مرتبة على أحسن الوجوه فإنه تعالى لما بين قبائح أفعالهم وفضائح أعمالهم بين ما لهم في الآخرة من العذاب الشديد وما لهم في
الدنيا من وجوه المحنة والبلية ثم بين بعد ذلك أن ما يفعلونه من أعمال البر لا ينتفعون به في القيامة البتة ثم بين في هذه الآية أن ما يظنون أنه من منافع الدنيا
فهو في الحقيقة سبب لعذابهم وبلائهم وتشديد المحنة عليهم وعند هذا يظهر أن النفاق جالب لجميع الآفات في الدين والدنيا ومبطل لجميع الخيرات في الدين
والدنيا وإذا وقف الإنسان على هذا الترتيب عرف أنه لا يمكن ترتيب الكلام على وجه أحسن من هذا ومن الله التوفيق وفي الآية مسائل. المسألة الأولى
هذا الخطاب وإن كان في الظاهر مختصا برسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أن المراد منه كل المؤمنين أي لا ينبغي أن تعجبوا بأموال هؤلاء المنافقين والكافرين ولا
بأولادهم ولا بما أنعم الله عليهم ونظيره قوله تعالى ولا تمدن عينيك. المسألة الثانية الإعجاب السرور بالشيء مع نوع من الافتخار به ومع اعتقاد أنه ليس
لغيره ما يساويه وهذه الحالة تدل على استغراق النفس بذلك الشيء وانقطاعها عن الله تعالى فإنه لا يبعد في حكم الله أن يزول ذلك الشيء عن ذلك الإنسان
ويحصل لغيره والإنسان متى كان متذكرا لهذا المعنى زال إعجابه بالشيء ولذلك قال صلى الله عليه وسلم ثلاث مهلكات شح مطاع وهوى متبع وإعجاب المرء
بنفسه وكان صلى الله عليه وسلم يقول هلك المكثرون وقال صلى الله عليه وسلم مالك من مالك إلا ما أكلت فأفنيت أو لبست فأبليت أو تصدقت
فأمضيت وذكر عبيد بن عمير حديثا ورفعه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كثر ماله اشتد حسابه ومن كثر تبعه كثر شياطينه ومن ازداد من السلطان قربا
ازداد من الله بعدا والأخبار المناسبة لهذا الباب كثيرة والمقصود منها الزجر عن الإخلاد إلى الدنيا والمنع من التهالك في حبها والافتخار بها وقال بعض
المحققين الموجودات بحسب القسمة العقلية على أربعة أقسام الأول الذي يكون أزليا أبديا وهو الله جل جلاله والثاني الذي لا يكون لا أزليا ولا أبديا
وهو الدنيا والثالث الذي يكون أزليا ولكن لا يكون أبديا وهذا محال الوجود لأنه ثبت بالدليل أن ما ثبت قدمه امتنع عدمه الرابع الذي يكون أبديا ولا يكون
أزليا وهو الآخرة وجميع المكلفين لأن الآخرة لها أول وليس لها آخر وكذلك المكلف سواء كان مطيعا أو كان عاصيا فلحياته أول ولا آخر لها
وإذا ثبت هذا ثبت أن المناسبة الحاصلة بين الإنسان المكلف وبين الآخرة أشد من المناسبة بينه وبين الدنيا ويظهر من هذا أنه خلق للآخرة لا للدنيا فينبغي
أن لا يشتد عجبه بالدنيا ولا يميل قلبه إليها فإن المسكن الأصلي هو الآخرة لا الدنيا أما قوله تعالى إنما يريد الله ليعذبهم بها في الحيوة الدنيا ففيه مسائل
المسألة الأولى قال النحويون في الآية محذوف كأنه قيل إنما يريد الله أن يملي لهم فيها ليعذبهم ويجوز أيضا أن يكون هذا اللام بمعنى أن كقوله يريد الله
ليبين لكم أي أن يبين لكم. المسألة الثانية قال مجاهد والسدي وقتادة في الآية تقديم وتأخير والتقدير فلا تعجبك أموالهم وأولادهم في الحيوة الدنيا
إنما يريد الله ليعذبهم في الآخرة قال القاضي ههنا سؤال وهو أن يقال المال والولد لا يكونان عذابا بل هما من جملة النعم التي من الله تعالى بها على عباده فعند هذا

الثم هو لا وبهذا التقديم وان خبر الآن بهذا الالتزام لا يدفع هذا السؤال لانه يقال بعد هذا التقديم والتأخير فكيف يكون المال والولد عذابا فلا بد لهم من تقدير حذف في الكلام بان
يقولوا اراد التعذيب بها من حيث كانا سببا للعذاب واذا قالوا ذلك فقد استغنوا عن التقديم والتأخير لانه يصح ان يقال يريد تعذيبهم بها في الدنيا من حيث كانا سببا للعذاب
وايضا فلانه قال ايضا فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم في الحيوة الدنيا لم يكن لهذه الزيادة كثير فائدة لان من المعلوم ان الاعجاب بالمال والولد لا يكون الا في الدنيا وليس
كذلك حال العذاب فانها قد تكون في الدنيا كما تكون في الآخرة فثبت ان القول بهذا التقديم والتأخير ليس بشيء والله اعلم المسألة الثالثة الاموال والاولاد يحتمل ان يكون
سببا للعذاب في الدنيا ويحتمل ان يكون سببا للعذاب فانها قد تكون في الآخرة اما كونه سببا للعذاب في الدنيا فمن وجوه الاول ان كل من كان حبه للشيء اشد
واقوى كان حزنه وتألم قلبه على فواته اعظم واصعب وكان خوفه على فواته اشد واصعب فالذين حصلت لهم الاموال الكثيرة والاولاد ان كانت تلك الاشياء باقية عندهم
كانوا في الم الخوف الشديد من فواتها وان فاتت لهلكت كانوا في الم الحزن الشديد بسبب فواتها فثبت ان حصول الموجبات السعادات الجسمانية لا ينفك عن تألم القلب
اما بسبب الخوف من فواتها او بسبب الحزن من وقوع فواتها الثاني ان هذه الاموال يحتاج في اكتسابها وتحصيلها الى تعب شديد ومشقة عظيمة ثم عند حصولها يحتاج الى متاعب
اشد واشق واصعب واعظم في حفظها فكان حفظ المال بعد حصوله اصعب من اكتسابه فالمشغوف بالمال والولد ابدا يكون في تعب الحفظ والصون عن الهلاك
ثم انه لا ينتفع الا بالقليل من تلك الاموال فالتعب كثير والنفع قليل الثالث ان هذا الانسان اذا عظم حبه لهذه الاموال والاولاد فاما ان يبقى عليه هذه الاموال
والاولاد الى آخر عمره او لا يبقى بل تهلك وتبطل فان كان الاول فعند الموت يعظم حزنه ويشتد حسرته لان مفارقة المحبوب شديدة وترك المحبوب على الاخرى
اشد واشق وان كان الثاني وهو ان هذه الاشياء تهلك وتبطل حال حيوة الانسان عظم اسفه عليها واشتد تألم قلبه بسببها فثبت ان حصول الاموال و
الاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا الرابع ان الدنيا حلوة خضرة والحواس مائلة اليها فاذا كثرت وتوالت استغرقت النفس فيها وانصرفت بالكلية اليها
فيصير ذلك سببا للحرمان عن ذكر الله ثم انه يحصل في قلبه نوع قسوة وقوة وقهر وكلما كان المال والجاه اكثر كانت تلك القسوة اقوى واليه الاشارة بقوله تعالى
ان الانسان ليطغى ان رآه استغنى فظهر ان كثرة الاموال والاولاد سبب قوي في زوال حب الله وحب الآخرة عن القلب وفي حصول حب الدنيا وشهواتها فيه فعند
الموت كان الانسان ينقل من البستان الى السجن ومن مجالسة الاحباب والاقرباء الى مواضع الغربة والكربة فيعظم تألمه ويقوى حزنه ثم عند الحشر حلالها حساب وحرامها
عقاب فثبت ان كثرة الاموال والاولاد سبب لحصول العذاب في الدنيا والآخرة فان قيل هذا المعنى حاصل للكل فما الفائدة في تخصيص هؤلاء المنافقين بهذا العذاب
قلنا المنافقون مخصوصون بزيادات في هذا الباب احدها ان الرجل اذا آمن بالله واليوم الآخر علم انه انما خلق للآخرة لا للدنيا فهذا العلم يفتر حبه للدنيا واما المنافق لما
اعتقد ان لا سعادة الا في هذه الخيرات العاجلة عظمت رغبته فيها واشتد حبه لها وكانت الآلام الحاصلة بسبب فواتها اكثر في حقه واقوى عند قرب الموت
بظهور علاماته فهذا النوع من العذاب حاصل لهم في الدنيا بسبب حب الاموال والاولاد وثانيها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يكلفهم انفاق تلك الاموال
في وجوه الخيرات ويكلفهم ارسال اولادهم الى الجهاد والغزو وذلك يوجب تعريض اولادهم للقتل والقوم كانوا يعتقدون ان محمدا صلوات الله عليه ليس
بصادق في كونه رسولا من عند الله وكانوا يعتقدون ان انفاق تلك الاموال تضييع لها من غير فائدة وان تعريض اولادهم للقتل التزام لهذا المكروه الشديد من
غير فائدة ولا شك ان هذا يشق على القلب جدا فهذه الزيادة من التعذيب كانت حاصلة للمنافقين وثالثها انهم كانوا يبغضون محمدا صلوات الله عليه
بقلوبهم ثم كانوا يحتاجون الى بذل اموالهم واولادهم ونفوسهم في خدمته ولا شك ان هذه الحالة شاقة شديدة ورابعها انهم كانوا خائفين من ان يفتضحوا ويظهر نفاقهم
وكفرهم ظهورا تاما فيصيرون امثال سائر اهل الحرب من الكفار وحينئذ يتعرض الرسول صلى الله عليه وسلم لهم بالقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال وكلما نزلت
آية خافوا من ظهور الفضيحة وكلما دعاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم خافوا من انه ربما وقف على وجه من وجوه مكرهم وخبثهم وكل ذلك مما يوجب تألم القلب
ومزيد العذاب وخامسها ان كثيرا من المنافقين كان لهم اولاد انقياء كحنظلة بن ابي عامر غسيل الملائكة وعبد الله بن عبد الله بن ابي شهد بدرا وكان من الله
بمكان وهم خلق كثير يبرؤن عن النفاق وهم كانوا يرفضون طريقة آبائهم في النفاق ويقدحون فيهم ويعترضون عليهم والابن اذا صار هكذا عظم تأذي
الاب به واستيحاشه منه فصار حصول تلك الاولاد سببا لتعذيبهم وسادسها ان فقراء الصحابة وضعفاءهم كانوا يذهبون في صحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم
الى الغزوات ثم يرجعون مع الاسم الشريف والثناء العظيم والفوز بالغنائم وهؤلاء المنافقون مع الاموال الكثيرة والاولاد الاقوياء كانوا يبقون في زوايا بيوتهم
اشباه الزمنى المقعدين من الناس ثم ان الخلق ينظرون اليهم بعين المقت والازدراء والتحقير بالنفاق فكان كثرة الاموال والاولاد لهم سببا لحصول الغم
الاول فثبت بهذه الوجوه ان كثرة اموالهم واولادهم صارت سببا لمزيد العذاب في الدنيا في حقهم المسألة الرابعة احتج اصحابنا في اثبات ان الكل بارادة الله تعالى
بقوله وتزهق انفسهم وهم كافرون قالوا الآية تدل على انه تعالى اراد ان تزهق انفسهم مع الكفر ومن اراد ذلك فقد اراد الكفر اجاب الجبائي
عنه فقال معنى الآية ان الله تعالى اراد زهاق انفسهم حال ما كانوا كافرين وهذا لا يقتضي كونه تعالى مريدا للكفر الا ترى ان المريض قد يقول للطبيب اريد ان تدخل
علي في وقت مرضي فهذه الارادة لا توجب كونه مريدا للمرض نفسه وقد يقول للطبيب اريد ان تطبب جراحتي وهذا لا يقتضي ان يكون مريدا لحصول تلك الجراحة
ويقول السلطان لعسكره قاتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب وهذا لا يدل على كونه مريدا لذلك الحرب فكذا هاهنا والجواب ان الذي قاله تمويه عجيب وذلك
لان جميع الامثلة التي ذكرها حاصلها يرجع الى حرف واحد وهو انه يريد ازالة ذلك الشيء فاذا قال المريض للطبيب اريد ان تدخل علي في وقت مرضي كان معناه اريد ان

تسعى في ازالة مرضي واذا قال اريد ان تطب جراحتي كان معناه اريد ان تزيل عني هذه الجراحة واذا قال السلطان اقتلوا البغاة حال اقدامهم على الحرب كان معناه اطلب ازالة
تلك المحاربة وابطالها واعدامها فثبت ان في كل هذه الامثلة المراد والمطلوب اعدام ذلك الشيء وازالته فيمتنع ان يكون وجوده مرادا بخلاف هذه الآية وذلك لان ازهاق
نفس الكافر ليس عبارة عن ازالة كفره وليس ايضا شيئا مستلزما لتلك الازالة بل هما امران متباينان لا منافاة بينهما البتة فلما ذكر الله تعالى في هذه الآية انه اراد ازهاق
انفسهم حال كونهم كافرين وجب ان يكون مريدا لكونهم كافرين حال حصول ذلك الازهاق كما انه اذا قال اريد ان القى فلانا حال كونه في الدار فانه يقتضي كونه
مريدا لكونه في الدار وتمام التحقيق في هذا التقدير ان الازهاق في حال الكفر يمتنع حصوله الا حال حصول الكفر ومريد الشيء مريد لما هو من ضروراته فلما اراد الله تعالى الازهاق حال
الكفر وثبت ان الازهاق حال الكفر يمتنع حصوله الا عند حصول الكفر وثبت ان من اراد شيئا فقد اراد جميع ما هو من ضروراته لزم كونه تعالى مريدا لذلك الكفر فثبت ان الامثلة
التي اوردها الجبائي محض التمويه قوله تعالى ويحلفون بالله انهم لمنكم الآية اعلم انه تعالى لما بين كونهم مستحقين لكل مضار الآخرة والدنيا خائبين عن جميع منافع الآخرة
والدنيا عاد الى ذكر قبائحهم وفضائحهم فبين اقدامهم على الايمان الكاذبة فقال ويحلفون بالله اي المنافقون للمؤمنين اذا جالسوهم انهم لمنكم اي على دينكم ثم قال تعالى
وما هم منكم اي ليسوا على دينكم ولكنهم قوم يفرقون القتل فاظهروا الايمان واسروا النفاق وهو كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا
انا معكم انما نحن مستهزؤن والفرق الخوف ومنه يقال رجل فروقة وهو الشديد الخوف ومعناه انهم لو وجدوا مفرا يتحصنون فيه آمنين على انفسهم منكم لفروا اليه ولفارقوكم
فلا تظنوا ان موافقتهم اياكم في الدار والمسكن عن القلب قوله تعالى لو يجدون ملجأ الملجأ المكان الذي يتحصن فيه ومثله اللجأ مقصورا مهموزا واصله من لجأ الى كذا يلجأ بفتح
اللام وسكون الجيم ومثله اللجأ والجأته الى كذا اي جعلته مضطرا اليه وقوله تعالى او مغارات وهي جمع مغارة وهي الموضع الذي يغور الانسان فيه اي يستتر قال ابو عبيد كل شيء
جرت فيه فغبت فهو مغارة لك ومنه غار الماء في الارض وغارت العين قوله تعالى او مدخلا قال الزجاج اصله مدتخل والتاء بعد الدال تبدل دالا لان التاء
مهموسة والدال مجهورة وهما من مخرج واحد وهو مفتعل من الدخول كالمتلج من الولوج ومعناه المسلك الذي يتدسسون بالدخول فيه قال الكلبي وابن زيد نفقا كنفق اليربوع
والمعنى انهم لو وجدوا مكانا على احد هذه الوجوه الثلثة مع انها شر الامكنة لولوا اليه اي رجعوا اليه يقال ولى اليه بنفسه اذا انصرف وولى غيره اذا صرفه قوله تعالى وهم
يجمحون اي يسرعون اسراعا لا يرد وجوههم شيء ومن هذا يقال جمح الفرس وهو فرس جموح وهو الذي اذا حمل لم يرده اللجام والمراد من الآية انهم من شدة تأذيهم
من رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن المسلمين صاروا بهذه الحالة واعلم انه تعالى ذكر ثلثة اشياء وهي الملجأ والمغارات والمدخل والاقرب ان يحمل كل واحد منها على غير ما يحمل الآخر عليه فالملجأ
يحمل على الحصون والمغارات على الكهوف في الجبال والمدخل على السرب تحت الارض كنحو الآبار قال صاحب الكشاف قرئ مدخلا من دخل ومدخلا من ادخل وهو مكان يدخلون فيه
انفسهم وقرأ ابي بن كعب متدخلا وقرئ لولوا اليه اي لالتجؤا اليه وقرأ انس يجمزون فسئل عنه فقال يجمحون ويجمزون ويشتدون واحد والله اعلم بالصواب

وَمِنْهُم مَن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِن لَمْ يُعْطَوْا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا
آتَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللهُ سَيُؤْتِينَا اللهُ مِن فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللهِ رَاغِبُونَ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ

اعلم ان المقصود من هذا شرح نوع آخر من قبائحهم وفضائحهم وهو طعنهم في رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب اخذ الصدقات من الاغنياء ويقولون انه يؤثر بها من يشاء من اقاربه واهل
مودته وينسبونه الى انه لا يراعي العدل وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال ابو سعيد الخدري بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم مالا اذ جاءه حرقوص بن زهير ابن الخويصرة
التميمي وهو حرقوص بن زهير اصل الخوارج فقال اعدل يا رسول الله فقال ويلك ومن يعدل اذا لم اعدل فنزلت هذه الآية قال الكلبي قال رجل من المنافقين يقال له
ابو الجواظ لرسول الله صلى الله عليه وسلم تزعم بان الله امرك بان تضع الصدقات في الفقراء والمساكين فلم تضعها في رعاء الشاء فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا ابا لك انما كان موسى راعيا انما كان داود راعيا فلما ذهب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم احذروا هذا واصحابه فانهم منافقون وروى ابو بكر
الاصم رضي الله عنه في تفسيره انه صلى الله عليه وسلم قال لرجل من اصحابه ما علمك بفلان فقال ما لي به علم الا انك تدنيه في المجلس وتجزل له العطاء فقال صلى الله عليه وسلم
انه منافق اداريه عن نفاقه واخاف ان يفسد علي غيره فقال لو اعطيت فلانا بعض ما تعطيه فقال صلى الله عليه وسلم انه مؤمن اكله الى ايمانه واما هذا فمنافق اداريه
خوف افساده المسألة الثانية قوله تعالى يلمزك قال الليث اللمز كالغمز في الوجه يقال رجل لمزة يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك بالغيب وقال
الزجاج يقال لمزت الرجل المزه بكسر الميم والمزه بضم الميم اذا عبته وكذلك همزته اهمزه همزا اذا عبته والهمزة اللمزة الذي يغتاب الناس ويعيبهم وهذا يدل
على ان الزجاج لم يفرق بين الهمز واللمز قال الازهري واصل الهمز واللمز الدفع ويقال همزته ولمزته اذا دفعته وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز ان يشير الى صاحبه
بعيب جليسه والهمز ان يكسر عينه على جليسه الى صاحبه اذا عرفت هذا فنقول قال ابن عباس يلمزك يغتابك وقال قتادة يطعن عليك وقال الكلبي
يعيبك في امرك ولا تفاوت بين هذه الروايات الا في الالفاظ قال ابو علي الفارسي هاهنا محذوف والتقدير يعيبك في تفريق الصدقات قال مولانا الامام
رضي الله عنه لفظ القرآن وهو قوله ومنهم من يلمزك في الصدقات لا يدل على ان ذلك اللمز كان لهذا السبب الا ان الروايات التي ذكرناها دلت على ان سبب
اللمز هو ذلك ولولا هذه الروايات لكان يحتمل وجوها اخر سواها فاحدها ان يقولوا اخذ الزكوات مطلقا غير جائز لان انتزاع كسب الانسان من يده غير جائز اقصى ما في الباب
ان يقال يأخذها ليصرفها الى الفقراء الا ان الجهال منهم كانوا يقولون ان الله تعالى اغنى الاغنياء فوجب ان يكون هو المتكفل بمصالح عبيده الفقراء فاما ان يأمرنا
بذلك فهو غير معقول وهذا هو الذي حكاه الله تعالى عن بعض اليهود وهو انهم قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء وثانيها ان يقولوا هب انك تأخذ الزكوات

الا ان الذي تأخذه كثير او يوجب ان تضيع بأولى من ذلك وثالثها ان يقولوا انك تأخذها الكثير الا انك تصرفه الى غير مصرفه وهذا هو الاكثر ذلك اخبار على ان القوم
ارادوا ذلك قال اهل المعاني هذه الآية تدل على ركاكة اخلاق اولئك المنافقين ودناءة طباعهم وذلك لانه لشدة شرههم الى اخذ الصدقات عابوا الرسول صلى الله عليه وسلم
ونسبوه الى الجور في القسمة مع انه صلى الله عليه وسلم كان ابعد خلق الله عن الميل الى الدنيا قال الضحاك كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقسم بينهم ما آتاه الله تعالى من قليل المال
وكثيره وكان المؤمنون يرضون بما اعطوا ويحمدون الله عليه واما المنافقون فان اعطوا كثيرا فرحوا وان اعطوا قليلا سخطوا وذلك يدل على ان رضاهم وسخطهم لطلب
النصيب لا لاجل الدين وقيل ان نبي الله صلى الله عليه وسلم كان استعطف قلوب اهل مكة يومئذ بتوفير الغنائم عليهم فضجر المنافقون قوله تعالى اذا هم يسخطون
كلمة اذا للمفاجأة اي وان لم يعطوا منها فاجأوا السخط ثم قال تعالى ولو انهم رضوا الآية والمعنى ولو انهم رضوا بما اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم من الغنيمة
وطابت به نفوسهم وان قل وقالوا كفانا ذلك وسيرزقنا الله غنيمة اخرى فيعطينا رسول الله اكثر مما اعطانا اليوم انا الى طاعة الله وافضاله واحسانه لراغبون
واعلم ان جواب لو محذوف والتقدير لكان خيرا لهم واعود عليهم وكيف غلب عليهم النفاق ولم يدخل الايمان في قلوبهم فيتوكلوا على الله حق توكله وترك الجواب
في هذا المعرض يدل على التعظيم والتهويل وهو كقولك للرجل لو جئتنا ثم لم تذكر الجواب اي لو فعلت ذلك لرأيت امرا عظيما المسألة الثانية ان هذه الآية تدل على ان من
طلب الدنيا ادّاه ذلك في الدين الى النفاق واما من طلب الدنيا بقدر ما اذن الله تعالى فيه وكان غرضه من الدنيا ان يتوسل بها الى مصالح الدين فهذا هو الطريق الحق
والاحسن في هذا الباب ان يكون راضيا بقضاء الله الا ترى انه قال ولو انهم رضوا ما آتاهم الله ورسوله وقالوا حسبنا الله الآية فذكر فيه مراتب اربعا
اولها الرضا بما آتاهم الله ورسوله لعلمهم بانه تعالى حكيم منزه عن العبث والخطأ وعليم بمعنى انه عليم بعواقب الامور وكل ما كان حكما له وقضاء كان حقا وصوابا
ولا اعتراض عليه المرتبة الثانية ان يظهر آثار ذلك الرضا على لسانهم وهو قوله وقالوا حسبنا الله يعني ان غيرنا اخذ المال ونحن لما رضينا بحكم الله وقضائه فقد فزنا
بهذه المرتبة العظيمة في العبودية فحسبنا الله المرتبة الثالثة وهي ان الانسان اذا لم يبلغ الى تلك الدرجة العالية التي عندها يقول حسبنا الله نزل منها الى مرتبة اخرى
وهي ان يقول سيؤتينا الله من فضله ورسوله اما في الدنيا ان اقتضاه التقدير والا ففي الآخرة وهي اولى وافضل والمرتبة الرابعة ان يقول انا الى الله راغبون نحن لا
نطلب من الايمان والطاعة اخذ المال والفوز بالمناصب في الدنيا وانما المراد اما اكتساب سعادات الآخرة واما الاستغراق في العبودية على ما دل لفظ الآية
عليه فانه قال انا الى الله راغبون ولم يقل انا الى ثواب الله راغبون ونقل ان عيسى عليه السلام مر بقوم يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه قالوا الخوف
من عقاب الله فقال اصبتم ثم مر على قوم آخرين يذكرون الله تعالى فقال ما الذي يحملكم عليه فقالوا الرغبة في ثواب الله فقال اصبتم ومر على قوم ثالث مشتغلين
بالذكر فسألهم فقالوا لا نذكره للخوف من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب بمعرفته وتشريف
اللسان بالالفاظ الدالة على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون المحققون رزقنا الله تعالى ان نعبده اخلاصا لوجهه وجعلنا الله من خلص عبيده العارفين
بفضله ورحمته آمين

انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب
والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله والله عليم حكيم ۝ ومنهم الذين يؤذون

اعلم ان المنافقين لما لمزوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الصدقات بين لهم ان مصرف الصدقات هؤلاء ولا تعلق لي بها ولا آخذ لنفسي نصيبا منها فلم يبق لهم طعن
في رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب اخذ الصدقات وههنا مقامان الاول بيان الحكمة في اخذ القليل من اموال الاغنياء وصرفها الى المحتاجين من الناس المقام الثاني بيان
احوال هؤلاء الاصناف الثمانية المذكورين في هذه الآية اما المقام الاول فنقول الحكمة في ايجاب الزكوة امور بعضها مصالح عائدة الى معطي الزكوة وبعضها عائدة
الى آخذ الزكوة فهو امور الاول ان المال محبوب بالطبع والسبب فيه ان القدرة صفة من صفات الكمال محبوبة لذاتها ولعينها لا لغيرها لانه لا يمكن
ان يقال ان كل شيء فهو محبوب لمعنى آخر والا لزم اما التسلسل واما الدور وهما محالان فوجب الانتهاء في الاشياء المحبوبة الى ما يكون محبوبا لذاته والكمال محبوب
لذاته والنقصان مكروه لذاته فلما كانت القدرة صفة كمال وصفة الكمال محبوبة لذاتها كانت القدرة محبوبة لذاتها والمال سبب لحصول تلك القدرة ولكمالها في
حق البشر وكان اقوى اسباب القدرة في حق البشر هو المال والذي يتوقف عليه المحبوب فهو محبوب فكان المال محبوبا فهذا هو السبب في كونه محبوبا الا ان الاستغراق
في حبه يذهل النفس عن حب الله وعن التأهب للآخرة فاقتضت حكمة الشرع تكليف مالك المال باخراج طائفة منه من يده ليصير ذلك الاخراج كاسرا من شدة
الميل الى المال ومانعا من انصراف النفس بالكلية اليها ومنبها لها على ان سعادة الانسان لا تحصل عند الاشتغال بطلب المال وانما تحصل بانفاقه في طلب مرضاة
الله فايجاب الزكوة علاج متعين لازالة مرض حب الدنيا عن القلب فالله سبحانه وتعالى اوجب الزكوة لهذه الحكمة وهو المراد من قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
تطهرهم وتزكيهم بها عن الاستغراق في طلب الدنيا الثاني وهو ان كثرة المال توجب شدة القوة وكمال القدرة وتزايد المال يوجب تزايد القدرة وتزايد
القدرة يوجب تزايد الالتذاذ بتلك القدرة وتزايد تلك اللذات يدعو الى ان يسعى في تحصيل المال الذي صار سببا لحصول هذه اللذات المتزايدة
وبهذا الطريق تصير المسألة مسألة الدور لم يظهر لها مقطع ولا آخر فاثبت الشرع المطهر لها مقطعا وآخرا وهو ان اوجب على صاحبه صرف طائفة من تلك الاموال
الى الانفاق في طلب مرضاة الله ليصرف النفس عن ذلك الطريق الظلماني الذي لا آخر له ويتوجه الى عالم عبودية الله وطلب رضوانه الثالث ان كثرة المال
سبب لحصول الطغيان والقسوة في القلب وسببه ما ذكرناه من ان كثرة المال سبب لحصول القدرة والقدرة محبوبة لذاتها فالعاشق اذا وصل الى معشوقه

صالح

لانه كلما ازداد المال ازداد القدرة وكلما ازداد القدرة ازداد الالتذاذ وهو يحمل الانسان على ان يزيد في طلب المال فلما صار المسألة مسألة الدور صح

استغرق فيه فالانسان يصير غريقا في طلب المال فان عرض له مانع يمنعه عن طلبه استعان بماله وقدرته على دفع ذلك المانع وهذا هو المراد بالطغيان واليه الاشارة بقوله تعالى ان الانسان
ليطغى ان رآه استغنى فايجاب الزكوة يقلل الطغيان ويرد القلب الى طلب رضوان الرحمن الرابع ان النفس الناطقة لها قوتان نظرية وعملية فالقوة النظرية كمالها التعظيم
لامر الله والقوة العملية كمالها الشفقة على خلق الله فاوجب الله تعالى الزكوة ليحصل لجوهر الروح هذا الكمال وهو اتصافه بكونه محسنا الى الخلق ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا
للآفات عنهم ولهذا السر قال النبي صلى الله عليه وسلم تخلقوا باخلاق الله الخامس ان الخلق اذا علموا في انسان كونه ساعيا في ايصال الخيرات اليهم دافعا للآفات عنهم
احبوه بالطبع ومالت نفوسهم اليه لا محالة على ما قال النبي صلى الله عليه وسلم جبلت القلوب على حب من احسن اليها وبغض من اساء اليها فالفقراء اذا علموا ان الرجل الغني يصرف
اليهم طائفة من ماله وانه كلما كان ماله اكثر كان الذي يصرفه اليهم من ذلك المال اكثر امدوه بالدعاء والهمة وللقلوب آثار وللارواح حرارة فصارت تلك
الدعوات سببا لبقاء صاحب المال في الخير والخصب واليه الاشارة بقوله تعالى واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض وبقوله صلى الله عليه وسلم حصنوا اموالكم بالزكوة السادس ان
الاستغناء عن الشيء اعظم من الاستغناء بالشيء فان الاستغناء بالشيء يوجب الاحتياج اليه الا انه يتوسل به الى الاستغناء عن غيره فاما الاستغناء عن الشيء فهو الغنى التام
ولذلك فان الاستغناء عن الشيء صفة الحق والاستغناء بالشيء صفة الخلق فالله سبحانه وتعالى لما اعطى بعض عبيده اموالا كثيرة فقد رزقه نصيبا وافيا من باب
الاستغناء بالشيء فاذا امره بالزكوة كان المقصود ان ينقله من درجة الاستغناء بالشيء الى المقام الذي هو اعلى منه واشرف منه وهو الاستغناء عن الشيء السابع ان المال
سمي مالا لكثرة ميله الى كل احد وهو غاد ورائح سريع الزوال مشرف على التفرق فما دام باقيا في يده كان كالمشرف على الهلاك والتفرق فاذا انفقه في وجوه البر والخير
والمصالح بقي بقاء لا يمكن زواله فانه يوجب المدح الدائم في الدنيا والثواب الدائم في الآخرة وسمعت واحدا يقول الانسان لا يقدر ان يذهب بذهبه الى القبر
فقلت بل يمكنه ذلك فانه اذا انفقه في طلب الرضوان الاكبر فقد ذهب به الى القبر والى القيامة الثامن وهو ان بذل المال تشبه بالملائكة والانبياء وامساكه تشبه
بالبخلاء المذمومين فكان البذل اولى التاسع ان افاضة الخير والرحمة من صفات الحق سبحانه وتعالى والسعي في تحصيل هذه الصفة بقدر القدرة تخلق باخلاق الله وذلك
منتهى كمالات الانسانية العاشر ان الانسان ليس له الا ثلاثة اشياء الروح والبدن والمال فاذا امر بالايمان فقد صار جوهر الروح مستغرقا في هذا التكليف ولما امر
بالصلوة فقد صار اللسان مستغرقا بالذكر والقراءة والبدن مستغرقا في تلك الافعال والاعمال المخصوصة بقي المال فلو لم يصر المال مصروفا الى وجوه البر والخير لزم ان يكون شح
الانسان بماله فوق شحه بروحه وبدنه وذلك جهل لان مراتب السعادات ثلاثة اولها السعادات الروحانية وثانيها السعادات البدنية وهي المرتبة الوسطى وثالثها السعادات
الخارجية وهي المال والجاه فهذه المراتب تجري مجرى خادم خادم السعادات النفسانية فاذا صار الروح مبذولا في مقام العبودية ثم حصل الشح ببذل المال لزم جعل خادم
الخادم في مرتبة اعلى من المخدوم الاصلي وذلك جهل فثبت انه يجب على العاقل ايضا بذل المال في طلب مرضاة الله الحادي عشر ان العلماء قالوا شكر النعمة عبارة
عن صرفها الى طلب رضى المنعم والزكوة شكر النعمة فوجب القول بوجوبها لما ثبت ان شكر المنعم واجب الثاني عشر ان ايجاب الزكوة يوجب حصول الالف
بالمودة بين المسلمين وزوال الحقد والحسد عنهم وكل ذلك من المهمات فهذه وجوه معتبرة في بيان الحكمة الناشئة من ايجاب الزكوة العائدة الى معطيها
في المصالح العائدة الى آخذ الزكوة وهي كثيرة الاول انه تعالى خلق الاموال وليس المطلوب منها اعيانها وذواتها فان الذهب والفضة لا يمكن الانتفاع بهما في اعيانهما الا في الامر
القليل بل المقصود من خلقهما ان يتوسل بهما الى تحصيل المنافع ودفع المفاسد فالانسان اذا حصل له من المال بقدر حاجته كان هو الاولى بامساكه لانه يشاركه سائر
المحتاجين في صفة الحاجة وهو ممتاز عنهم بكونه ساعيا في تحصيل ذلك المال فكان اختصاصه به اولى من اختصاص غيره اما اذا فضل المال على قدر الحاجة وحضر انسان
آخر محتاج فههنا حصل سببان كل واحد منهما يوجب تملك ذلك المال اما في حق المالك فهو انه سعى في اكتسابه وتحصيله وايضا شدة تعلق قلبه به فان ذلك
التعلق ايضا نوع من انواع الحاجة واما في حق الفقير فاحتياجه الى ذلك المال يوجب تعلقه به فلما وجد هذان السببان المتدافعان اقتضت الحكمة الالهية رعاية كل
واحد من هذين السببين بقدر الامكان فيقال حصل للمالك حق الاكتساب وحق تعلق قلبه به وحصل للفقير حق الاحتياج فرجحنا جانب المالك وابقينا عليه الكثير
وصرفنا الى الفقير جزءا يسيرا منه توفيقا بين الدلائل بقدر الامكان الثاني ان المال الفاضل عن الحاجات الاصلية اذا امسكه الانسان في بيته بقي معطلا عن المقصود الذي
لاجله خلق المال وذلك سعي في المنع من ظهور حكمة الله وهو غير جائز فامر الله تعالى بصرف طائفة منه الى الفقير حتى لا يصير تلك الحكمة معطلة بالكلية الثالث
ان الفقراء عيال الله لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها والاغنياء خزان الله لان الاموال التي في ايديهم اموال الله ولولا ان الله تعالى القاها في
ايديهم والا لما ملكوا منها حبة فكم من عاقل ذكي يسعى اشد السعي ولا يملك ملء بطنه طعاما وكم من ابله جلف تأتيه الدنيا عفوا صفوا اذا ثبت هذا فليس
يستبعد ان يقول الملك لخازنه اصرف طائفة مما في تلك الخزانة الى المحتاجين من عبيدي الرابع ان ابقاء المال بالكلية في يد الغني مع انه غير محتاج اليه واهمال
جانب الفقير العاجز عن الكسب بالكلية لا يليق بحكمة الحكيم الرحيم فوجب ان يجب على الغني صرف طائفة من ذلك المال الى الفقير الخامس ان الشرع لما ابقى في يد
المالك اكثر ذلك المال وصرف الى الفقير منه جزءا قليلا تمكن المالك من جبر ذلك النقصان بان يتجر فيما بقي في يده من ذلك المال ويربح ويزول ذلك
النقصان اما الفقير فليس له شيء اصلا فلو لم يصرف اليه طائفة من اموال الاغنياء لبقي معطلا وليس له ما يجبره فكان ذلك اولى السادس ان الاغنياء لو لم يقوموا
باصلاح مهمات الفقراء فربما حملهم شدة الحاجة ومضرة المسكنة على الالتحاق باعداء المسلمين او على الاقدام على الافعال المنكرة كالسرقة وغيرها فكان ايجاب
الزكوة يفيد هذه الفائدة فوجب القول بوجوبها السابع قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الايمان نصفان نصف صبر ونصف شكر والمال محبوب

واما المصالح العائدة من ايجاب الزكوة الى آخذ الزكوة فهي كثيرة ع

بالطبع ووجدانه يوجب الشكر وفقدانه يوجب الصبر فكأنه قيل أيها الغني أعطيتك المال الكثير فشكرت فصرت من الشاكرين فأخرج من يدك نصيبا منه حتى تصبر بسبب فقدان ذلك المقدار من الصابرين وأيها الفقير ما أعطيتك من الأموال شيئا فصرت من الصابرين ولكني أوجبت على الغني أن يصرف إليك من ماله طائفة حتى إذا دخل ذلك المقدار في ملكك شكرتني فصرت من الشاكرين فكان إيجاب الزكوة سعيا في جعل جميع المكلفين موصوفين بهذا الصبر والشكر معا الثامن كأنه سبحانه وتعالى يقول للفقير إن كنت قد منعتك الأموال الكثيرة ولكني جعلت نفسي مديونا من قبلك وإن كنت قد أعطيت الغني أموالا كثيرة لكني كلفته أن يعدو خلفك ويتضرع إليك حتى تأخذ ذلك المقدار منه فتكون كالمنعم عليه بأن تخلصه من النار فإن قال الغني قد أنعمت عليك بهذا المقدار فقل بل أنا المنعم عليك حيث خلصتك في الدنيا من الذم والعار وفي الآخرة من عذاب النار فهذه جملة من الوجوه في حكمة إيجاب الزكوة بعضها يقينية وبعضها إقناعية والعالم بأسرار حكم الله ليس إلا الله

في بيان أحوال أصناف المستحقين وفيه مسائل المسئلة الأولى قوله تعالى إنما الصدقات للفقراء الآية تدل على أنه لا حق في الصدقات لأحد إلا لهذه الأصناف الثمانية وذلك مجمع عليه وأيضا فلفظة إنما تفيد الحصر ويدل عليه وجوه الأول أن كلمة إنما مركبة من إن وما وكلمة إن للإثبات وما للنفي فعند اجتماعهما وجب بقاؤهما على هذا المفهوم فوجب أن يفيد ثبوت المذكور وعدم ما يغايره الثاني أن ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل بقوله صلى الله عليه وسلم إنما الربا في النسيئة ولولا أن هذا اللفظ يفيد الحصر وإلا لما كان الأمر كذلك وأيضا تمسك بعض الصحابة في أن الإكسال لا يوجب الاغتسال بقوله صلى الله عليه وسلم إنما الماء من الماء ولولا أن هذه الكلمة تفيد الحصر وإلا لما كان كذلك وقال تعالى إنما الله إله واحد والمقصود نفي الإلهية للغير قال الأعشى ولست بالأكثر منهم حصى وإنما العزة للكاثر وقال الفرزدق أنا الذائد الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي فثبت بهذه الوجوه أن كلمة إنما للحصر ومما يدل على أن الصدقات لا تصرف إلا إلى هذه الأصناف الثمانية أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لرجل إن كنت من الأصناف الثمانية فلك فيها حق وإلا فهو صداع في الرأس وداء في البطن وقال صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي المسئلة الثانية اعلم أنه تعالى لما أخبر عن المنافقين أنهم يلمزون رسول الله صلى الله عليه وسلم في أخذ الصدقات بين تعالى أنه إنما يأخذها لهؤلاء الأصناف الثمانية ولا يأخذها لنفسه ولا لأقاربه ومتصليه وقد بينا أن أخذ القليل من مال الغني ليصرف إلى الفقير في دفع حاجته هو الحكمة المعينة والمصلحة اللازمة وإذا كان الأمر كذلك كان طعن المنافقين ولمزهم عين السفه والجهالة وكان صلى الله عليه وسلم يقول ما أوتيكم شيئا ولا أمنعكم إنما أنا خازن أضع حيث أمرت المسئلة الثالثة مذهب أبي حنيفة رضي الله عنه أنه يجوز صرف الصدقة إلى بعض هؤلاء الأصناف فقط وهو قول عمر وحذيفة وابن عباس وسعيد بن جبير وعطاء وأبي العالية والنخعي وعن سعيد بن جبير لو نظرت إلى أهل بيت من المسلمين فقراء متعففين فجبرتهم بها كان أحب إلي وقال الشافعي رضي الله عنه لا بد من صرفها إلى الأصناف الثمانية وهو قول عكرمة والزهري وعمر بن عبد العزيز واحتج عليه بأنه تعالى ذكر هذه القسمة في نص الكتاب ثم أكدها بقوله فريضة من الله قال ولا بد في كل صنف من ثلثة لأن أقل الجمع ثلثة فإن دفع سهم الفقراء إلى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم الفقراء قال ولا بد من التسوية في الأنصباء لهذه الأصناف الثمانية مثل أنك إن وجدت خمسة أصناف ولزمك أن تتصدق بعشرة دراهم جعلت العشرة خمسة أسهم كل سهم درهمان ولا يجوز التفاضل ثم يلزمك أن تدفع إلى كل صنف درهمين وأقل عددهم ثلثة ولا يلزمك التسوية بينهم فلك أن تعطي فقيرا درهما وفقيرا خمسة أسداس درهم وهذه صفة قسمة الصدقات على مذهب الشافعي قال مولانا الإمام رضي الله عنه الآية لا دلالة فيها على قول الشافعي لأنه تعالى جعل جملة الصدقات لهؤلاء الأصناف الثمانية وذلك لا يقتضي في صدقة زيد بعينه أن تكون بجملتها لهؤلاء الثمانية والدليل عليه النقل والعقل أما النقل فقوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه وللرسول فأثبت خمس الغنيمة لهؤلاء الطوائف الخمس ثم لم يقل أحد إن كل شيء يغنم بعينه فإنه يجب تفرقته على هذه الطوائف بل اتفقوا على أن المراد إثبات مجموع الغنيمة لهؤلاء الأصناف فأما أن يكون كل جزء من أجزاء الغنيمة موزعا على كل هؤلاء فلا فكذا هاهنا مجموع الصدقات ملك لمجموع هذه الأصناف الثمانية فأما أن يقال إن صدقة زيد بعينها يجب توزيعها على هذه الأصناف الثمانية فاللفظ لا يدل عليه البتة أما العقل فهو أن الحكم الثابت في المجموع لا يوجب ثبوته في كل جزء من أجزاء ذلك المجموع وإلا يلزم أن لا يبقى فرق بين الكل وبين الجزء فثبت بما ذكرنا أن لفظ الآية لا دلالة فيه على ما ذكروه والذي يدل على صحة قولنا وجوه الأول أن الرجل الذي لا يملك إلا عشرين دينارا لما وجب عليه إخراج نصف دينار فلو كلفناه أن يجعله على أربعة وعشرين قسما لصار كل واحد منها ملكا لا يخاصم حقيرا صغيرا غير منتفع به في مهم معتبر الثاني أن هذا التوقيف لو كان معتبرا لكان أولى الناس برعايته أكابر الصحابة ولو كان الأمر كذلك لوصل هذا الخبر إلى عمر وعثمان وابن عباس وحذيفة وسائر الأكابر ولو وصل إليهم لما خالفوا فيه وحيث خالفوا فيه علمنا أنه غير معتبر الثالث وهو أن الشافعي رضي الله عنه له اختلاف رأي في جواز نقل الصدقات ولكن لم يقل أحد بوجوب نقل الصدقات فالإنسان إذا كان في بعض القرى ولا يكون هناك مكاتب ولا مجاهد غاز ولا عامل ولا أحد من المؤلفة ولا يمر به أحد من الغرباء واتفق أنه لم يحضر في تلك القرية من كان مديونا فكيف تكليفه فإن قلنا وجب عليه أن يسافر بما وجب عليه من الزكوة إلى بلد يجد هذه الأصناف فيه فذاك قول لم يقل به أحد وإن أسقطنا عنه ذلك فحينئذ يصح قولنا فهذا ما نقوله في هذا الباب المسئلة الرابعة في تعريف هؤلاء الأصناف الثمانية هم الفقراء والمساكين ولا شك أنهم هم المحتاجون الذين لا يفي خرجهم بدخلهم ثم اختلفوا فقال بعضهم الذي يكون أشد حاجة هو الفقير وهو قول الشافعي وأصحابه وقال آخرون الذي هو أشد حاجة هو المسكين وهو قول أبي حنيفة وأصحابه ومن الناس من قال لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تعالى وصفهم بهذين الوصفين والمقصود شيء واحد وهو قول أبي يوسف ومحمد واختيار أبي علي الجبائي وفائدته

تظهر في هذه المسئلة وهو أنه لو أوصى لفلان وللفقراء والمساكين فالذين قالوا الفقراء غير المساكين قالوا لفلان الثلث والذين قالوا الفقراء هم المساكين قالوا لفلان النصف وقال الجبائي إنه تعالى ذكرهم باسمين لتوكيد أمرهم في الصدقات لأنهم هم الأصول من الأصناف الثمانية وأيضا الفائدة فيه أن يصرف إليهم من الصدقات سهمين لا كسائرهم واعلم أن فائدة هذا الاختلاف لا تظهر في تفريق الصدقات وإنما تظهر في الوصايا وهو أن رجلا لو قال أوصيت للفقراء بمائتين وللمساكين بخمسين وجب دفع المائتين عند الشافعي إلى من كان أشد حاجة وعند أبي حنيفة إلى من كان أقل حاجة وحجة الشافعي وجوه الأول أنه تعالى إنما أثبت الصدقات لهؤلاء الأصناف دفعا لحاجتهم وتحصيلا لمصلحتهم وهذا يدل على أن الذي وقع الابتداء بذكره يكون أشد حاجة لأن الظاهر وجوب تقديم الأهم على المهم ألا ترى أنه يقال أبو بكر وعمر ومن فضل عثمان على علي قال في ذكرهما عثمان وعلي ومن فضل عليا يقول علي وعثمان وأنشد عمر قول الشاعر كفى الشيب والإسلام للمرء ناهيا فقال هلا قدمت الإسلام على الشيب فلما وقع الابتداء بذكر الفقراء وجب أن تكون حاجتهم أشد من حاجة المساكين الثاني قال أحمد بن عبيد الفقير أشد حالا من المسكين لأن الفقير أصله في اللغة المفقور الذي نزعت فقرة من فقار ظهره فصرف من مفقور إلى فقير كما قيل مطبوخ وطبيخ ومجروح وجريح فثبت أن الفقير إنما سمي فقيرا لزمانة تصيبه مع حاجة شديدة تمنعه الزمانة من التقلب في الكسب ومعلوم أنه لا حال في الإقلال والبؤس آكد من هذه الحال وأنشدوا للبيد لما رأى لبد النسور تطايرت رفع القوادم كالفقير الأعزل قال ابن الأعرابي الفقير في هذا البيت المكسور الفقار يضرب مثلا لكل ضعيف لا ينفذ في الأمور ومما يدل على إشعار لفظ الفقر بالشدة العظيمة قوله تعالى وجوه يومئذ باسرة تظن أن يفعل بها فاقرة جعل لفظ الفاقرة كناية عن أعظم أنواع الشر والدواهي الوجه الثالث ما روي أنه صلى الله عليه وسلم كان يتعوذ من الفقر وقال كاد الفقر أن يكون كفرا ثم قال صلى الله عليه وسلم اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين فلو كان المسكين أسوأ حالا من الفقير لتناقض الحديثان لأنه صلى الله عليه وسلم تعوذ من الفقر ثم سأل حالا أسوأ منه أما إذا قلنا الفقر أشد من المسكنة فلا تناقض أصلا الرابع أن كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا للمال بدليل قوله تعالى أما السفينة فكانت لمساكين فوصف بالمسكنة من له سفينة من سفن البحر تساوي جملة من الدنانير ولا نجد في كتاب الله ما يدل على أن الإنسان يسمى فقيرا مع أنه يملك شيئا فإن قالوا الدليل عليه قوله تعالى والله الغني وأنتم الفقراء فوصف الكل بالفقر مع أنهم يملكون أشياء قلنا هذا بالضد أولى لأنه تعالى وصفهم بكونهم فقراء بالنسبة إلى الله تعالى فإن أحدا سوى الله لا يملك شيئا البتة بالنسبة إليه تعالى فصح قولنا الخامس قوله تعالى أو إطعام في يوم ذي مسغبة يتيما ذا مقربة أو مسكينا ذا متربة والمراد من المسكين ذي المتربة الفقير الذي قد لصق بالتراب من شدة الفقر فتقييد المسكين بهذا القيد يدل على أنه قد يحصل مسكين خال عن وصف كونه ذا متربة وإنما يكون كذلك بتقدير أن يملك شيئا فهذا يدل على أن كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الأشياء السادس قال ابن عباس الفقير هو المحتاج الذي لا يجد شيئا قال وهم أهل الصفة صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانوا نحو أربعمائة رجل لا منزل لهم فمن كان من المسلمين عنده فضل أتاهم به إذا أمسوا والمساكين هم الطوافون الذين يسألون الناس ووجه الاستدلال أن شدة فقر أهل الصفة معلومة بالتواتر فلما فسر ابن عباس الفقراء بهم وفسر المساكين بالطوافين ثم ثبت أن أحوال المحتاج الذي لا يسأل أحدا شيئا أشد من أحوال من يحتاج ثم يسأل الناس ويطوف عليهم ظهر أن الفقير يجب أن يكون أشد حالا من المسكين السابع أن المسكنة لفظ مأخوذ من السكون فالفقير إذا سأل الناس وتضرع إليهم وعلم أنه متى تضرع إليهم أعطوه شيئا فقد سكن قلبه وزال عنه الخوف والقلق ويحتمل أنه سمي بهذا الاسم لأنه إذا أجيب بالرد ومنع سكن ولم يضطرب وأعاد السؤال فلهذا السبب جعل التمسكن كناية عن السؤال والتضرع عند الغير ويقال تمسكن الرجل إذا لان وتواضع ومنه قوله صلى الله عليه وسلم للمصلي تبأس وتمسكن يريد تواضع وتخشع فدل هذا على أن المسكين هو السائل إذا ثبت هذا فنقول إنه تعالى قال في آية أخرى في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فلما ثبت بما ذكرنا هاهنا أن المسكين هو السائل وجب أن يكون المحروم هو الفقير ولا شك أن المحروم مبالغة في تقرير الحرمان فثبت أن الفقير أشد حالا من المسكين الثامن أنه صلى الله عليه وسلم قال أحيني مسكينا الحديث والظاهر أن الله تعالى أجاب دعاءه فأماته مسكينا وهو صلى الله عليه وسلم حين توفي كان يملك أشياء كثيرة فدل هذا على أن كونه مسكينا لا ينافي كونه مالكا لبعض الأشياء أما الفقير فإنه يدل على الحاجة الشديدة لقوله صلى الله عليه وسلم كاد الفقر أن يكون كفرا فثبت بهذا أن الفقر أشد حالا من المسكنة التاسع أن الكل اتفقوا على أن الفقر والغنى ضدان كما أن السواد والبياض ضدان ولم يقل أحد إن الغنى والمسكنة ضدان بل قالوا الترفع والتمسكن ضدان فمن كان منقادا لكل أحد خائفا منهم متحملا لشرهم ساكنا عن جوابهم متضرعا إليهم قالوا إن فلانا يظهر الذل والمسكنة وقالوا إنه مسكين عاجز وأما الفقر فجعلوه عبارة عن ضد الغنى وعلى هذا فقد يصفون الرجل الغني بكونه مسكينا إذا كان يظهر من نفسه الخضوع والطاعة وترك المعارضة وقد يصفون الرجل الفقير بكونه مترفعا عن التواضع والمسكنة فثبت أن الفقر عبارة عن عدم المال والمسكنة عبارة عن إظهار التواضع والأول ينافي حصول المال والثاني لا ينافي حصوله العاشر قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ في الزكوة خذها من أغنيائهم وردها على فقرائهم ولو كانت الحاجة في المساكين أشد لوجب أن يقول ردها على مساكينهم لأن ذكر الأهم أولى فثبت بهذه الوجوه التي تدل على أن الفقير أشد حالا من المسكين واحتج القائلون بأن المسكين أشد حالا من الفقير بوجوه الأول قوله تعالى أو مسكينا ذا متربة وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة وأيضا أنه تعالى جعل الكفارات من الأطعمة له ولا فاقة أعظم من الحاجة إلى إزالة الجوع الثاني احتجوا بقول الراعي أما الفقير الذي كانت حلوبته وفق العيال فلم يترك له سبد سماه فقيرا

وله حلوبة الثالث قالوا المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت يسكن فيه وذلك يدل على نهاية الضر والبؤس الرابع نقلوا عن الاصمعي وعن ابي عمرو بن العلاء انهما قالا الفقير الذي له ما يأكل والمسكين الذي لا شيء له وقال يونس الفقير قد يكون له بعض ما يكفيه والمسكين هو الذي لا شيء له قال وقلت لاعرابي افقير انت قال لا والله بل مسكين والجواب عن تمسكهم بالآية انا بينا ان هذه الآية حجة لنا فانه لما قيد المسكين المذكور ههنا بكونه ذا متربة دل ذلك على انه قد يوجد مسكين لا بهذه الصفة والا لم يبق لهذا القيد فائدة قوله انه تعالى اوجب صرف الطعام الواجب في الكفارة اليه قلنا نعم انه اوجب صرفه الى المسكين المقيد بقيد كونه ذا متربة وهذا لا يدل على انه اوجب الصرف الى مطلق المسكين والجواب عن استدلالهم ببيت الراعي انه ذكر ان هذا الذي هو الآن موصوف بكونه فقيرا فقد كانت له حلوبة ثم لم يترك له سبد السبد الشعر فلم لا يجوز ان يقال كانت له حلوبة ثم لما لم يترك له شيء وصف بكونه فقيرا والجواب عن قولهم المسكين هو الذي يسكن حيث يحضر لاجل انه ليس له بيت قلنا بل المسكين هو الطواف على الناس الذي يكثر اقدامه على السؤال وسمي مسكينا اما لسكونه عند ما ينهرونه ويردونه واما لسكون قلبه بسبب علمه ان الناس لا يضيعونه من كثرة سؤاله اياهم واما الروايات التي ذكروها عن ابي عمرو ويونس فهذا معارض بقول الشافعي وابن الانباري وايضا نقل القفال في تفسيره عن جابر بن عبد الله انه قال الفقراء فقراء المهاجرين والمساكين الذين لم يهاجروا وعن الحسن الفقير الجالس في بيته والمسكين الذي يتبع وعن مجاهد الفقير الذي لا يسأل والمسكين الذي يسأل وعن الزهري الفقراء هم المتعففون الذين لا يسألون والمساكين الذين يسألون قال مولانا الامام الداعي الى الله رضي الله عنه هذه الاقوال كلها متوافقة على ان الفقير لا يسأل والمسكين يسأل ومن سأل وجد فكان المسكين اسهل واقل حاجة

المسئلة الثالثة قوله تعالى والعاملين عليها وهم السعاة لجباية الصدقة وهؤلاء يعطون من الصدقات بقدر اجور امثالهم وهو قول الشافعي وابن عمر وابن زيد وقال مجاهد والضحاك يعطون الثمن من الصدقات وظاهر اللفظ مع مجاهد الا ان الشافعي يقول هذه اجرة العمل فتتقدر بقدر العمل والصحيح ان الهاشمي والمطلبي لا يجوز ان يكون عاملا على الصدقات لعمالة منها لان رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى ان يبعث ابا رافع عاملا على الصدقات وقال اما علمت ان مولى القوم منهم وانما قال والعاملين عليها لان كلمة على تفيد الولاية كما يقال فلان على بلد كذا اذا كان واليا عليه

المسئلة الرابعة قوله تعالى والمؤلفة قلوبهم قال ابن عباس هم قوم اشراف من الاحياء اعطاهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم حنين وكانوا خمسة عشر رجلا ابو سفيان والاقرع بن حابس وعيينة بن حصن وحويطب بن عبد العزى وسهيل بن عمرو من بني عامر والحارث بن هشام وسهيل بن عمرو الجمحي وابو السنابل وحكيم بن حزام ومالك بن عوف وصفوان بن امية وعبد الرحمن بن يربوع والجد بن قيس وعمرو بن مرداس والعلاء بن الحارث اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم كل رجل منهم مائة من الابل ورغبهم في الاسلام الا عبد الرحمن بن يربوع اعطاه خمسين من الابل واعطى حكيم بن حزام سبعين من الابل فقال يا رسول الله ما كنت ارى ان احدا من الناس احق بعطائك مني فزاده عشرة ثم سأله فزاده عشرة وهكذا حتى بلغ مائة ثم قال حكيم يا رسول الله اعطيتك الاولى التي رغبت عنها خير ام هذه التي قنعت بها فقال صلى الله عليه وسلم بل التي رغبت عنها فقال والله لا آخذ غيرها فقال مات حكيم وهو اكثر قريش مالا وشق على رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك العطايا لكن بالغ في ذلك قال مولانا الامام هذه العطايا انما كانت يوم حنين ولا تعلق لها بالصدقات ولا ادري لاي سبب ذكر ابن عباس هذه القصة في تفسير هذه الآية ولعل المراد بيان انه لا يمتنع في الجملة صرف الاموال الى المؤلفة فاما ان يجعل ذلك تفسير الصرف الزكوة اليهم فلا يليق بابن عباس ونقل القفال ان ابا بكر الصديق رضوان الله عليه اعطى عدي بن حاتم لما جاءه بصدقاته وصدقات قومه ايام الردة وقال المقصود ان يستعين الامام بهم على استخراج الصدقات من الملاك قال الواحدي ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين فان رأى الامام ان يؤلف قلوب قوم لبعض المصالح التي يعود نفعها على المسلمين اذا كانوا مسلمين جاز اذ لا يجوز صرف شيء من زكوات الاموال الى المشركين فاما المؤلفة من المشركين فانما يؤتون من مال الفيء لا من الصدقات قال مولانا الامام ان قول الواحدي ان الله تعالى اغنى المسلمين عن تألف قلوب المشركين بناء على انه ربما توهم ان النبي صلى الله عليه وسلم دفع قسما من اموال الزكوة اليهم لكنا بينا ان هذا لم يحصل البتة وايضا فليس في الآية ما يدل على كون المؤلفة مشركين بل قال والمؤلفة قلوبهم وهذا عام في المسلم وغيره والصحيح ان هذا الحكم غير منسوخ وان للامام ان يتألف قوما على هذا الوصف ويدفع اليهم سهم المؤلفة لانه لا دليل على نسخه البتة

المسئلة الخامسة قوله تعالى وفي الرقاب قال الزجاج وفيه محذوف والتقدير وفي فك الرقاب وقد مضى الاستقصاء في تفسيره في سورة البقرة في قوله تعالى والسائلين وفي الرقاب ثم في تفسير الرقاب اقوال الاول ان سهم الرقاب موضوع في المكاتبين ليعتقوا به وهذا مذهب الشافعي والليث بن سعد واحتجوا بما روي عن ابن عباس انه قال قوله وفي الرقاب يريد المكاتب وتأكد هذا بقوله تعالى وآتوهم من مال الله الذي آتاكم القول الثاني وهو مذهب مالك واحمد واسحق انه موضوع لعتق الرقاب يشترى به عبيد فيعتقون القول الثالث قول ابي حنيفة واصحابه وسعيد بن جبير والنخعي انه لا يعتق من الزكوة رقبة كاملة ولكن يعطى منها في رقبة ويعان بها مكاتب لان قوله وفي الرقاب يقتضي ان يكون له فيه مدخل وذلك ينافي كونه تاما فيه القول الرابع قول الزهري قال سهم الرقاب نصفان نصف للمكاتبين المسلمين ونصف يشترى به رقاب ممن صلوا وصاموا وقدم اسلامهم فيعتقون من الزكوة قال اصحابنا والاحتياط في سهم الرقاب دفعه الى السيد باذن المكاتب والدليل عليه انه تعالى اثبت الصدقات للاصناف الاربعة الذين تقدم ذكرهم بلام التمليك وهو قوله انما الصدقات للفقراء ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بحرف في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وتلك الفائدة هي ان تلك الاصناف الاربعة المتقدمة يدفع اليهم نصيبهم من الصدقات حتى يتصرفوا فيها كما شاؤا واما في الرقاب فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم عن الرق ولا يدفع اليهم ولا يمكنوا من التصرف في ذلك النصيب كيف شاؤا بل يوضع في الرقاب بان يؤدى عنهم وكذا القول في الغارمين يصرف المال الى قضاء ديونهم

وفي الغزاة يصرف المال الى اعداد ما يحتاجون اليه في الغزو وفي ابن السبيل كذلك والحاصل ان في الاصناف الاربعة الاول يصرف المال اليهم حتى يتصرفوا فيه كما شاؤا وفي الاربعة الاخيرة لا يصرف المال اليهم بل يصرف الى جهات الحاجات المعتبرة في الصفات التي لاجلها استحقوا سهم الزكوة

الصنف السادس قوله تعالى والغارمين قال الزجاج اصل الغرم في اللغة لزوم ما يشق والغرام العذاب اللازم وسمي العشق غراما لكونه امرا شاقا ولازما ومنه فلان مغرم بالنساء اذا كان مولعا بهن وسمي الدين غرما لكونه شاقا على الانسان ولازما له فالمراد بالغارمين المديونون ونقول الدين ان حصل بسبب معصية لا يدخل في الآية لان المقصود من صرف المال المذكور في الآية الاعانة والمعصية لا تستوجب الاعانة وان حصل لا بسبب معصية فهو قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح ذات بين والكل داخل في الآية روى الاصم في تفسيره ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قضى بالغرة في الجنين قالت العاقلة لا نملك الغرة يا رسول الله فقال لحمل بن مالك بن النابغة اعنهم بغرة من صدقاتهم وكان حمل على الصدقة يومئذ

الصنف السابع قوله تعالى وفي سبيل الله قال المفسرون يعني الغزاة قال الشافعي يجوز له ان يأخذ من مال الزكوة وان كان غنيا وهو مذهب مالك واسحق وابي عبيد وقال ابو حنيفة وصاحباه لا يعطى الغازي الا اذا كان محتاجا واعلم ان ظاهر اللفظ في قوله تعالى وفي سبيل الله لا يوجب القصر على كل الغزاة فلهذا المعنى نقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله تعالى وفي سبيل الله عام في الكل

الصنف الثامن قوله تعالى وابن السبيل قال الشافعي ابن السبيل المستحق للصدقة هو الذي يريد السفر في غير معصية فيعجز عن بلوغ سفره الا بمعونة قال الاصحاب ومن انشأ السفر من بلده لحاجة جاز ان يدفع اليه سهم ابن السبيل فهذا هو الكلام في شرح هذه الاصناف الثمانية

الحكم الاول المسئلة الثانية في احكام هذه الآية اتفقوا على ان قوله تعالى انما الصدقات دخل فيه الزكوة الواجبة لان الزكوة الواجبة مسماة بالصدقة قال الله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقال النبي صلى الله عليه وسلم ليس فيما دون خمس ذود صدقة وليس فيما دون خمسة اوسق من التمر صدقة واختلفوا في انه هل تدخل فيه الصدقة المندوبة فمنهم من قال تدخل فيه لان لفظ الصدقة مختصة بالمندوبة فاذا ادخلنا فيه الزكوة الواجبة فلا اقل من ان تدخل فيه ايضا الصدقة المندوبة وتكون الفائدة ان مصرف جميع الصدقات ليس الا هؤلاء والاقرب ان المراد من لفظ الصدقات ههنا هو الزكوة الواجبة ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى اثبت هذه الصدقات بلام التمليك للاصناف الثمانية والصدقة المملوكة لهم ليست الا الزكوة الواجبة الثاني ان ظاهر هذه الآية يدل على ان مصرف الصدقات ليس الا هؤلاء الثمانية وهذا الحصر انما يصح لو حملنا هذه الصدقات على الزكوات الواجبة اما لو ادخلنا فيها المندوبات لم يصح هذا الحصر لان الصدقات المندوبة يجوز صرفها الى بناء المساجد والرباطات والمدارس وتكفين الموتى وتجهيزهم وسائر الوجوه الثالث ان قوله تعالى انما الصدقات للفقراء انما يحسن ذكره لو كان قد سبق بيان تلك الصدقات واقسامها حتى ينصرف هذا الكلام اليه فالصدقات التي سبق بيانها وتفصيلها الصدقات الواجبة فوجب انصراف هذا الكلام اليها

الحكم الثاني دلت هذه الآية على ان هذه الزكوة يتولى اخذها وتفريقها الامام ومن يلي من قبله والدليل عليه ان الله تعالى جعل للعاملين سهما منها وذلك يدل على انه لا بد في اداء هذه الزكوات من عامل والعامل هو الذي نصبه الامام لاخذ الزكوات فدل هذا النص على ان الامام هو الذي يأخذ الزكوات وتأكد هذا النص بقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة فالقول بان المالك يجوز له اخراج زكوة الاموال الباطنة بنفسه انما يعرف بدليل آخر ويمكن ان يتمسك في اثباته بقوله تعالى والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم فاذا كان ذلك الحق حقا للسائل والمحروم وجب ان يجوز له دفعه اليه ابتداء

الحكم الثالث نص القرآن يدل على ان هذا العامل له في مال الزكوة حق واختلفوا في ان الامام هل له فيه حق منهم من اثبته قال لان العامل انما قدر على ذلك العمل بتقويته وباذنه فالعامل في الحقيقة هو الامام ومنهم من منعه وقال الآية دلت على حصر مال الزكوة في هؤلاء الثمانية والامام خارج عنهم ولا يصرف هذا المال اليه

الحكم الرابع اختلفوا في ان هذا العامل اذا كان غنيا هل يأخذ النصيب قال الحسن لا يأخذ الا مع الحاجة وقال الباقون يأخذون وان كان غنيا لانه يأخذ اجرة على العمل ثم اختلفوا فقال بعضهم للعامل من مال الزكوة الثمن لان الله تعالى قسم الزكوة على ثمانية اصناف فوجب ان يحصل له الثمن كما ان من اوصى بماله لثمانية انفس حصل لكل واحد منهم ثمنه وقال الاكثرون بل حقه بقدر مؤنته عند الجباية والجمع

الحكم الخامس اتفقوا على ان مال الزكوة لا يخرج عن هذه الثمانية واختلفوا في انه هل يجوز وضعه في بعض الاصناف وقد سبق دليل مذهب المسلمين الا انا اذا قلنا يجوز وضعه في بعض الاصناف فقط فهذا انما يجوزه في غير العامل فاما وضعه بالكلية في العامل فذلك غير جائز بالاتفاق

الحكم السادس ان العامل والمؤلفة مفقودان في هذا الزمان بقيت الاصناف الستة فالاولى صرف الزكوة الى هذه الاصناف الستة على ما يقوله الشافعي لانه الغاية في الاحتياط اما ان لم يفعل ذلك اجزأه على ما بينا

الحكم السابع عموم قوله تعالى للفقراء والمساكين يتناول الكافر والمسلم الا ان الاخبار دلت على انه لا يجوز صرف الزكوة الى الفقراء والمساكين وغيرهم الا اذا كانوا مسلمين واعلم انه تعالى لما ذكر هؤلاء الاصناف الثمانية وشرح احوالهم قال فريضة من الله قال الزجاج هو منصوب على التوكيد لان قوله تعالى انما الصدقات لهؤلاء جار مجرى قوله فرض الله الصدقات لهؤلاء فريضة وذلك كالزجر عن مخالفة هذا الظاهر وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تبارك وتعالى لم يرض في قسمة الزكوة بملك مقرب ولا نبي مرسل حتى تولى قسمتها بنفسه والمقصود من هذه التأكيدات تحريم اخراج الزكوة عن هذه الاصناف ثم قال تعالى والله عليم بمقادير المصالح حكيم لا يشرع الا ما هو الصواب والاصلح

وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنُ خَيْرٍ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَكُمْ لِيُرْضُوكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضُوهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّهُ مَنْ يُحَادِدِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ

فأن له نار جهنم خالدا فيها ذلك الخزي العظيم يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم
اعلم أن هذا نوع آخر من جهالات المنافقين وهو أنهم كانوا يقولون في رسول الله صلى الله عليه وسلم إنه أذن على وجه الطعن والذم وفي الآية مسائل المسألة الأولى قرأ نافع في
رواية الأعشى والبرجمي عن أبي بكر عنه أذن خير مرفوعين منونين على تقدير إن كان كما تقولون إنه أذن فأذن خير لكم يقبل منكم ويصدقكم خير لكم من أن يكذبكم والباقون أذن خير لكم
بالإضافة أي مستمع خير لا مستمع شر وقرأ نافع أذن ساكنة الذال في كل القرآن والباقون بالضم وهما لغتان مثل عنق وظفر المسألة الثانية قال ابن عباس إن جماعة
من المنافقين ذكروا النبي صلى الله عليه وسلم بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فإنا نخاف أن يبلغه ما نقول فقال الجلاس بن سويد بل نقول ما شئنا ثم نذهب إليه
ونحلف أنا ما قلنا فيقبل قولنا فإنما محمد أذن سامعة فنزلت هذه الآية وقال الحسن كان المنافقون يقولون ما هذا الرجل إلا أذن من شاء صرفه حيث شاء لا عزيمة
له وروي أيضا أن رجلا منهم قال لقوم إن كان ما يقول محمد حقا فنحن شر من الحمير فسمعها ابن امرأته فقال والله إنه لحق وإنك لشر من حمارك ثم بلغ النبي صلى الله عليه وسلم
ذلك فقال بعضهم إنما محمد أذن وإن لقيته وحلفت له ليصدقنك فنزلت هذه الآية على وفق قوله فقال القائل يا رسول الله لم أسلم قط قبل اليوم وإن هذا الغلام
لعظيم النعمة علي والله لأشكرنه ثم قال اللهم أطلع الله تعالى من المنافقين وجوه كفرهم التي كانوا يسرونها ليكون حجة للرسول صلى الله عليه وسلم ولينزجروا فقال بعضهم
ومنهم من يلمزك في الصدقات ثم قال ومنهم الذين يؤذون النبي ثم قال ومنهم من عاهد الله إلى غير ذلك من الإخبار عن الغيوب وفي كل ذلك دلائل على كونه نبيا
حقا من عند الله المسألة الثالثة اعلم أن الله تعالى حكى عن المنافقين أنهم يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم ثم فسر ذلك الإيذاء بأنهم يقولون للنبي صلى الله عليه وسلم
إنه أذن ومقصودهم منه أنه ليس له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار بكل ما يسمع فلهذا السبب سموه بأنه أذن كما أن الجاسوس يسمى بالعين يقال جعل
فلان علينا عينا أي جاسوسا متفحصا عن الأمور فكذا ههنا ثم إنه تعالى أجاب عنه بقوله قل أذن خير لكم والتقدير هب أنه أذن لكنه خير لكم وقوله أذن خير
مثل ما يقال فلان رجل صدق وشاهد عدل ثم بين كونه أذن خير بقوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم فجعل الله تعالى هذه الثلاثة كالموجبة لكونه صلى الله عليه
وسلم أذن خير فلنبين كيفية اقتضاء هذه المعاني لتلك الخيرية أما الأول وهو قوله تعالى يؤمن بالله فلأن كل من آمن بالله كان خائفا من الله تعالى والخائف من الله
لا يقدم على الإيذاء بالباطل وأما الثاني وهو قوله تعالى ويؤمن للمؤمنين فالمعنى أنه يسلم للمؤمنين قولهم والمعنى أنهم إذا توافقوا على قول واحد سلم لهم ذلك القول
وهذا ينافي كونه سليم القلب سريع الاغترار فإن قيل لم عدى الإيمان إلى الله بالباء وإلى المؤمنين باللام قلنا لأن الإيمان المعدى إلى الله المراد منه التصديق الذي هو نقيض الكفر
فعدي بالباء والإيمان المعدى إلى المؤمنين معناه الاستماع منهم والتسليم لقولهم فعدي باللام كما في قوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا وقوله فما آمن لموسى إلا
ذرية من قومه وقوله أنؤمن لك واتبعك الأرذلون وقوله آمنتم له قبل أن آذن لكم وأما الثالث وهو قوله تعالى ورحمة للذين آمنوا منكم فهذا أيضا يوجب
الخيرية لأنه يجري أمركم على الظاهر ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنكم ولا يسعى في هتك أستاركم فثبت أن كل واحد من هذه الأوصاف الثلاثة يوجب كونه أذن خير ولما بين كونه
سببا للخير والرحمة بين أن كل من آذاه استوجب العذاب الأليم لأنه إذا كان يسعى في إيصال الخير والرحمة إليهم مع كونهم في غاية الخبث والخزي ثم إنهم مع ذلك يقابلون
إحسانه بالإساءة وخيراته بالشرور فلا شك أنهم يستحقون العذاب الشديد من الله تعالى المسألة الرابعة الأولى قرأ أذن خير بالتنوين في الكلمتين ففيه وجوه الأول
التقدير قل أذن واعية سامعة للحق خير لكم من هذا الطعن القبيح الذي تذكرونه ثم ذكر بعده ما يدل على فساد هذا الطعن وهو قوله يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة
للذين آمنوا منكم والمعنى أن من كان موصوفا بهذه الصفات فكيف يجوز الطعن فيه وكيف يجوز وصفه بكونه سليم القلب سريع الاغترار الثاني أن يكون مبتدأ
والتقدير هو أذن موصوف بالخيرية في حقكم لأنه يقبل معاذيركم ويتغافل عن جهالاتكم فكيف جعلتم هذه الصفة طعنا في حقه الثالث وهو وجه تكلف ذكره
صاحب النظم فقال أذن واحد كان رفعا بالابتداء في الظاهر لكن معنى النصب على الحال وتأويله قل هو أذنا خيرا لكم أي إذا كان أذنا فهو خير لكم لأنه يقبل معاذيركم
ونظيره وهو حافظا خير لكم أي هو حال كونه حافظا خير لكم إلا أنه لما كان هو محذوفا وقع الحال مكان المبتدأ تقديره هو حافظا خير لكم والإضمار في القرآن كثير قال تعالى
سيقولون ثلاثة أي هم ثلاثة وهذا الوجه شديد التكلف وإن كان قد استحسنه الواحدي جدا المسألة الخامسة قرأ حمزة ورحمة بالجر عطفا على خير كأنه قيل أذن
خير ورحمة أي مستمع كلام يكون سببا للخير والرحمة فإن قيل فكل رحمة خير فلما ذكر الخير فأي فائدة في ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير قلنا لأن أشرف أقسام الخير هو الرحمة
فجاز ذكر الرحمة عقيب ذكر الخير كما في قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكال قال أبو عبيد هذه القراءة بعيدة لأنه تباعد المعطوف على المعطوف عليه قال أبو علي الفارسي
البعد لا يمنع من صحة العطف ألا ترى أن من قرأ وقيله يا رب إنما حمله على قوله وعنده علم الساعة والتقدير وعنده علم قيله فإن قيل ما وجه قراءة ابن أبي عبلة
ورحمة بالنصب قلنا هي علة معللها محذوف والتقدير رحمة لكم يأذن لكم إلا أنه حذف لأن قوله أذن خير لكم يدل عليه قوله تعالى يحلفون بالله لكم الآية اعلم أن
هذا نوع آخر من قبائح أفعال المنافقين وهو إقدامهم على اليمين الكاذبة [illegible] على ما تقدم يعني يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم ويقولون القول فيه ثم يحلفون
لكم وقيل نزلت في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى المدينة أتوه واعتذروا وحلفوا ففيهم نزلت الآية
والمعنى أنهم حلفوا على أنهم ما قالوا ما حكي عنهم ليرضوا المؤمنين بيمينهم وكان من الواجب أن يرضوا الله تعالى بالإخلاص والتوبة لا بإظهار ما يستبطنون
خلافه ونظيره قوله وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وقوله تعالى والله ورسوله أحق أن يرضوه بعد تقدم ذكر الله تعالى وذكر الرسول صلى الله عليه وسلم ففيه وجوه الأول أن الله تعالى لا يذكر مع غيره
بالذكر المجمل بل يجب أن يفرد بالذكر تعظيما له الثاني أن المقصود بجميع الطاعات والعبادات هو الله تعالى فاقتصر على ذكره وروي أن واحدا من الكفار رفع صوته

وقال إني أتوب إلى الله ولا أتوب إلى محمد فسمع رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فقال وضع الحق في أهله الثالث يجوز أن يكون المراد يرضوهما فاكتفى بذكر الواحد كقول الشاعر نحن بما
عندنا وأنت بما عندك راض والرأي مختلف الرابع أن العالم بالأسرار والضمائر هو الله تعالى وإخلاص القلب لا يعلمه إلا الله تعالى فلهذا السبب خص الله تعالى نفسه بالذكر الخامس أن الواجب أن يكون
رضى رسول الله صلى الله عليه وسلم مطابقا لرضى الله تعالى وامتنع حصول المخالفة بينهما وقع الاكتفاء بذكر أحدهما كما يقال إحسان زيد وإجماله نعشني وجبرني السادس التقدير والله
أحق أن يرضوه ورسوله كذلك قوله تعالى إن كانوا مؤمنين فيه قولان الأول إن كنتم مؤمنين على ادعائكم الثاني أنهم كانوا عالمين بصحة دين الرسول صلى الله
عليه وسلم إلا أنهم أصروا على الكفر حسدا وعنادا فلهذا المعنى قال تعالى إن كانوا مؤمنين وفي الآية دلالة على أن رضى الله لا يحصل بإظهار الإيمان ما لم يقترن به التصديق بالقلب
ويبطل قول الكرامية الذين يزعمون أن الإيمان ليس إلا القول باللسان قوله تعالى ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله الآية اعلم أن المقصود من هذه الآية أيضا شرح أحوال
المنافقين الذين تخلفوا عن غزوة تبوك قال أهل المعاني قوله ألم يعلم خطاب لمن حاول الإنسان تعليمه مدة وبالغ في تعليمه ثم إنه لم يعلم فيقال له ألم تعلم بعد هذه
البيانات الظاهرة بعد هذه الساعات الطويلة والمدة المديدة وإنما حسن ذلك لأنه طال مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم وكثرت بياناته للتحذير عن معصية الله والترغيب
في طاعته فالضمير في قوله تعالى أنه من يحادد الله ضمير الأمر والشأن والمعنى أن الأمر والشأن كذا وكذا والفائدة في هذا الضمير هو أنه لو ذكر بعد كلمة أن ذلك المبتدأ والخبر لكن
له كثير وقع فأما إذا قلت إن الأمر والشأن كذا وكذا أوجبه زيد تعظيم وتهويل لذلك الكلام وقوله يحادد الله قال الليث حاددته أي خالفته والمحادة كالمجانبة و
المعاداة والمخالفة واشتقاقه من الحد ومعنى حاد فلان فلانا أي صار في حد غير حده كقولك شاقه أي صار في شق غير شقه ومعنى يحادد الله أي يصير في حد غير حد أولياء الله
بالمخالفة وقال أبو مسلم المحادة مأخوذة من الحديد حديد السلاح ثم للمفسرين ههنا عبارات قال ابن عباس يخالف الله تعالى وقيل يحارب الله وقيل يعاند الله وقيل يعادي
ثم قال تعالى فأن له نار جهنم وفيه وجوه الأول التقدير فحق أن له نار جهنم الثاني معناه فله نار جهنم وأن تكرر للتوكيد الثالث أن نقول جواب من محذوف والتقدير
ألم يعلموا أنه من يحادد الله ورسوله يهلك فأن له نار جهنم قال الزجاج ويجوز كسر فإن على الاستئناف بعد الفاء والقراءة بالفتح ونقل الكعبي في تفسيره أن القراءة بالكسر
موجودة قال أبو مسلم جهنم من أسماء النار وأهل اللغة يحكون عن العرب أن البئر البعيدة القعر تسمى الجهنام عندهم فجاز في جهنم أن يكون مأخوذة من هذا اللفظ ومعنى
بعد قعرها أنه لا آخر لعذابها والخالد الدائم والخزي قد يكون بمعنى الندم وبمعنى الاستحياء والندم ههنا أولى لقوله تعالى وأسروا الندامة لما رأوا العذاب والله المعين عليها

يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم قل استهزءوا إن الله مخرج ما تحذرون
ولئن سألتهم ليقولن إنما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزءون
لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم إن نعف عن طائفة منكم نعذب طائفة بأنهم
كانوا مجرمين المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف

واعلم أنهم كانوا يسمون سورة براءة سورة الحافرة حفرت عما في قلوب المنافقين قال الحسن اجتمع اثنا عشر رجلا من المنافقين على أمر من النفاق فأخبر جبريل عليه السلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم بأسمائهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم إن أناسا اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى أشفع لهم فلم يقوموا
فقال صلى الله عليه وسلم بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى أتى عليهم ثم قالوا نعترف ونستغفر فقال الآن أنا كنت في أول الأمر أطيب نفسا بالشفاعة
والله كان أسرع في الإجابة اخرجوا عني اخرجوا عني فلم يزل يقول حتى خرجوا بالكلية وقال الأصم إن عند رجوع رسول الله صلى الله عليه وسلم من تبوك وقف له
على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فأخبره جبريل عليه السلام وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة وأمره أن يرسل إليهم من يضرب وجوه رواحلهم فأمر حذيفة بذلك
فضربها حتى نحاهم ثم قال من عرفت من القوم فقال لم أعرف منهم أحدا وذكر النبي صلى الله عليه وسلم أسماءهم وعدهم له فقال إن جبريل أخبرني بذلك فقال
ألا تبعث إليهم ليقتلوا فقال أكره أن تقول العرب قاتل بأصحابه حتى إذا ظفر صار يقتلهم بل يكفينا الله ذلك فإن قيل المنافق كافر فكيف يحذر نزول
الوحي على رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا فيه وجوه الأول قال أبو مسلم هذا حذر أظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين رأوا رسول الله صلى الله عليه وسلم
يذكر كل شيء ويدعي أنه عن الوحي وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فأخبر الله تعالى رسوله بذلك وأمره أن يعلمهم أنه مظهر سرهم الذي حذروا
ظهوره وفي قوله استهزءوا دلالة على ما قلناه الثاني أن القوم وإن كانوا كافرين بدين رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أنهم شاهدوا أنه كان يخبرهم بما يضمرونه
ويكتمونه فلهذه التجربة وقع الحذر والخوف في قلوبهم الثالث قال الأصم إنهم كانوا يعرفون كونه رسولا صادقا من عند الله إلا أنهم كفروا به حسدا وعنادا
قال القاضي يبعد في العالم بالله وبرسوله وصحة دينه أن يكون محادا لهما قال مولانا الإمام رضي الله عنه هذا غير بعيد لأن الحسد إذا قوي في القلب صار بحيث ينازع
في المحسوسات الرابع معنى الحذر الأمر بالحذر أي ليحذر المنافقون ذلك الخامس أنهم كانوا شاكين في صحة نبوته صلى الله عليه وسلم وما كانوا قاطعين بفسادها
والشاك خائف فلهذا السبب خافوا أن ينزل عليه في أمرهم ما يفضحهم ثم قال صاحب الكشاف الضمير في قوله عليهم وتنبئهم للمؤمنين وفي قلوبهم
للمنافقين ويجوز أيضا أن تكون الضمائر كلها للمنافقين لأن السورة إذا نزلت في معناهم فهي نازلة عليهم ومعنى تنبئهم بما في قلوبهم أن السورة كأنها تقول
لهم في قلوبكم كيت وكيت يعني أنها تذيع أسرارهم إذاعة ظاهرة فكأنها تخبرهم ثم قال تعالى قل استهزءوا وهو أمر تهديد كقوله تعالى قل اعملوا قوله تعالى إن الله
مخرج ما تحذرون أي ذلك الذي تحذرونه فإن الله يخرجه إلى الوجود فإن الشيء إذا حصل بعد عدمه فكأن فاعله أخرجه من العدم إلى الوجود قوله تعالى ولئن سألتهم ليقولن

الآية ذكروا في سبب نزولها أمورا الأول روى ابن عمر رضي الله عنهما أن رجلا من المنافقين قال في غزوة تبوك ما رأيت مثل هؤلاء القوم أرغب بطونا ولا أكذب ألسنا ولا أجبن
عند اللقاء يعني رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فقال واحد من الصحابة كذبت ولأنت منافق ثم ذهب ليخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجد القرآن قد سبقه فجاء ذلك الرجل
إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان قد ركب ناقته فقال يا رسول الله إنما كنا نلعب ونتحدث بحديث الركب نقطع به الطريق وكان يقول إنما كنا نخوض ونلعب ورسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزئون ما يلتفت إليه وما يزيده عليه الثاني قال الحسن وقتادة لما سار الرسول صلى الله عليه وسلم إلى تبوك قال المنافقون
بينهم أتراه يظهر على الشام ويأخذ حصونها وقصورها هيهات هيهات فعند رجوعه دعاهم وقال أنتم القائلون كذا وكذا فقالوا ما كان ذلك بالجد في قلوبنا وإنما كنا نخوض
ونلعب الثالث روي أن المتخلفين عن رسول الله صلى الله عليه وسلم سئلوا عما كانوا يصنعون وعن سبب تخلفهم فقالوا هذا القول الرابع حكي عن أبي مسلم
أنه قال في تفسير قوله تعالى يحذر المنافقون أن تنزل عليهم سورة تنبئهم بما في قلوبهم إن القوم أظهروا هذا الحذر على سبيل الاستهزاء فبين تعالى في هذه الآية أنه إذا
قيل لهم لم فعلتم ذلك قالوا لم نقل ذلك على سبيل الطعن بل لأجل أنا كنا نخوض ونلعب الخامس اعلم أنه لا حاجة في معرفة هذه الآية إلى هذه الروايات فإنها تدل على أنهم
ذكروا كلاما فاسدا على سبيل الطعن والاستهزاء فلما أخبرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بأنهم قالوا ذلك خافوا واعتذروا عنه بأنا إنما قلنا ذلك على
وجه اللعب لا على سبيل الجد وذلك قولهم إنما كنا نخوض ونلعب أي قلنا ذلك لا لأجل اللعب وهذا يدل على أن كلمة إنما تفيد الحصر إذ لو لم يكن كذلك
لم يلزم من كونهم لاعبين أن لا يكونوا مستهزئين فحينئذ لا يتم هذا العذر والجواب قال الواحدي أصل الخوض الدخول في مائع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار
اسما لكل دخول فيه تلويث وأذى والمعنى إنا كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع الطريق فأجاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى أبالله وآياته
ورسوله كنتم تستهزئون وفيه مسائل المسألة الأولى فرق بين قولك أتستهزئ بالله وبين قولك أبالله تستهزئ فالأول يقتضي الإنكار على عمل الاستهزاء والثاني يقتضي
الإنكار على إيقاع الاستهزاء بالله كأنه يقول هب أنك قد تقدم على الاستهزاء ولكن كيف أقدمت على إيقاع الاستهزاء بالله ونظيره قوله تعالى لا فيها غول والمقصود
ليس نفي الغول بل نفي أن يكون خمر الجنة محلا للغول المسألة الثانية أنه تعالى حكى عنهم أنهم يستهزئون بالله وآياته ورسوله ومعلوم أن الاستهزاء بالله
تعالى محال فلا بد له من تأويل وفيه وجوه الأول المراد بالاستهزاء بالله هو الاستهزاء بتكاليف الله الثاني يحتمل أن يكون المراد الاستهزاء بذكر الله فإن أسماء الله
قد يستهزئ الكافر بها كما أن المؤمن يعظمها ويمجدها قال تعالى سبح اسم ربك فالمؤمن يعظم الله وقال تعالى ولله الأسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون
في أسمائه ولا يمتنع أن يقال بالله ويراد ذكر الله الثالث لعل المنافقين لما قالوا كيف يقدر محمد على أخذ حصون الشام وقصورها قال بعض المسلمين الله يعينه على
ذلك وينصره عليهم ثم إن بعض جهال المنافقين ذكر كلاما مشعرا بالقدح في قدرة الله كما هو عادة الجهال والملحدة فكان المراد ذلك أما قوله تعالى وآياته فالمراد به
القرآن وسائر ما يدل على الدين وأما قوله تعالى ورسوله معلوم وذلك يدل على أن القوم إنما ذكروا ما ذكروه على سبيل الاستهزاء ثم قال تعالى لا تعتذروا قد كفرتم بعد
إيمانكم وفيه مسائل المسألة الأولى نقل الواحدي عن أهل اللغة في لفظ الاعتذار قولين الأول أنه عبارة عن محو الذنب من قولهم اعتذرت المنازل إذا درست
يقال مررت بمنزل معتذر والاعتذار هو الدروس وأخذ منه الاعتذار لأن المعتذر يحاول إزالة أثر ذنبه القول الثاني حكي عن ابن الأعرابي أن الاعتذار هو القطع ومنه يقال
للقلفة عذرة لأنها تقطع وعذرة الجارية سميت عذرة لأنها تعذر أي تقطع ويقال اعتذرت المياه إذا انقطعت فالعذر لما كان سببا لقطع اللوم
سمي عذرا قال الواحدي والقولان متقاربان لأن محو أثر الذنب وقطع اللوم يتقاربان المسألة الثانية أنه تعالى بين أن ذلك الاستهزاء كان كفرا و
العقل يقتضي أن الإقدام على الكفر لأجل اللعب غير جائز فثبت أن قولهم إنما كنا نخوض ونلعب ما كان عذرا حقيقيا في الإقدام على ذلك الاستهزاء فلما لم يكن عذرا
في نفسه نهاهم الله تعالى عن أن يعتذروا أي لا تذكروا هذا العذر في دفع هذا الجرم المسألة الثالثة قوله تعالى قد كفرتم بعد إيمانكم يدل على أحكام الحكم الأول
أن الاستهزاء بالدين كيف كان كفر بالله تعالى وذلك لأن الاستهزاء يدل على الاستخفاف والعمدة الكبرى في الإيمان تعظيم الله بأقصى الإمكان والجمع بينهما محال
الحكم الثاني أنه يدل على بطلان قول من يقول الكفر لا يدخل إلا في أفعال القلوب الحكم الثالث يدل على أن قولهم الذي صدر منهم كفر في الحقيقة وإن كانوا
منافقين من قبل وأن الكفر يمكن أن يتجدد من الكافر حالا فحالا الحكم الرابع يدل على أن هذا الكفر إنما حدث بعد أن كانوا مؤمنين ولقائل أن يقول
القوم لما كانوا منافقين فكيف يصح وصفهم بذلك قلنا قال الحسن المراد كفرتم بعد الإيمان الذي أظهرتموه وقال آخرون ظهر كفركم للمؤمنين بعد أن كنتم
عندهم مسلمين والقولان متقاربان ثم قال تعالى إن يعف عن طائفة منكم تعذب طائفة وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ عاصم إن نعف ونعذب بالنون
وكسر الذال وطائفة بالنصب والمعنى أنه تعالى حكى عن نفسه أنه يقول إن نعف عن طائفة نعذب طائفة والباقون بالياء وضمها وفتح الفاء على فعل ما لم يسم فاعله
أن يعف عن طائفة بالتذكير وتعذب طائفة بالتأنيث وحكى صاحب الكشاف عن مجاهد إن يعف عن طائفة بالتذكير ويعذب طائفة بالتأنيث
على البناء للمفعول مع التأنيث ثم قال والوجه التذكير لأن المسند إليه الظرف كما تقول سير بالدابة ولا تقول سيرت بالدابة وأما تأويل قراءة مجاهد فهو أن يجعل ذاهبا
إلى المعنى كأنه قيل إن ترحم طائفة فأنث لذلك وهو غريب والجيد قراءة العامة إن يعف عن طائفة بالتذكير تعذب طائفة بالتأنيث المسألة
الثانية ذكر المفسرون أن الطائفتين كانوا ثلاثة استهزأ اثنان وضحك واحد فالطائفة الأولى الضاحك والثانية الهازئان وقال المفسرون كان ذنب
الضاحك أخف لا جرم أن الله تعالى عفا عنه وذنب الهازئين أغلظ فلا جرم ما عفى الله تعالى عنهما قال القاضي هذا بعيد لأنه تعالى حكم على الطائفتين بالكفر وأنه تعالى

لا يعفو عن الكافر إلا بعد التوبة والرجوع إلى الإسلام وأيضا لا يعذب الكافر إلا بعد إصراره على الكفر أما لو تاب عنه ورجع إلى الإسلام فإنه لا يعذبه فلما ذكر تعالى أنه يعفو عن طائفة ويعذب
الأخرى كان فيه إضمار أن الطائفة التي أخبر أنه يعفو عنهم تابوا عن الكفر ورجعوا إلى الإسلام وأن الطائفة التي أخبر أنه يعذبهم أصروا على الكفر ولم يرجعوا إلى الإسلام
ولعل ذلك الواحد لما لم يبالغ في الطعن ولم يوافق القوم في الذكر خف كفره ثم إنه تعالى وفقه للإيمان والخروج عن الكفر وذلك يدل على أن من خاض في عمل باطل فليجتهد
في التقليل فإنه يرجى ببركة ذلك التقليل أن يتوب الله تعالى عليه في الكل المسألة الثالثة قالوا ثبت بالروايات أن الطائفتين كانوا ثلاثة فوجب أن يكون
إحدى الطائفتين إنسانا واحدا قال الزجاج والطائفة في اللغة أصلها الجماعة لأنها المقدار الذي يمكنها أن تطيف بالشيء ثم يجوز أن يسمى الواحد بالطائفة قال الله تعالى وليشهد
عذابهما طائفة من المؤمنين وأقله الواحد وروى الفراء بإسناده عن ابن عباس أنه قال الطائفة الواحد فما فوقه وفي جواز تسمية الشخص الواحد بالطائفة وجوه الأول أن
[illegible] وبصره فإنه لا يزال يكون ذابا عنه وناصرا له فكأنه تقلبه يطوف عليه ويذب عنه من كل الجوانب فلا يبعد أن يسمى ذلك الواحد طائفة لهذا السبب
الثاني قال ابن الأنباري العرب توقع لفظ الجمع على الواحد فتقول خرج فلان إلى مكة على الجمال والله تعالى يقول الذين قال لهم الناس يعني نعيم بن مسعود الثالث
لا يبعد أن يكون الطائفة إذا أريد بها الواحد أن يكون أصلها طائفا ثم أدخل الهاء عليه للمبالغة ثم إنه تعالى علل كونه معذبا للطائفة الثانية بأنهم كانوا مجرمين وهو
أن الطائفتين لما اشتركتا في الكفر فقد اشتركتا في الجرم والتعذيب يختص بإحدى الطائفتين وتعليل الحكم الخاص في الحال الخاص بالعلة العامة لا يجوز وأيضا التعذيب
حكم حاصل في الحال وقوله كانوا مجرمين يدل على صدور الجرم عنهم في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الزمان الماضي وتعليل الحكم الحاصل في الحال بالعلة المتقدمة لا يجوز
بل كان الأولى أن يقال ذلك بأنهم مجرمون واعلم أن الجواب عنه أن هذا تنبيه على أن جرم الطائفة الثانية كان أغلظ وأقوى من جرم الطائفة الأولى فوقع التعليل
بذلك الجرم الغليظ وأيضا فيه تنبيه على أن ذلك الجرم لما كان غليظا فشؤم غلظ ذلك الجرم بقي واشتهر ولم يزل فأوجب التعذيب المنافقون و
المنافقات بعضهم من بعض يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ويقبضون أيديهم نسوا الله فنسيهم
إن المنافقين هم الفاسقون وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين
فيها هي حسبهم ولعنهم الله ولهم عذاب مقيم كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر
أموالا وأولادا فاستمتعوا بخلاقهم فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم وخضتم
كالذي خاضوا أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك هم الخاسرون ألم يأتهم نبأ الذين
اعلم أن هذا شرح نوع آخر من أنواع فضائحهم وقبائحهم والمقصود بيان أن إناثهم كذكورهم في تلك الأعمال المنكرة والأفعال الخبيثة فقال المنافقون والمنافقات
بعضهم من بعض أي في صفة النفاق كما تقول للإنسان أنت مني وأنا منك أي أمرنا واحد لا مباينة فيه ولما ذكر هذا الكلام ذكر تفصيله فقال يأمرون بالمنكر وينهون عن
المعروف ولفظ المنكر يدخل فيه كل قبيح إلا أن الأعظم هاهنا تكذيب رسول الله صلى الله عليه وسلم وينهون عن المعروف ولفظ المعروف يدخل فيه كل حسن إلا أن الأعظم
هاهنا الإيمان برسول الله صلى الله عليه وسلم ويقبضون أيديهم قيل عن كل خير وقيل عن كل خير واجب من زكاة وصدقة وإنفاق في سبيل الله وهذا أقرب لأنه تعالى لا يذمهم إلا
بترك الواجب ويدخل فيه ترك الإنفاق في الجهاد ونبه بذلك على تخلفهم عن الجهاد والأصل في هذا أن المعطي يمد يده ويبسطها بالعطاء فقيل لمن منع وبخل قد قبض يده
ثم قال تعالى نسوا الله فنسيهم واعلم أن هذا الكلام لا يمكن إجراؤه على ظاهره لأنا لو حملناه على النسيان على الحقيقة لما استحقوا عليه ذما لأن النسيان ليس في وسع البشر وأيضا
فهو في حق الله تعالى محال فلا بد من التأويل وهو من وجهين الأول معناه أنهم تركوا أمره حتى صار بمنزلة المنسي فجازاهم بأن صيرهم بمنزلة المنسي من ثوابه ورحمته وجاء هذا
على مزاوجة الكلام كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الثاني النسيان ضد الذكر فلما تركوا ذكر الله بالعبادة والثناء على الله ترك الله ذكرهم بالرحمة والإحسان وإنما
حسن جعل النسيان كناية عن ترك الذكر لأن من نسي شيئا لم يذكره فجعل اسم الملزوم كناية عن اللازم ثم قال تعالى إن المنافقين هم الفاسقون أي هم الكاملون في
الفسق ثم قال تعالى وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم الآية اعلم أنه تعالى لما بين في المنافقين والمنافقات أنه نسيهم أي جازاهم على تركهم التمسك
بطاعة الله أكد هذا الوعيد وضم المنافقين إلى الكفار فيه فقال وعد الله المنافقين والمنافقات والكفار نار جهنم خالدين فيها ولا شك أن النار المخلدة من أعظم العقوبات
ثم قال تعالى هي حسبهم والمعنى أن تلك العقوبة كافية لهم ولا شيء أبلغ منها ولا يمكن الزيادة عليها ثم قال ولعنهم الله أي ألحق بتلك العقوبة الشديدة
الإهانة والذم ثم قال تعالى ولهم عذاب مقيم ولقائل أن يقول معنى كون العذاب مقيما وكونه خالدا واحدا فكان هذا تكرارا والجواب ليس ذلك تكرارا
وبيان الفرق من وجوه الأول أن لهم نوعا آخر من العذاب المقيم الدائم سوى العذاب بالنار فالخلود المذكور أولا يدل على أن العذاب بالنار دائم وقوله ولهم عذاب
مقيم يدل على أن لهم مع ذلك نوعا آخر من العذاب ولقائل أن يقول هذا التأويل مشكل لأنه قال في النار المخلدة هي حسبهم وكونها حسبا لهم يمنع من
ضم شيء آخر إليه وجوابه أنها حسبهم في الإيلام والإيجاع ومع ذلك فينضم إليه نوع آخر زيادة في تعذيبهم الثاني أن المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل
الذي لا ينفكون عنه وهو ما يقاسونه من تعب النفاق والخوف من اطلاع رسول الله صلى الله عليه وسلم على بواطنهم وما يحذرونه أبدا من أنواع الفضائح ثم قال تعالى كالذين
من قبلكم واعلم أن هذا رجوع من الغيبة إلى الخطاب وهذا الكاف للتشبيه وهو يحتمل وجوها الأول قال الفراء فعلتم كأفعال الذين من قبلكم والمعنى أنه تعالى شبه
المنافقين بالكفار الذين كانوا قبلهم في الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الأيدي عن الخيرات ثم إنه تعالى وصف أولئك الكفار بأنهم كانوا أشد قوة

في هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا ثم استمتعوا مدة بالدنيا ثم هلكوا وبادوا وانقلبوا الى العقاب الدائم فانتم مع ضعفكم وقلة خيرات الدنيا عندكم اولى ان تكونوا كذلك
الثاني انه تعالى شبه المنافقين في عدولهم عن طاعة الله لاجل طلب لذات الدنيا بمن قبلهم من الكفار ثم وصفهم تعالى بكثرة الاموال والاولاد وبانهم استمتعوا بخلاقهم
والخلاق النصيب وهو ما خلق للانسان اي قدر له من خير كما قيل له قسم لانه قسم ونصيب لانه نصب اي اثبت فذكر تعالى انهم استمتعوا بخلاقهم وانتم ايها المنافقون استمتعتم
بخلاقكم كما استمتع اولئك بخلاقهم فان قيل ما الفائدة في ذكر الاستمتاع بالخلاق في حق الاولين مرة ثم ذكره في حق المنافقين ثانيا ثم ذكره في حق الاولين ثالثا قلنا الفائدة فيه
انه تعالى ذم الاولين بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة الآخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة فلما قرر تعالى هذا الذم ثم عاد فشبه حال
هؤلاء المنافقين بحالهم فيكون ذلك نهاية في المبالغة ومثاله ان تريد ان تنبه بعض الظلمة على قبح ظلمه تقول انت مثل فرعون كان يقتل بغير جرم ويعذب في
غير موجب وانت تفعل مثل ما فعله وبالجملة فالتكرير ههنا للتاكيد ولما بين تعالى مشابهة هؤلاء المنافقين لاولئك المتقدمين في طلب الدنيا وفي الاعراض
عن طلب الآخرة بين حصول المشابهة بين الفريقين في تكذيب الانبياء وفي المكر والخديعة والغدر بهم فقال وخضتم كالذي خاضوا قال الفراء يريد كخوضهم الذي
خاضوا فالذي صفة مصدر محذوف دل عليه الفعل ثم قال تعالى اولئك حبطت اعمالهم في الدنيا والآخرة اي بطلت اعمالهم في الدنيا بسبب الموت والفقر والانتقال
من العز الى الذل ومن القوة الى الضعف وفي الآخرة بسبب انهم لا يثابون بل يعاقبون اشد العقاب واولئك هم الخاسرون حيث اتعبوا انفسهم في الرد
على الانبياء والرسل فما وجدوا منه الا فوات الخيرات في الدنيا والآخرة والا حصول العقاب في الدنيا والآخرة والمقصود انه تعالى لما شبه حال هؤلاء المنافقين باولئك
الكفار ثم بين ان اولئك الكفار لم يحصل لهم الا حبوط الاعمال والخزي والخسار مع انهم كانوا اقوى من هؤلاء المنافقين واكثر اموالا واولادا منهم فهؤلاء المنافقون
المشاركون لهم في هذه الاعمال القبيحة اولى ان يكونوا واقعين في عذاب الدنيا والآخرة محرومين من خيراتهما **ألم يأتهم نبأ الذين من قبلهم
قوم نوح وعاد وثمود وقوم ابراهيم واصحاب مدين والمؤتفكات أتتهم رسلهم بالبينات فما كان الله
ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون** **والمؤمنون والمؤمنات** اعلم انه تعالى لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في
الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم بين ان اولئك الكفار من هم فذكر هؤلاء الطوائف الستة فاولهم قوم نوح والله تعالى اهلكهم بالاغراق وثانيهم
عاد والله تعالى اهلكهم بارسال الريح العقيم عليهم وثالثهم ثمود والله تعالى اهلكهم بارسال الصيحة والصاعقة عليهم ورابعهم قوم ابراهيم اهلكهم الله تعالى بسلب النعمة عنهم وبما ورد
في الاخبار ان الله تعالى سلط البعوضة على دماغ نمرود وخامسهم قوم شعيب وهم اصحاب مدين ويقال انهم من ولد مدين بن ابراهيم والله تعالى اهلكهم بعذاب يوم الظلة
وسادسهم المؤتفكات قوم لوط اهلكهم الله تعالى بان جعل عالي ارضهم سافلها وامطر عليهم الحجارة قال الواحدي المؤتفكات جمع مؤتفكة ومعنى الائتفاك في اللغة الانقلاب
وتلك القرى ائتفكت باهلها اي انقلبت فصار اعلاها اسفلها يقال افكه فائتفك اي قلبه فانقلب وعلى هذا التفسير فالمؤتفكات صفة القرى
وقيل ائتفاكهن انقلاب احوالهن من الخيرات الى الشر وعلى هذا التفسير فالاصل في الائتفاك هو الانقلاب لانهم هم الذين انقلبوا من الخير الى الشر واعلم
انه تعالى قال في اول الآية الم يأتهم نبأ الذين من قبلهم وذكر هؤلاء الطوائف الستة وانما قال ذلك لانهم اتاهم نبأ هؤلاء تارة بان سمعوا
هذه الاخبار من الخلق وتارة لاجل ان بلاد هذه الطوائف وهي بلاد الشام قريبة من بلاد العرب وقد بقيت آثارهم مشاهدة وقوله الم يأتهم وان كان
صيغة الاستفهام الا ان المراد هو التقرير اي اتاهم نبأ هؤلاء الاقوام ثم قال اتتهم رسلهم وهو راجع الى كل هؤلاء الطوائف ثم قال بالبينات اي بالمعجزات ولا بد من
اضمار في الكلام والتقدير فكذبوا فعجل الله هلاكهم ثم قال فما كان الله ليظلمهم ولكن كانوا انفسهم يظلمون والمعنى ان العذاب الذي اوصله الله اليهم ما كان ظلما
من الله لانهم استحقوه بسبب افعالهم القبيحة ومبالغتهم في تكذيب انبيائهم بل هم ظلموا انفسهم قالت المعتزلة دلت هذه الآية على انه تعالى يصح منه فعل الظلم
والا لما حسن التمدح به وذلك يدل على انه لا يظلم البتة وذلك يدل على انه تعالى لا يخلق الكفر في الكافر ثم يعذبه عليه ودل ايضا على ان فاعل الظلم هو العبد
وهو قوله ولكن كانوا انفسهم يظلمون وهذا الكلام قد مر ذكره في هذا الكتاب مرارا خارجة عن الاحصاء **المؤمنون والمؤمنات بعضهم
اولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون
الله ورسوله اولئك سيرحمهم الله ان الله عزيز حكيم وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري
من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في جنات عدن ورضوان من الله اكبر ذلك هو
الفوز العظيم يا ايها النبي جاهد الكفار و** اعلم انه تعالى لما بالغ في وصف المنافقين بالاعمال الفاسدة والافعال الخبيثة ثم ذكر
عقيبه انواع الوعيد في حقهم في الدنيا والآخرة ذكر بعده في هذه الآية كون المؤمنين موصوفين بصفات الخير واعمال البر على ضد صفات المنافقين ثم ذكر بعد هذه الآية انواع
ما اعد لهم من الثواب الدائم والنعيم المقيم فاما صفات المؤمنين فهي قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فان قيل ما الفائدة في انه تعالى قال في صفة المنافقين
والمنافقون والمنافقات بعضهم من بعض وقال ههنا في صفة المؤمنين والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ولم يذكر هناك لفظة من وههنا اولياء قلنا
قوله تعالى في صفة المنافقين بعضهم من بعض يدل على ان نفاق الاتباع كالامر المتفرع على نفاق الاكابر والامر في نفسه كذلك لان نفاق الاتباع وكفرهم
حصل بسبب تقليد اكابرهم وبسبب مقتضى الهوى والطبيعة والعادة واما الموافقة الحاصلة بين المؤمنين فانما حصلت لا بسبب الميل والعادة بل بسبب المشاركة

في الاستدلال والتوفيق والهداية فلهذا السبب قال تعالى في المنافقين بعضهم من بعض وفي المؤمنين اولياء بعض واعلم ان الولاية ضد العداوة وقد ذكرنا فيما تقدم ان الاصل في لفظ
الولاية القرب ويتأكد هذا بان ضد الولاية هو العداوة ولفظ العداوة ماخوذة من عدا الشيء اذا جاوزه وتباعد عنه واعلم انه تعالى لما وصف المؤمنين بكون بعضهم اولياء بعض
ذكر بعده ما يجري مجرى التفسير والشرح له فقال يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة ويطيعون الله ورسوله فذكر هذه الامور الخمسة التي بها يتميز المؤمن
من المنافق فالمنافق على ما وصفه الله تعالى في الآية المتقدمة يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف والمؤمن بالضد منه والمنافق لا يقوم الى الصلوة الا مع نوع من الكسل والمؤمن بالضد
منه والمنافق يبخل بالزكوة وسائر الواجبات كما قال ويقبضون ايديهم والمؤمنون يؤتون الزكوة والمنافق اذا امره الله ورسوله بالمسارعة الى الجهاد فانه يتخلف بنفسه ويثبط غيره
كما وصفه الله تعالى بذلك والمؤمنون بالضد منهم وهو المراد في هذه الآية بقوله ويطيعون الله ورسوله ثم لما ذكر صفات المؤمنين بين انه كما وعد المنافقين نار جهنم فقد وعد المؤمنين
الرحمة المستقبلة وهي ثواب الآخرة فلذلك قال اولئك سيرحمهم الله وذكر حرف السين في قوله سيرحمهم الله للتوكيد والمبالغة كما يؤكد الوعيد في قولك سانتقم منك يوما
يعني انك لا تفوتني وان تباطأ ذلك ونظيره قوله تعالى سيجعل لهم الرحمن ودا ولسوف يعطيك ربك وسوف يؤتيهم اجورهم ثم قال تعالى ان الله عزيز حكيم وذلك
يوجب المبالغة في الترغيب والترهيب لان العزيز هو من لا يمنع من مراده في عباده من رحمة او عقوبة والحكيم هو المدبر امر عباده على وفق ما يقتضيه العدل والصواب
قوله تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات الآية اعلم انه تعالى لما ذكر الوعد في الآية الاولى على سبيل الاجمال ذكره في هذه الآية على سبيل التفصيل وذلك لانه تعالى وعد
بالرحمة ثم بين في هذه الآية ان تلك الرحمة هي هذه الاشياء اولها قوله تعالى جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها والاقرب انه تعالى اراد بها البساتين
التي تنبني لها المساكن لانه تعالى قال بعده ومساكن طيبة في جنات عدن والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فتكون مساكنهم في جنات
عدن ومناظرهم الجنات التي هي البساتين فتكون فائدة وصفها بانها عدن انها تجري مجرى الدار التي يسكنها الانسان واما الجنات الاخر فهي جارية مجرى
البساتين التي قد يذهب الانسان اليها لاجل التنزه وملاقاة الاحباب النوع الثاني قوله تعالى ومساكن طيبة في جنات عدن فنذكر كلام اصحاب الآثار في صفة جنات
عدن قال الحسن سألت عمران بن الحصين وابا هريرة عن قوله تعالى ومساكن طيبة فقالا على الخبير سقطت سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال قصر في الجنة من
اللؤلؤ فيه سبعون دارا من ياقوتة حمراء في كل دار سبعون بيتا من زمردة خضراء في كل بيت سبعون سريرا على كل سرير سبعون فراشا على كل فراش زوجة
من الحور العين في كل بيت سبعون مائدة على كل مائدة سبعون لونا من الطعام وفي كل بيت سبعون وصيفة يعطي المؤمن من القوة في غداة واحدة ما يأتي على
ذلك اجمع وعن ابن عباس رضي الله عنهما انها دار الله التي لم ترها عين ولم تخطر على قلب بشر واقول لعل ابن عباس قال انها دار المقربين عند الله فانه
كان اعلم بالله من ان يثبت له دارا وعن ابي هريرة قلت يا رسول الله حدثني عن الجنة ما بناؤها فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لبنة من ذهب ولبنة
من فضة وبلاطها المسك الاذفر وترابها الزعفران وحصاها الدر والياقوت فيه النعيم بلا بؤس والخلود بلا موت لا تبلى ثيابه ولا يفنى شبابه وقال ابن
مسعود جنات عدن بطنان الجنة وقال الازهري بطنانها وسطها وبطنان الاودية المواضع التي يستنقع فيها ماء السيل واحدها بطن وقال عطاء عن
ابن عباس هي قصبة الجنة وسقفها عرش الرحمن وهي المدينة التي فيها الرسل والانبياء والشهداء وائمة الهدى وسائر الجنات حولها وفيها عين التسنيم وفيها
قصور الدر والياقوت والذهب فتهب ريح طيبة من تحت العرش فتدخل عليهم كثبان المسك الابيض وقال عبد الله بن عمر رضي الله عنهما ان في الجنة
قصرا يقال له عدن حوله البروج وله خمسة آلاف باب على كل باب خمسة آلاف خادم لا يدخله الا نبي او صديق او شهيد واقول حاصل الكلام ان في جنات
عدن قولين احدهما انه اسم علم لموضع معين في الجنة وهذه الاخبار والآثار التي نقلناها تقوي هذا القول قال صاحب الكشاف وعدن علم بدليل قوله تعالى
جنات عدن التي وعد الرحمن والقول الثاني انها صفة للجنة قال الازهري العدن ماخوذ من قولك عدن فلان بالمكان اذا اقام به يعدن عدونا وتقول العرب
تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو ان يلزم الابل المكان فتالفه ولا تبرحه ومنه المعدن وهو المكان الذي يخلق الله تعالى الجوهر فيه اي يثبتها فيها والقائلون
بهذا الاشتقاق قالوا الجنات كلها جنات عدن النوع الثالث من الموعود الذي ذكره الله تعالى في هذه الآية قوله تعالى ورضوان من الله اكبر والمعنى
ان رضوان الله اكبر من كل ما سلف ذكره واعلم ان هذا هو البرهان القاطع على ان السعادات الروحانية اكمل واشرف واعلى من السعادات الجسمانية
وذلك لانه اما ان يكون الابتهاج بكون مولاه راضيا عنه انما كان ليتوسل بذلك الرضا الى نيل اللذات الجسمانية او ليس الامر كذلك بل عين
كونه راضيا عنه يوجب الابتهاج والسعادة لذاته من غير ان يتوسل به الى مطلوب آخر والاول باطل لان ما كان وسيلة الى الشيء لا يكون اعلى حالا
من ذلك المقصود فلو كان المقصود من رضوان الله ان يتوسل به الى اللذات التي اعدها الله تعالى في الجنة من الاكل والشرب لكان الابتهاج بالرضوان
ابتهاجا بحصول الوسيلة ولكان الابتهاج بتلك اللذات ابتهاجا بالمقصود وقد ذكرنا ان الابتهاج بالوسيلة لا بد وان يكون اقل حالا من الابتهاج
بالمقصود فوجب ان يكون رضوان الله اقل حالا وادون مرتبة من الفوز بالجنات والمساكن الطيبة لكن الامر ليس كذلك لانه تعالى نص على ان الفوز بالرضوان
اعلا واعظم واجل واكبر وذلك دليل قاطع على ان السعادات الروحانية اكمل واشرف من السعادات الجسمانية واعلم ان المذهب الحق الصحيح
الاقرار بهما معا كما جمع الله تعالى بينهما في هذه الآية ولما ذكر الله تعالى هذه الامور الثلاثة قال ذلك هو الفوز العظيم وفيه وجهان الاول ان الانسان مخلوق من جوهر
لطيف علوي روحاني ومن كثيف سفلي جسماني وانضم اليهما حصول سعادة وشقاوة فاذا حصلت الخيرات الجسمانية وانضم اليها حصول السعادات

ازواجا فان كان الروح فائزا بالسعادات اللائقة والجسد واصلا الى السعادات اللائقة بها ولا شك ان ذلك هو الفوز العظيم ثم انه تعالى بين ان صفة المنافقين انهم شبهوا
بالكفار الذين كان قبلهم في التنعم بالدنيا وطيباتها ثم انه تعالى وصف في هذه الآية ثواب المؤمنين ثم قال تعالى ذلك هو الفوز العظيم والمعنى ان هذا هو الفوز العظيم لا ما طلبه
المنافقون والكفار من التنعم بطيبات الدنيا وروي ان الله سبحانه وتعالى يقول لاهل الجنة هل رضيتم فيقولون ومالنا لا نرضى وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول
انا اعطيكم افضل من ذلك قالوا وما افضل من ذلك قال احل عليكم رضواني فلا اسخط عليكم ابدا واعلم ان دلالة هذا الحديث على ان السعادات الروحانية
افضل من الجسمانية كدلالة الآية وقد تقدم تقريره على الوجه الكامل يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين واغلظ عليهم ومأويهم جهنم
وبئس المصير يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا كلمة الكفر وكفروا بعد اسلامهم وهموا بما
لم ينالوا وما نقموا الا ان اغنيهم الله ورسوله من فضله فان يتوبوا يك خيرا لهم وان يتولوا
يعذبهم عذابا اليما في الدنيا والآخرة وما لهم في الارض من ولي ولا نصير ومنهم من
عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن واعلم انا ذكرنا انه تعالى لما وصف المنافقين بالصفات الخبيثة وتوعدهم بانواع العقاب وكانت
عادة الله تعالى في هذا الكتاب الكريم جارية بذكر الوعد مع الوعيد لا جرم ذكر عقيبه وصف المؤمنين بالصفات الشريفة الطاهرة الطيبة ووعدهم بالثواب الرفيع
والدرجات العالية عاد مرة اخرى الى ذكر شرح احوال الكفار والمنافقين في هذه الآية فقال يا ايها النبي جاهد الكفار والمنافقين وفي الآية سؤال وهو ان الآية تدل
على وجوب مجاهدة المنافقين وذلك غير جائز فان المنافق هو الذي يستر كفره وينكره بلسانه ومتى كان الامر كذلك لم تجز محاربته ومجاهدته واعلم ان الناس
ذكروا انواعا من الاجوبة عن هذا الاشكال الاول انه الجهاد مع الكفار وتغليظ القول مع المنافقين وهو قول الضحاك وهذا بعيد لان ظاهر قوله جاهد الكفار و
المنافقين يقتضي الامر بجهادهما معا وكذا ظاهر قوله واغلظ عليهم راجع الى الفريقين القول الثاني انه تعالى لما بين لرسوله صلى الله عليه وسلم ان فلانا وفلانا منافق
فقد ظهر كفرهم فصاروا اكابر الكافرين فتجب مقاتلتهم وهذا ايضا بعيد لانه عليه السلام ما عرف ذلك الا بالوحي وذلك لا يقدح في الظاهر وكان عليه السلام
مأمورا بان يحكم بالظاهر قال صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والقوم كانوا يظهرون الاسلام وينكرون الكفر فكانت المحاربة معهم غير جائزة القول الثالث
وهو الصحيح ان الجهاد عبارة عن بذل الجهد وليس في اللفظ ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف او باللسان او بطريق آخر فنقول ان الآية تدل
على وجوب الجهاد مع الفريقين فاما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الآية لا يدل عليها بل انما يعرف بدليل آخر واذا ثبت هذا فنقول دلت الدلائل المنفصلة على
ان المجاهدة مع الكفار يجب ان تكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله في قوله جاهد الكفار والمنافقين
قال تارة باليد وتارة باللسان فمن لم يستطع فليكفهر في وجهه فمن لم يستطع فبالقلب وحمل الحسن جهاد المنافقين على اقامة الحدود عليهم اذا تعاطوا اسبابها
قال القاضي وهذا ليس بشيء لان اقامة الحدود واجبة على من ليس بمنافق فلا يكون لهذا تعلق بالنفاق ثم قال وانما قال الحسن ذلك لاحد الامرين اما لان
عنده ان كل فاسق منافق واما لاجل ان الغالب ممن يقام عليه الحد في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا منافقين اما قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا الآية
اعلم ان هذه الآية تدل على ان اقواما من المنافقين قالوا كلمات فاسدة ثم لما قيل لهم انكم ذكرتم هذه الكلمات خافوا وحلفوا انهم ما قالوها والمفسرون
ذكروا في اسباب النزول وجوها الاول روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اقام في غزوة تبوك شهرين ينزل عليه القرآن ويعيب المنافقين المتخلفين فقال الجلاس
بن سويد والله لئن كان ما يقول محمد في اخواننا الذين خلفناهم في المدينة حقا مع انهم اشرافنا فنحن شر من الحمير فقال عامر بن قيس الانصاري للجلاس اجل والله ان محمدا
صادق وانت شر من الحمار وبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحضر الجلاس فحلف بالله انه ما قال فرفع عامر يده فقال اللهم انزل على عبدك ونبيك تصديق
الصادق وتكذيب الكاذب فنزلت هذه الآية فقال الجلاس لقد ذكر الله التوبة في هذه الآية ولقد قلت هذا الكلام وصدق عامر فتاب الجلاس وحسنت توبته
الثاني روي انها نزلت في عبد الله بن ابي لما قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به رسول الله صلى الله عليه وسلم فسمع زيد بن ارقم ذلك وبلغه رسول الله
صلى الله عليه وسلم فهم عمر رضي الله عنه بقتل عبد الله بن ابي فجاء عبد الله وحلف انه لم يقل فنزلت هذه الآية الثالث روى قتادة ان رجلين اقتتلا احدهما
من جهينة والآخر من غفار فظهر الغفاري على الجهني فنادى عبد الله بن ابي يا بني الاوس انصروا اخاكم والله ما مثلنا ومثل محمد الا كما قيل سمن كلبك يأكلك
فذكروه لرسول الله صلى الله عليه وسلم فانكر عبد الله وجعل يحلف قال القاضي يبعد ان يكون المراد من هذه الآية هذه الوقائع وذلك لان قوله تعالى يحلفون بالله ما قالوا ولقد قالوا
كلمة الكفر الى آخر الآية كلها صيغة الجمع وحمل صيغة الجمع على الواحد خلاف الاصل فان قيل لعل ذلك الواحد قال في محفل ورضي به الباقون قلنا هذا ايضا خلاف الظاهر
لان اسناد القول الى من سمعه ورضي به خلاف الاصل ثم قال بل الاولى ان تحمل هذه الآية على ما روي ان المنافقين هموا بقتله عند رجوعه من تبوك وهم خمسة عشر رجلا
تعاهدوا ان يدفعوه عن راحلته الى الوادي اذا تسنم العقبة بالليل وكان عمار بن ياسر آخذا بخطام راحلته وحذيفة خلفها يسوقها فسمع حذيفة وقع اخفاف الابل وقعقعة
السلاح فالتفت فاذا قوم متلثمون فقال اليكم اليكم يا اعداء الله فهربوا والظاهر انهم لما اجتمعوا لذلك الغرض فقد طعنوا في نبوته ونسبوه الى الكذب
والتصنع في ادعاء الرسالة وذلك هو قول كلمة الكفر وهذا القول هو اختيار الزجاج اما قوله تعالى وكفروا بعد اسلامهم فلقائل ان يقول انهم ما اسلموا فكيف يليق بهم
هذا الكلام والجواب من وجهين الاول ان المراد من الاسلام السلم الذي هو نقيض الحرب لانهم لما نافقوا فقد اظهروا الاسلام وجنحوا اليه فاذا جاهروا بالحرب وجب حربهم

والثاني انهم اظهروا الكفر بعد ان اظهروا الاسلام اما قوله وهموا بما لم ينالوا فالمراد اطباقهم على الفتك برسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك حتى احترز عنهم ولم يصلوا الى مقصودهم
قوله تعالى وما نقموا الا ان اغناهم الله ورسوله من فضله ففيه بحثان الاول ان في هذا الفضل وجهين الاول ان هؤلاء المنافقين كانوا قبل قدوم النبي صلى الله عليه وسلم المدينة
في ضنك من العيش لا يركبون الخيل ولا يحوزون الغنيمة وبعد قدومه اخذوا الغنائم وفازوا بالاموال ووجدوا الدولة وذلك يوجب عليهم ان يكونوا محبين له مجتهدين
في بذل النفس والمال لاجله الثاني روي انه قتل للجلاس مولى فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بديته اثني عشر الفا فاستغنى البحث الثاني قوله تعالى وما نقموا الا ان اغناهم الله
تنبيه على انه ليس هناك شيء ينقمون وهذا كقول الشاعر: ما نقموا من بني امية الا انهم يحلمون ان غضبوا وكقول النابغة: ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم بهن فلول
من قراع الكتائب اي ليس فيهم عيب ثم قال تعالى فان يتوبوا يك خيرا لهم والمراد استعطاف قلوبهم بعد ما صدرت الجناية العظيمة عنهم وليس في الظاهر الا
انهم تابوا وفازوا بالخير فاما انهم تابوا فليس في الآية وقد ذكرنا ما قالوه في توبة الجلاس ثم قال تعالى وان يتولوا اي عن التوبة يعذبهم الله عذابا اليما في الدنيا والآخرة
اما عذاب الآخرة فمعلوم واما عذاب الدنيا فقيل المراد به انه لما ظهر كفرهم بين الناس صاروا مثل اهل الحرب فيحل قتالهم وقتلهم وسبي اولادهم وازواجهم واغتنام
اموالهم وقيل لما ينالهم عند الموت ومعاينة ملائكة العذاب وقيل المراد عذاب القبر وما لهم في الارض من ولي ولا نصير يعني ان عذاب الله اذا حق لم ينفعه ولي
ولا نصير ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن ولنكونن من الصالحين فلما آتاهم من فضله بخلوا
به وتولوا وهم معرضون فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا
يكذبون الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم وان الله علام الغيوب الذين يلمزون
المطوعين من المؤمنين في الصدقات والذين لا يجدون الا جهدهم فيسخرون منهم سخر الله منهم
اعلم ان هذه السورة اكثرها في شرح احوال المنافقين ولا شك انهم انقسموا اقساما فلهذا السبب يذكرهم على التفصيل فيقول ومنهم الذين يؤذون النبي ومنهم من يلمزك
في الصدقات ومنهم من يقول ائذن لي ولا تفتني ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله قال ابن عباس ان حاطب بن ابي بلتعة ابطأ عنه ماله بالشام فلحقه شدة فحلف بالله
تعالى وهو واقف ببعض مجالس الانصار لئن آتاني من فضله لاصدقن ولاؤدين منه حق الله الى آخر الآية والمشهور في سبب نزول هذه الآية ان ثعلبة بن حاطب قال
يا رسول الله ادع الله ان يرزقني مالا فقال النبي صلى الله عليه وسلم يا ثعلبة قليل تؤدي شكره خير من كثير لا تطيقه فراجعه وقال والذي بعثك بالحق لئن رزقني الله مالا
لاعطين كل ذي حق حقه فدعا له فاتخذ غنما فنمت كما ينمي الدود حتى ضاقت بها المدينة فنزل واديا بها فجعل يصلي الظهر والعصر ويترك ما سواهما ثم نمت وكثرت
فتنحى حتى ترك الصلوات الا الجمعة ثم ترك الجمعة وطفق يتلقى الركبان يسأل عن الاخبار وسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عنه فاخبر بخبره فقال يا ويح ثعلبة ونزل قوله
تعالى خذ من اموالهم صدقة فبعث اليه رجلين وقال مرا بثعلبة وخذا صدقاته فعند ذلك قال لهما ما هذه الا جزية او اخت الجزية فلم يدفع الصدقة فانزل الله
تعالى ومنهم من عاهد الله فقيل له قد انزل الله فيك كذا وكذا فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وسأله ان يقبل صدقته فقال ان الله منعني من قبول ذلك فجعل يحثي على رأسه
التراب فقال صلى الله عليه وسلم قد قلت لك فما اطعتني فرجع الى منزله وقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم اتى ابا بكر رضوان الله عليه بصدقته فلم يقبلها اقتداء برسول
الله صلى الله عليه وسلم ثم لم يقبلها عمر رضي الله عنه اقتداء بابي بكر ثم لم يقبلها عثمان رضي الله عنه وهلك ثعلبة في خلافة عثمان رضي الله عنه فان قيل ان الله تعالى امره باخراج
الصدقة فكيف يجوز من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يقبلها منه قلنا لا يبعد ان يقال انه تعالى منع رسوله صلى الله عليه وسلم من قبول الصدقة منه على سبيل الاهانة
له ليعتبر غيره به فلا يمتنع عن اداء الصدقة ولا يبعد ايضا انه انما اتى بتلك الصدقة على وجه الرياء لا على وجه الاخلاص واعلم انه تعالى اعلم رسوله صلى الله عليه وسلم ذلك
فلم يقبل تلك الصدقة لهذا السبب ويحتمل ايضا انه تعالى لما قال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكان هذا المقصود غير حاصل في ثعلبة مع نفاقه
فلهذا السبب امتنع رسول الله صلى الله عليه وسلم من اخذ تلك الصدقة واعلم ان ظاهر الآية يدل على ان بعض المنافقين عاهد الله تعالى في انه لو آتاه مالا لصرف
بعضه الى مصارف الخيرات ثم انه تعالى آتاه المال وذلك الانسان ما وفى بعهده وههنا سؤالان الاول المنافق كافر والكافر كيف يمكنه ان يعاهد الله تعالى
الجواب المنافق قد يكون عارفا بالله تعالى الا انه كان منكرا لنبوة محمد صلوات الله عليه فلكونه عارفا بالله يمكنه ان يعاهد الله تعالى ولكونه منكرا لنبوة
محمد صلوات الله عليه كان كافرا وكيف لا نقول ذلك واكثر اهل العالم مقرون بوجود الصانع العالم القادر وكل فرق اصناف الكافرين منكره ولكل
معترفون بانه تعالى هو الذي يفتح على الانسان ابواب الخيرات ويعلمون انه يمكن التقرب اليه بالطاعات واعمال البر والاحسان الى الخلق فهذه امور متفق
عليها بين الاكثرين وايضا فلعله حين عاهد الله تعالى بهذا العهد كان مسلما ثم لما بخل بالمال ولم يف بالعهد صار منافقا ولفظ الآية مشعر بما ذكرناه حيث
قال فاعقبهم نفاقا السؤال الثاني هل من شرط هذه المعاهدة ان يحصل التلفظ بها باللسان او لا حاجة الى التلفظ حتى لو نواه بالقلب دخل تحت
هذه المعاهدة والجواب منهم من قال كل ما ذكره باللسان او لم يذكره ولكن نواه بقلبه فهو داخل تحت هذا العهد وروي عن المعتمر بن سليمان قال اصابنا
ريح شديدة في البحر فنذر قوم منا انواعا من النذور ونويت انا شيئا وما تكلمت به فلما قدمت البصرة سألت ابي فقال يا بني فه به وقال الضحاك
هذا القول لان قوله تعالى ومنهم من عاهد الله كان شيئا نووه في انفسهم الا ترى انه تعالى قال الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجويهم وقال المحققون هذه المعاهدة
مقيدة بما اذا حصل التلفظ بها باللسان والدليل عليه قول رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله عفى عن امتي ما حدثت به نفوسهم ما لم يتلفظوا به لفظ هذا معناه

وايضا فقوله تعالى ومنهم من عاهد الله لئن آتانا من فضله لنصدقن اخبار عن تكلمه بهذا القول وظاهره يشعر بالقول باللسان السؤال الثالث قوله لنصدقن المراد منه اخراج مال ثم ان اخراج
المال على قسمين قد يكون واجبا وقد يكون غير واجب والواجب قسمان قسم وجب بالزام الشرع ابتداء كاخراج الزكاة الواجبة واخراج النفقات الواجبة وقسم لم يجب الا
اذا التزمه العبد من عند نفسه مثل النذور واذا عرفت هذه الاقسام الثلثة فقوله لنصدقن هل يتناول الاقسام الثلثة ام لا الجواب قلنا اما الصدقات التي لا تكون
واجبة فغير داخلة تحت هذه الاية والدليل عليه انه تعالى وصفه بقوله بخلوا به والبخل في عرف الشرع عبارة عن منع الواجب وايضا انه تعالى ذمهم بهذا الترك
وتارك المندوب لا يستحق الذم اما القسمان الباقيان فهو الذي يجب اما بالزام الشرع او بالزام العبد فنقول اما الذي يجب بالزام الشرع فهو داخل تحت الاية لا محالة وهو مثل
الزكوة والمال الذي يحتاج الى انفاقه في طريق الحج والغزو والمال الذي يحتاج اليه في النفقات الواجبة بقي ان يقال هل تدل هذه الاية على ان ذلك القائل كان قد
التزم اخراج مال على سبيل النذر والاظهر ان اللفظ لا يدل عليه لان المذكور في اللفظ ليس الا قوله لئن آتانا من فضله لنصدقن وهذا لا اشعار بالنذر لان الرجل
قد يعاهد ربه في ان يقوم بما يلزمه من الانفاقات الواجبة ان وسع الله تعالى عليه ويبين ذلك قوله ولنكونن من الصالحين وذلك مما لا يلزم بالنذر فان قيل القوم
التزموا الصدقة اذا وسع الله تعالى عليهم فدل هذا على ان الذي لزمهم انما لزمهم بسبب هذا الالتزام والزكوة لا تلزم بسبب هذا الالتزام وانما تلزم بسبب
ملك النصاب وحلول الحول قلنا قوله لنصدقن لا يوجب انهم يفعلون ذلك على الفور لان هذا اخبار عن ايقاع هذا الفعل في المستقبل وهذا القدر لا يوجب
الفور فكأنهم قالوا لنصدقن في وقته كما قالوا ولنكونن من الصالحين اي في اوقات لزوم الصلوة فخرج من التقرير الذي ذكرناه ان الداخل تحت هذا العهد
اخراج الاموال التي يجب اخراجها بمقتضى الزام الشرع ابتداء ويتأكد هذا بما روينا ان هذه الاية انما نزلت في حق من امتنع من اداء الزكوة فكانه تعالى
بين من حال المنافقين انهم كما ينافقون رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فكذلك ينافقون ربهم فيما يعاهدونه عليه ولا يقومون بما يقولون
والغرض منه المبالغة في وصفهم بالنفاق واكثر هذه الفصول من كلام القاضي السؤال الرابع ما المراد من الفضل في قوله لئن آتانا من فضله والجواب المراد ايتاء المال باي
طريق كان سواء كان بطريق التجارة او بطريق الاغتنام او بغيرهما السؤال الخامس كيف اشتقاق لنصدقن الجواب قال الزجاج الاصل لنتصدقن ولكن التاء
ادغمت في الصاد لقربها منها قال الليث المصدق المعطي والمتصدق السائل قال الاصمعي والفراء هذا خطأ فالمتصدق هو المعطي قال تعالى وتصدق علينا
ان الله يجزي المتصدقين السؤال السادس ما المراد من قوله ولنكونن من الصالحين الجواب الصالح ضد المفسد والمفسد عبارة عن الذي يبخل بما يلزمه في التكليف
فوجب ان يكون الصالح عبارة عمن يقوم بما يلزمه في التكليف قال ابن عباس رضي الله عنه كان ثعلبة قد عاهد الله تعالى عليه لئن آتاه لنصدقن ولنحجن واقول
هذا التقييد لا دليل عليه بل قوله لنصدقن اشارة الى اخراج الزكوة الواجبة وقوله ولنكونن من الصالحين اشارة الى اخراج كل مال يجب اخراجه على الاطلاق
ثم قال تعالى فلما آتاهم من فضله بخلوا به وتولوا وهم معرضون وهذا يدل على انه تعالى وصفهم بصفات ثلث الاولى البخل وهو عبارة عن منع الحق الثانية
التولي عن العهد الثالثة الاعراض عن تكاليف الله واوامره ثم قال تعالى فاعقبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه وفيه مسائل المسئلة الاولى قوله فاعقبهم
نفاقا فعل ولا بد من اسناده الى شيء تقدم ذكره والذي تقدم ذكره هو الله تعالى او المعاهدة او التصدق او الصلاح او البخل او التولي او الاعراض ولا يجوز اسناد
اعقاب النفاق الى المعاهدة والتصدق والصلاح لان هذه الثلثة اعمال الخير فلا يجوز جعلها مؤثرة في حصول النفاق ولا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى
البخل والتولي والاعراض لان حاصل هذه الثلثة كونه تاركا لاداء الواجب وذلك لا يمكن جعله مؤثرا في حصول النفاق في القلب لان ذلك
النفاق عبارة عن الكفر وهو جهل وترك بعض الواجب لا يجوز ان يكون مؤثرا في حصول الجهل في القلب اما اولا فلان ترك الواجب عدم و
الجهل وجود والعدم لا يكون مؤثرا في حصول الجهل في القلب اولا في الوجود واما ثانيا فلان هذا البخل والتولي والاعراض قد يوجد في حق كثير من الفساق
مع انه لا يحصل معه النفاق واما ثالثا فلان هذا الترك لو اوجب حصول الكفر في القلب لاوجبه سواء كان هذا الترك جائزا شرعا او ما كان حراما
شرعا لان سبب اختلاف الاحكام الشرعية لا يخرج المؤثر عن كونه مؤثرا واما رابعا فلانه قال بعد هذه الاية بما اخلفوا الله تعالى ما وعدوه وبما كانوا يكذبون
فلو كان فعل الاعقاب مسندا الى البخل والتولي والاعراض لصار تقدير الاية فاعقبهم بخلهم وتوليهم واعراضهم نفاقا في قلوبهم بما اخلفوا الله تعالى ما وعدوه
وبما كانوا يكذبون وذلك لا يجوز لانه لا فرق بين التولي والاعراض وبين اخلاف الوعد والكذب في القول فيصير التقدير ان التولي اوجب حصول
النفاق في القلب بسبب التولي ومعلوم انه كلام باطل فثبت بهذه الوجوه انه لا يجوز اسناد هذا الاعقاب الى شيء من الاشياء التي تقدم ذكرها الا الى الله
سبحانه وتعالى فوجب اسناده اليه فصار المعنى انه تعالى هو الذي يعقب النفاق في قلوبهم وذلك يدل على ان خالق الكفر في القلوب هو الله تعالى وهذا
مولانا قال الزجاج ان معناه انهم لما ضلوا في الماضي فهو تعالى اضلهم عن الدين في المستقبل والذي يؤكد هذا القول ان قوله فاعقبهم نفاقا مسندا
الى الله تعالى ذكره انه قال الى يوم يلقونه والضمير في قوله يلقونه عائد الى الله تعالى فكان الاولى ان يكون قوله فاعقبهم مسندا الى الله تعالى قال القاضي المراد
من قوله فاعقبهم نفاقا مسندا الى الله تعالى في قلوبهم اي فاعقبهم العقوبة على النفاق في قلوبهم وتلك العقوبة هي حدوث الغم في قلوبهم وضيق
الصدر وما ينالهم من الذل والذم ويدوم ذلك بهم الى الآخرة قلنا هذا بعيد لانه عدول عن الظاهر من غير حجة ولا شبهة فان ذكروا ان الدلائل
العقلية دلت على ان الله تعالى لا يخلق الكفر قلنا ولا تبهم دلائل عقلية لو وضعت على الجبال الراسيات لاندكت المسئلة الثانية قال الليث

لئن فتح الله تعالى

يقال اعقبت فلانا ندامة اذا صيرت عاقبة امره ذلك قال الهذلي اودى بني واعقبوني حسرة بعد الرقاد وعبرة لا تقلع ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما واعقبه الله خيرا
وحاصل الكلام فيه انه اذا حصل شيء عقيب شيء آخر يقال اعقبه الله تعالى به المسئلة الثالثة ظاهر هذه الاية يدل على ان نقض العهد يورث النفاق فيجب على المسلم ان
يبالغ في الاحتراز عنه فاذا عاهد الله تعالى في امر فليجتهد في الوفاء به ومذهب الحسن البصري انه يوجب النفاق لا محالة وتمسك فيه بهذه الاية وبقوله صلى الله عليه وسلم ثلث من كن
فيه فهو منافق وان صام وصلى وزعم انه مسلم اذا حدث كذب واذا وعد اخلف واذا ائتمن خان وعن النبي صلى الله عليه وسلم تقبلوا لي ستا اتقبل لكم الجنة اذا حدثتم
فلا تكذبوا واذا وعدتم فلا تخلفوا واذا ائتمنتم فلا تخونوا وكفوا ابصاركم وايديكم وفروجكم ابصاركم عن الخيانة وايديكم عن السرقة وفروجكم عن الزنا قال عطاء بن ابي رباح
حدثني جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انما ذكر قوله ثلث من كن فيه فهو منافق في المنافقين خاصة الذين حدثوا النبي فكذبوه وائتمنهم على سره فخانوه
ووعدوا ان يخرجوا معه فاخلفوه وروي ان عمرو بن عبيد فسر الحديث فقال اذا حدث عن الله كذب عليه وعلى دينه ورسوله واذا وعد اخلف كما ذكره فيمن عاهد الله واذا
ائتمن على دينه الله تعالى خان في السر فكان قلبه على خلاف لسانه ونقل ان واصل بن عطاء قال الى الحسن رجل فقال له ان اولاد يعقوب حدثوه في قولهم اكله الذئب
ووعدوه في قولهم وانا له لحافظون فاخلفوه وائتمنهم ابوهم على يوسف فخانوه فهل نحكم بكونهم منافقين قيل فتوقف الحسن في مذهبه المسئلة الرابعة
قوله تعالى الى يوم يلقونه يدل على ان ذلك المعاهد مات منافقا وهذا الخبر وقع مخبره مطابقا له فانه روي ان ثعلبة اتى النبي صلى الله عليه وسلم بصدقته فقال ان الله منعني
ان اقبل صدقتك وبقي على تلك الحالة وما قبل صدقته احد حتى مات فدل على ان هذا الخبر وقع موافقا فكان اخبارا عن الغيب فكان معجزا المسئلة الخامسة قال
الجبائي ان المشبهة تمسكوا في اثبات رؤية الله بقوله تعالى تحيتهم يوم يلقونه سلام قال واللقاء ليس عبارة عن الرؤية بدليل انه قال في صفة المنافقين الى يوم يلقونه
واجمعوا على ان الكفار لا يرونه فهذا يدل على ان اللقاء ليس عبارة عن الرؤية قال والذي يقويه قوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين كاذبة ليقتطع بها حق امرئ مسلم
لقي الله وهو عليه غضبان واجمعوا على ان المراد من اللقاء ههنا لقاء ما عند الله من العقاب فكذا ههنا والقاضي استحسن هذا الكلام قال مولانا الامام انا شديد التعجب من امثال
هؤلاء الافاضل كيف قنعت نفوسهم بامثال هذه الوجوه الضعيفة وذلك لانا تركنا حمل لفظ اللقاء على الرؤية في هذه الاية وفي هذا الخبر لدليل منفصل فهل يلزمنا ذلك
في سائر الصور ارايت انا لما ادخلنا التخصيص في بعض العمومات لدليل منفصل فهل يلزمنا مثله في جميع العمومات ان نخصصها من غير دليل فكما لم يلزم هذا لم يلزم ذاك فان
قال هذا الكلام انما يقوى لو ثبت ان اللقاء في اللغة عبارة عن الرؤية وذلك ممنوع فنقول لا شك ان اللقاء عبارة عن الوصول ومن رأى شيئا فقد وصل
اليه فكانت الرؤية لقاء كما ان الادراك هو البلوغ قال تعالى قال اصحاب موسى انا لمدركون اي لملحقون ثم حملناه على الرؤية فكذا ههنا ثم نقول لا شك ان
اللقاء ههنا هو الرؤية بل المقصود انه تعالى اعقبهم نفاقا الى يوم يلقون حكمه وقضاءه وهو كقول الرجل ستلقى عملك غدا اي تجازى عليه ثم قال تعالى
بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون والمعنى انه تعالى عاقبهم بتحصيل ذلك النفاق في قلوبهم لاجل انهم اقدموا قبل ذلك على خلف الوعد وعلى الكذب
ثم قال تعالى الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم والسر ما ينطوي عليه صدورهم والنجوى ما يفاوض فيه بعضهم بعضا فيما بينهم وهو مأخوذ من النجوة وهو الكلام
الخفي كأن المتناجيين منعا ادخال غيرهما معهما وتباعدا من غيرهما ونظيره قوله تعالى وقربناه نجيا وقوله تعالى فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا وقوله فلا تتناجوا بالاثم
والعدوان وتناجوا بالبر والتقوى وقوله اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة اذا عرفت الفرق بين السر والنجوى فالمقصود من الاية كانه تعالى قال
الم يعلموا ان الله يعلم سرهم ونجواهم فكيف يجترؤن على النفاق الذي الاصل فيه الاستسرار والتناجي فيما بينهم مع علمهم بانه تعالى يعلم ذلك من حالهم كما يعلم
الظاهر وانه يعاقب عليه كما يعاقب على الظاهر ثم قال تعالى وان الله علام الغيوب والعلام مبالغة في العلم والغيب ما كان غائبا عن الخلق والمراد انه
تعالى ذاته يقتضي العلم بجميع الاشياء فوجب ان يحصل له العلم بجميع المعلومات فيجب كونه عالما بما في الضمائر والسرائر فكيف يمكن اخفاء شيء منه ونظير لفظ علام الغيوب
ههنا قول عيسى عليه السلام انك انت علام الغيوب فاما وصف الله بالعلامة فانه لا يجوز لانه مشعر بنوع تكليف فيما يعلم والتكليف في حق الله محال

الَّذِينَ يَلْمِزُونَ الْمُطَّوِّعِينَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فِي الصَّدَقَاتِ وَالَّذِينَ لَا يَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ فَيَسْخَرُونَ مِنْهُمْ سَخِرَ اللَّهُ
مِنْهُمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ ذَلِكَ
بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ فَرِحَ الْمُخَلَّفُونَ بِمَقْعَدِهِمْ خِلَافَ
رَسُولِ اللَّهِ وَكَرِهُوا أَنْ يُجَاهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَالُوا لَا تَنْفِرُوا فِي الْحَرِّ قُلْ نَارُ جَهَنَّمَ أَشَدُّ حَرًّا
لَوْ كَانُوا يَفْقَهُونَ فَلْيَضْحَكُوا قَلِيلًا وَلْيَبْكُوا كَثِيرًا جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ

اعلم ان هذا نوع آخر من اعمالهم القبيحة وهو لمزهم من يأتي بالصدقات طوعا وطبعا قال ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم خطبهم ذات يوم وحث على
ان يجمعوا الصدقات فجاءهم عبد الرحمن بن عوف باربعة آلاف درهم وقال امسكت لنفسي وعيالي مثلها وهذه الاربعة اقرضتها ربي فقال بارك الله لك فيما اعطيت
وفيما امسكت قيل قبل الله تعالى دعاء رسوله صلى الله عليه وسلم فيه حتى صالحت امرأته تماضر عن ربع الثمن على ثمانين الفا وجاء عمر رضي الله عنه بنحو ذلك وجاء عاصم
بن عدي الانصاري بسبعين وسقا من تمر الصدقة وجاء عثمان رضي الله عنه بصدقة عظيمة وجاء ابو عقيل بصاع من تمر وقال آجرت الليلة الماضية نفسي من رجل
لارسال الماء الى النخيل فاخذت صاعين من تمر فامسكت احدهما لعيالي واقرضت الآخر ربي فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم بوضعه في الصدقات فقال المنافقون

وكذبوه

إن تستغفر لهم

على وجه الطعن ما جاؤا بصدقاتهم الا رياء وسمعة واما ابو عقيل فانما جاء بصاعه ليذكر مع سائر الاكابر والله غني عن صاعه فانزل الله تعالى هذه الآية والكلام في تفسير اللمز مضى عند قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات والمطوعون المتطوعون والتطوع التنفل وهو الطاعة لله تعالى بما ليس بواجب وسبب ادغام التاء في الطاء قرب المخرج قال الليث الجهد شيء قليل يعيش به المقل قال الزجاج الا جهدهم وجهدهم بالضم والفتح قال الفراء الضم لغة اهل الحجاز والفتح لغة غيرهم وحكى ابن السكيت عنه الفرق بينهما فقال الجهد الطاقة تقول هذا جهدي اي طاقتي في العقوبة اذا عرفت هذا فالمراد بالمطوعين في الصدقات اولئك الاغنياء الذين اتوا بالصدقات الكثيرة وبقوله والذين لا يجدون الا جهدهم ابو عقيل حيث جاء بالصاع من التمر ثم حكى عن المنافقين انهم يسخرون منهم ثم بين ان الله تعالى سخر منهم واعلم ان اخراج المال لطلب مرضاة الله قد يكون واجبا كما في الزكوات وسائر الانفاقات الواجبة وقد يكون نافلة وهو المراد من هذه الآية ثم الآتي بالصدقة النافلة قد يكون غنيا فيأتي بالكثير كعبد الرحمن وعثمان رضي الله عنهما وقد يكون فقيرا فيأتي بالقليل وهو جهد المقل ولا تفاوت بين البابين في استحقاق الثواب لان المقصود من الاعمال الظاهرة كيفية النية واعتبار حال الدواعي والصوارف وقد يكون القليل الذي يأتي به الفقير اكثر موقعا عند الله من الكثير الذي يأتي به الغني ثم ان اولئك الجهال من المنافقين ما كان يتجاوز نظرهم عن ظواهر الامور فعيروا ذلك الفقير الذي جاء بالصدقة القليلة وذلك التعيير يحتمل وجوها الاول ان يقولوا انه لفقره محتاج اليه فكيف يتصدق به الا ان هذا من موجبات الفضيلة كما قال تعالى ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة وثانيها ان يقولوا اي اثر لهذا القليل وهذا ايضا جهل لان هذا الرجل لما لم يقدر الا عليه فاذا جاء به فقد بذل كل ما يقدر عليه فهو اعظم موقعا عند الله من عمل غيره لانه قطع تعلق قلبه عما كان في يده من الدنيا واكتفى بالتوكل على المولى وثالثها ان يقولوا ان هذا الفقير انما جاء بهذا القليل ليضم نفسه الى الاكابر من الناس في هذا المنصب وهذا ايضا جهل لان سعي الانسان في ان يضم نفسه الى اهل الخير والدين خير له من ان يسعى في ان يضم نفسه الى اهل الكسل والبطالة اما قوله تعالى سخر الله منهم فقد عرفت القانون في هذا الباب وقال الاصم المراد انه تعالى قبل من هؤلاء المنافقين ما اظهروه من اعمال البر مع انه لا يثيبهم عليها فكان ذلك كالسخرية اما قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم الآية وفيه مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس رضي الله عنهما ان عند نزول الآية الاولى في المنافقين قالوا يا رسول الله استغفر لنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم سأستغفر لكم واشتغل بالاستغفار لهم فنزلت هذه الآية فترك رسول الله صلى الله عليه وسلم الاستغفار وقال الحسن كانوا يأتون رسول الله صلى الله عليه وسلم فيعتذرون اليه ويقولون ان اردنا الا الحسنى وما اردنا الا احسانا وتوفيقا فنزلت هذه الآية وروى الاصم ان عبد الله بن ابي بن سلول لما خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم قام وقال هذا رسول الله اكرمه الله واعزه ونصره فلما قام ذلك اليوم بعد احد قال له عمر رضي الله عنه اجلس يا عدو الله فقد اظهر الله كفرك ووجه الناس من كل جهة فخرج من المسجد ولم يصل فلقيه رجل من قومه فقال له ما تركت تحكي القصة فقال ارجع الى رسول الله يستغفر لك فقال ما ابالي استغفر لي ام لم يستغفر لي فنزل واذا قيل لهم تعالوا يستغفر لكم رسول الله لووا رؤسهم وجاء المنافقون بعد احد يعتذرون ويعتلون بالباطل فاستغفر لهم فنزل ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم وروى الشعبي قال دعا عبد الله بن عبد الله بن ابي بن سلول رسول الله صلى الله عليه وسلم الى جنازة ابيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم من انت فقال انا الحباب بن عبد الله فقال بل انت عبد الله بن عبد الله ان الحباب هو الشيطان ثم قرأ هذه الآية قال القاضي ظاهر قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم كالدلالة على طلب القوم منه الاستغفار وقد حكيت ما روي فيه من الاخبار والاقرب في تعلق هذه الآية بما قبلها ما ذكره ابن عباس ان الذين كانوا يلمزون هم الذين طلبوا الاستغفار فنزلت هذه الآية المسئلة الثانية من الناس من قال ان التخصيص بالعدد المعين يدل على ان الحال فيما وراء ذلك العدد بخلافه وهو مذهب القائلين بدليل الخطاب قالوا والدليل عليه انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم والله لازيدن على السبعين ولم ينصرف عنه حتى نزل قوله تعالى سواء عليهم استغفرت لهم الآية فكف عنه ولقائل ان يقول هذا الاستدلال بالعكس اولى لانه تعالى لما بين لرسوله صلى الله عليه وسلم انه لا يغفر لهم البتة ثبت ان الحال فيما وراء ذلك العدد المذكور مساو للحال في العدد المذكور وذلك يدل على ان التقييد بالعدد لا يوجب ان يكون الحكم فيما وراءه بخلافه المسئلة الثالثة من الناس من قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اشتغل بالاستغفار للقوم فمنعه الله تعالى منه ومنهم من قال ان المنافقين طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يستغفر لهم فانه تعالى نهاه عنه والنهي عن الشيء لا يدل على كون المنهي مقدما على ذلك الفعل وانما قلنا انه صلى الله عليه وسلم ما اشتغل بالاستغفار لهم لوجوه الاول ان المنافق كافر وقد ظهر في شرعه ان الاستغفار للكافر لا يجوز ولهذا السبب امره الله تعالى بالاقتداء بابراهيم عليه السلام الا في قوله لابيه سأستغفر لك ربي واذا كان هذا مشهورا في الشرع فكيف يجوز الاقدام عليه الثاني ان استغفار الغير للغير لا ينفعه اذا كان مصرا على القبيح والمعصية الثالث ان اقدامه على الاستغفار للمنافقين يجري مجرى اغرائهم بالاقدام على الذنب الرابع انه تعالى اذا كان لا يجيبه اليه بقي دعاء رسول الله صلى الله عليه وسلم مردودا عند الله وذلك يوجب نقصان منصبه الخامس ان هذا الدعاء لو كان مقبولا من رسول الله صلى الله عليه وسلم لكان قليله مثل كثيره في حصول الاجابة فثبت ان المقصود من هذا الكلام ان القوم لما طلبوا منه ان يستغفر لهم منعه الله تعالى منه وليس المقصود من ذكر هذا العدد تحديد المنع بل هو كما يقول القائل لمن يسأله الحاجة لو سألتني سبعين مرة لم اقضها لك ولا يريد بذلك انه اذا زاد قضاها فكذا ههنا والذي يؤكد ذلك قوله تعالى في الآية ذلك بانهم كفروا بالله فبين ان العلة التي لها لا ينفعهم استغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم وان بلغ سبعين مرة هي كفرهم وفسقهم وهذا المعنى قائم في الزيادة على السبعين فصار هذا التعليل شاهدا بان المراد ازالة الطمع في ان ينفعهم استغفار رسول الله صلى الله عليه وسلم مع اصرارهم على كفرهم ويؤكده ايضا قوله تعالى والله لا يهدي القوم الفاسقين والمعنى ان فسقهم مانع من الهداية فثبت ان الحق ما ذكرناه

المسئلة الرابعة قال المشافعون من اهل التفسير السبعون عند العرب غاية مستقصاة لانها عبارة عن جميع السبعة عشر مرات والسبعة عدد شريف لان عدد السموات والارضين والبحار والاقاليم والنجوم والاعضاء هو هذا العدد وقال بعضهم هذا العدد انما خص بالذكر ههنا لانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كبر على حمزة سبعين تكبيرة فكأنه قيل ان تستغفر لهم سبعين مرة بازاء صلواتك على حمزة وقيل الاصل فيه قوله تعالى كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الحسنة بعشر امثالها الى سبعمائة فلما ذكر الله تعالى هذا العدد في معرض التضعيف لرسوله صلى الله عليه وسلم صار اصلا فيه قوله تعالى فرح المخلفون بمقعدهم خلاف رسول الله اعلم ان هذا نوع آخر من قبائح اعمال المنافقين وهو فرحهم بالقعود وكراهتهم الجهاد قال ابن عباس يريد المنافقين الذين تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك والمخلف المتروك ممن مضى فان قيل انهم احتالوا حتى تخلفوا فكان الاولى ان يقال فرح المتخلفون والجواب من وجوه الاول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم منع اقواما من الخروج معه لعلمه بانهم يفسدون ويشوشون فهؤلاء كانوا مخلفين لا متخلفين الثاني ان اولئك المتخلفين صاروا مخلفين في الآية التي تأتي بعد هذه الآية وهي قوله فان رجعك الله الى طائفة منهم فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا ولن تقاتلوا معي عدوا فلما منعهم الله تعالى من الخروج معه صاروا بهذا السبب مخلفين الثالث ان من تخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد خروجه الى الجهاد مع المؤمنين يوصف بانه مخلف من حيث لم ينهض فبقي واقام قوله تعالى بمقعدهم خلاف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ابن عباس يريد المدينة فعلى هذا القول المقعد اسم للمكان وقال مجاهد بمقعدهم بقعودهم وعلى هذا هو اسم للمصدر وقوله خلاف رسول الله فيه قولان الاول وهو قول قطرب والمؤرج والزجاج يعني مخالفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم حين ساروا واقاموا قالوا وهو منصوب لانه مفعول له والمعنى بان قعدوا لمخالفة رسول الله الثاني قال الاخفش ان خلاف بمعنى خلف وان يونس رواه عن عيسى بن عمر ومعناه بعد رسول الله ويقوي هذا الوجه قراءة من قرأ خلف رسول الله وعلى هذا القول الخلاف اسم للجهة المعينة كالخلف والسبب فيه ان الانسان متوجه الى قدامه فجهة خلفه مخالفة لجهة قدامه في كونها جهة متوجها اليها وخلاف بمعنى خلف مستعمل انشد ابو عبيدة للاحوص

عقب الربيع خلافهم فكأنما بسط الشواطب بينهن حصيرا

قوله تعالى وكرهوا ان يجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله والمعنى انهم فرحوا بسبب التخلف وكرهوا الذهاب الى الغزو واعلم ان الفرح بالاقامة يدل على كراهة الذهاب الا انه تعالى اعاده للتأكيد وايضا لعل المراد انه مال طبعه الى الاقامة لالفه تلك البلدة واستئناسه باهله وولده وكره الخروج الى الغزو لانه تعريض للمال والنفس للقتل والاهدار وايضا مما منعهم من ذلك الخروج شدة الحر وقت خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو المراد من قوله وقالوا لا تنفروا في الحر فاجاب الله تعالى عن هذا السبب الاخير بقوله قل نار جهنم اشد حرا لو كانوا يفقهون ان بعد هذه الدار دارا اخرى وان بعد هذه الحياة حياة اخرى وايضا هذه مشقة منقضية وتلك مشقة باقية وروى صاحب الكشاف لبعضهم

مسرة احقاب تلقيت بعدها مساءة يوم اريها شبه الصاب
فكيف بان تلقى مسرة ساعة وراء تقضيها مساءة احقاب

ثم قال تعالى فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهذا وان ورد بصيغة الامر الا ان معناه الاخبار بانه سيحصل هذه الحالة والدليل عليه قوله تعالى بعد ذلك جزاء بما كانوا يكسبون ومعنى الآية انهم وان فرحوا وضحكوا في كل عمرهم فهو قليل لان الدنيا باسرها قليلة واما حزنهم وبكاؤهم في الآخرة فكثير لانه عقاب دائم لا ينقطع والمنقطع بالنسبة الى الدائم قليل فلهذا المعنى قال فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا قال الزجاج وقوله جزاء مفعول له وليبكوا لهذا الغرض وقوله بما كانوا يكسبون اي في الدنيا من النفاق واستدلال المعتزلة بهذه الآية على كون العبد موجدا لافعاله وعلى انه تعالى لو اوصل الضرر اليهم ابتداء لا بواسطة كسبهم لكان ظالما وقد تقدم الرد عليهم قبل وتكراره يغني عن الاعادة

فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ فَاسْتَأْذَنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُلْ لَنْ تَخْرُجُوا مَعِيَ أَبَدًا وَلَنْ تُقَاتِلُوا مَعِيَ عَدُوًّا إِنَّكُمْ رَضِيتُمْ بِالْقُعُودِ أَوَّلَ مَرَّةٍ فَاقْعُدُوا مَعَ الْخَالِفِينَ وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَاسِقُونَ وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ وَإِذَا أُنْزِلَتْ سُورَةٌ

اعلم انه تعالى لما بين مخازي المنافقين وسوء طريقتهم بين من بعد ما عرف به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لا يستصحبهم في غزواته لان خروجهم معه يوجب انواعا من الفساد فقال فان رجعك الله الى طائفة منهم اي من المنافقين فاستأذنوك للخروج فقل لن تخرجوا معي ابدا قوله فان رجعك الله يريد ان ردك الله الى المدينة ومعنى الرجع تصيير الشيء الى المكان الذي كان فيه يقال رجعته رجعا كقولك رددته ردا وقوله الى طائفة منهم انما خص لان جميع من اقام بالمدينة ما كانوا منافقين بل كان بعضهم مخلصين معذورين قوله تعالى فاستأذنوك للخروج اي للغزو معك قل لن تخرجوا معي ابدا الى غزاة وهذا يجري مجرى الذم واللعن لهم ومجرى اظهار نفاقهم وفضائحهم وذلك لان ترغيب المسلمين في الجهاد امر معلوم بالضرورة من دين محمد صلوات الله عليه وسلم ثم ان هؤلاء اذا منعوا من الخروج الى الغزو بعد اقدامهم على الاستئذان كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن الاسلام موصوفين بالمكر والخداع لانه صلى الله عليه وسلم انما منعهم من الخروج حذرا من مكرهم وكيدهم وخداعهم فصار هذا المنع من هذا الوجه جاريا مجرى اللعن والطرد ونظيره قوله تعالى سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتأخذوها الى قوله قل لن تتبعونا ثم انه تعالى علل ذلك المنع بقوله انكم رضيتم بالقعود اول مرة والمراد منه القعود عن غزوة تبوك يعني ان الحاجة في المرة الاولى الى موافقتكم كانت اشد وبعد ذلك زالت تلك الحاجة فلما تخلفتم عند مسيس الحاجة الى حضوركم فبعد ذلك لا نقبلكم ولا نلتفت اليكم وفي لفظ بحث

ذكره صاحب الكشاف وهو أن قوله أول مرة وضعت موضع المرات ثم أضيف لفظ الأول إليها وهو دال على واحدة من المرات فكان الأولى أن يقال أولى مرة
وأجاب عنه بأن أكثر اللغتين أن يقال هند أكبر النساء، ولا يقال هند كبرى النساء، ثم قال تعالى فاقعدوا مع الخالفين ذكروا في تفسير الخالفين قولا الأول قال الأخفش
وأبو عبيدة الخالفون جمع واحدهم خالف وهو من يخلف الرجل في قومه ومعناه مع الخالفين من الرجال الذين يخلفون في البيت فلا يخرجون القول الثاني أن الخالفين
مفسر بالمخالفين قال الفراء يقال عبد خالف وصاحب خالف إذا كان مخالفا وقال الأخفش فلان خالف أهل بيته إذا كان مخالفا لهم وقال الليث هو
رجل خالفة أي يخالف كثير الخلاف وقوم خالفون فإذا جمعت قلت الخالفون القول الثالث الخالف هو الفاسد قال الأصمعي يقال خلف عن كل خير يخلف خلوفا
إذا فسد وخلف اللبن وخلف النبيذ إذا فسد وإذا عرفت هذه الوجوه الثلاثة فلا شك أن اللفظ يصلح حمله على كل واحد منها لأن أولئك المنافقين كانوا
موصوفين بجميع هذه الصفات واعلم أن هذه الآية تدل على أن الرجل إذا ظهر له من قبل بعض متعلقيه مكر وخداع وكيد ورآه مشددا فيه مبالغا في تقرير موجباته فإنه
يجب عليه أن يقطع العلقة بينه وبينه ويحترز عن مصاحبته قوله تعالى ولا تصل على أحد منهم الآية اعلم أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وسلم أن يسعى في تخذيلهم
وإهانتهم وإذلالهم فالذي سبق ذكره في الآية الأولى وهو منعهم من الخروج معه إلى الغزوات سبب قوي من أسباب إذلالهم وإهانتهم وهذا الذي ذكره في هذه الآية
وهو منع رسول الله صلى الله عليه وسلم من أن يصلي على من مات منهم سبب آخر قوي في إذلالهم وتخذيلهم عن ابن عباس أنه لما اشتكى عبد الله بن أبي ابن
سلول عاده رسول الله صلى الله عليه وسلم فطلب منه أن يصلي عليه إذا مات ويقوم على قبره ثم إنه أرسل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم يطلب منه قميصه ليكفن فيه
فأرسل إليه القميص الفوقاني فرده وطلب الذي يلي جلده ليكفن فيه فقال عمر رضي الله عنه لم تعطي قميصك الرجس النجس فقال صلى الله عليه وسلم إن قميصي لا يغني عنه
من الله شيئا ولعل الله أن يدخل به ألفا في الإسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما رأوه يطلب هذا القميص ويرجو أن ينفعه أسلم منهم يومئذ
ألف فلما مات جاءه ابنه يعرفه فقال صلى الله عليه وسلم لابنه صل عليه وادفنه فقال إن لم تصل عليه يا رسول الله لم يصل عليه مسلم فقام صلى الله عليه وسلم ليصلي
عليه فنزلت الآية وجاء عمر رضي الله عنه فقام بين رسول الله وبين القبلة لئلا يصلي عليه فنزلت الآية وأخذ جبريل عليه السلام بثوبه وقال لا تصل على أحد منهم مات أبدا واعلم
أن هذا يدل على منقبة عظيمة من مناقب عمر رضي الله عنه وذلك لأن الوحي نزل على وفق قوله في آيات كثيرة منها آية أخذ الفداء عن أسارى بدر وقد سبق
شرحه ثانيها آية تحريم الخمر ثالثها آية تحويل القبلة رابعها آية أمر النساء بالاحتجاب خامسها هذه الآية فصار نزول الوحي على مطابقة قول عمر رضي الله عنه منصبا
عاليا ودرجة رفيعة له في الدين فلهذا قال النبي صلى الله عليه وسلم في حقه لو لم أبعث لبعثت يا عمر نبيا فإن قيل كيف يجوز أن يقال إن رسول الله صلى الله
عليه وسلم رغب في أن يصلي عليه بعد أن علم كونه كافرا وقد مات على كفره وأن صلاته عليه تجري مجرى الإجلال والتعظيم له وأيضا إذا صلى عليه فقد دعا له وذلك
محظور لأنه تعالى أعلمه أنه لا يغفر للكفار البتة وأيضا دفع القميص إليه يوجب إعزازه والجواب لعل السبب فيه أنه لما طلب من رسول الله صلى الله عليه وسلم
أن يرسل إليه قميصه الذي مس جلده ليدفن فيه غلب على ظنه أنه انتقل إلى الإيمان لأن ذلك الوقت وقت يتوب فيه الفاجر ويؤمن فيه الكافر فلما رأى
منه إظهار الإسلام وشاهد منه هذه الأمارة التي دلت على دخوله في الإسلام غلب على ظنه أنه صار مسلما فبناء على هذا الظن رغب في أن يصلي عليه فلما نزل جبريل
عليه السلام وأخبره بأنه مات على كفره ونفاقه امتنع من الصلاة عليه وأما دفع القميص إليه فذكروا فيه وجوها الأول أن العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أخذ
أسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طويلا فكساه عبد الله قميصه الثاني أن المشركين قالوا له يوم الحديبية إنا لا ننقاد لمحمد ولكنا ننقاد لك فقال لا إن لي في
رسول الله أسوة حسنة فشكر رسول الله صلى الله عليه وسلم له ذلك الثالث أنه تعالى أمره أن لا يرد سائلا لقوله وأما السائل فلا تنهر فلما طلب القميص منه دفعه
إليه لهذا المعنى الرابع أن منع القميص لا يليق بأهل الكرم الخامس أن ابنه عبد الله كان من الصالحين وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أكرمه لمكان ابنه السادس لعل الله
تعالى أوحى إليه أنك إذا دفعت قميصك إليه صار ذلك حاملا لألف نفر من المنافقين على الدخول في الإسلام ففعل ذلك لهذا الغرض وروي أنهم لما شاهدوا
ذلك أسلم ألف من المنافقين السابع أن الرأفة والرحمة كانت غالبة عليه كما قال تعالى وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين وقال تعالى فبما رحمة من الله لنت لهم
فامتنع من الصلاة عليه رعاية لأمر الله ودفع إليه القميص لإظهار الرأفة والرحمة إذا عرفت هذا فنقول قوله ولا تصل على أحد منهم مات أبدا قال الواحدي مات
في موضع جر لأنه صفة للنكرة كأنه قيل على أحد منهم ميت وقوله تعالى أبدا متعلق بقوله أحد والتقدير ولا تصل أبدا على أحد منهم واعلم أن قوله تعالى ولا
تصل أبدا يحتمل تأبيد النفي ويحتمل نفي التأبيد والمقصود هو الأول لأن قرائن هذه الآية دالة على أن المقصود منعه من أن يصلي على أحد منهم منعا كليا
دائما ثم قال تعالى ولا تقم على قبره وفيه وجهان الأول قال الزجاج كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا دفن الميت وقف على قبره ودعا له فمنع ههنا منه
الثاني قال الكلبي لا تقم بإصلاح مهمات قبره ومن قولهم قام فلان بأمر فلان إذا كفاه أمره وتولاه ثم إنه تعالى علل المنع من الصلاة عليه والقيام على قبره بقوله
إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون وفيه سؤالات الأول الفسق أدنى حالا من الكفر ولما ذكر في تعليل هذا النهي كونه كافرا فما الفائدة في وصفه
بعد ذلك بكونه فاسقا والجواب أن الكافر قد يكون عدلا في دينه وقد يكون فاسقا فيه خبيثا ممقوتا عند قومه والكذب والنفاق والخداع والمكر والكيد
أمر مستقبح في جميع الأديان فالمنافقون لما كانوا موصوفين بهذه الصفات وصفهم الله تعالى بالفسق بعد أن وصفهم بالكفر تنبيها على أن طريقة النفاق في
طريقة مذمومة عند كل أهل العالم السؤال الثاني أليس أن المنافق يصلى عليه إذا أظهر الإيمان مع قيام الكفر فيه والجواب أن التكليف مبني على

يخلفون ؛

خالف ؛

متعلقيه ؛

بثوبه ؛

الظاهر قال النبي صلى الله عليه وسلم نحن نحكم بالظاهر والله يتولى السرائر السؤال الثالث قوله تعالى ذلك بأنهم كفروا بالله تعالى تصريح بكون ذلك النهي معللا بهذه العلة وذلك
يقتضي تعليل حكم الله وهو محال لأن حكم الله قديم وهذه العلة محدثة وتعليل القديم بالمحدث محال والجواب الكلام في أن تعليل حكم الله تعالى بالمصالح هل يجوز أم لا بحث طويل
ولا شك أن هذا الظاهر يدل عليه قوله تعالى ولا تعجبك أموالهم وأولادهم الآية اعلم أن هذه الآية قد سبق ذكرها بعينها في هذه السورة وذكرها ههنا وقد حصل التفاوت
بينهما في الألفاظ فأولها أن في الآية المتقدمة قال فلا تعجبك بالفاء وههنا بالواو وثانيها أنه قال هناك أموالهم ولا أولادهم وههنا كلمة لا محذوفة وثالثها أنه
قال هناك إنما يريد الله ليعذبهم وههنا حذف اللام وأبدلها بكلمة أن ورابعها أنه قال هناك في الحياة الدنيا وههنا حذف لفظ الحياة فحصل التفاوت
بين هاتين الآيتين في هذه الوجوه الأربعة فوجب علينا أن نذكر فوائد هذه الوجوه الأربعة في التفاوت ثم نذكر فائدة هذا التكرير أما المقام الأول فنقول أما النوع
الأول من التفاوت وهو أنه تعالى ذكر قوله فلا تعجبك بالفاء في الآية الأولى وبالواو في الآية الثانية فالسبب أن في الآية الأولى إنما ذكر الآية بعد قوله ولا ينفقون
إلا وهم كارهون وصفهم بكونهم كارهين للإنفاق وإنما كرهوا ذلك الإنفاق لكونهم معجبين بكثرة تلك الأموال فلهذا المعنى نهاه عن ذلك الإعجاب
بفاء التعقيب فقال فلا تعجبك أموالهم ولا أولادهم وأما ههنا فلا تعلق لهذا الكلام بما قبله فجاء بحرف الواو وأما النوع الثاني وهو أنه تعالى قال في الآية الأولى فلا تعجبك
أموالهم ولا أولادهم فالسبب فيه أن مثل هذا الترتيب يبتدأ بالأدون ثم يترقى إلى الأشرف فيقال لا يعجبني أمر الأمير ولا أمر الوزير وهذا يدل على أنه كان
إعجاب أولئك الأقوام بأولادهم فوق إعجابهم بأموالهم وفي هذه الآية ما يدل على عدم التفاوت بين الأمرين عندهم وأما النوع الثالث وهو أنه قال هناك إنما يريد الله
ليعذبهم وههنا قال أن يعذبهم فالفائدة فيه التنبيه على أن التعليل في أحكام الله محال وأنه أينما ورد حرف التعليل فمعناه أن كقوله تعالى وما أمروا إلا ليعبدوا الله أي بأن
يعبدوا الله وأما النوع الرابع وهو أنه تعالى ذكر في الآية الأولى في الحياة الدنيا وههنا ذكر في الدنيا وأسقط لفظ الحياة تنبيها على أن الحياة الدنيا بلغت في الخسة إلى أنها لا
تستحق أن تسمى حياة بل يجب الاقتصار عند ذكرها على لفظ الدنيا تنبيها على كمال دناءتها فهذه وجوه في الفرق بين هذه الألفاظ والعالم بحقائق كلام الله هو الله
تعالى أما المقام الثاني وهو بيان حكمة التكرير فهو أن أشد الأشياء جذبا للقلوب وجلبا للخواطر إلى الاشتغال بالدنيا هو الاشتغال بالأموال والأولاد وما كان كذلك
يجب التحذير عنه مرة بعد أخرى لأنه لما كان أشد الأشياء في المطلوبية وأمر غوايته للرجل المؤمن هو مغفرة الله لا جرم أعاده الله تعالى في قوله إن الله لا يغفر أن يشرك
به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء في سورة النساء مرتين وبالجملة فالتكرير يكون لأجل التأكيد فههنا هو للمبالغة في التحذير وفي آية المغفرة للمبالغة في التفريح وقيل أيضا
إنما كرر هذا المعنى لأنه أراد بالآية الأولى قوما من المنافقين لهم أموال وأولاد في وقت نزولها وأراد بهذه الآية قوما آخرين والكلام الواحد إذا احتيج إلى ذكره
مع أقوام كثيرين في أوقات مختلفة لم يكن ذكره مع بعضهم مغنيا عن ذكره مع الآخرين وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله استأذنك
أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع على قلوبهم فهم
لا يفقهون لكن الرسول والذين آمنوا معه جاهدوا بأموالهم وأنفسهم وأولئك لهم الخيرات وأولئك
هم المفلحون أعد الله لهم جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها ذلك الفوز العظيم وجاء
اعلم أنه سبحانه وتعالى بين في الآية المتقدمة أن المنافقين احتالوا في رخصة التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم والقعود عن الغزو وفي هذه الآية زاد دقيقة
أخرى وهي أنه متى نزلت آية مشتملة على الأمر بالإيمان وعلى الأمر بالجهاد مع رسول الله صلى الله عليه وسلم استأذن أولوا الثروة والقوة منهم في التخلف عن الغزو
وقالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم ذرنا نكن مع القاعدين أي مع الضعفاء من الناس والساكنين في البلد أما قوله وإذا أنزلت سورة أن آمنوا بالله وجاهدوا مع رسوله
ففيه أبحاث الأول يجوز أن يراد بالسورة تمامها وأن يراد بعضها كما يقع القرآن والكتاب على كله وبعضه وقيل المراد بالسورة هي سورة براءة لأن فيها الأمر بالإيمان
وبالجهاد البحث الثاني قوله تعالى أن آمنوا بالله قال الواحدي موضع أن نصب بحذف حرف الجر والتقدير بأن آمنوا أي بالإيمان البحث الثالث لقائل أن يقول كيف يأمر
المؤمنين بالإيمان فإن ذلك يقتضي الأمر بتحصيل الحاصل وهو محال وأجابوا عنه بأن معنى أمر المؤمنين بالإيمان الدوام عليه والتمسك به في المستقبل وأقول لا حاجة إلى هذا
الجواب فإن الأمر بالإيمان يتوجه على من لم يكن مؤمنا والمنافقون لم يكونوا مؤمنين فكان هذا الأمر متوجها عليهم وإنما قدم الأمر بالإيمان على الأمر بالجهاد لأن التقدير
كأنه قيل للمنافقين الإقدام على الجهاد قبل الإيمان لا يفيد فائدة أصلا فالواجب عليكم أن تؤمنوا أولا ثم تشتغلوا بالجهاد ثانيا حتى يفيدكم اشتغالكم بالجهاد
فائدة في الدين ثم حكى تعالى أن عند نزول هذه السورة ماذا يقولون فقال استأذنك أولوا الطول منهم وقالوا ذرنا نكن مع القاعدين وفي أولوا الطول قولان
الأول قال ابن عباس والحسن هم أهل السعة في المال الثاني قال الأصم يعني الرؤساء والكبراء المنظور إليهم وفي تخصيص أولي الطول بالذكر قولان الأول أن الذم لهم
ألزم لأجل كونهم قادرين على السفر والجهاد الثاني أنه تعالى ذكر أولي الطول لأن من لا مال له ولا قدرة له على السفر لا يحتاج إلى الاستئذان في القعود لأنه معذور فالقادرون
هم المحتاجون إلى الاستئذان ثم قال تعالى رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وذكرنا الكلام المستقصى في الخالف في قوله تعالى فاقعدوا مع الخالفين وههنا فيه وجهان الأول
قال الفراء الخوالف عبارة عن النساء اللاتي يخلفن في البيوت ولا يبرحن والمعنى رضوا بأن يكونوا في تخلفهم عن الجهاد كالنساء الثاني يجوز أيضا أن يكون الخوالف
جمع خالف من الرجال والخالف الذي هو غير نجيب قال الفراء ولم يأت فاعل صفة جمعه فواعل إلا في فارس وفوارس وهالك وهوالك والقول الأول أولى
لأنه أدل على القلة والذلة قال المفسرون وكان يصعب على المنافقين تشبيههم بالخوالف ثم قال تعالى وطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون وقد عرفت أن الطبع

والختم عبارة عندنا عن حصول الداعية القوية للكفر المانعة من حصول الايمان وذلك لان الفعل بدون الداعي لما كان محالا فعند حصول الداعية الراسخة القوية للكفر صار القلب كالمطبوع
على الكفر ثم حصول تلك الداعية ان كان من العبد لزم التسلسل وان كان من الله تعالى فالمقصود حاصل وقال الحسن الطبع عبارة عن بلوغ القلب في الميل الى الكفر الى الحد
الذي كانه مات عن الايمان وعند المعتزلة عبارة عن علامة تحصل في القلب والاستقصاء فيه مذكور في سورة البقرة في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم وقوله لا يفقهون اي لا
يفقهون اسرار حكمة الله في الامر بالجهاد قوله تعالى لكن الرسول والذين آمنوا معه الآية واعلم انه تعالى لما شرح حال المنافقين في الفرار عن الجهاد بين ان حال رسول الله صلى الله عليه وسلم
والذين آمنوا معه بالضد منه حيث بذلوا المال والنفس في طلب رضوان الله والتقرب اليه وقوله لكن فيه فائدة وهي ان التقدير انه ان تخلف هؤلاء المنافقون عن
الغزو فقد توجه اليه من هو خير منهم واخلص نية واعتقادا كقوله فان يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما وقوله فان استكبروا فالذين عند ربك ولما وصفهم
بالمسارعة الى الجهاد ذكر ما حصل لهم من الفوائد والمنافع وهو انواع اولها قوله تعالى واولئك لهم الخيرات واعلم ان لفظ الخيرات يتناول منافع الدارين لاجل ان اللفظ
مطلق وقيل الخيرات الحور لقوله تعالى فيهن خيرات حسان ثانيها قوله تعالى هم المفلحون فقوله لهم الخيرات المراد منه الثواب وقوله هم المفلحون المراد منه التخلص
من العقاب والعتاب ثالثها قوله تعالى اعد الله لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ويحتمل ان تكون هذه الجنات كالتفسير للخيرات وللفلاح
ويحتمل ان يحمل هذه الخيرات والفلاح على منافع الدنيا مثل العز والكرامة والثروة والقدرة والغلبة ويحمل الجنات على ثواب الآخرة والفوز العظيم عبارة عن كون
تلك الحالة مرتبة رفيعة ودرجة عالية وجاء المعذرون من الاعراب ليؤذن لهم وقعد الذين كذبوا الله و
رسوله سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون
ما ينفقون حرج اذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم
قلت لا اجد ما احملكم عليه تولوا واعينهم تفيض من الدمع حزنا الا يجدوا ما ينفقون انما السبيل على الذين
اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنافقين الذين كانوا في المدينة ابتدأ في هذه الآية بشرح احوال المنافقين من الاعراب وفي قوله وجاء المعذرون خلاف قرأ ابن عباس
المعذرون وقال لعن الله المعذرين وذهب الى ان المعذر هو الذي له عذر والمعذر بالتشديد هو الذي يعتذر بلا عذر والحاصل ان المعذر هو المجتهد المبالغ
في العذر ومنه قولهم قد اعذر من انذر وعلى هذه القراءة فمعنى الآية ان الله تعالى فصل بين اصحاب العذر وبين الكاذبين فالمعذرون هم الذين اتوا
بالعذر قيل هم اسد وغطفان قالوا ان لنا عيالا وان بنا جهدا فائذن لنا في التخلف وقيل هم رهط عامر بن الطفيل قالوا ان غزونا معك
اغارت اعراب طي علينا فاذن رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وعن مجاهد نفر من غفار اعتذروا واما الذين قرأوا المعذرون بالتشديد وهو قراءة
العامة فله وجهان من العربية الاول ما ذكره الفراء والزجاج وابن الانباري وهو ان الاصل في هذا اللفظ المعتذرون فحولت فتحة التاء الى العين وابدلت
الذال من التاء فادغمت في الذال التي بعدها فصارتا ذالا مشددة والاعتذار قد يكون بالكذب كما في قوله تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فبين
كون هذا الاعتذار فاسدا بقوله قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما في قول لبيد ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر يريد فقد جاء بالعذر الصحيح الثاني
ان يكون المعذرون على وزن قولك مفعلون من التعذير الذي هو التقصير يقال عذر تعذيرا اذا قصر ولم يبالغ يقال قام فلان مقام تعذير اذا استكفيته
في امر فقصر فيه فان اخذنا بقراءة التخفيف كان المعذرون صادقين واذا اخذنا بقراءة التشديد وفسرنا المعذرين بالمقصرين كان المعذرون
كاذبين واما ان اخذنا بقراءة التشديد وفسرناها بالمعتذرين فعلى هذا التقدير يحتمل انهم كانوا صادقين وانهم كانوا كاذبين ومن المفسرين
من قال المعذرون كانوا صادقين بدليل انه تعالى لما ذكرهم قال بعده وقعد الذين كذبوا الله ورسوله فلما ميزهم عن الكاذبين دل ذلك على انهم ليسوا كاذبين وروى
الواحدي باسناده عن ابي عمرو انه لما قيل له هذا الكلام قال ان اقواما تكلفوا عذرا بباطل فهم الذين عناهم الله تعالى بقوله وجاء المعذرون وتخلف الآخرون
لا لعذر ولا لشبهة عذر جراءة على الله تعالى فهم المرادون بقوله وقعد الذين كذبوا الله ورسوله والذي قاله ابو عمرو محتمل الا ان الاول اظهر قوله تعالى
وقعد الذين كذبوا الله ورسوله الآية وهم منافقوا الاعراب الذين ما جاؤوا وما اعتذروا واظهروا بذلك انهم كذبوا الله ورسوله في ادعائهم الايمان وقرأ ابي
كذبوا بالتشديد قوله تعالى سيصيب الذين كفروا منهم عذاب اليم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار وانما قال منهم لان الله تعالى كان عالما بان
بعضهم سيؤمن ويتخلص عن هذا العقاب فذكر لفظة من الدالة على التبعيض قوله تعالى ليس على الضعفاء الآية اعلم انه تعالى لما بين الوعيد في حق من
يوهم العذر مع انه لا عذر له ذكر اصحاب الاعذار الحقيقية وبين ان تكليف الله بالغزو والجهاد عنهم ساقط وهم اقسام الاول الصحيح في بدنه الضعيف مثل
الشيوخ ومن خلق في اصل الفطرة ضعيفا نحيفا وهؤلاء هم المرادون بالضعفاء والدليل عليه انه عطف عليهم المرضى والمعطوف مباين للمعطوف عليه فلو
لم نحمل الضعفاء على الذين ذكرناهم لم يتميزوا عن المرضى واما المرضى فيدخل منهم اصحاب العمى والعرج والزمانة وكل من كان موصوفا بمرض يمنعه من التمكن
من المحاربة والقسم الثالث الذين لا يجدون الاهبة والزاد والراحلة وهم الذين لا يجدون ما ينفقون لان حضورهم في الغزو انما ينفع اذا قدروا على الانفاق
على انفسهم اما من مال انفسهم او من مال غيرهم يعينهم عليه فان لم يحصل هذه القدرة صاروا كلا ووبالا على المجاهدين ويمنعهم من الاشتغال بالمقصود ثم انه تعالى
لما ذكر هذه الاقسام الثلاثة قال لا حرج على هؤلاء والمراد انه يجوز لهم ان يتخلفوا عن الغزو وليس في الآية بيان انه يحرم عليهم الخروج لان الواحد من هؤلاء

قرأ ابن عباس المعذرون ... رواه الضحاك عن ابن عباس انه قرأه

لو خرج ليعين المجاهدين بمقدار القدرة اما بحفظ متاعهم او بتكثير سوادهم بشرط ان لا يجعل نفسه كلا ووبالا عليهم كان ذلك طاعة مقبولة ثم انه تعالى شرط في جواز هذا التأخير
شرطا معينا وهو قوله اذا نصحوا لله ورسوله ومعناه انهم اذا اقاموا في البلد احترزوا عن القاء الاراجيف وعن اثارة الفتن وسعوا في ايصال الخير الى المجاهدين الذين
سافروا اما بان يقوموا باصلاح مهمات بيوتهم واما بان يسعوا في ايصال الاخبار السارة من بيوتهم اليهم فان جملة هذه الامور جارية مجرى الاعانة على الجهاد ثم قال تعالى ما على المحسنين
من سبيل وقد اتفقوا على انه دخل تحت قوله ما على المحسنين من سبيل هو انه لا اثم عليه بسبب القعود عن الجهاد واختلفوا في انه هل يفيد العموم في كل الوجوه فمنهم من زعم
ان اللفظ مقصور على هذا المعنى لان هذه الآية نزلت فيهم ومنهم من زعم وقال العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والمحسن هو الآتي بالاحسان ورأس ابواب الاحسان
ورئيسها هو قول لا اله الا الله وكل من قال هذه الكلمة واعتقدها كان من المحسنين وقوله ما على المحسنين من سبيل يقتضي نفي جميع السبيل فهذا بعمومه يدل على
ان الاصل في حال كل مسلم براءة الذمة وعدم توجه مطالبة الغير عليه في نفسه وماله فيدل على ان الاصل في نفسه حرمة القتل الا لدليل منفصل والاصل في ماله حرمة
الاخذ الا لدليل منفصل وان لا يتوجه عليه شيء من التكاليف الا لدليل منفصل فتصير هذه الآية بهذا الطريق اصلا معتبرا في الشريعة في تقرير ان الاصل براءة
الذمة فان ورد نص خاص يدل على وجوب حكم خاص في واقعة خاصة قضينا بذلك النص الخاص تقديما للخاص على العام والا فهذا النص كاف في تقرير البراءة
الاصلية ومن الناس من يحتج بهذا على نفي القياس قال لان هذا النص دل على ان الاصل هو براءة الذمة وعدم الالزام والتكليف فالقياس اما ان يدل على براءة
الذمة او على شغل الذمة والاول باطل لان براءة الذمة لما ثبتت بمقتضى هذا النص كان اثباته بالقياس عبثا والثاني ايضا باطل لان على هذا التقدير يصير ذلك
القياس مخصصا لعموم هذا النص وانه لا يجوز لما ثبت ان النص اقوى من القياس قالوا وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة معلومة ملخصة بعيدة عن
الاشتباهات والاختلافات التي لا نهاية لها وذلك لان السلطان اذا بعث واحدا من عماله الى سياسة بلدة فقال له ايها الرجل تكلفني عليك وعلى اهل تلك
المملكة كذا وكذا وعد عليهم مائة نوع من التكاليف مثلا ثم قال بعد هذه التكاليف فليس لاحد عليهم سبيل كان هذا تنصيصا منه على انه لا تكليف عليهم فيما وراء تلك
الاقسام المائة المذكورة ولو انه كلف ذلك السلطان بان ينص على ما سوى تلك المائة على سبيل التفصيل كان ذلك محالا لان باب النفي لا نهاية له بل يكفيه في النفي
ان يقول ليس لاحد على احد سبيل الا فيما ذكرت وفصلت فكذا ههنا انه تعالى قال ما على المحسنين من سبيل وهذا يقتضي ان لا يتوجه على احد سبيل ثم انه
تعالى ذكر في القرآن المجيد الف تكليف او اقل او اكثر كان ذلك تنصيصا على ان التكاليف محصورة في ذلك الالف المذكور وان فيما وراءه فليس لله على
الخلق تكليف وامر ونهي وبهذا الطريق تصير الشريعة مضبوطة سهلة المؤونة كثيرة المعونة ويكون القرآن وافيا ببيان التكاليف والاحكام ويكون قوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم حقا ويصير قوله لتبين للناس ما نزل اليهم حقا ولا حاجة اصلا الى التمسك بالقياس في حكم من الاحكام اصلا فهذا ما تقرره
اصحاب الظواهر مثل داود الاصفهاني واصحابه في تقرير هذا البناء واعلم انه تعالى لما ذكر الضعفاء والمرضى والفقراء وبين انه يجوز لهم التخلف عن الجهاد بشرط
ان يكونوا ناصحين لله ورسوله وبين كونهم محسنين وانه ليس لاحد عليهم سبيل ذكر قسما رابعا من المعذورين فقال ولا على الذين اذا ما اتوك لتحملهم الآية فان
قيل اليس ان هؤلاء داخلون تحت قوله تعالى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون فما الفائدة في اعادته قلنا الذين لا يجدون ما ينفقون هم الفقراء
الذين ليس معهم قدر دون النفقة وهؤلاء المذكورون في الآية الاخيرة هم الذين ملكوا قدر النفقة الا انهم لم يجدوا المركوب والمفسرون
ذكروا في سبب نزول الآية وجوها الاول قال مجاهد هم ثلاثة اخوة معقل وسويد والنعمان بنو مقرن سألوا النبي صلى الله عليه وسلم ان يحملهم على الخفاف
المدبوغة والنعال المخصوفة فقال صلى الله عليه وسلم لا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون الثاني قال الحسن نزلت في ابي موسى الاشعري واصحابه اتوا رسول الله
صلى الله عليه وسلم يستحملونه ووافق ذلك منه غضبا فقال صلى الله عليه وسلم والله لا احملكم ولا اجد ما احملكم عليه فتولوا وهم يبكون فدعاهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم فاعطاهم ذودا غر الذرى فقال ابو موسى الست حلفت يا رسول الله فقال اما اني ان شاء الله لا احلف بيمين فارى غيرها خيرا
منها الا اتيت الذي هو خير وكفرت عن يميني الثالث قال ابن عباس سألوه ان يحملهم على الدواب فقال صلى الله عليه وسلم لا اجد ما احملكم عليه لان
الشقة بعيدة والرجل يحتاج الى بعيرين بعير يركبه وبعير يحمل ماءه وزاده قال صاحب الكشاف قوله تعالى تفيض من الدمع حزنا كقولك تفيض دمعا
وهو ابلغ من يفيض دمعها لان العين جعلت كان كلها دمع فائض انما السبيل على الذين يستأذنونك وهم اغنياء رضوا بان يكونوا
مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم
قد نبأنا الله من اخباركم وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة فينبئكم بما كنتم
تعملون سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم اليهم لتعرضوا عنهم فاعرضوا عنهم انهم رجس
ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون يحلفون لكم لترضوا عنهم فان ترضوا عنهم فان الله لا
يرضى عن القوم الفاسقين الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على
اعلم انه تعالى لما قال في الآية الاولى ما على المحسنين من سبيل قال في هذه الآية انما السبيل على من كان كذا وكذا ثم ان الذين قالوا في الآية الاولى المراد ما على
المحسنين من سبيل في امر الغزو والجهاد وان نفي السبيل في تلك الآية مخصوص بهذا الحكم قالوا السبيل الذي نفاه عن المحسنين هو الذي اثبته في هؤلاء المنافقين

والذي نفاه عنهم ليس الا المختص بالجهاد فوجب ان يكون الذي اثبته في هؤلاء المنافقين هو الذي يختص بالجهاد والمعنى ان هؤلاء الاغنياء الذين يستأذنونك في التخلف
سبيل الله عليهم لازم وتكليفه عليهم بالذهاب الى الغزو متوجه ولا عذر لهم البتة في التخلف فان قيل قوله تعالى رضوا ما موقعه قلنا هو استئناف كانه قيل
ما بالهم استأذنوا وهم اغنياء فقيل رضوا بالدناءة والضعة والانتظام في جملة الخوالف وطبع الله على قلوبهم يعني ان السبب في نفرتهم عن الجهاد هو ان الله تعالى طبع
على قلوبهم فلاجل ذلك الطبع لا يعلمون ما في الجهاد من منافع الدين والدنيا ثم قال تعالى يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم قل لا تعتذروا لن نؤمن لكم فقوله لن
نؤمن لكم علة للمنع من الاعتذار لان غرض المعتذر ان يصير عذره مقبولا فاذا علم بان القوم يكذبونه فيه وجب عليه تركه وقوله قد نبأنا الله من اخباركم علة لانتفاء
التصديق لانه تعالى لما اطلع رسوله صلى الله عليه وسلم على ما في ضمائرهم من الخبث والمكر والنفاق امتنع ان يصدقهم الرسول صلى الله عليه وسلم في تلك الاعذار
ثم قال تعالى وسيرى الله عملكم ورسوله والمعنى انهم كانوا يظهرون من انفسهم عند تقرير تلك المعاذير حبا لرسول الله صلى الله عليه وسلم وشفقة عليه ورغبة في نصرته
فقال وسيرى الله عملكم انكم هل تبقون بعد ذلك على هذه الحالة التي تظهرونها من الصدق والصفاء او لا تبقون عليها ثم قال تعالى ثم تردون الى عالم الغيب
والشهادة فان قيل لما قال فسيرى الله عملكم فلم لم يقل ثم تردون اليه وما الفائدة في قوله ثم تردون الى عالم الغيب والشهادة قلنا في وصفه تعالى
بكونه عالم الغيب والشهادة ما يدل على كونه مطلعا على بواطنهم الخبيثة وضمائرهم المملوة من الكذب والكيد وفيه تخويف شديد وزجر عظيم لهم
ثم قال تعالى سيحلفون بالله لكم اذا انقلبتم الاية اعلم انه تعالى في الاية الاولى لما حكى عنهم انهم يعتذرون ذكر في هذه الاية انهم كانوا يؤكدون تلك الاعذار
بالايمان الكاذبة اما قوله سيحلفون بالله لكم فاعلم ان هذا الكلام يدل على انهم حلفوا بالله ولم يدل على اي شيء حلفوا فقيل انهم حلفوا على انهم ما قدروا
على الخروج وانما حلفوا على ذلك لتعرضوا عنهم ولتعرضوا عن ذمهم ثم قال تعالى فاعرضوا عنهم قال ابن عباس يريد ترك السلام والكلام قال مقاتل قال
النبي صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة لا تجالسوهم ولا تكلموهم قال اهل المعاني هؤلاء طلبوا اعراض الصفح فاعطوا اعراض المقت ثم ذكر العلة
في وجوب الاعراض عنهم فقال انهم رجس والمعنى ان خبث باطنهم رجس روحاني فكما يجب الاحتراز عن الارجاس الجسمانية فوجوب الاحتراز عن الارجاس
الروحانية اولى خوفا من سريانها الى الانسان وحذرا من ان يميل طبعه الى تلك الاعمال ثم قال تعالى ومأواهم جهنم جزاء بما كانوا يكسبون ومعناه ظاهر
ولما بين في الاية الاولى انهم يحلفون بالله ليعرض المسلمون عن ايذائهم بين ايضا انهم يحلفون ليرضى المسلمون عنهم ثم انه تعالى نهى المسلمين عن ان يرضوا
عنهم فقال فان ترضوا عنهم فان الله لا يرضى عن القوم الفاسقين والمعنى انكم ان رضيتم عنهم مع ان الله تعالى لا يرضى عنهم كانت ارادتكم مخالفة لارادة
الله وان ذلك لا يجوز قال مولانا الامام ان هذه المعاني مذكورة في الايات السالفة وقد اعادها الله تعالى ههنا مرة اخرى واظن ان الاول خطاب مع المنافقين
الذين كانوا في المدينة وهذا خطاب مع المنافقين من الاعراب واصحاب البوادي ولما كانت طرق المنافقين متقاربة سواء كانوا من اهل الحضر او البدو لا
جرم كان الكلام معهم على مناهج متقاربة الاعراب اشد كفرا ونفاقا واجدر الا يعلموا حدود ما انزل الله على
رسوله والله عليم حكيم ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما ويتربص بكم الدوائر عليهم دائرة
السوء والله سميع عليم ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر ويتخذ ما ينفق قربات عند الله وصلوات
الرسول الا انها قربة لهم سيدخلهم الله في رحمته ان الله غفور رحيم والسابقون الاولون
اعلم ان هذه الاية تدل على صحة ما ذكرناه من انه تعالى انما اعاد هذه الاحكام لان المقصود منها مخاطبة منافقي الاعراب ولهذا السبب فانه بين ان كفرهم ونفاقهم
اشد وجهلهم بحدود ما انزل الله تعالى اكمل وفي الاية مسائل المسألة الاولى قال العلماء من اهل اللغة يقال رجل عربي اذا كان نسبه من العرب ثابتا و
جمعه العرب كما يقال مجوسي ويهودي ثم تحذف ياء النسبة في الجمع فيقال المجوس واليهود ورجل اعرابي بالالف اذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلأ
سواء كان من العرب او من مواليهم ويجمع الاعرابي على الاعراب والاعاريب فالاعرابي اذا قيل له يا عربي فرح والعربي اذا قيل له يا اعرابي غضب له فمن استوطن القرى العربية
فهو عربي ومن نزل البادية فهو اعرابي والذي يدل على الفرق وجوه الاول ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال حب العرب من الايمان واما الاعراب فقد ذمهم
في هذه الاية الثاني انه لا يجوز ان يقال للمهاجرين والانصار اعراب انما هم عرب وهم متقدمون في مراتب الدين على الاعراب قال النبي صلى الله عليه وسلم لا تؤمن
امرأة رجلا ولا فاسق مؤمنا ولا اعرابي مهاجرا المسألة الثانية قيل انما سمي العرب عربا لان اولاد اسمعيل نشأوا بالعربة وهي من تهامة فنسبوا الى بلدهم وكل
من يسكن جزيرة العرب وينطق بلسانهم فهو منهم لانهم انما تولدوا من اولاد اسمعيل بالعرب وقيل انما سموا بالعرب لان السنتهم معربة عما في ضمائرهم و
ولا شك ان اللسان العربي مختص بانواع من الفصاحة والجزالة لا توجد في سائر الالسنة ورأيت في بعض الكتب عن بعض الحكماء انه قال حكمة الروم في ادمغتهم
وذلك لانهم يقدرون على التركيبات العجيبة وحكمة الهند في اوهامهم وحكمة يونان في افئدتهم وذلك لكثرة ما لهم من المباحث العقلية وحكمة العرب
في السنتهم وذلك لحلاوة الفاظهم وعذوبة عباراتهم المسألة الثالثة من الناس من قال الجمع المحلى بالالف واللام الاصل فيه ان ينصرف الى المعهود السابق
فان لم يوجد المعهود السابق حمل على الاستغراق للضرورة قالوا لان صيغة الجمع يكفي في حصول معناها الثلاثة فما فوقها والالف واللام للتعريف فان حصل جمع هو معهود سابق
وجب الانصراف اليه وان لم يوجد فحينئذ يحمل على الاستغراق دفعا للاجمال قالوا اذا ثبت هذا فنقول قوله الاعراب المراد منه جمع معينون من منافقي الاعراب كانوا يوالون

منافقي المدينة فانصرف هذا اللفظ اليهم المسألة الرابعة ان الله تعالى حكم على الاعراب بحكمين الاول انهم اشد كفرا ونفاقا والسبب فيه وجوه الاول ان اهل البدو يشبهون
الوحوش الثاني استيلاء الهواء الحار اليابس عليهم وذلك يوجب مزيد التيه والتكبر والنخوة والفخر والطيش عليهم الثالث انهم ما كانوا تحت سياسة سائس ولا تأديب
مؤدب ولا ضبط ضابط فنشأوا كما شاؤا ومن كان كذلك خرج على اشد الجهات فسادا الرابع ان من اصبح وامسى مشاهدا لوعظ رسول الله صلى الله عليه وسلم وبياناته الشافية
وتبياناته الكاملة كيف يكون مساويا لمن لم يراه هذا الخير ولا يستمع خبره الخامس قابل الفواكه الجبلية بالفواكه البستانية لتعرف الفرق بين اهل الحضر والبادية الحكم
الثاني قوله تعالى واجدر ان لا يعلموا حدود ما انزل الله على رسوله وقوله اجدر اي اولى واحق وفي الاية حذف والتقدير واجدر بان لا يعلموا وقيل في تفسير حدود
ما انزل الله مقادير التكاليف والاحكام وقيل مراتب ادلة العدل والتوحيد والنبوة والمعاد والله عليم بما في قلوب خلقه حكيم فيما فرض من فرائضه ثم
قال تعالى ومن الاعراب من يتخذ ما ينفق مغرما والمغرم مصدر كالغرامة والمعنى ان من الاعراب من يعتقد ان الذي ينفقه في سبيل الله غرامة وخسران وانما يعتقد
ذلك لانه لا ينفق الا تقية من المسلمين ورياء لا لوجه الله وابتغاء ثوابه ويتربص بكم الدوائر يعني الموت والقتل اي ينتظر ان ينقلب الامور عليكم بموت رسول الله
صلى الله عليه وسلم ويظهر عليكم المشركون ثم انه دعا عليهم دائرة السوء [illegible] والدائرة يجوز ان تكون واحدة وتكون صفة غالبة وهي انما تستعمل في صفة آفة تحيط
بالانسان كالدائرة بحيث لا يكون له منها مخلص وقوله السوء قرئ بفتح السين وضمها قال الفراء فتح السين هو الوجه لانه مصدر في قولك سؤته سوءا ومساءة
ومن رفع السين جعله اسما كقولك عليهم دائرة البلاء والعذاب ولا يجوز ضم السين في قوله ما كان ابوك امرأ سوء ولا في قوله وظننتم ظن السوء و[illegible]
التقدير ما كان ابوك امرأ عذاب وظننتم ظن العذاب ومعلوم انه لا يجوز قال الاخفش وابو عبيد من فتح السين فهو كقولك رجل سوء وامرأة
سوء ثم تدخل الالف واللام وتقول رجل السوء وانشد الاخفش وكنت كذئب السوء لما رأى دما بصاحبه يوما احال على الدم ومن ضم السين اراد بالسوء المضرة
والشر والبلاء والمكروه كانه قيل عليهم دائرة الهزيمة والمكروه وبهم يحيق ذلك قال ابو علي الفارسي لو لم تضف الدائرة الى السوء والسوء عرف منها معنى
الشر لان دائرة الدهر لا تستعمل الا في المكروه اذا عرفت هذا فنقول المعنى يدور عليهم البلاء والحزن فلا يرون في محمد صلوات الله عليه وسلامه الا ما يسوءهم ثم
قال تعالى والله سميع لقولهم عليم بنياتهم قوله تعالى ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم الاخر الاية اعلم انه تعالى لما بين انه حصل في الاعراب من يتخذ النفقة
في سبيل الله مغرما بين ايضا ان فيهم قوما مؤمنين صالحين مجاهدين يتخذون انفاقهم في سبيل الله مغنما واعلم انه تعالى وصف هذه الفرقة بوصفين فالاول
كونه مؤمنا بالله واليوم الاخر والمقصود التنبيه على انه لا بد في جميع الطاعات من تقدم الايمان وفي الجهاد ايضا كذلك الثاني كونه بحيث يتخذ ما ينفقه قربات
عند الله وصلوات الرسول وفيه بحثان الاول قال الزجاج يجوز في القربات ثلاثة اوجه ضم الراء واسكانها وفتحها الثاني قال صاحب الكشاف قربات
مفعول ثان ليتخذ والمعنى ان ما ينفقه سبب لحصول القربات عند الله وصلوات الرسول لان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يدعو للمتصدقين بالخير والبركة
ويستغفر لهم كقوله صلى الله عليه وسلم اللهم صل على آل ابي اوفى قال تعالى وصل عليهم فلما كان ما ينفق سببا لحصول القربات والصلوات قيل انه يتخذ ما ينفق
قربات وصلوات ثم قال تعالى الا انها قربة وهذه شهادة من الله تعالى للمتصدق بصحة ما اعتقد من كون نفقته قربات وصلوات وقد اكد هذه الشهادة بحرف التنبيه
وهو قوله الا وبحرف التحقيق وهو قوله انها ثم زاد في التأكيد فقال سيدخلهم الله في رحمته وقد ذكر ان ادخال هذا السين يوجب مزيد التأكيد ثم قال ان الله
غفور لسيئاتهم رحيم بهم حيث وفقهم لهذه الطاعات وقرأ نافع الا انها قربة بضم الراء وهو الاصل ثم خفف نحو كتب ورسل وطنب والاصل هو الضم والاسكان
تخفيف والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان رضي الله عنهم ورضوا عنه
واعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ابدا ذلك الفوز العظيم وممن حولكم من
واعلم انه تعالى لما ذكر فضائل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون قربات عند الله وما اعد الله تعالى لهم من الثواب بين ان فوق منزلتهم منازل اعلى واعظم
منها وهي منازل السابقين الاولين وفي الاية مسائل المسألة الاولى اختلفوا في ان السابقين الاولين من المهاجرين والانصار من هم ذكروا وجوها الاول قال ابن عباس
هم الذين صلوا الى القبلتين وشهدوا بدرا وعن الشعبي هم الذين بايعوا بيعة الرضوان والصحيح عندي انهم السابقون في الهجرة والنصرة والذي يدل عليه انه تعالى
ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون فيماذا فبقي اللفظ مجملا الا انه وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا فوجب صرف ذلك اللفظ الى ما به صاروا
مهاجرين وانصارا وهو الهجرة والنصرة فوجب ان يكون المراد السابقون الاولون في الهجرة والنصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا فالسبق الى الهجرة طاعة عظيمة
من حيث ان الهجرة فعل شاق على النفس ومخالف للطبع فمن اقدم عليه اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة وكان ذلك مقويا لقلب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وسببا لزوال الوحشة عن خاطره وكذلك السبق في النصرة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة فلا شك ان الذين سبقوا الى النصرة والخدمة
فازوا بمنصب عظيم فلهذه الوجوه يجب ان يكون المراد السابقون الاولون في الهجرة والنصرة اذا ثبت هذا فنقول ان اسبق الناس الى الهجرة هو ابو بكر رضي الله عنه
لانه لازم خدمة رسول الله عليه السلام وصحبه في كل مسكن وموضع فكان نصيبه من هذا المنصب اعلى من منصب غيره وعلي رضي الله عنه وان كان من المهاجرين الاولين
الا انه هاجر بعد هجرة رسول الله عليه السلام ولا شك انه انما بقي بمكة لمهمات رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان السبق الى الهجرة انما حصل لابي بكر رضي الله عنه فكان
نصيب ابي بكر من هذه الفضيلة اوفر فاذا ثبت هذا صار ابو بكر رضي الله عنه محكوما بانه رضي الله عنه ورضي هو عن الله تعالى وذلك في اعلى الدرجات من الفضل واذا ثبت هذا

وجب ان يكون اماما حقا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ لو كانت امامته باطلة لاستحق اللعن والمقت وذلك ينافي حصول مثل هذا التعظيم فصارت هذه الاية من
اقوى الدلائل على فضل ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وعلى صحة امامتهما فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من تقدم موته بعد الاسلام من الشهداء وغيرهم على ما قاله ابو مسلم او نقول لم لا
يجوز ان يكون المراد من سبق الى الاسلام من المهاجرين والانصار كان هؤلاء آمنوا وفي عدد المسلمين في مكة والمدينة قلة وضعف فقوي الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين بهم
وقوي قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب اسلامهم ودخولهم فيه واقتدى بهم غيرهم فكان حالهم كحال من سن سنة حسنة فيكون له اجرها واجر من عمل بها الى
يوم القيامة ثم نقول هب ان ابا بكر دخل تحت هذه الاية بحكم كونه اول المهاجرين لكن لم قلتم انه بقي على تلك الحالة ولم لا يجوز ان يقال انه تغير عن تلك الحالة
وزالت عنه تلك الفضيلة بسبب اقدامه على طلب الامامة والجواب عن الاول ان حمل السابقين في الموت تحكم لا دلالة عليه لان لفظ السابق مطلق فلم يكن
حمله على السبق في الموت اولى من حمله على السبق في سائر الامور ونحن بينا ان حمله على السبق في الهجرة اولى وقوله المراد منه السبق في الاسلام قلنا السبق في الهجرة
يتضمن السبق في الاسلام والسبق في الاسلام لا يتضمن السبق في الهجرة وايضا هب انا نحمل اللفظ على السبق في الايمان الا انا نقول قوله والسابقون الاولون
صيغة جمع ولابد من حمله على جماعة فوجب ان يدخل فيه علي وغيره وهب ان الناس اختلفوا في ان ايمان ابي بكر اسبق ام ايمان علي لكنهم اتفقوا على ان
ابا بكر من السابقين الاولين واتفق اهل الحديث على ان اول من اسلم من الرجال ابو بكر رضي الله عنه ومن النساء خديجة رضي الله عنها ومن الصبيان علي رضي الله عنه ومن الموالي
زيد فعلى هذا التقدير يكون ابو بكر رضي الله عنه من السابقين الاولين وايضا قد بينا ان السبق في الاسلام انما اوجب الفضل العظيم من حيث انه يتقوى به قلب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ويصير هو قدوة لغيره وهذا المعنى في حق ابي بكر اكمل وذلك لانه حين اسلم كان رجلا كبير السن مشهورا بين الناس مطاعا واقتدى
به جماعة من اكابر الصحابة فانه نقل انه لما اسلم ذهب الى طلحة والزبير وعثمان بن عفان رضي الله عنهم وعرض الاسلام عليهم ثم جاء بهم بعد ايام الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم واسلموا على يده صلى الله عليه وسلم وظاهر انه دخل بسبب دخوله في الاسلام قوة للاسلام وصار هو قدوة لغيره وهذه المعاني ما حصلت في علي رضي الله
عنه لانه كان في ذلك الوقت صغير السن وكان جاريا مجرى صبي في داخل البيت فما كان يحصل باسلامه في ذلك الوقت مزيد قوة للاسلام وما صار قدوة
في ذلك الوقت لغيره فثبت ان الراس والرئيس في قوله والسابقون الاولون ليس الا ابا بكر رضوان الله عليه اما قوله لم قلتم انه بقي موصوفا بهذه
الصفة بعد اقدامه على طلب الامامة قلنا قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه يتناول جميع الاحوال والاوقات بدليل انه لا وقت ولا حال الا ويصح استثناؤه
عنه فيقال رضي الله عنهم الا في وقت طلب الامامة ومقتضى الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ او نقول انا بينا انه تعالى وصفهم بكونهم سابقين
مهاجرين وذلك يقتضي ان المراد كونهم سابقين في الهجرة ثم لما وصفهم بهذا الوصف اثبت لهم ما يوجب التعظيم وهو قوله رضي الله عنهم ورضوا
عنه والسبق في الهجرة وصف مناسب للتعظيم وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على كون ذلك الحكم معللا بذلك الوصف فدل هذا على
ان التعظيم الحاصل من قوله تعالى رضي الله عنهم ورضوا عنه معلل بكونهم سابقين في الهجرة والعلة ما دامت موجودة وجب ترتب المعلول عليها
وكونهم سابقين في الهجرة وصف دائم في جميع مدة وجودهم فوجب ان يكون ذلك الرضوان حاصلا في جميع مدة وجودهم او نقول انه تعالى قال واعد
لهم جنات تجري من تحتها الانهار يقتضي انه تعالى قد اعد تلك الجنات وعينها لهم وذلك يقتضي بقاءهم على تلك الصفة التي لاجلها صاروا
مستحقين لتلك الجنات وليس لاحد ان يقول المراد انه تعالى اعدها لهم لو بقوا على صفة الايمان لانا نقول هذا زيادة اضمار وهو خلاف الظاهر وايضا
فعلى هذا التقدير لا يبقى بين هؤلاء المذكورين في هذا المدح وبين جميع الناس فرق لانه تعالى اعد لهم جنات تجري من تحتها الانهار كفرعون وهامان وكابي
جهل وابي لهب لو صاروا مؤمنين ومعلوم انه تعالى انما ذكر هذا الكلام في معرض المدح العظيم والثناء الكامل وحمله على ما ذكروه يوجب بطلان هذا المدح
والثناء فسقط هذا السؤال وظهر ان هذه الاية دالة على فضل ابي بكر رضي الله عنه وعلى صحة القول بامامته قطعا المسئلة الثانية
اختلفوا في ان المدح الحاصل في هذه الاية هل يتناول جميع الصحابة ام يتناول بعضهم فقال قوم انه يتناول الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وعلى هذا
فهو لا يتناول الا قدماء الصحابة لان كلمة من تفيد التبعيض ومنهم من قال بل يتناول جميع الصحابة لان جملة الصحابة موصوفون بكونهم سابقين اولين بالنسبة
الى سائر المسلمين وكلمة من في قوله من المهاجرين والانصار تفيد التبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين وانصارا كما في قوله تعالى
فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روي عن حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني عن اصحاب
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما كان بينهم واردت الفتن فقال لي ان الله قد غفر لجميعهم واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم فقلت له وفي اي موضع
اوجب لهم الجنة قال سبحان الله الا تقرأ قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الى آخر الاية فاوجب الله تعالى لجميع اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا لم يشرطه عليهم قلت وما ذاك الشرط قال اشترط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا بهم في
اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا بهم في غير ذلك او يقال المراد ان يتبعوهم باحسان في القول وهو ان لا يقولوا فيهم سوءا ولا يوجهوا الطعن اليهم فيما اقدموا عليه
قال حميد فكاني ما قرأت هذه الاية قط المسئلة الثالثة روي ان امير المؤمنين عمر رضوان الله عليه كان يقرأ والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار
الذين اتبعوهم باحسان فكان يعطف قوله والانصار على قوله والسابقون فكان يحذف الواو من قوله والذين اتبعوهم باحسان ويجعله وصفا للانصار

وروي ان عمر رضي الله عنه كان يقرأ هذه الاية على هذا الوجه فسمع رجلا يقرأه بالواو فقال من اقرأك قال ابي فدعاه فقال ابي والله لقد اقرأنيها رسول الله صلى الله عليه وسلم
وانك لتبيع القرظ يومئذ ببقيع المدينة فقال عمر صدقت شهدتم وغبنا وفرغتم وشغلنا ولئن شئت لتقولن نحن آوينا ونصرنا وروي انه جرت هذه المناظرة
بين عمر وبين زيد بن ثابت واستشهد زيد بابي بن كعب والتفاوت ان على قراءة عمر يكون التعظيم الحاصل من قوله والسابقون الاولون مختصا بالمهاجرين
ولا يشاركهم الانصار فيها فوجب مزيد التعظيم للمهاجرين وروي ان ابيا احتج على صحة القراءة المشهورة باخر الانفال وهو قوله والذين آمنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا معكم بعد
ذكر المهاجرين والانصار في الاية الاولى وباوسط سورة الحشر وهو قوله تعالى والذين جاؤوا من بعدهم وباول الجمعة قوله تعالى وآخرين منهم لما يلحقوا بهم المسئلة
الرابعة قوله تعالى والسابقون رفع بالابتداء وخبره قوله رضي الله عنهم ومعناه رضي عنهم لاعمالهم وكثرة طاعاتهم ورضوا عنه لما افاض عليهم من نعمه الجليلة في الدين
والدنيا وفي مصاحف اهل مكة تجري من تحتها وهي قراءة ابن كثير وفي سائر المصاحف تحتها من غير كلمة من المسئلة الخامسة قوله تعالى والذين اتبعوهم باحسان
قال عطاء عن ابن عباس يريد يذكرون المهاجرين والانصار بالجنة والرحمة والدعاء لهم ويذكرون محاسنهم وقال في رواية اخرى والذين اتبعوهم على دينهم الى يوم
القيامة واعلم ان الاية دلت على ان من اتبعهم انما يستحقون الرضوان والثواب بشرط كونهم متبعين لهم باحسان وفسرنا هذا الاحسان بحسن القول
فيهم والحكم المشروط بشرط ينتفي عند انتفاء ذلك الشرط فوجب ان من لم يحسن القول في المهاجرين والانصار ان لا يكون مستحقا للرضوان من الله تعالى وان
لا يكون من اهل الثواب لهذا السبب فان اهل الدين يبالغون في تعظيم اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولا يطلقون السنتهم في اغتيابهم وذكرهم بما لا ينبغي

وَمِمَّنْ حَوْلَكُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ مُنَافِقُونَ وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَى عَذَابٍ عَظِيمٍ ۝ وَآخَرُونَ اعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَآخَرَ سَيِّئًا عَسَى اللَّهُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۝ خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ

اعلم انه تعالى لما شرح احوال منافقي المدينة ثم ذكر بعده احوال منافقي الاعراب ثم بين ان في الاعراب من هو مؤمن صالح مخلص ثم بين ان رؤساء المؤمنين من
هم وهم السابقون المهاجرون والانصار ذكر في هذه الاية ان جماعة ممن حول المدينة موصوفون بالنفاق وان كنتم لا تعلمون كونهم كذلك فقال وممن حولكم
من الاعراب منافقون وهم جهينة واسلم واشجع وغفار كانوا نازلين حولها اما قوله تعالى ومن اهل المدينة مردوا على النفاق ففيه بحثان الاول وفيه وجهان الاول
قال الزجاج انه حصل فيه تقديم وتاخير والتقدير وممن حولكم من الاعراب ومن اهل المدينة منافقون مردوا على النفاق الثاني قال ابن الانباري يجوز ان يكون التقدير
ومن اهل المدينة من مردوا على النفاق فاضمر من لدلالة من عليها كما في قوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم يريد الا من له مقام معلوم البحث الثاني يقال مرد
يمرد مرودا فهو مارد ومريد اذا عتا وطغى والمريد العاتي من شياطين الانس والجن وقد تمرد علينا اي عتا وقال ابن الاعرابي المرد التطاول بالكبر والمعاصي ومنه مردوا
على النفاق واصل المرد الملاسة ومنه صرح ممرد وغلام امرد والمرداء الرملة التي لا تنبت شيئا فان من لم يقبل قول غيره ولم يلتفت اليه بقي كما كان على صفته الاصلية
من غير حدوث تغير فيه البتة وذلك هو الملاسة اذا عرفت اصل اللفظ فنقول قوله مردوا على النفاق اي ثبتوا عليه واستمروا فيه ولم يتوبوا عنه ثم قال تعالى لا تعلمهم
نحن نعلمهم وهو كقوله لا تعلمونهم الله يعلمهم والمعنى انهم تمردوا في حرفة النفاق وصاروا فيها ماهرين وبلغوا الى حيث لا تعلم انت نفاقهم مع قوة
خاطرك وصفاء حدسك ونفسك ثم قال تعالى سنعذبهم مرتين وذكروا في تفسير المرتين وجوها كثيرة الاول قال ابن عباس يريد الامراض في الدنيا وعذاب
الاخرة وذلك ان مرض المؤمن يفيده تكفير السيئات ومرض الكافر يفيده زيادة الكفر وكفران النعم الثاني روى السدي عن ابي مالك ان النبي
صلى الله عليه وسلم قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا فلان فانك منافق واخرج يا فلان فانك منافق فاخرج من المسجد ناسا وفضحهم فهذا هو
العذاب الاول والثاني عذاب القبر الثالث قال مجاهد في الدنيا بالسبي والقتل وبعد ذلك بعذاب القبر الرابع قال قتادة بالدبيلة وعذاب
القبر وذلك ان النبي صلى الله عليه وسلم اسر الى حذيفة اثني عشر رجلا من المنافقين وقال ستة يبتليهم الله بالدبيلة وهي سراج من نار ياخذ احدهم حتى
تخرج من صدره وستة يموتون موتا الخامس قال الحسن باخذ الزكوة من اموالهم وعذاب القبر السادس قال محمد بن اسحق هو ما يدخل عليهم من غيظ الاسلام
ودخولهم فيه من غير حسبة ثم عذابهم في القبور السابع احد العذابين ضرب الملائكة الوجوه والادبار والاخر عند البعث يوكل بهم عنق من نار قال مولانا
الامام الداعي الى الله رحمه الله الاولى ان يقال مراتب الحيوة ثلثة حيوة الدنيا وحيوة القبر وحيوة القيامة فقوله تعالى سنعذبهم مرتين المراد منه عذاب
الدنيا بجميع اقسامه وعذاب القبر وقوله تعالى ثم يردون الى عذاب عظيم المراد منه العذاب في الحيوة الثالثة وهي الحيوة في القيامة ثم قال تعالى في آخر الاية
ثم يردون الى عذاب عظيم يعني النار المخلدة المؤبدة اما قوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم الاية ففيها مسائل المسئلة الاولى قوله وآخرون
اعترفوا بذنوبهم فيه قولان الاول انهم قوم من المنافقين تابوا عن النفاق والثاني انهم قوم من المسلمين تخلفوا عن غزوة تبوك لا للكفر والنفاق
ولكن للكسل ثم ندموا على ما فعلوا ثم تابوا واحتج القائلون بالقول الاول بان قوله وآخرون عطف على قوله وممن حولكم من الاعراب منافقون
والعطف يوهم التشريك الا انه تعالى وفقهم حتى تابوا فلما ذكر الفريق الاول بالمرد على النفاق والمهارة فيه وصف هذه الفرقة بالتوبة والاقلاع
عن النفاق المسئلة الثانية روي انهم كانوا ثلثة ابو لبابة مروان بن عبد المنذر واوس بن ثعلبة ووديعة بن حزام وقيل كانوا عشرة فسبعة منهم

او نفوا انفسهم لما بلغهم ما نزل في المتخلفين فايقنوا بالهلاك واوثقوا انفسهم على سوارى المسجد فقدم رسول الله صلى الله عليه وسلم ودخل المسجد فصلى ركعتين وكانت هذه
عادته كلما قدم من سفره فرآهم موثقين فسأل عنهم فذكر انهم اقسموا ان لا يحلوا انفسهم حتى يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم هو الذي يحلهم فقال وانا اقسم ان لا
احلهم حتى أومر فيهم فنزلت هذه الآية فاطلقهم وعذرهم فقالوا يا رسول الله هذه اموالنا وانما تخلفنا عنك بسببها فتصدق بها فطهرنا فقال ما امرت ان آخذ من
اموالكم شيئا فنزلت قوله خذ من اموالهم المسئلة الثانية قوله واعترفوا بذنوبهم قال اهل المعاني الاعتراف عبارة عن الاقرار بالشيء عن معرفة ومعناه انهم اقروا
بذنبهم وفيه دقيقة كانه قيل لم يعتذروا من تخلفهم بالاعذار الباطلة كغيرهم ولكن اعترفوا على انفسهم بانهم بئس ما فعلوا واظهروا الندامة وذموا انفسهم على ذلك
التخلف فان قيل الاعتراف بالذنب هل يكون توبة ام لا قلنا مجرد الاعتراف بالذنب لا يكون توبة فاما اذا اقترن به الندم على الماضي والعزم على تركه في المستقبل
وكان هذا الندم توبة لاجل كونه منهيا عنه كان هذا المجموع توبة الا انه دل الدليل على ان هؤلاء قد تابوا بدليل قوله عسى الله ان يتوب عليهم والمفسرون
قالوا ان عسى من الله تعالى يدل على الوجوب ثم قال تعالى خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا وفيه بحثان الاول في هذا العمل الصالح وجوه الاول العمل الصالح
هو الاعتراف بالذنب والندامة عليه والتوبة منه والسيء هو التخلف عن الغزو الثاني العمل الصالح خروجهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى
سائر الغزوات والسيء هو تخلفهم عن غزوة تبوك والثالث ان هذه الآية ان نزلت في حق المسلمين كان العمل الصالح هو اسلامهم وصلواتهم وسائر
طاعاتهم وان نزلت في حق المنافقين كان العمل الصالح اقدامهم على اعمال البر التي صدرت عنهم البحث الثاني لقائل ان يقول قد جعل كل واحد
من العمل الصالح والسيء مخلوطا فما المخلوط به وجوابه ان الخلط عبارة عن الجمع المطلق واما قولك خلطته به فانما يحسن في الموضع الذي يمتزج كل واحد
منهما بالآخر ويتغير كل واحد منهما بسبب تلك المخالطة عن صفته الاصلية كقولك خلطت الماء باللبن واللائق بهذا الموضع هو الجمع المطلق لان العمل الصالح
والعمل السيء اذا حصلا بقي كل واحد منهما كما كان على مذهبنا فان عندنا القول بالاحباط باطل والطاعة تبقى موجبة للمدح والثواب والمعصية تبقى موجبة
للذم والعقاب فقوله تعالى خلطوا عملا صالحا وآخر سيئا فيه تنبيه على نفي القول بالمحابطة وانه بقي كل واحد منهما كما كان من غير ان يتأثر احدهما
بالآخر ومما يقوي هذه الآية على نفي القول بالمحابطة انه تعالى وصف العمل الصالح والعمل السيء بالمخالطة والمختلطان لا بد وان يكونا باقيين حال اختلاطهما لان
الاختلاط صفة للمختلطين وحصول الصفة حال عدم الموصوف محال فدل على بقاء العملين حال الاختلاط ثم قال تعالى عسى الله ان يتوب عليهم وفيه
مباحث الاول ههنا سؤال وهو ان كلمة عسى شك وهو في حق الله محال وجوابه من وجوه الاول قال المفسرون كلمة عسى من الله تعالى واجب والدليل
عليه قوله فعسى الله ان يأتي بالفتح وفعل ذلك وتحقيق القول فيه ان القرآن نزل على عرف الناس في الكلام والسلطان العظيم اذا التمس المحتاج
منه شيئا فانه لا يجيب اليه الا على سبيل الترجي مع كلمة عسى ولعل تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا وان يكلفني بشيء بل كل ما افعله فانما افعله
على سبيل التفضل والتطول فذكر كلمة عسى الفائدة فيه هذا المعنى مع انه يفيد القطع بالاجابة الوجه الثاني في الجواب المقصود منه بيان انه يجب
ان يكون المكلف على الطمع والاشفاق لانه ابعد من الاتكال والاهمال البحث الثاني قال اصحابنا قوله تعالى عسى الله ان يتوب عليهم صريح في ان التوبة
لا تحصل الا من خلق الله والعقل ايضا دليل عليه لان الاصل في التوبة الندم والندم لا يحصل باختيار العبد لان ارادة الفعل او الترك ان كانت فعلا
للعبد افتقر في فعلها الى ارادة اخرى وايضا فقد يجد الانسان قد يكون عظيم الرغبة في فعل معين ثم يصير عظيم الندامة عليه وحال كونه راغبا فيه لا يمكنه
دفع تلك الرغبة عن القلب وحال صيرورته نادما عليه لا يمكنه دفع تلك الندامة عن القلب فدل هذا على انه لا قدرة للعبد على تحصيل الندامة
وعلى تحصيل الرغبة قالت المعتزلة المراد من قوله ان يتوب عليهم انه يقبل توبتهم والجواب ان الصرف عن الظاهر انما يحسن اذا ثبت بالدليل انه لا يمكن اجراء
اللفظ على ظاهره واما ههنا فالدليل العقلي انه لا يمكن اجراء اللفظ الا على ظاهره فكيف يحسن التأويل البحث الثالث قوله تعالى ان يتوب
عليهم يقتضي ان هذه التوبة انما تحصل في المستقبل وقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم دل على ان ذلك الاعتراف حصل في الماضي وذلك
يدل على ان ذلك الاعتراف ما كان نفس التوبة بل كان مقدمة للتوبة وان التوبة انما تحصل بعدها خذ من اموالهم صدقة تطهرهم
وتزكيهم بها وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم والله سميع عليم الم يعلموا ان الله هو يقبل التوبة
عن عباده ويأخذ الصدقات وان الله هو التواب الرحيم في الآية مسائل المسئلة الاولى اختلف الناس
في المراد فقال بعضهم هذا راجع الى هؤلاء الذين تابوا وذلك لانهم بذلوا اموالهم للصدقة فاوجب الله تعالى اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم
لتكون جارية في حقهم مجرى الكفارة وهذا قول الحسن وكان يقول ليس المراد من هذه الآية الصدقة الواجبة وانما هي صدقة كفارة الذنب الذي صدر
منهم القول الثاني ان الزكوات كانت واجبة عليهم فلما تابوا من تخلفهم عن الغزو وحسن اسلامهم وبذلوا الزكوات امر الله رسوله ان يأخذها
منهم القول الثالث ان هذه الآية كلام مبتدأ والمقصود منها ايجاب اخذ الزكوات من الاغنياء وعليه اكثر الفقهاء اذ استدلوا بهذه الآية
في ايجاب الزكوات وقالوا في الزكوة انها طهرة اما القائلون بالقول الاول فقد احتجوا على صحة قولهم بان الآيات لا بد وان تكون منتظمة متناسقة
فاذا حملنا الصدقة المذكورة في هذه الآية على المال الذي اتوا به ليجعلوا التصدق بها كفارة عن ذنبهم انتظم الكلام في هذه الآية متناسقا اما لو حملناها على

الزكوات الواجبة ابتداء لم يبق لهذه الآية تعلق بما قبلها ولا بما بعدها وصارت كلمة اجنبية وذلك لا يليق بكلام الله واما القائلون بان المراد منه اخذ الزكوات الواجبة
قالوا المناسبة حاصلة ايضا على هذا التقدير وذلك لانهم لما اظهروا التوبة والندامة عن تخلفهم عن غزوة تبوك وهم اقروا بان السبب الموجب لذلك
التخلف حبهم للاموال وشدة حرصهم على صونها عن الانفاق فكانه قيل لهم انما يظهر صحة قولكم في ادعاء هذه التوبة والندامة لو اخرجتم الزكوة الواجبة ولم
تضايقوا فيها لان الدعوى لا تتقرر الا بالمعنى وعند الامتحان يكرم الرجل او يهان فان ادوا تلك الزكوات عن طيبة النفس ظهر كونهم صادقين في تلك التوبة
والانابة والا فهم كاذبون مزورون بهذا الطريق يمكن حمل هذه الآية على التكليف باخراج هذه الزكوات الواجبة مع انه يبقى نظم هذه الآيات سليما اولى ومما يدل على
ان المراد الصدقات الواجبة قوله تعالى تطهرهم وتزكيهم بها والمعنى تطهرهم عن الذنب بسبب اخذ تلك الصدقات وهذا انما يصح لو قلنا انه لو لم يأخذ تلك
الصدقة لحصل الذنب وذلك انما يصح حصوله في الصدقات الواجبة اما القائلون بالقول الاول فقالوا انه صلى الله عليه وسلم لما عذر اولئك التائبين و
اطلقهم قالوا يا رسول الله هذه اموالنا التي بسببها تخلفنا عنك فتصدق بها عنا وطهرنا واستغفر لنا فقال صلى الله عليه وسلم ما امرت ان آخذ من اموالكم شيئا
فانزل الله تعالى هذه الآية فاخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلث اموالهم وترك الثلثين لانه تعالى قال خذ من اموالهم ولم يقل خذ اموالهم وكلمة من تفيد التبعيض
واعلم ان هذه الرواية لا تمنع القول الذي اخترناه لانه قيل لهم انكم لما رضيتم باخراج الصدقة التي هي غير واجبة فلان تصيروا راضين باخراج الواجبات كان اولى
المسئلة الثانية هذه الآية تدل على كثير من احكام الزكوة الحكم الاول ان قوله تعالى خذ من اموالهم يدل على ان القدر المأخوذ بعض تلك الاموال لا كلها
وان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا بصريح اللفظ بل المذكور صدقة ومعلوم انه ليس المراد منه التنكير حتى يكفي اخذ اي جزء كان وان كان في غاية القلة
مثل الحبة الواحدة من الحنطة والجزء الحقير من الذهب فوجب ان يكون المراد منه صدقة معلومة الصفة والكيفية والكمية عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم
صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة فحينئذ يزول الاجمال ومعلوم ان تلك الصدقة ليست الا الصدقات التي وصفها رسول الله صلى الله عليه وسلم وصنعها
وبين كيفيتها وكميتها والصدقات التي بين رسول الله صلى الله عليه وسلم صفتها هي انه امر بان يؤخذ في خمس وعشرين بنت مخاض وفي ست وثلثين بنت لبون
الى غير ذلك من المراتب فكان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الاشياء المخصوصة والاعيان المخصوصة وظاهر الامر للوجوب فيدل هذا النص
على ان اخذها واجب وذلك يدل على ان القيمة لا تكون مجزية على ما هو قول الامام الشافعي رضي الله عنه الحكم الثاني ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
يقتضي ان يكون بعض المال الذي هو مالهم ومتى كان الامر كذلك لم يكن الفقير شريكا للمالك في النصاب وحينئذ يلزم ان يكون الزكوة متعلقة بالذمة وان لا يكون لها
تعلق البتة بالنصاب واذا ثبت هذا فنقول انه اذا فرط في اداء الزكوة حتى هلك النصاب فالذي هلك ما كان محلا للحق بل محل الحق باق كما كان فوجب ان
يبقى ذلك الوجوب بعد هلاك النصاب كما كان وهذا هو قول الشافعي رضي الله عنه الحكم الثالث ظاهر هذا العموم يوجب الزكوة في مال المديون وفي مال الضمار
وهو ظاهر الحكم الرابع ظاهر الآية يدل على ان الزكوة انما وجبت طهرة عن الآثام ولا تجب الا حيث تصير طهرة عن الآثام وكونها طهرة عن الآثام لا يتقرر
الا حيث يمكن حصول الآثام وذلك لا يعقل الا في حق البالغ فوجب ان لا تجب الزكوة الا في حق البالغ كما هو قول ابي حنيفة رضي الله عنه الا
ان الشافعي يجيب ويقول ان الآية تدل على ان اخذ الصدقة من اموالهم يستلزم كونها طهرة فلم قلتم ان اخذ الزكوات من اموال الصبي والمجنون يجب
كونها طهرة لانه لا يلزم من انتفاء سبب معين انتفاء الحكم مطلقا المسئلة الثالثة في قوله تعالى تطهرهم اقوال الاول ان يكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة
فانك تطهرهم الثاني ان يكون تطهرهم متعلقا بالصدقة والتقدير خذ من اموالهم صدقة مطهرة وانما حسن جعل الصدقة مطهرة لما جاء ان الصدقة اوساخ
الناس فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان اندفاعها جاريا مجرى التطهير واعلم ان على هذا القول وجب ان نقول ان قوله وتزكيهم
يكون منقطعا عن الاول ويكون التقدير خذ يا محمد من اموالهم صدقة تطهرهم تلك الصدقة وتزكيهم انت بها القول الثالث ان يجعل التاء في تطهرهم
وتزكيهم ضمير المخاطب ويكون المعنى تطهرهم انت ايها الآخذ باخذها منهم وتزكيهم بواسطة تلك الصدقة المسئلة الرابعة قال صاحب الكشاف قرئ تطهرهم
من اطهره بمعنى طهره وتطهرهم بالجزم جوابا للامر ولم يقرأ وتزكيهم الا باثبات الياء ثم قال تعالى وتزكيهم واعلم ان التزكية لما كانت معطوفة على التطهير وجب
حصول المغايرة فقيل التزكية مبالغة في التطهير وقيل التزكية بمعنى الانماء والمعنى انه تعالى يجعل النقصان الحاصل بسبب اخراج قدر الزكوة سببا للانماء وقيل الصدقة
تطهرهم عن نجاسة الذنب والمعصية والرسول صلى الله عليه وسلم يزكيهم ويعظم شأنهم ويثني عليهم عند اخراجها الى الفقراء ثم قال تعالى وصل عليهم ان صلوتك
سكن لهم وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم ان صلوتك بغير واو وفتح التاء على التوحيد والمراد به الجنس وكذلك في سورة
هود ان صلوتك تأمرك بغير واو على التوحيد والباقون صلواتك وكذلك في هود على الجمع قال ابو عبيد والقراءة الاولى اولى لان الصلوة اكثر الا ترى انه قال
اقيموا الصلوة فكان على الآية والصلوات جمع قلة تقول ثلث صلوات وخمس صلوات قال ابو حاتم هذا غلط لان بناء الصلوات ليست للقلة لانه تعالى قال ما نفدت
كلمات الله ولم يرد القليل وقال وهم في الغرفات آمنون وقال ان المسلمين والمسلمات المسئلة الثانية احتج مانعوا الزكوة في عهد ابي بكر الصديق رضي الله عنه
بهذه الآية وقالوا انه تعالى امر الرسول باخذ الصدقات ثم امره بان يصلي عليهم وذكر ان صلوته سكن لهم فكان وجوب الزكوة مشروطا بحصول ذلك
السكن ومعلوم ان غير الرسول صلى الله عليه وسلم لا يقوم مقامه في حصول ذلك السكن فوجب ان لا يجب دفع الزكوة الى احد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم

واعلم انه ضعيف لان سائر الآيات دلت على ان الزكوة انما وجبت دفعا لحاجة الفقير كما في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء وكما في قوله والذين في اموالهم حق
معلوم للسائل والمحروم المسئلة الثالثة لا شك ان الصلوة في اصل اللغة عبارة عن الدعاء فاذا قلنا صلى فلان على فلان افاد الدعاء بحسب اللغة الاصلية الا انه
صار بحسب العرف يفيد انه قال له اللهم صل عليه فلهذا السبب اختلف المفسرون فنقل عن ابن عباس انه قال معناه ادع لهم قال الشافعي والسنة
للامام اذا اخذ الصدقة ان يدعو للمتصدق ويقول آجرك الله فيما اعطيت وبارك لك فيما ابقيت وقال آخرون معناه ان يقول اللهم صل على فلان
ونقلوا عن النبي صلى الله عليه وسلم ان آل ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على آل ابي اوفى ونقل القاضي في تفسيره عن الكعبي في تفسيره انه قال علي لعمر رضوان الله
عليهما وهو مسجى السلام عليك ومن الناس من انكر ذلك ونقل عن ابن عباس انه قال لا ينبغي الصلوة من احد على احد الا في حق النبي صلى الله عليه وسلم
المسئلة الرابعة ان اصحابنا يمنعون من ذكر صلوات الله عليه وعليه السلام الا في حق الرسول صلى الله عليه وسلم والشيعة يذكرونه في حق علي واولاده رضوان الله
عليهم واحتجوا بان نص القرآن دل على ان هذا الذكر جائز في حق من يؤدي الزكوة فكيف يمنع ذكره في حق علي رضي الله عنه والحسن والحسين ورأيت بعضهم
قال أليس ان الرجل اذا قال سلام عليكم فيقال له وعليكم السلام فدل هذا على ان ذكر هذا اللفظ جائز في حق جمهور المسلمين فكيف يمنع ذكره في حق
اهل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم قال القاضي انه جائز في حق آل الرسول صلى الله عليه وسلم والدليل عليه انهم قالوا يا رسول الله قد عرفنا السلام عليك
فكيف الصلوة عليك قال تعالى على وجه التعليم قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابرهيم وعلى آل ابرهيم ومعلوم انه ليس مع آل محمد صلوات الله عليهم
نبي فتناول علي عليه السلام ذلك كما يجوز مثله في آل ابرهيم والله اعلم المسئلة الخامسة كنت قد ذكرت لطائف في قول بعضهم لبعض سلام عليكم وحسن ذكرها في
هذا الموضع الا اني رأيت ان اكتبها ههنا لئلا تضيع فقلت اذا قال الرجل لغيره سلام عليكم فقوله سلام مبتدأ وهو نكرة وزعموا ان جعل النكرة مبتدأ لا يجوز
قالوا لان الاخبار انما يفيد اذا اخبر عن المعلوم بامر غير معلوم الا انهم قالوا النكرة اذا كانت موصوفة حسن جعلها مبتدأ كما في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير
من مشرك اذا عرفت هذا فنقول فيه وجهان الاول ان التنكير يدل على الكمال الا ترى الى قوله تعالى ولتجدنهم احرص الناس على حيوة كاملة دائمة غير منقطعة
اذا ثبت هذا فنقول قوله سلام لفظة منكرة فكان المراد منه سلام كامل تام وعلى هذا التقدير فقد صارت هذه النكرة موصوفة فصح جعلها مبتدأ واذا كان
كذلك فحينئذ يجعل الخبر هو قوله عليكم والتقدير سلام كامل تام عليكم الثاني ان يجعل قوله عليكم صفة لقوله سلام فيكون المجموع قوله سلام عليكم مبتدأ ونضمر له
خبر والتقدير سلام عليكم واقع كائن حاصل وربما كان حذف الخبر ادل على التهويل والتعظيم اذا عرفت هذا فنقول انه عند الجواب يقلب هذا الترتيب فيقول
وعليكم السلام والسبب فيه ما قال سيبويه انهم يقدمون الاهم والذي هم بشأنه اعنى فلما قال وعليكم السلام دل على ان اهتمام هذا المجيب بشأن ذلك
القائل اشد من اهتمامه بشأن نفسه وايضا فقوله وعليكم السلام يفيد الحصر فكأنه يقول ان كنت قد اوصلت السلام الي فانا ازيد عليه واجعل السلام مختصا بك ومحصورا
فيك امتثالا لقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا باحسن منها او ردوها ومن لطائف السلام ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك وذلك لان قوله
سلام معناه سلام كامل تام شريف رفيع عليك واما قوله السلام عليك فالسلام لفظ مفرد محلى بالالف واللام وانه لا يفيد الا اصل الماهية والمفرد الدال
على اصل الماهية لا اشعار فيه بالاحوال العارضة للماهية وبكمالات الماهية فكان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك ومما يؤكد هذا المعنى انه اينما جاء لفظ
السلام من الله تعالى ورد على سبيل التنكير كقوله واذا جاءك الذين يؤمنون بآياتنا فقل سلام عليكم وقوله قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى وفي
القرآن من هذا الجنس كثير اما لفظ السلام بالالف واللام فانما جاء من الانبياء عليهم الصلوة والسلام كقول موسى عليه السلام قد جئناك بآية من ربك
والسلام على من اتبع الهدى وفي سورة مريم عليها السلام فلما ذكر انه تعالى يحيى عليه السلام قال وسلام عليه يوم ولد ويوم يموت وهذا السلام من الله تعالى
وفي قصة عيسى عليه السلام قال والسلام علي يوم ولدت وهذا كلام عيسى عليه السلام فثبت بهذه الوجوه ان قوله سلام عليك اكمل من قوله السلام عليك
فلهذا السبب اختار الشافعي رضي الله عنه في قراءة التشهد قوله سلام عليك ايها النبي على سبيل التنكير ومن لطائف السلام انه لا شك ان هذا
العالم معدن الشرور والآفات والمحن والمخافات واختلف العلماء الباحثون عن اسرار الاخلاق ان الاصل في جبلة الحيوان الخير او الشر فمنهم من قال
الاصل فيها الشر قال وهذا كالاجماع المنعقد بين الناس بل نزيد ونقول انه كالاجماع المنعقد بين جميع الحيوانات والدليل عليه ان كل انسان يرى انسانا
يعدو اليه مع انه لا يعرفه فان طبعه يحمله على الاحتراز عنه والتأهب لدفعه ولولا ان طبعه يشهد بان الاصل في الانسان الشر والا لما اوجب فطرة العقل
التأهب لدفع شر ذلك الساعي اليه بل قالوا هذا المعنى حاصل في كل الحيوانات فان كل حيوان عدا اليه حيوان آخر فر ذلك الحيوان الاول واحترز
منه فلو تقرر في طبعه ان الاصل في هذا الواصل هو الخير لوجب ان يقف لان اصل الطبيعة يحمل على الرغبة في وجدان الخير ولو كان الاصل في طبع الحيوان
التعادل والتساوي بين خيره وشره لوجب ان يكون الفرار والوقوف متعادلين فلما لم يكن الامر كذلك بل كل حيوان توجه اليه حيوان مجهول
الصفة عند الاول فانه يحترز عنه بمجرد فطرته الاصلية علمنا ان الاصل في الحيوان هو الشر اذا ثبت هذا فنقول دفع الشر اهم من جلب الخير ويدل عليه
وجوه الاول ان دفع الشر يقتضي ابقاء ما كان على ما كان وجلب الخير يقتضي تحصيل الزيادة على ما كان وابقاء الاصل اهم من تحصيل الزيادة الثاني ان
ايصال الخير الى كل احد ليس في الوسع واما كف الشر عن كل احد فداخل في الوسع لان الاول فعل والثاني ترك وفعل ما لا نهاية له غير ممكن اما ترك ما لا نهاية له

ممكن الثالث انه اذا لم يحصل دفع الشر فقد حصل الشر وذلك يوجب حصول الالم والحزن وهو في غاية المشقة واما اذا لم يحصل ايصال الخير بقي الانسان لا في الخير ولا في الشر بل على
السلامة الاصلية وتحمل هذه الحالة سهل فثبت ان دفع الشر اهم من ايصال الخير وثبت ان الدنيا دار الشرور والمحن والآفات والبليات وثبت ان الحيوان بحسب اصل الخلقة
وموجب الفطرة منشأ للشرور واذا وصل انسان الى انسان كان من اهم المهمات ان يعرفه انه منه في السلامة والامن والامان فلهذا السبب وقع الاصطلاح على ان
يقع ابتداء الكلام بذكر السلام وهو ان يقول سلام عليكم ومن لطائف قولنا سلام عليكم ان ظاهره يقتضي القاء السلام على جماعة والامر كذلك بحسب
العقل والشرع اما بحسب الشرع فلان القرآن دل على ان الانسان لا يخلو عن جمع من الملائكة يحفظونه ويراقبونه كما قال تعالى وان عليكم لحافظين كراما كاتبين
والعقل ايضا يدل عليه وذلك ان الارواح البشرية انواع مختلفة فبعضها ارواح خيرة وعاقلة علوية وبعضها كدرة خبيثة وبعضها شهوانية وبعضها
غضبية ولكل طائفة من طوائف الارواح البشرية السفلية روح علوي قوي يكون كالاب لتلك الارواح البشرية وتكون هذه الارواح بالنسبة الى
ذلك الروح العلوي كالابناء بالنسبة الى الاب وذلك الروح العلوي هو الذي يخصها بالالهامات تارة في اليقظة وتارة في النوم وايضا الارواح المفارقة
عن ابدانها المشاكلة لهذه الروح في الصفات والطبيعة والماهية يحصل لها نوع تعلق بهذا البدن بسبب المشاكلة والمجانسة وتصير كالمعاونة لهذه الروح
على اعمالها ان خيرا فخير وان شرا فشر واذا عرفت هذا السر فالانسان لابد وان يكون مصحوبا بتلك الارواح المجانسة له فقوله سلام عليكم اشارة الى
التسليم على هذا الشخص المخصوص وعلى جميع الارواح الملازمة المصاحبة اياه بسبب المصاحبة الروحانية ومن لطائف هذا الباب ان الارواح الانسانية اذا اتصفت
بالمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة وقويت وتجردت ثم قوي تعلق بعضها ببعض انعكس انوار بعضها الى بعض على مثال المرايا المشرقة
المتقابلة ولهذا السبب فان من اراد ان يقرأ وظيفة على استاذه فالادب ان يبدأ بحمد الله والثناء على الملائكة والانبياء ثم يدعو لاستاذه ثم يشرع في القراءة
والمقصود منها ان يقوى التعلق بين روحه وبين هذه الارواح المقدسة الطاهرة حتى ان بسبب قوة ذلك التعلق ربما ظهر شيء من انوارها وآثارها على روح
هذا الطالب فيستنير عقله من الانوار الفائضة منها ويقوى روحه بمدد ذلك الفيض على ادراك المعارف والعلوم اذا عرفت هذا فاذا قال لغيره سلام عليكم حدث
بينهما تعلق شديد وحصل بذلك التعلق تلاطف الارواح ومعاكسة الانوار ولنكتف بهذا القدر في هذا الباب فانا قد ذكرنا ان هذا الفصل اجنبي عن هذا
الموضع المسئلة السادسة قوله تعالى ان صلوتك سكن لهم قال الواحدي السكن في اللغة ما سكنت اليه والمعنى ان صلواتك عليهم توجب سكون نفوسهم
اليه وللمفسرين عبارات قال ابن عباس رحمة لهم وقال قتادة وقار لهم وقال الكلبي طمأنينة لهم وقال الفراء اذا استغفرت لهم
سكنت نفوسهم الى ان الله تعالى قبل توبتهم قال مولانا الامام ان روح محمد صلوات الله وسلامه عليه كانت روحا قوية مشرقة صافية باهرة طاهرة
فاذا دعا لهم محمد وذكرهم بالخير فاضت آثار من قوته الروحانية على ارواحهم فاشرقت بهذا السبب ارواحهم وصفت اسرارهم وانتقلوا من الظلمة
الى النور ومن الجسمانية الى الروحانية وتقريره ما تقدم في المسئلة الخامسة ثم قال تعالى والله سميع لقولهم عليم بنياتهم اما قوله تعالى الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة الآية واعلم انه تعالى لما حكى عن القوم الذين تقدم ذكرهم انهم تابوا عن ذنوبهم وانهم تصدقوا وهناك لم يذكر الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم
وما كان ذلك صريحا في قبول التوبة ذكر في هذه الآية انه يقبل التوبة ويأخذ الصدقات والمقصود ترغيب من لم يتب في التوبة وترغيب كل العصاة
في الطاعة وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابو مسلم فقوله الم يعلموا وان كان بصيغة الاستفهام الا ان المقصود منه التقرير في النفس ومن عادة
العرب في افهام المخاطب وازالة الشك عنه ان تقول اما علمت ان من علمك يجب عليك خدمته اما علمت ان من احسن اليك وجب عليك
شكره فبشر الله تعالى هؤلاء التائبين بقبول توبتهم وصدقاتهم ثم زاده تأكيدا بقوله هو التواب الرحيم المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف
قرئ الم تعلموا بالتاء والياء وفيه وجهان الاول ان يكون المراد من هذه الآية هؤلاء الذين تابوا يعني الم يعلموا قبل ان يتاب عليهم ويقبل صدقاتهم
ان الله يقبل التوبة الصحيحة ويقبل الصدقات الصادرة عن خلوص النية والثاني ان يكون المراد من هذه الآية غير التائبين ترغيبا لهم في التوبة روي
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما حكم بصحة توبتهم قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين تابوا كانوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم فنزلت هذه
الآية المسئلة الثالثة قوله تعالى هو يقبل التوبة فيه فوائد الفائدة الاولى انه تعالى سمى نفسه ههنا باسم الله ثم قال عقيبه هو يقبل التوبة وفيه تنبيه على ان
كونه الها يوجب قبول التوبة وذلك لان الاله هو الذي يمتنع تطرق الزيادة والنقصان اليه فيمتنع ان يزداد حاله بطاعة المطيعين وينقص
حاله بمعصية المذنبين ويمتنع ايضا ان يكون له شهوة الى الطاعة ونفرة عن المعصية حتى يقال ان نفرته وغضبه تحمله على الانتقام بل المقصود من النهي
عن المعصية والترغيب في الطاعة هو ان كل ما دعا القلب الى عالم الآخرة ومنازل السعداء ونهاه عن الاشتغال بالجسمانيات الباطلة فهو العبادة
والعمل الحق والطريق الصالح وكل ما كان بالضد منه فهو المعصية والعمل الباطل فالمذنب لا يضر الا نفسه والمطيع لا ينفع الا نفسه كما قال تعالى ان احسنتم احسنتم
لانفسكم وان اسأتم فلها واذا كان الاله رحيما حكيما كريما ولم يكن غضبه على المذنب لاجل انه تضرر بمعصيته فاذا انتقل العبد من المعصية الى الطاعة
كان كرمه كالموجب عليه قبول توبته فثبت ان الالهية لما كانت عبارة عن الاستغناء المطلق وكان الاستغناء يوجب قبول التوبة كانت الالهية
موجبة لقبول التوبة ولما كان الاستغناء المطلق ممتنع الحصول لغيره كان قبول التوبة كالممتنع الا بسبب آخر منفصل والمعارض مغاير الفائدة الثانية

في هذا التخصيص هو ان قبول التوبة ليس الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انما الله تعالى هو الذي يقبل التوبة تارة ويردها اخرى فاقصدوا الله تعالى بها ووجهوها اليه وقيل للتائبين اعملوا فان عملكم لا يخفى على الله خيرا كان او شرا المسألة الرابعة قالت المعتزلة قبول التوبة واجب عقلا على الله تعالى وقال اصحابنا قبول التوبة واجب بحكم الوعد والتفضل والاحسان اما عقلا فلا وحجة اصحابنا على عدم وجوب قبول التوبة وجوه الاول ان الوجوب لا يتقرر معناه الا اذا كان بحيث لو لم يفعله الفاعل استحق الذم فلو وجب قبول التوبة على الله تعالى لكان بحيث لو لم يقبلها لصار مستحقا للذم وهذا محال لان من كان كذلك فانه يكون مستكملا بفعل القبول والمستكمل بالغير ناقص لذاته وذلك في حق الله تعالى محال الثاني ان الذم انما يمنع من الفعل اذا كان بحيث يتأذى عن سماع ذلك الذم وينفر عنه طبعه ويظهر له بسببه نقصان حال اما من كان متعاليا عن الشهوة والنفرة والزيادة والنقصان لم يعقل تحقق الوجوب في حقه بهذا المعنى الثالث انه تعالى تمدح بقبول التوبة في هذه الآية ولو كان ذلك واجبا لما تمدح به لان اداء الواجب لا يفيد المدح والثناء والتعظيم المسألة الخامسة عن في قوله عن عباده فيه وجهان الاول انه لا فرق بين قوله عن عباده وبين قوله من عباده يقال اخذت هذا منك واخذت هذا عنك الثاني قال القاضي لعل عن عباده ابلغ لانه ينبئ عن القبول مع تسهيل سبيله الى التوبة التي قبلت قال مولانا الامام انه لم يبين كيفية دلالة لفظة عن على هذا المعنى والذي اقوله ان كلمة عن وكلمة من متقاربتان الا ان كلمة عن يفيد البعد فاذا قيل جلس فلان عن يمين الامير افاد انه جلس في ذلك الجانب لكن مع ضرب من البعد فقوله تعالى عن عباده يفيد ان التائب يجب ان يعتقد في نفسه انه صار مبعدا عن قبول الله تعالى بسبب ذلك الذنب ويحصل له انكسار العبد الذي طرده مولاه وبعده عن حضرة نفسه فلفظة عن كالتنبيه على انه لا بد من حصول هذا المعنى للتائب المسألة السادسة قوله تعالى ويأخذ الصدقات فيه سؤال وهو ان ظاهر هذه الآية يدل على ان الآخذ هو الله تعالى وقوله خذ من اموالهم صدقة يدل على ان الآخذ هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لمعاذ خذها من اغنيائهم يدل على ان آخذ تلك الصدقات هو معاذ واذا دفعت الصدقة الى الفقير فالحس يشهد بان آخذها هو الفقير فكيف الجمع بين هذه الالفاظ والجواب من وجهين الاول انه تعالى لما بين في قوله خذ من اموالهم صدقة ان الآخذ هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر في هذه الآية ان الآخذ هو الله تعالى كان المقصود منه ان اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم قائم مقام اخذ الله تعالى والمقصود منه التنبيه على تعظيم شأن رسول الله صلى الله عليه وسلم من حيث ان اخذه للصدقة جار مجرى ان يأخذها الله تعالى ونظيره قوله تعالى ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله وقوله تعالى ان الذين يؤذون الله ورسوله والمراد منه ايذاء النبي صلى الله عليه وسلم الثاني انه اضيف الاخذ الى الله بمعنى كونه مجازيا عليها ومثيبا على فعلها وانه لا يهمل اجرها واضيف الى رسول الله صلى الله عليه وسلم بمعنى انه يأمر باخذها ويبلغ حكم الله في هذه الواقعة الى الناس واضيف الى الفقير بمعنى انه هو الذي باشر الاخذ ونظيره انه تعالى اضاف التوفي الى نفسه بقوله وهو الذي يتوفاكم واضافه الى ملك الموت وهو قوله تعالى قل يتوفاكم ملك الموت واضافه الى الملائكة الذين هم اتباع ملك الموت وهو قوله تعالى حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا فاضيف الى الله تعالى بالخلق والى ملك الموت بالرياسة في ذلك النوع من العمل والى اتباع ملك الموت بمعنى انهم هم الذين يباشرون الاعمال التي عندها يخلق الله تعالى الموت فكذا ههنا اذا عرفت هذا فنقول قوله تعالى ويأخذ الصدقات تشريف عظيم لهذه الطاعة والاخبار فيه كثيرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله تعالى يقبل الصدقة ولا يقبل منها الا الطيب وانه يقبلها بيمينه ويربيها لصاحبها كما يربي احدكم مهره او فصيله حتى ان اللقمة تكون عند الله اعظم من احد وقال صلى الله عليه وسلم والذي نفس محمد بيده ما من عبد مسلم يتصدق بصدقة فتصل الى الذي يتصدق بها عليه حتى تقع في كف الله ولما روى الحسن هذا الخبر قال وبين الله وكفه وقبضته لا يوصف ليس كمثله شيء وهو السميع العليم واعلم ان لفظ اليمين والكف من المتشابهات وقد استقصينا في شرح المتشابهات في الكتاب الموسوم بتأسيس التقديس

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝ وَآخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ اللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۝ وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِدًا ضِرَارًا وَكُفْرًا وَتَفْرِيقًا بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ وَإِرْصَادًا لِّمَنْ حَارَبَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ مِن قَبْلُ وَلَيَحْلِفُنَّ إِنْ أَرَدْنَا

وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا الكلام جامع للترغيب والترهيب وذلك لان المعبود اذا كان لا يعلم افعال العبد لم ينتفع العبد بفعله ولهذا السبب قال ابراهيم عليه السلام لابيه لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يغني عنك شيئا قال مولانا الامام قلت في بعض المجالس ليس المقصود من هذه الحجة التي ذكرها ابراهيم عليه السلام القدح في الهية الصنم لان كل احد يعلم بالضرورة انه حجر او خشب وانه معرض لتصرف المتصرفين فمن شاء احرقه ومن شاء كسره ومن كان كذلك كيف يتوهم العاقل كونه الها بل المقصود ان اكثر عبدة الاصنام كانوا في زمان ابراهيم عليه السلام اتباع الفلاسفة القائلين بان اله العالم موجب بالذات وليس بموجد بالمشيئة والاختيار فقال الموجب بالذات اذا لم يكن عالما بالجزئيات ولم يكن قادرا على الانتفاع والاضرار ولا يسمع دعاء المحتاجين ولا يرى تضرع المساكين فاي فائدة في عبادته فكان المقصود من دليل ابراهيم عليه السلام الطعن في قول من يقول اله العالم موجب بالذات اما اذا كان فاعلا مختارا وكان عالما بالجزئيات حصل للعابد الفوائد العظيمة وذلك لان العبد اذا اطاع علم المعبود ذلك وقدر

بالجزئيات ع

ايصال الخيرات اليه في الدنيا والآخرة وان عصاه علم المعبود ذلك وقدر على ايصال العقاب اليه في الدنيا والآخرة فقوله تعالى وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ترغيب عظيم للمطيعين وترهيب عظيم للمذنبين فكانه قال اجتهدوا في المستقبل فان لعملكم في الدنيا حكما وفي الآخرة حكما اما حكمه في الدنيا فانه يراه الله ويراه الرسول ويراه المسلمون فان كان طاعة حصل منه الثناء العظيم في الدنيا والثواب العظيم في الآخرة وان كان معصية حصل منه الذم العظيم في الدنيا والعقاب الشديد في الآخرة فثبت ان هذه اللفظة الواحدة جامعة لجميع ما يحتاج اليه المرء في دينه ودنياه ومعاشه ومعاده المسألة الثانية دلت الآية على مسائل اصولية

الحكم الاول انها تدل على كونه تعالى رائيا للمرئيات لان الرؤية المعداة الى مفعول واحد هي الابصار والمعداة الى مفعولين هي العلم كما تقول رأيت زيدا فقيها وههنا الرؤية معداة الى مفعول واحد فتكون بمعنى الابصار وذلك يدل على كونه تعالى مبصرا للاشياء كما ان قول ابراهيم عليه السلام لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر يدل على كونه تعالى مبصرا ورائيا للاشياء ومما يقوي بان الرؤية لا يمكن حملها ههنا على العلم انه تعالى وصف نفسه بالعلم بعد هذه الآية فقال وستردون الى عالم الغيب والشهادة ولو كانت هذه الرؤية هي العلم لزم حصول التكرار الخالي عن الفائدة وهو باطل

الحكم الثاني مذهب اصحابنا ان كل موجود فانه تصح رؤيته واحتجوا عليه بهذه الآية وقالوا قد دللنا على ان الرؤية المذكورة في هذه الآية معداة الى مفعول واحد والقوانين اللغوية تشهد بان الرؤية المعداة الى مفعول واحد معناها الابصار فكانت هذه الرؤية معناها الابصار ثم انه تعالى عدى هذه الرؤية الى عملهم والعمل ينقسم الى اعمال القلوب كالارادات والكراهات والانظار والى اعمال الجوارح كالحركات والسكنات فوجب كونه تعالى رائيا للكل وذلك يدل على ان هذه الاشياء كلها مرئية لله تعالى واما الجبائي فانه كان يحتج بهذه الآية على كونه تعالى رائيا للحركات والسكنات والاجتماعات والافتراقات فلما قيل له ان صح هذا الاستدلال فيلزم كونه تعالى رائيا لاعمال القلوب فاجاب عنه انه تعالى عطف عليه قوله ورسوله والمؤمنون وهم انما يرون افعال الجوارح فلما تقيدت هذه الرؤية باعمال الجوارح في حق المعطوف وجب تقييدها بهذا القيد في حق المعطوف عليه وهذا بعيد لان العطف لا يفيد الا اصل التشريك فاما التسوية في كل الامور فغير واجب فدخول التخصيص في المعطوف لا يوجب دخول التخصيص في المعطوف عليه ويمكن الجواب عن اصل الاستدلال فيقال رؤية الله حاصلة في الحال والمعنى الذي دل عليه لفظ الآية وهو قوله تعالى فسيرى الله عملكم امر مستقبل لانه امر غير حاصل في الحال لان السين تختص بالاستقبال فثبت ان المراد من قوله فسيرى الله عملكم ليس هو الرؤية بل المراد منه الجزاء على الاعمال فقوله فسيرى الله عملكم اي فسيوصل لكم جزاء اعمالكم ولمجيب ان يجيب عنه بان ايصال الجزاء اليهم مذكور بقوله تعالى فينبئكم بما كنتم تعملون فلو حملنا هذه الرؤية على ايصال الجزاء لزم التكرار وانه غير جائز المسألة الثالثة ان في قوله فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون سؤالا وهو ان اعمالهم لا يراها كل احد فما معنى هذا الكلام والجواب معناه وصول خبر ذلك العمل الى الكل قال النبي صلى الله عليه وسلم لو ان رجلا عمل في صخرة لا باب لها ولا كوة لخرج عمله الى الناس كائنا من كان فان قيل فما الفائدة في ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين بعد ذكر الله تعالى في انهم يرون اعمال هؤلاء ان يبين قلنا فيه وجهان الاول ان اجتهاد الانسان في العمل الصالح لما يحصل له من المدح والتعظيم والعز الذي يحصل عند ذلك فاذا علم انه اذا فعل ذلك الفعل عظمه رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون عظم فرحه بذلك وقويت رغبته فيه ومما ينبه على هذه الدقيقة انه تعالى ذكر رؤية الله اولا ثم ذكر عقيبها رؤية رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين فكانه قيل ان كنت من المحققين المحققين في عبودية الحق فاعمل الاعمال الصالحة لله تعالى وان كنت من الضعفاء المشغولين بثناء الخلق فاعمل الاعمال الصالحة لتفوز بثناء افضل الخلق وهو رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون الوجه الثاني في الجواب ما ذكره ابو مسلم ان المؤمنين شهداء الله يوم القيامة كما قال تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس والرسول شهيد الامة كما قال تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا فثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنون شهداء الله يوم القيامة والشهادة لا تصح الا بعد الرؤية فذكر الله تعالى ان الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين يرون اعمالهم والمقصود التنبيه على انهم يشهدون يوم القيامة عند حضور الاولين والآخرين بانهم اهل الصدق والسداد والعفاف والرشاد ثم قال تعالى وستردون الى عالم الغيب والشهادة وفيه مسألتان المسألة الاولى قال ابن عباس عالم الغيب اي ما غاب عن حواس الناس والشهادة ما احس به وقال الحكماء المراد بالغيب ما يسرونه والشهادة ما يظهرونه واقول لا يبعد ان يكون الغيب ما يحصل في قلوبهم من الدواعي والصوارف والشهادة الاعمال التي تظهر على جوارحهم واقول ايضا مذهب حكماء الاسلام ان الموجودات الغائبة عن الحواس علل او كالعلل للموجودات المحسوسة وعندهم ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فوجب كون العلم بالغيب متقدما على العلم بالشهادة فلهذا السبب اينما جاء هذا الكلام في القرآن كان الغيب مقدما على الشهادة والله اعلم المسألة الثانية ان حملنا قوله عز وجل فسيرى الله عملكم على الرؤية فههنا يظهر ان معناه مغاير لمعنى قوله وستردون الى عالم الغيب وان حملنا تلك الرؤية على العلم او على ايصال الثواب جعلنا قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة جاريا مجرى التفسير لقوله فسيرى الله عملكم او نقول فسيرى الله عملكم معناه باظهار المدح والثناء والاعزاز في الدنيا او باظهار اضدادها وقوله وستردون الى عالم الغيب معناه ما يظهر في القيامة من حال الثواب والعقاب ثم قال تعالى فينبئكم بما كنتم تعملون والمعنى يعرفكم احوال اعمالكم ثم يجازيكم عليها لان المجازاة من الله تعالى لا تحصل في الآخرة الا بعد التعريف ليعرف كل احد ان الذي وصل اليه عدل لا ظلم فلو كان من اهل الثواب لكان فرحه وسعادته اكثر وان كان من اهل العقاب كان غمه وحسرته اكثر وقال حكماء الاسلام المراد من قوله تعالى فسيرى الله عملكم اشارة الى الثواب الروحاني وذلك لان العبد اذا تحمل انواعا من

من المشاق في الامور التي امره بها مولاه فاذا علم العبد ان مولاه يرى كونه متحملا لتلك المشاق عظم فرحه بها وقوي ابتهاجه بها وكان ذلك الزعيده من
تحمل التعب والاهوال العظيمة واما قوله وستردون الى عالم الغيب والشهادة فالمراد منه تعريف عقاب الخزي والفضيحة ومثاله ان العبد الذي اذا مخصه السلطان بوجوه
الكثيرة من الاحسان اذا اتى بانواع كثيرة من القبائح فاذا احضره ذلك العبد عند ذلك السلطان وعدد عليه انواع قبائحه وفضائحه قوي حزنه وعظم غمه وكمل خجلته
وهذا نوع من العذاب الروحاني وربما رضي العاقل باشد انواع العذاب الجسماني حذرا منه والمقصود من هذه الآية تعريف هذا النوع من العقاب الروحاني
نسال الله العصمة عنها وعن سائر انواع العذاب قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله الآية فيها مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم
مرجون بغير همز والباقون بالهمز وهما لغتان ارجيت الامر وارجأته بالهمز وتركه اذا اخرته وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم لايجزمون على القول
بمغفرة التائب ولكن يؤخرونها الى مشية الله وقال الاوزاعي لانهم يؤخرون العمل عن الايمان المسئلة الثانية اعلم انه تعالى قسم المتخلفين عن الجهاد ثلثة
اقسام اولهم المنافقون الذين مردوا على النفاق والثاني التائبون وهم المرادون بقوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم وبين تعالى انه قبل توبتهم القسم
الثالث هم الذين بقوا موقوفين وهم المذكورون في هذه الآية والفرق بين القسم الثاني وبين هذا الثالث ان اولئك سارعوا الى التوبة وهؤلاء لم يسارعوا
اليها قال ابن عباس نزلت هذه الآية في كعب بن مالك ومرارة بن الربيع وهلال بن امية فقال كعب انا افره اهل المدينة جملا فمتى شئت لحقت
رسول الله فتأخر اياما وايس بعدها من اللحوق به فندم على صنيعه وكذلك صاحباه فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم قيل لكعب اعتذر اليه من صنيعك
فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه فاعتذرا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ما خلفكما عني فقالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله وآخرون
مرجون لامر الله فوقفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية ونهى الناس عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهن الى اهاليهن
فجاءت امرأة هلال تسأل ان تأتيه بطعامه فانه شيخ كبير فاذن لها في ذلك خاصة وجاء رسول من الشام الى كعب يرغبه في اللحاق بهم فقال
كعب بلغ من خطيئتي ان طمع في المشركون قال فضاقت عليّ الارض بما رحبت وبكى هلال بن امية حتى خيف على بصره فلما مضى خمسون يوما نزلت توبتهم
بقوله تعالى لقد تاب الله على النبي وقوله وعلى الثلثة الذين خلفوا وقال الحسن يعني بقوله وآخرون مرجون قوما من المنافقين ارجأهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم عن حضرته وقال الاصم يعني المنافقين وهو صلة قوله وممن حولكم من الاعراب ارجأهم الله فلم يخبر عنهم ما علمه منهم وحذرهم
بهذه الآية ان لم يتوبوا ان ينزل فيهم قرآنا ثم قال تعالى اما يعذبهم واما يتوب عليهم وفيها مسائل المسئلة الاولى لقائل ان يقول ان كلمة اما واما
للشك والله تعالى منزه عنه وجوابه ان المراد منه ليكن امرهم على الخوف والرجاء فجعل اناس يقولون هلكوا ان لم ينزل الله لهم عذرا وآخرون
يقولون عسى الله ان يغفر لهم المسئلة الثانية لاشك ان القوم كانوا نادمين على تأخرهم عن الغزو وتخلفهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم انه
تعالى لم يحكم بكونهم تائبين بل قال اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك يدل على ان الندم وحده لا يكون كافيا في صحة التوبة فان قيل فما تلك
الشرائط قلنا لعلهم خافوا من امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بايذائهم او خافوا من الخجلة والفضيحة وعلى هذا التقدير فتوبتهم غير صحيحة ولا مقبولة فاستمر عدم
قبول التوبة الى ان سهل احوال الخلق في قدحهم وقدحهم عنهم فعند ذلك ندموا على المعصية لنفس كونها معصية وعند ذلك صحت توبتهم
المسئلة الثالثة احتج الجبائي بهذه الآية على انه تعالى لا يعفو عن غير التائب وذلك لانه قال في حق هؤلاء المذنبين اما يعذبهم واما يتوب عليهم وذلك
يدل على انه لا حكم الا احد هذين الامرين وهو اما التعذيب واما التوبة فاما العفو عن الذنب من غير التوبة فهو قسم ثالث فلما اهمل الله تعالى ذكره
دل على انه باطل وغير معتبر والجواب انا لا نقطع بحصول العفو عن جميع المذنبين بل نقطع بحصول العفو في الجملة واما في حق كل واحد بعينه فذلك
مشكوك الا ترى انه تعالى قال ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقطع بغفران ما سوى الشرك لكن لا في حق كل احد بل في حق من يشاء فلم يلزم
من عدم العفو في حق هؤلاء عدم العفو على الاطلاق وايضا عدم الذكر لا يدل على العدم الا ترى انه تعالى قال وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة
مستبشرة وهم المؤمنون ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة اولئك هم الكفرة الفجرة فههنا المذكور اما المؤمنون واما الكافرون ثم
ان عدم ذكر القسم الثالث لم يدل عند الجبائي على نفيه فكذا ههنا اما قوله تعالى والله عليم بما في قلوب المرجئين حكيم فيما يحكم فيهم ويقضي عليهم الا
الحسنى والله يشهد انهم لكاذبون لا تقم فيه ابدا لمسجد اسس على التقوى من اول يوم احق ان تقوم فيه فيه رجال
يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير ام من اسس بنيانه
على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم والله لا يهدي القوم الظالمين لا يزال بنيانهم الذي بنوا ريبة
في قلوبهم الا ان تقطع قلوبهم والله عليم حكيم ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم و
اعلم انه تعالى لما ذكر اصناف المنافقين وطرائقهم المختلفة قال والذين اتخذوا مسجدا ضرارا وكفرا فصار التقدير كانه قال ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا
وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن عامر الذين اتخذوا بغير واو وكذلك هو في مصاحف اهل المدينة والشام والباقون بالواو وكذلك هي في مصاحف
اهل مكة والعراق فالاول على انه بدل من قوله وآخرون مرجون والثاني ان يكون التقدير ومنهم الذين اتخذوا مسجدا ضرارا المسئلة الثانية

قال الواحدي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة وعامة اهل التفسير الذين اتخذوا مسجدا كانوا اثني عشر رجلا من المنافقين بنوا مسجدا يضارون به مسجد قبا
واعلم انه تعالى وصفه بصفات اربع الصفة الاولى قوله تعالى ضرارا والضرار محاولة الضر كما ان الشقاق محاولة ما يشق قال الزجاج وانتصب ضرارا لانه
مفعول له والمعنى اتخذوه للضرار ولسائر الامور المذكورة بعده فلما حذفت اللام افضى الفعل فنصب قال وجائز ان يكون مصدرا محمولا على المعنى والتقدير
اتخذوا مسجدا اضروا به ضرارا الثانية قوله تعالى وكفرا قال ابن عباس يريد به ضرارا للمؤمنين وكفرا بالنبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به وقال غيره اتخذوه ليكفروا
فيه بالطعن على النبي صلى الله عليه وسلم والاسلام الثالثة قوله تعالى وتفريقا بين المؤمنين اي يفرقون بواسطته جماعة المؤمنين وذلك لان المنافقين قالوا
نبني مسجدا فيصلي به ولا نصلي خلف محمد فان اتانا فيه صلينا معه وفرقنا بينه وبين الذين يصلون في مسجده فيؤدي ذلك الى اختلاف الكلمة وبطلان
الالفة الرابعة قوله تعالى وارصادا لمن حارب الله ورسوله قالوا المراد ابو عامر الراهب والد ابي حنظلة الذي غسلته الملائكة قالوا وسماه رسول الله صلى الله
عليه وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب وطلب العلم فلما خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم عاداه لانه زالت رياسته وقال لا اجد قوما يقاتلونك
الا قاتلتك معهم ولم يزل يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا ما استطعتم من قوة وسلاح وابنوا
لي مسجدا فاني ذاهب الى قيصر فآتي بجند فاخرج محمدا واصحابه فبنوا هذا المسجد وانتظروا مجيء ابي عامر ليصلي بهم في ذلك المسجد قال الزجاج الارصاد الانتظار
وقال ابن قتيبة الانتظار مع العداوة قال الاكثرون الارصاد الاعداد قال تعالى ان ربك لبالمرصاد وقوله من قبل يعني من قبل بناء المسجد الضرار ثم انه تعالى لما وصف
هذا المسجد بهذه الصفات الاربع قال وليحلفن ان اردنا الا الحسنى اي ليحلفن ما اردنا ببنائه الا الفعلة الحسنى وهو الرفق بالمسلمين في التوسعة على اهل الضعف
والعلة والعجز عن المصير الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك انهم قالوا لرسول الله صلى الله عليه وسلم انا قد بنينا مسجدا لذي العلة والحاجة والليلة المطيرة
والليلة الشاتية ثم قال تعالى والله يشهد انهم لكاذبون والمعنى ان الله تعالى اطلع رسوله صلى الله عليه وسلم على انهم حلفوا كاذبين واعلم ان قوله والذين
محله الرفع على الابتداء وخبره محذوف اي وممن ذكرنا الذين اما قوله تعالى لا تقم فيه ابدا الآية قال المفسرون ان المنافقين لما بنوا ذلك المسجد لتلك الاغراض
الفاسدة عند ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم الى غزوة تبوك قالوا يا رسول الله بنينا مسجدا لذي العلة والليلة المطيرة والشاتية ونحن نحب ان
تصلي لنا فيه وتدعو لنا بالبركة فقال صلى الله عليه وسلم اني على جناح سفر واذا قدمنا ان شاء الله صلينا فيه فلما قدم من غزوة تبوك سألوه اتيان المسجد فنزلت
هذه الآية فدعا بعض القوم وقال انطلقوا الى هذا المسجد الظالم اهله فاهدموه واحرقوه ففعلوا ذلك وامر ان يتخذ مكانه كناسة تلقى فيها الجيف والقمامة
فقال الحسن هم رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يذهب الى ذلك المسجد فنادى جبريل عليه السلام لا تقم فيه ابدا اذا عرفت هذا فنقول قوله لا تقم فيه نهي لرسول الله
صلى الله عليه وسلم عن ان يقوم فيه قال ابن جريج فرغوا من اتمام ذلك المسجد يوم الجمعة فصلوا فيه ذلك اليوم ويوم السبت والاحد وانهار في يوم الاثنين
ثم انه تعالى بين العلة في هذا النهي وهي ان احد المسجدين لما كان مبنيا على التقوى من اول يوم وكانت الصلوة في مسجد آخر تمنع من الصلوة في مسجد التقوى
كان من المعلوم بالضرورة ان يمنع من الصلوة في المسجد الثاني فان قيل كون احد المسجدين افضل لا يوجب المنع من اقامة الصلوة في المسجد الثاني قلنا التعليل
وقع بالمجموع الامرين اعني بكون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربع المذكورة ومسجد التقوى مشتملا على الخيرات الكثيرة ومن الروافض من يقول انه تعالى ان المسجد الذي بني من
اول الامر على التقوى احق بالقيام فيه من المسجد الذي لا يكون كذلك وثبت ان عليا رضي الله عنه ما كفر بالله تعالى طرفة عين فوجب ان يكون اولى بالقيام
بالامامة ممن كان قد كفر بالله تعالى في اول الامر وجوابنا ان التعليل وقع بالمجموع الامور الكثيرة المذكورة فزال السؤال قوله تعالى لمسجد اسس على التقوى واختلفوا
في ان مسجد التقوى ما هو فقيل انه مسجد قبا وكان صلى الله عليه وسلم يأتيه في كل سنة فيصلي فيه والاكثرون على انه مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال سعيد بن
المسيب المسجد الذي اسس على التقوى مسجد رسول الله وذكر ان رجلين اختلفا فيه فقال احدهما مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال الآخر مسجد قبا فاتيا
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هو مسجدي هذا وقال القاضي لا يمنع دخولهما جميعا تحت هذا الذكر لان قوله تعالى لمسجد اسس على التقوى هو كقول القائل
رجل صالح احق ان تجالسه فلا يكون ذلك مقصورا على واحد فان قيل لم قال احق ان تقوم فيه مع انه لا يجوز قيامه في الآخر قلنا المعنى انه لو كان ذلك
جائزا لكان هذا اولى للسبب المذكور ثم قال تعالى فيه رجال يحبون ان يتطهروا والله يحب المطهرين وفيه مباحث الاول انه تعالى رجح مسجد التقوى بامرين
احدهما انه بني على التقوى وهو الذي تقدم تفسيره والثاني انه فيه رجال يحبون ان يتطهروا وفي تفسير هذه الطهارة اقوال الاول المراد منه التطهر
عن الذنوب والمعاصي وهذا القول متعين لوجوه اولها ان التطهر عن الذنوب هو المؤثر في القرب من الله تعالى واستحقاق ثوابه ومدحه والثاني انه تعالى
وصف اصحاب مسجد الضرار بمضارة المسلمين والكفر بالله والتفريق بين المسلمين فيكون هؤلاء بالضد من صفاتهم وما ذاك الا كونهم مبرئين
عن الكفر والمعاصي والثالث ان طهارة الظاهر انما يحصل لها اثر وقدر عند الله لو حصلت طهارة الباطن من الكفر والمعاصي ولم يحصل نظافة الظاهر لان طهارة
الباطن كافية في حصول الثواب من الله وكان تفسير هذه الطهارة بطهارة الباطن الرابع روى صاحب الكشاف انه لما نزلت هذه الآية مشى رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومعه المهاجرون حتى وقف على باب مسجد قبا فاذا الانصار جلوس فقال امؤمنون انتم فسكت القوم ثم اعادها فقال عمر رضي الله عنه انهم مؤمنون
وانا معهم فقال صلى الله عليه وسلم اترضون بالقضاء قالوا نعم قال اتصبرون على البلاء قالوا نعم قال اتشكرون في الرخاء قالوا نعم فقال صلى الله عليه وسلم

[illegible] ان الله اثنى عليكم فما الذي تصنعون في الوضوء قالوا نتبع الماء الحجر فقرأ النبي صلى الله عليه وسلم رجال يحبون ان يتطهروا القول
[illegible] من اهل الاخبار القول الثالث انه محمول على كلا الامرين وفيه سؤال وهو ان لفظ الطهارة
[illegible] في البراءة عن المعاصي والذنوب واستعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز معا لا يجوز والجواب لفظ النجس اسم مشترك
[illegible] وعلى هذا التقدير فانه يزول السؤال ثم انه تعالى اعاد السبب الاول وهو كون المسجد مبنيا على التقوى فقال
[illegible] وفيه مباحث الاول البنيان مصدر كالغفران والمراد ههنا المبني واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال
[illegible] وقال الواحدي ويجوز ان يكون البنيان جمع بنيانة اذا جعلته اسما لا مصدرا قالوا بنيانة في الواحد البحث
[illegible] فعل ما لم يسم فاعله وكذا قوله ام من اسس بنيانه والباقون اسس على اسناد الفعل الى فاعله وذلك الفاعل هو
[illegible] رضوان اي للخوف من عقاب الله والرغبة في ثوابه وذلك لان الطاعة لا تكون طاعة الا عند هذه الرهبة والرغبة
[illegible] لوجه الله وللرهبة من عقابه والرغبة في ثوابه كان ذلك البناء افضل واكمل من البناء الذي بناه الخ لداعية
[illegible] امن اسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم ففيه مباحث الاول قرأ ابن عامر وحمزة وابو

[illegible]

[illegible] وقيل معناه الا ان يتوبوا توبة يتقطع بها قلوبهم ندما واسفا على تفريطهم وقيل حتى يتشق قلوبهم
[illegible] عبد الله ولو قطعت قلوبهم وعن طلحة ولو قطعت على خطاب رسول الله صلى الله عليه وسلم اي الا
[illegible] عليم باحوالهم حكيم في الاحكام التي يحكم بها عليهم والله الموفق للصواب إِنَّ اللّٰهَ اشْتَرَى
مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللّٰهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعْدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي
التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللّٰهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ
بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللّٰهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا
[illegible] بسبب تخلفهم عن غزوة تبوك فلما تم ذلك الشرح والبيان وذكر اقسامهم وفرع على كل قسم ما كان
[illegible] قال ان الله اشترى من المؤمنين وفي الآية مسائل المسألة الاولى قال القرظي لما بايعت الانصار رسول الله صلى الله
[illegible] قال عبد الله بن رواحة اشترط لربك ولنفسك ما شئت قال اشترط لربي ان تعبدوه ولا تشركوا
[illegible] كم واموالكم قالوا فاذا فعلنا ذلك فماذا لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل فنزلت هذه الآية

قال مجاهد والحسن ومقاتل ثامنهم فاغلى ثمنهم المسألة الثانية قال اهل المعاني لا يجوز ان يشتري الله تعالى شيئا في الحقيقة لان المشتري انما يشتري ما لا يملك
ولهذا قال الحسن انفسا هو خلقها واموالا هو رزقها لكن هذا ذكره الله تعالى حسن التلطف في الدعاء الى الطاعة وحقيقة هذا ان المؤمن متى قاتل في سبيل الله
حتى يقتل فتذهب روحه وينفق ماله في سبيل الله اخذ من الله تعالى في الآخرة الجنة جزاء لما كان فعل جعل هذا استبدالا واشتراء هذا معنى قوله تعالى اشترى من
المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة اي بالجنة وكذا قرأه عمر رضي الله عنه والاعمش قال الحسن اسمعوا والله بيعة رابحة وكفة راجحة بايع الله بها كل
مؤمن والله ما على الارض مؤمن الا وقد دخل في هذه البيعة وقال الصادق ليس لابدانكم ثمن الا الجنة فلا تبيعوها الا بها وقوله تعالى واموالهم يريد التي
ينفقونها في سبيل الله وعلى انفسهم واهليهم وعيالهم وفي الآية لطائف الاولى ان المشتري لا بد له من تقدم البائع وههنا البائع هو الله تعالى والمشتري
هو الله تعالى وهذا انما يصح في حق القيم بالطفل الذي لا يمكنه رعاية المصالح في البيع والشرى وصحة هذا البيع مشروطة برعاية الغبطة العظيمة فهذا المثل
[illegible]

فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وهو ايضا مبالغة في التأكيد وتاسعها قوله تعالى وذلك هو الفوز وعاشرها قوله تعالى العظيم فثبت اشتمال هذه الآية على هذه الوجوه العشرة
في التأكيد والتقرير والتحقيق ونختم الباب بخاتمة وهي ان ابا القسم البلخي استدل بهذه الآية على انه لا بد من حصول الاعواض على آلام الاطفال والبهايم قال لان الآية
دلت على انه لا يجوز ايصال الم القتل واخذ الاموال الى البالغين الا بثمن هو الجنة فلاجرم قال ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة
فوجب ان يكون الحال كذلك في الاطفال والبهايم ولو جاز عليهم التمني لتمنوا ان آلامهم تضاعفت حتى يحصل لهم تلك الاعواض الرفيعة الشريفة ونحن نقول
لا ننكر حصول الخيرات للاطفال والحيوانات في مقابلة هذه الآلام انما الخلاف وقع في ان ذلك العوض عندنا غير واجب وعندكم واجب والآية ساكتة عن بيان
الوجوب اما قوله تعالى التائبون العابدون الحامدون الآية اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية الاولى انه اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بين في هذه الآية
ان اولئك المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسع وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في رفع قوله التائبون العابدون الحامدون وجوه الاول انه رفع
على المدح والتقدير هم التائبون يعني المؤمنين المذكورين في قوله تعالى اشترى من المؤمنين هم التائبون الثاني قال الزجاج لا يبعد ان يكون قوله التائبون مبتدأ
وخبره محذوف اي التائبون العابدون من اهل الجنة ايضا وان لم يجاهدوا لقوله وكلا وعد الله الحسنى وهذا وجه حسن لان على هذا التقدير يكون الوعد بالجنة
حاصلا لجميع المؤمنين اذا جعلت قوله التائبون تابعا لاول الكلام كان الوعد بالجنة خاصا للمجاهدين الثالث التائبون مبتدأ او رفع على البدل من الضمير في قوله
يقاتلون الرابع التائبون مبتدأ والعابدون الى آخر الآية خبر بعد خبر اي التائبون من الكفر على الحقيقة هم الجامعون لهذه الخصال وقرأ ابي وعبد الله
التائبين بالياء الى قوله والحافظين وفيه وجهان احدهما ان يكون ذلك نصبا على المدح والثاني ان يكون جرا صفة للمؤمنين المسئلة الثانية في
تفسير هذه الصفات التسع **الصفة الاولى** قوله تعالى التائبون قال ابن عباس التائبون من الشرك وقال الحسن من الشرك والنفاق وقال
وقال الاصوليون التائبون من كل معصية وهذا اولى لان التوبة قد تكون توبة من الكفر وقد تكون توبة من المعصية وقوله التائبون صيغة عموم محلاة بالالف
واللام فيتناول الكل فالتخصيص بالتوبة عن الكفر محض التحكم واعلم انا قد بالغنا في شرح حقيقة التوبة في تفسير قوله تعالى في سورة البقرة فتلقى آدم من ربه كلمات
فتاب عليه واعلم ان التوبة انما تحصل عند حصول امور اربعة اولها احتراق القلب في الحال عن صدور تلك المعصية عنه وثانيها ندمه على ما مضى
وثالثها عزمه على الترك في المستقبل ورابعها ان يكون الحامل له على هذه الامور الاربعة طلب رضوان الله وعبوديته فان كان غرضه منها دفع مذمة الناس وتحصيل
مدحهم او سائر الاغراض فهو ليس من التائبين **الثانية** قوله تعالى العابدون قال ابن عباس الذين يرون عبادة الله واجبة عليهم وقال المتكلمون
هم الذين اتوا بالعبادة وهي عبارة عن الاتيان بفعل مشعر بتعظيم الله على اقصى الوجوه في التعظيم ولا بعد في ان يقول ان معرفة الله والاقرار بوجوب
طاعته عمل من اعمال القلب وحصول الاسم في جانب الثبوت يكفي فيه حصول فرد من افراد تلك الماهية قال الحسن العابدون هم الذين عبدوا الله
في السراء والضراء وقال قتادة قوم اخذوا من ابدانهم في ليلهم ونهارهم **الثالثة** قوله تعالى الحامدون هم الذين يقومون بحق شكر الله على نعمه
دينا ودنيا ويجعلون اظهار ذلك عادة لهم وقد ذكرنا ان التسبيح والتحميد صفة الذين كانوا يعبدون الله تعالى قبل خلق الدنيا وهم الملائكة
لانه تعالى اخبر عنهم انهم قالوا قبل خلق الدنيا وهم الملائكة لانه تعالى اخبر عنهم انهم قالوا قبل خلق آدم نحن نسبح بحمدك وهو صفة الذين يعبدون الله
تعالى بعد خراب الدنيا لانه تعالى اخبر عن اهل الجنة بانهم يحمدون الله تعالى وهو قوله وآخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين واخبر عن افاضل اهل
الدنيا انهم يعبدون الله بالتحميد وهو انهم يقولون كل يوم سبعة عشر مرة الحمد لله رب العالمين وهم المرادون بقوله تعالى الحامدون **الرابعة**
قوله تعالى السائحون وفيه اقوال الاول قال عامة المفسرين هم الصائمون وقال ابن عباس كل ما ذكر في القرآن من السياحة فهو الصيام وعن الحسن انها صوم الفرض
وقال النبي صلى الله عليه وسلم سياحة امتي الصيام وقيل هم الذين يديمون الصيام وفي المعنى الذي لاجله حسن تفسير السائح بالصائم وجهان الاول قال الازهري
قيل للصائم سائح لان الذي كان يسيح في الارض متعبدا لا زاد معه كان ممسكا عن الاكل والصائم ممسك عن الاكل فلهذه المشابهة سمي الصائم سائحا الثاني
ان الاصل في السياحة الاستمرار على الذهاب في الارض كالماء الذي يسيح والصائم يستمر على فعل الطاعة وترك المنهي وهو الاكل والشرب والوقاع
وعندي فيه وجه آخر وهو ان الانسان اذا امتنع من الاكل والشرب والوقاع وسد على نفسه ابواب الشهوات انفتحت عليه ابواب الحكمة وتجلت
له انوار عالم الجلال ولذلك قال صلى الله عليه وسلم من اخلص لله اربعين صباحا ظهرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه فيصير من السائحين في عالم
جلال الله المنتقلين من مقام الى مقام ومن درجة الى درجة فيحصل له سياحة في عالم الروحانيات القول الثاني ان المراد من السائحين طلاب العلم ينتقلون
من بلد الى بلد في طلب العلم وهو قول عكرمة عن وهب بن منبه كانت السياحة في بني اسرائيل وكان الرجل اذا ساح اربعين سنة رأى ما كان يرى السائحون
قبله فساح واحد وبقي اربعين سنة فلم ير شيئا فقال يا رب ما ذنبي بان اسأت فعند ذلك اراه الله تعالى ما رأى السائحون واقول للسياحة اثر
عظيم في تكميل النفس لانه يلقاه انواع من الضر والبؤس فلا بد له من الصبر عليها وقد ينقطع زاده فيحتاج الى التوكل على الله وقد يلقى افاضل مختلفين فيستفيد
من كل احد فائدة مخصوصة وقد يلقى الاكابر من الناس فيستحقر نفسه في مقابلتهم وقد يصل الى المرادات الكثيرة فينتفع بها وقد يشاهد اختلاف احوال
اهل الدنيا بسبب ما خلق الله تعالى في كل طرف من الاحوال الخاصة بهم فتقوى معرفته وبالجملة فالسياحة لها آثار قوية في الدين القول الثالث

قال ابو مسلم السائحون السائرون في الارض وهو مأخوذ من السيح سيح الماء الجاري والمراد من خرج مجاهدا مهاجرا وتقريره انه تعالى وصف المؤمنين في الآية الاولى بالجهاد ثم ذكر هذه الآية
في بيان صفات المجاهدين فبين ان المجاهدين ينبغي ان يكونوا موصوفين بمجموع هذه الصفات **الصفة الخامسة والسادسة** قوله تعالى الراكعون الساجدون والمراد منه اقامة
الصلوات قال القاضي وانما جعل ذكر الركوع والسجود كناية عن الصلوة لان سائر اشكال المصلي موافق للعادة وهو قيامه وقعوده والذي يخرج عن العادة في ذلك هو الركوع والسجود
وبه يتبين الفصل بين المصلي وغيره ويمكن ان يقال القيام اول مراتب التواضع لله تعالى والركوع وسطها والسجود غايتها فخص الركوع والسجود بالذكر لدلالتهما على غاية التواضع
والعبودية تنبيها على ان المقصود من الصلوة نهاية الخضوع والتعظيم **الصفة السابعة والثامنة** قوله تعالى الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر واعلم ان
كتاب احكام الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كتاب كبير مذكور في علم الاصول فلا يمكن ايراده ههنا وفيه اشارة الى ايجاب الجهاد لان رأس المعروف الايمان
بالله تعالى ورأس المنكر الكفر بالله والجهاد يوجب الترغيب في الايمان والزجر عن الكفر والجهاد داخل في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واما دخول الواو في
قوله والناهون عن المنكر ففيه وجوه الاول ان النسق قد يكون تارة بالواو وبغير الواو اخرى قال تعالى غافر الذنب وقابل التوب شديد العقاب ذي الطول
فجاء بعض بالواو وبعض بغير الواو الثاني ان المقصود من هذه الآيات الترغيب في الجهاد فانه سبحانه وتعالى ذكر الصفات الست ثم قال الآمرون بالمعروف والناهون
عن المنكر والتقدير ان الموصوفين بالصفات الست هم الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر وقد ذكرنا ان رأس الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ورئيسه هو الجهاد
فالمقصود من ادخال حرف الواو عليه التنبيه على ما ذكرناه الثالث في ادخال الواو على هذا الوجه وذلك لان كل ما سبق من الصفات عبادات يأتي بها الانسان لنفسه ولا تعلق
لشيء منها بالغير اما النهي عن المنكر فعبادة متعلقة بالغير وهذا النهي يوجب ثوران الغضب وظهور الخصومة وربما اقدم ذلك المنهي على ضرب الناهي وربما حاول
قتله فكان النهي عن المنكر اصعب اقسام العبادات والطاعات فادخل عليها الواو تنبيها على ما يحصل فيها من زيادة المشقة والمحنة قوله تعالى والحافظون
لحدود الله والمقصود ان تكاليف الله كثيرة وهي محصورة في نوعين احدهما ما يتعلق بالعبادات والثاني ما يتعلق بالمعاملات اما العبادات فهي التي امر الله تعالى بها لا لمصلحة
مرعية في الدنيا بل لمصالح مرعية في الدين وهي الصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد والاعتاق والنذور وسائر اعمال البر واما المعاملات فهي اما لجلب المنافع واما لدفع
المضار فالقسم الاول وهو ما يتعلق بجلب المنافع فتلك المنافع اما ان تكون مقصودة بالاصالة او بالتبعية اما المنافع المقصودة بالاصالة فهي المنافع الحاصلة من
طرق الحواس الخمس فاولها المذوقات ويدخل فيها كتاب الاطعمة والاشربة من الفقه ولما كان الطعام قد يكون نباتا وقد يكون حيوانا والحيوان لا يمكن اكله الا بعد
الذبح والله تعالى شرط في الذبح شرائط مخصوصة ولاجل هذا دخل في الفقه كتاب الصيد والذبائح وكتاب الضحايا وثانيها الملموسات ويدخل فيها باب احكام الوقاع
وما يحل منها وما يحرم جملة وهو باب النكاح ومنه ايضا باب الرضاع ومنها ما هو بحث عن لوازم النكاح مثل المهر والنفقة والمسكن ويتصل به احوال القسم والنشوز
ومنها ما هو بحث عن الاسباب المزيلة للنكاح ويدخل فيه كتاب الطلاق والخلع والايلاء والظهار واللعان ومن الاحكام المتعلقة بالملموسات البحث عما يحل لبسه
وما لا يحل وعما يحل استعماله وما لا يحل كاستعمال الاواني الذهبية والفضية وطال كلام الفقهاء في هذا الباب وثالثها المبصرات وهي باب ما يحل النظر اليه وما لا يحل
ورابعها المسموعات وهو باب ما يحل سماعه ام لا وخامسها المشمومات وليس للفقهاء فيها مجال واما المنافع المقصودة بالتبع فهي الاموال والبحث عنها من ثلاثة اوجه
الاول الاسباب المفيدة للملك وهي اما البيع او غيره اما البيع فاما ان يكون بيع الاعيان او بيع المنافع واما بيع الاعيان فاما ان يكون بيع العين بالعين او بيع الدين
بالعين وهو السلم او بيع العين بالدين كما اذا اشترى شيئا في الذمة او بيع الدين بالدين وقيل انه لا يجوز لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الكالي
بالكالي ولكن حصل له مثال في الشرع وهو تقاصي الدينين واما بيع المنفعة فيدخل فيه كتاب الاجارة وكتاب الحوالة وكتاب عقد المضاربة واما سائر
الاسباب الموجبة للملك فهي الارث والهبة والوصية واحياء الموات والالتقاط واخذ الفيء والغنائم واخذ الزكوات وغيرها ولا طريق الى ضبط اسباب الملك الا
بالاستقراء الثاني من مباحث الفقهاء الاسباب التي توجب لغير المالك التصرف في الشيء وهو باب الوكالة والوديعة وغيرهما الثالث الاسباب التي تمنع المالك
من التصرف في ملك نفسه وهو الرهن والتفليس والاحجار وغيرها فهذا ضبط اقسام تكاليف الله في باب جلب المنافع واما تكاليف الله في باب دفع المضار
فنقول اقسام المضرة خمسة لان المضرة اما ان تحصل في النفوس او في الاموال او في الاديان او في الانساب او في العقول اما المضار الحاصلة في النفوس فهي
اما ان تحصل في كل النفس والحكم فيه اما القصاص والدية او الكفارة واما في بعض من ابعاض البدن كقطع اليد وغيرها والواجب فيه اما القصاص والدية
او الارش واما المضار الحاصلة في الاموال فذلك الضرر اما ان يحصل على سبيل الاعلان والاظهار وهو كتاب الغصب او على سبيل الخفية وهو كتاب السرقة
واما المضار الحاصلة في الاديان فهي اما الكفر او البدعة اما الكفر فيدخل فيه كتاب حكم المرتدين وليس للفقهاء كتاب مفرد في احكام المبتدعين واما المضار
الحاصلة في الانساب فيتصل به تحريم الزنا واللواطة وبيان العقوبة المشروعة فيهما ويدخل فيه ايضا باب حد القذف وباب اللعان وههنا بحث آخر
وهو ان كل احد لا يمكنه استيفاء حقوقه من جلب المنافع ودفع المضار بنفسه لانه ربما كان ضعيفا فلا يلتفت اليه خصمه فلهذا السبب نصب الله تعالى الامام لتنفيذ
الاحكام ووجب ان يكون لذلك الامام نواب وهم الامراء والقضاة ولما لم يجز ان يكون قول الغير على الغير مقبولا الا بحجة فالشرع اثبت لاظهار الحق حجة
مخصوصة وهي الشهادة ولا بد وان يكون للدعوى ولاقامة البينة شرائط مخصوصة ولا بد من باب مشتمل عليها فهذا ضبط معاقد تكاليف الله واحكامه وحدوده
ولما كانت كثيرة والله تعالى انما بينها في القرآن تارة على وجه التفصيل وتارة بان امر رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بينها للمكلفين لا جرم انه تعالى اجمل

ذكرها في هذه الآية فقال والحافظون لحدود الله وهو يتناول كل هذه التكاليف واعلم ان الفقهاء ظنوا ان الذي ذكروه في بيان التكاليف وافٍ كامل وليس الامر كذلك لان اعمال المكلفين قسمان اعمال الجوارح واعمال القلوب وكتب الفقه مشتملة على شرح اقسام التكاليف المتعلقة باعمال الجوارح فاما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فلم يبحثوا عنها البتة ولم يصنفوا لها كتبا وابوابا وفصولا ولم يبحثوا عن دقائقها ولا شك ان البحث عنها اهم والمبالغة في الكشف عن حقائقها اولى لان اعمال الجوارح انما تراد لاجل تحصيل اعمال القلوب والآيات الكثيرة في كتاب الله تعالى ناطقة بذلك الا ان قوله سبحانه وتعالى والحافظون لحدود الله متناول لكل هذه الاقسام على سبيل الشمول والاحاطة واعلم انه تعالى لما ذكر هذه الصفات التسع قال وبشر المؤمنين والمقصود منه انه تعالى قال في الآية الاولى فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به فذكر هذه الصفات التسعة ثم ذكر عقيبها وبشر المؤمنين تنبيها على ان البشارة المذكورة في قوله تعالى فاستبشروا لم تتناول الا المؤمنين الموصوفين بهذه الصفات فان قيل ما السبب في انه تعالى ذكر تلك الصفات الثمان على التفصيل ثم انه ذكر عقيبها سائر اقسام التكاليف على سبيل الاجمال في هذه الصفة التاسعة قلنا لان التوبة والعبادة والاشتغال بتحميد الله والسياحة لطلب العلم والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهي عن المنكر امور لا ينفك المكلف عنها في اغلب اوقاته فلهذا ذكرها الله تعالى على سبيل التفصيل واما البقية فقد ينفك المكلف عنها في اكثر اوقاته مثل احكام البيع والشراء ومثل معرفة احكام الجنايات فقد ينفك المكلف عنها وايضا فتلك الامور الثمانية اما اعمال القلوب واما ان كانت اعمال الجوارح الا ان المقصود منها ظهور احوال القلوب وقد عرفت ان رعاية احوال القلوب اهم من رعاية احوال الظواهر فلهذا السبب ذكر ذلك القسم على سبيل التفصيل وذكر هذا القسم على سبيل الاجمال والله اعلم ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين ولو كانوا اولي قربى من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه ان ابرهيم لاواه حليم وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ان الله بكل شيء عليم ان الله له ملك السموات والارض يحيي ويميت وما لكم من دون الله من ولي ولا نصير لقد تاب الله على﴾ اعلم انه تعالى لما بين من اول هذه السورة الى هذا الموضع وجوب اظهار البراءة عن الكفار والمنافقين من جميع الوجوه بين في هذه الآية انه يجب اظهار البراءة عن موتاهم وان كانوا في غاية القرب من الانسان كالاب والام كما اوجب البراءة عن احيائهم والمقصود منه بيان وجوب مقاطعتهم على اقصى الغايات والمنع من مواصلتهم بسبب من الاسباب وفيه مسائل المسألة الاولى ذكروا في سبب نزول هذه الآية وجوها الاول قال ابن عباس لما فتح الله تعالى مكة سأل النبي صلى الله عليه وسلم اي ابويه احدث به عهدا قيل امك فذهب الى قبرها ووقف دونه ثم قعد عند رأسها وبكى فسأله عمر رضي الله عنه وقال نهيتنا عن زيارة القبور والبكاء ثم زرت وبكيت فقال قد اذن لي فيه فلما علمت ما هي فيه من عذاب الله واني لا اغني عنها شيئا بكيت رحمة لها الثاني روى سعيد بن المسيب عن ابيه قال لما حضرت ابا طالب الوفاة قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عم قل لا اله الا الله احاج لك بها عند الله فقال ابو جهل وعبد الله بن ابي امية اترغب عن ملة عبد المطلب فقال انا على ملة عبد المطلب فقال صلى الله عليه وسلم لاستغفرن لك ما لم انه عنك فنزلت هذه الآية وقوله تعالى انك لا تهدي من احببت قال الواحدي وقد استبعده الحسين بن الفضل لان هذه السورة من آخر القرآن نزولا ووفاة ابي طالب كانت بمكة في اول الاسلام قال مولانا الامام رحمه الله هذا الاستبعاد عندي مستبعد فاي بأس ان يقال ان النبي صلى الله عليه وسلم بقي يستغفر لابي طالب من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الآية فان التشديد مع الكفار انما ظهر في هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم ان يستغفروا لابائهم من الكافرين وكان النبي صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم عند نزول هذه السورة منعهم الله تعالى منه فهذا غير مستبعد في الجملة الثالث يروى عن علي رضي الله عنه انه سمع رجلا يستغفر لابويه المشركين قال فقلت له تستغفر لابويك وهما مشركان فقال قد استغفر ابرهيم لابويه وهما مشركان فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت هذه الآية الرابع يروى ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال كان ابي في الجاهلية يصل الرحم ويقري الضيف ويمنح من ماله ويفعل فاين ابي فقال امات مشركا فقال نعم قال في ضحضاح من النار فولى الرجل يبكي فدعاه صلى الله عليه وسلم فقال ان ابي واباك وابا ابرهيم في النار ان اباك لم يقل يوما اعوذ بالله من النار المسألة الثانية قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين يحتمل ان يكون المعنى ما ينبغي لهم ذلك فيكون كالوصف وان يكون معناه ليس لهم ذلك على معنى النهي فالاول معناه ان النبوة والايمان يمنع من الاستغفار للمشركين والثاني معناه لا تستغفروا والامران متقاربان وسبب هذا المنع ما ذكره الله تعالى في قوله من بعد ما تبين لهم انهم اصحاب الجحيم وايضا قال تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك والمعنى انه تعالى لما اخبر عنهم انه يدخلهم النار فطلب الغفران لهم جار مجرى طلب ان يخلف الله وعده ووعيده وانه لا يجوز وايضا لما سبق قضاء الله بانه يعذبهم فلو طلبوا غفرانه لصاروا مردودين وذلك يوجب نقصان درجة النبي صلى الله عليه وسلم وحط مرتبته وايضا انه تعالى قال ادعوني استجب لكم وقال عنهم انهم اصحاب الجحيم فهذا الاستغفار يوجب دخول الخلف في احد هذين النصين وانه لا يجوز وقد جوز ابو هاشم ان يسأل العبد ربه شيئا بعدما اخبر الله تعالى انه لا يفعله واحتج عليه بقول اهل النار ربنا اخرجنا منها مع علمهم بانه تعالى لا يفعل ذلك وهذا في غاية البعد من وجوه الاول ان هذا مبني على مذهبه ان اهل الآخرة لا يجهلون ولا يكذبون وذلك ممنوع بل نص القرآن يبطله وهو قوله تعالى ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا والله ربنا ما كنا مشركين انظر كيف كذبوا

على انفسهم والثاني ان في حقهم يحسن ذلك السؤال والدعاء لانهم اما في حق الرسول صلى الله عليه وسلم فغير جائز لانه يوجب نقصان منصبه الثالث ان مثل هذا السؤال الذي يعلم انه لا فائدة فيه اما ان يكون عبثا او معصية وكلاهما جائزان على اهل النار وغير جائزين على اكابر الانبياء صلوات الله عليهم المسألة الثالثة انه تعالى لما بين ان العلة المانعة من هذا الاستغفار هو انه تبين كونهم من اصحاب الجحيم وهذه العلة لا تختلف بان يكونوا من الاقارب او من الاباعد فلهذا السبب قال تعالى ولو كانوا اولي قربى وسبب النزول على ما حكيناه يقوي هذا الدليل الذي ذكرناه اما قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الآية ففيها مسائل المسألة الاولى في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوه الاول ان المقصود منه ان لا يتوهم انسان انه تعالى منع محمدا صلوات الله عليه من بعض ما اذن لابرهيم عليه السلام فيه والثاني ان يقال انا ذكرنا في سبب اتصال هذه الآية بما قبلها المبالغة في ايجاب الانقطاع عن الكفار احيائهم وامواتهم ثم بين تعالى ان هذا الحكم غير مختص بدين محمد صلوات الله عليه فتكون المبالغة في تقرير وجوب الانقطاع كانت مشروعة ايضا في دين ابرهيم عليه السلام فتكون المبالغة في تقرير وجوب المقاطعة والمباينة من الكفار اكمل واقوى الثالث انه تعالى وصف ابرهيم في هذه الآية بكونه حليما اي قليل الغضب وبكونه اواها اي كثير التوجع والتفجع عند نزول المضار بالناس والمقصود ان من كان موصوفا بهذه الصفة كان ميل قلبه الى الاستغفار لابيه شديدا وكانه قيل ان ابرهيم مع جلالة قدره ومع كونه موصوفا بالاواهية والحليمية منعه الله تعالى من الاستغفار لابيه الكافر فلان يكون غيره ممنوعا من هذا المعنى كان اولى المسألة الثانية دل القرآن على ان ابرهيم عليه السلام استغفر لابيه قال تعالى حكاية عنه واغفر لابي انه كان من الضالين وايضا قال عنه ربنا اغفر لي ولوالدي وقال تعالى في سورة مريم حكاية عنه قال سلام عليك سأستغفر لك ربي وقال ايضا لاستغفرن لك وثبت ان الاستغفار للكافر لا يجوز فهذا يدل على صدور هذا الذنب من ابرهيم عليه السلام واعلم انه تعالى اجاب عن هذا الاشكال بقوله وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة وعدها اياه وفيه قولان الاول ان يكون الواعد ابا ابرهيم والمعنى ان اباه وعده ان يؤمن فكان ابرهيم عليه السلام يستغفر له لاجل ان يحصل هذا المعنى فلما تبين له انه لا يؤمن وانه عدو لله تبرأ منه وترك ذلك الاستغفار والثاني ان يكون الواعد ابرهيم عليه السلام وذلك انه وعد اباه ان يستغفر له رجاء اسلامه فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه والدليل على صحة هذا التأويل قراءة الحسن وعدها اباه بالباء ثم من الناس من ذكر في الجواب وجهين آخرين الاول ان المراد من استغفار ابرهيم عليه السلام لابيه دعاؤه له الى الايمان والاسلام وكان يقول له آمن حتى تتخلص من العقاب وتفوز بالغفران وكان يتضرع الى الله تعالى في ان يرزقه الايمان الذي يوجب المغفرة فهذا هو الاستغفار فلما اخبره الله تعالى بانه يموت مصرا على الكفر ترك تلك الدعوة الثاني في الجواب ان من الناس من حمل قوله تعالى ما كان للنبي والذين آمنوا ان يستغفروا للمشركين على صلوة الجنازة وبهذا الطريق فلا امتناع في الاستغفار للكافر ويكون الفائدة في ذلك الاستغفار تخفيف العقاب قالوا والدليل على ان المراد ما ذكرناه انه تعالى منع من الصلوة على المنافقين وهو قوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا وفي هذه الآية عمم هذا الحكم ومنع من الصلوة على المشركين سواء كان منافقا او مظهرا لذلك الشرك وهو قول غريب المسألة الثالثة اختلفوا في السبب الذي به تبين لابرهيم عليه السلام ان اباه عدو لله فقال بعضهم بالاصرار والموت وقال بعضهم بالاصرار وحده وقال آخرون لا يبعد ان الله تعالى عرفه ذلك بالوحي وعند ذلك تبرأ منه فكانه تعالى يقول لما تبين لابرهيم ان اباه عدو لله تبرأ منه فكونوا كذلك لاني امرتكم بمتابعة ابرهيم في قوله واتبع ملة ابرهيم واعلم انه تعالى لما ذكر حال ابرهيم عليه السلام في هذه الواقعة قال ان ابرهيم لاواه حليم واعلم ان اشتقاق الاواه من قول الرجل عند شدة حزنه اوه والسبب فيه ان عند الحزن يختنق الروح القلبي في داخل القلب ويشتد حرقه فالانسان يخرج ذلك النفس المحترق في القلب ليخف بعض ما به هذا هو الاصل في اشتقاق هذا اللفظ وللمفسرين فيه عبارات روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال الاواه الخاشع المتضرع وعن عمر رضي الله عنه انه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الاواه فقال الدعاء ويروى ان زينب تكلمت عند رسول الله صلى الله عليه وسلم بما يتغير له لونه فانكر عمر رضي الله عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم دعها فانها اواهة قيل يا رسول الله وما الاواهة قال الداعية الخاشعة المتضرعة وقيل معنى كون ابرهيم عليه السلام اواها انه كلما ذكر لنفسه تقصيرا او ذكر له شيء من شدائد الآخرة كان يتأوه اشفاقا من ذلك واستعظاما له وعن ابن عباس الاواه المؤمن بالحبشية واما وصفه بانه حليم فهو معلوم واعلم انه تعالى انما وصفه بهذين الوصفين في هذا المقام لانه تعالى وصفه بشدة الرقة والشفقة والخوف والوجل ومن كان كذلك فانه تعظم رقته على ابيه واولاده فبين تعالى انه مع هذه العادة تبرأ من ابيه وغلظ قلبه عليه لما ظهر له اصراره على الكفر فانتم بهذا المعنى اولى وكذلك وصفه ايضا بانه حليم لان احد اسباب الحلم رقة القلب وشدة العطف لان المرء اذا كان حاله هكذا اشتد حلمه عند الغضب قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما الآية فيها مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما منع المؤمنين من ان يستغفروا للمشركين والمسلمون كانوا قد استغفروا للمشركين قبل نزول هذه الآية فانهم قبل نزول هذه الآية كانوا يستغفرون لابائهم وامهاتهم وسائر اقاربهم ممن مات على الكفر فلما نزلت هذه الآية خافوا بسبب ما صدر عنهم قبل ذلك من الاستغفار للمشركين وايضا فان اقواما من المسلمين الذين استغفروا للمشركين كانوا قد ماتوا قبل نزول هذه الآية فوقع الخوف في قلوب المسلمين انه كيف يكون حالهم فازال الله تعالى ذلك الخوف عنهم بهذه الآية وبين انه تعالى لا يؤاخذهم بعمل الا بعد ان يبين لهم انه يجب عليهم ان يتقوه ويحترزوا عنه فهذا وجه حسن في النظم وقيل المراد ان من اول السورة الى هذا الموضع في بيان المنع من مخالطة الكفار والمنافقين وفي وجوب مباينتهم والاحتراز عن موالاتهم فكانه قيل ان الاله الرحيم الكريم كيف يليق به هذا التشديد في حق هؤلاء الكفار والمنافقين فاجيب عنه بانه تعالى لا يؤاخذ اقواما بالعقوبة بعد اذ دعاهم الى الرشد حتى يبين لهم ما يجب عليهم ان يتقوه فاما بعد ان فعل ذلك وازاح العذر وازال العلة فله ان يؤاخذهم باشد انواع المؤاخذة والعقوبة وفي قوله تعالى ليضل وجوه الاول المراد انه تعالى اضله عن طريق الجنة اي صرفه

عنه ومنعه من التوجه إليه الخ قالت المعتزلة المراد من هذا الإضلال الحكم عليهم بالضلال واحتجوا بقول الكميت وطائفة قد أكفروني بحبكم قال أبو بكر الأنباري وهذا التأويل فاسد لأن
العرب إذا أرادوا ذلك المعنى قالوا ضلّل يضلّل واحتجاجهم ببيت الكميت باطل لأنه لا يلزم من صحة قولنا أكفر في الحكم صحة قولنا أضل وليس كل موضع صح فيه فعّل صح فيه أفعل
ألا ترى أنه يجوز أن يقال كسّر ولا يجوز أن يقال أكسر وفسّق وما ذكروه إجراء للقياس في اللغة ولا يجوز ذلك بل يجب فيه الرجوع إلى السماع الوجه الثالث في تفسير
الآية وما كان الله ليوقع الضلالة في قلوبهم بعد الهدى حتى يكون منهم الأمر الذي به يستحق العقاب المسألة الثانية قالت المعتزلة حاصل الآية أنه تعالى لا يؤاخذ أحدا
إلا بعد أن يبين له كون ذلك الفعل قبيحا ومنهيا عنه وقرر ذلك بأنه عالم بكل المعلومات وهو قوله تعالى إن الله بكل شيء عليم وبأنه قادر على كل الممكنات وهو قوله تعالى
له ملك السموات والأرض يحيي ويميت فكان التقدير أن من كان عالما قادرا هكذا لم يكن محتاجا والعالم القادر الغني لا يفعل القبيح والعقاب قبل البيان وإزاحة العذر
قبيح فوجب أن لا يفعله الله تعالى فنظم الآية إنما يصح إذا فسرناها بهذا الوجه وهذا يقتضي أنه يقبح من الله تعالى الابتداء بالعقاب وأنتم لا تقولون به والجواب أن
ما ذكرتموه يدل على أنه تعالى لا يعاقب إلا بعد التبيين وإزالة العذر وإزاحة العلة وليس فيها دلالة على أنه تعالى ليس له ذلك فسقط ما ذكرتموه في هذا الباب
ثم قال تعالى له ملك السموات والأرض يحيي ويميت وفي ذكر هذا المعنى هاهنا فوائد أحدها أنه تعالى لما أمر بالبراءة من الكفار بين أنه له ملك السموات والأرض فإذا كان هو
ناصرا لكم فهم لا يقدرون على إضراركم ثانيها أن القوم من المسلمين قالوا لما أمرتنا بالانقطاع من الكفار فحينئذ لا يمكننا أن نختلط بآبائنا وأولادنا
وإخواننا لأنه ربما كان الكثير منهم كافرين والمراد أنكم إن صرتم محرومين عن معاونتهم ومناصرتهم فالإله الغني هو المالك للسموات والأرض والمحيي والمميت
ناصركم فلا يضركم أن ينقطعوا عنكم وثالثها أنه تعالى لما أمر بهذه التكاليف الشاقة كأنه قال وجب عليكم أن تنقادوا لحكمي وتكليفي لكوني إلهكم ولكونكم
عبيدا لي والله أعلم ونعم المولى ونعم النصير لَقَدْ تَابَ اللَّهُ عَلَى النَّبِيِّ وَالْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ فِي سَاعَةِ
الْعُسْرَةِ مِنْ بَعْدِ مَا كَادَ يَزِيغُ قُلُوبُ فَرِيقٍ مِنْهُمْ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ إِنَّهُ بِهِمْ رَءُوفٌ رَحِيمٌ وَعَلَى الثَّلَاثَةِ الَّذِينَ خُلِّفُوا
حَتَّى إِذَا ضَاقَتْ عَلَيْهِمُ الْأَرْضُ بِمَا رَحُبَتْ وَضَاقَتْ عَلَيْهِمْ أَنْفُسُهُمْ وَظَنُّوا أَنْ لَا مَلْجَأَ مِنَ اللَّهِ إِلَّا
إِلَيْهِ ثُمَّ تَابَ عَلَيْهِمْ لِيَتُوبُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا
مَعَ الصَّادِقِينَ مَا كَانَ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُمْ مِنَ الْأَعْرَابِ أَنْ يَتَخَلَّفُوا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا
اعلم أنه تعالى لما استقصى في شرح أحوال غزوة تبوك وبين أحوال المتخلفين عنها وأطال القول في ذلك على الترتيب الذي لخصناه في هذا التفسير عاد في هذه الآية
إلى شرح ما بقي من أحكامها ومن بقية تلك الأحكام أنه كان قد صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نوع زلة جارية مجرى ترك الأولى وصدر أيضا عن المؤمنين نوع زلة فذكر
الله تعالى أنه تفضل عليهم وتاب عليهم في تلك الزلات فقال لقد تاب الله على النبي وفي الآية مسائل المسألة الأولى دلت الأخبار على أن هذا السفر
كان شاقا شديدا على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين على ما سيجيء شرحها وهذا يوجب الثناء فكيف يليق بها قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين
والجواب من وجوه الأول أنه صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم شيء من باب ترك الأفضل وهو المشار إليه بقوله تعالى عفا الله عنك لم أذنت لهم وأيضا لما اشتد
الزمان في هذه الغزوة على المؤمنين على ما سيجيء شرحها فربما وقع في قلوبهم نوع نفرة عن تلك السفرة وربما وقع في خاطر بعضهم أنا لسنا نقدر على الفرار
لست أقول عزموا عليه بل أقول وساوس كانت تقع في قلوبهم فالله تعالى بين في آخر هذه السورة أنه بفضله عفا عنها فقال لقد تاب الله على النبي والذين
آمنوا معه الثاني في الجواب أن الإنسان طول عمره لا ينفك عن زلات وهفوات إما من باب الصغائر أو من باب ترك الأفضل ثم إن النبي صلى الله عليه وسلم وسائر
المؤمنين لما تحملوا مشاق هذا السفر ومتاعبه وصبروا على تلك الشدائد والمحن أخبر الله تعالى أن تحمل تلك الشدائد صارت مكفرة لجميع الزلات التي صدرت عنهم في طول
العمر وصارت قائمة مقام التوبة المقرونة بالإخلاص عن كلها فلهذا السبب قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين آمنوا معه الثالث أن الزمان لما اشتد
عليهم في ذلك السفر وكانت الوساوس تقع في قلوبهم فكلما وقعت وسوسة في قلب واحد منهم تاب إلى الله تعالى منها وتضرع إليه في إزالتها عن قلبه
فلكثرة إقدامهم على التوبة بسبب خطرات تلك الوساوس ببالهم قال تعالى لقد تاب الله على النبي والذين آمنوا معه الرابع لا يبعد أن يكون قد صدر عن أولئك
الأقوام أنواع من المعاصي إلا أنه تعالى تاب عليهم وعفا عنهم لأجل أنهم تحملوا مشاق ذلك السفر ثم إنه تعالى ضم ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ذكرهم تنبيها على
عظم مراتبهم في الدين وأنهم قد بلغوا إلى الدرجة التي لأجلها ضم رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم في قبول التوبة والله أعلم المسألة الثانية في المراد بساعة
العسرة قولان الأول أنها مختصة بغزوة تبوك والمراد منها الزمان الذي صعب الأمر عليهم جدا في ذلك السفر والعسرة تعذر الأمر وصعوبته قال جابر
حصلت عسرة الظهر وعسرة الماء وعسرة الزاد أما عسرة الظهر فقال الحسن كان العشرة من المسلمين يخرجون على بعير يعتقبونه بينهم أما عسرة الزاد فربما
مص التمرة الواحدة جماعة يتناوبونها حتى لا يبقى من التمرة إلا النواة وكان معهم شيء من شعير مسوس فكان أحدهم إذا وضع اللقمة في فيه أخذ أنفه من نتن
اللقمة وأما عسرة الماء فقال عمر رضي الله عنه خرجنا في قيظ شديد وأصابنا فيه عطش شديد حتى إن الرجل لينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه واعلم أن هذه
الغزوة تسمى غزوة العسرة ومن خرج فيها فهم جيش العسرة وجهزهم عثمان رضي الله عنه وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم والقول الثاني قال أبو مسلم
يجوز أن يكون المراد بساعة العسرة جميع الأحوال والأوقات الشديدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وعلى المؤمنين فيدخل فيه غزاة الخندق وغيرها وقد

وقد ذكر الله تعالى بعضها في كتابه كقوله تعالى وإذ زاغت الأبصار وبلغت القلوب الحناجر وقوله تعالى ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسونهم بإذنه حتى إذا فشلتم الآية والمقصود منه وصف
المهاجرين والأنصار بأنهم اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأوقات الشديدة والأحوال الصعبة وذلك يفيد نهاية المدح والتعظيم ثم قال تعالى من بعد ما كاد يزيغ قلوب
فريق منهم وفيه مباحث الأول فاعل كاد يجوز أن يكون هو قوله قلوب والتقدير كاد قلوب فريق منهم تزيغ ويجوز أن يكون فيه ضمير الأمر والشأن والفعل
والفاعل تفسير للأمر والشأن والمعنى كاد ذوو الانبثاث على اتباع رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الغزوة لشدة العسر البحث الثاني قرأ عاصم وحفص وحمزة يزيغ بالياء
لتقدم الفعل والباقون بالتاء لتأنيث قلوب وفي قراءة عبد الله من بعد ما زاغت قلوب فريق منهم البحث الثالث كاد عند بعضهم يفيد المقاربة
مع عدم الوقوع فهذه التوبة المذكورة توبة عن تلك المقاربة واختلفوا في ذلك الذي وقع في قلوبهم فقيل هم بعضهم عند تلك الشدة العظيمة أن يفارق
رسول الله صلى الله عليه وسلم لكنه صبر واحتسب فلذلك قال تعالى ثم تاب عليهم لما صبروا وثبتوا وندموا على ذلك الأمر اليسير وقال آخرون بل كان ذلك
بحديث النفس الذي يكون مقدمة للعزيمة فلما نالتهم الشدة وقع ذلك في قلوبهم ومع ذلك تلافوا هذا اليسير خوفا منه أن يكون معصية فلذلك قال تعالى
ثم تاب عليهم فإن قيل ذكر التوبة في أول الآية وفي آخرها فما الفائدة في التكرار قلنا فيه وجوه الأول أنه تعالى ابتدأ بذكر التوبة قبل ذكر الذنب تطييبا لقلوبهم
ثم ذكر الذنب ثم أردفه مرة أخرى بذكر التوبة والمقصود منه تعظيم شأنهم والثاني أنه إذا قيل عفا السلطان عن فلان ثم عفا عنه دل ذلك على أن
ذلك العفو عفو متأكد بلغ الغاية القصوى في الكمال والقوة قال النبي صلى الله عليه وسلم إن الله ليغفر ذنب الرجل المسلم عشرين مرة وهذا معنى قول ابن عباس
في قوله ثم تاب عليهم يريد ازداد عنهم رضى الثالث أنه تعالى قال لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وهذا
الترتيب يدل على أن المراد أنه تعالى تاب عليهم من الوساوس التي كانت تقع في قلوبهم في ساعة العسرة ثم إنه تعالى زاد عليه فقال من بعد ما كاد يزيغ
قلوب فريق منهم فهذه الزيادة أفادت حصول وساوس قوية فلا جرم أتبعها تعالى بذكر التوبة مرة أخرى لئلا يبقى في خاطر أحد شك في كونهم مؤاخذين
بتلك الوساوس ثم قال تعالى إنه بهم رؤف رحيم وهما صفتان لله تعالى ومعناهما متقارب ويشبه أن يكون الرأفة عبارة عن السعي في إزالة الضر
والرحمة عبارة عن السعي في إيصال المنفعة وقيل أحدهما للرحمة السالفة والأخرى للمستقبلة قوله تعالى وعلى الثلثة الذين خلفوا الآية وفيها مسائل المسألة
الأولى هذا معطوف على الآية الأولى والتقدير لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والأنصار الذين اتبعوه في ساعة العسرة وعلى الثلثة الذين خلفوا والفائدة
في هذا العطف أنا بينا أن من ضم ذكر توبته إلى توبة النبي صلى الله عليه وسلم كان ذلك دليلا على تعظيمه وإجلاله وهذا العطف يوجب أن يكون قبول توبة
هؤلاء الثلثة مضمومة إلى قبول توبة النبي صلى الله عليه وسلم وتوبة المهاجرين والأنصار سواء وذلك يوجب إعلاء شأنهم وكانوا مستحقين لذلك
المسألة الثانية أن هؤلاء الثلثة هم المذكورون في قوله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله واختلفوا في السبب الذي لأجله وصفوا بكونهم مخلفين فذكروا
وجوها أحدها أنه ليس المراد أن هؤلاء أمروا بالتخلف وحصل الرضى من رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك بل هو كقولك لصاحبك أين خلفت فلانا
فيقول بموضع كذا لا يريد به أنه أمره بالتخلف بل لعله قد نهاه عنه وإنما يريد أنه تخلف عنه وثانيها لا يمتنع أن هؤلاء الثلثة كانوا على عزيمة الذهاب
إلى الغزو فأذن لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم قدر ما يحصل الآلات والأدوات فلما بقوا مدة ظهر التواني والكسل فصح أن يقال خلفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم
وثالثها أنه حكى قصة أقوام وهم المرادون بقوله تعالى وآخرون اعترفوا بذنوبهم وذكر تعالى أنه قبل توبتهم ثم قال بعده وآخرون مرجون لأمر الله فالمراد من
كون هؤلاء مخلفين كونهم مؤخرين في قبول التوبة عن الطائفة الأولى قال كعب بن مالك وهو أحد هؤلاء الثلثة قول الله تعالى في حقنا وعلى الثلثة
الذين خلفوا ليس من تخلفنا إنما هو تأخير رسول الله صلى الله عليه وسلم أمرنا ليتبين به إلى قوله وآخرون مرجون لأمر الله المسألة الثالثة قال صاحب الكشاف
قرئ خلفوا أي خلفوا الغازين بالمدينة أي صاروا خلفا للذين ذهبوا إلى الغزو أو فسدوا من الخالفة وخلوف الفم وقرأ جعفر الصادق رضي الله عنه خالفوا
وقرأ الأعمش وعلى الثلثة المخلفين المسألة الرابعة هؤلاء الثلثة هم كعب بن مالك الشاعر وهلال بن أمية الذي نزل فيه آية اللعان ومرارة بن الربيع
وللناس في هذه القصة قولان الأول أنهم ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الحسن كان لأحدهم أرض ثمنها مائة ألف درهم فقال
يا أرضاه ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أنت اذهبي فأنت في سبيل الله ولأكابدن المفاوز حتى أصل إليه وفعل وكان للثاني أهل فقال يا أهلاه
ما خلفني عن رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا أنت فلأكابدن المفاوز حتى أصل إليه وفعل والثالث ما كان له مال ولا أهل فقال ما لي سبب إلا الضن
بالحياة والله لأكابدن المفاوز حتى أصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلحقوا برسول الله صلى الله عليه وسلم فأنزل الله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله القول الثاني
وهو قول الأكثرين أنهم ما ذهبوا خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم قال كعب كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يحب حديثي فلما أبطأت عنه في الخروج
قال صلى الله عليه وسلم ما الذي حبس كعبا فلما قدم المدينة اعتذر المنافقون فعذرهم فأتيته وقلت إن كراعي وزادي كان حاضرا واحتبست بذنبي فاستغفر لي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك ثم إنه صلى الله عليه وسلم نهى عن مجالسة هؤلاء الثلثة وأمر بمباينتهم حتى أمر بذلك نساءهم فضاقت عليهم الأرض بما رحبت
وجاءت امرأة هلال بن أمية وقالت يا رسول الله لقد بكى حتى خفت على بصره حتى إذا مضى خمسون يوما أنزل الله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين
والأنصار وأنزل قوله وعلى الثلثة الذين خلفوا فعند ذلك خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حجرته وهو صلى الله عليه وسلم عند أم سلمة فقال الله أكبر

قد انزل الله عذر اصحابنا فلما صلى الفجر ذكر ذلك لاصحابه وبشرهم بان الله تعالى تاب عليهم فانطلقوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وتلى عليهم ما نزل فيهم فقال كعب
توبتي الى الله تعالى ان اخرج مالي صدقة فقال لا قلت فنصفه قال لا قلت فثلثه قال نعم واعلم انه تعالى وصف هؤلاء الثلاثة بصفات **الصفة الاولى**
قوله حتى اذا ضاقت عليهم الارض بما رحبت قال المفسرون معناه ان النبي صلى الله عليه وسلم صار معرضا عنهم ومنع المؤمنين من مكالمتهم وامر ازواجهم باعتزالهم
وبقوا على هذه الحالة خمسين يوما وقيل اكثر ومعنى وضاقت عليهم الارض بما رحبت تقدم تفسيره في هذه السورة **الصفة الثانية** قوله تعالى وضاقت عليهم
انفسهم والمراد ضيق صدورهم بسبب الهم والغم ومجانبة الاولياء والاحباب عنهم ونظر الناس اليهم بعين الاهانة **الصفة الثالثة** قوله تعالى وظنوا ان لا ملجأ
من الله الا اليه ونظيره معناه قوله صلى الله عليه وسلم في دعائه اعوذ برضاك من سخطك واعوذ بعفوك من غضبك واعوذ بك منك ثم ان من الناس
من قال معنى قوله تعالى وظنوا اي علموا كما في قوله الذين يظنون انهم ملاقوا ربهم قالوا والدليل عليه انه ذكر هذا الوصف في حقهم في معرض المدح والثناء ولا
يكون كذلك الا وكانوا عالمين بانه لا ملجأ من الله الا اليه وقال آخرون لا يمتنع اجراء هذا اللفظ على ظاهره وتقريره من وجهين الاول انه صلى الله
عليه وسلم وقف امرهم على الوحي وهم ما كانوا قاطعين ان الله تعالى ينزل في شأنهم قرآنا بل كانوا مجوزين لذلك والثاني هب انهم كانوا قاطعين بان الله
تعالى ينزل الوحي في براءتهم عن النفاق ولكنهم كانوا يجوزون ان تطول المدة في بقائهم في الشدة فالظن عاد الى تجويز تلك المدة قصيرة ثم انه تعالى
لما وصفهم بهذه الصفات الثلاث قال ثم تاب عليهم وفيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه لا بد ههنا من اضمار والتقدير تاب الله عليهم حتى
اذا ضاقت عليهم الارض الى قوله ان لا ملجأ من الله الا اليه ثم تاب عليهم وانما حسن هذا الحذف لانه تقدم ذكره في قوله لقد تاب الله على النبي والمهاجرين
والانصار الذين اتبعوه وعلى الثلاثة الذين خلفوا فلما ذكره هناك حسن حذفه في هذا الموضع فان قيل فعلى هذا التقدير يصير الكلام ثم تاب عليهم فما
الفائدة في هذا التكرار قلنا هذا التكرير حسن للتأكيد كما ان السلطان اذا اراد ان يبالغ في تقرير العفو لبعض عبيده يقول عفوت عنك ثم
عفوت عنك فان قيل فما معنى قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا قلنا فيه وجوه الاول قال اصحابنا المقصود منه بيان ان فعل العبد مخلوق لله
تعالى فقوله ثم تاب عليهم يدل على ان التوبة فعل الله وقوله ليتوبوا يدل على انها فعل العبد فهذا صريح قولنا ونظيره قوله تعالى فليضحكوا مع قوله وانه هو
اضحك وقوله كما اخرجك ربك مع قوله اذ اخرجه الذين كفروا وقوله هو الذي يسيركم مع قوله قل سيروا الثاني المراد تاب الله عليهم في الماضي ليكون
ذلك داعيا لهم الى التوبة في المستقبل الثالث اصل التوبة الرجوع والمراد ثم تاب عليهم ليرجعوا الى حالهم وعادتهم في الاختلاط بالمؤمنين
وزوال المباينة فتسكن نفوسهم عند ذلك الرابع ثم تاب عليهم ليتوبوا اي ليدوموا على التوبة ولا يراجعوا ما يبطلها الخامس ثم تاب عليهم لينتفعوا
بالتوبة ويتوفر عليهم ثوابها وهذان النفعان لا يحصلان الا بعد توبة الله عليهم المسألة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على ان قبول التوبة غير
واجب على الله عقلا قالوا لان شرائط التوبة في حق هؤلاء قد حصلت من اول الامر ثم انه صلى الله عليه وسلم ما قبلهم ولم يلتفت اليهم وتركهم
مدة خمسين يوما او اكثر ولو كان قبول التوبة واجبا عقلا لما جاز ذلك اجاب الجبائي عنه بان قال ان تلك التوبة صارت مقبولة من اول الامر لكنه تعالى
اراد تشديد التكليف عليهم لئلا يتجرى احد على التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يأمر به من جهاد وغيره وايضا لم يكن نهيه صلى الله عليه وسلم عن كلامهم عقوبة
بل كان على سبيل التشديد في التكليف قال القاضي وانما خص رسول الله صلى الله عليه وسلم هؤلاء الثلاثة بهذا التشديد لانهم اذعنوا بالحق واعترفوا
بالذنب فالذي يجري عليهم وهذه حالتهم يكون في الزجر ابلغ مما يجري على من يظهر العذر من المنافقين والجواب ان نتمسك بظاهر قوله تعالى
ثم تاب عليهم وكلمة ثم في اللغة للتراخي فمقتضى هذا اللفظ تأخير قبول التوبة فان حملتم ذلك على تأخير اظهار هذا القبول كان ذلك عدولا
عن الظاهر من غير دليل فان قالوا الموجب لهذا العدول قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة قلنا صيغة يقبل للمستقبل وهي لا تفيد الفور اصلا بالاجماع
ثم انه تعالى ختم الآية بقوله ان الله هو التواب الرحيم واعلم ان ذكر الرحيم عقيب ذكر التواب يدل على ان قبول التوبة لاجل محض الرحمة والكرم لا
لاجل الوجوب وذلك يقوي قولنا في انه لا يجب عقلا على الله قبول التوبة قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين واعلم
انه تعالى لما حكم بقبول توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن فعل ما مضى وهو التخلف عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الجهاد فقال يا ايها
الذين آمنوا اتقوا الله في مخالفة امر رسول الله صلى الله عليه وسلم وكونوا مع الصادقين يعني مع النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة في الغزوات ولا تكونوا
متخلفين عنها وجالسين مع المنافقين في البيوت وفي الآية مسائل المسألة الاولى انه تعالى امر المؤمنين بالكون مع الصادقين وظاهر الامر
للوجوب فوجب على المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين ومتى وجب الكون مع الصادقين فلا بد من وجود الصادقين لان الكون مع الشيء مشروط
بوجود ذلك الشيء فهذا يدل على انه لا بد من وجود الصادقين في كل وقت وذلك يمنع من اطباق الكل على الباطل ومتى امتنع اطباق الكل على
الباطل ومتى كان كذلك وجب اذا اطبقوا على شيء ان يكونوا محقين فهذا يدل على ان اجماع الامة حجة فان قيل لم لا يجوز ان يقال المراد
بقوله وكونوا مع الصادقين اي كونوا على طريقة الصادقين كما ان الرجل اذا قال لولده كن مع الصالحين لا يفيد الا ذلك سلمنا ذلك لكن
نقول ان هذا الامر كان موجودا في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم فقط فكان هذا امرا بالكون مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا يدل على وجود

صادق في سائر الازمنة سلمنا ذلك لم لا يجوز ان يكون ذلك الصادق هو المعصوم الذي يمتنع خلو زمان التكليف عنه كما تقوله الشيعة والجواب عن الاول ان
قوله تعالى وكونوا مع الصادقين امر بموافقة الصادقين ونهي عن مفارقتهم وذلك مشروط بوجود الصادقين وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فدلت هذه الآية
على وجود الصادقين وقوله انه محمول على ان يكونوا على طريقة الصادقين فنقول انه عدول عن الظاهر من غير دليل وقوله هذا الامر مختص بزمان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قلنا هذا باطل لوجوه الاول انه ثبت بالتواتر الظاهر من دين محمد صلوات الله عليه ان التكاليف المذكورة في القرآن متوجهة على المكلفين الى قيام القيامة فكان
الامر في هذا التكليف كذلك الثاني ان الصيغة تتناول الاوقات كلها بدليل صحة الاستثناء الثالث لما لم يكن الوقت المعين مذكورا في لفظ الآية لم يكن حمل
الآية على البعض اولى من حمله على الباقي فاما ان لا يحمل على شيء من الاوقات فيفضي الى التعطيل وهو باطل او على الكل وهو المطلوب والرابع ان قوله تعالى يا ايها
الذين آمنوا اتقوا الله امر لهم بالتقوى وهذا الامر انما يتناول من يصح منه ان لا يكون متقيا وانما يكون كذلك لو كان جائز الخطأ فكانت الآية
دالة على ان من كان جائز الخطأ وجب كونه مقتديا بمن كان واجب العصمة وهم الذين حكم الله تعالى بكونهم صادقين وترتيب الحكم على الوصف
المناسب لذلك الحكم مشعر بكون ذلك الوصف علة لذلك الحكم فهذا يدل على انه انما وجب على جائز الخطأ كونه مع المعصوم عن الخطأ حتى يكون
المعصوم عن الخطأ مانعا لجائز الخطأ عن الخطأ وهذا المعنى قائم في جميع الازمان فوجب حصوله في كل الازمان قوله لم لا يجوز ان يكون المراد هو كون المؤمن
مع المعصوم الموجود في كل زمان قلنا نحن نعترف بانه لا بد من معصوم في كل زمان الا انا نقول ذلك المعصوم هو مجموع الامة وانتم تقولون ان
ذلك المعصوم واحد منهم فنقول هذا الثاني باطل لانه تعالى اوجب على كل واحد من المؤمنين ان يكونوا مع الصادقين وانما يمكنه ذلك لو كان عالما
بان ذلك الصادق من هو لا الجاهل بانه من هو فلو كان مأمورا بالكون معه كان ذلك تكليف ما لا يطاق وانه لا يجوز لكنا لا نعلم انسانا معينا موصوفا بوصف
العصمة والعلم بانا لا نعلم هذا الانسان حاصل بالضرورة فثبت ان قوله تعالى وكونوا مع الصادقين ليس امرا بالكون مع شخص معين ولما بطل هذا بقي ان المراد منه الكون
مع مجموع الامة وذلك يدل على ان قول مجموع الامة حق وصواب ولا معنى لقولنا الاجماع حجة الا ذلك المسألة الثانية الآية دالة على فضل الصدق
وكمال درجته والذي يزيده من الوجوه الدالة على ان الامر كذلك وجوه الاول روي ان رجلا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني رجل اريد ان
اومن بك الا اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم كل هذه الاشياء ولا طاقة لي على تركها باسرها فان قنعت مني بترك
واحد منها آمنت بك فقال النبي صلى الله عليه وسلم اترك الكذب فقبل ذلك ثم اسلم فلما خرج من عند النبي صلى الله عليه وسلم عرضوا عليه الخمر فقال
ان شربت فان سألني رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد وان صدقت اقام الحد علي فتركها ثم عرضوا عليه الزنا فجاءه ذلك
الخاطر فتركه وكذا في السرقة فعاد الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني عن الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل
الثاني روي عن ابن مسعود انه قال عليكم بالصدق فانه يقرب الى البر والبر يقرب الى الجنة وان العبد ليصدق فيكتب عند الله صديقا واياكم و
الكذب فان الكذب يقرب الى الفجور والفجور يقرب الى النار وان الرجل ليكذب حتى يكتب عند الله كذابا الا ترى انه يقال صدقت وبررت
وكذبت وفجرت الثالث قيل في قوله تعالى حكاية عن ابليس فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين ان ابليس انما ذكر هذا الاستثناء
لانه لو لم يذكره لصار كاذبا في ادعاء اغواء الكل فكانه استنكف عن الكذب فذكر هذا الاستثناء واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس فالمسلم
اولى ان يستنكف منه الرابع من فضائل الصدق ان الايمان منه لا من سائر الطاعات ومن معايب الكذب ان الكفر منه لا من سائر الذنوب واختلف
الناس في ان المقتضي لقبحه ما هو فقال اصحابنا المقتضي لقبحه اخلاله بمصالح العالم ومصالح النفس وقالت المعتزلة المقتضي لقبحه هو كونه كذبا ودليلنا قوله
تعالى يا ايها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين يعني لا تقبلوا قول الفاسق فربما كان
كذبا فيتولد عن قبول ذلك الكذب فعل تصيرون نادمين عليه وذلك يدل على انه تعالى انما اوجب رده لجواز كونه كذبا لاحتمال كونه مفضيا
الى افساد المصالح فوجب ان يكون المقتضي لقبح الكذب افضاءه الى المفاسد واحتج القاضي على قوله بان من دفع الى طلب منفعة او دفع
مضرة وامكنه الوصول الى ذلك بان يكذب وبان يصدق فقد علم ببديهة العقل انه لا يجوز ان يعدل عن الصدق الى الكذب ولو امكنه ان يصل
الى ذلك بصدقين لجاز ان يعدل عن احدهما الى الآخر فلو كان الكذب يحسن لمنفعة وازالة مضرة لكان حاله حال الصدق ولما لم يكن كذلك
علم انه لا يكون الا قبيحا ولانه لو جاز ان يحسن لوجب ان يجوز ان يخبر الله تعالى به اذا كان مصلحة ولو جاز ذلك لجاز ان يفعله الله تعالى
اذا كان مصلحة وذلك يؤدي ان لا يوثق باخباره هذا ما ذكره في التفسير فيقال له في الجواب عن الاول ان الانسان لما تقرر عنده من اول
عمره الى آخره قبح الكذب لاجل كونه مخلا بمصالح العالم وصار ذلك نصب عينه وصورة خياله فتلك الصورة النادرة اذا وقعت حكم عليها بحكم
العادة الراسخة عليها بالقبح فلو فرضتم كون الانسان خاليا عن هذه العادة وفرضتم استواء الصدق والكذب في الافضاء الى المطلوب فعلى هذا التقدير
لا نسلم حصول الترجيح ويقال له في الجواب عن الحجة الثانية انكم تثبتون امتناع الكذب على الله تعالى بكونه قبيحا لكونه كذبا فلو اثبتم هذا المعنى بامتناع
صدوره عن الله لزم الدور وهو باطل ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بانفسهم

عن نفسه ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطؤن موطئا يغيظ الكفار ولا ينالون
من عدو نيلا الا كتب لهم به عمل صالح ان الله لا يضيع اجر المحسنين ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون
واديا الا كتب لهم ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر

اعلم انه تعالى لما امر بقوله وكونوا مع الصادقين وجوب الكون في موافقة رسول الله صلى الله عليه وسلم في جميع الغزوات والمشاهد اكد ذلك فنهى في هذه الآية عن التخلف
عنه فقال ما كان لاهل المدينة ومن حولهم من الاعراب ان يتخلفوا عن رسول الله الاعراب الذين كانوا حول المدينة مزينة وجهينة ان يتخلفوا عن رسول الله
واشجع واسلم وغفار هكذا قاله ابن عباس وقيل بل هذا يتناول جميع الاعراب الذين كانوا حول المدينة فان اللفظ عام والتخصيص تحكم وعلى القولين فليس
لهم ان يتخلفوا عن رسول الله ولا يطلبوا لانفسهم الخفض والدعة حال ما يكون رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحر والمشقة وقوله تعالى ولا يرغبوا بانفسهم عن نفسه يقال
رغبت بنفسي عن هذا الامر اي توقفت عنه وتركته وانا ارغب بفلان عن هذا الامر اي البخل به عليه ولا اتركه والمعنى ليس لهم ان يكرهوا لانفسهم
ما يرضاه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه واعلم ان ظاهر هذه الالفاظ وجوب الجهاد على كل هؤلاء الا انا نقول اما المرضى والضعفاء والعاجزون
فمخصوصون بدليل العقل وايضا فقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وايضا فقوله تعالى ليس على الاعمى حرج ولا على الاعرج حرج واما ان الجهاد غير

[illegible]

ذلك المسير ثم قال تعالى ليجزيهم الله احسن ما كانوا يعملون وفيه وجهان الاول ان الاحسن من صفة فعلهم وفيها الواجب والمندوب والمباح فانه
تعالى يجزيهم على الاحسن وهو الواجب والمندوب دون المباح والثاني ان الاحسن صفة للجزاء اي يجزيهم جزاء هو احسن من اعمالهم واجل وافضل
وهو الثواب وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين و
لينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار
وليجدوا فيكم غلظة واعلموا ان الله مع المتقين واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم

وفي الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه يمكن ان يقال هذه الآية من بقية احكام الجهاد ويمكن ان يقال انه كلام مبتدأ لا تعلق له بالجهاد اما الاحتمال
الاول فنقل عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا خرج الى الغزو لم يتخلف عنه الا منافق او صاحب علة فلما بالغ الله سبحانه

[illegible]

الطريق يتم امر الدين بهاتين الطائفتين اذا عرفت هذا فنقول على هذا القول احتمالان احدهما ان تكون الطائفة المقيمة هم الذين يتفقهون في الدين بسبب انهم لما لازموا
خدمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وشاهدوا الوحي والتنزيل فكل ما نزل تكليف وحدث شرع عرفوه وضبطوه فاذا رجعت الطائفة النافرة من الغزو
اليهم فالطائفة المقيمة ينذرونهم ما تعلموه من التكاليف والشرائع وبهذا الطريق فلا بد من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة طائفة واقام طائفة ليتفقه
المقيمون في الدين ولينذروا قومهم يعني النافرين الى الغزو اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون معاصي الله عند ذلك التعلم اما الاحتمال الثاني هو ان يقال التفقه
صفة للطائفة النافرة وهذا قول الحسن ومعنى الآية فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة حتى تصير هذه الطائفة النافرة فقهاء في الدين وذلك التفقه المراد
منه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين وان العدد القليل منهم يغلبون العالم من المشركين فحينئذ يعلمون ان ذلك بسبب ان الله تعالى خصهم بالنصرة

[illegible]

في قبول الدين فكل من تفقه وتعلم لهذا الغرض كان على المنهج القويم والصراط المستقيم ومن عدل عنه وطلب الدنيا بالدين كان من الأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم
في الحياة الدنيا وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم الآية اعلم أنه نقل عن الحسن أنه قال هذه الآية نزلت قبل
الأمر بقتال المشركين كافة ثم انها صارت منسوخة بقوله تعالى وقاتلوا المشركين كافة وأما المحققون فانهم أنكروا هذا النسخ وقالوا انه تعالى لما أمر بقتال المشركين
كافة أرشدهم في ذلك الباب الى الطريق الأصوب الأصلح وهو أن يبتدؤا من الأقرب الى الأقرب منتقلين الى الأبعد فالأبعد ألا ترى أن أمر الدعوة وقع على هذا
الترتيب قال تعالى وأنذر عشيرتك الأقربين وأمر الغزوات وقع على هذا الترتيب لأنه صلى الله عليه وسلم حارب قومه أولا ثم انتقل منهم الى غزو
سائر العرب ثم انتقل منهم الى غزو الشام والصحابة لما فرغوا من أهل الشام دخلوا العراق وانما قلنا ان الابتداء بالغزو من المواضع القريبة أولى لوجوه الأول أن
مقاتلة الكل دفعة واحدة متعذرة ولما تساوى الكل في وجوب القتال لما فيهم من الكفر والمحاربة وامتنع الجمع وجب الترجيح والقرب مرجح ظاهر كما في الدعوة
وكما في سائر المهمات ألا ترى أن في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الابتداء بالحاضر أولى من الذهاب الى البلاد البعيدة لهذا المهم فوجب الابتداء بالأقرب
والثاني أن الابتداء بالأقرب أولى لأن النفقات فيه أقل والحاجة الى الدواب والآلات والأدوات أقل الثالث أن الفرقة المجاهدة اذا تجاوزوا من
الأقرب الى الأبعد فقد عرضوا الذراري للفتنة الرابع أن المجاورين لدار الاسلام اما أن يكونوا أقوياء أو ضعفاء فان كانوا أقوياء كان تعرضهم لدار الاسلام
أشد وأكثر من تعرض الكفار المتباعدين والشر الأقوى الأكثر أولى بالدفع وان كانوا ضعفاء كان استيلاء المسلمين عليهم أسهل وحصول عز الاسلام
بسبب انكسارهم أقرب وأيسر فكان الابتداء بهم أولى الخامس أن وقوف الانسان على حال من يقرب منه أسهل من وقوفه على حال من يبعد
منه واذا كان كذلك كان اقتدار المسلمين على مقاتلة الأقربين أسهل لعلمهم بكيفية أحوالهم وبمقادير أسلحتهم وعدد عساكرهم والسادس أن
دار الاسلام واسعة فاذا اشتغل أهل كل بلد بقتال من يقرب منهم من الكفار كانت المؤنة أسهل وحصول المقصود أيسر السابع أنه اذا اجتمع واجبان
وكان أحدهما أيسر حصولا وجب تقديمه والقرب سبب السهولة فوجب الاقتداء بالأقرب الثامن أنا بينا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ابتدأ
في الدعوة بالأقرب فالأقرب وفي الغزو بالأقرب فالأقرب وفي جميع المهمات كذلك حتى أن الأعرابي الذي جلس على المائدة وكان يمد يده الى
الجوانب البعيدة من تلك المائدة قال النبي صلى الله عليه وسلم له كل مما يليك فدلت هذه الوجوه على أن الابتداء بالأقرب فالأقرب واجب
فان قيل ربما كان التخطي من الأقرب الى الأبعد أصلح لأن الأبعد يقع في قلبه أنه جاوز الأقرب لأنه لا يقيم له وزنا قلنا ذاك احتمال واحد وما ذكرناه
احتمالات كثيرة ومصالح الدنيا مبنية على ترجيح ما هو أكثر مصلحة على ما هو أقل مصلحة وهذا الذي قلناه انما قلنا اذا تعذر الجمع بين مقاتلة الأقرب والأبعد
أما اذا أمكن الجمع بين الكل فلا كلام في أن الأولى هو الجمع فثبت أن هذه الآية غير منسوخة أصلا أما قوله تعالى وليجدوا فيكم غلظة قال الزجاج فيها ثلاث لغات
فتح الغين وضمها وكسرها قال صاحب الكشاف الغلظة بالكسر الشدة والغلظة كالضغطة والغلظة كالسخطة وهذه الآية تدل على أن الأمر
بالتغليظ عليهم واجب ونظيره قوله تعالى واغلظ عليهم وقوله ولا تهنوا وقوله تعالى في صفة الصحابة أعزة على الكافرين وقوله تعالى أشداء على الكفار وفيه
عبارات في تفسير الغلظة قيل شجاعة وقيل شدة وقيل غيظا واعلم أن الغلظة ضد الرقة وهي الشدة في احلال النقمة والفائدة فيها أنها أقوى تأثيرا
في الزجر والمنع عن القبيح ثم ان الأمر في هذا الباب لا يكون مطردا بل قد يحتاج تارة الى الرفق واللطف وأخرى الى العنف ولهذا السبب
قال وليجدوا فيكم غلظة تنبيها على أنه لا يجوز الاقتصار على الغلظة البتة فانه ينفر ويوجب تفرق القوم فقوله وليجدوا فيكم غلظة يدل على تقليل
الغلظة كأنه قيل لا بد وأن يكونوا بحيث لو فتشوا على أخلاقكم وطبائعكم لوجدوا فيكم غلظة وهذا الكلام انما يصح فيمن أكثر أحواله الرحمة والرأفة ومع
ذلك فلا يخلو عن نوع غلظة واعلم أن هذه الغلظة انما تعتبر فيما يتصل بالدعوة الى الدين وذلك اما باقامة الحجة والبينة واما بالقتال و
الجهاد فأما أن يحصل هذا التغليظ فيما يتصل بالبيع والشرى والمجالسة والمواكلة فلا ثم قال تعالى واعلموا أن الله مع المتقين والمراد أن يكون
اقدامه على الجهاد والقتال بسبب تقوى الله لا بسبب طلب المال والجاه فاذا رآه قبل الاسلام أحجم عن قتاله واذا رآه مال الى قبول الجزية تركه
واذا كثر العدو أخذ الغنائم على وفق حكم الله واذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه ايمانا فأما الذين آمنوا فزادتهم ايمانا
وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسا الى رجسهم وماتوا وهم كافرون
اعلم أنه تعالى لما ذكر مخازي المنافقين وذكر أعمالهم القبيحة فقال واذا ما أنزلت سورة فمن المنافقين من يقول أيكم زادته هذه ايمانا واختلفوا فقال بعضهم يقول
بعض المنافقين لبعض ومقصودهم تثبيتهم قومهم على النفاق وقال آخرون بل يقولونه لعوام المسلمين وغرضهم صرفهم عن الايمان وقال آخرون بل ذكروه
على وجه الهزؤ والكل محتمل ولا يمكن حمله على الكل لأن حكاية الحال لا تفيد العموم ثم انه تعالى أجاب فقال انه حصل للمؤمنين بسبب نزول هذه الآية
أمران وحصل للكافرين أيضا أمران أما الذي حصل للمؤمنين فالأول هو أنها زادتهم ايمانا اذ لا بد عند نزولها من أن يقروا بها ويعترفوا بأنها حق
من عند الله والكلام في زيادة الايمان ونقصانه قد ذكرناه في أول سورة الأنفال بالاستقصاء والثاني ما يحصل لهم من الاستبشار فمنهم من حمله على ثواب الآخرة
ومنهم من حمله على ما يحصل في الدنيا من النصر والظفر ومنهم من حمله على الفرح والسرور الحاصل بسبب تلك التكاليف الزائدة من حيث انه يتوسل

بها الى مزيد في الثواب ثم جمع للمنافقين أمرين مقابلين للأمرين المذكورين للمؤمنين فقال وأما الذين في قلوبهم مرض يعني المنافقين فزادتهم رجسا الى رجسهم والمراد من الرجس
اما العقائد الباطلة أو الأخلاق المذمومة فان كان الأول كان المعنى أنهم كانوا مكذبين بالسور النازلة قبل ذلك والآن صاروا مكذبين بهذه السورة الجديدة فقد
انضم كفر الى كفر وان كان الثاني كان المراد أنهم كانوا في الحسد والعداوة واستنباط وجوه المكر والكيد والآن ازدادت تلك الأخلاق الذميمة بسبب نزول هذه السورة
الجديدة والأمر الثاني أنهم يموتون على كفرهم فتكون هذه الحالة كالأمر المضاد للاستبشار الذي حصل في المؤمنين وهذه الحالة أسوأ وأقبح من الحالة الأولى وذلك لأن الحالة
الأولى عبارة عن ازدياد الرجاسة وهذه الحالة عبارة عن مداومة الكفر وموتهم عليه واحتج أصحابنا بقوله فزادتهم رجسا الى رجسهم على أنه تعالى قد يصد عن
الايمان ويصرف عنه قالوا لأنه تعالى كان عالما بأن سماع هذه السورة يورث حصول الحسد والحقد في قلوبهم وأن حصول ذلك الحسد يورث مزيد الكفر والاعراض
فكان انزال هذه السورة عليهم سببا في تقوية الكفر في قلوبهم أجابوا وقالوا نزول تلك السورة لا يوجب ذلك الكفر الزائد بدليل أن الآخرين سمعوا تلك
السورة وازدادوا ايمانا فثبت أن تلك الرجاسة هم فعلوها من قبل أنفسهم قلنا أنا لا ندعي أن سماع هذه السورة سبب مستقل بترجيح جانب الكفر على جانب
الايمان بل نقول سماع هذه السورة للنفس المخصوصة الموصوفة بالخلق المعين والعادة المعينة توجب الكفر والدليل عليه أن الانسان الحسود لو أراد ازالة خلق الحسد
عن نفسه لا يمكنه ذلك بل يمكنه أن يترك الأعمال المشعرة بالحسد أما الحالة القلبية المسماة بالحسد فلا يمكنه ازالتها عن نفسه وكذا القول في جميع الأخلاق
فأصل القدرة غير والفعل غير فان أصل القدرة حاصل للكل أما الأخلاق فالناس فيها متفاوتون والحاصل أن النفس الطاهرة النقية عن حب الدنيا
الموصوفة باستيلاء حب الله والآخرة اذا سمعت السورة صار سماعها موجبا لازدياد رغبته في الآخرة ونفرته عن الدنيا وأما النفس الحريصة على الدنيا الهالكة
على لذاتها الراغبة في طيباتها الغافلة عن حب الله والآخرة اذا سمعت هذه السورة المشتملة على الجهاد وتعريض النفس للقتل والمال للنهب ازداد كفرا على كفره
فثبت أن انزال هذه السورة في حق هذا الكافر موجب لأن يزيد رجس على رجس فكان انزالها سببا في تقوية الكفر في قلب الكافر وذلك يدل على
ما ذكرنا أن الله تعالى قد يصد الانسان ويمنعه عن الايمان والرشد ويلقيه في الغي والكفر بقي في الآية مباحث الأول ما في قوله واذا ما أنزلت صلة مؤكدة الثاني
الاستبشار استدعاء البشارة لأنه كلما تذكر تلك النعمة حصلت البشارة فهو بواسطة تجديد ذلك التذكر يطلب تجدد البشارة الثالث قوله وأما
الذين في قلوبهم مرض يدل على أن الروح لها مرض وصحة فمرضها الكفر والأخلاق الذميمة وصحتها العلم والأخلاق الفاضلة أولا يرون أنهم يفتنون في كل
عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون واذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم الى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا
صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين
رؤف رحيم فان تولوا فقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم
اعلم أنه تعالى لما بين أن الذين في قلوبهم مرض يموتون وهم كافرون وذلك يدل على عذاب الآخرة بين أنهم لا يتخلصون في كل عام مرة أو مرتين عن عذاب
الدنيا وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ حمزة أولا ترون بالتاء على الخطاب للمؤمنين والباقون بالياء خبرا عن المنافقين فعلى قراءة المخاطبة كان المعنى أن المؤمنين نبهوا
على اعراض المنافقين عن النظر والتدبر ومن قرأ على المغايبة كان المعنى تقريع المنافقين بالاعراض عن الاعتبار بما يحدث في حقهم من الأمور الموجبة للاعتبار المسألة
الثانية قال الواحدي قوله تعالى أولا يرون هذه ألف الاستفهام دخلت على واو العطف فهو متصل بذكر المنافقين وهو خطاب على سبيل التنبيه قال سيبويه
عن الخليل في قوله ألم تر أن الله أنزل من السماء ماء معناه انتبه أنزل الله من السماء ماء فكان كذا وكذا المسألة الثالثة ذكروا في هذه الفتنة وجوها
الأول قال ابن عباس يمتحنون بالمرض في كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون من ذلك النفاق ولا يتعظون بذلك المرض كما يتعظ المؤمن واذا مرض
فانه عند ذلك يتذكر ذنوبه وموقفه بين يدي الله فيزيده ذلك ايمانا وخوفا من الله فيصير ذلك سببا لاستحقاقه لمزيد الرحمة والرضوان من عند الله الثاني
قال مجاهد يفتنون بالقحط والجوع الثالث قال قتادة يفتنون بالغزو والجهاد فانه تعالى أمر بالغزو والجهاد فهم ان تخلفوا وقعوا في ألسنة الناس باللعن
والخزي والذكر القبيح وان ذهبوا الى الغزو مع كونهم كافرين كانوا قد عرضوا أنفسهم للقتل وأموالهم للنهب من غير فائدة الرابع قال مقاتل يفضحهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم باظهار نفاقهم وكفرهم قيل انهم كانوا يجتمعون على ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالطعن فكان جبريل عليه السلام ينزل عليه ويخبره بما قالوه
فيه فكان يذكر تلك الحادثة لهم ويوبخهم عليها ويعظهم فما كانوا يتعظون ولا ينزجرون قوله تعالى واذا ما أنزلت سورة الآية اعلم أن هذا
نوع آخر من مخازي المنافقين وهو أنه كلما نزلت سورة مشتملة على ذكر المنافقين وشرح فضائحهم وسمعوها تأذوا من سماعها ونظر بعضهم الى بعض نظرا
مخصوصا دالا على الطعن في تلك السورة والاستهزاء بها وتحقير شأنها ويحتمل أن لا يكون ذلك مختصا بالسورة المشتملة على فضائح المنافقين
بل كانوا يستخفون بالقرآن فكلما سمعوا سورة استهزؤا بها وطعنوا فيها وأخذوا في التغامز والتضاحك على سبيل الطعن والهزء ثم قال تعالى هل يراكم من أحد
وفيه وجوه الأول أن ذلك النظر دال على ما في الباطن من الانكار الشديد والنفرة التامة فخافوا أن يرى أحد من المسلمين ذلك النظر وتلك
الأحوال الدالة على النفاق والكفر فعند ذلك قالوا هل يراكم من أحد أي لو رآكم أحد على هذا النظر وهذا الشكل لضركم جدا الثاني أنهم كانوا اذا
سمعوا تلك السورة تأذوا من سماعها فأرادوا الخروج من المسجد فقال بعضهم لبعض هل يراكم من أحد يعني ان رآكم فلا تخرجوا وان كان لا أحد فاخرجوا

من يسجد ليتخلصوا عن هذا الايذاء. الثالث هل يراكم من احد يمكنكم ان تقولوا انه تحتمة توجب علينا الخروج من المسجد. قال القاضي ثم انصرفوا يحتمل ان يكون المراد انصرفهم عن مكان الوحي واستماع القرآن ويجوز ان يراد به ثم انصرفوا عن استماع القرآن الى الطعن فيه وان ثبتوا في مكانهم فان قيل ما التفاوت بين هذه الآية وبين الآية المتقدمة وهي قوله واذا ما انزلت سورة فمنهم من يقول ايكم زادته هذه ايمانا قلنا في تلك الآية حكى عنهم انهم ذكروا ذلك لغيرهم ايكم زادته هذه ايمانا وفي هذه الآية حكى عنهم انهم اكتفوا بنظر بعضهم الى بعض على سبيل الرمز وطلب الفرار. ثم قال تعالى صرف الله قلوبهم بانهم قوم لا يفقهون واحتج اصحابنا به على انه تعالى صرفهم عن الايمان وصدهم عنه وهو صريح قال ابن عباس صرف الله قلوبهم عن كل رشد وخير وهدى وقال الحسن صرف الله قلوبهم وطبع عليها بكفرهم وقال الزجاج اضلهم الله تعالى قالت المعتزلة لو كان تعالى هو الذي صرفهم عن الايمان فكيف قال انى يصرفون وكيف عاقبهم على الانصراف عن الايمان قال القاضي ظاهر الآية يدل على ان هذا الصرف عقوبة لهم على انصرافهم والصرف عن الايمان لا يكون عقوبة لانه لو كان كذلك لكان كما يجوز ان يأمر انبياءه باقامة الحدود يجوز ان يأمرهم بصرف الناس عن الايمان وتجويز ذلك يؤدي الى ان لا يوثق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ثم قال هذا الصرف يحتمل وجهين احدهما انه تعالى صرف قلوبهم بما اورثهم من الغم والكيد الثاني صرفهم عن الالطاف التي يختص بها من آمن واهتدى والجواب ان هذه الوجوه التي ذكرها القاضي ظاهر انها متكلفة جدا واما الوجه الصحيح الذي يشهد بصحته كل عقل سليم هو ان الفعل يتوقف على حصول الداعي والا لزم رجحان احد طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح وهو محال وحصول ذلك الداعي ليس من العبد والا لزم التسلسل بل هو من الله تعالى فالعبد انما يقدم على الكفر اذا حصل في قلبه داعي الكفر وذلك الحصول من الله تعالى واذا حصل ذلك الداعي انصرف ذلك القلب من جانب الايمان الى الكفر فهذا هو المراد من صرف القلب وهو كلام مقرر ببرهان قطعي وهو منطبق على هذا النص فبلغ في الوضوح الى اعلى الغايات ومما يتعلق بهذه الآية ما نقل عن محمد بن اسحق انه قال لا تقولوا انصرفنا من الصلوة فان قوما انصرفوا صرف الله قلوبهم لكن قولوا قد قضينا الصلوة وكان المقصود منه التفاؤل بترك هذه اللفظة الواردة فيما لا ينبغي والترغيب في تلك اللفظة الواردة في الخير فانه تعالى قال فاذا قضيت الصلوة فانتشروا في الارض وابتغوا من فضل الله. قوله تعالى لقد جاءكم رسول من انفسكم الآية فيها مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يبلغ في هذه السورة الى الخلق تكاليف شديدة صعبة يعسر تحملها الا لمن خصه الله بوجوه التوفيق والكرامة ختم السورة بما يوجب سهولة تحمل تلك التكاليف وهو ان هذا الرسول منكم فكل ما يحصل له من العز والشرف في الدنيا فهو عائد اليكم وايضا فانه بحال يشق عليه ضرركم ويعظم رغبته في ايصال خير الدنيا والآخرة اليكم فهو كالطبيب المشفق لكم وكالاب الرحيم في حقكم والطبيب المشفق ربما اقدم على علاجات صعبة يعسر تحملها والاب الرحيم ربما اقدم على تأديبات شاقة الا انه لما عرف ان الطبيب حاذق وان الاب مشفق صارت تلك المعالجات المؤلمة متحملة وصارت تلك التأديبات جارية مجرى الاحسان فكذا ههنا لما عرفتم انه رسول حق من عند الله فاقبلوا منه هذه التكاليف الشاقة لتفوزوا بكل خير ثم قال للرسول فان لم يقبلوها بل اعرضوا عنها وتولوا فاتركهم ولا تلتفت اليهم وعول على الله وارجع في جميع امورك الى الله وقل حسبي الله لا اله الا هو عليه توكلت وهذه الخاتمة لهذه السورة جاءت في غاية الحسن ونهاية الكمال. المسئلة الثانية اعلم انه تعالى وصف رسوله صلى الله عليه وسلم في هذه الآية بخمسة انواع من الصفات.

الصفة الاولى قوله تعالى من انفسكم وفي تفسيره وجوه الاول يريد انه بشر مثلكم كقوله اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم وقوله قل انما انا بشر مثلكم والمقصود انه لو كان من جنس الملائكة لصعب الامر بسببه على الناس على ما تقرر في سورة الانعام. الثاني من انفسكم اي من العرب قال ابن عباس ليس في العرب قبيلة الا وقد ولدت النبي صلى الله عليه وسلم مضريها وربيعيها ويمانيها والمضريون والربعيون هم العدنانية واليمانيون هم القحطانية ونظيره قوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم والمقصود منه ترغيب العرب في نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والرفعة في الدنيا فهو سبب لعزكم ولفخركم لانه منكم ومن نسبكم. الثالث من انفسكم خطاب لاهل الحرم وذلك لان العرب كانوا يسمون اهل الحرم اهل الله وخاصته وكانوا يخدمونهم ويقومون باصلاح مهماتهم فكانه قيل للعرب كنتم قبل مقدمه مجدين مجتهدين في خدمة اسلافه وآبائه فلم تتكاسلون في خدمته مع انه لا نسبة له في الشرف والرفعة الى اسلافه. الرابع ان المقصود من ذكر هذه الصفة التنبيه على طهارته كانه قيل هو من عشيرتكم تعرفونه بالصدق والامانة والعفاف والصيانة وتعرفون كونه حريصا على دفع الآفات عنكم وايصال الخيرات اليكم وارسال من هذه حالته وصفته يكون من اعظم نعم الله عليكم وقرئ من انفسكم اي من اشرفكم وافضلكم وقيل هي قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفاطمة وعائشة رضي الله عنهما.

الصفة الثانية قوله تعالى عزيز عليه ما عنتم واعلم ان العزيز هو الغالب الشديد والعزة هي الغلبة والشدة فاذا وصلت مشقة الى الانسان عرف انه عاجز عن دفعها اذ لو قدر على دفعها لما قصر في ذلك الدفع وحيث لم يدفعها علم انه كان عاجزا عن دفعها وانها كانت غالبة على الانسان فلهذا السبب اذا اشتد على الانسان شئ قال عز علي هذا واما العنت فيقال عنت الرجل يعنت عنتا اذا وقع في مشقة وشدة لا يمكنه الخروج ومنه قوله تعالى ذلك لمن خشي العنت منكم وقوله ولو شاء الله لاعنتكم وقال الفراء ما في قوله ما عنتم في موضع رفع والمعنى عزيز عليه عنتكم اي يشق عليه مكروهكم واولى المكاره بالدفع مكروه عقاب الله وهو انما ارسل ليدفع هذا المكروه.

الصفة الثالثة قوله تعالى حريص عليكم والحرص يمتنع ان يكون متعلقا بذواتهم بل المراد حريص على ايصال الخيرات اليكم في الدنيا والآخرة واعلم ان على هذا التقدير يكون قوله عزيز عليه ما عنتم معناه شدة نفرته من وصول شئ من آفات الدنيا والآخرة اليهم ويكون قوله

حريص

حريص عليكم معناه شدة رغبته في ايصال خيرات الدنيا والآخرة اليكم وبهذا التقدير لا يحصل التكرار وقال الفراء الحريص الشحيح ومعناه انه شحيح عليكم ان تدخلوا النار وهذا بعيد لانه يوجب التكرار.

الصفة الرابعة والخامسة قوله تعالى بالمؤمنين رؤف رحيم قال ابن عباس سماه الله تعالى ههنا باسمين من اسمائه بقي ههنا سؤالان الاول كيف يكون كذلك وقد كلفهم في هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة التي لا يقدر على تحملها الا الموفق من عباد الله قلنا قد ضربنا لهذا المعنى مثل الطبيب الحاذق والاب المشفق والمعنى انه انما فعل بهم ذلك حتى يتخلصوا من العقاب المؤبد ويفوزوا بالثواب المؤبد. السؤال الثاني لما قال عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم فهذا النسق يوجب ان يقال رؤف رحيم بالمؤمنين فلم ترك هذا النسق وقال بالمؤمنين رؤف رحيم والجواب ان قوله بالمؤمنين رؤف رحيم يفيد الحصر بمعنى انه لا رأفة ولا رحمة له الا بالمؤمنين فاما الكافرون فليس له عليهم رأفة ورحمة وهذا كالمتمم لقدر ما ورد في هذه السورة من التغليظ كانه يقول اني وان بالغت في هذه السورة في التغليظ الا ان ذلك التغليظ على الكافرين والمنافقين واما رأفتي ورحمتي فمخصوصة بالمؤمنين فقط فلهذه الدقيقة عبر عن هذه التعيين. قوله تعالى فان تولوا فقل حسبي الله فان تولوا يريد المشركين والمنافقين ثم قال فان تولوا اي اعرضوا [illegible] عن طاعة الله وتصديق رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل تولوا عن قبول التكاليف الشاقة المذكورة في هذه السورة وقيل تولوا عن نصرتك في الجهاد واعلم ان المقصود من هذه الآية بيان ان الكفار لو اعرضوا ولم يقبلوا هذه التكاليف لم يدخل في قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم حزن ولا اسف لان الله تعالى حسبه وكافيه في نصره على الاعداء وفي ايصاله الى مقامات الآلاء والنعماء لا اله الا هو واذا كان لا اله الا هو وجب ان يكون مبدأ الشئ من الممكنات ولا محدث لشئ من المحدثات الا هو واذا كان هو الذي ارسلني بهذه الرسالة وامرني بهذا التبليغ كانت النصرة عليه والمعونة مرتقبة منه ثم قال تعالى عليه توكلت وهو يفيد الحصر اي لا اتوكل الا عليه وهو رب العرش العظيم والسبب في تخصيصه بالذكر انه كلما كانت الآثار اعظم واكرم كان ظهور جلالة المؤثر في العقل والخاطر اعظم ولما كان اعظم الاجسام هو العرش كان المقصود من ذكره تعظيم جلال الله سبحانه وتعالى فان قالوا العرش غير محسوس فلا نعرف وجوده الا بعد ثبوت الشريعة فكيف يمكن ذكره في معرض شرح عظمة الله قلنا وجود العرش امر مشهور والكفار سمعوه من اليهود والنصارى ولا يبعد انهم ايضا كانوا قد سمعوه من اسلافهم وقرأ الناس من قرأ قوله العظيم بالرفع ليكون صفة للرب سبحانه وتعالى قال ابو بكر الاصم وهذه القراءة اعجب الي لان جعل العظيم صفة لله تعالى اولى من جعله صفة للعرش وايضا ان جعلناه صفة للعرش كان المراد من كونه عظيما كبر جثته وعظم حجمه واتساع جوانبه على ما هو مذكور في الاخبار وان جعلناه صفة لله تعالى كان المراد من العظمة وجوب الوجود والتقديس عن الحجمية والاجزاء والابعاض وكمال العلم والقدرة وكونه منزها عن ان يتمثل في الاوهام او يصل اليه الافهام وقال الحسن هاتان الآيتان آخر ما انزل الله من القرآن وما انزل بعدهما قرآن وقال ابي بن كعب احدث القرآن بالله عهدا هاتان الآيتان وهو قول سعيد بن جبير وجماعة وهذا يقول آخر ما نزل من القرآن قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله ونقل عن حذيفة انه قال انتم تسمون هذه السورة بالتوبة وهي سورة العذاب ما تركت احدا الا نالت منه والله ما تقرؤن ربعها واعلم ان هذه الرواية يجب تكذيبها لانا لو جوزنا ذلك لكان ذلك دليلا على تطرق الزيادة والنقصان الى القرآن وذلك يخرجه عن كونه حجة ولا خفاء ان القول باطل والله اعلم بمراده

بالسورة
ما يقولون

سورة يونس عليه السلام مائة وتسع آيات مكية

عن ابن عباس ان هذه السورة مكية الا قوله تعالى ومنهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين فانها مدنية نزلت في اليهود

بسم الله الرحمن الرحيم

الر تلك آيات الكتاب الحكيم. قوله تعالى الر وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ نافع وابن كثير وعاصم الر بفتح الراء على التفخيم وقرأ ابو عمرو وحمزة والكسائي وحماد ويحيى عن ابي بكر بكسر الراء على الامالة وروى نافع وابن عامر وحماد عن عاصم بين الفتح والكسر واعلم ان كلها لغات صحيحة قال الواحدي الاصل ترك الامالة في هذه الكلمات نحو ما ولا لان الفاتها ليست منقلبة عن الياء واما من امال فلان هذه الالفاظ اسماء للحروف المخصوصة فقصد بذكر الامالة التنبيه على انها اسماء لا حروف. المسئلة الثانية اتفقوا على ان الر وحده ليس آية واتفقوا على ان قوله طه وحده آية والفرق ان قوله الر لا يشاكل مقاطع الآي التي بعده بخلاف قوله طه فانه يشاكل مقاطع الآي التي بعده. المسئلة الثالثة الكلام المستقصى في تفسير هذا النوع من الكلمات قد تقدم في اول سورة البقرة الا انا نذكر ههنا ايضا بعض ما قيل قال ابن عباس الر معناه انا الله ارى وقيل انا الرب لا رب غيري وقيل الر وحم ون اسم الرحمن. قوله تعالى تلك آيات الكتاب الحكيم فيه مسئلتان المسئلة الاولى قوله تلك يحتمل ان يكون اشارة الى ما في هذه السورة من الآيات ويحتمل ان يكون اشارة الى ما تقدم هذه السورة من آيات القرآن وايضا فالكتاب الحكيم يحتمل ان يكون المراد منه هو القرآن ويحتمل ان يكون المراد منه غير القرآن وهو الكتاب المخزون المكنون عند الله تعالى الذي منه نسخ كل كتاب

كما قال تعالى انه لقرآن كريم في كتاب مكنون وقال جل جلاله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ وقال انه في ام الكتاب لدينا لعلي حكيم وقال تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت و
عنده ام الكتاب اذا عرفت ما ذكرنا فالاحتمالات تحتمل حصل هنا وجوه اربعة من الاحتمالات الاول ان يقال المراد من لفظ تلك الاشارة الى الآيات الموجودة
في هذه السورة فكان التقدير تلك الآيات الحاصلة في سورة الر هي آيات الكتاب الحكيم الذي هو القرآن وذلك انه تعالى وعد رسوله صلى الله عليه وسلم ان ينزل عليه
كتابا لا يمحوه الماء ولا يغيره كرور الدهور فالتقدير ان تلك الآيات الحاصلة في سورة الر هي آيات ذلك الكتاب المحكم الذي لا يمحوه الماء الثاني ان يقال المراد ان
تلك الآيات الموجودة في هذه السورة هي آيات الكتاب المخزون المكنون عند الله واعلم ان على هذين القولين يكون الاشارة بقولنا تلك الى آيات هذه
السورة وفيه اشكال وهو ان تلك يشار بها الى الغائب وآيات هذه السورة حاضرة فكيف يحسن ان يشار اليه بلفظ تلك واعلم ان هذا
السؤال مع جوابه قد سبق في تفسير قوله تعالى الم ذلك الكتاب الاحتمال الثالث والرابع ان يقال ان لفظ تلك اشارة الى ما تقدم هذه السورة من
آيات القرآن والمراد انها هي آيات القرآن الحكيم والمراد انها هي آيات القرآن او المراد انها هي آيات ذلك الكتاب المكنون المخزون عند الله وفي
الآية قولان آخران احدهما ان يكون المراد من الكتاب الحكيم التورية والانجيل والتقدير ان الآيات المذكورة في هذه السورة هي الآيات المذكورة في
التورية والانجيل والمعنى ان القصص المذكورة في هذه السورة موافقة للقصص المذكورة في التورية والانجيل مع ان محمدا صلوات الله عليه ما كان
عالما بالتورية والانجيل فحصول هذه الموافقة لا يمكن الا اذا حصل انه تعالى خص محمدا صلوات الله عليه بانزال الوحي اليه القول الثاني وهو قول ابي مسلم ان
قوله الر اشارة الى حروف التهجي فقوله الر تلك آيات الكتاب يعني هذه الحروف هي الاشياء التي جعلت آيات وعلامات لهذا الكتاب الذي به
وقع التحدي فلولا امتياز هذا الكتاب عن كلام الناس بالوصف المعجز والا لكان اختصاصه بهذا النظم دون سائر كلام الناس القادرين على التلفظ بهذه
الحروف محالا المسألة الثانية في وصف الكتاب بكونه حكيما وجوه الاول ان الحكيم هو ذو الحكمة بمعنى اشتمال الكتاب على الحكمة الثاني ان يكون
المراد وصف الكلام بصفة من تكلم به قال الاعشى وغريبة تاتي الملوك حكيمة قد قلتها ليقال من ذا قالها الثالث قال الاكثرون الحكيم بمعنى الحاكم
فعيل بمعنى فاعل دليله قوله تعالى وانزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس والقرآن كالحاكم في الاعتقادات بتمييز حقها عن باطلها وفي الافعال بتمييز
صوابها عن خطائها وكالحاكم ان محمدا صلوات الله عليه صادق في دعوة النبوة لان المعجزة الكبرى لرسولنا صلى الله عليه وسلم ليست الا القرآن الرابع ان الحكيم
بمعنى الحكم والاحكام معناه المنع من الفساد فيكون المراد منه انه لا يمحوه الماء ولا تحرقه النار ولا تغيره الدهور والمراد منه براءته عن الكذب والتناقض الخامس
قال الحسن وصف الكتاب بالحكيم لانه تعالى حكم فيه بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى ونهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وحكم فيه بالجنة لمن اطاعه وبالنار
لمن عصاه فعلى هذا الحكيم يكون معناه المحكوم فيه السادس ان الحكيم في اصل اللغة عبارة عن الذي يفعل الحكمة والصواب فكان وصف القرآن به مجازا ووجه
المجاز هو انه يدل على الحكمة والصواب فمن حيث انه يدل على هذه المعاني صار كانه هو الحكيم في نفسه والله اعلم بالصواب اكان للناس عجبا
ان اوحينا الى رجل منهم ان انذر الناس وبشر الذين امنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم
قال الكافرون ان هذا لسحر مبين ان ربكم الله الذي في الآية مسائل المسألة الاولى ان كفار قريش تعجبوا من
تخصيص الله تعالى محمدا صلوات الله عليه بالرسالة والوحي فانكر الله تعالى عليهم ذلك التعجب اما بيان ان الكفار تعجبوا من هذا التخصيص فمن وجوه الاول قوله تعالى
اجعل الالهة الها واحدا ان هذا لشيء عجاب وانطلق الملأ منهم ان امشوا واصبروا على آلهتكم ان هذا لشيء يراد واذا بلغوا في الجهالة الى ان تعجبوا من
كون الاله تعالى واحدا لم يبعد ايضا ان يتعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا صلوات الله عليه بالوحي والرسالة والثاني ان اهل مكة كانوا يقولون ان الله تعالى ما وجد
رسولا الى خلقه الا يتيم ابي طالب الثالث ان تعجبوا من ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكي عن الكفار انهم قالوا لولا انزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم
وبالجملة فهذا التعجب يحتمل وجهين احدهما ان يتعجبوا ان يبعث الله بشرا رسولا والثاني ان لا يتعجبوا من ذلك لكن تعجبوا من تخصيص محمد صلوات الله عليه بالوحي والنبوة مع كونه فقيرا
يتيما فهذا بيان ان الكفار تعجبوا من ذلك واما بيان ان الله تعالى انكر عليهم هذا التعجب فهو قوله في هذه الآية اكان للناس عجبا ان اوحينا الى
رجل منهم فان قوله اكان للناس عجبا لفظه لفظ الاستفهام ومعناه الانكار لان يكون ذلك عجبا مذكورا لانكار تعجبهم وانما وجب انكار هذا التعجب
لوجوه الاول انه تعالى مالك الخلق وملك لهم والمالك هو الذي له الامر والنهي والاذن والمنع ولا بد من ايصال تلك التكاليف الى اولئك
المكلفين بواسطة بعض العباد واذا كان الامر كذلك كان ارسال الرسول امرا غير ممتنع بل كان مجوزا في العقول الثاني انه تعالى خلق الخلق للاشتغال بالعبودية
كما قال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقال تعالى انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه وقال تعالى قد افلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى ثم
انه تعالى اكمل عقولهم ومكنهم من الخير والشر ثم علم تعالى ان عباده لا يشتغلون بما كلفوا به الا اذا ارسل اليهم رسولا ومنبها فعند هذا يجب بوجوب الفضل
والكرم والرحمة ان يرسل اليهم ذلك الرسول واذا كان ذلك واجبا فكيف يتعجب منه الثالث ان ارسال الرسول امر ما اخلا الله تعالى منه شيئا من
ازمنة وجود المكلفين منه كما قال تعالى وما ارسلنا قبلك الا رجالا نوحي اليهم فكيف يتعجب منه مع انه قد سبقه النظائر ويؤكده قوله تعالى ولقد ارسلنا نوحا الى قومه
وسائر قصص الانبياء عليهم السلام الرابع انه تعالى انما ارسل اليهم رجلا عرفوا نسبه وعرفوا كونه امينا بعيدا عن انواع التهم والاكاذيب ملازما للصدق والعفاف

ان تعجبوا من ان يجعل الله بشرا رسولا كما حكي عن الكفار انهم قالوا ابعث

ثم انه كان امينا لم يخالط اهل الاديان وما قرأ كتابا اصلا ثم انه تعالى مع ذلك يتلو عليهم اقاصيصهم ويخبرهم عن وقائعهم وذلك يدل على كونه صادقا في كونه مبعوثا
من عند الله ويزيل التعجب وهو المراد من قوله تعالى هو الذي بعث في الاميين رسولا منهم وقال وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك الخامس ان مثل
هذا التعجب كان موجودا عند بعثة كل رسول كما في قوله تعالى والى عاد اخاهم هودا والى ثمود اخاهم صالحا الى قوله او عجبتم ان جاءكم ذكر من ربكم على رجل منكم
السادس ان هذا التعجب اما ان يكون من ارسال الله تعالى محمدا صلوات الله عليه من البشر او سلموا انه لا تعجب في ذلك وانما تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا بالوحي
والرسالة اما الاول فبعيد لان العقل شاهد بان مع حصول التكليف لا بد من منبه ورسول يعرفهم تمام ما يحتاجون اليه في دينهم كالعبادات وغيرها واذا ثبت
هذا فنقول الاولى ان يبعث اليهم من كان من جنسهم ليكون سكونهم اليه اكمل والفهم به اقوى كما قال تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وقال تعالى قل لو كان
في الارض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا واما الثاني فبعيد لان محمدا صلوات الله عليه كان موصوفا بصفات الخير والتقوى والامانة
وما كانوا يعيبونه الا بكونه يتيما فقيرا وهذا في غاية البعد فان الاله تعالى غني عن العالمين ولا يمكن ان يكون الفقر سببا لنقصان الحال عنده ولا ان يكون
الغنى سببا لكمال الحال عنده كما قال تعالى وما اموالكم ولا اولادكم بالتي تقربكم عندنا زلفى فثبت ان تعجب الكفار من تخصيص الله تعالى محمدا صلوات الله
عليه بالوحي والرسالة كلام فاسد المسألة الثانية الهمزة في قوله اكان لانكار التعجب ولاجل التعجب من هذا التعجب وان اوحينا اسم كان وعجبا خبره وقرأ
ابن مسعود عجب فجعله اسما وهو نكرة وان اوحينا خبرا وهو معرفة كقوله يكون مزاجها عسل وماء والاجود ان يكون كان تامة وان اوحينا بدلا من عجب
المسألة الثالثة انه تعالى قال اكان للناس عجبا ولم يقل اكان عند الناس عجبا والفرق ان قوله اكان للناس عجبا معناه انهم جعلوه لانفسهم اعجوبة
يتعجبون منها ونصبوه وعينوه لتوجيه الطنز والاستهزاء والتعجب اليه وليس في قوله اكان عند الناس عجبا هذا المعنى المسألة الرابعة ان مع الفعل
في قوله ان اوحينا في تقدير المصدر وهو اسم كان وخبره هو قوله عجبا وانما قدم الخبر على المبتدأ ههنا لانهم يقدمون الاهم والمقصود بالانكار في هذه الآية
انما هو تعجبهم واما ان في قوله ان انذر الناس فمفسرة لان الايحاء فيه معنى القول ويجوز ان تكون مخففة من الثقيلة واصله انه انذر الناس على معنى
ان الشان قولنا انذر الناس المسألة الخامسة انه تعالى لما بين انه اوحى الى رسوله بين بعده تفصيل ما اوحى اليه وهو الانذار والتبشير اما الانذار فللكفار والفساق
ليرتدعوا بسبب ذلك الانذار عن فعل ما لا ينبغي واما التبشير فلاهل الطاعة لتقوى رغبتهم فيها وانما قدم الانذار على التبشير لان التخلية مقدمة على التحلية وازالة
ما لا ينبغي مقدم في الرتبة على فعل ما ينبغي المسألة السادسة قوله تعالى قدم صدق فيه اقوال لاهل اللغة واقوال المفسرين واما اقوال اهل اللغة فقد نقل
الواحدي في البسيط منها وجوها قال الليث وابو الهيثم القدم السابقة والمعنى انه قد سبق لهم عند الله خير قال ذو الرمة وانت امرؤ من اهل بيت
ذؤابة لهم قدم معروفة ومفاخر وقال احمد بن يحيى القدم كل ما قدمت من خير وقال ابن الانباري القدم كناية عن العمل الذي يتقدم فيه ولا يقع
فيه تأخير ولا ابطاء واعلم ان السبب في اطلاق لفظ القدم على هذه المعاني ان السعي والسبق لا يحصل الا بالقدم فسمي المسبب باسم السبب كما سميت
النعمة يدا لانها تعطى باليد فان قيل فما الفائدة في اضافة القدم الى الصدق في قوله قدم صدق قلنا الفائدة التنبيه على زيادة الفضل وانه من
السوابق العظيمة وقال بعضهم المراد مقام صدق واما المفسرون فلهم اقوال فبعضهم حمل قدم صدق على الاعمال الصالحة وبعضهم حمله على الثواب
ومنهم من حمله على شفاعة محمد صلوات الله عليه واختيار ابن الانباري هذا الاخير وانشد صل لذي العرش واتخذ قدما تنجيك يوم العثار والزلل
المسألة السابعة ان الكافرين لما جاءهم رسول منهم فانذرهم وبشرهم واتاهم من عند الله بما هو اللائق بحكمته وفضله قالوا ان هذا لساحر
مبين اي ان هذا الذي يدعي انه رسول ساحر والابتداء بقوله قال الكافرون على تقدير فلما انذرهم قال الكافرون هذا شيء عجيب قال القفال
واضمار هذا غير قليل في القرآن المسألة الثامنة قرأ ابن كثير وعاصم وحمزة والكسائي ان هذا لساحر والمراد منه صلوات الله عليه والباقون لسحر
والمراد به القرآن واعلم ان وصف الكفار القرآن بكونه سحرا يدل على عظم محل القرآن عندهم وكونه معجزا وانه تعذر عليهم فيه المعارضة فاحتاجوا
الى هذا الكلام واعلم ان اقدامهم على وصف القرآن بكونه سحرا يحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض الذم ويحتمل ان يكونوا ذكروه في معرض المدح فلهذا السبب
اختلف المفسرون فيه فقال بعضهم ارادوا به انه لكمال فصاحته كلام مزخرف حسن الظاهر ولكنه باطل في الحقيقة ولا حاصل له وقال آخرون ارادوا
به انه لكمال فصاحته وتعذر مثله جار مجرى السحر واعلم ان هذا الكلام لما كان في غاية الفساد لم يذكر جوابه وانما قلنا انه في نهاية الفساد لانه صلى الله
عليه وسلم كان منهم ونشأ بينهم وما غاب عنهم وما خالط احدا سواهم وما كانت مكة بلدة الاذكياء والعلماء حتى يقال انه تعلم السحر منهم او تعلم العلوم
الكثيرة منهم فقدر على الاتيان بمثل هذا القرآن واذا كان الامر كذلك كان حمل القرآن على السحر كلاما في غاية الفساد ولهذا لم يذكر جوابه ان ربكم
الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر ما من شفيع الا من بعد اذنه
ذلكم الله ربكم فاعبدوه افلا تذكرون اليه مرجعكم جميعا فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى
عن الكفار انهم تعجبوا من الوحي والبعثة والرسالة ثم انه تعالى ازال ذلك التعجب بانه لا يبعد البتة في ان يبعث خالق الخلق اليهم رسولا يبشرهم على
الاعمال الصالحة بالثواب وعلى الاعمال الباطلة الفاسدة بالعقاب كان هذا الجواب انما يتم ويكمل باثبات امرين احدهما اثبات ان لهذا العالم الها

فاما ان قادرا نافذ الحكم والامر والنهي والتكليف ثم اثبات الحشر والنشر والبعث والقيامة حتى يحصل الثواب والعقاب اللذان اخبر الانبياء عليهم السلام
عن حصولهما فلا جرم انه سبحانه وتعالى ذكر في هذا الموضع ما يدل على تحقيق هذين المطلوبين اما الاول وهو اثبات الاله فبقوله تعالى ان ربكم الله الذي خلق
السموات والارض واما الثاني وهو اثبات المعاد والحشر والنشر فبقوله اليه مرجعكم جميعا وعد الله حقا فثبت ان هذا الترتيب في غاية الحسن ونهاية
الكمال المسئلة الثانية قد ذكرنا في هذا الكتاب وفي الكتب العقلية ان الدليل الدال على وجود الصانع تعالى اما الامكان واما الحدوث وكلاهما اما في
الذوات واما في الصفات فيكون مجموع الطرق الدالة على وجود الصانع اربعة وهي امكان الذوات وامكان الصفات وحدوث الذوات وحدوث الصفات
ثم هذه الاربعة تعتبر تارة في العالم العلوي وهو عالم السموات والكواكب وتارة في العالم السفلي والاغلب من الدلائل المذكورة في الكتب الالهية
التمسك بامكان الصفات وحدوثها تارة في احوال العلوي وتارة في احوال العالم السفلي والمذكور في هذا الموضع هو التمسك بامكان الاجرام العلوية
في مقاديرها وصفاتها ونقرره من وجوه الاول ان اجرام الافلاك لا شك انها مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى ومتى كان الامر كذلك كانت
لا محالة محتاجة الى الخالق والمقدر اما بيان المقام الاول فهو ان اجرام الافلاك لا شك انها قابلة للقسمة الوهمية وقد دللنا في الكتب العقلية
على ان كل ما كان قابلا للقسمة الوهمية فانه يكون في نفسه مركبا من الاجزاء والابعاض ودللنا على ان الذي يقوله الفلاسفة خذلهم الله من ان الجسم
قابل للقسمة ولكنه يكون في نفسه شيئا واحدا كلام فاسد باطل فثبت بما ذكرنا ان اجرام الافلاك مركبة من الاجزاء التي لا تتجزى واذا ثبت
هذا وجب افتقارها الى خالق ومقدر وذلك لانها لما تركبت فقد وقع بعض تلك الاجزاء في داخل ذلك الجرم وبعضها حصل على الجهة وتلك الاجزاء
متساوية في الطبيعة والماهية والحقيقة والفلاسفة اقروا بصحة هذه المقدمة حيث قالوا انها بسائط ويمتنع كونها مركبة من اجزاء مختلفة الطبايع
واذا ثبت هذا فنقول حصول بعضها في الداخل وبعضها في الخارج امر ممكن الحصول جائز الثبوت يجوز ان ينقلب الظاهر باطنا والباطن ظاهرا واذا
كان الامر كذلك وجب افتقار هذه الاجزاء حال تركيبها الى مدبر قاهر يخصص بعضها بالداخل وبعضها بالخارج فدل على ان الافلاك مفتقرة في تركيبها
واشكالها وصفاتها الى مدبر قدير عليم حكيم الوجه الثاني في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله القادر ان نقول حركات هذه الافلاك
لها بداية ومتى كان الامر كذلك افتقرت الافلاك في حركاتها الى محرك قادر قاهر اما المقام الاول فالدليل على صحته ان الحركة عبارة عن التغير من حال الى
حال وهذه الماهية تقتضي المسبوقية بالحالة المنتقل عنها والازل ينافي المسبوقية بالغير فكان الجمع بين الحركة وبين الازل محالا فثبت ان لحركات
الافلاك اولا واذا ثبت هذا وجب ان يقال هذه الاجرام الفلكية كانت معدومة في الازل او كانت موجودة لكنها كانت واقفة
ساكنة وما كانت متحركة وعلى التقديرين فلحركاتها اول وبداية واما المقام الثاني وهو انه لما كان الامر كذلك وجب افتقارها الى مدبر قاهر
فالدليل عليه ان ابتداء هذه الاجرام بالحركة في ذلك الوقت المعين دون ما قبله ودون ما بعده لابد وان يكون لتخصيص مخصص وترجيح مرجح
وذلك المرجح يمتنع ان يكون موجبا بالذات والا لحصلت الحركة قبل ذلك الوقت ولما بطل هذا ثبت ان ذلك المرجح قادر مختار وهو المطلوب
الوجه الثالث في الاستدلال بصفات الافلاك على وجود الاله المختار وهو ان اجزاء هذا الفلك حاصل فيه لا في الفلك الاخر واجزاء الفلك
الاخر حاصل فيه لا في الفلك الاول فاختصاص كل واحد منها بتلك الاجزاء امر ممكن ولابد له من مرجح وبوجود التقدير الاول فيه فهذا تقرير هذا
الدليل الذي ذكره الله تعالى في هذه الاية وفي الاية سؤالات الاول ان كلمة الذي كلمة وضعت للاشارة الى شيء مفرد عند محاولة تعريفه بقضية
معلومة كما اذا قيل لك من زيد فتقول الذي ابوه منطلق فهذا التعريف انما يحسن لو كان كون ابيه منطلقا امرا معلوما عند السامع فههنا لما قال
ان ربكم الله الذي خلق السموات والارض في ستة ايام فهذا انما يحسن لو كان كونه تعالى خالقا للسموات والارض في ستة ايام امرا معلوما عند
السامع والعرب ما كانوا عالمين بذلك فكيف يحسن هذا التعريف وجوابه ان يقال هذا الكلام مشهور عند اليهود والنصارى لانه مذكور
في اول ما يزعمون انه هو التورية ولما كان ذلك مشهورا عندهم والعرب كانوا يخالطونهم فالظاهر انهم ايضا سمعوه فلهذا السبب حسن هذا التعريف
السؤال الثاني ما الفائدة في بيان الايام التي خلقها الله تعالى فيه والجواب انه تعالى قادر على خلق جميع العالم في اقل من لمح البصر والدليل عليه ان العالم مركب
من الاجزاء التي لا تتجزى والجزء الذي لا يتجزى لا يمكن ايجاده الا دفعة لانا لو فرضنا ان ايجاده انما يحصل في زمان فذلك الزمان منقسم لا محالة الى
انات متعاقبة فهل حصل شيء من ذلك الايجاد في الان الاول او لم يحصل فان لم يحصل منه شيء في الان الاول فهو خارج عن مدة الايجاد
وان حصل في ذلك الان ايجاد شيء وحصل في الان الثاني ايجاد شيء اخر فهما ان كانا جزئين من ذلك الجزء الذي لا يتجزى فحينئذ يكون الجزء الذي
لا يتجزى متجزيا وهو محال وان كان شيئا اخر فحينئذ يكون ايجاد الجزء الذي لا يتجزى لا يمكن الا في ان واحد دفعة وكذا القول في جميع ايجاد الاجزاء
فثبت انه تعالى قادر على ايجاد جميع العالم دفعة واحدة ولا شك ايضا انه تعالى قادر على ايجاده وتكوينه على التدريج واذا ثبت هذا فنقول ههنا مذهبان الاول
قول اصحابنا وهو انه تعالى يحسن منه كل ما اراده ولا يعلل شيء من افعاله بشيء من الحكم والمصالح وعلى هذا القول يسقط قول من يقول لم خلق العالم في ستة ايام وما خلقه في
لحظة واحدة لانا نقول كل شيء صنعه ولا علة لصنعه ولا يعلل شيء من احكامه ولا شيء من افعاله بعلة فسقط هذا السؤال القول الثاني قول المعتزلة وهو انهم

بعض

يقولون يجب ان يكون افعاله مشتملة على المصالح والحكم فعند هذا قال القاضي لا يبعد ان يكون خلق الله تعالى في السموات والارض في هذه المدة المخصوصة ادخل في الاعتبار في حق
المكلفين ثم قال القاضي فان قيل فمن المعتبر وما وجه الاعتبار ثم اجاب وقال اما المعتبر فانه لابد من مكلف او غير مكلف من الحيوان خلقه الله تعالى قبل خلقه
السموات والارض او معهما والا لكان خلقهما عبثا فان قيل فهلا جاز ان يخلقهما لاجل حيوان يخلقه من بعد قلنا انه تعالى لا يخاف الفوت ولا يجوز ان يقدم
خلق ما لا ينتفع به احد لاجل حيوان سيحدث بعد ذلك وانما يصح منا ذلك في مقدمات الامور لانا نخشى الفوت ونخاف العجز والقصور قال واذا ثبت
هذا فقد صح ما روي في الخبر ان خلق الملائكة والجن كان سابقا على خلق السموات والارض فان قيل اولئك الملائكة لابد لهم من مكان فقبل خلق السموات
والارض لا مكان فكيف يمكن وجودهم بلا مكان قلنا الذي يقدر على تسكين العرش والسموات والارض في امكنتها كيف يعجز عن تسكين الملائكة في احيازها
بقدرته وحكمته واما وجه الاعتبار في ذلك فهو انه لما حصل هناك معتبر لم يمتنع ان يكون اعتباره بما يشاهده حالا بعد حال اقوى والدليل عليه ان ما
يحدث على هذا الوجه فانه يدل على انه صادر من فاعل حكيم واما المخلوق دفعة واحدة فانه لا يدل على ذلك السؤال الثالث فهل هذه الايام كايام
الدنيا او كما روي عن ابن عباس انه قال انها ستة ايام من ايام الاخرة كل يوم منها الف سنة مما تعدون الجواب قال القاضي الظاهر في ذلك انه تعالى عرف
عباده مدة خلقه لهما ولا يجوز ان يكون ذلك تعريفا الا والمدة هذه الايام المعلومة ولقائل ان يقول لما وقع التعريف بالايام المذكورة في التورية
والانجيل وكان المذكور هناك ايام الاخرة لا ايام الدنيا لم يكن ذلك قادحا في صحة التعريف السؤال الرابع هذه الايام انما تقدر بحسب طلوع الشمس
وغروبها وهذا المعنى مفقود قبل خلقها فكيف يعقل هذا التعريف الجواب التعريف يحصل بما انه لو وقع حدوث السموات والارض في مدة لو حصل هناك
افلاك دائرة وشمس وقمر لكانت تلك المدة مساوية لستة ايام ولقائل ان يقول فهذا يقتضي حصول مدة قبل خلق العالم يحصل فيها حدوث العالم
وذلك يوجب قدم المدة وجوابه ان تلك المدة غير موجودة بل هي مفروضة موهومة والدليل عليه ان تلك المدة المعينة حادثة وحدوثها لا يحتاج
الى مدة اخرى والا لزم اثبات ازمنة لا نهاية لها وذلك محال فكل ما تقولونه في حدوث المدة فنحن نقوله في حدوث العالم السؤال الخامس ان اليوم
قد يراد به اليوم مع ليلته وقد يراد به النهار وحده فالمراد بهذه الاية ايهما والجواب الغالب في اللغة انه يراد باليوم اليوم مع ليلته المسئلة الثالثة
اما قوله تعالى ثم استوى على العرش ففيه مباحث الاول ان هذا يوهم كونه تعالى مستقرا على العرش والكلام المستقصى فيه مذكور في اول سورة طه وفي سورة
الاعراف ولكنا نكتفي ههنا بنكت وجيزة فنقول هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها ويدل عليه وجوه الاول ان الاستواء على العرش معناه كونه تعالى
معتمدا عليه مستقرا عليه بحيث لولا العرش لسقط ولنزل كما انا اذا قلنا ان فلانا مستو على سريره فانا نفهم منه هذا المعنى الا ان اثبات هذا المعنى
يقتضي كونه تعالى محتاجا الى العرش وانه لولا العرش لسقط ولنزل وذلك محال لان المسلمين اطبقوا على ان الله تعالى هو الممسك للعرش والحافظ له ولا
يقول احد ان العرش هو الممسك لله والحافظ له الثاني ان قوله تعالى ثم استوى على العرش يدل على انه تعالى قبل ذلك ما كان مستويا عليه وذلك
يدل على انه تعالى يتغير من حال الى حال وكل من كان متغيرا كان محدثا وذلك بالاتفاق باطل الثالث انه لما حدث الاستواء في هذا الوقت فهذا
يقتضي انه تعالى كان قبل هذا الوقت مضطربا لا مستويا متحركا وكل ذلك من صفات المحدثات الرابع ان ظاهر الاية يدل على انه تعالى انما استوى على
العرش بعد ان خلق السموات والارض لان كلمة ثم تقتضي التراخي وذلك يدل على انه تعالى كان قبل خلق العرش غنيا عن العرش فاذا خلق العرش امتنع
ان ينقلب حقيقته وذاته من الاستغناء الى الحاجة فوجب ان يبقى بعد خلق العرش غنيا عن العرش ومن كان كذلك امتنع ان يكون مستويا على العرش
فثبت بهذه الوجوه ان هذه الاية لا يمكن حملها على ظاهرها بالاتفاق واذا كان كذلك امتنع الاستدلال بها على اثبات المكان والجهة لله سبحانه
وتعالى المسئلة الرابعة اتفق المسلمون على ان فوق السموات جسما عظيما وهو العرش واذا ثبت هذا فنقول العرش المذكور في هذه الاية هل المراد منه
ذلك العرش او غيره فيه اقوال الاول وهو الذي اختاره ابو مسلم الاصفهاني انه ليس المراد منه ذلك بل المراد من قوله ثم استوى على العرش انه
لما خلق السموات والارض سطحها ورفع سمكها فان كل بناء فانه يسمى عرشا وبانيه يسمى عارشا قال تعالى ومن الشجر ومما يعرشون اي يبنون وقال في صفة
القرية فهي خاوية على عروشها والمراد ان تلك القرية خلت منهم مع سلامة بنائها وقيام سقوفها وقال وكان عرشه على الماء اي بناؤه وانما ذكر الله
تعالى ذلك لانه اعجب في القدرة فالباني يبني البناء متباعدا عن الماء على الارض الصلبة لئلا ينهدم والله سبحانه وتعالى بنى السموات والارض
على الماء ليعرف العقلاء قدرته وكمال جلالته والاستواء على العرش هو الاستعلاء عليه بالقهر والدليل عليه قوله تعالى وجعل لكم من الفلك والانعام
ما تركبون لتستووا على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه ثم قال ابو مسلم فثبت ان اللفظ يحتمل هذا الذي ذكرناه فنقول وجب حمل اللفظ عليه
ولا يجوز حمله على العرش الذي في السماء والدليل عليه هو ان الاستدلال على وجود الصانع تعالى وجب ان يحصل بشيء معلوم مشاهد والعرش الذي في السماء
ليس كذلك واما اجرام السموات والارضين فهي مشاهدة محسوسة فكان الاستدلال باحوالها على وجود الصانع الحكيم جائزا صوابا حسنا ثم قال ومما
يؤكد ذلك ان قوله تعالى خلق السموات والارض في ستة ايام اشارة الى تخليق ذواتها وقوله ثم استوى على العرش يكون اشارة الى تسطيحها وتشكيلها
بالاشكال الموافقة لمصالحها وعلى هذا الوجه يصير هذه الاية موافقة لقوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها رفع سمكها فسويها فذكر اولا انه بناها

ثم ذكر ثانيا انه رفع سمكها فسواها فكذلك ههنا ذكر بقوله خلق السموات والارض انه خلق ذواتهما ثم ذكر بقوله ثم استوى على العرش انه قصد الى تعريشها وتسطيحها وتشكيلها
بالاشكال الموافقة لها والقول الثاني وهو القول المشهور لجمهور المفسرين ان المراد من العرش المذكور في هذه الآية الجسم العظيم الذي في السماء وهؤلاء قالوا ان قوله تعالى ثم استوى
على العرش لا يمكن ان يكون معناه انه تعالى خلق العرش بعد خلق السموات والارض بدليل انه تعالى قال في آية اخرى وكان عرشه على الماء وذلك يدل على ان وجود العرش
سابق على تخليق السموات والارض بل يجب تفسير الآية بوجه آخر وهو ان يكون المراد ثم يدبر الامر وهو مستو على العرش القول الثالث ان المراد من العرش الملك
يقال فلان على عرشه اي ملكه فقوله ثم استوى على العرش المراد انه تعالى لما خلق السموات والارض واستدارت الافلاك والكواكب وحصل بسبب دورانها الفصول
الاربعة والاحوال المختلفة من المعادن والنبات والحيوانات ففي هذا الوقت قد حصل وجود هذه المخلوقات والكائنات والحاصل ان العرش عبارة عن الملك
وملك الله عبارة عن وجود مخلوقاته ووجود مخلوقاته انما حصل بعد تخليق السموات والارض لا جرم صح ادخال حرف ثم الذي يفيد التراخي على الاستواء على
العرش والله اعلم بمراده المسألة الخامسة اما قوله تعالى يدبر الامر فمعناه انه يقضي ويقدر على حسب مقتضى الحكمة ويفعل ما يفعله المصيب في افعاله الناظر في ادبار
الامور وعواقبها لئلا يدخل في الوجود ما لا ينبغي والمراد من الامر الشأن يعني يدبر احوال الخلق واحوال ملكوت السموات والارض فان قيل ما موقع هذه الجملة
قلنا قد دل بكونه خالقا للسموات والارض في ستة ايام وبكونه مستويا على العرش على نهاية العظمة وغاية الجلالة ثم اتبعها بهذه الجملة ليدل على انه لا يحدث
في العالم العلوي ولا في العالم السفلي امر من الامور ولا حادث من الحوادث الا بتدبيره وقضائه وحكمته فيصير ذلك دليلا على نهاية القدرة والحكمة والعلم و
الاحاطة والتدبير وانه سبحانه وتعالى مبدئ جميع الممكنات واليه تنتهي سلسلة الحاجات اما قوله تعالى ما من شفيع الا من بعد اذنه ففيه قولان الاول وهو المشهور
ان المراد منه ان تدبيره للاشياء وصنعه لها لا يكون بشفاعة شفيع وتدبير مدبر ولا يستجرئ احد ان يشفع اليه في شيء الا من بعد اذنه لانه تعالى اعلم بموضع الحكمة
والصواب فلا يجوز لهم ان يسألوه ما لا يعلمون انه صواب وصلاح فان قيل كيف يليق ذكر الشفيع بصفة مبدأ الخلق وانما يليق ذكره باحوال
القيامة والجواب من وجوه الاول ما ذكره الزجاج وهو ان الكفار الذين كانوا مخاطبين بهذه الآية كانوا يقولون ان الاصنام شفعاؤنا عند الله فالمراد منه
الرد عليهم في هذا القول وهو كقوله تعالى يوم يقوم الروح والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن الثاني وهو انه يمكن ان يقال انه تعالى لما بين
كونه الها للعالم مستقلا بالتصرف فيه من غير شريك ولا منازع بين امر المبدأ بقوله يدبر الامر وبين حال المعاد بقوله ما من شفيع الا من بعد اذنه الثالث
يمكن ايضا ان يقال انه تعالى وضع تدبير الامور في اول خلق العالم على احسن الوجوه واقربها من رعاية المصالح مع انه ما كان هناك شفيع يشفع في طلب
تحصيل المصالح فدل هذا على انه اله العالم ناظر لعباده محسن اليهم مريد للخير والراحة بهم ولا حاجة في كونه سبحانه وتعالى كذلك الى حضور شفيع
يشفع عنده القول الثاني في تفسير هذا الشفيع ما ذكره ابو مسلم الاصفهاني فقال الشفيع ههنا هو الثاني وهو مأخوذ من الشفع الذي يخالف الوتر كما يقال
الزوج والفرد فمعنى الآية خلق السموات والارض وحده ولا حي معه ولا شريك يعينه ثم خلق الملائكة والجن والبشر وهو المراد من قوله الا من بعد اذنه اي لم يحدث
احد ولم يدخل في الوجود الا من بعد ان قال له كن حتى كان وحصل واعلم انه تعالى لما بين هذه الدلائل وشرح هذه الاحوال ختمها بعد ذلك بقوله ذلكم الله ربكم
فاعبدوه مبينا بذلك ان العبادة لا تصلح الا له ومنبها على انه سبحانه وتعالى هو المستحق لجميع العبادات لاجل انه هو المنعم بجميع النعم التي ذكرها ووصفها ثم
قال تعالى بعده افلا تذكرون دالا بذلك على وجوب التفكر في تلك الدلائل القاهرة الباهرة وذلك يدل على ان التفكر في مخلوقات الله والاستدلال
بها على جلاله وعزته وعظمته اعلى المراتب واكمل الدرجات اسأل الله التوفيق

إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا وَعْدَ اللَّهِ حَقًّا إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ بِالْقِسْطِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا لَهُمْ شَرَابٌ مِنْ حَمِيمٍ وَعَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

اعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر الدلائل الدالة على اثبات المبدأ اردفه بما يدل على صحة القول بالمعاد وفيه مسائل المسألة الاولى في بيان ان انكار الحشر والنشر ليس
من العلوم البديهية ويدل عليه وجوه الاول ان العقلاء اختلفوا في وقوعه وعدم وقوعه وقال بامكانه عالم من الناس وهم جمهور ارباب الملل والاديان
وما كان معلوم الامتناع بالبديهة امتنع وقوع الاختلاف فيه الثاني انا اذا رجعنا الى عقولنا السليمة وعرضنا عليها ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا عليها
ايضا هذه القضية في قوة الامتناع مثل القضية الاولى الثالث انا اما ان نقول بثبوت النفس الناطقة او لا نقول به فان قلنا به فقد زال الاشكال بالكلية
فانه كما لا يمتنع تعلق هذه النفس بالبدن في المرة الاولى لم يمتنع تعلقها بالبدن مرة اخرى وان انكرنا القول بالنفس الناطقة فالاحتمال ايضا قائم لانه لا يبعد
ان يقال انه سبحانه وتعالى يركب تلك الاجزاء المتفرقة تركيبا ثانيا ويخلق الانسان الاول مرة اخرى الرابع انه سبحانه وتعالى ذكر امثلة كثيرة دالة
على امكان الحشر والنشر ونحن نجمعها ههنا المثال الاول انا نرى الارض خاشعة وقت الخريف ونرى اليبس مستوليا عليها بسبب شدة الحر في الصيف
ثم انه تعالى ينزل المطر عليها وقت الربيع فتصير بعد ذلك متحلية بالازهار العجيبة والانوار الغريبة كما قال تعالى الله الذي يرسل الرياح فتثير سحابا فسقناه
الى بلد ميت فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور وثانيها قوله تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت وانبتت من
كل زوج بهيج ذلك بان الله هو الحق وانه يحيي الموتى وثالثها قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض ثم يخرج به زرعا مختلفا
الوانه ثم يهيج فتراه مصفرا ثم يجعله حطاما ان في ذلك لذكرى لاولي الالباب والمراد كونه منبها على امر المعاد ورابعها قوله تعالى ثم اماته فاقبره ثم اذا شاء

انشره كلا لما يقض ما امره فلينظر الانسان الى طعامه وقال النبي صلى الله عليه وسلم اذا رايتم الربيع فاكثروا ذكر النشور ولم تحصل المشابهة بين الربيع وبين النشور الا من الوجه
الذي ذكرناه المثال الثاني ما يجده كل احد منا من نفسه من الزيادة والنمو بسبب السمن ومن النقصان والذبول بسبب الهزال ثم انه قد يعود الى حالته الاولى بالسمن
واذا ثبت هذا فنقول ما جاز تكون بعضه لم يمتنع ايضا تكون كله ولما ثبت ذلك ظهر ان الاعادة غير ممتنعة والى هذه الاشارة بقوله سبحانه وتعالى وننشئكم فيما لا تعلمون
يعني انه تعالى لما كان قادرا على انشاء ذواتكم اولا ثم على انشاء اجزائكم على حال جسومكم ثانيا شيئا فشيئا من غير ان تكونوا عالمين بوقت حدوثه وبوقت
نقصانه وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع عليه اعادتكم بعد البلى في القبور لحشر يوم القيامة المثال الثالث انه تعالى لما كان قادرا على ان يخلقنا ابتداء من غير مثال
سبق فلان يكون قادرا على ايجادنا مرة اخرى مع سبق الايجاد الاول كان اولى وهذا الكلام قرره تعالى في آيات كثيرة منها في هذه الآية وهو قوله تعالى انه يبدأ
الخلق ثم يعيده وثانيها قوله تعالى في سورة يس قل يحييها الذي انشأها اول مرة وثالثها قوله تعالى ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا تذكرون ورابعها قوله تعالى
افعيينا بالخلق الاول بل هم في لبس من خلق جديد وخامسها قوله تعالى ايحسب الانسان ان يترك سدى الم يك نطفة من مني يمنى الى قوله في آخر السورة
اليس ذلك بقادر على ان يحيي الموتى وسادسها قوله تعالى يا ايها الناس ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب الى قوله ذلك بان الله هو الحق وانه
يحيي الموتى وانه على كل شيء قدير وان الساعة آتية لا ريب فيها وان الله يبعث من في القبور فاستشهد تعالى في هذه الآية على صحة الحشر بامور الاول انه استدل
بالخلق الاول على امكان الخلق الثاني وهو قوله ان كنتم في ريب من البعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة كانه تعالى يقول لما حصل الخلق
الاول بانتقال هذه الاجسام من احوال الى احوال اخرى فلم لا يجوز ان يحصل الخلق الثاني بعد تغيرات كثيرة واختلافات متعاقبة والثاني انه تعالى شبهها
باحياء الارض الميتة والثالث انه تعالى هو الحق وانما يكون كذلك لو كان كامل القدرة تام العلم والحكمة فهذه هي الوجوه المستنبطة من هذه الآية على امكان
الحشر والنشر الآية السابعة في هذا الباب قوله تعالى قل كونوا حجارة او حديدا او خلقا مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة
الرابع انه تعالى لما قدر على تخليق ما هو اعظم من ابدان الانسان فكيف يقال انه لا يقدر على اعادتها فان من كان الفعل الاصعب عليه سهلا فلان
يكون الفعل الاسهل الحقير عليه سهلا كان اولى وهذا المعنى مذكور في آيات كثيرة منها قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم وثانيها قوله تعالى اولم يروا ان الله الذي خلق السموات والارض ولم يعي بخلقهن بقادر على ان يحيي الموتى وثالثها قوله تعالى ءانتم اشد
خلقا ام السماء بناها المثال الخامس الاستدلال بحصول اليقظة بعد النوم على جواز الحشر والنشر فان النوم اخو الموت واليقظة شبيهة بالحياة بعد
الموت قال تعالى وهو الذي يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم ذكر عقيبه امر الموت والبعث فقال وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة
حتى اذا جاء احدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقال في آية اخرى الله يتوفى الانفس حين موتها والتي لم تمت
في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الاخرى الى اجل مسمى ان في ذلك لآيات لقوم يتفكرون والمراد منه الاستدلال بحصول هذه الاحوال
على صحة البعث والحشر والنشر السادس ان الاحياء بعد الموت لا يستنكر الا من حيث انه يحصل الضد بعد حصول الضد الا ان ذلك غير مستنكر
في قدرة الله لانه لما جاز حصول الموت عقيب الحياة فكيف يستبعد حصول الحياة مرة اخرى بعد الموت فان حكم الضدين واحد قال تعالى مقررا لهذا المعنى نحن
قدرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين على ان نبدل امثالكم وايضا نجد النار مع حرها ويبسها متولدة من الشجر الاخضر مع برده ورطوبته فقال الذي جعل لكم
من الشجر الاخضر نارا فاذا انتم منه توقدون فكذا ههنا فهذا جملة الكلام في بيان ان القول بالمعاد وحصول الحشر والنشر غير مستبعد في العقول المسألة
الثانية في اقامة الدلالة على ان المعاد حق واجب اعلم ان الامة فريقان منهم من يقول يجب عقلا ان يكون اله العالم رحيما عادلا منزها عن الايلام والاضرار
الا لمنافع اجل واعظم منها ومنهم من ينكر هذه القاعدة ويقول لا يجب على الله تعالى شيء اصلا بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اما الفريق الاول فقد احتجوا
على وجوب المعاد من وجوه الحجة الاولى انه تعالى خلق الخلق واعطاهم عقولا بها يميزون بين الحسن والقبيح واعطاهم قدرا بها يقدرون على الخير
والشر اذا ثبت هذا فمن الواجب في حكمة الله تعالى وعدله ان يمنع الخلق عن شتم الله تعالى وذكره بالسوء وان يمنعهم عن الجهل والكذب وايذاء انبيائه
واوليائه والصالحين من خلقه ومن الواجب في حكمته ان يرغبهم في الطاعات والخيرات والحسنات فانه لو لم يمنع عن تلك القبائح ولم يرغب في هذه
الخيرات قدح ذلك في كونه تعالى محسنا عادلا ناظرا لعباده ومن المعلوم ان الترغيب في هذه الطاعات لا يمكن الا بربط الثواب بفعلها والزجر عن
القبائح لا يمكن الا بربط العقاب بفعلها وذلك الثواب المرغب فيه والعقاب المهدد به غير حاصل في دار الدنيا فلا بد من دار اخرى يحصل فيها هذا
الثواب وهذا العقاب وهو المطلوب والا لزم كونه تعالى وتقدس كاذبا وانه باطل وهذا هو المراد من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين
آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في الترغيب في فعل الخيرات وفي الزجر عن المنكرات ما اودع الله تعالى في العقول
من تحسين الخيرات وتقبيح المنكرات ولا حاجة مع ذلك الى الوعد والوعيد سلمنا انه لا بد من الوعد والوعيد فلم لا يجوز ان يقال الغرض منه مجرد الترغيب
والترهيب ليحصل به نظام العالم كما قال تعالى ذلك الذي يخوف الله به عباده يا عباد فاتقون فاما ان يفعل تعالى ذلك فما الدليل عليه
وقوله انه لو لم يفعل ما اخبر عنه من الوعد والوعيد لصار كلامه كذبا فنقول الستم تخصصون اكثر عمومات القرآن لقيام الدلالة على وجوب ذلك

تخصيص فان كان هذا كذبا وجب فيما لحكون به من تلك التخصيصات ان يكون كذبا سلمنا انه لا بد وان يفعل الله تعالى ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال ذلك الثواب
والعقاب عبارة عما يصل الى الانسان من انواع الراحات واللذات ومن انواع الالام والاسقام واقسام الغموم والهموم والجواب عن السؤال الاول ان العقل وان كان
يدعوه الى فعل الحسن وترك القبيح الا ان الهوى والنفس يدعوانه الى الانهماك في الشهوات الجسمانية واللذات الجسدانية واذا حصل هذا التعارض فلا بد
من مرجح قوي ومعاضد كامل وما ذاك الا ترتيب الوعد والوعيد والثواب والعقاب على الفعل والترك والجواب عن السؤال الثاني انه اذا جوز الانسان
حصول الكذب على الله تعالى فحينئذ لا يحصل من الوعد رغبة ولا من الوعيد رهبة لان السامع يجوز كونه كذبا والجواب عن هذا السؤال الثالث ان العبد ما دام يكون
باقيا في الدنيا فهو كالاجير المشتغل بالعمل والاجير حال اشتغاله بالعمل لا يجوز دفع الاجرة اليه بكمالها لانه اذا اخذها فانه لا يجتهد في العمل وايضا نرى في هذه الدنيا
ازهد الناس واعلمهم مبتلى بانواع الغموم والهموم والاحزان واجهلهم وافسقهم في اعظم اللذات والمسرات فعلمنا ان دار الجزاء يمتنع ان يكون هي هذه الدار
ولا بد من دار اخرى ودار حيوة اخرى ليحصل فيها الجزاء الحجة الثانية ان صريح العقل يوجب في حكمة الحكيم ان يفرق بين المحسن والمسيء وان لا يجعل من
كفر به وجحده بمنزلة من اطاعه ولما وجب اظهار هذه التفرقة فحصول هذه التفرقة اما ان يكون في دار الدنيا او في دار الآخرة والاول باطل لانا نرى
الكفار والفساق في الدنيا في اعظم اللذات والراحات ونرى العابد والزاهد بالضد منه ولهذا المعنى قال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة
لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فثبت انه لا بد بعد هذه الدار من دار اخرى وهو المراد من الآية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا
وعملوا الصالحات بالقسط وهو المراد بقوله تعالى في سورة طه ان الساعة آتية اكاد اخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى وبقوله في سورة ص ام نجعل الذين
آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار فان قيل ما انكرتم ان يقال انه تعالى لا يفصل بين المحسن والمسيء في
الثواب والعقاب كما لم يفصل بينهما في حسن الصورة وكثرة المال والجواب ان هذا الذي ذكرتم مما يقوي دليلنا فانه ثبت في صريح العقل وجوب
التفرقة ودل الحس على انه تعالى لم يحصل هذه التفرقة في الدنيا بل كان الامر على الضد منه فانا نرى العالم الزاهد في اشد البلاء ونرى الكافر الفاسق في اعظم النعم
فعلمنا انه لا بد من دار اخرى يظهر فيها هذا التفاوت وايضا لا يبعد ان يقال انه تعالى علم ان هذا العالم الزاهد لو اعطاه ما دفع الى الكافر الفاسق
لطغى وبغى وآثر الحيوة الدنيا وان ذلك الكافر الفاسق لو زاد عليه في التضييق لزاد في الشر واليه الاشارة بقوله ولو بسط الله الرزق لعباده
لبغوا في الارض الحجة الثالثة انه تعالى كلف عبده بالعبودية فقال وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والحكيم اذا امر عبده بشيء فلا بد
وان يجعله فارغ البال منتظم الحال حتى يمكنه الاشتغال باداء تلك التكاليف والناس جبلوا على طلب اللذات وتحصيل الراحات لانفسهم
فلو لم يكن لهم زاجر من خوف المعاد لوقع الهرج والمرج ولعظمت الفتن وحينئذ لا يتفرغ المكلف للاشتغال باداء العبادات فوجب القطع بحصول
دار الثواب والعقاب لينتظم احوال العالم حتى يقدر المكلف على الاشتغال باداء العبودية فان قيل لم لا يجوز ان يقال انه يكفي في بقاء نظام العالم
نظام الملوك وسياساتهم وايضا فالاوباش يعلمون انهم لو حكموا بحسن الهرج والمرج لانقلب الامر عليهم ولقدر غيرهم على قتلهم واخذ
اموالهم فلهذا المعنى يحترزون عن اثارة الفتن والجواب ان مجرد مهابة السلطان لا يكفي في ذلك وذلك لان السلطان اما ان يكون قد
بلغ في القدرة والقوة الى حيث لا يخاف من الرعية واما ان يكون خائفا منهم فان كان لا يخاف الرعية مع انه لا خوف له من المعاد فحينئذ
يقدم على الظلم والايذاء على اقبح الوجوه لان الداعية النفسانية قائمة ولا رادع له في الدنيا ولا في الآخرة واما ان كان يخاف الرعية فحينئذ الرعية
لا يخافون منه خوفا شديدا ولا يصير ذلك رادعا لهم عن القبائح والظلم فثبت ان نظام العالم لا يتم ولا يكمل الا بالرغبة في المعاد والرهبة عنه
الحجة الرابعة ان السلطان القاهر اذا كان له جمع من العبيد وكان بعضهم اقوياء وبعضهم ضعفاء وجب على ذلك السلطان ان كان رحيما ناظرا لهم
مشفقا عليهم ان ينتصف للمظلوم الضعيف من القادر القوي فان لم يفعل ذلك كان راضيا بذلك الظلم والرضا بالظلم لا يليق بالرحيم الناظر
المحسن واذا ثبت هذا فنقول سبحانه وتعالى سلطان قاهر قادر حكيم منزه عن الظلم والعبث فوجب ان ينتصف لعبيده المظلومين من عبيده
الظالمين وهذا الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لان المظلوم قد يبقى في غاية الذلة والمهانة والظالم يبقى في غاية العزة والقدرة فلا بد من دار
اخرى يظهر فيها هذا العدل والانصاف وهذه الحجة ايضا يصلح جعلها تفسيرا لهذه الآية التي نحن في تفسيرها فان قالوا انه تعالى لما اقدر الظالم على الظلم
في هذه الدار وما اعجزه عنه دل على كونه تعالى راضيا بذلك الظلم قلنا الاقدار على الظلم عين الاقدار على العدل والطاعة فلو لم يقدره تعالى على الظلم
لكان قد اعجزه عن فعل الخيرات والطاعات وذلك لا يليق بالحكيم فوجب في العقل اقداره على الظلم والعدل ثم انه تعالى ينتقم للمظلوم من الظالم
الحجة الخامسة انه تعالى خلق هذا العالم وخلق كل من فيه من الناس فاما ان يقال انه تعالى خلقهم لا لمنفعة ولا لمصلحة او يقال انه خلقهم لمنفعة
ومصلحة والاول لا يليق بالرحيم الكريم الحكيم وهو ان يقال انه خلقهم للمقصود ومصلحة وخير فذلك الخير والمصلحة اما ان يحصل في هذه الدنيا او في
دار اخرى والاول باطل من وجهين الاول ان لذات هذا العالم جسمانية واللذات الجسمانية لا حقيقة لها الا ازالة الالم وازالة الالم امر عدمي
وهذا العدم كان حاصلا حال كون كل واحد من الخلائق معدوما وحينئذ لا يبقى للتخليق فائدة الثاني ان لذات هذا العالم ممزوجة بالآلام والمحن

بل الدنيا طافحة بالشرور والآفات والمحن والبليات واللذة فيها كالقطرة في البحر فعلمنا ان الدار التي تصل فيها الخلق الى تلك الراحات المقصودة دار اخرى سوى دار
الدنيا فان قالوا اليس انه تعالى يؤلم اهل النار بانواع العذاب لا لاجل مصلحة وحكمة فلم لا يجوز ان يقال انه تعالى يخلق الخلق في هذا العالم لا لمصلحة ولا لحكمة قلنا
الفرق ان ذلك الضرر مستحق على اعمالهم الخبيثة واما الضرر الحاصل في الدنيا فغير مستحق فوجب ان يعقبه خيرات عظيمة ومنافع جابرة لتلك
المضار السابقة والا لزم ان يكون الفاعل شريرا مؤذيا وذلك ينافي كونه ارحم الراحمين واكرم الاكرمين الحجة السادسة لو لم يحصل للانسان معاد
لكان الانسان اخس من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان مضار الانسان في الدنيا اكثر من مضار جميع
الحيوانات فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الآلام والاسقام تكون فارغة البال طيبة النفس لانه ليس لها فكر وتأمل اما الانسان فانه بسبب
ما حصل له من العقل يتفكر ابدا في الاحوال الماضية والمستقبلة فيحصل له بسبب اكثر احوال الماضية انواع من الحزن والاسف ويحصل له بسبب اكثر
احوال المستقبلة انواع من الخوف لانه لا يدري انه كيف تحدث الاحوال فثبت ان حصول العقل للانسان سبب لحصول المضار العظيمة في
الدنيا والآلام النفسانية الشديدة القوية واما اللذات الجسمانية فهي مشتركة بين الناس وبين سائر الحيوانات لان الشرف في مذاق الجعل
طيب كما ان اللوزينج في مذاق الانسان طيب واذا ثبت هذا فنقول لو لم يحصل للانسان معاد به يكمل حاله وتظهر سعاداته لوجب ان
يكون كمال العقل سببا لمزيد الهموم والغموم والاحزان من غير جابر يجبره ومعلوم ان كل ما كان كذلك فانه يكون سببا لمزيد الخسة والدناءة
والشقاء والتعب الخالية عن المنفعة فثبت انه لولا حصول السعادة الاخروية لكان الانسان اخس الحيوانات حتى الخنافس والديدان ولما كان
ذلك باطلا قطعا علمنا انه لا بد من الدار الآخرة وان الانسان خلق للآخرة لا للدنيا وانه بعقله يكتسب موجبات السعادة الاخروية فلهذا السبب
كان العقل شريفا الحجة السابعة انه تعالى قادر على ايصال النعم الى عبيده على وجهين احدهما ان تكون النعم مشوبة بالآفات والآخر ان تكون
خالصة عنها فلما انعم الله تعالى علينا في الدنيا بالمرتبة الاولى وجب ان ينعم علينا بالمرتبة الثانية في دار اخرى اظهارا لكمال القدرة والرحمة والحكمة فهناك
ينعم على المطيعين ويعفو عن المذنبين ويزيل الهموم والغموم والشهوات والشبهات والذي يقرر ذلك ويقوي هذا الكلام ان الانسان حين
كان جنينا في بطن امه كان في اضيق المواضع واشدها عفونة وفسادا ثم اذا خرج من بطن امه كانت الحالة الثانية اطيب واشرف من الحالة الاولى
ثم انه عند ذلك يوضع في المهد ويشد شدا وثيقا ثم بعد حين يخرج من المهد ويعدو يمينا وشمالا وينتقل من تناول اللبن الى تناول
الاطعمة الطيبة وهذه الحالة الثالثة لا شك انها اطيب من الحالة الثانية ثم انه بعد حين يصير اميرا نافذ الحكم على الخلق وعالما مشرفا على حقائق
الاشياء ولا شك ان هذه الحالة الرابعة اطيب واشرف من الحالة الثالثة واذا ثبت هذا وجب بحكم هذا الاستقراء ان يقال الحالة الحاصلة بعد
الموت تكون اشرف واعلى وابهج من اللذات الجسدانية والخيرات الجسمانية الحجة الثامنة طريقة الاحتياط فانا اذا آمنا بالمعاد وتأهبنا له فان
كان هذا المذهب حقا فقد نجونا وهلك المنكرون وان كان باطلا لم يضرنا هذا الاعتقاد غاية ما في الباب ان يقال انه تفوتنا اللذات الجسمانية
الا انا نقول يجب على العاقل ان لا يبالي بفوتها لامرين احدهما انها في غاية الخساسة لانها مشترك فيها بين الخنافس والديدان والكلاب الثاني انها
منقطعة سريعة الزوال والفناء فثبت ان الاحتياط ليس الا في الايمان بالمعاد ولهذا قال الشاعر قال المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فلست بخاسر او صح قولي فالخسار عليكما الحجة التاسعة ان الحيوان ما دام حيوانا فانه ان قطع منه شيء مثل ظفر او ظلف او شعر
فانه يعود ذلك الشيء وان جرح اندمل ويكون الدم جاريا في عروقه واعضائه جريان الماء في عروق الشجر واغصانه ثم اذا مات انقلبت
هذه الاحوال وان قطع منه شيء من شعر او ظفر لم ينبت وان جرح لم يندمل ولم يلتحم ورايت الدم يجمد في عروقه ثم بالآخرة يؤول حاله الى العفن
والانحلال ثم انا لما نظرنا الى الارض وجدنا ما يشبه هذه الصفة فانا نراها في زمان الربيع تفور عيونها وتربو تلالها وينجذب الماء الى اغصان
الاشجار وعروقها فالماء في الارض بمنزلة الدم الجاري في بدن الحيوان ثم تخرج الازهار والانوار والثمار كما قال تعالى فاذا انزلنا عليها الماء
اهتزت وربت وانبتت من كل زوج بهيج وان جز من نباتها اخلف ونبت مكانه آخر مثله وان قطع غصن من اغصان شجرة
اخلفت وان جرح التأم وهذه الاحوال شبيهة بالاحوال التي ذكرناها للحيوان ثم اذا جاء الشتاء واشتد البرد غارت عيونها وجفت رطوبتها
وفسدت بقولها ولو قطعنا غصنا من شجرة ما اخلف فكانت هذه الاحوال شبيهة بالموت بعد الحيوة ثم انا نرى الارض في الربيع الثاني
تعود الى تلك الحيوة فاذا عقلنا هذه المعاني في احدى الصورتين فلم لا نعقل مثله في الصورة الثانية بل نقول لا شك ان الانسان اشرف
من سائر الحيوانات والحيوان اشرف من النبات وهو اشرف من الجمادات فاذا حصلت هذه الاحوال في الارض فلم لا يجوز حصولها في الانسان فان
قالوا ان اجساد الحيوانات تتفرق وتتمزق بالموت واما الارض فليست كذلك والجواب ان الانسان عبارة عن النفس الناطقة
وهي جوهر باق وان لم نقل بهذا المذهب فهو عبارة عن اجزاء اصلية باقية من اول وقت تكون الجنين الى آخر العمر وهي سارية في
البدن وتلك الاجزاء باقية فزال هذا السؤال الحجة العاشرة لا شك ان بدن الحيوان انما تولد من النطفة وهذه النطفة انما اجتمعت

من جميع البدن بدليل ان عند انفصال النطفة يحصل الضعف والفتور في جميع البدن ثم ان مادة تلك النطفة انما تولدت من الاغذية الماكولة وتلك الاغذية انما تولدت
من الاجزاء العنصرية وتلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها واتفق لها ان اجتمعت فتولد منها حيوان او نبات فاكله انسان فتولد منه دم فتوزع
ذلك الدم على اعضائه فتولد منها اجزاء لطيفة ثم عند استيلاء الشهوة سال من تلك الرطوبات مقدار معين وهو النطفة وانصب الى فم الرحم فتولد منه هذا الانسان
فثبت ان الاجزاء التي منها تولد بدن الانسان كانت متفرقة في البحار والجبال واوج الهواء ثم انها اجتمعت بالطريق المذكور فتولد منها هذا البدن فاذا مات
تفرقت تلك الاجزاء على مثال التفرق الاول اذا ثبت هذا فنقول وجب القطع ايضا بانه لا يمتنع ان يجتمع مرة اخرى على مثال الاجتماع الاول وايضا فذلك
المني لما وقع في فم الرحم كان قطرة صغيرة ثم تولد منه بدن الانسان وتعلقت الروح به حال ما كان ذلك البدن في غاية الصغر ثم ان ذلك البدن
لا شك انه كان في غاية الرطوبة ولا شك انه يتحلل منه اجزاء كثيرة بسبب عمل الحرارة الغريزية فيها وايضا فتلك الاجزاء البدنية الباقية ابدا في طول العمر
تكون في التحلل ولولا ذلك لما حصل الجوع ولما حصلت الحاجة الى الغذاء مع انا نقطع ان هذا الانسان الشيخ هو عين ذلك الانسان الذي كان في بطن
امه ثم انفصل وكان طفلا ثم شابا فثبت ان الاجزاء البدنية دائمة التحلل وان الانسان هو بعينه فوجب القطع بان الانسان اما ان يكون جوهرا
مفارقا مجردا او كان جسما نورانيا لطيفا باقيا مع تحلل هذا البدن واذا كان الامر كذلك فعلى التقديرين لا يمتنع عوده الى الجنة مرة اخرى ويكون هذا الانسان
العائد عين الانسان الاول فثبت ان القول بالمعاد حق وصدق الحجة الحادية عشر ما ذكره الله تعالى في قوله اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا
هو خصيم مبين واعلم ان قوله خلقناه من نطفة اشارة الى ما ذكرناه في الحجة العاشرة من ان تلك الاجزاء كانت متفرقة في مشارق الارض ومغاربها
فجمعها الله تعالى وخلق من تركيبها هذا الحيوان والذي يقويه قوله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين فان تفسير هذه
الاية انما يصح بالوجه الذي ذكرناه وهو ان السلالة من الطين يكون منها نبات الارض ثم ان ذلك النبات ياكله الانسان فيتولد منه الدم ثم الدم ينقلب
نطفة فبهذا الطريق ينتظم اول الاية ثم انه تعالى بعد ان ذكر هذا المعنى حكى كلام المنكر وهو قوله من يحيي العظام وهي رميم ثم انه تعالى بين امكان هذا
المذهب واعلم ان اثبات امكان الشيء لا يعقل الا بطريقين احدهما ان يقال ان مثله ممكن فوجب ان يكون هذا ايضا ممكنا والثاني ان يقال ان ما
هو اعظم منه واعلى حالا منه ممكن فهو ايضا ممكن ثم انه تعالى ذكر الطريق الاول اولا فقال قل يحييها الذي انشاها اول مرة ثم فيه دقيقة وهي ان قوله
يحييها اشارة الى كمال القدرة وقوله وهو بكل خلق عليم اشارة الى كمال العلم ومنكرو الحشر والنشر خذلهم الله انما ينكرونه لا لجهلهم بهذين الاصلين
لانهم تارة يقولون انه تعالى موجب بالذات والموجب بالذات لا يصح منه القصد الى التكوين وتارة يقولون انه يمتنع كونه تعالى عالما بالجزئيات
فيمتنع منه تمييز اجزاء بدن زيد عن اجزاء بدن عمرو ولما كانت شبهة الفلاسفة مستخرجة من هذين الاصلين لا جرم كلما ذكر الله تعالى مسئلة المعاد اردفه بتقرير هذين
الاصلين ثم انه تعالى ذكر بعده الطريق الثاني وهو الاستدلال بالاعلى على الادنى وتقريره من وجهين الاول ان الحيوة لا تحصل الا بالحرارة والرطوبة والتراب بارد
يابس فحصلت المضادة بينهما الا انا نقول ان الحرارة النارية اقوى في صفة الحرارة من الحرارة الغريزية فلما لم يمتنع تولد الحرارة النارية عن الشجر الاخضر
مع كمال ما بينهما من المضادة فكيف يمتنع حدوث الحرارة الغريزية في جرم التراب الثاني قوله تعالى اوليس الذي خلق السموات والارض بقادر على ان
يخلق مثلهم يعني انكم تسلمون انه تعالى هو الخالق لاجرام الافلاك والكواكب فكيف يمكنكم الامتناع في كونه قادرا على الحشر والنشر ثم انه تعالى ختم هذه
الشبهة بقوله انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون والمراد ان تخليقه وتكوينه لا يتوقف على حصول الالات والادوات ونطفة الاب ورحم
الام والدليل عليه انه خلق الاب الاول لا عن اب سابق عليه فدل ذلك على كونه تعالى غنيا في الخلق والايجاد والتكوين عن الوسائط والالات ثم قال
سبحانه فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء واليه ترجعون اي سبحانه من ان لا يعيدهم ويهمل امر المظلومين ولا ينتصف للعاجزين عن الظالمين وهو
المعنى المذكور في هذه الاية والتي نحن في تفسيرها وهي قوله ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط الحجة الثانية عشر دلت الدلائل على ان العالم محدث فلا بد
له من محدث قادر ويجب ان يكون عالما لان الفعل المحكم المتقن لا يصدر الا من العالم ويجب ان يكون غنيا عنها والا لكان قد خلقها في الازل
وهو محال فثبت ان لهذا العالم الها قادرا عالما غنيا ثم كما امنا فقلنا هل يجوز في حق هذا الحكيم الغني عن الكل ان يهمل عبيده ويتركهم سدى ويجوز لهم
ان يكذبوا عليه ويبيح لهم ان يشتموه ويجحدوا ربوبيته وياكلوا نعمته ويعبدوا الجبت والطاغوت ويجعلون له اندادا وينكرون امره ونهيه
ووعده ووعيده فههنا حكمت بديهة العقول بان هذا المنهج لا يليق الا بالسفيه الجاهل البعيد من الحكمة القريب من العبث فحكمنا لاجل هذه المقدمة
ان له امرا ونهيا ثم تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون له امر ونهي مع انه لا يكون له وعد ووعيد فحكم صريح العقل بان ذلك غير جائز لانه ان لم يقرن الامر
بالوعد بالثواب والنهي بالوعيد بالعقاب لم يتاكد الامر والنهي ولم يحصل المقصود فثبت انه لا بد من وعد ووعيد ثم تاملنا فقلنا هل يجوز ان يكون
له وعد ووعيد ثم لا يفي بوعده لاهل الثواب ولا بوعيده لاهل العقاب فقلنا ان ذلك لا يجوز لانه لو جاز ذلك لما حصل الوثوق بوعده ولا بوعيده
وهذا يوجب ان لا يبقى فائدة في الوعد والوعيد فعلمنا انه لا بد من تحقيق الثواب والعقاب ومعلوم ان ذلك لا يتم الا بالحشر والبعث وما لا
يتم الواجب الا به فهو واجب فهذه مقدمات يتعلق بعضها بالبعض كالسلسلة متى صح بعضها صح كلها ومتى فسد بعضها فسد كلها فدل العبارات

لهذه التغيرات على حدوث العالم ودل حدوث العالم على وجود الصانع الحكيم الغني ودل ذلك على وجود الامر والنهي ودل ذلك على وجود الثواب والعقاب ودل
ذلك على وجوب الحشر والنشر فان لم يثبت الحشر ادى ذلك الى بطلان جميع المقدمات المذكورة ولزم انكار العلوم البديهية وانكار العلوم النظرية القطعية
فثبت انه لا بد لهذه الاجساد البالية والعظام النخرة والاجزاء المتفرقة المتمزقة من البعث بعد الموت ليصل المحسن الى ثوابه والمسيء الى عقابه فان لم يحصل هذا لما
لم يحصل الوعد والوعيد وان لم يحصلا لم يحصل الامر والنهي وان لم يحصلا لم يحصل الالهية وان لم يحصل الالهية لم تحصل هذه التغيرات في العالم وهذه الحجة
هي المراد من الاية التي نحن في تفسيرها وهي قوله تعالى ليجزي الذين امنوا وعملوا الصالحات بالقسط هذا كله تقرير اثبات المعاد بناء على ان لهذا العالم الها حكيما ناظرا
محسنا الى العباد **الطريق الثاني** وهم الذين لا يعللون افعال الله برعاية المصالح وطريقهم الى اثبات المعاد ان قالوا المعاد امر جائز الوجود والانبياء اخبروا عنه
فوجب القطع بصحته اما بيان الامكان فهو مبني على مقدمات ثلثة اولها البحث عن حال القابل فنقول الانسان اما ان يكون عبارة عن النفس او عن
البدن فان كان عبارة عن النفس وهو القول الحق فنقول لما كان تعلق النفس بالبدن في المرة الاولى جائزا كان تعلقها بالبدن في المرة الثانية يجب
ان يكون جائزا وهذا الكلام لا يختلف سواء قلنا النفس عبارة عن جوهر مجرد او قلنا انه جسم لطيف مشاكل لهذا البدن باق في جميع احوال البدن
مصون عن التحلل والتبدل واما ان كان الانسان عبارة عن البدن وهذا القول البعيد الا انا نقول ان تالف تلك الاجزاء على الوجه المخصوص
في المرة الاولى كان ممكنا فوجب ايضا ان يكون في المرة الثانية ممكنا فثبت ان عود الحيوة الى هذا البدن مرة اخرى امر ممكن في نفسه واما المقدمة الثانية
فهي في بيان ان اله العالم قادر مختار لا علة موجبة وان هذا القادر قادر على كل الممكنات واما المقدمة الثالثة فهي في بيان ان اله العالم عالم بجميع الجزئيات
فلا جرم اجزاء بدن زيد وان اختلطت باجزاء التراب والبحار الا انه تعالى لما كان عالما بالجزئيات امكنه تمييز بعضها عن البعض ومتى ثبتت
هذه المقدمات الثلث لزم القطع بان الحشر والنشر امر ممكن في نفسه واذا ثبت هذا الامكان فنقول دل الدليل على صدق الانبياء عليهم السلام
وهم قطعوا بوقوع هذا الممكن فوجب القطع بوقوعه والا لزمنا تكذيبهم وذلك باطل بالدلائل الدالة على صدقهم فهذا خلاصة ما وصل اليه عقلنا في تقرير
امر المعاد المسئلة الثالثة في الجواب عن شبهات المنكرين للحشر والنشر خذلهم الله تعالى الشبهة الاولى قالوا لو بدلت هذه الدار بدار اخرى
لكانت تلك الدار اما ان يكون مثل هذه الدار او شرا منها او خيرا منها فان كان الاول كان التبديل عبثا وان كان شرا منها كان هذا التبديل
سفها وان كان خيرا منها ففي اول الامر هل كان قادرا على خلق ذلك الاجود او ما كان قادرا عليه فان قدر عليه ثم تركه وفعل الاردى كان ذلك سفها
وان قلنا انه ما كان قادرا عليه ثم صار قادرا عليه فقد انتقل الصانع من العجز الى القدرة او من الجهل الى الحكمة وكل ذلك على خالق العالم محال والجواب
لم لا يجوز ان يقال تقديم هذه الدار على تلك الدار هو المصلحة لان الكمالات النفسانية الموجبة للسعادات الاخروية لم يمكن حصولها الا في هذه الدار
ثم ان عند حصول هذه الكمالات كان البقاء في هذه الدار سببا للفساد والحرمان عن الخيرات الشبهة الثانية قالوا حركات الافلاك مستديرة
والمستدير لا ضد له وما لا ضد له لا يقبل الفساد والجواب انا ابطلنا هذه الشبهة في الكتب الفلسفية ولا حاجة الى الاعادة والاصل في ابطال امثال
هذه الشبهات ان نقيم الدلالة على ان اجرام الافلاك مخلوقة ومتى ثبت ذلك ثبت كونها قابلة للعدم والتفرق والتمزق ولهذا السر انه تعالى في
هذه السورة بدا بالدلائل الدالة على حدوث الافلاك ثم اردفها بما يدل على صحة القول بالمعاد الشبهة الثالثة الانسان عبارة عن هذا البدن
المحسوس وليس عبارة عن هذه الاجزاء كيف كانت لان هذه الاجزاء كانت موجودة قبل حدوث هذا الانسان مع انا نعلم بالضرورة ان هذا
الانسان ما كان موجودا وايضا اذا احرق هذا الجسد فانه يبقى تلك الاجزاء البسيطة ومعلوم ان مجموع تلك الاجزاء البسيطة من الارض والماء
والهواء والنار ما كان عبارة عن هذا الانسان العاقل الناطق فثبت ان تلك الاجزاء انما يكون هذا الانسان بشرط وقوعها على تاليف مخصوص
ومزاج مخصوص وصورة مخصوصة فاذا مات الانسان وتفرق اجزاؤه فقد عدمت تلك الصورة والاعراض وعود المعدوم محال وعلى هذا التقدير فانه يمتنع
عود بعض الاجزاء المعتبرة في حصول هذا الانسان فوجب ان يمتنع عوده بعينه مرة اخرى والجواب لا نسلم ان هذا الانسان المعين عبارة عن هذا الجسد
المشاهد بل هو عبارة عن النفس سواء فسرنا النفس بانه جوهر مفارق مجرد او قلنا انه جسم مخصوص لطيف مشاكل لهذا الجسد مصون عن التغير
الشبهة الرابعة اذا اكل انسان واغتذى به انسان اخر فيلزم ان يعاد تلك الاجزاء في بدن كل واحد من الشخصين وانه محال والجواب عن هذه الشبهة
ايضا مبنية على ان الانسان المعين عبارة عن مجموع هذا البدن وقد بينا انه باطل بل الحق انه عبارة عن النفس سواء قلنا النفس جوهر مجرد
او اجسام لطيفة باقية مشابكة للجسد وهي التي تسميها المتكلمون بالاجزاء الاصلية وهذا اخر البحث العقلي عن مسئلة المعاد المسئلة الرابعة قوله
تعالى اليه مرجعكم جميعا فيه ابحاث الاول ان كلمة الى لانتهاء الغاية وظاهره يقتضي ان يكون الله سبحانه وتعالى مختصا بحيز وجهة حتى يصح ان يقال اليه مرجع
الخلق والجواب من وجوه الاول انا اذا قلنا النفس جوهر مجرد فالسؤال زائل الثاني ان يكون المراد منه ان مرجعهم الى حيث لا حاكم سواه الثالث
ان يكون المراد ان مرجعهم الى حيث حصل الوعد فيه بالمجازاة البحث الثاني ظاهر الايات الكثيرة يدل على ان الانسان عبارة عن النفس لا عن
البدن ويدل ايضا على ان النفس كانت موجودة قبل البدن اما ان الانسان شيء غير هذا البدن فلقوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله

اموات بل احياء، فالعلم الضروري حاصل بان بدن المقتول ميت والنص دل على انه حي فوجب ان يكون حقيقته شيئا مغايرا لهذا البدن الميت وايضا قال تعالى
في صفة نزع روح الكفار اخرجوا انفسكم واما ان النفس كانت موجودة قبل البدن فلان قوله تعالى في هذه الاية اليه مرجعكم يدل على ما قلناه لان الرجوع الى
الموضع انما يحصل لو كان ذلك الشيء قد كان هناك قبل ذلك ونظيره قوله تعالى ثم ردوا الى الله مولاهم الحق وقوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي
الى ربك البحث الثالث المرجع بمعنى الرجوع وجميعا نصب على الحال اي ذلك الرجوع يحصل حال الاجتماع وهذا يدل على انه ليس المراد من هذا الرجوع البعث
وانما المراد منه القيامة البحث الرابع قوله اليه مرجعكم يفيد الحصر وانه لا رجوع الا الى الله تعالى ولا حكم الا حكمه ولا نافذ الا امره اما قوله تعالى وعد الله حقا ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى وعد الله منصوب على معنى وعدكم الله وعدا لان قوله تعالى اليه مرجعكم جميعا معناه الوعد بالرجوع فعلى هذا التقدير يكون قوله وعد الله مصدرا مؤكدا
لقوله اليه مرجعكم وقوله حقا مصدر مؤكد لقوله وعد الله فهذه التاكيدات قد اجتمعت في هذا الحكم المسئلة الثانية قرئ وعد الله على لفظ الفعل قوله تعالى انه يبدأ
الخلق ثم يعيده اعلم انه تعالى لما اخبر عن وقوع الحشر والنشر ذكر بعده ما يدل على كونه في نفسه ممكن الوجود ثم ذكر بعده ما يدل على وقوعه واما ما يدل
على امكانه في نفسه فهو قوله تعالى انه يبدأ الخلق ثم يعيده وفيه مسائل المسئلة الاولى تقرير هذا الدليل انه تعالى بين بالدليل كونه خالقا للافلاك والارضين
ويدخل فيه ايضا كونه خالقا لكل ما في هذا العالم من الجمادات والمعادن والنبات والحيوان والانسان، وقد ثبت في العقل ان كل من كان قادرا على شيء وكان
قدرته باقية ممتنعة الزوال وكان عالما بجميع المعلومات فانه يمكنه اعادته بعينه فدل هذا الدليل على انه تعالى قادر على اعادة الانسان بعد موته المسئلة الثانية
اتفق المسلمون على انه تعالى قادر على اعدام اجسام العالم واختلفوا في انه تعالى هل يعدمها ام لا فقال قوم انه تعالى يعدمها واحتجوا بهذه الاية وذلك لانه
تعالى حكم على جميع المخلوقات بانه يعيدها فوجب ان يعيد الاجسام ايضا واعادتها لا تمكن الا بعد اعدامها والا لزم ايجاد الموجود وهو محال ونظيره قوله تعالى يوم
نطوي السماء كطي السجل للكتاب كما بدأنا اول خلق نعيده فحكم بان الاعادة تكون مثل الابتداء ثم ثبت بالدليل انه تعالى خلقها في الابتداء من العدم
فوجب ان يقال انه تعالى يعيدها ايضا من العدم المسئلة الثالثة في هذه الاية اضمار كانه قيل انه يبدأ الخلق ليأمرهم بالعبادة ثم يميتهم ثم يعيدهم
كما قال في سورة البقرة كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم الا انه تعالى حذف ذكر الامر بالعبادة هاهنا لاجل انه تعالى قال قبل هذه
الاية ذلكم الله ربكم فاعبدوه وحذف ذكر الاماتة لان ذكر الاعادة يدل عليه المسئلة الرابعة قرأ بعضهم انه يبدأ بالكسر وبعضهم بالفتح قال
الزجاج من كسر الهمزة فعلى الاستيناف ومن فتح ففيه وجهان الاول ان يكون التقدير اليه مرجعكم جميعا لانه يبدأ الخلق ثم يعيده والثاني ان يكون
التقدير وعد الله وعدا بدأ الخلق ثم اعادته وقرئ يبدئ من ابدأ وقرئ حق انه يبدأ الخلق كقولك حق ان زيدا منطلق ومن فتحها فالمعنى اليه مرجعكم
جميعا بدء الخلق اما قوله تعالى ليجزي الذين آمنوا وعملوا الصالحات بالقسط واعلم ان المقصود منه اقامة الدلالة على انه لا بد من حصول الحشر والنشر حتى
يحصل الفرق بين المحسن والمسيء وحتى يصل الثواب الى المطيع والعقاب الى العاصي وقد سبق الاستقصاء في تقرير هذا الدليل وفيه مسئلتان المسئلة الاولى
قال الكعبي اللام في قوله ليجزي يدل على انه تعالى خلق العباد للثواب والرحمة وايضا فانه ادخل لام التعليل على الثواب واما العقاب فما ادخل فيه اللام بل قال
والذين كفروا لهم شراب من حميم وذلك يدل على انه تعالى خلق الخلق للرحمة لا للعذاب وذلك يدل على انه ما اراد منهم الكفر وما خلق فيهم الكفر
البتة والجواب ان لام التعليل في افعال الله محال لانه تعالى لو فعل فعلا لعلة لكانت تلك العلة ان كانت قديمة لزم قدم الفعل وان كانت حادثة
لزم التسلسل وهو محال المسئلة الثانية قال الكعبي ايضا هذه اللام تدل على انه لا يجوز من الله تعالى ان يبتدئ خلقهم في الجنة لانه لو حسن ايصال تلك النعم
اليهم من غير واسطة خلقهم في هذا العالم ومن غير واسطة تكليفهم لما كان خلقهم وتكليفهم معللا بايصال تلك النعم اليهم وظاهر الاية يدل على ذلك
والجواب هذا بناء على صحة تعليل احكام الله وهو باطل سلمنا صحته الا ان كلامه انما يصح لو عللنا ابتداء الخلق واعادته بهذا المعنى وذلك ممنوع فلم لا
يجوز ان يقال انه يبدأ الخلق لمحض التفضل ثم انه تعالى يعيدهم لغرض ايصال نعم الجنة اليهم وعلى هذا التقدير يسقط كلامه قوله تعالى بالقسط ففيه وجهان
الاول بالقسط العدل وهو متعلق بقوله ليجزي والمعنى ليجزيهم بقسطه وفيه سؤالان الاول ان القسط اذا كان مفسرا بالعدل فالعدل هو الذي
يكون لا زائدا ولا ناقصا وذلك يقتضي انه تعالى لا يزيدهم على ما يستحقونه باعمالهم ولا يعطيهم شيئا على سبيل التفضل ابتداء الجواب عندنا الثواب
ايضا محض التفضل وايضا فيبعد ان يساعد على حصول الاستحقاق الا ان لفظ القسط يدل على توفية الاجر اما المنع من الزيادة فلفظ القسط لا يدل
عليه السؤال الثاني لم خص المؤمنين بالقسط مع انه تعالى يجازي الكافرين ايضا بالقسط الجواب ان تخصيص المؤمنين بذلك يدل على مزيد العناية
في حقهم وعلى كونهم مخصوصين بمزيد هذا الاحتياط الوجه الثاني في تفسير الاية ان يكون المعنى ليجزي الذين آمنوا بقسطهم وبما اقسطوا وعدلوا ولم يظلموا
انفسهم حين آمنوا وعملوا الصالحات لان الشرك ظلم قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والعصاة ايضا قد ظلموا انفسهم قال تعالى فمنهم ظالم لنفسه
وهذا الوجه اقوى لانه في مقابلة قوله بما كانوا يكفرون اما قوله تعالى والذين كفروا لهم شراب من حميم وعذاب اليم بما كانوا يكفرون ففيه مسئلتان
المسئلة الاولى قال الواحدي الحميم الذي سخن بالنار حتى انتهى حره يقال حممت الماء اي سخنته احممه فهو حميم ومنه الحمام المسئلة الثانية احتج اصحابنا
بهذه الاية على انه لا واسطة بين ان يكون المكلف مؤمنا وبين ان يكون كافرا لانه تعالى اقتصر في هذه الاية على ذكر هذين القسمين واجاب القاضي

بتقدير ح

عنه بان ذكر هذين الفريقين لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فمنهم من يمشي على بطنه ومنهم من يمشي على رجلين ومنهم
من يمشي على اربع ولم يدل ذلك على نفي القسم الرابع بل نقول ان في مثل ذلك ربما يذكر المقصود او الاكثر ويترك ذكر ما عداه اذا كان قد بين في موضع آخر وقد
بين الله تعالى حال القسم الثالث في سائر الآيات والجواب ان نقول انما يترك القسم الذي يجري مجرى النادر ومعلوم ان الفساق اكثر من اهل الطاعة
فكيف يجوز ترك ذكرهم في هذا الباب واما قوله تعالى والله خلق كل دابة من ماء فانما ترك القسم الرابع والخامس لان اقسام ذوات الارجل كثيرة فكان ذكرها باسرها
يوجب الاطناب بخلاف هذه المسئلة فانه ليس هاهنا الا القسم الثالث وهو الفاسق الذي زعم الخصم انه لا مؤمن ولا كافر فظهر الفرق والله اعلم بالصواب
هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب ما خلق الله ذلك الا بالحق يفصل
الآيات لقوم يعلمون ان في اختلاف الليل والنهار وما خلق الله في السموات والارض لآيات لقوم يتقون ان الذين
في الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل الدالة على الالهية ثم فرع عليها صحة القول بالحشر والنشر عاد مرة اخرى الى ذكر الدلائل الدالة على الالهية واعلم ان الدلائل
المتقدمة في اثبات التوحيد والالهية هي التمسك بخلق السموات والارض وهذا النوع الآخر اشارة الى التمسك باحوال الشمس والقمر وفي هذا الدليل اشارة
الى ما يؤكد الدليل الدال على صحة الحشر والنشر وذلك لانه تعالى اثبت القول بصحة الحشر والنشر بناء على انه لا بد من ايصال الثواب الى اهل الطاعة وايصال العقاب
الى اهل الكفر وانه يجب في الحكمة تمييز المحسن عن المسيء ثم انه تعالى ذكر في هذه الاية انه جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل ليتوصل المكلف بذلك
الى معرفة السنين والحساب فيمكنه ترتيب مهمات معاشه من الزراعة والحراثة واعداد مهمات الشتاء والصيف فكانه تعالى يقول تمييز المحسن من المسيء والمطيع عن
العاصي اوجب في الحكمة من تعليم احوال السنين والشهور فلما اقتضت الحكمة والرحمة خلق الشمس والقمر لهذا المهم الذي لا نفع له فبان تقتضي الحكمة والرحمة تمييز
المحسن عن المسيء بعد الموت مع انه يقتضي النفع الابدي والسعادة السرمدية كان ذلك اولى فلما كان الاستدلال باحوال الشمس والقمر من الوجه المذكور في هذه الاية مما
يدل على التوحيد من وجه وعلى صحة القول بالمعاد من الوجه الذي ذكرناه لا جرم ذكره الله تعالى هذا الدليل بعد ذكر الدليل على صحة المعاد المسئلة الثانية الاستدلال باحوال
الشمس والقمر على وجود الصانع المقتدر هو ان نقول الاجسام في ذواتها متماثلة وفي ماهياتها متساوية ومتى كان الامر كذلك كان اختصاص جسم الشمس بضوئه
الباهر وشعاعه القاهر واختصاص جسم القمر بنوره المخصوص لاجل الفاعل الحكيم اما بيان ان الاجسام متماثلة في ذواتها وماهياتها فالدليل عليه ان الاجسام لا شك انها
متساوية في الحجمية والتحيز والجرمية فلو خالف بعضها بعضا لكانت تلك المخالفة في امور وراء الحجمية والجرمية ضرورة ان ما به المخالفة غير ما به المشاركة واذا كان كذلك
فنقول ان ما به حصلت المخالفة بين الاجسام اما ان يكون صفة لها او موصوفا بها والكل باطل اما القسم الاول فلان ما به حصلت المخالفة لو كانت صفات
قائمة بتلك الذوات فتكون الذوات في انفسها مع قطع النظر عن تلك الصفات متساوية في تمام الماهية واذا كان الامر كذلك فكل ما يصح على جسم
وجب ان يصح على كل جسم وذلك هو المطلوب واما القسم الثاني وهو ان يقال ان الذي به خالف بعض الاجسام بعضها موصوف بالجسمية والتحيز
والمقدار فنقول هذا ايضا باطل لان ذلك الموصوف اما ان يكون حجما ومتحيزا او لا يكون والاول باطل والا لزم افتقاره الى محل آخر ويمر ذلك الى غير النهاية
وايضا فعلى هذا التقدير يكون المحل مثلا للحال فلم يكن كون احدهما محلا والآخر حالا اولى من العكس فيلزم كون كل واحد منهما محلا للآخر وحالا فيه وذلك محال واما
ان كان ذلك المحل غير متحيز ولا حجم فنقول مثل هذا الشيء لا يكون له اختصاص بالحيز ولا تعلق بالجهة والجسم مختص بالحيز وحاصل في الجهة والشيء الذي يكون
واجب الحصول في الحيز والجهة يمتنع ان يكون حالا في الشيء الذي يمتنع حصوله في الحيز والجهة اما القسم الثالث وهو ان يقال ما به خالف جسم جسما لا
حال في الجسم ولا محل له فهذا ايضا باطل لان على هذا التقدير يكون ذلك الشيء شيئا مباينا عن الجسم لا تعلق له به فحينئذ يكون ذوات الاجسام من حيث انها
هي متساوية في تمام الماهية وذلك هو المطلوب فثبت ان الاجسام باسرها متساوية في تمام الماهية واذا ثبت هذا فنقول الاشياء المتساوية في تمام الماهية
تكون متساوية في جميع لوازم الماهية فكل ما صح على بعضها وجب ان يصح على الباقي فلما صح على جرم الشمس اختصاصه بالضياء القاهر الباهر وجب ان يصح مثل ذلك
الضوء القاهر على جرم القمر ايضا وبالعكس واذا كان كذلك وجب ان يكون اختصاص جرم الشمس بضوئه القاهر واختصاص القمر بنوره الضعيف
بتخصيص مخصص وايجاد موجد وتقدير مقدر وذلك هو المطلوب فثبت ان اختصاص الشمس بذلك الضوء بجعل جاعل وان اختصاص القمر بذلك
النوع من النور بجعل جاعل فثبت بالدليل القاطع صحة قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وهو المطلوب المسئلة الثالثة قال ابو علي الفارسي الضياء
لا يخلو من احد امرين اما ان يكون جمع ضوء كسوط وسياط وحوض وحياض او مصدر ضاء يضوء ضياء كقولك قام قياما وصام صياما وعلى اي الوجهين حملته
فالمضاف محذوف والمعنى جعل الشمس ذات ضياء والقمر ذا نور ويجوز ان يكون ذلك لانه لما عظم الضوء والنور فيهما جعلا نفس الضياء والنور كما يقال
للرجل الكريم انه كرم وجود المسئلة الرابعة قال الواحدي روي عن ابن كثير من طريق قنبل ضئاء بهمزتين واكثر الناس على تغليطه فيه لان ياء ضياء منقلبة من واو مثل
ياء قيام وصيام فلا وجه للهمزة فيها ثم قال وعلى البعد يجوز ان يقال قدم اللام التي هي الهمزة الى موضع العين واخر العين التي هي واو الى موضع اللام فلما وقعت
طرفا بعد الف زائدة انقلبت همزة كما انقلبت في سقاء وبابه المسئلة الخامسة اعلم ان النور كيفية قابلة للاشد والاضعف فان نور الصباح اضعف من
النور الحاصل في اول النهار قبل طلوع الشمس وهو اضعف من النور الحاصل في افنية الجدران عند طلوع الشمس وهو اضعف من النور الساطع من الشمس

الا في الدنيا ح

او موصوفا بها او لا صفة لها ح

بالجسمية ح

على الجدار وهو شعاع من الضوء القائم بجرم الشمس فكمال هذه الكيفية المسماة بالضوء المحسوس به في جرم الشمس وهل في الامكان وجود مرتبة في الضوء اقوى من الكيفية القائمة بالشمس فهو من مواقف العقول واختلف الناس في ان الشعاع الفائض من الشمس هل هو جسم او عرض وهو كيفية مخصوصة واذا ثبت انه عرض فهل حدوثه في هذا العالم بتأثير قرص الشمس او لاجل ان الله تعالى اجرى عادته بخلق هذه الكيفية في الاجرام المقابلة لقرص الشمس على سبيل العادة فهي مباحث عميقة وانما يليق الاستقصاء فيها بعلوم المعقولات واذا عرفت هذا فنقول النور اسم لاصل هذه الكيفية واما الضوء فهو اسم لهذه الكيفية اذا كانت كاملة تامة قوية والدليل على ذلك انه تعالى سمى الكيفية القائمة بالشمس ضياء والكيفية القائمة بالقمر نورا ولا شك ان الكيفية القائمة بالشمس اقوى واكمل من الكيفية القائمة بالقمر هذه الكيفية وقال في موضع آخر وجعل فيها سراجا وقمرا منيرا وقال في آية اخرى وجعل القمر فيهن نورا وجعل الشمس سراجا وفي آية اخرى وجعلنا سراجا وهاجا المسألة الثالثة قوله تعالى وقدره منازل نظيره لقوله تعالى في يس والقمر قدرناه منازل وفيه وجهان احدهما ان يكون المعنى وقدر مسيره منازل والثاني ان يكون المعنى وقدره ذا منازل المسألة الرابعة الضمير في قوله وقدره فيه وجهان الاول انه انما وحد الضمير للايجاز والا فهو في معنى التثنية اكتفاء بالمعلوم لان عدد السنين انما يعرف بسير الشمس ونظيره قوله تعالى والله ورسوله احق ان يرضوه والثاني ان يكون هذا الضمير راجعا الى القمر وحده لان بسير القمر يعرف الشهور وذلك لان الشهور المعتبرة في الشريعة مبنية على رؤية الاهلة والسنة المعتبرة في الشريعة هي السنة القمرية كما قال تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهرا في كتاب الله المسألة الخامسة اعلم ان انتفاع الخلق بضوء الشمس وبنور القمر عظيم فالشمس سلطان النهار والقمر سلطان الليل وبحركة الشمس تنفصل السنة الى الفصول الاربعة وبالفصول الاربعة تنتظم مصالح هذا العالم وبحركة القمر تحصل الشهور وباختلاف حاله في زيادة الضوء ونقصانه تختلف احوال رطوبات هذا العالم وبسبب الحركة اليومية يحصل الليل والنهار فالنهار يكون زمانا للكسب والطلب والليل يكون زمانا للراحة وقد استقصينا في منافع الشمس والقمر في تفسير الآيات اللائقة بها فيما سلف وكل ذلك يدل على كثرة رحمة الله على الخلق وعظم عنايته بهم فانا قد دللنا على ان الاجسام متساوية ومتى كان كذلك كان اختصاص كل جسم بشكله المعين ووضعه المعين وحيزه المعين وصفته المعينة ليس الا بتدبير حكيم رحيم قادر قاهر وذلك يدل على ان جميع المنافع الحاصلة في هذا العالم بسبب حركات الافلاك ومسير الشمس والقمر والكواكب ما حصل الا بتدبير المدبر المقدر الرحيم الحكيم سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه تعالى لما قرر هذه الدلائل ختمها بقوله ما خلق الله ذلك الا بالحق ومعناه انه تعالى خلقه على وفق الحكمة ومطابقة المصلحة ونظيره قوله تعالى في آل عمران ربنا ما خلقت هذا باطلا وقال في سورة اخرى وما خلقنا السماء والارض وما بينهما باطلا ذلك ظن الذين كفروا وفيه مسألتان المسألة الاولى قال القاضي هذه الآية تدل على بطلان الجبر لانه تعالى لو كان مريدا لكل ظلم وخالقا لكل قبيح ومريدا لاضلال من ضل لما صح ان يصف نفسه بانه ما خلق ذلك الا بالحق المسألة الثانية قال حكماء الاسلام هذا يدل على انه سبحانه وتعالى اودع في اجرام الافلاك والكواكب خواص معينة وقوى مخصوصة باعتبارها تنتظم مصالح هذا العالم السفلي اذ لو لم يكن لها آثار وفوائد في هذا العالم لكان خلقها عبثا وباطلا وغير مفيد وهذه النصوص تنافي ذلك والله اعلم ثم بين تعالى انه يفصل الآيات ومعنى التفصيل هو ذكر هذه الدلائل الباهرة واحدة عقيب الاخرى فصلا فصلا مع الشرح والبيان وفي قوله يفصل قراءتان قرأ ابن كثير وابو عمرو وحفص عن عاصم يفصل بالياء والباقون بالنون ثم قال تعالى لقوم يعلمون وفيه قولان الاول ان المراد منه العقل الذي يعم الكل والثاني المراد منه من تفكر وعلم فوائد مخلوقاته وآثار احسانه وحجة القول الاول عموم اللفظ وحجة القول الثاني انه لا يمتنع ان يخص الله تعالى العلماء بهذا الذكر لانهم هم الذين انتفعوا بهذه الدلائل كما في قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها مع انه صلى الله عليه وسلم كان منذرا للكل اما قوله تعالى ان في اختلاف الليل والنهار الآية اعلم انه تعالى استدل على التوحيد والالهية اولا بتخليق السموات والارض وثانيا باحوال الشمس والقمر وثالثا في هذه الآية بالمنافع الحاصلة من اختلاف الليل والنهار وقد تقدم تفسيره في سورة البقرة في تفسير قوله ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار ورابعا بكل ما خلق الله في السموات والارض وهو اقسام الحوادث الحادثة في هذا العالم وهي محصورة في اربعة اقسام احدها الاحوال الحادثة في العناصر الاربعة ويدخل فيها احوال الرعد والبرق والسحاب والامطار والثلوج ويدخل فيها ايضا احوال البحار واحوال المد والجزر واحوال الصواعق والزلازل والخسف وثانيها احوال المعادن وهي عجيبة كثيرة وثالثها اختلاف احوال النبات ورابعها اختلاف احوال الحيوانات وجملة هذه الاقسام الاربعة داخلة في قوله تعالى وما خلق الله في السموات والارض والاستقصاء في شرح هذه الاحوال مما لا يمكن في الف مجلد بل كل ما ذكره العقلاء في احوال اقسام هذا العالم فهو جزء مختصر في هذا الباب ثم انه تعالى قال بعد ذكر هذه الدلائل لآيات لقوم يتقون فخصها بالمتقين لانهم يحذرون العاقبة فيدعوهم الحذر الى التدبر والنظر قال القفال من تدبر في هذه الاحوال علم ان الدنيا مخلوقة لبقاء الناس فيها وان خالقها وخالقهم ما اهملهم بل جعلها لهم دار عمل واذا كان كذلك فلا بد من امر ونهي ومن ثواب وعقاب ليتميز المحسن عن المسيء فهذه الاحوال في الحقيقة دالة على صحة القول باثبات المبدأ والمعاد إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاطْمَأَنُّوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ أُولَٰئِكَ مَأْوَاهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا اعلم انه تعالى لما اقام الدلائل القاهرة على صحة القول باثبات الاله الحكيم الرحيم وعلى صحة القول بالمعاد والحشر والنشر شرع بعده في شرح احوال من يكفر بها

وفي شرح احوال من يؤمن بها فاما شرح احوال الكافرين فهو المذكور في هذه الآية واعلم انه تعالى وصفهم بصفات اربع **الصفة الاولى** قوله تعالى ان الذين لا يرجون لقاءنا وفيه مسألتان المسألة الاولى في تفسير هذا الرجاء قولان الاول وهو قول ابن عباس ومقاتل والكلبي معناه لا يخافون البعث والمعنى انهم لا يخافون ذلك لانهم لا يؤمنون بها والدليل على تفسير هذا الرجاء ههنا بالخوف قوله تعالى انما انت منذر من يخشاها وقوله وهم من الساعة مشفقون وتفسير الرجاء بالخوف جائز كما في قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا وقال الهذلي اذا لسعته النحل لم يرج لسعها والقول الثاني في تفسير الرجاء بالطمع فقوله لا يرجون لقاءنا اي لا يطمعون في ثوابنا فيكون هذا الرجاء هو الذي ضده اليأس كما قال تعالى قد يئسوا من الآخرة واعلم ان حمل الرجاء على الخوف بعيد لان تفسير الضد بالضد غير جائز ولا مانع ههنا من حمل الرجاء على ظاهره البتة والدليل عليه ان لقاء الله اما ان يكون المراد منه تجلي جلال الله للعبد واشراق نور كبريائه في روحه واما ان يكون المراد منه الوصول الى ثواب الله والى رحمته فان كان الاول فهو اعظم الدرجات واشرف السعادات واكمل الخيرات فالعاقل كيف لا يرجوه وكيف لا يتمناه وان كان الثاني فكذلك لان كل احد يرجو من الله ان يوصله الى ثوابه ومقامات رحمته واذا كان كذلك فكل من آمن بالله فهو يرجو ثوابه وكل من لم يؤمن بالله ولا بالمعاد فقد ابطل على نفسه هذا الرجاء فلا جرم حسن جعل عدم هذا الرجاء كناية عن عدم الايمان بالله واليوم الآخر المسألة الثانية اللقاء هو الوصول الى الشيء وهذا في حق الله تعالى محال لكونه منزها عن الحد والنهاية فوجب ان يجعل مجازا عن الرؤية وهذا مجاز ظاهر فانه يقال لقيت فلانا اذا رأيته وحمله على لقاء ثواب الله يقتضي زيادة في الاضمار وهو خلاف الدليل واعلم انه ثبت بالدلائل اليقينية ان سعادة النفس بعد الموت في ان يتجلى فيها معرفة الله ويكمل اشراقها ويقوى لمعانها وذلك هو الرؤية وهي من اعظم السعادات فمن كان غافلا عن طلبها معرضا عنها مكتفيا بعد الموت بوجدان اللذات الحسية من الاكل والشرب والوقاع كان من الضالين **الصفة الثانية** من صفات هؤلاء الكفار قوله تعالى ورضوا بالحيوة الدنيا واعلم ان الصفة الاولى اشارة الى خلو قلبه عن طلب اللذات الروحانية وفراغه عن طلب السعادات الحاصلة بالمعارف الربانية واما هذه الصفة الثانية فهي اشارة الى استغراقه في طلب اللذات الجسمانية واكتفائه بها واستغراقه في طلبها **الصفة الثالثة** قوله تعالى واطمأنوا بها وفيه مسألتان المسألة الاولى صفة السعداء ان يحصل لهم عند ذكر الله تعالى نوع من الوجل والخوف كما قال تعالى الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم ثم اذا قويت هذه الحالة حصلت الطمأنينة في ذكر الله كما قال تعالى وتطمئن قلوبهم بذكر الله الا بذكر الله تطمئن القلوب وصفة الاشقياء ان تحصل لهم الطمأنينة في حب الدنيا وفي الاشتغال بطلب لذاتها كما قال في هذه الآية واطمأنوا بها فحقيقة الطمأنينة ان يزول عن قلوبهم الوجل فاذا سمعوا الانذار والتخويف لم توجل قلوبهم وصارت قلوبهم كالميتة عند ذكر الله المسألة الثانية مقتضى اللغة ان يقال واطمأنوا اليها الا ان حروف الجر يحسن اقامة بعضها مقام البعض فلهذا السبب قال واطمأنوا بها **الصفة الرابعة** قوله تعالى والذين هم عن آياتنا غافلون والمراد انهم صاروا في الاعراض عن طلب لقاء الله بمنزلة الغافل عن الشيء الذي لا يخطر بباله طول عمره ذكر ذلك الشيء وبالجملة فهذه الصفات الاربع دالة على شدة بعده عن طلب الاستسعاد بالسعادات الاخروية الروحانية وعلى شدة استغراقه في طلب هذه الخيرات الجسمانية والسعادات الدنيوية ثم قال تعالى بعد ذكر نعتهم بهذه الصفات الاربع اولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون وفيه مسألتان المسألة الاولى النيران على اقسام الاول النار التي هي جسم محسوس يحرق صاعد بالطبع والاقرار به واجب لاجل انه ثبت بالدليل المذكور ان الاقرار بالجنة والنار حق والقسم الثاني النار الروحانية العقلية وتقريره ان من احب شيئا حبا شديدا ثم ضاع عنه ذلك الشيء بحيث لا يمكنه الوصول اليه فانه يحترق قلبه وباطنه وكل عاقل يقول ان فلانا يحترق القلب ويحترق الباطن بسبب فراق ذلك المحبوب والم هذه النار اقوى بكثير من الم النار المحسوسة اذا عرفت هذا فنقول ان الارواح التي كانت مستغرقة في حب الجسمانيات وكانت غافلة عن حب عالم الروحانيات فاذا مات ذلك الانسان وقعت التفرقة بين ذلك الروح وبين معشوقاته ومحبوباته وهي احوال هذا العالم وليس له معرفة بذلك العالم ولا الف مع اهل ذلك العالم فيكون مثاله مثال من اخرج من مجالسة معشوقه والقي في بئر ظلمانية لا الف له بها ولا معرفة له باحوالها فهذا الانسان يكون في غاية الوحشة وتألم الروح فكذا ههنا اما لو كان نفورا عن هذه الجسمانيات عارفا بمقابحها ومعايبها وكان شديد الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى عظيم الحب لله تعالى كان مثاله مثال من كان محبوسا في سجن مظلم عفن مملوء من الحشرات المؤذية والآفات المهلكة ثم اتفق ان فتح باب السجن واخرج منه واحضر في مجلس السلطان الاعظم مع الاحباب والاصدقاء كما قال تعالى اولئك مع الذين انعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا فهذا هو الاشارة الى تعريف النار الروحانية والجنة الروحانية المسألة الثانية الباء في قوله بما كانوا يكسبون مشعر بان الاعمال السابقة هي المؤثرة في حصول هذا العذاب ونظيره قوله تعالى ذلك بما قدمت يداك وان الله ليس بظلام للعبيد إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ يَهْدِيهِمْ رَبُّهُمْ بِإِيمَانِهِمْ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمُ الْأَنْهَارُ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ دَعْوَاهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَآخِرُ دَعْوَاهُمْ أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَلَوْ يُعَجِّلُ اللَّهُ لِلنَّاسِ الشَّرَّ اعلم انه تعالى لما شرح احوال المنكرين والجاحدين في الآية المتقدمة ذكر في هذه الآية احوال المؤمنين المحقين واعلم انه تعالى ذكر صفاتهم اولا ثم ذكر ما لهم من الاحوال السنية والدرجات الرفيعة ثانيا اما احوالهم وصفاتهم فهي قوله ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات وفي تفسيره وجوه الاول ان النفس الانسانية لها قوتان القوة النظرية وكمالها في معرفة الاشياء ورئيس المعارف وسلطانها معرفة الله والقوة العملية وكمالها في فعل الخيرات والطاعات ورئيس الاعمال الصالحة وسلطانها خدمة الله فقوله ان الذين آمنوا اشارة الى كمال القوة النظرية بمعرفة الله وقوله

وعملوا الصالحات اشارة الى كمال القوة العملية بخدمته ولما كانت القوة النظرية مقدمة على القوة العملية بالشرف والرتبة لا جرم وجب تقديمها في الذكر الوجه الثاني
في التفسير قال القفال ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات اي صدقوا بقلوبهم ثم حققوا التصديق بالعمل الصالح الذي جاءت به الانبياء والكتب من عند الله الثالث
الذين آمنوا اي شغلوا قلوبهم وارواحهم بتحصيل المعرفة وعملوا الصالحات اي شغلوا جوارحهم بالخدمة فعينهم مشغولة بالاعتبار كما قال تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار واذانهم مشغولة
بسماع كلام الله كما قال تعالى واذا سمعوا ما انزل الى الرسول ولسانهم مشغول بذكر الله كما قال تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله وجوارحهم مشغولة بنور طاعة الله كما قال تعالى
الا يسجدوا لله الذي يخرج الخبء في السموات والارض واعلم انه تعالى لما وصفهم بالايمان والاعمال الصالحة ذكر بعد ذلك درجات كراماتهم ومراتب سعاداتهم
وهي اربع النوع الاول قوله تعالى يهديهم ربهم بايمانهم تجري من تحتهم الانهار في جنات النعيم وفيها مسائل المسألة الاولى في تفسير قوله يهديهم ربهم
بايمانهم وجوه الاول انه تعالى يهديهم الى الجنة ثوابا لهم على ايمانهم واعمالهم الصالحة والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه الاول قوله تعالى يوم ترى المؤمنين و
المؤمنات يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم وثانيها ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال ان المؤمن اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة حسنة فيقول له انا عملك
فيكون له نورا وقائدا الى الجنة والكافر اذا خرج من قبره صور له عمله في صورة سيئة فيقول له انا عملك فينطلق به حتى يدخله النار وثالثها قال مجاهد المؤمن
يكون له نور يمشي به الى الجنة ورابعها وهو الوجه العقلي ان الايمان عبارة عن نور اتصل به من عالم القدس وذلك النور كالخيط المتصل بين قلب المؤمن
وبين ذلك العالم المقدس فان حصل هذا الخيط النوراني قدر العبد على ان يقتدي بذلك النور ويرجع الى عالم القدس واما اذا لم يوجد هذا الحبل النوراني
تاه في ظلمات عالم الضلالات نعوذ بالله منه التاويل الثاني قال ابن الانباري ان ايمانهم يهديهم الى خصائص المعرفة ومزايا في الالطاف ولوامع من النور تستنير
بها قلوبهم وتزول بها الشكوك والشبهات عنهم كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى وهذه الزوائد والفوائد والمزايا يجوز حصولها في الدنيا قبل
الموت ويجوز حصولها في الآخرة بعد الموت قال القفال واذا حملنا الآية على هذا الوجه كان المعنى يهديهم ربهم بايمانهم وتجري من تحتهم الانهار

عن كل المعايب والاقرار له بالالهية قال القفال اصل ذلك ايضا من الدعاء لان الخصم يدعو خصمه الى من يحكم بينهما الرابع قال ابو مسلم دعواهم اي فعلهم واقرارهم ونداؤهم
وذلك هو قولهم سبحانك اللهم الخامس قال القاضي المراد من قوله دعواهم اي طريقهم في تمجيد الله وتقديسه وشانهم وسيرتهم والدليل على ان المراد ذلك ان قوله
سبحانك اللهم ليس بدعاء ولا بدعوى الا انه لما كان المدعي للشيء يكون مواظبا على ذكره لا جرم جعل لفظ الدعوى كناية عن تلك المواظبة والملازمة فاهل الجنة لما كانوا
مواظبين على هذا الذكر لا جرم اطلق لفظ الدعوى عليها السادس قال القفال قيل في قوله ولهم ما يدعون اي ما يتمنونه والعرب تقول ادع ما شئت علي
اي تمن ما شئت وقال ابن جريج اخبرت ان قوله دعواهم فيها سبحانك اللهم هو انه اذا مر بهم طير يشتهونه قالوا سبحانك اللهم فياتيهم الملك بذلك المشتهى
فقد خرج تاويل الاية في هذا الوجه على انهم اذا اشتهوا الشيء قالوا سبحانك اللهم فكان المراد من دعواهم ما حصل في قلوبهم من التمني وفي هذا التفسير وجه آخر وهو افضل
واشرف مما تقدم وهو ان يكون المعنى ان تمنيهم في الجنة ان يسبحوا الله اي تمنيهم لما يتمنونه ليس الا في تسبيح الله وتقديسه وتنزيهه السابع قال القفال
ايضا ويحتمل ان يكون المعنى في الدعوى ما كانوا يتداعونه في الدنيا في اوقات حروبهم ممن يسكنون اليه ويستنصرونه كقولهم يا آل فلان فاخبر الله تعالى
ان انسهم في الجنة بذكر الله وسكونهم بتحميد الله ولذتهم بتمجيد الله المسألة الثانية في قوله سبحانك اللهم وجهان الاول قول من يقول ان اهل الجنة جعلوا هذا
الذكر علامة على طلب المشتهيات قال ابن جريج اذا مر بهم طير اشتهوه قالوا سبحانك اللهم فيؤتون به فاذا نالوا منه شهوتهم قالوا الحمد لله رب العالمين وقال
الكلبي قوله سبحانك اللهم علم بين اهل الجنة والخدام فاذا سمعوا ذلك من قولهم اتوهم بما يشتهون واعلم ان هذا القول ضعيف جدا وبيانه من وجوه احدها
ان حاصل هذا الكلام يرجع الى ان اهل الجنة جعلوا هذا الذكر العالي المقدس علامة على طلب المأكول والمشروب والمنكوح وهذا في غاية الخساسة وثانيها
انه تعالى قال في صفة اهل الجنة ولهم ما يشتهون فاذا اشتهوا اكل ذلك الطير فلا حاجة بهم الى الطلب واذا لم يكن بهم حاجة الى الطلب فقد سقط
هذا الكلام وثالثها ان هذا يقتضي صرف الكلام عن ظاهره الشريف العالي الى محمل خسيس لا اشعار للفظ به وهذا باطل والوجه الثاني في تاويل هذه الآية ان نقول

لما استعدوا بذكر سبحانك اللهم وبحمدك دعا بتوا اما هم تحية من السلامة عن الآفات والمخافات علموا ان كل هذه الاحوال السنية والمقامات القدسية انما تيسرت باحسان الحق وافضاله وانعامه
فلا جرم اشتغلوا بالحمد والثناء فقالوا الحمد لله رب العالمين وانما وقع الختم على هذا الكلام لان اشتغالهم بتسبيح الله وتمجيده من اعظم نعم الله عليهم والاشتغال بشكر
النعمة متاخر عن رؤية تلك النعمة فلهذا السبب وقع الختم على هذه الكلمة وثانيها ان لكل انسان لجنب قدسه معراجا فتارة ينزل عن ذلك المعراج
وتارة يصعد اليه ومعراج العارفين الصادقين معرفة الله وتسبيحه وتمجيده فاذا قالوا سبحانك اللهم فهم في عين المعراج ثم اذا نزلوا منه
الى عالم المخلوقات كان الحاصل عند ذلك النزول افاضة الخير على جميع المحتاجين واليه الاشارة بقوله وتحيتهم فيها سلام ثم انه مرة اخرى يصعد الى معراجه
وعند الصعود يقول الحمد لله رب العالمين فهذه الكلمات العالية اشارة الى اختلاف احوال العبد بسبب النزول والعروج وثالثها ان نقول ان قولنا
الله اسم لذات الحق سبحانه وتعالى فتارة ينظر العبد الى صفات الجلال وهي المشار اليها بقوله تعالى سبحانك ثم يحاول الترقي ومنها الى حضرة جلال
الذات ترقيا يليق بالطاقة البشرية وهي المشار اليها بقوله اللهم فاذا عجز عن ذلك المطار واحترق في اوائل تلك الانوار رجع الى عالم الاكرام
وهو المشار اليه بقوله الحمد لله رب العالمين فهذه كلمات خطرت بالبال ودارت في الخيال فان حقت فالتوفيق من الله وان لم يكن كذلك فالتكلان
على رحمة الله المسئلة الثانية قال الواحدي ان في قوله ان الحمد لله هي المخففة من الثقيلة فلذلك لم تعمل نحوها بالتخفيف عن شبه الفعل كقوله ان
هالك كل من يحفى وينتعل على معنى انه هالك وقال صاحب النظم ان جعلنا زائدة والتقدير وآخر دعواهم الحمد لله رب العالمين وهذا القول ليس
بشيء وقرأ بعضهم ان الحمد لله بالتشديد ونصب الحمد ولو يعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير لقضي اليهم اجلهم
فنذر الذين لا يرجون لقاءنا في طغيانهم يعمهون وإذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما
فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا الى ضر مسه كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون
ولقد اهلكنا القرون من قبلكم لما ظلموا الآية فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم انه تعالى ابتدأ هذه السورة في ذكر شبهات
المنكرين للنبوة مع الجواب عنها فالشبهة الاولى ان القوم تعجبوا من تخصيص الله تعالى محمدا صلوات الله عليه بالوحي والنبوة فازال الله تعالى ذلك التعجب بقوله
اكان للناس عجبا ان اوحينا الى رجل منهم ثم ذكر دلائل التوحيد ودلائل صحة المعاد وحاصل الجواب ان يقول اني ما جئتكم الا بالتوحيد ودلائل صحة المعاد
وقد دللت على صحتهما فلم يبق للتعجب من نبوتي معنى الشبهة الثانية للقوم انهم كانوا يقولون اللهم ان كان محمد محقا في دعوى الرسالة فامطر
علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم فاجاب الله تعالى عن هذه الشبهة بما ذكره في هذه الآية فهذا هو الكلام في كيفية النظم ومن الناس من
ذكر فيه وجوها اخرى الاول قال القاضي لما بين الله تعالى فيما تقدم الوعد والوعيد اتبعه بما دل على ان من حقهما ان يتأخرا عن هذه الحياة الدنيا وبين
لان حصولهما في الدنيا كالمانع من بقاء التكليف والثاني ما ذكره القفال وهو انه تعالى لما وصف الكفار بانهم لا يرجون لقاء الله ورضوا بالحياة
الدنيا واطمأنوا بها وكانوا عن آيات الله غافلين بين ان من غفلتهم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم متى انذرهم استعجلوا العذاب جهلا منهم و
سفها المسئلة الثانية انه تعالى اخبر في آيات كثيرة ان هؤلاء المشركين متى خوفوا بنزول العذاب في الدنيا استعجلوا ذلك العذاب كما قالوا
اللهم ان كان هذا هو الحق فامطر علينا حجارة من السماء او ائتنا بعذاب اليم وقال تعالى سأل سائل بعذاب واقع الآية ثم انهم لما لم يروا العذاب
الآخرة في هذه الآية وهو قوله اولئك مأواهم النار بما كانوا يكسبون استعجلوا ذلك العقاب وقالوا متى يحصل ذلك العذاب كما قال يستعجل بها الذين
لا يؤمنون بها وقال في هذه السورة بعد هذه الآية ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين الى قوله الآن وقد كنتم به تستعجلون وقال في سورة الرعد و
يستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وقد خلت من قبلهم المثلات فبين الله تعالى انه لا مصلحة في تعجيل ايصال الشر اليهم لانه تعالى لو اوصل ذلك العقاب اليهم
لماتوا وهلكوا لان تركيبهم في الدنيا لا يحتمل ذلك فلا صلاح في اماتتهم فربما آمنوا بعد ذلك وربما خرج من صلبهم من كان مؤمنا وذلك يقتضي ان لا يعاجلهم
الله تعالى بايصال ذلك الشر اليهم المسئلة الثالثة في لفظ الآية اشكال وهو ان يقال كيف قابل التعجيل بالاستعجال وكان الموجب ان تقابل التعجيل
بالتعجيل والاستعجال بالاستعجال والجواب من وجوه الاول قال صاحب الكشاف اصل هذا الكلام ولو يعجل الله للناس الشر تعجيله لهم بالخير الا انه وضع استعجالهم
بالخير موضع تعجيله لهم الخير اشعارا بسرعة اجابته لهم واسعافه بطلبتهم حتى كان استعجالهم بالخير تعجيل لهم الثاني قال بعضهم حقيقة قولك عجلت فلانا طلبت
عجلته وكذلك عجلت الامر اذا اتيت به عاجلا كانك طلبت منه العجلة والاستعجال اشهر واظهر في هذا المعنى وعلى هذا الوجه يصير معنى الآية لو اراد الله
عجلة الشر للناس كما ارادوا عجلة الخير لهم لقضي اليهم اجلهم قال صاحب هذا الوجه وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى العدول عن ظاهر الآية الثالث
ان كل من عجل شيئا فقد طلب تعجيله واذا كان كذلك فكل من كان معجلا كان مستعجلا فيصير التقدير ولو استعجل الله للناس الشر استعجالهم بالخير
الا انه تعالى وصف نفسه بتكوين العجلة ووصفهم بطلبها لان اللائق به تعالى هو التكوين وبهم هو الطلب المسئلة الرابعة انه تعالى سمى العذاب
شرا في هذه الآية لانه اذى في حق المعاقب ومكروه عنده كما انه سماه سيئة في قوله ويستعجلونك بالسيئة قبل الحسنة وفي قوله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها المسئلة الخامسة قرأ ابن عامر لقضى بفتح القاف اجلهم بالنصب يعني لقضى الله وينصره قراءة عبد الله لقضينا اليهم اجلهم والباقون

بضم القاف وكسر الضاد وفتح الياء اجلهم بالرفع على ما لم يسم فاعله المسئلة السادسة المراد من استعجال هؤلاء المشركين الخير هو انهم كانوا عند نزول الشدائد يدعون الله تعالى بكشفها
وقد حكى الله تعالى عنهم ذلك في آيات كثيرة كقوله اذا مسكم الضر فاليه تجأرون وقوله واذا مس الانسان ضر دعانا المسئلة السابعة لسائل ان يسأل فيقول كيف
اتصل قوله فنذر الذين لا يرجون لقاءنا بما قبله وما معناه وجوابه ان قوله ولو يعجل الله متضمن معنى نفي التعجيل كأنه قيل ولا نعجل لهم الشر ولا نقضي اليهم اجلهم فنذرهم في
طغيانهم اي نمهلهم مع طغيانهم الزاما للحجة المسئلة الثامنة قال اصحابنا انه تعالى لما حكم عليهم بالطغيان والعمه امتنع ان لا يكونوا كذلك والا لزم ان ينقلب
خبر الله تعالى الصدق كذبا وعلمه جهلا وحكمه باطلا وكل ذلك محال ثم انه مع هذا كلفهم وذلك يكون جاريا مجرى التكليف بالجمع بين الضدين وفيه ابحاث
لغات مضمرات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب واجاز الفراء اسكان الميم الاولى ورد ذلك على ابن عمرو قال وذلك انما كانت تولت فسكنت الميم
وهي لغات مرفوعة وقبلها كسرة والكسرة التي بعدها ضمة ثقيلة قال الزجاج وجميع النحويين البصريين يجوزون اسكان حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر فاما ما
روي عن ابي عمرو فلم يضبط عنه القراء وروى عن سيبويه انه كان يخفف الحركة ويختلسها وهذا هو الحق وانما يجوز الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس
فاليوم اشرب غير مستحقب اما قوله تعالى واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه الآية ففيها مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم وجهان الاول انه تعالى بين
في الآية الاولى انه لو انزل العذاب على العبد في الدنيا لهلك ولقضي عليه فبين في هذه الآية ما يدل على غاية ضعفه ونهاية عجزه ليكون ذلك مؤكدا لما ذكره
من انه لو انزل عليه العذاب لمات الثاني انه تعالى حكى عنهم انهم يستعجلون في نزول العذاب ثم بين في هذه الآية انهم كاذبون في ذلك الطلب والاستعجال لانه لو
نزل بالانسان ادنى شيء يكرهه ويؤذيه فانه يتضرع الى الله تعالى في ازالته عنه وفي دفعه عنه وذلك يدل على انه ليس صادقا في هذا الطلب المسئلة الثانية
المقصود من هذه الآية بيان ان الانسان قليل الصبر عند نزول البلاء قليل الشكر عند وجدان النعماء فاذا مسه الضر اقبل على التضرع والدعاء مضطجعا
او قاعدا او قائما مجتهدا في دعائه طالبا من الله ازالة تلك المحنة وتبديلها بالنعمة والمنحة فاذا كشف الله تعالى عنه ذلك بالعافية اعرض عن الشكر ولم
يتذكر ذلك الضر ولا يعرف قدر الانعام وصار كأنه لم يدع الله تعالى لكشف ضره وذلك يدل على ضعف طبيعة الانسان وشدة استيلاء الغفلة
والشهوة عليه وانما ذكر الله تعالى ذلك تنبيها على ان هذه الطريقة مذمومة بل الواجب على العاقل ان يكون صابرا عند نزول البلاء شاكرا عند الفوز
بالنعماء ومن شأنه ان يكون كثير الدعاء والتضرع في اوقات الراحة والرفاهية حتى يكون مجاب الدعوة في وقت المحنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
من سره ان يستجاب له عند الكرب والشدائد فليكثر الدعاء عند الرخاء واعلم ان المؤمن اذا ابتلي ببلية ومحنة وجب عليه رعاية امور فاولها ان يكون راضيا
بقضاء الله غير معترض بالقلب واللسان عليه وانما وجب عليه ذلك لانه تعالى مالك على الاطلاق وملك بالاستحقاق فله ان يفعل في ملكه وملكه ما
شاء كما شاء ولانه تعالى حكيم على الاطلاق وهو منزه عن فعل الباطل والعبث فكل ما فعله فهو حكمة وصواب واذا كان كذلك فحينئذ يعلم انه تعالى ان
ابقى عليه تلك المحنة فهو عدل وان ازالها عنه فهو فضل وحينئذ يجب عليه الصبر والشكر وترك القلق والاضطراب وثانيها انه في ذلك الوقت
ان اشتغل بذكر الله والثناء عليه بدلا عن الدعاء كان افضل لقوله صلى الله عليه وسلم حكاية عن رب العزة من شغله ذكري عن مسألتي اعطيته افضل ما اعطي السائلين
ولان الاشتغال بالذكر اشتغال بالحق والاشتغال بالدعاء اشتغال بالطلب حظ النفس ولا شك ان الاول افضل ثم ان اشتغل بالدعاء وجب
ان يشترط فيه ان يكون ازالته صلاحا في الدين والعاقبة فانه يجب ان يكون الدين راجحا على الدنيا وثالثها انه تعالى اذا ازال تلك البلية فانه يجب عليه ان يبالغ في الشكر
وان لا يخلو عنه في السراء والضراء واحوال الشدة والرخاء فهذا هو الطريق الصحيح عند نزول البلاء وهاهنا مقام آخر اعلى وافضل مما ذكرناه وهو ان اهل التحقيق قالوا
من كان في وقت وجدان النعم مشغولا بالنعمة لا بالمنعم وكان عند البلية مشغولا بالبلية لا بالمبتلي فهذا الشخص يكون ابدا في البلاء اما في وقت البلاء فهو
في البلاء واما في وقت حصول النعماء فان خوفه من زوالها يكون من اشد انواع البلاء فان النعمة كلما كانت اكمل والذ واقوى وافضل كان خوف زوالها اشد ايذاء
واقوى ايحاشا فثبت ان من كان مشغولا بالنعمة كان ابدا في لجة البلية اما من كان في وقت النعمة مشغولا بالمنعم لزم ان يكون في وقت البلاء مشغولا بالمبتلي
فاذا كان المنعم والمبتلي واحدا كان نظره ابدا على مطلوب واحد وكان مطلوبه منزها عن التغير مقدسا عن التبدل ومن كان كذلك كان في وقت البلاء
وفي وقت النعماء غارقا في بحار السعادات واصلا الى اقصى الكمالات وهذا النوع من البيان بحر لا ساحل له ومن اراد ان يصل اليه فليكن من الواصلين الى العين دون
المتمسكين بالاثر اسأل الله تعالى الوصول اليه المسئلة الثالثة اختلفوا في المراد بالانسان في قوله تعالى واذا مس الانسان الضر فقال بعضهم انه الكافر
ومنهم من بالغ وقال كل موضع في القرآن ورد فيه ذكر الانسان فالمراد هو الكافر وهذا باطل لان قوله تعالى يا ايها الانسان انك كادح الى ربك كدحا
فملاقيه فاي كافر يؤتى كتابه بيمينه ولا شبهة في ان المؤمن داخل فيه وكذلك قوله تعالى هل اتى على الانسان حين من الدهر وقوله ولقد خلقنا الانسان من سلالة
من طين وقوله ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه فالذي قالوه بعيد بل الحق ان نقول اللفظ المفرد المحلى بالالف واللام حكمه ان حصل هناك
معهود سابق انصرف اليه وان لم يحصل هناك معهود سابق وجب حمله على الاستغراق صونا له عن الاجمال والتعطيل ولفظ الانسان لا يليق بالكفار
لان العمل المذكور لا يليق بالمسلم البتة المسئلة الرابعة في قوله دعانا لجنبه او قاعدا او قائما وجهان الاول ان المراد منه ذكر احوال الدعاء فقوله لجنبه في موضع
الحال بدليل عطف الحالين عليه والتقدير دعانا مضطجعا او قاعدا او قائما فان قالوا فما فائدة ذكر هذه الاحوال قلنا معناه ان المضرور لا يزال داعيا لا يفتر

عن الدعاء الى ان يزول عنه الضر سواء كان مضطجعا او قاعدا او قائما تنبيه ان يكون هذه الاحوال الثلثة تعديدا لاحوال الضر والتقدير واذا مس الانسان الضر لجنبه او قاعدا او قائما
دعانا وهو قول الزجاج والاول اصح لان ذكر الدعاء اقرب الى هذه الاحوال من ذكر الضر ولان القول بان هذه الاحوال احوال الدعاء يقتضي مبالغة الانسان في الدعاء ثم انه اذا
ترك الدعاء بالكلية واعرض عنها كان ذلك اعجب المسئلة الخامسة في قوله تعالى مر وجوه الاول المراد منه انه مضى على طريقته الاولى قبل مس الضر ونسي حال الجهد
الثاني مر عن موقف الابتهال والتضرع لا يرجع اليه كانه لا عهد له به المسئلة السادسة قوله تعالى كان لم يدعنا الى ضر مسه تقديره كانه لم يدعنا ثم اسقط الضمير عنه على سبيل
التخفيف ونظيره قوله تعالى كان لم يلبثوا قال الحسن نسي ما دعا الله فيه وما صنع الله به في ازالة ذلك البلاء عنه المسئلة السابعة قال صاحب النظم قوله
واذا مس الانسان اذا موضوعة للمستقبل ثم قال فلما كشفنا وهذا للماضي فهذا النظم يدل على ان معنى الآية انه هكذا كان فيما مضى وهكذا يكون في المستقبل
فدل ما في الآية من الفعل المستقبل على ما فيه من المعنى المستقبل وما فيه من الماضي على الماضي قال مولانا الامام رضي الله عنه البرهان العقلي ساعد على هذا المعنى وذلك
لان الانسان جبل على الضعف والعجز وقلة الصبر وجبل ايضا على الغرور والبطر والنسيان والتمرد والعتو فاذا نزل به البلاء حمله ضعفه وعجزه على كثرة الدعاء
والتضرع واظهار الخضوع والانقياد واذا زال البلاء ووقع في الراحة واستولى عليه النسيان فنسي احسان الله اليه ووقع في البغي والطغيان والجحود والكفران
فهذه الاحوال هي من نتائج طبيعته ولوازم خلقته وبالجملة فهؤلاء المساكين معذورون ولا عذر لهم والله يقول الحق وهو يهدي السبيل المسئلة الثامنة
في قوله تعالى كذلك زين للمسرفين ما كانوا يعملون ابحاث الاول ان هذا المزين هو الله تعالى او النفس او الشيطان فرع على مسئلة الجبر والقدر وهو معلوم البحث الثاني
في بيان السبب الذي لاجله سمى الله تعالى الكافر مسرفا وفيه وجوه الاول قال ابو بكر الاصم الكافر مسرف في نفسه وفي ماله ومضيع لهما اما في النفس فلانه جعلها عبدا
للوثن واما في المال فلانهم كانوا يضيعون اموالهم في البحيرة والسائبة والوصيلة والحام الثاني قال القاضي ان من كانت عادته ان يكون عند نزول البلاء كثير
التضرع والدعاء وعند زوال البلاء معرضا عن ذكر الله متغافلا عنه غير مشتغل بشكره كان مسرفا في امر دينه متجاوزا للحد في الغفلة عنه ولا شبهة في ان المرء
كما يكون مسرفا فيما يتركه من واجب او يقدم عليه من قبيح اذا تجاوز في الحد الثالث وهو الذي خطر بالبال في هذا الوقت ان المسرف هو الذي ينفق المال الكثير
لاجل العوض الخسيس ومعلوم ان لذات الدنيا وطيباتها خسيسة جدا في مقابلة سعادات الدار الآخرة والله تعالى اعطى الحواس والعقل والفهم والقدرة
لاكتساب تلك السعادات العظيمة فمن بذل هذه الآلات الشريفة لاجل ان يفوز بهذه السعادات الجسمانية الخسيسة كان قد انفق اشياء عظيمة كثيرة
لاجل ان يفوز باشياء حقيرة خسيسة فوجب ان يكون من المسرفين البحث الثالث الكاف في قوله كذلك للتشبيه والمعنى كما زين
لهذا الكافر هذا العمل القبيح المنكر زين للمسرفين ما كانوا يعملون من الاعراض عن الذكر ومتابعة الشهوات ولقد اهلكنا القرون
من قبلكم لما ظلموا وجاءتهم رسلهم بالبينات وما كانوا ليؤمنوا كذلك نجزي القوم المجرمين
ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون واذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال
الذين لا يرجون لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله قل ما يكون لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا
ما يوحى الي اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادراكم
في الآية مسائل المسئلة الاولى في بيان كيفية النظم اعلم انه تعالى لما حكى عنهم انهم كانوا يقولون اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة
من السماء الآية ثم اجاب عنه بانه لا صلاح في اجابة دعائهم ثم بين انهم كاذبون في هذا الطلب لانه لو نزلت بهم آفة اخذوا في التضرع الى الله في ازالتها
والكشف عنها بين في هذه الآية ما يجري مجرى التهديد وهو انه تعالى قد ينزل بهم عذاب الاستئصال ولا يزيله عنهم والغرض منه ان يكون ذلك رادعا
لهم عن قولهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء لانهم متى سمعوا ان الله تعالى قد يجيب دعاءهم وينزل عليهم عذاب
الاستئصال ثم سمعوا من اليهود والنصارى ان ذلك قد وقع مرارا كثيرا صار ذلك رادعا لهم وزاجرا عن ذكر هذا الكلام فهذا وجه حسن مقبول
في كيفية النظم المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف لما ظرف لاهلكنا والواو في وجاءتهم للحال اي ظلموا بالتكذيب وقد جاءتهم رسلهم بالدلائل
والشواهد على صدقهم وهي المعجزات قوله وما كانوا ليؤمنوا يجوز ان يكون عطفا على ظلموا وان يكون اعتراضا واللام لتاكيد النفي وان الله قد علم منهم
انهم يصرون على الكفر وهذا يدل على انه تعالى انما اهلكهم لاجل تكذيبهم الرسل فكذلك يجزي كل مجرم وهو وعيد لاهل مكة على تكذيبهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقرئ يجزي بالياء ثم جعلناكم الخطاب للذين بعث اليهم محمد صلوات الله عليه اي استخلفناكم في الارض بعد القرون التي اهلكناهم لننظر كيف تعملون
خيرا او شرا فنعاملكم على حسب عملكم بقي هاهنا سؤالان الاول كيف جاز النظر على الله تعالى وفيه معنى المقابلة والجواب انه استعير لفظ النظر للعلم الحقيقي الذي
لا يتطرق الشك اليه وشبه هذا العلم بنظر الناظر وعيان المعاين السؤال الثاني قوله ثم جعلناكم خلائف في الارض من بعدهم لننظر كيف تعملون
مشعر بان الله تعالى ما كان عالما باحوالهم قبل وجودهم والجواب المراد منه انه تعالى يعامل العباد معاملة من يطلب العلم بما يكون منهم ليجازيهم بحسبه
كقوله تعالى ليبلوكم ايكم احسن عملا وقد مر نظائر هذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الدنيا خضرة حلوة وان الله مستخلفكم فيها فناظر كيف
تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفاء الا لينظر الى اعمالنا فاروا الله من اعمالكم خيرا بالليل والنهار المسئلة الثالثة قال الزجاج

في الانسان هكذا يكون مسرفا

موضع كيف نصب بقوله تعملون وقال قتادة صدق الله ربنا ما جعلنا خلفاء الا لينظر الى اعمالنا لانها حرف الاستفهام والاستفهام لا يعمل فيه ما
قبله لو قلت لننظر خيرا تعملون لم يجز لان العامل في خير وشر تعملون قوله تعالى واذا تتلى عليهم آياتنا بينات الآية فيها مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا الكلام
هو النوع الثالث من شبهاتهم وكلماتهم التي ذكروها في الطعن في نبوة النبي صلى الله عليه وسلم حكاها الله تعالى في كتابه الكريم واجاب عنها واعلم ان من وقف
على هذا الترتيب الذي نذكره علم ان القرآن مرتب على احسن الوجوه المسئلة الثانية روي عن ابن عباس ان خمسة من الكفار كانوا يستهزؤن برسول الله
صلى الله عليه وسلم وبالقرآن الوليد بن المغيرة المخزومي والعاص بن وائل السهمي والاسود بن المطلب والاسود بن عبد يغوث والحرث بن
حنظلة فقتل الله تعالى كل رجل منهم بطريق آخر كما قال انا كفيناك المستهزئين فذكر الله تعالى انه كلما تلا عليهم آيات القرآن عليهم قال الذين لا يرجون
لقاءنا ائت بقرآن غير هذا او بدله وفيه بحثان الاول ان وصفهم بانهم لا يرجون لقاء الله تعالى اريد به كونهم مكذبين للحشر والنشر والمنكرين
للبعث والقيامة ثم في تقرير حسن هذه الاستعارة وجوه الاول قال الاصم لا يرجون لقاءنا اي لا يرجون في لقائنا خيرا على طاعة فهم في النشاة
ابعد ان يخافوها الثاني قال القاضي الرجاء لا يستعمل الا في المنافع لكنه قد يدل على المضار من بعض الوجوه لان من لا يرجوا لقاء ما وعده ربه من الثواب وهو المقصود
بالتكليف لا يخاف ايضا ما يوعده به من العقاب وصار ذلك كناية عن جحدهم للبعث والنشور واعلم ان كلام القاضي قريب من كلام الاصم الثالث ان الانسان لا
ان يقال كل من كان مؤمنا بالبعث والنشور فانه لابد وان يكون راجيا ثواب الله خائفا من عقابه وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فلزم من نفي الرجاء
نفي الايمان بالبعث فهذا هو الوجه في حسن هذه الاستعارة البحث الثاني انهم طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم احد الامرين على البدل فالاول ان ياتيهم
بقرآن غير هذا القرآن وفيه اشكال لانه اذا بدل هذا القرآن فقد اتى بغير هذا القرآن واذا كان كذلك كان كل واحد منهما شيئا واحدا وايضا فما يدل
على ان كل واحد منهما هو عين الآخر ان النبي صلى الله عليه وسلم اقتصر في الجواب على نفي احدهما وهو قوله ما يكون لي ان ابدله واذا ثبت ان كل واحد
من هذين الامرين هو نفس الآخر كان القاء اللفظ الدال على الترديد والتخيير فيه باطلا والجواب ان احد الامرين غير الآخر فالاتيان بكتاب آخر لا على
ترتيب هذا القرآن ولا على نظمه يكون اتيانا بقرآن آخر واما اذا اتى بهذا القرآن الا انه وضع مكان ذم بعض الاشياء مدحها ومكان آية رحمة آية عذاب كان هذا
تبديلا او نقول الاتيان بقرآن غير هذا هو ان ياتيهم بكتاب آخر سوى هذا الكتاب مع كون هذا الكتاب باقيا بحاله والتبديل هو ان يغير هذا الكتاب واما
قوله انه صلى الله عليه وسلم اكتفى في الجواب على نفي احد القسمين قلنا الجواب انه لما ذكر عن احد القسمين هو عين الجواب عن القسم الثاني واذا كان كذلك
وقع الاكتفاء بذكر احدهما عن ذكر الآخر وانما قلنا ان الجواب عن احد القسمين عين الجواب عن الآخر لوجهين الاول انه صلى الله عليه وسلم لما بين انه لا يجوز
ان يبدله من تلقاء نفسه لانه وارد من الله تعالى ولا يقدر على مثله كما لا يقدر سائر العرب على مثله وكان ذلك دليلا متقررا في نفوسهم بسبب ما تقدم من
تحديه لهم بمثل هذا القرآن فقد عرفهم بذلك على انه لا يتمكن من قرآن غير هذا الثاني ان التبديل اقرب الى الامكان من المجيء بقرآن آخر غير هذا القرآن فجوابه
عن الاسهل يكون جوابا عن الاصعب وفي الناس من قال لا فرق بين الاتيان بقرآن غير هذا القرآن وبين تبديل هذا القرآن وجعل قوله ما يكون لي ان ابدله جوابا عن الامرين
الا انه ضعيف على ما بيناه المسئلة الثالثة اعلم ان اقدام الكفار على هذا الالتماس يحتمل وجهين احدهما انهم ذكروا ذلك على سبيل السخرية والاستهزاء مثل
ان يقولوا انك لو جئتنا بقرآن آخر غير هذا القرآن او بدلته لامنا بك وغرضهم من هذا الكلام السخرية والاستهزاء الطريق الثاني ان يكونوا قالوه على سبيل
الجد وذلك ايضا يحتمل وجوها احدها ان يكونوا قالوا ذلك على سبيل التجربة والامتحان حتى انه ان فعل ذلك علموا انه كان كذابا في قوله ان هذا القرآن
ينزل عليه من عند الله وثانيها ان يكون المقصود من هذا الالتماس ان هذا القرآن مشتمل على ذم آلهتهم والطعن في طريقتهم وهم كانوا يتاذون منها
فالتمسوا كتابا آخر ليس فيه ذلك وثالثها ان بتقدير ان يكون قد جوزوا كون هذا القرآن من عند الله التمسوا منه ان يلتمس من الله نسخ هذا
القرآن وتبديله بقرآن آخر وهذا الوجه ابعد الوجوه واعلم ان القوم لما ذكروا ذلك امره الله تعالى ان يقول ان هذا التبديل غير جائز مني ان اتبع الا ما
يوحى الي ثم بين تعالى انه بمنزلة غيره في انه متوعد بالعذاب العظيم ان عصى ويتفرع على هذه الآية فروع الاول ان قوله ان اتبع الا ما يوحى الي معناه لا
اتبع الا ما يوحى الي فهذا انه صلى الله عليه وسلم ما حكم الا بالوحي وهذا يدل على انه لم يحكم قط بالاجتهاد الفرع الثاني تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا
دل هذا النص على انه صلى الله عليه وسلم ما حكم الا بالنص فوجب على جميع الامة ان لا يحكموا الا بمقتضى النص لقوله تعالى واتبعوه الفرع الثالث نقل عن
ابن عباس انه قال ان ذلك منسوخ بقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وهذا بعيد لان النسخ انما يدخل في الاحكام والتعبدات لا في ترتيب
العقاب على المعصية الفرع الرابع قالت المعتزلة ان قوله اني اخاف ان عصيت ربي عذاب يوم عظيم مشروط بما يكون واقعا بلا توبة
ولا طاعة اعظم منها ونحن نقول فيه تخصيص ثالث وهو ان لا يعفو عنه ابتداء لان عندنا يجوز من الله تعالى ان يعفو عن اصحاب الكبائر
قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا ادراكم به فقد لبثت فيكم عمرا من قبله افلا تعقلون فمن اظلم
ممن افترى على الله كذبا او كذب باياته انه لا يفلح المجرمون ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم
ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله قل اتنبؤن الله بما لا يعلم في السموات ولا في الارض

والثاني ان يبدل هذا القرآن

سبحانه وتعالى عما يشركون ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي
فيه مسائل المسألة الأولى اعلم أنا بينا فيما سلف أن القوم إنما التمسوا منه ذلك الالتماس لأجل أنهم اتهموه بأنه هو الذي يأتي بهذا الكتاب من تلقاء نفسه على سبيل
الاختلاق والافتعال لا على سبيل كونه وحيا من عند الله فلهذا المعنى احتج النبي صلى الله عليه وسلم على فساد هذا الوهم بما ذكره الله تعالى في هذه الآية وتقريره أن
أولئك الكفار كانوا قد شاهدوا رسول الله صلى الله عليه وسلم من أول عمره إلى ذلك الوقت وكانوا عالمين بأحواله وأنه ما طالع كتابا ولا تلمذ أستاذا ولا تعلم
من أحد ثم بعد انقراض أربعين سنة على هذا الوجه جاءهم بهذا الكتاب العظيم الكريم المشتمل على علم الأصول ودقائق علم الأحكام ولطائف علم الأخلاق
وأسرار قصص الأولين وعجز عن معارضته العلماء والفصحاء والبلغاء وكل من كان له عقل سليم فإنه يعرف أن مثل هذا لا يحصل إلا بالوحي والإلهام
من الله تعالى فقوله لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به حكم منه صلى الله عليه وسلم بأن هذا القرآن وحي من عند الله لا من اختلاقي ولا من افتعالي وقوله
فقد لبثت فيكم عمرا من قبله إشارة إلى الدليل قررناه وقوله أفلا تعقلون يعني أن ظهور مثل هذا الكتاب العظيم على من لم يتعلم ولم يتلمذ ولم يطالع كتابا
ولم يمارس مجادلة يعلم بالضرورة أنه لا يكون إلا على سبيل الوحي والتنزيل وإنكار العلوم الضرورية قادح في صحة العقل فلهذا السبب قال
أفلا تعقلون المسألة الثانية ولا أدراكم به هو من الدراية بمعنى العلم قال سيبويه يقال دريته ودريت به قال والأكثر هو الاستعمال بالباء والدليل
عليه قوله تعالى ولا أدراكم به ولو كان على اللغة الأخرى لقال ولا أدراكموه وإذا عرفت هذا فقوله ولا أدراكم به أي ولا أعلمكم الله به ولا أخبركم به قال صاحب
الكشاف وقرأ الحسن ولا أدرأتكم به على لغة من يقول أعطأته وأرضأته في معنى أعطيته وأرضيته وتعضده قراءة ابن عباس ولا أنذرتكم به ورواه
الفراء ولا أدرأتكم به بالهمز والوجه فيه أن يكون من درأته إذا دفعته وأدرأته إذا جعلته دارئا والمعنى ولا جعلكم بتلاوته خصماء تدرءونني بالجدال وتكذبونني وعن
ابن كثير ولأدراكم به بلام الابتداء لإثبات الإدراء أما قوله تعالى فقد لبثت فيكم عمرا فالقراءة المشهورة بضم الميم وقرئ عمرا بسكون الميم قوله
تعالى فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا الآية اعلم أن تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر وذلك لأنهم التمسوا منه قرآنا يذكره من عند نفسه ونسبوه إلى أنه
إنما يأتي بهذا القرآن من عند نفسه ثم إنه أقام البرهان القاهر الظاهر على أن ذلك باطل وأن هذا القرآن ليس إلا بوحي الله وتنزيله فعند هذا
قال فمن أظلم ممن افترى والمراد أن هذا القرآن لو لم يكن من عند الله لما كان أحد في الدنيا أظلم على نفسه مني حيث افتريته على الله تعالى ولما أقمت الدلالة
على أنه ليس الأمر كذلك بل هو بوحي من الله وجب أن يقال إنه ليس في الدنيا أحد أجهل ولا أظلم على نفسه منكم لأجل أنه لما ظهر بالبرهان المذكور
كونه من عند الله فإذا أنكرتموه كنتم قد كذبتم بآيات الله فوجب أن تكونوا أظلم الناس والحاصل أن قوله فمن أظلم ممن افترى على الله كذبا
المقصود منه نفي الكذب عن نفسه وقوله أو كذب بآياته المقصود منه إلحاق الوعيد الشديد بهم حيث أنكروا دلائل الله وكذبوا بآيات الله
أما قوله إنه لا يفلح المجرمون فهو تأكيد لما سبق من هذين الكلامين قوله تعالى ويعبدون من دون الله الآية اعلم أنا ذكرنا أن القوم إنما التمسوا من
رسول الله صلى الله عليه وسلم قرآنا غير هذا القرآن أو تبديل هذا القرآن لأن هذا القرآن مشتمل على شتم الأصنام التي جعلوها آلهة لأنفسهم فلهذا السبب
ذكر الله تعالى في هذا الموضع ما يدل على قبح عبادة الأصنام ليبين أن تحقيرها والاستخفاف بها أمر حق وطريق متيقن واعلم أنه تعالى حكى عنهم أمرين
أحدهما أنهم كانوا يعبدون الأصنام والثاني أنهم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله أما الأول فقد نبه الله تعالى على فساده بقوله لا يضرهم
ولا ينفعهم وتقريره من وجوه الأول قال الزجاج لا يضرهم إن لم يعبدوه ولا ينفعهم إن عبدوه الثاني أن المعبود لا بد وأن يكون أكمل قدرة من العابد
وهذه الأصنام لا تنفع ولا تضر البتة وأما هؤلاء الكفار فهم قادرون على التصرف في هذه الأصنام تارة بالإصلاح وأخرى بالإفساد وإذا كان العابد
أكمل حالا من المعبود كانت العبادة باطلة الثالث أن العبادة أعظم أنواع التعظيم فهي لا تليق إلا بمن صدر عنه أعظم أنواع الإنعام وذلك ليس
إلا الحياة والعقل والقدرة ومصالح المعاش والمعاد فإذا كانت المنافع والمضار كلها من الله تعالى كان هو المعبود الحق أما النوع الثاني فما حكاه
تعالى عنهم في هذه الآية وهو قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله فاعلم أن من الناس من قال إن أولئك الكفار توهموا أن عبادة الأصنام أشد في
تعظيم الله تعالى من عبادة الله تعالى فقالوا ليست لنا أهلية أن نشتغل بعبادة الله تعالى بل نحن نشتغل بعبادة هذه الأصنام وإنها تكون شفعاء لنا
عند الله ثم إنهم اختلفوا في أنهم كيف قالوا في الأصنام إنها شفعاؤنا عند الله وذكروا فيه أقوالا كثيرة فأحدها أنهم اعتقدوا أن المتولي لكل إقليم
من أقاليم العالم روح معين من أرواح عالم الأفلاك فعينوا لذلك الروح صنما معينا واشتغلوا بعبادة ذلك الصنم ومقصودهم عبادة ذلك الروح ثم
اعتقدوا أن ذلك الروح يكون عبدا للإله الأعظم ومشتغلا بعبوديته وثانيها أنهم كانوا يعبدون الكواكب وزعموا أن الكواكب هي التي
لها أهلية عبودية الله ثم لما رأوا أن الكواكب تطلع وتغرب وضعوا لها أصناما معينة واشتغلوا بعبادتها ومقصودهم توجيه العبادة إلى الكواكب
وثالثها أنهم وضعوا طلسمات معينة على تلك الأوثان والأصنام ثم تقربوا إليها كما يفعله أصحاب الطلسمات ورابعها أنهم وضعوا هذه الأصنام والأوثان
على صور أنبيائهم وأكابرهم وزعموا أنهم متى اشتغلوا بعبادة هذه التماثيل فإن أولئك الأكابر يكونون شفعاء لهم عند الله ونظيره
في هذا الزمان اشتغال كثير من الخلق بتعظيم قبور الأكابر على اعتقاد أنهم إذا عظموا قبورهم فإنهم يكونون شفعاء لهم عند الله تعالى وخامسها

قدرية

وجه ... لعبادة الأصنام

أنهم اعتقدوا أن الإله نور عظيم وأن الملائكة أنوار فوضعوا على صورة الإله الأكبر الصنم الأكبر وعلى صورة الملائكة صورا أخرى وسادسها لعل القوم حلولية وجوزوا حلول الإله
سبحانه وتعالى في بعض الأجسام العالية الشريفة واعلم أن كل هذه الوجوه باطلة بالدليل الذي ذكره الله تعالى وهو قوله ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم وتقريره
ما ذكرناه من الوجوه الثلاثة قوله تعالى قل أتنبئون الله بما لا يعلم في السموات ولا في الأرض والمفسرون ذكروا في تفسيره وجها واحدا وهو أن المراد من نفي علم الله
بذلك نفي ذلك في نفسه وبيان أنه لا وجود له البتة وذلك لأنه لو كان موجودا لكان معلوما لله تعالى وحيث لم يكن معلوما لله تعالى وجب أن لا يكون موجودا
ومثل هذا الكلام مشهور في العرف فإن الإنسان إذا أراد نفي شيء عن نفسه يقول ما علم الله هذا مني ومقصوده أنه ما حصل ذلك قط وقرئ أتنبئون
بالتخفيف قوله تعالى سبحانه وتعالى عما يشركون والمقصود تنزيه الله نفسه عن ذلك الشرك قرأ حمزة والكسائي تشركون بالتاء وكذلك في أول النحل
في موضعين وفي الروم كلها بالتاء على الخطاب قال صاحب الكشاف ما موصولة أو مصدرية أي من الشركاء الذين يشركونهم به أو عن إشراكهم قال الواحدي
من قرأ بالتاء فلقوله قل أتنبئون الله ومن قرأ بالياء فكأنه قيل للنبي صلى الله عليه وسلم قل إن الله سبحانه وتعالى عما يشركون ويجوز أن يكون الله سبحانه
هو الذي نزه نفسه عما قالوه فقال سبحانه وتعالى عما يشركون والله أعلم بالصواب ﴿وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة
سبقت من ربك لقضي بينهم فيما فيه يختلفون ويقولون لولا أنزل عليه آية من ربه فقل إنما الغيب لله فانتظروا
إني معكم من المنتظرين وإذا أذقنا الناس رحمة من بعد ضراء﴾ اعلم أنه تعالى لما أقام الدلالة القاهرة على فساد القول
بعبادة الأصنام بين السبب في كيفية حدوث هذا المذهب الفاسد والمقالة الباطلة فقال وما كان الناس إلا أمة واحدة واعلم أن ظاهر قوله وما كان
الناس إلا أمة واحدة لا يدل على أنهم أمة واحدة في ماذا وفيه ثلاثة أقوال القول الأول أنهم كانوا جميعا على الدين الحق وهو دين الإسلام واحتجوا عليه بأمور
الأول أن المقصود من هذه الآيات بيان كون الكفر باطلا وتزييف طريقة عبادة الأصنام وتقريره أن الإسلام هو الدين الفاضل فوجب أن يكون المراد من قوله
كان الناس أمة واحدة هو أنهم كانوا أمة واحدة إما في الإسلام وإما في الكفر ولا يجوز أن يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر فبقي أنهم كانوا أمة واحدة
في الإسلام وإنما قلنا إنه لا يجوز أن يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر لوجوه الأول قوله تعالى فكيف إذا جئنا من كل أمة بشهيد وشهيد الله لا بد وأن يكون
مؤمنا عدلا فثبت أنه ما خلت أمة من الأمم إلا وفيهم مؤمن الثاني أن الأحاديث وردت بأن الأرض لا تخلو عمن يعبد الله وعن أقوام بهم يمطر أهل الأرض
وبهم يرزقون الثالث أنه لما كانت الحكمة الإلهية في الخلق هي العبودية فيبعد خلو أهل الأرض بالكلية عن هذا المقصود روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال
إن الله نظر إلى أهل الأرض فمقتهم عربهم وعجمهم إلا بقايا من أهل الكتاب وهذا يدل على تمسك قوم بالإيمان قبل مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم فكيف
يقال إنهم كانوا أمة واحدة في الكفر إذا ثبت أن الناس كانوا أمة واحدة إما في الكفر وإما في الإيمان وثبت أنهم ما كانوا أمة واحدة
في الكفر ثبت أنهم ما كانوا أمة واحدة في الإيمان ثم اختلف القائلون بهذا القول أنهم متى كانوا كذلك فقال ابن عباس ومجاهد كانوا على دين الإسلام
في عهد آدم عليه السلام وفي عهد ولده واختلفوا عند قتل أحد ابنيه الابن الآخر وقال قوم إنهم بقوا على دين الإسلام إلى زمن نوح عليه السلام وكانوا عشرة قرون ثم
اختلفوا على عهد نوح فبعث الله تعالى إليهم نوحا وقال آخرون كانوا على دين الإسلام من زمن نوح بعد الغرق إلى أن ظهر الكفر فيهم وقال آخرون
كانوا على دين الإسلام من عهد إبراهيم عليه السلام إلى أن غيره عمرو بن لحي وهذا القائل قال المراد من الناس في قوله تعالى وما كان الناس إلا أمة واحدة العرب
خاصة إذا عرفت تفصيل هذا القول فنقول إنه تعالى لما بين فيما قبل فساد القول بعبادة الأصنام بالدليل الذي قررناه بين في هذه الآية أن هذا المذهب ليس مذهبا
للعرب من أول الأمر بل كانوا على دين الإسلام ونفي عبادة الأصنام ثم حدث هذا المذهب الفاسد فيهم والغرض منه أن العرب إذا علموا أن هذا المذهب ما كان
أصليا فيهم وأنه إنما حدث بعد أن لم يكن لم يتعصبوا لنصرته ولم يتأذوا من تزييف هذا المذهب ولم تنفر طباعهم عن إبطاله ومما يقوي هذا القول وجهان
الأول أنه تعالى ذكر ويعبدون من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله ثم بالغ في إبطاله بالدليل ثم قال عقيبه وما كان الناس
إلا أمة واحدة فلو كان المراد منه بيان أن هذا الكفر كان حاصلا فيهم من الزمان القديم لم يصلح جعل هذا الكلام دليلا على إبطال تلك المقالة
أما لو حملناه على أن الناس في أول الأمر كانوا مسلمين وهذا الكفر إنما حدث فيهم من زمان أمكن التوسل به إلى تغيير اعتقاد الكفار في هذه المقالة
وفي تقبيح صورتها عندهم فوجب حمل اللفظ عليه تحصيلا لهذا الغرض الثاني أنه تعالى قال كان الناس أمة واحدة فاختلفوا ولولا كلمة سبقت من ربك
لقضي بينهم ولا شك أن هذا وعيد وصرف هذا الوعيد إلى أقرب الأشياء المذكورة أولى والأقرب هو ذكر الاختلاف فوجب صرف هذا الوعيد
إلى هذا الاختلاف لا إلى ما سبق من كون الناس أمة واحدة وإذا كان كذلك وجب أن يقال كان أمة واحدة في الإسلام لا في الكفر لأنهم لو كانوا
أمة واحدة في الكفر لكان اختلافهم بسبب الإيمان ولا يجوز أن يكون الاختلاف الحاصل بسبب الإيمان سببا لحصول الوعيد أما لو كانوا أمة واحدة
في الإيمان لكان اختلافهم بسبب الكفر وحينئذ يصح جعل ذلك الاختلاف سببا للوعيد القول الثاني قول من يقول المراد كانوا أمة واحدة في الكفر وهذا القول
منقول عن طائفة من المفسرين قالوا وعلى هذا التقدير ففائدة هذا الكلام في هذا المقام هي أنه تعالى بين للرسول صلى الله عليه وسلم أنه لا تطمع في أن يصير
كل من تدعوه إلى الدين مجيبا لك قابلا لدينك فإن الناس كلهم كانوا على الكفر وإنما حدث الإسلام في بعضهم بعد ذلك فكيف تطمع

اتفاق الكل على الايمان. القول الثالث قول من يقول المراد كانوا امة واحدة في انهم خلقوا على فطرة الاسلام ثم اختلفوا في الاديان واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم
كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ومنهم من يقول المراد كانوا امة واحدة في الشرائع العقلية وحاصلها يرجع الى امرين التعظيم لامر الله
والشفقة على خلق الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم ان لا نعبد الا الله وبالوالدين احسانا واعلم ان هذه المسألة قد استقصينا
فيها في سورة البقرة ولنكتف بهذا القدر ههنا اما قوله تعالى ولولا كلمة سبقت الاية فاعلم انه ليس في الاية ما يدل على ان تلك الكلمة ما هي وذكروا فيها وجوها الاول ان
يقال لولا انه تعالى اخبر بانه يبقي التكليف على عباده وان كانوا به كافرين لقضي بينهم بتعجيل الحساب والعقاب لكفرهم لكن لما كان ذلك سببا
لزوال التكليف وموجب الالجاء وكان ابقاء التكليف اصوب واصلح لا جرم انه تعالى اخر هذا العقاب الى الاخرة ثم قال هذا القائل وفي ذلك تصبير المؤمنين
على احتمال المكاره من قبل الكافرين والظالمين والثاني ولولا كلمة سبقت من ربك في انه لا يعاجل العصاة بالعقوبة انعاما عليهم لقضي بينهم في
اختلافهم بما يميز الحق من المبطل والمصيب من المخطئ الثالث ان تلك الكلمة هي قوله سبقت رحمتي غضبي فلما كانت رحمته غالبة
اقتضت تلك الرحمة الغالبة اسبال الستر على الجاهل الضال وامهاله الى وقت الوجدان قوله تعالى ويقولون لولا انزل عليه اية الاية اعلم ان هذا
الكلام هو النوع الرابع من شبهات القوم في انكارهم نبوته وذلك انهم قالوا القران الذي جئتنا به كتاب مشتمل على انواع من الكلمات والكتاب
لا يكون معجزا الا ترى بان كتاب موسى وعيسى ما كان معجزة لهما بل كان لهما انواع من المعجزات دلت على نبوتهما سوى الكتاب وايضا فقد كان
فيهم من يدعي امكان المعارضة كما اخبر الله تعالى عنهم انهم قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا واذا كان الامر كذلك لا جرم طلبوا منه شيئا اخر سوى القران
ليكون معجزة له فحكى الله تعالى عنهم ذلك بقوله ويقولون لولا انزل عليه اية من ربه فامر الله تعالى رسوله ان يقول عند هذا السؤال انما الغيب
لله فانتظروا اني معكم من المنتظرين واعلم ان الوجه في تقرير هذا الجواب ان يقال اقام الدلالة القاهرة على ان ظهور القران عليه معجزة قاهرة
ظاهرة لانه صلى الله عليه وسلم بين انه نشأ فيما بينهم وتربى عندهم وهم علموا انه لم يطالع كتابا ولم يتلمذ لاستاذ بل كان مدة اربعين سنة
معهم ومخالطا لهم وما كان مشتغلا بالفكر والتعلم قط ثم انه دفعة واحدة ظهر هذا القران العظيم عليه وظهور مثل هذا الكتاب
الشريف العالي على مثل ذلك الانسان الذي لم يتفق له شيء من اسباب التعلم لا يكون الا بالوحي فهذا برهان قاهر على ان القران معجز ظاهر قاهر
واذا ثبت هذا كان طلب اية اخرى سوى القران من الاقتراحات التي لا حاجة اليها في اثبات نبوته وتقرير رسالته ومثل هذا يكون مفوضا
الى مشيئة الله تعالى فان شاء اظهرها وان شاء لم يظهرها فكان ذلك من باب الغيب فوجب على كل احد ان ينتظر انه هل يفعله الله تعالى ام لا
ولكن سواء فعل او لم يفعل فقد ثبتت النبوة وظهر صدقه في ادعاء الرسالة ولا يختلف هذا المقصود بحصول تلك الزيادة وبعدمها فظهر
ان هذا الجواب جواب ظاهر في تقرير هذا المطلوب وَاِذَا اَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً مِنْ بَعْدِ ضَرَّاءَ مَسَّتْهُمْ اِذَا لَهُمْ مَكْرٌ فِي اٰيَاتِنَا قُلِ
اللّٰهُ اَسْرَعُ مَكْرًا اِنَّ رُسُلَنَا يَكْتُبُونَ مَا تَمْكُرُونَ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتّٰى اِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ
جَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا اَنَّهُمْ اُحِيطَ بِهِمْ
دَعَوُا اللّٰهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ اَنْجَيْتَنَا مِنْ هٰذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ فَلَمَّا اَنْجَاهُمْ اِذَا هُمْ يَبْغُونَ فِي الْاَرْضِ
بِغَيْرِ الْحَقِّ يَا اَيُّهَا النَّاسُ اِنَّمَا بَغْيُكُمْ عَلٰى اَنْفُسِكُمْ مَتَاعَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا ثُمَّ اِلَيْنَا مَرْجِعُكُمْ فَنُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ
تَعْمَلُونَ اِنَّمَا مَثَلُ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ اَنْزَلْنَاهُ في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان القوم لما طلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اية اخرى سوى القران فاجاب بالجواب الذي قررناه وهو قوله انما الغيب لله ذكر جوابا اخر وهو المذكور في هذه الاية وتقريره من وجهين الاول
انه تعالى بين في هذه الاية ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج والعناد وعدم الانصاف واذا كان كذلك فبتقدير ان يعطوا ما سألوه من انزال
معجزات اخرى فانهم لا يؤمنون بل يبقون على كفرهم وجهلهم فنفتقر ههنا الى بيان امرين الى بيان ان عادة هؤلاء الاقوام المكر واللجاج
والعناد ثم الى بيان انه متى كان الامر كذلك لم يكن في اظهار سائر المعجزات فائدة اما المقام الاول فتقريره انه روي ان الله تعالى
سلط القحط على اهل مكة سبع سنين ثم رحمهم وانزل الامطار النافعة على اراضيهم ثم انهم اضافوا تلك المنافع الجليلة على الاصنام او على الانواء
وعلى التقديرين فهو مقابلة لنعمة الله بالكفران فقوله واذا اذقنا الناس رحمة المراد منه تلك الامطار النافعة وقوله من بعد ضراء مستهم المراد منه
ذلك القحط الشديد وقوله اذا لهم مكر في اياتنا فالمراد منه اضافتهم تلك المنافع الجليلة الى الانواء والكواكب او الى الاصنام واعلم
انه تعالى ذكر هذا المعنى بعينه فيما تقدم في هذه السورة وهو قوله واذا مس الانسان الضر دعانا لجنبه او قاعدا او قائما فلما كشفنا عنه ضره مر كأن لم يدعنا
الى ضر مسه الا انه تعالى زاد في هذه الاية التي نحن في تفسيرها دقيقة ما ذكرها في تلك الاية وتلك الدقيقة هي انهم يمكرون عند وجدان الرحمة ويطلبون
الغوائل وفي الاية المتقدمة ما كانت هذه الدقيقة مذكورة فثبت بما ذكرنا ان عادة هؤلاء الاقوام اللجاج والعناد والمكر وطلب الغوائل اما المقام الثاني
وهو بيان انه متى كان الامر كذلك فلا فائدة في اظهار سائر الايات لانه تعالى لو اظهر لهم جميع ما طلبوه من المعجزات الظاهرة فانهم لا يقبلونها

لانه ليس غرضهم من هذه الاقتراحات التشدد في طلب الدين وانما غرضهم الدفع والمنع والمبالغة في صون مناصبهم الدنيوية والامتناع من المتابعة للغير والدليل على ذلك انه تعالى
ما شدد الامر عليهم وسلط البلاء عليهم ثم ازالها عنهم وابدل تلك البليات بالخيرات فهم مع ذلك اصروا على التكذيب والجحود وهذا يدل على انه تعالى لو انزل
عليهم الايات التي طلبوها لم يلتفتوا اليها فظهر بما ذكرنا ان هذا الكلام جواب قاطع عن السؤال المتقدم الوجه الثاني في تقرير هذا الجواب ان اهل مكة قد حصل لهم اسباب
الرفاهية وطيب العيش ومن كان كذلك تمرد وتكبر كما قال تعالى ان الانسان ليطغى ان رءاه استغنى وقرر تعالى هذا المعنى بالمثال المذكور فاقدامهم على طلب الايات
الزائدة والاقتراحات الفاسدة انما كان لاجل ما هم فيه من النعم الكثيرة والخيرات المتوالية وقوله تعالى قل الله اسرع مكرا كالتنبيه على انه تعالى يزيل عنهم تلك النعم ويجعلهم
منقادين للرسول صلى الله عليه وسلم مطيعين له تاركين لهذه الاعتراضات الفاسدة المسألة الثانية قوله تعالى واذا اذقنا الناس رحمة كلام ورد على سبيل المبالغة والمراد منه
ايصال الرحمة اليهم واعلم ان رحمة الله تعالى لا تذاق بالفم وانما تذاق بالعقل وذلك يدل على ان القول بوجود السعادات الروحانية حق المسألة الثالثة
قال الزجاج اذا في قوله واذا اذقنا الناس للشرط واذا في قوله اذا لهم مكر جواب الشرط وهو كقوله تعالى وان تصبهم سيئة بما قدمت ايديهم اذا هم يقنطون
والمعنى واذا اذقنا الناس رحمة مكروا وان تصبهم سيئة قنطوا واعلم ان اذا في قوله اذا لهم مكر تفيد المفاجأة ومعناه انهم في الحال اقدموا على المكر وسارعوا
اليه المسألة الرابعة سمى تكذيبهم بايات الله مكرا لان المكر عبارة عن صرف الشيء عن وجهه الظاهر بطريق الحيلة وهؤلاء يحتالون لدفع ايات الله
بكل ما يقدرون عليه من القاء شبهة او تخليط في مناظرة او غير ذلك من الامور الفاسدة قال مقاتل المراد من هذا المكر ان هؤلاء لا يقولون هذا رزق الله بل يقولون
سقينا بنوء كذا اما قوله تعالى قل الله اسرع مكرا فالمعنى ان هؤلاء الكفار لما قابلوا نعمة الله بالمكر فالله سبحانه وتعالى قابل مكرهم بمكر اشد من ذلك وهو من وجهين الاول
ما اعد لهم يوم القيامة من العذاب الشديد وفي الدنيا من الفضيحة والخزي والنكال والثاني ان رسل الله يكتبون مكرهم ويحفظونه وتعرض عليهم ما في بواطنهم الخبيثة
يوم القيامة ويكون ذلك سببا للفضيحة التامة والخزي والنكال اما قوله تعالى هو الذي يسيركم في البر والبحر الاية ففيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما
قال واذا اذقنا الناس رحمة من بعد ضراء مستهم اذا لهم مكر في اياتنا كان هذا الكلام كلاما كليا لا ينكشف معناه تمام الانكشاف الا بذكر مثال كامل فذكر الله
تعالى لنقل الانسان من الضر الشديد الى الرحمة مثالا ولمكر الانسان مثالا حتى تكون هذه الاية كالمفسرة للاية التي قبلها وذلك لان المعنى الكلي لا يصل الى افهام
الناس الا بذكر مثال جلي واضح يكشف عن حقيقة ذلك المعنى الكلي واعلم ان الانسان اذا ركب السفينة ووجد الريح الطيبة الموافقة للمقصود حصل
النفع التام والمسرة القوية ثم قد تظهر علامات الهلاك دفعة واحدة فاولها ان تجيئهم الرياح العاصفة الشديدة وثانيها ان تاتيهم الامواج العظيمة
من كل جانب وثالثها ان يغلب على ظنونهم ان الهلاك واقع وان النجاة ليست متوقعة فلا شك ان الانتقال من تلك الاحوال الطيبة الموافقة
الى هذه الاحوال القاهرة الشديدة توجب الخوف العظيم والرعب الشديد وايضا مشاهدة هذه الاحوال والاهوال في البحر مختصة بايجاب مزيد الرعب
والخوف ثم ان الانسان في هذه الحالة لا يطمع الا في فضل الله تعالى وفي رحمته ويصير منقطع الطمع عن جميع الخلق ويصير بقلبه وروحه وجميع اجزائه متضرعا الى الله
تعالى ثم اذا نجاه الله تعالى من هذه البلية العظيمة ونقله من هذه المضرة القوية الى الخلاص والنجاة ففي الحال ينسى تلك النعمة ويرجع الى ما الفه واعتاده من
العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة فظهر انه لا يمكن تقرير ذلك المعنى الكلي في الاية المتقدمة بمثال احسن واكمل من المثال المذكور في هذه الاية المسألة الثانية
يحكى ان واحدا قال لجعفر الصادق رضي الله عنه اذكر دليلا في اثبات الصانع فقال اخبرني عن حرفتك فقال انا رجل اتجر في البحر فقال صف لي كيفية
حالك فقال ركبت البحر فانكسرت السفينة وبقيت على لوح من الواحها وجاءت الرياح العاصفة فقال جعفر هل وجدت في قلبك تضرعا ودعاء
فقال نعم فقال جعفر فالهك هو الذي تضرعت اليه في ذلك الوقت المسألة الثالثة قرا ابن عامر ينشركم من النشر الذي هو خلاف الطي كانه اخذ من قوله
تعالى فانتشروا في الارض والباقون قرءوا يسيركم من التسيير المسألة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الاية على ان فعل العبد يجب ان يكون خلقا لله تعالى
قالوا دلت هذه الاية على ان سير العباد من الله تعالى ودل قوله تعالى قل سيروا في الارض على ان سيرهم منهم وهذا يدل على ان سيرهم منهم ومن الله تعالى
فيكون كسبا لهم وخلقا لله تعالى ونظيره قوله تعالى في كما اخرجك ربك من بيتك وقال في اية اخرى اذ اخرجه الذين كفروا وقال في اية اخرى فليضحكوا
قليلا ثم قال وانه هو اضحك وابكى وقال في اية اخرى وما رميت اذ رميت قال الجبائي اما كونه تعالى مسيرا لهم في البحر على الحقيقة فالامر كذلك واما سيرهم
في البر فانما اضيف الى الله تعالى على التوسع فما كان منه طاعة فبامره وتسهيله وما كان منه معصية فلانه تعالى هو الذي اقدره عليه وزاد القاضي فيه يجوز ان يضاف
ذلك الى الله تعالى من حيث انه تعالى سخر لهم المركب في البر وسخر لهم الارض التي يتصرفون عليها بامساكه لها لانه تعالى لو لم يفعل ذلك لتعذر عليهم السير قال القفال
هو الذي يسيركم في البر والبحر اي الله هو الهادي لكم الى السير في البر والبحر طلبا للمعاش وهو المسير لكم لاجل انه هيأ لكم اسباب ذلك السير هذا جملة ما قيل في الجواب
عنه ونحن نقول لا شك ان المسير في البحر هو الله تعالى لانه هو المحدث لتلك الحركات في اجزاء السفينة ولا شك ان اضافة الفعل الى الفاعل هو الحقيقة
فنقول وجب ايضا ان يكون مسيرا لهم في البر بهذا التفسير اذ لو كان مسيرا لهم في البر بمعنى اعطاء الالات والادوات لكان مجازا بهذا الوجه فيلزم
كون اللفظ الواحد حقيقة ومجازا دفعة واحدة وذلك باطل واعلم ان مذهب الجبائي انه لا امتناع في كون اللفظ حقيقة ومجازا بالنسبة الى
المعنى الواحد واما ابو هاشم فانه يقول ان ذلك ممتنع الا انه يقول لا يبعد ان يقال ان الله تعالى تكلم به مرتين واعلم ان قول الجبائي انه لا امتناع

قد أبطلناه في أصول الفقه وقول أبي هاشم إنه تعالى يتكلم به وزمن أيضا بعيد لأن هذا قول لم يقل به أحد من الأمة ممن كان قبله فكان هذا على خلاف الإجماع فيكون باطلا
واعلم أنه بقي في هذه الآية سؤالات السؤال الأول كيف جعل الكون في الفلك غاية التسيير في البحر مع أن الكون في الفلك متقدم لا محالة على التسيير في البحر والجواب
لم يجعل الكون في الفلك غاية التسيير بل تقدير الكلام كأنه قيل هو الذي يسيركم حتى إذا وقع في جملة تلك التسييرات الحصول في الفلك كان كذا وكذا السؤال
الثاني ما جواب إذا في قوله حتى إذا كنتم في الفلك الجواب أن جوابها هو قوله جاءتها ريح عاصف ثم قال صاحب الكشاف وأما قوله دعوا الله فهو بدل من ظنوا لأن
دعاءهم من لوازم ظنهم الهلاك وقال بعض الأفاضل لو حمل قوله دعوا الله على الاستئناف كان أوضح كأنه لما قيل جاءتها ريح عاصف وجاءهم الموج من كل مكان
وظنوا أنهم أحيط بهم قال قائل فما صنعوا فقيل دعوا الله السؤال الثالث ما الفائدة في صرف الكلام عن الخطاب إلى الغيبة الجواب فيه وجوه الأول
قال صاحب الكشاف المقصود هو المبالغة كأنه تعالى يذكر حالهم لغيرهم لتعجيبهم منها ويستدعي منهم مزيد الإنكار والتقبيح الثاني قال الجبائي إن مخاطبته تعالى
لعباده هي على لسان الرسول عليه السلام فهو بمنزلة الخبر عن الغائب وكل من أقام الغائب مقام المخاطب حسن منه أن يرده مرة أخرى إلى الغائب
الثالث وهو الذي خطر بالبال في الحال أن الانتقال في الكلام من لفظ الغيبة إلى لفظ الحضور يدل على مزيد التقرب والإكرام وأما ضده وهو الانتقال
من لفظ الحضور إلى لفظ الغيبة فإنه يدل على المقت والتبعيد أما الأول فكما في سورة الفاتحة فإن قوله الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم كله مقام الغيبة
ثم انتقل منها إلى قوله إياك نعبد وإياك نستعين وهذا يدل على أن العبد كأنه انتقل من مقام الغيبة إلى مقام الحضور وهو يوجب علو الدرجة و
كمال القرب من خدمة رب العالمين وأما الثاني فكما في هذه الآية لأن قوله إذا كنتم في الفلك خطاب الحضور وقوله وجرين بهم خطاب الغيبة فههنا قد انتقل
من خطاب الحضور إلى خطاب الغيبة وذلك يدل على المقت والتبعيد والطرد وهو اللائق بحال هؤلاء لأن من كان صفته أنه يقابل إحسان الله إليه بالكفران كان
اللائق به ما ذكرناه السؤال الرابع كم القيود المعتبرة في الشرط وكم القيود المعتبرة في الجزاء الجواب أما القيود المعتبرة في الشرط فثلاثة أولها الكون في الفلك
وثانيها جري الفلك بالريح الطيبة وثالثها فرحهم بها وأما القيود المذكورة في الجزاء فثلاثة أيضا أولها قوله جاءتها ريح عاصف وفيه سؤالان الأول الضمير
في قوله جاءتها عائد إلى الفلك وهو ضمير الواحد والضمير في قوله وجرين بهم عائد إلى الفلك وهو ضمير الجمع فما السبب فيه والجواب عنه من وجهين الأول
لا نسلم أن الضمير في قوله جاءتها عائد إلى الفلك بل نقول إنه عائد إلى الريح الطيبة المذكورة في قوله وجرين بهم بريح طيبة الثاني لو سلمنا
ما ذكرتم إلا أن لفظ الفلك يصلح للواحد وللجمع فحسن الضميران الثاني ما العاصف الجواب قال الفراء والزجاج يقال ريح عاصف وعاصفة
وقد عصفت عصوفا وأعصفت فهي معصف ومعصفة قال الفراء والألف لغة بني أسد ومعنى عصفت الريح اشتدت وأصل العصف السرعة
يقال ناقة عاصف وعصوف سريعة وإنما قيل ريح عاصف لأنه يراد ذات عصوف كما قيل لابن تامر ولابن أو لأجل أن لفظ الريح مذكر
القيد الثاني قوله وجاءهم الموج من كل مكان والموج ما ارتفع من الماء فوق البحر وأما القيد الثالث فهو قوله وظنوا أنهم أحيط بهم والمراد أنهم ظنوا
القرب من الهلاك وأصله أن العدو إذا أحاط بقوم أو بلد فقد دنوا من الهلاك السؤال الخامس ما المراد من الإخلاص في قوله دعوا الله مخلصين له الدين والجواب
قال ابن عباس يريد تركوا الشرك ولم يشركوا به من آلهتهم شيئا وأقروا لله تعالى بالربوبية والوحدانية قال الحسن دعوا الله مخلصين لا إخلاص
الإيمان لكن لأجل العلم بأنه لا ينجيهم من ذلك إلا الله فيكون ذلك جاريا مجرى الإيمان الاضطراري وقال ابن زيد هؤلاء المشركون يدعون
مع الله ما يدعون فإذا جاءهم الضر والبلاء لم يدعوا إلا الله وعن أبي عبيدة أن المراد من ذلك الدعاء قولهم أهيا شراهيا تفسيره يا حي يا قيوم
السؤال السادس ما الشيء المشار إليه بقوله هذه في قوله لئن أنجيتنا من هذه الجواب المراد لئن أنجيتنا من هذه الريح العاصفة وقيل المراد لئن أنجيتنا
من هذه الأمواج أو من هذه الشدائد وهذه الألفاظ وإن لم يسبق ذكرها إلا أنه سبق ذكر ما يدل عليها السؤال السابع هل يحتاج في هذه الآية
إلى إضمار الجواب نعم والتقدير دعوا الله مخلصين له الدين مريدين أن يقولوا لئن أنجيتنا ويمكن أن يقال لا حاجة إلى الإضمار لأن قوله دعوا الله يصير
مفسرا بقوله لئن أنجيتنا من هذه لنكونن من الشاكرين فهم في الحقيقة ما قالوا إلا هذا القول واعلم أنه تعالى لما حكى عنهم هذا التضرع الكامل بين أنهم
بعد الخلاص عن تلك البلية والمحنة أقدموا في الحال على البغي في الأرض بغير الحق قال ابن عباس يريد به الفساد والتكذيب والجراءة على الله
تعالى ومعنى البغي قصد الاستعلاء بالظلم قال الزجاج البغي الترقي في الفساد قال الأصمعي بغى الجرح يبغي بغيا إذا ترقى إلى الفساد وبغت المرأة
إذا فجرت قال الواحدي وأصل هذا اللفظ من الطلب فإن قيل فما معنى قوله بغير الحق والبغي لا يكون بحق قلنا البغي قد يكون بالحق وهو استيلاء
المسلمين على أرض الكفرة وهدم دورهم وإحراق زروعهم وقطع أشجارهم كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم ببني قريظة ثم إنه تعالى بين أن هذا البغي أمر باطل
يجب على العاقل أن يحترز منه فقال يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا وفيه مسائل المسألة الأولى قرأ الأكثرون متاع برفع العين وقرأ
حفص عن عاصم متاع بنصب العين أما الرفع ففيه وجهان الأول أن يكون قوله بغيكم على أنفسكم مبتدأ وقوله متاع الحياة الدنيا خبرا والمراد من قوله
بغيكم على أنفسكم بغي بعضكم على بعض كما في قوله فاقتلوا أنفسكم ومعنى الكلام أن بغي بعضكم على بعض منفعة الحياة الدنيا ولا بقاء لها الثاني أن قوله بغيكم مبتدأ
وقوله على أنفسكم خبره وقوله متاع الحياة الدنيا خبر مبتدأ محذوف والتقدير هو متاع الحياة الدنيا وأما القراءة بالنصب فوجهها أن نقول إن

قوله بغيكم مبتدأ وقوله على أنفسكم خبره وقوله متاع الحياة الدنيا في موضع المصدر المؤكد والتقدير تتمتعون متاع الحياة الدنيا المسألة الثانية البغي من منكرات المعاصي
قال النبي صلى الله عليه وسلم أسرع الخير ثوابا صلة الرحم وأعجل الشر عقابا البغي واليمين الفاجرة وروي ثنتان يعجلهما الله في الدنيا البغي وعقوق الوالدين وعن
ابن عباس لو بغى جبل على جبل لاندك الباغي وكان المأمون يتمثل بهذين البيتين في أخيه: يا صاحب البغي إن البغي مصرعة فاربع فخير فعال المرء أعدله
فلو بغى جبل يوما على جبل لاندك منه أعاليه وأسفله • وعن محمد بن كعب ثلاث من كن فيه كن عليه البغي والنكث والمكر قال تعالى إنما بغيكم على أنفسكم
المسألة الثالثة حاصل الكلام في قوله يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم أي لا يتهيأ لكم بغي بعضكم على بعض إلا أياما قليلة وهي مدة حياتكم مع قلتها
وسرعة انقضائها ثم إلينا أي إلى ما وعدنا من المجازاة على أعمالكم مرجعكم فننبئكم بما كنتم تعملون في الدنيا والإنباء هو الإخبار وهو في هذا الموضع
وعيد بالعذاب كقول الرجل لغيره سأخبرك بما فعلت إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ
مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّىٰ إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ
عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنَ بِالْأَمْسِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ
يَتَفَكَّرُونَ وَاللَّهُ يَدْعُو إِلَىٰ دَارِ السَّلَامِ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا
في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما قال يا أيها الناس إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا أتبعه بهذا المثل العجيب الذي ضربه لمن يبغي
في الأرض ويغتر بالدنيا ويشتد تمسكه بها ويقوى إعراضه عن أمر الآخرة والتأهب لها فقال إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به
نبات الأرض وهذا الكلام يحتمل وجهين الأول أن يكون المعنى فاختلط نبات الأرض بسبب هذا الماء النازل من السماء وذلك لأنه إذا نزل
المطر ينبت بسببه أنواع كثيرة من النبات وتكون تلك الأنواع مختلطة وهذا فيما لم يكن نابتا قبل نزول المطر والثاني أن يكون المراد منه الذي
نبت ولكنه لم يترعرع ولم يهتز وإنما هو في أول بروزه من الأرض ومبدأ حدوثه فإذا نزل المطر عليه واختلط بذلك المطر أي اتصل كل واحد منهما
بالآخر اهتز ذلك النبات وربا وحسن وكمل واكتسى كمال الرونق والزينة وهو المراد من قوله تعالى حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وذلك
لأن الزخرف عبارة عن كمال حسن الشيء فجعلت الأرض آخذة زخرفها على التشبيه بالعروس إذا لبست الثياب الفاخرة من كل لون وتزينت بجميع
الألوان الممكنة في الزينة من حمرة وخضرة وصفرة وذهبية وبياض ولا شك أنه متى صار البستان على هذا الوجه وبهذه الصفة فإنه يفرح به المالك
ويعظم رجاؤه في الانتفاع به ويصير قلبه مستغرقا فيه ثم إنه تعالى يرسل على هذا البستان العجيب آفة عظيمة دفعة واحدة في ليل أو نهار
من برد أو ريح أو سيل فصارت تلك الأشجار والزروع باطلة هالكة كأنها ما حصلت البتة فلا شك أنه تعظم حسرة مالك ذلك البستان ويشتد
حزنه فكذلك من وضع قلبه على لذات الدنيا وطيباتها فإذا فاتته تلك الأشياء يعظم حزنه وتلهفه عليها واعلم أن تشبيه الحياة الدنيا بهذا
النبات يحتمل وجوها لخصها القاضي الأول أن عاقبة هذه الحياة التي ينفقها المرء في باب الدنيا كعاقبة هذا النبات الذي حين عظم الرجاء في الانتفاع به
وقع اليأس منه لأن الغالب أن المتمسك بالدنيا إذا وضع قلبه عليها وعظمت رغبته فيها يأتيه الموت وهو معنى قوله تعالى حتى إذا فرحوا بما
أوتوا أخذناهم بغتة فإذا هم مبلسون خاسرون بما أنفقوا أعمارهم فيها وخاسرون من الآخرة مع أنهم توجهوا إليها
الوجه الثاني في التشبيه أنه تعالى بين أنه كما لم يحصل لذلك الزرع عاقبة تحمد فكذلك المغتر بالدنيا المحب لها لا يحصل له عاقبة محمودة الوجه
الثالث أن يكون وجه التشبيه مثل قوله تعالى وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباء منثورا فلما صار سعي هذا الزرع باطلا بسبب حدوث
الأسباب المهلكة فكذلك سعي المغتر بالدنيا الوجه الرابع أن مالك ذلك البستان لما عمره بإتعاب النفس وكد الروح وعلق قلبه على الانتفاع
بها فإذا حدث ذلك السبب المهلك صار العناء الشديد الذي يكون تحمله في الماضي سببا لحصول الشقاء الشديد له في المستقبل وهو
ما يحصل في قلبه من الحسرات فكذلك حال من وضع قلبه على الدنيا وأتعب نفسه في تحصيلها فإذا مات وفاته كل ما نال صار العناء الذي تحمله
في تحصيل الدنيا سببا لحصول الشقاء العظيم له في الآخرة الوجه الخامس لعله تعالى إنما ضرب هذا المثل لمن لا يؤمن بالمعاد وذلك لأنا
نرى الزرع الذي قد انتهى إلى الغاية القصوى في الحسن ثم تعرض للأرض المتزينة به آفة بزوال ذلك الحسن بالكلية ثم تصير تلك الأرض موصوفة
بتلك الزينة مرة أخرى فذكر تعالى هذا المثال ليدل على أن من قدر على ذلك كان قادرا على إعادة الأحياء في الآخرة ليجازيهم على أعمالهم إن خيرا
فخير وإن شرا فشر المسألة الثانية المثل قول يشبه فيه حال الثاني بالأول ويجوز أن يكون المراد من المثل الصفة والتقدير إنما صفة الحياة الدنيا
أما قوله تعالى وازينت فقال الزجاج يعني تزينت فأدغمت التاء في الزاي وسكنت الزاي فاجتلبت لها ألف الوصل وهذا مثل ما ذكرنا في قوله
تعالى فادارأتم واداركوا أما قوله تعالى وظن أهلها أنهم قادرون عليها فقال ابن عباس يريد أن أهل تلك الأرض قادرون على حصادها
وتحصيل ثمرتها والتحقيق أن الضمير وإن كان في الظاهر عائدا إلى الأرض إلا أنه عائد إلى النبات الموجود في الأرض أما قوله أتاها أمرنا فقال ابن
عباس يريد عذابنا والتحقيق أن المعنى أتاها أمرنا بهلاكها أما قوله فجعلناها حصيدا فقال ابن عباس لا شيء فيها وقال الضحاك يعني المحصود وعلى

هذا المراد بالحصيد الارض التي حصد زرعها ويجوز ان يكون المراد بالحصيد النبات قال ابو عبيدة الحصيد المستأصل وقال غيره الحصيد المقطوع والمقلوع اما قوله كأن لم تغن بالامس قال الليث يقال للشيء اذا فني كأن لم يغن بالامس اي كأن لم يكن من قولهم غني القوم في دارهم اذا اقاموا بها وعلى هذا الوجه يكون هذا صفة للنبات وقال الزجاج معناه كأن لم تغن زرعها بالامس وعلى هذا الوجه فالمراد هو الارض اما قوله تعالى كذلك نفصل الآيات اي نذكر واحدة منها بعد الاخرى على الترتيب ليكون تواليها وكثرتها سببا لقوة اليقين وموجبا لزوال الشك والشبهة واعلم بان الله هو الحق والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم للذين احسنوا الحسنى وزيادة ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون في الآية مسائل المسئلة الاولى في كيفية النظم اعلم انه تعالى لما نفر الغافلين عن الميل الى الدنيا بالمثل السابق رغبهم في الآخرة بهذه الآية ووجه الترغيب في الآخرة ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سيد بنى دارا ووضع مائدة وارسل داعيا فمن اجاب الداعي دخل الدار واكل ورضي عنه السيد ومن لم يجب لم يدخل ولم ياكل ولم يرض عنه السيد فالله السيد والدار دار الاسلام والمائدة الجنة والداعي محمد وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما يوم تطلع فيه الشمس الا وبجنبيها ملكان يناديان بحيث يسمع كل الخلق الا الثقلين ايها الناس هلموا الى ربكم والله يدعوا الى دار السلام المسئلة الثانية لا شبهة ان المراد من دار السلام الجنة الا انهم اختلفوا في السبب الذي لاجله حصل هذا الاسم على وجوه فالقول الاول ان السلام هو الله تعالى والجنة داره ويجب علينا ههنا بيان فائدة تسمية الله تعالى بالسلام وفيه وجوه احدها انه لما كان واجب الوجود لذاته فقد سلم من الفناء والتغير وسلم في ذاته وصفاته من الافتقار الى الغير وهذه الصفة ليست الا له سبحانه كما قال والله الغني وانتم الفقراء وقال يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله وثانيها انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى ان الخلق سلموا من ظلمه قال وما ربك بظلام للعبيد ولان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتصرف الفاعل في ملك نفسه لا يكون ظلما ولان الظلم انما يصدر اما عن العاجز او عن الجاهل او المحتاج ولما كان الكل محالا على الله تعالى كان الظلم محالا في حقه وثالثها قال المبرد انه تعالى يوصف بالسلام بمعنى انه ذو السلام اي لا يقدر على السلام الا هو والسلام عبارة عن تخليص العاجزين عن المكاره والآفات فالحق سبحانه وتعالى هو الساتر لعيوب المعيوبين وهو المجيب لدعوة المضطرين وهو المنتصف للمظلومين من الظالمين قال المبرد وعلى هذا التقدير السلام مصدر سلم القول الثاني ان السلام جمع سلامة ومعنى دار السلام الدار التي من دخلها سلم من الآفات فالسلام ههنا بمعنى السلامة كالرضاع بمعنى الرضاعة فالانسان سلم هناك من كل الآفات كالموت والمرض والالم والمصائب ونزغات الشيطان والكفر والبدعة والكد والتعب القول الثالث انه سميت الجنة دار السلام لانه تعالى يسلم على اهلها قال تعالى سلام قولا من رب رحيم والملائكة يسلمون عليهم ايضا قال والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وهم ايضا يحيي بعضهم بعضا بالسلام قال تعالى تحيتهم فيها سلام وايضا فسلامهم يصل الى السعداء من اهل الدنيا قال تعالى واما ان كان من اصحاب اليمين فسلام لك من اصحاب اليمين المسئلة الثالثة اعلم ان كمال جود الله وكمال قدرته وكمال رحمته بعباده معلوم فدعوته عبيده الى دار السلام تدل على ان دار السلام قد حصل فيها ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر لان العظيم اذا استعظم شيئا ورغب فيه وبالغ في ذلك الترغيب دل ذلك على كمال حال ذلك الشيء لا سيما وقد ملأ الله تعالى هذا الكتاب المقدس من وصف الجنة مثل قوله فروح وريحان وجنة نعيم ونحن نذكر ههنا كلاما كليا في تقرير هذا المطلوب فنقول ان الانسان انما يسعى في يومه لغده ولكل انسان غدان غد في الدنيا وغد في الآخرة فنقول غد الآخرة خير من غد الدنيا من وجوه اربعة اولها ان الانسان قد لا يدرك غد الدنيا وبالضرورة يدرك غد الآخرة وثانيها ان بتقدير ان يدرك غد الدنيا فلعله لا يمكنه ان ينتفع بما جمعه اما لانه يضيع عنه ذلك المال او لانه يحصل في بدنه مرض يمنعه من الانتفاع به اما غد الآخرة فكل ما اكتسبه الانسان لاجل غد اليوم فانه لا بد وان ينتفع به وثالثها ان بتقدير ان يجد غد الدنيا ويقدر على ان ينتفع بماله الا ان تلك المنافع مخلوطة بالمضار والمتاعب فان سعادات الدنيا غير خالصة عن الآفات بل هي ممزوجة بالبليات والاستقراء يدل عليه ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من طلب ما لم يخلق اتعب نفسه ولم يرزق فقيل يا رسول الله وما هو قال سرور يوم بتمامه واما منافع غد الآخرة فهي خالصة عن الغموم والهموم والاحزان سالمة عن كل المكدرات ورابعها ان بتقدير ان يصل الانسان الى غد الدنيا وينتفع بماله وكان ذلك الانتفاع خاليا من خلط الآفات الا انه لا بد وان يكون منقطعا ومنافع الآخرة دائمة مبراة عن الانقطاع فثبت ان سعادات الدنيا معيوبة بهذه العيوب الاربعة وان سعادات الآخرة سالمة عنها فلهذا السبب كانت الجنة دار السلام المسئلة الرابعة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر والايمان بقضاء الله قالوا انه تعالى بين في هذه الآية انه دعا جميع الخلق الى دار السلام ثم بين انه ما هدى الا بعضهم فهذه الهداية الخاصة يجب ان تكون مغايرة لتلك الدعوة العامة ولا شك ايضا ان الاقدار والتمكين وارسال الرسل وانزال الكتب امور عامة فوجب ان تكون هذه الهداية الخاصة مغايرة لكل هذه الاشياء وما ذاك الا ما ذكرناه من انه تعالى خصه بالعلم والمعرفة دون غيره واعلم ان هذه الآية مشكلة على المعتزلة وما قدروا على ايراد الاسئلة الكثيرة وحاصل ما ذكره القاضي وجهان الاول ان يكون المراد ويهدي الله من يشاء اجابته الى تلك الدعوة يعني من قبل الدعاء واطاع واتقى فان الله يهديه اليها والثاني ان المراد من هذه الهداية الالطاف واجاب اصحابنا عن هذين الوجهين بحرف واحد وهو ان عندكم يجب على الله تعالى فعل هذه الهداية وما كان واجبا لا يكون معلقا بالمشيئة وهذا متعلق بالمشيئة والشيء

حمله على ما ذكروه اما قوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة الآية اعلم انه تعالى لما دعا عباده الى دار السلام ذكر السعادات التي تحصل لهم فيها فقال للذين احسنوا الحسنى وزيادة ويحتاج الى تفسير هذه الالفاظ الثلثة اما اللفظ الاول وهو قوله للذين احسنوا فقال ابن عباس معناه للذين ذكروا كلمة لا اله الا الله وقال الاصم للذين احسنوا في كل ما تعبدوا به ومعناه انهم اتوا بالمأمور به كما ينبغي واجتنبوا المنهيات من الوجه الذي صارت منهيا عنها والقول الثاني اقرب الى الصواب لان الدرجة العالية لا تحصل الا لاهل الطاعات واما اللفظ الثاني وهو الحسنى فقال ابن الانباري الحسنى في اللغة تأنيث الاحسن والعرب توقع هذه اللفظة على الخلة المحبوبة والخصلة المرغوب فيها ولذلك لم توصف ههنا ولم تنعت بشيء وقال صاحب الكشاف المراد المثوبة الحسنى ونظير هذه الآية قوله تعالى هل جزاء الاحسان الا الاحسان واما اللفظ الثالث وهو الزيادة فنقول هذه الكلمة مبهمة فلاجل هذا اختلف الناس في تفسيرها وحاصل كلامهم يرجع الى قولين الاول ان المراد منه رؤية الله سبحانه وتعالى قالوا والدليل عليه النقل والعقل اما النقل فالحديث الصحيح الوارد فيه وهو ان الحسنى هي الجنة والزيادة هي النظر الى الله تعالى واما العقل فهو ان الحسنى لفظة مفردة دخل عليها حرف التعريف فانصرف الى المعهود السابق بين المسلمين والمتقرر بين اهل الاسلام من هذه اللفظة هو الجنة وما فيها من المنافع والتعظيم واذا ثبت هذا وجب ان يكون المراد من الزيادة امرا مغايرا لكل ما في الجنة من المنافع والتعظيم والا لزم التكرار وكل من قال بذلك قال انها هي رؤية الله تعالى فدل ذلك على ان المراد من هذه الزيادة هي الرؤية ومما يؤكد هذا وجهان الاول انه تعالى قال وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة فاثبت لاهل الجنة امرين احدهما نضرة الوجوه والثاني النظر الى الله تعالى وآيات القرآن يفسر بعضها بعضا فوجب حمل الحسنى ههنا على نضرة الوجوه وحمل الزيادة على رؤية الله تعالى الثاني انه تعالى قال لرسوله صلى الله عليه وسلم واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا اثبت له النعيم ورؤية الملك الكبير فوجب ههنا حمل الحسنى والزيادة على هذين الامرين القول الثاني انه لا يجوز حمل هذه الزيادة على الرؤية قالت المعتزلة ويدل على ذلك وجوه الاول ان الدلائل العقلية دلت على ان رؤية الله ممتنعة والثاني ان الزيادة يجب ان تكون من جنس المزيد عليه ورؤية الله ليست من جنس نعيم الجنة الثالث ان الخبر الذي تمسكتم به في هذا الباب هو ما روي ان الزيادة هي النظر الى وجه الله تعالى وهذا الخبر يوجب التشبيه لان النظر عبارة عن تقليب الحدقة الى جهة المرئي وذلك يقتضي كون المرئي في الجهة ولان الوجه اسم للعضو المخصوص وذلك ايضا يوجب التشبيه فثبت ان هذا اللفظ لا يمكن حمله على الرؤية فوجب حمله على شيء آخر وعند هذا قال الجبائي الحسنى عبارة عن الثواب المستحق والزيادة هي ما يزيدهم الله تعالى على ذلك الثواب من التفضل قال والذي يدل على صحته القرآن واقوال المفسرين اما القرآن فقوله تعالى ليوفيهم اجورهم ويزيدهم من فضله واما اقوال المفسرين فنقل عن علي رضي الله عنه انه قال الزيادة غرفة من لؤلؤة واحدة وعن ابن عباس الحسنى هي الحسنة والزيادة عشر امثالها وعن الحسن عشر امثالها الى سبعمائة ضعف وعن مجاهد الزيادة مغفرة من الله ورضوان وعن يزيد بن شجرة الزيادة ان تمر السحابة باهل الجنة فيقول ما تريدون ان امطركم فلا يريدون شيئا الا امطرتهم اجاب اصحابنا عن هذه الوجوه فقالوا اما قولكم ان الدلائل العقلية دلت على امتناع رؤية الله تعالى فهذا ممنوع لانا بينا في كتب الاصول ان تلك الدلائل في غاية الضعف ونهاية السخافة واذا لم يوجد في العقل ما يمنع من رؤية الله تعالى وجاءت الاخبار الصحيحة باثبات الرؤية وجب اجراؤها على ظواهرها واما قوله الزيادة يجب ان يكون من جنس المزيد عليه فنقول المزيد عليه اذا كان مقدرا بمقدار معين كانت الزيادة من جنسها اما اذا كانت غير مقدرة بمقدار معين وجب ان يكون الزيادة عليها مخالفة لها مثال الاول قول الرجل لغيره اعطيتك عشرة امنان من الحنطة وزيادة فههنا يجب ان يكون تلك الزيادة من الحنطة ومثال الثاني قوله اعطيتك الحنطة وزيادة فههنا يجب ان يكون تلك الزيادة غير الحنطة والمذكور في هذه الآية لفظ الحسنى وهي الجنة وهي مطلقة غير مقدرة بقدر معين فوجب ان يكون الزيادة عليها شيئا مغايرا لكل ما في الجنة اما قوله الخبر المذكور في هذا الباب اشتمل على لفظ النظر وعلى اثبات الوجه لله تعالى وكلاهما يوجبان التشبيه فنقول هذا الخبر افاد اثبات الرؤية وافاد اثبات الجسمية ثم قام الدليل على انه تعالى ليس بجسم ولم يقم الدليل على امتناع رؤيته فوجب ترك العمل بما قام الدليل على فساده فقط وايضا فقد بينا ان لفظ هذه الآية يدل على ان الزيادة هي الرؤية من غير حاجة بنا الى تقرير ذلك الخبر واعلم انه تعالى لما شرح ما يحصل لاهل الجنة من السعادات شرح بعد ذلك الآفات التي صانهم الله بفضله ورأفته عنها فقال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة والمعنى لا يغشاها قتر وهي غبرة فيها سواد ولا ذلة ولا اثر هوان وكسوف بال فالصفة الاولى هي قوله تعالى ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة والصفة الثانية هي قوله تعالى وجوه يومئذ خاشعة عاملة ناصبة والغرض من نفي هاتين الصفتين نفي اسباب الخوف والحزن والذل عنهم ليعلم ان نعيمهم الذي ذكره الله تعالى خالص غير مشوب بالمكروهات وانه لا يجوز عليهم ما اذا حصل غير بشرة الوجه ويزيل ما فيها من النضارة والطلاقة ثم بين انهم خالدون في الجنة لا يخافون الانقطاع واعلم ان علماء الاصول قالوا الثواب منفعة خالصة دائمة مقرونة بالتعظيم فقوله والله يدعوا الى دار السلام يدل على غاية التعظيم وقوله للذين احسنوا الحسنى وزيادة يدل على حصول المنفعة وقوله ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة يدل على كونها خالصة وقوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون اشارة الى كونها دائمة آمنة من الانقطاع

والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها وترهقهم ذلة ما لهم من الله من عاصم كأنما اغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للذين اشركوا

مكانكم أنتم وشركاؤكم فزيلنا بينهم وقال شركاؤهم ما كنتم إيانا تعبدون فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم إن كنا عن عبادتكم لغافلين هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل

في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أنه تعالى لما شرح حال المحسنين في الآية المتقدمة شرح حال من أقدم على السيئات وذكر تعالى من أحوالهم أمورا أربعة أولها قوله جزاء سيئة بمثلها والمقصود من هذا القيد التنبيه على الفرق بين الحسنات وبين السيئات لأنه تعالى ذكر في أعمال البر أنه يوصل إلى المشتغلين بها الثواب مع الزيادة وأما في عمل السيئات فإنه ذكر أنه لا يجازي إلا بالمثل والفرق هو أن الزيادة على الثواب يكون تفضلا وذلك حسن ويكون فيه تأكيد للترغيب في الطاعة وأما الزيادة على قدر الاستحقاق في عمل السيئات فهو ظلم ولو فعله لبطل الوعد والوعيد والترغيب والتحذير لأن الثقة بذلك إنما تحصل إذا ثبت حكمته ولو فعل الظلم لبطلت حكمته تعالى الله عن ذلك هكذا قرره القاضي تفريعا على مذهبه وثانيها قوله تعالى وترهقهم ذلة وذلك كناية عن الهوان والتحقير واعلم أن الكمال محبوب لذاته والنقصان مكروه لذاته فالإنسان الناقص إذا مات بقي روحه ناقصة خالية عن الكمالات فيكون شعوره بكونه ناقصا سببا لحصول الذلة والمهانة والخزي والنكال وثالثها قوله تعالى ما لهم من الله من عاصم واعلم أنه لا عاصم من الله في الدنيا ولا في الآخرة فإن قضاءه محيط بجميع الكائنات وقدرته نافذة في كل المحدثات إلا أن الغالب على الطباع العامية أنهم في الحياة الدنيا العاجلة مشتغلون بأعمالهم ومراداتهم أما بعد الموت فكل أحد يقر بأنه ليس له من الله عاصم ورابعها قوله كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما والمراد من هذا الكلام إثبات ما نفاه عن السعداء حيث قال ولا يرهق وجوههم قتر ولا ذلة واعلم أن حكماء الإسلام قالوا المراد من هذا السواد المذكور هنا سواد الجهل وظلمة الضلالة فإن العلم طبعه طبع النور والجهل طبعه طبع الظلمة فقوله وجوه يومئذ مسفرة ضاحكة مستبشرة المراد منه نور العلم وروحه وبشره وبشارته وقوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة المراد منه ظلمة الجهل وكدورة الضلالة المسألة الثانية قوله والذين كسبوا السيئات فيه وجهان أحدهما أن يكون معطوفا على قوله للذين أحسنوا كأنه قيل للذين أحسنوا الحسنى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها والثاني أن يكون التقدير وجزاء الذين كسبوا السيئات جزاء سيئة بمثلها على معنى أن جزاءهم أن يجازى سيئة واحدة بسيئة مثلها لا زائدة عليها وهذا يدل على أن حكم الله في حق المحسن ليس إلا بالفضل وفي حق المسيء ليس إلا بالعدل المسألة الثالثة قال بعضهم المراد بقوله والذين كسبوا السيئات الكفار واحتجوا عليه بأن سواد الوجه من علامات الكفر بدليل قوله تعالى فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وكذلك قوله ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة أولئك هم الكفرة الفجرة ولأنه تعالى قال بعد هذه الآية ويوم نحشرهم جميعا والضمير في قوله نحشرهم عائد إلى هؤلاء ثم إنه تعالى وصفهم بالشرك وذلك يدل على أن هؤلاء هم المشركون ولأن العلم نور وسلطان العلوم والمعارف هو معرفة الله تعالى فكل قلب حصل فيه معرفة الله تعالى لم يحصل فيه الظلمة أصلا وكان الشبلي رحمه الله يتمثل بهذين البيتين كل بيت أنت ساكنه غير محتاج إلى السرج وجهك المأمول حجتنا يوم تأتي الناس بالحجج وقال القاضي إن قوله والذين كسبوا السيئات عام يتناول الكافر والفاسق إلا أنا نقول الصيغة وإن كانت عامة إلا أن الدلائل التي ذكرناها مخصصة المسألة الرابعة قال الفراء في قوله جزاء سيئة بمثلها وجهان الأول أن يكون التقدير فلهم جزاء سيئة بمثلها كما قال ففدية من صيام أي فعليه والثاني فلا بد من عائد إلى الموصول والتقدير جزاء سيئة منهم بمثلها أما قوله وترهقهم ذلة فهو معطوف على يجازى لأن قوله جزاء سيئة بمثلها تقديره يجازى سيئة بمثلها وترهقهم ذلة أما قوله تعالى كأنما أغشيت وجوههم قطعا من الليل مظلما ففيه مسألتان المسألة الأولى أغشيت أي ألبست وجوههم قطعا قرأ ابن كثير والكسائي قطعا بسكون الطاء والباقون بفتح الطاء والقطع بسكون الطاء القطعة وهي البعض ومنه قوله تعالى فأسر بأهلك بقطع من الليل أي قطعة وأما قطع بفتح الطاء فهو جمع قطعة ومعنى الآية وصف وجوههم بالسواد حتى كأنها ألبست سوادا من الليل كقوله تعالى ترى الذين كذبوا على الله وجوههم مسودة وكقوله فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وكقوله يعرف المجرمون بسيماهم وتلك العلامة هي سواد الوجه وزرقة العين المسألة الثانية قوله مظلما قال الفراء والزجاج هو نعت لقوله قطعا وقال أبو علي الفارسي ويجوز أن يجعله حالا كأنه قيل أغشيت وجوههم قطعا من الليل في حال ظلمته أما قوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول الآية ففيها مسألتان المسألة الأولى اعلم أن هذا نوع آخر من شرح فضائح أولئك الكفار فالضمير في قوله ويوم نحشرهم جميعا عائد إلى المذكور السابق وذلك هو قوله والذين كسبوا السيئات فلما وصف الله تعالى هؤلاء الذين يحشرهم بالشرك والكفر دل على أن المراد من قوله والذين كسبوا السيئات الكفار وحاصل الكلام أنه تعالى يحشر العابد والمعبود ثم إن المعبود يتبرأ عن العابد ويتبين أنه ما فعل ذلك بعلمه وإرادته والمقصود منه أن القوم كانوا يقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله فبين الله تعالى أنهم لا يشفعون لهؤلاء الكفار بل يتبرؤون منهم وذلك يدل على نهاية الخزي والنكال في حق هؤلاء الكفار ونظيره آيات منها قوله تعالى إذ تبرأ الذين اتبعوا من الذين اتبعوا ومنها قوله تعالى ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك أنت ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن واعلم أن هذا الكلام يشتمل على سبيل الرمز على دقيقة عقلية وهي أن ما سوى الواحد الأحد الحق ممكن لذاته محتاج بحسب ماهيته والشيء الواحد يمتنع أن يكون قابلا وفاعلا معا فما سوى الواحد الأحد الحق لا تأثير له في الإيجاد والتكوين والممكن المحدث لا يليق به أن يكون معبودا لغيره بل المعبود الحق ليس إلا الموجود الحق الذي هو واجب الوجود لذاته فبراءة المعبودين عن العابدين تحتمل أن يكون المراد منه ما ذكرناه المسألة الثانية

الحشر الجمع من كل جانب إلى موقف واحد وجميعا نصب على الحال أي نحشر الكل حال اجتماعهم ومكانكم منصوب بإضمار الزموا والتقدير الزموا مكانكم وأنتم تأكيد للضمير وشركاؤكم عطف عليه واعلم أن قوله مكانكم مختص بالتهديد والوعيد والمراد أنه تعالى يقول للعابدين والمعبودين مكانكم أي الزموا مكانكم حتى تسألوا ونظيره قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وأزواجهم وما كانوا يعبدون من دون الله فاهدوهم إلى صراط الجحيم وقفوهم إنهم مسئولون أما قوله فزيلنا بينهم ففيه بحثان الأول أن هذه الكلمة جاءت على لفظ الماضي بعد قوله ثم نقول وهو منتظر والسبب فيه أن الذي حكم الله تعالى فيه بأنه سيكون صار كالكائن الراهن الآن ونظيره قوله ونادى أصحاب الجنة البحث الثاني في زيلنا فرقنا وميزنا قال الفراء قوله فزيلنا ليس من زلت إنما هو من زيلت إذا فرقت تقول زلت الضأن من المعز فلم تزل وميزتها فلم تتميز ثم قال الواحدي الزيل والتزييل والتزيل والمزايلة التمييز والتفريق قال الواحدي وقرئ فزايلنا وحكى الواحدي عن ابن قتيبة أنه قال في هذه الآية هو من زال يزول وأزلته أنا ثم حكى عن الأزهري أنه قال هذا غلط لأنه لم يميز بين زال يزول وزال يزيل وبينهما بون بعيد والقول ما قاله الفراء ثم قال المفسرون فزيلنا أي فرقنا بين المشركين وشركائهم من الآلهة والأصنام وانقطع ما كان بينهم من التواصل في الدنيا أما قوله وقال شركاؤهم ما كنتم إيانا تعبدون ففيه مباحث الأول إنما أضاف الشركاء إليهم لوجوه الأول أنهم جعلوا نصيبا من أموالهم لتلك الأصنام فصيروها شركاءهم في تلك الأموال فلهذا قال وقال شركاؤهم الثاني أنه يكفي في الإضافة أدنى تعلق فلما كان الكفار هم الذين أثبتوا هذه الشركة لا جرم حسنت إضافة الشركاء إليهم الثالث أنه تعالى لما خاطب العابدين والمعبودين بقوله مكانكم صاروا شركاء في هذا الخطاب البحث الثاني اختلفوا في المراد بهؤلاء الشركاء فقال بعضهم هم الملائكة واستشهدوا بقوله ويوم يحشرهم جميعا ثم يقول للملائكة أهؤلاء إياكم كانوا يعبدون ومنهم من قال بل هي الأصنام والدليل أن هذا الخطاب مشتمل على التهديد والوعيد وذلك لا يليق بالملائكة المقربين ثم اختلفوا في أن هذه الأصنام كيف ذكرت هذا الكلام فقال بعضهم إن الله تعالى خلق الحياة والعقل والنطق فيها فلا جرم قدروا على ذكر هذا الكلام وقال آخرون إنه تعالى يخلق فيهم الكلام من غير أن يخلق فيهم الحياة حتى يسمع منهم ذلك الكلام وهو ضعيف لأن ظاهر قوله تعالى وقال شركاؤهم يقتضي أن يكون فاعل ذلك القول هم الشركاء فإن قيل إذا أحياهم الله تعالى فهل يبقيهم أو يفنيهم قلنا الكل محتمل ولا اعتراض على الله تعالى في شيء من أفعاله وأحوال القيامة غير معلومة إلا القليل الذي أخبر الله تعالى عنها في القرآن والقول الثالث أن المراد بهؤلاء الشركاء كل من عبد من دون الله من صنم وشمس وقمر وإنسي وجني وملك البحث الثالث هذا الخطاب لا شك أنه تهديد في حق العابدين فهل يكون تهديدا في حق المعبودين أما المعتزلة فإنهم قطعوا بأن ذلك لا يجوز قالوا لأنه لا ذنب للمعبود ومن لا ذنب له فإنه يقبح من الله أن يوجه التخويف والتهديد والوعيد إليه وأما أصحابنا فإنهم قالوا إنه تعالى لا يسأل عما يفعل البحث الرابع أن الشركاء قالوا ما كنتم إيانا تعبدون وهم كانوا قد عبدوهم فكان هذا كذبا وقد ذكرنا في سورة الأنعام اختلاف الناس في أن أهل القيامة هل يكذبون أم لا وقد تقدمت هذه المسألة على الاستقصاء والذي نذكره هاهنا أن منهم من قال إن المراد من قولهم ما كنتم إيانا تعبدون هو أنكم ما عبدتمونا بأمرنا وإرادتنا قالوا والدليل على أن المراد ما ذكرناه وجهان الأول أنهم استشهدوا بالله في ذلك حيث قالوا فكفى بالله شهيدا بيننا وبينكم الثاني أنهم قالوا إن كنا عن عبادتكم لغافلين فأثبتوا لهم عبادة إلا أنهم زعموا أنهم كانوا غافلين عن تلك العبادة وقد صدقوا في ذلك لأن من أعظم أسباب الغفلة كونها جمادات لا حس لها بشيء ولا شعور البتة ومن الناس من أجرى الآية على ظاهرها وقال إن الشركاء أخبروا أن الكفار ما عبدوها ثم ذكروا فيه وجوها الأول أن ذلك الموقف موقف الدهشة والحيرة فذلك الكذب يكون جاريا مجرى كذب الصبيان والمجانين والمدهوشين والثاني أنهم أقاموا الأعمال الكفار وزنا وجعلوها لبطلانها كالعدم ولهذا المعنى قالوا إنهم ما عبدونا الثالث أنهم تخيلوا في الأصنام التي عبدوها صفات كثيرة فهم في الحقيقة إنما عبدوا ذوات موصوفة بتلك الصفات ولما كانت ذواتها خالية عن تلك الصفات فهم ما عبدوها وإنما عبدوا أمورا تخيلوها ولا وجود لها في الأعيان وتلك الصفات التي تخيلوها في أصنامهم أنها تضر وتنفع وتشفع عند الله بغير إذنه

هنالك تبلوا كل نفس ما أسلفت وردوا إلى الله مولاهم الحق وضل عنهم ما كانوا يفترون
قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل أفلا تتقون فذلكم الله ربكم الحق فماذا بعد الحق إلا الضلال فأنى تصرفون كذلك حقت كلمة ربك على الذين فسقوا أنهم لا يؤمنون قل هل من شركائكم من يبدؤا

واعلم أن هذه الآية كالتتمة لما قبلها وقوله هنالك معناه في ذلك المقام وفي ذلك الموقف أو يكون المراد في ذلك الوقت على استعارة اسم المكان للزمان وفي قوله تبلو مباحث الأول قرأ حمزة والكسائي تتلو بتاءين وقرأ عاصم نبلو كل نفس بالنون ونصب كل والباقون تبلو بالتاء والباء فأما قراءة حمزة والكسائي ففيها وجهان الأول أن يكون معنى قوله تتلوا أي تتبع ما أسلفت لأن عمله هو الذي يهديه إلى طريق الجنة أو إلى طريق النار الثاني أن يكون المعنى أن كل نفس تقرأ ما في صحيفتها من خير أو شر ومنه قوله تعالى اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيبا وقال فأولئك يقرؤون كتابهم وأما قراءة حمزة فمعناه أن الله تعالى يقول في ذلك الوقت نختبر كل نفس بسبب اختبار ما أسلفت من العمل

فالمعنى انا نوقف حالها بموقفه حال علمها ان كان حسنا فى سعيدة وان كان قبيحا فى شقية والمعنى نفعل بها فعل المختبر كقوله ليبلوكم ايكم احسن عملا اما القراءة المشهورة
فمعناها ان كل نفس تختبر اعمالها فى ذلك الوقت البحث الثانى الابتلاء عبارة عن الاختبار قال تعالى وبلوناهم بالحسنات والسيئات ويقال البلاء ثم الثناء اى الاختبار
ينبغى ان يكون قبل الثناء ولقائل ان يقول اى فى ذلك الوقت ينكشف نتائج الاعمال وتظهر آثار الافعال فكيف تجوز تسميته حدوث العلم بالابتلاء وجوابه
ان الابتلاء سبب لحدوث العلم واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز مشهور اما قوله تعالى وردوا الى الله مولاهم الحق فاعلم ان الرد عبارة عن صرف الشئ
الى الموضع الذى جاء منه وههنا فيه احتمالات الاول ان يكون المراد من قوله وردوا الى الله اى وردوا الى حيث لا حكم الا لله على ما تقدم فى نظائره الثانى ان يكون
المراد وردوا الى ما يظهر لهم من الله تعالى من ثواب او عقاب منبها بذلك على ان حكم الله بالثواب وبالعقاب لا يتغير الثالث ان يكون المراد من قوله ردوا
الى الله اى جعلوا ملجئين الى الاقرار بالالهية بعد ان كانوا فى الدنيا يعبدون غير الله ولذلك قال مولاهم الحق يعنى اعرضوا عن المولى الباطل ورجعوا الى المولى الحق
اما قوله مولاهم الحق فقد تقدم تفسيره فى سورة الانعام اما قوله وضل عنهم ما كانوا يفترون فالمراد انهم كانوا يدعونه فيما يعبدونه انهم شفعاء وان عبادتهم
مقربة الى الله تعالى زلفى فبين تعالى على ان ذلك يزول فى الآخرة ويعلمون ان كل ذلك كان باطلا وافتراء واختلاقا قوله تعالى قل من يرزقكم من
السماء والارض الآية اعلم انه تعالى لما بين فضائح عبدة الاوثان اتبعها بذكر الدلائل الدالة على فساد هذا المذهب الحجة الاولى ماذكره فى هذه الآية
وهى احوال الرزق واحوال الحواس واحوال الموت والحيوة اما الرزق فانه انما يحصل من السماء والارض اما من السماء فبنزول الامطار الموافقة واما من الارض
فلان الغذاء اما ان يكون نباتا او حيوانا اما النبات فلا ينبت الا من الارض واما الحيوان فهو يحتاج ايضا الى الغذاء ولا يمكن ان يكون غذاء كل حيوان
حيوانا آخر والا لزم التسلسل الى ما لا نهاية له وذلك محال فثبت ان اغذية الحيوانات يجب انتهاؤها الى النبات وثبت ان تولد النبات من الارض
فلزم القطع بان الارزاق لا تحصل الا من السماء والارض ومعلوم ان مدبر السموات والارض ليس الا الله وظهر ان الرزق ليس الا من الله واما احوال
الحواس فكذلك لان اشرفها السمع والبصر وكان امير المؤمنين على بن ابى طالب رضى الله عنه يقول سبحان من بصر بشحم واسمع بعظم وانطق بلحم واما احوال
الموت والحيوة فهو قوله ومن يخرج الحى من الميت ويخرج الميت من الحى وفيه وجهان الاول انه يخرج الانسان والطائر من النطفة والبيضة ويخرج الميت
من الحى اى يخرج النطفة والبيضة من الانسان والطائر الثانى ان المراد منه انه يخرج المؤمن من الكافر والكافر من المؤمن والاكثرون على القول الاول
وهو الى الحقيقة اقرب ثم انه تعالى لما ذكر هذا التفصيل ذكر بعده كلاما كليا وهو قوله ومن يدبر الامر وذلك لان اقسام تدبيراته فى العالم العلوى وفى
العالم السفلى وفى عالمى الارواح والاجساد امور لا نهاية لها وذكر كلها كالمتعذر فلما ذكر بعض تلك التفاصيل لاجرم عقبها بالكلام الكلى ليدل على
الباقى ثم بين تعالى ان الرسول صلى الله عليه وسلم اذا سألهم عن مدبر هذه الاحوال فسيقولون انه الله سبحانه وتعالى وهذا يدل على ان المخاطبين
بهذا الكلام كانوا يعرفون الله تعالى ويقرون به وهم الذين قالوا فى عبادتهم الاصنام انها تقربنا الى الله زلفى وانهم شفعاؤنا عند الله وكانوا يعلمون ان هذه الاصنام
لا تنفع ولا تضر فعند ذلك قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فقل افلا تتقون يعنى افلا تتقون ان تجعلوا هذه الاوثان شركاء لله فى المعبودية مع اعترافكم بان كل
الخيرات فى الدنيا والآخرة انما تحصل من رحمة الله واحسانه واعترافكم بان هذه الاوثان لا تنفع ولا تضر البتة ثم قال تعالى فذلكم الله ربكم ومعناه ان من هذه
قدرته ورحمته هو ربكم الحق الثابت ربوبيته ثباتا لا ريب فيه واذا ثبت ان هذا هو الحق وجب ان يكون ما سواه ضلالا لان النقيضين يمتنع ان يكونا
حقين وان يكونا باطلين فاذا كان احدهما حقا وجب ان يكون ما سواه باطلا ثم قال فانى تصرفون والمعنى انكم لما عرفتم هذا الامر الواضح الظاهر فانى
تصرفون وكيف تستجيزون العدول عن هذا الحق الظاهر واعلم ان الجبائى قد استدل بهذه الآية وقال هذا يدل على بطلان قول المجبرة انه تعالى يصرف الكفار
عن الايمان لانه لو كان كذلك لما جاز ان يقول انى تصرفون كما لا يقول اذا اعمى بصر احدهم انى عميت واعلم ان الجواب عنه سيأتى عن قريب اما قوله تعالى
كذلك حقت كلمة ربك الآية ففيها مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا بهذه الآية على ان الكفر بقضاء الله وارادته وتقريره انه تعالى اخبر عنهم خبرا جزما
قطعا انهم لا يؤمنون فلو آمنوا لكان اما ان يبقى ذلك الخبر صدقا او لا يبقى والاول باطل لان الخبر بانه لا يؤمن يمتنع ان يبقى صدقا حال ما يوجد
الايمان منه والثانى ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا محال فثبت ان صدور الايمان منه محال والمحال لا يكون مرادا فثبت انه تعالى ما اراد الايمان من هذا الكافر وانه
اراد الكفر منه ثم نقول ان كان قوله انى تصرفون يدل على صحة مذهب القدر فهذه الآية الموضوعة بجنبه تدل على فساده وقد كان من الواجب على
الجبائى مع قوة خاطره حين استدل بتلك الآية على صحة قوله ان يذكر هذه الحجة ويجيب عنها حتى يحصل مقصوده المسئلة الثانية قرأ نافع وابن عامر
كلمات ربك على الجمع وبعده ان الذين حقت عليهم كلمات ربك وفى حم المؤمن وكذلك حقت كلمات كله بالالف على الجمع والباقون كلمة ربك فى جميع ذلك
على لفظ الوحدان المسئلة الثالثة الكاف فى قوله كذلك للتشبيه وفيه قولان الاول انه كما ثبت وحق ان ليس بعد الحق الا الضلال كذلك
حقت كلمة ربك بانهم لا يؤمنون الثانى كما حق صدور العصيان منهم كذلك حقت كلمة العذاب عليهم المسئلة الرابعة انهم لا يؤمنون بدل من الكلمة
اى حق عليهم انتفاء الايمان المسئلة الخامسة المراد من كلمة الله اما اخباره عن ذلك وخبره صدق لا يقبل التغير والزوال او علمه بذلك وعلمه حق لا يقبل
التغير والجهل وقال بعض المحققين علم الله تعلق بانه لا يؤمن وخبره تعلق بانه لا يؤمن وقدرته لم تتعلق بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه وارادته لم تتعلق

بخلق الايمان فيه بل بخلق الكفر فيه واثبت ذلك فى اللوح المحفوظ واشهد عليه ملائكته وانزله على انبيائه واشهدهم عليه فلو حصل الايمان لبطلت هذه الاشياء فينقلب علمه
سبحانه وتعالى جهلا وخبره الصدق كذبا وقدرته عجزا وارادته نهبا واشهاده باطلا واخبار الملائكة والانبياء كذبا وكل ذلك محال قوله تعالى قل من يبدؤ الخلق ثم
يعيده قل الله يبدؤ الخلق ثم يعيده فانى تؤفكون قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق احق ان يتبع امن
لا يهدى الا ان يهدى فما لكم كيف تحكمون وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغنى من الحق شيئا والله عليم بما يفعلون
اعلم ان هذا هو الحجة الثانية وتقريرها ما شرحه الله تعالى فى سائر الآيات من كيفية ابتداء تخليق الانسان من النطفة والعلقة والمضغة وكيفية اعادته ومن كيفية ابتداء تخليق السموات
والارض فلما فصل هذه المقامات لاجرم اكتفى تعالى بذكرها ههنا على سبيل الاجمال وههنا سؤالات الاول ما الفائدة فى ذكر هذه الحجة على سبيل السؤال والاستفهام والجواب
ان الكلام اذا كان ظاهرا جليا ثم ذكر على سبيل الاستفهام وتفويض الجواب الى المسئول كان ذلك ابلغ واوقع فى القلب السؤال الثانى القوم كانوا منكرين للاعادة
والحشر والنشر فكيف احتج عليهم بذلك الجواب انه تعالى قدم فى هذه السورة ذكر ما يدل عليه وهو وجوب التمييز بين المحسن والمسئ وهذه الآية الدالة دلالة ظاهرة
قوية لا يتمكن العاقل من دفعها فلاجل كمال قوتها وظهورها تمسك به سواء ساعد الخصم عليه او لم يساعد السؤال الثالث لم امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يعترف
بذلك والالزام انما يحصل لو اعترف الخصم به والجواب ان الدليل لما كان ظاهرا جليا فاذا اورد على الخصم فى معرض الاستفهام ثم انه بنفسه يقول الامر كذلك كان
هذا تنبيها على ان هذا الكلام بلغ فى الوضوح الى حيث لا حاجة فيه الى اقرار الخصم به وانه سواء اقر او انكر فالامر متقرر ظاهر اما قوله تعالى فانى تؤفكون فالمراد التعجب
منهم فى الذهاب عن هذا الامر الواضح الذى دعاهم الهوى والتقليد او الشبهة الضعيفة الى مخالفته لان الاخبار عن كون الاوثان آلهة كذب وافك والاشتغال
بعبادتها مع انها لا تستحق هذه العبادة يشبه الافك قوله تعالى قل هل من شركائكم من يهدى الى الحق الآية وفى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم ان هذا هو الحجة
الثالثة واعلم ان الاستدلال على وجود الصانع بالخلق اولا ثم بالهداية ثانيا عادة مطردة فى القرآن المجيد فحكى تعالى عن الخليل عليه السلام انه ذكر ذلك فقال
الذى خلقنى فهو يهدين وعن موسى عليه السلام انه ذكر ذلك فقال ربنا الذى اعطى كل شئ خلقه ثم هدى وامر محمدا صلوات الله عليه بذلك فقال سبح اسم ربك الاعلى
الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى وهو فى الحقيقة دليل شريف لان الانسان له جسد وله روح فالاستدلال على وجود الصانع باحوال الجسد هو الخلق والاستدلال
باحوال الروح هو الهداية فههنا ايضا لما ذكر دليل الخلق فى الآية الاولى وهو قوله امن يبدؤ الخلق ثم يعيده اتبعه بدليل الهداية فى هذه الآية واعلم ان المقصود
من خلق الجسد حصول الهداية للروح كما قال تعالى والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون وهذا كالتصريح
بانه تعالى انما خلق الجسد وانما اعطى الحواس ليكون آلة فى اكتساب المعارف والعلوم وايضا فالاحوال الجسدية خسيسة يرجع حاصلها الى الالتذاذ بذوق شئ من الطعوم
او لمس شئ من الكيفيات الملموسة اما الاحوال الروحانية والمعارف الالهية فانها كمالات باقية ابد الآباد ومصونة عن الكون والفساد فعلمنا ان الخلق تبع للهداية
والمقصود الاشرف الاعلى حصول الهداية اذا ثبت هذا فنقول العقول مضطربة والحق صعب والافكار مختلطة ولم يسلم من الغلط الا الاقلون فوجدان
الهداية وادراك الحقائق لا يكون الا باعانة الله وهدايته وارشاده ولصعوبة هذا الامر قال الكليم عليه السلام بعد استماع الكلام القديم رب اشرح لى صدرى
وكل الخلق يطلبون الهداية ويحذرون عن الضلالة مع ان الاكثرين وقعوا فى الضلالة وكل ذلك يدل على ان حصول الهداية والعلم والمعرفة ليس الا
من الله تعالى اذا عرفت هذا فنقول الهداية اما ان يكون عبارة عن الدعوة الى الحق واما ان يكون عبارة عن تحصيل تلك المعرفة وعلى التقديرين فقد
دللنا على انها اشرف المراتب البشرية واعلى السعادات الحقيقية ودللنا على انها ليست الا من الله تعالى واما الاصنام فانها جمادات لا تاثير لها فى الدعوة
الى الحق ولا فى الارشاد الى الصدق فثبت انه تعالى هو الموصل الى جميع الخيرات فى الدنيا والآخرة والمرشد الى كل الكمالات فى النفس والجسد وان الاصنام لا تاثير لها
فى شئ من ذلك واذا كان كذلك كان الاشتغال بعبادتها جهلا محضا وسفها صرفا فهذا حاصل الكلام فى هذا الاستدلال المسئلة الثانية قال الزجاج
يقال هديت الى الحق وهديت للحق بمعنى واحد والله تعالى ذكر هاتين اللغتين فى قوله قل الله يهدى للحق افمن يهدى الى الحق المسئلة الثالثة فى قوله
امن لا يهدى ست قراآت الاولى قرأ ابن كثير وابن عامر وورش عن نافع يهدى بفتح الياء والهاء وتشديد الدال وهو اختيار ابى عبيدة وابى حاتم
لان اصله يهتدى ادغمت التاء فى الدال ونقلت فتحة التاء المدغمة الى الهاء الثانية قرأ قالون عن نافع ساكنة الهاء مشددة الدال ادغم التاء فى
الدال وترك الهاء على حالها فجمع فى قراءته بين ساكنين كما جمعوا فى يخصمون قال على بن عيسى وهو غلط عن نافع الثالثة قرأ ابو عمرو بالاشارة الى فتحة الهاء
من غير اشباع فهو بين الفتح والجزم مختلسة على اصل مذهبه اختيارا للتخفيف وذكر على بن عيسى انه الصحيح والاجود من قراءة نافع الرابعة قرأ حفص عن عاصم بفتح
الياء وكسر الهاء وتشديد الدال لانه اراد التقاء الساكنين والجزم يحرك الى الكسر الخامسة قرأ حماد ويحيى بن آدم عن ابى بكر عن عاصم بكسر الهاء والياء
اتبع الكسرة الكسرة وقيل هو لغة من قرأ نستعين ونعبد السادسة قرأ حمزة والكسائى يهدى ساكنة الهاء وتخفيف الدال على معنى يهتدى والعرب
تقول يهدى بمعنى يهتدى يقال هديته فهدى اى فاهتدى المسئلة الرابعة فى لفظ الآية اشكال وهو ان المراد من الشركاء فى هذه الآية الاصنام وانها جمادات
لا تقبل الهداية فقوله امن لا يهدى الا ان يهدى لا يليق بها والجواب من وجوه الاول لا يبعد ان يكون المراد من قوله هل من شركائكم من يبدؤ الخلق ثم يعيده الاصنام
والمراد من قوله هل من شركائكم من يهدى الى الحق رؤساء الكفر والضلالة والدعاة اليها والدليل عليه قوله تعالى اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من

دون الله أي قوله تعالى أنه غاية ما يكون والمراد أن الله تعالى هدى الخلق إلى الدين الحق بواسطة ما أظهر من الدلائل العقلية والنقلية وأما هؤلاء الرعاة والرؤساء فإنهم لا يقدرون
على أن يهدوا غيرهم إلا إذا هداهم الله تعالى فكان التمسك بدين الله أولى من قبول قول هؤلاء الجهال الوجه الثاني في الجواب أن القوم لما اتخذوا الأصنام آلهة لا جرم عبر
عنها كما يعبر عمن يعلم ويعقل ألا ترى أنه تعالى قال إن الذين تدعون من دون الله عباد أمثالكم مع أنها جمادات وقال إن تدعوهم لا يسمعوا دعاءكم فأجرى اللفظ على
الأوثان على حسب ما يجري على من يعقل ويعلم فكذا ههنا وصفهم الله تعالى بصفة من يعقل وإن لم يكن الأمر كذلك الثالث أنا نحمل ذلك التقدير على فرض أنها
لو كانت بحيث يمكنها أن تهدي غيرها إلا بعد أن يهديها غيرها وإذا حملنا الكلام على هذا التقدير فقد زال السؤال الرابع البنية عندنا ليست شرطا لصحة الحيوة
والعقل فتلك الأصنام حال كونها خشبا وحجرا قابلة للحيوة والعقل والنطق وعلى هذا التقدير فيصح من الله تعالى أن يخلقها حية عاقلة ثم إنها تشتغل بهداية الغير
الخامس أن الهدى عبارة عن النقل والحركة يقال هديت المرأة إلى زوجها هدى إذا نقلت إليه والهدي ما يهدى إلى الحرم من النعم وسميت الهدية هدية لانتقالها
من رجل إلى غيره وجاء فلان يهادى بين اثنين إذا كان يمشي بينهما معتمدا عليهما من ضعفه وتمايله إذا ثبت هذا فنقول قوله تعالى أمن لا يهدي إلا أن يهدى يحتمل
أن يكون معناه أنه لا ينتقل إلى مكان إلا إذا نقل إليه وعلى هذا التقدير فالمراد الإشارة إلى كون هذه الأصنام جمادات خالية عن الحيوة والقدرة واعلم أنه تعالى
لما قرر على الكفار هذه الحجة الظاهرة قال فما لكم كيف تحكمون فتعجب من مذهبهم الفاسد ومقالتهم الباطلة أرباب العقل ثم قال تعالى وما يتبع أكثرهم إلا ظنا
وفيه وجهان الأول وما يتبع أكثرهم في إقرارهم بالله إلا ظنا لأنه قول غير مستند إلى برهان عندهم بل سمعوه من أسلافهم الثاني وما يتبع أكثرهم في قولهم للأصنام
إنها آلهة وأنها شفعاء عند الله إلا الظن والقول الأول أقوى لأنا في القول الثاني نحتاج إلى تفسير الأكثر بالكل ثم قال تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئا وفيه
مسئلتان المسئلة الأولى تمسك نفاة القياس بهذه الآية فقالوا العمل بالقياس عمل بالظن فوجب أن لا يجوز لقوله تعالى إن الظن لا يغني
من الحق شيئا أجاب مثبتوا القياس فقالوا الدليل الذي دل على وجوب العمل بالقياس دليل قاطع فكان وجوب العمل بالقياس معلوما فلم يكن العمل بالقياس
مظنونا بل كان معلوما أجاب المستدل عن هذا السؤال فقال لو كان الحكم المستفاد من القياس يعلم كونه حكما لله تعالى لكان ترك العمل به كفرا لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ولما لم يكن كذلك بطل العمل به وقد يعبرون عن هذه الحجة بأن قالوا الحكم المستفاد من القياس إما أن يعلم كونه
حكما لله تعالى أو يظن أو لا يعلم ولا يظن والأول باطل وإلا لكان من لم يحكم به كافرا لقوله ومن لم يحكم الآية وبالاتفاق ليس كذلك والثاني باطل لأن العمل
بالظن لا يجوز لقوله تعالى إن الظن لا يغني من الحق شيئا والثالث باطل لأنه إذا لم يكن ذلك الحكم معلوما ولا مظنونا كان مجرد التشهي فكان باطلا
لقوله تعالى فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلوة واتبعوا الشهوات وأجاب مثبتوا القياس بأن قالوا حاصل هذا الدليل يرجع إلى التمسك بالعمومات
والتمسك بالعمومات لا يفيد إلا الظن فلما كانت هذه العمومات دالة على المنع من التمسك بالظن لزم كونها دالة على المنع من التمسك بها وما أفضى ثبوته
إلى نفيه كان متروكا المسئلة الثانية دلت هذه الآية على أن كل من كان ظانا في مسائل الأصول وما كان قاطعا فإنه لا يكون مؤمنا فإن قيل فقول أهل
السنة أنا مؤمن إن شاء الله يمنع من القطع فوجب أن يلزمهم الكفر قلنا هذا ضعيف من وجوه الأول أن مذهب الشافعي رضي الله عنه أن الإيمان
عبارة عن مجموع الاعتقاد والإقرار والعمل والشك حاصل في أن هذه الأعمال هل هي موافقة لأمر الله تعالى أم لا والشك في أحد أجزاء الماهية يوجب الشك
في تمام الماهية الثاني أن الغرض من قوله إن شاء الله بقاء الإيمان عند الخاتمة الثالث أن الغرض منه هضم النفس وكسرها والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وما
كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللهِ وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ
الْعَالَمِينَ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ
بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ
فيه مسئلتان المسئلة الأولى اعلم أنا قد شرعنا في تفسير قوله تعالى ويقولون لولا أنزل عليه آية من ربه ذكرنا أن القوم إنما ذكروا ذلك لاعتقادهم أن القرآن
ليس بمعجز وأن محمدا صلوات الله عليه إنما يأتي به من عند نفسه على سبيل الافتعال والاختلاق ثم إنه تعالى ذكر الجوابات الكثيرة عن هذا الكلام وامتدت تلك البيانات على
الترتيب الذي شرحناه وفسرناه إلى هذا الموضع ثم إنه تعالى بين في هذا المقام أن إتيان محمد صلوات الله عليه بهذا القرآن ليس على سبيل الافتراء على الله تعالى
ولكنه وحي نازل عليه من عند الله ثم إنه تعالى احتج على صحة هذا الكلام بقوله أم يقولون افتريه قل فأتوا بسورة مثله وذلك يدل على أنه معجز نازل من عند الله وأنه
مبرأ عن الافتراء والافتعال فهذا هو الترتيب الصحيح في نظم هذه الآيات المسئلة الثانية قوله وما كان هذا القرآن أن يفترى فيه وجهان الأول أن
قوله أن يفترى في تقدير المصدر والمعنى وما كان هذا القرآن افتراء من دون الله كما تقول ما كان هذا الكلام كذبا والثاني أن يقال إن كلمة أن جاءت ههنا
بمعنى اللام والتقدير ما كان هذا القرآن ليفترى من دون الله كقوله وما كان المؤمنون لينفروا كافة وما كان الله ليذر المؤمنين وما كان الله ليطلعكم على الغيب
أي لم يكن ينبغي لهم أن يفعلوا ذلك كذلك ما ينبغي لهذا القرآن أن يفترى أي ليس وصفه وصف شيء يمكن أن يفترى به على الله لأن المفترى
هو الذي يأتي به البشر والقرآن معجز لا يقدر عليه البشر والافتراء افتعال من فريت الأديم إذا قدرته للقطع ثم استعمل في الكذب كما استعمل في قولهم اختلق فلان
هذا الحديث في الكذب فصار حاصل الكلام أن هذا القرآن لا يقدر عليه أحد إلا الله عز وجل ثم إنه احتج على صحة هذه الدعوى بأمور الحجة الأولى قوله تعالى ولكن

لا يهدي

بانه

تصديق

تصديق الذي بين يديه وتقرير هذه الحجة من وجوه أحدها أن محمدا صلى الله عليه وسلم كان رجلا أميا ما سافر إلى بلدة لأجل العلم وما كانت مكة بلدة العلماء وما كان فيها شيء
من كتب العلم ثم إنه صلى الله عليه وسلم أتى بهذا القرآن فكان هذا القرآن مشتملا على أقاصيص الأولين والقوم كانوا في غاية العداوة له فلو لم تكن هذه الأقاصيص موافقة
لما في التورية والإنجيل لقدحوا فيه ولبالغوا في الطعن فيه ولقالوا له إنك جئت بهذه الأقاصيص لا كما ينبغي فلما لم يقل أحد ذلك مع شدة حرصهم على الطعن فيه وعلى تقبيح صورته
علمنا أنه أتى بتلك الأقاصيص مطابقة لما في التورية والإنجيل مع أنه ما طالعهما ولا تلمذ لأحد فيهما وذلك يدل على أنه صلى الله عليه وسلم إنما أخبر عن هذه الأشياء بوحي
من قبل الله تعالى الحجة الثانية أن كتب الله المنزلة دلت على مقدم سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه على ما استقصينا في تقريره في سورة البقرة في تفسير قوله تعالى وأوفوا بعهدي
أوف بعهدكم وإذا كان الأمر كذلك كان مجيء سيدنا محمد صلوات الله وسلامه عليه تصديقا لما في تلك الكتب من البشارة بمجيئه صلى الله عليه وسلم فكان هذا عبارة عن
تصديق الذي بين يديه الحجة الثالثة أن سيدنا محمدا صلوات الله عليه وسلامه أخبر في القرآن عن الغيوب الكثيرة في المستقبل ووقعت مطابقة لذلك الخبر كقوله تعالى
لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق وكقوله الم غلبت الروم في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم
في الأرض وذلك يدل على أن الإخبار عن هذه الغيوب المستقبلة إنما حصل بالوحي من الله تعالى بين يديه فالوجهان الأولان إخبار عن الغيوب الماضية والوجه الثالث
إخبار عن الغيوب المستقبلة ومجموعها عبارة عن تصديق الذي بين يديه

النوع الثاني

من الدلائل المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وتفصيل كل شيء واعلم أن
الناس اختلفوا في أن القرآن معجز من أي الوجوه فقال بعضهم إنه معجز لاشتماله على الإخبار عن الغيوب الماضية والمستقبلة وهو المراد من قوله تصديق الذي بين يديه ومنهم
من قال إنه معجز لاشتماله على العلوم الكثيرة وإليه الإشارة بقوله وتفصيل كل شيء وتحقيق الكلام في هذا الباب أن العلوم إما أن تكون دينية أو ليست دينية
ولا شك أن القسم الأول أرفع حالا وأعظم شأنا وأكمل درجة من القسم الثاني وأما العلوم الدينية فإما أن تكون علم العقائد والأديان وإما أن تكون علم
الأعمال أما علم العقائد والأديان فهو عبارة عن معرفة الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر أما معرفة الله تعالى فهي عبارة عن معرفة ذاته ومعرفة صفات جلاله و
صفات إكرامه ومعرفة أفعاله ومعرفة أحكامه ومعرفة أسمائه والقرآن مشتمل على دلائل هذه المسائل وتفاريعها وتفاصيلها على وجه لا يساويه شيء من الكتب
بل لا يقرب منه شيء من المصنفات وأما علم الأعمال فهو إما أن يكون عبارة عن علم التكاليف المتعلقة بالظواهر وهو علم الفقه ومعلوم أن جميع الفقهاء إنما استنبطوا مباحثهم
عن القرآن وإما أن يكون علم تصفية الباطن ورياضة القلوب وقد حصل في القرآن من مباحث هذا العلم ما لا يكاد يوجد في غيره كقوله تعالى خذ العفو وأمر بالعرف
وأعرض عن الجاهلين وقوله إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فثبت أن القرآن مشتمل على تفاصيل جميع العلوم
الشريفة عقليها ونقليها اشتمالا يمتنع حصوله في سائر الكتب فكان ذلك معجزا وإليه الإشارة بقوله وتفصيل الكتاب أما قوله تعالى لا ريب فيه من رب
العالمين فتقريره أن الكتاب الطويل المشتمل على هذه العلوم الكثيرة لا بد وأن يشتمل على نوع من أنواع التناقض وحيث خلا هذا الكتاب عنه علمنا أنه
من عند الله ووحيه وتنزيله ونظيره قوله تعالى ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا واعلم أنه تعالى لما ذكر في أول هذه الآية أن هذا القرآن لا يليق بحاله وصفته
أن يكون كلاما مفترى على الله وأقام عليه هذين النوعين من الدلائل المذكورة أعاد مرة أخرى بلفظ الاستفهام على سبيل الإنكار فقال أم يقولون افتريه ثم إنه تعالى
ذكر حجة أخرى على إبطال هذا القول وهي قوله قل فأتوا بسورة مثله الآية وهذه الحجة بالغنا في تقريرها في تفسير قوله في سورة البقرة في قوله وإن كنتم في ريب مما نزلنا على
عبدنا فأتوا بسورة من مثله وههنا سؤالات الأول لم قال في سورة البقرة فأتوا بسورة من مثله وقال ههنا فأتوا بسورة مثله والجواب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان رجلا أميا لم يتلمذ لأحد ولم يطالع كتابا فقال في سورة البقرة فأتوا بسورة من مثله يعني فليأت إنسان يساوي محمدا صلوات الله عليه في عدم التلمذ وعدم
مطالعة الكتب وعدم الاشتغال بالعلوم بسورة تساوي هذه السورة وحيث ظهر العجز فقد ظهر المعجز وهذا لا يدل على أن السورة في نفسها معجزة ولكنه
يدل على أن ظهور مثل هذه السورة من شخص مثل محمد صلوات الله عليه في عدم التلمذ والتعلم معجز ثم إنه تعالى بين في هذه السورة أن تلك السورة في نفسها
معجزة فإن الخلق وإن تلمذوا وتعلموا وطالعوا وتفكروا فإنه لا يمكنهم الإتيان بمعارضة سورة واحدة من هذه السور فلا جرم قال تعالى في هذه الآية فأتوا
بسورة مثله ولا شك أن هذا ترتيب عجيب في باب التحدي وإظهار المعجز السؤال الثاني قوله فأتوا بسورة مثله هل يتناول جميع السور الكبار والقصار أو يختص
بالسور الكبار الجواب هذه الآية في سورة يونس وهي مكية فالمراد مثل هذه السورة لأنها أقرب ما يمكن أن يشار إليه السؤال الثالث أن المعتزلة
تمسكوا بهذه الآية على أن القرآن مخلوق قالوا إن النبي صلى الله عليه وسلم تحدى العرب بالقرآن والمراد من التحدي أنه طلب منهم الإتيان بمثله فإذا عجزوا عنه
ظهر كونه حجة من عند الله تعالى على صدقه وهذا إنما يمكن لو كان الإتيان بمثله صحيح الوجود في الجملة ولو كان القرآن قديما لكان الإتيان بمثل القديم محالا في
نفس الأمر فوجب أن لا يصح التحدي به والجواب أن القرآن اسم يقال بالاشتراك على الصفة القديمة القائمة بذات الله سبحانه وتعالى وعلى هذه الحروف
والأصوات ولا نزاع في أن الكلمات المركبة من هذه الحروف والأصوات محدثة مخلوقة والتحدي إنما وقع بها لا بالصفة القديمة أما قوله تعالى وادعوا من استطعتم من
دون الله فالمراد منه تعليمه أنه كيف يمكن الإتيان بهذه المعارضة لو كانوا قادرين عليها وتقريره أن الجماعة إذا تعاونت وتعاضدت صارت تلك العقول
الكثيرة كالعقل الواحد فإذا توجهوا نحو شيء واحد قدر مجموعهم على ما يعجز عنه كل واحد منهم فكأنه تعالى يقول هب أن عقل الواحد والاثنين منكم لا
يفي باستخراج معارضة القرآن فاجتمعوا وليعن بعضكم بعضا في هذه المعارضة وإذا عرفتم عجزكم حالة الاجتماع وحالة الانفراد عن هذه المعارضة فحينئذ يظهر

ان تعذر هذه المعارضة انما كان لان قدرة البشر غير وافية بها فحينئذ يظهر ان ذلك فعل الله لا فعل البشر واعلم انه قد ظهر بهذا الذي قررناه ان مراتب تحدي رسول الله صلى الله عليه وسلم بالقرآن
ستة فاولها انه تحداهم بكل القرآن كما قال تعالى قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القرآن لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثانيها انه صلى الله عليه وسلم
تحداهم بعشر سور كما قال تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات وثالثها انه صلى الله عليه وسلم تحداهم بسورة واحدة كما قال فاتوا بسورة من مثله ورابعها انه تحداهم بحديث مثله
كما قال تعالى فلياتوا بحديث مثله وخامسها ان في تلك المراتب الاربع كان يطلب منهم ان ياتي بالمعارضة رجل يساوي رسول الله صلى الله عليه وسلم في عدم التتلمذ والتعلم
ثم في سورة يونس طلب منهم معارضة سورة واحدة من اي انسان كان سواء تعلم العلوم او لم يتعلمها وسادسها ان في المراتب المتقدمة تحدى كل واحد من الخلق
وفي هذه المرتبة تحدى جميعهم وجوز ان يستعين البعض بالبعض في الاتيان بهذه المعارضة كما قال تعالى وادعوا من استطعتم من دون الله وههنا آخر المراتب
فهذا مجموع الدلائل التي ذكرها الله تعالى في اثبات ان القرآن معجز ثم انه تعالى ذكر السبب الذي لاجله كذبوا بالقرآن فقال بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما ياتهم تاويله
واعلم ان هذا الكلام يحتمل وجوها الاول انهم كلما سمعوا شيئا من القصص قالوا ليس في هذا الكتاب الا اساطير الاولين ولم يعرفوا ان المقصود منها ليس هو نفس
الحكاية بل امور اخرى مغايرة لها فاولها بيان قدرة الله على التصرف في هذا العالم ونقل اهله من العز الى الذل ومن الذل الى العز وذلك يدل على قدرة كاملة
وثانيها انها تدل على العبرة من حيث ان الانسان يعرف بها ان الدنيا لا تبقى فنهاية كل متحرك سكون وغاية كل متكون ان لا يكون ويرفع قلبه عن حب
الدنيا وتقوى رغبته في طلب الآخرة كما قال تعالى لقد كان في قصصهم عبرة لاولي الالباب وثالثها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ذكر قصص الاولين من غير
تحريف ولا تغيير مع انه لم يتعلم ولم يتتلمذ دل ذلك على انه بوحي من الله تعالى كما قال تعالى في سورة الشعراء بعد ان ذكر القصص وانه لتنزيل رب العالمين
نزل به الروح الامين على قلبك لتكون من المنذرين الوجه الثاني انهم كانوا كلما سمعوا حروف التهجي في اوائل السور ولم يفهموا منها شيئا ساء ظنهم
بالقرآن وقد اجاب الله تعالى عنه بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات والوجه الثالث انهم راوا ان القرآن يظهر شيئا فشيئا فصار ذلك سببا
لطعنهم الردي فقالوا لولا نزل هذا القرآن جملة واحدة فاجاب الله تعالى عنه بقوله كذلك لنثبت به فؤادك وقد شرحنا هذا الجواب في سورة الفرقان الوجه الرابع
ان القرآن مملوء من اثبات الحشر والنشر والقوم كانوا قد الفوا المحسوسات فاستبعدوا حصول الحيوة بعد الموت ولم يتقرر ذلك في قلوبهم فظنوا ان
محمدا صلى الله عليه وسلم انما يذكر ذلك على سبيل الكذب والله تعالى بين صحة القول بالمعاد بالدلائل الكثيرة الوجه الخامس ان القرآن مملوء من الامر
بالصلوة والزكوة وسائر العبادات والقوم كانوا يقولون ان اله العالم غني عنا وعن طاعاتنا وانه تعالى اجل من ان يامرنا بشيء لا فائدة فيه فاجاب الله تعالى
عنه بقوله ان احسنتم احسنتم لانفسكم وان اساتم فلها وبالجملة فشبهات الكفار كثيرة فلما راوا القرآن مشتملا على امور ما عرفوا حقيقتها ولم يطلعوا
على وجه الحكمة فيها لا جرم كذبوا بالقرآن والحاصل ان القوم ما كانوا يعرفون اسرار الالهيات فكانوا يجرون الامور على الاحوال المألوفة في عالم المحسوسات وما كانوا
يطلبون حكمها ولا وجوهها ومبانيها فلا جرم وقعوا في التكذيب والجهل فقوله بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه اشارة الى عدم علمهم بهذه الاشياء وقوله ولما ياتهم
تاويله اشارة الى عدم جدهم واجتهادهم في طلب تلك الاسرار ثم قال تعالى فانظر كيف كان عاقبة الظالمين فالمراد انهم طلبوا الدنيا وتركوا
الآخرة فلما ماتوا فاتتهم الدنيا والآخرة فبقوا في الخسار العظيم ومن الناس من قال المراد منه عذاب الاستئصال وهو الذي نزل بالامم الذين كذبوا الرسل
من ضروب العذاب في الدنيا قال اهل التحقيق قوله تعالى ولما ياتهم تاويله يدل على ان من كان غير عارف بالتاويل وقع في الكفر والبدعة لان
ظواهر النصوص قد يوجد فيها ما يكون متعارضا فاذا لم يعرف الانسان وجه التاويل فيها وقع في قلبه ان هذا الكتاب ليس بحق اما اذا عرف
وجه التاويل طبق التنزيل على التاويل فيصير ذلك نورا على نور يهدي الله لنوره من يشاء نسأل الله تعالى حسن التوفيق ﴿ومنهم من
يؤمن به ومنهم من لا يؤمن به وربك اعلم بالمفسدين وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم انتم بريئون مما اعمل
وانا بريء مما تعملون ومنهم من يستمعون اليك افانت تسمع الصم ولو كانوا لا يعقلون ومنهم
من ينظر اليك افانت تهدي العمي ولو كانوا لا يبصرون ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن
الناس انفسهم يظلمون ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم﴾
اعلم انه تعالى لما ذكر في الآية المتقدمة قوله تعالى فانظر كيف كان عاقبة الظالمين وكان المراد منه تسليط العذاب عليهم في الدنيا اتبعه بقوله ومنهم من يؤمن به ومنهم
من لا يؤمن به فنبه بذلك على ان الصلاح عنده تعالى كان في هذه الطائفة التبقية دون الاستئصال من حيث كان المعلوم ان فيهم من يؤمن به والاقرب ان
يكون الضمير في قوله به راجعا الى القرآن لانه هو المذكور من قبل ثم يعلم انه متى حصل الايمان بالقرآن فقد حصل معه الايمان بالرسول ايضا واختلفوا في قوله من يؤمن به
ومنهم من لا يؤمن به لان فيه من يؤمن به في الحال والاستقبال فمنهم من حمله على الحال وقال المراد ان منهم من يؤمن بالقرآن باطنا لكنه يتعمد الجحد واظهار التكذيب
ومنهم من باطنه كظاهره في التكذيب ويدخل فيه اصحاب الشبهات واصحاب التقليد ومنهم من قال المراد هو المستقبل يعني ان منهم من يؤمن به في المستقبل بان يتوب
عن الكفر ويبدله بالايمان ومنهم من يصر على الكفر ثم قال تعالى وربك اعلم بالمفسدين اي هو العالم باحوالهم في انه هل يبقى مصرا على الكفر او يرجع عنه ثم قال تعالى
وان كذبوك فقل لي عملي ولكم عملكم قيل فقل لي عملي الطاعة والايمان ولكم عملكم الشرك والكفر وقيل لي جزاء عملي ولكم جزاء عملكم ثم قال انتم بريئون مما اعمل

وانا بريء مما تعملون قيل معنى الآية الزجر والردع وقيل بل معناه استمالة قلوبهم قال مقاتل والكلبي هذه الآية منسوخة بآية السيف وهذا بعيد لان شرط الناسخ ان يكون رافعا
لحكم المنسوخ ومدلول هذه الآية اختصاص كل احد بافعاله من الثواب والعقاب وذلك لا يقتضي حرمة القتال فآية القتال ما رفعت شيئا من مدلولات هذه الآية فكان القول
بالنسخ باطلا قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك الآية وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى في الآية الاولى قسم الكفار قسمين منهم من يؤمن به ومنهم من لا يؤمن
وفي هذه الآية قسم من لا يؤمن به قسمين منهم من يكون في نهاية البغض له والعداوة له ونهاية النفرة عن قبول دينه ومنهم من لا يكون كذلك فوصف القسم الاول
في هذه الآية فقال منهم من يستمع كلامك مع انه يكون كالاصم من حيث انه لا ينتفع البتة بذلك الكلام فان الانسان اذا قوي بغضه لانسان آخر وعظمت
نفرته عنه صارت نفسه متوجهة الى طلب مقابح كلامه معرضة عن جميع جهات محاسن كلامه فالصمم في الاذن معنى ينافي حصول ادراك الصوت فكذلك حصول
البغض الشديد كالمنافي للوقوف على محاسن ذلك الكلام والعمى في العين معنى ينافي حصول ادراك الصورة فكذلك البغض الشديد ينافي وقوف الانسان على
محاسن من يعاديه والوقوف على ما آتاه الله تعالى من الفضائل فبين تعالى ان في اولئك الكفار من بلغت حالته في النفرة والعداوة الى هذا الحد ثم كما انه لا يمكن
جعل الاصم سميعا ولا جعل الاعمى بصيرا فكذلك لا يمكن جعل العدو البالغ في العداوة الى هذا الحد صديقا والمقصود من هذا الكلام اعلام رسول الله صلى الله عليه وسلم
بان هذه الطائفة قد بلغوا في مرض العقل الى حيث لا يقبلون العلاج والطبيب اذا راى مريضا لا يقبل العلاج اعرض عنه ولم يستوحش من عدم قبوله العلاج
فكذلك وجب عليك ان لا تستوحش من حال هؤلاء الكفار المسألة الثانية احتج ابن قتيبة بهذه الآية على ان السمع افضل من البصر فقال ان الله تعالى
قرن بذهاب السمع ذهاب العقل ولم يقرن بذهاب النظر الا ذهاب البصر فوجب ان يكون السمع افضل من البصر وزيف ابن الانباري هذا الدليل فقال ان
الذي نفاه الله تعالى مع السمع بمنزلة الذي نفاه مع البصر لانه تعالى اراد ابصار القلوب ولم يرد ابصار العيون والذي يبصره القلب هو الذي يعقله واحتج ابن
قتيبة على هذا المطلوب بحجة اخرى من القرآن فقال كلما ذكر الله تعالى السمع فانه في الاغلب يقدم السمع على البصر وذلك يدل على ان السمع افضل من البصر ومن
الناس من ذكر في هذا الباب دلائل اخرى فاحدها ان العمى قد وقع في حق الانبياء عليهم السلام اما الصمم فغير جائز عليهم لانه يخل باداء الرسالة من حيث انه
اذا لم يسمع كلام السائل تعذر عليه الجواب فيعجز عن تبليغ شرائع الله الحجة الثانية ان القوة السامعة تدرك المسموعات من جميع الجوانب والقوة الباصرة
لا تدرك المرئي الا من جهة واحدة وهي المقابل الحجة الثالثة ان الانسان انما يستفيد العلم بالتعلم من الاستاذ وذلك لا يمكن الا بقوة السمع فاستكمال
النفس بالكمالات العلمية لا يحصل الا بقوة السمع ولا يتوقف على قوة البصر فكان السمع افضل من البصر الحجة الرابعة انه تعالى قال ان في ذلك
لذكرى لمن كان له قلب او القى السمع وهو شهيد والمراد من القلب ههنا العقل فجعل السمع قرينا للعقل ويتأكد هذا بقوله تعالى وقالوا لو كنا نسمع او
نعقل ما كنا في اصحاب السعير فجعلوا السمع سببا للخلاص من عذاب السعير الحجة الخامسة ان المعنى الذي به يمتاز الانسان عن سائر الحيوانات هو النطق والكلام وانما
ينتفع بذلك القوة السامعة فمتعلق السمع النطق الذي به حصل شرف الانسان ومتعلق البصر ادراك الالوان والاشكال وذلك امر مشترك فيه
بين الناس وبين سائر الحيوانات فوجب ان يكون السمع افضل من البصر الحجة السادسة ان الانبياء عليهم السلام يراهم الناس ويسمعون كلامهم فنبوتهم
ما حصلت بسبب ما معهم من الصفات المرئية وانما حصلت بسبب ما معهم من الاحوال المسموعة وهو الكلام وتبليغ الشرائع وبيان الاحكام فوجب ان يكون
المسموع افضل من المرئي ويلزم ان يكون السمع افضل من البصر فهذه جملة ما يتمسك به القائلون بان السمع افضل من البصر ومن الناس من قال بل البصر افضل
من السمع وذكر عليه وجوه الحجة الاولى انهم قالوا في المثل المشهور ليس وراء العيان بيان وذلك يدل على ان اكمل وجوه الادراكات هو الابصار الحجة الثانية ان آلة
القوة الباصرة هو النور وآلة القوة السامعة هي الهواء والنور اشرف من الهواء فالقوة الباصرة اشرف من القوة السامعة الحجة الثالثة ان عجائب حكمة الله تعالى
في تخليق العين التي هي محل الابصار اكثر من عجائب خلقه في الاذن التي هي محل السماع فانه تعالى جعل تمام روح واحد من الارواح السبعة الدماغية من العصب الذي للابصار
وركب العين من سبع طبقات وثلث رطوبات وجعل لحركات العين عضلات كثيرة على صور مختلفة والاذن ليس كذلك وكثرة العناية في التخليق تدل
على كونه افضل من غيره الحجة الرابعة ان البصر يرى ما فوق سبع سموات والسمع لا يدرك ما بعد منه على فرسخ فكان البصر اقوى وافضل وبهذا البيان يدفع قولهم
ان السمع يدرك من كل الجوانب والبصر لا يدرك الا من الجانب الواحد الحجة الخامسة ان كثيرا من الانبياء سمعوا كلام الله في الدنيا واختلفوا في انه هل رآه
احد في الدنيا ام لا وايضا فان موسى عليه السلام اسمعه الله تعالى كلامه من غير سبق سؤال والتماس ولما سأل الرؤية قال لن تراني وذلك يدل على ان حال الرؤية
اعلى من حال السماع الحجة السادسة قال ابن الانباري كيف يكون السمع افضل من البصر وبالبصر يحصل جمال الوجه وبذهابه يعيب عنه وذهاب السمع لا يورث
الانسان عيبا والعرب تسمي العينين الكريمتين ولا تصف السمع بمثل هذا ومنه الحديث يقول الله من اذهبت كريمتيه فصبر واحتسب لم ارض له ثوابا دون الجنة
المسألة الثالثة احتج اصحابنا بهذه الآية على ان افعال العباد من الله تعالى قالوا الآية دالة على ان قلوب اولئك الكفار بالنسبة الى الايمان كالاصم بالنسبة
الى استماع الكلام وكالاعمى بالنسبة الى ابصار الاشياء وكما ان هذا ممتنع فكذلك ما نحن فيه قالوا والذي يقوي ذلك ان حصول العداوة القوية الشديدة
وكذلك حصول المحبة الشديدة في القلب ليس باختيار الانسان وعند حصول هذه العداوة الشديدة نجد وجدانا ضروريا ان القلب يصير كالاصم والاعمى في
استماع كلام العدو وفي مطالعة احواله الحسنة واذا كان الامر كذلك فقد حصل المطلوب وايضا فحكم الله تعالى عليهم حكما جازما بعدم الايمان فحينئذ يلزم من

حصول الايمان انقلاب علمه جهلا وخبره الصدق كذبا وذلك محال واما المعتزلة فقد احتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى ان الله لا يظلم الناس شيئا ولكن الناس انفسهم يظلمون
وجه الاستدلال به انه يدل على انه تعالى ما الجأ احدا الى هذه القبائح والمنكرات ولكنهم باختيار انفسهم يقدمون عليها ويباشرونها وههنا اجاب الواحدي عنه فقال انه تعالى انما
نفى الظلم عن نفسه لانه يتصرف في ملك نفسه ومن كان كذلك لم يكن ظالما وانما قال ولكن الناس انفسهم يظلمون لان الفعل منسوب اليهم بسبب الكسب والله اعلم
ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار يتعارفون بينهم قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله وما كانوا
مهتدين واما نرينك بعض الذي نعدهم او نتوفينك فالينا مرجعهم ثم الله شهيد على ما يفعلون ولكل
اعلم انه تعالى لما وصف هؤلاء الكفار بقلة الاصغاء وترك التدبر اتبعه بالوعيد فقال ويوم يحشرهم كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حفص عن
عاصم يحشرهم بالياء والباقون بالنون المسئلة الثانية قوله كان لم يلبثوا في موضع الحال اي مشابهين من لم يلبث الا ساعة من النهار قوله يتعارفون يجوز ان يكون
متعلقا بيوم يحشرهم ويجوز ان يكون حالا بعد حال المسئلة الثالثة كان هذه هي المخففة من الثقيلة التقدير كانهم لم يلبثوا فخففت كقوله وكان قد
المسئلة الرابعة قيل كان لم يلبثوا في الدنيا الا ساعة من النهار وقيل في قبورهم والقولان واردان في الوجهين قال تعالى قال كم لبثتم في الارض عدد سنين قالوا
لبثنا يوما او بعض يوم قال القاضي الوجه الاول اولى لوجهين احدهما ان حال المؤمنين كحال الكافرين في انهم لا يعرفون مقدار لبثهم بعد الموت الى وقت الحشر فيجب
ان يحمل ذلك على امر يختص به الكفار وهو انهم لما لم ينتفعوا بعمرهم استقلوه والمؤمن لما انتفع بعمره فانه لا يستقله الثاني انه قال يتعارفون بينهم لان التعارف
انما يضاف الى حال الحيوة لا الى حال الممات المسئلة الخامسة ذكروا في سبب هذا الاستقلال وجوها الاول قال ابو مسلم انهم لما ضيعوا اعمارهم في طلب الدنيا وحرصوا
على لذاتها لم ينتفعوا بعمرهم البتة فكان وجود ذلك العمر كالعدم فلهذا السبب استقلوه ونظيره قوله تعالى وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر الثاني قال الاصم قل ذلك
عندهم لما شاهدوا من اهوال الاخرة والانسان اذا عظم خوفه نسي الامور الظاهرة الثالث انه قل عندهم مقامهم في الدنيا في جنب مقامهم في الاخرة وفي العذاب
المؤبد الرابع انه قل عندهم مقامهم في الدنيا لطول وقوفهم في الحشر الخامس المراد انهم عند الخروج من القبور يتعارفون كما كانوا يتعارفون في الدنيا فكانهم
لم يتعارفوا بسبب الموت الا مدة قليلة لا تؤثر في زوال ذلك التعارف واقول تحقيق الكلام في هذا الباب ان عذاب الكافر مضرة خالصة دائمة مقرونة بالاهانة
والاذلال والاحساس بالمضرة اقوى من الاحساس باللذة بدليل ان اقوى اللذات هو لذة الوقاع والشعور بالم القولنج وغيره والعياذ بالله اقوى من الشعور بلذة
الوقاع وايضا لذات الدنيا مع خساستها ما كانت خالصة بل كانت مخلوطة بالمهمات الكثيرة فكانت تلك اللذات معدومة في جنب الالام والافات
وايضا ان لذات الدنيا ما حصلت الا في بعض اوقات الحيوة الدنيوية والام الاخرة ابدية سرمدية لا تنقطع البتة ونسبة عمر جميع الدنيا الى الاخرة الابدية
اقل من الجزء الذي لا يتجزى بالنسبة الى الف الف عالم مثل العالم الموجود واذا عرفت هذا فنقول انه متى قوبلت الخيرات الحاصلة بسبب الحيوة العاجلة
بالافات الحاصلة للكافر وجدت اقل من الذرة بالنسبة الى جميع العالم فقوله كان لم يلبثوا الا ساعة من النهار اشارة الى ما ذكرناه من قلتها وحقارتها في جنب
ما حصل من العذاب الشديد اما قوله تعالى يتعارفون بينهم ففيه وجوه الاول يعرف بعضهم بعضا كما كانوا يعرفون في الدنيا الثاني يعرف بعضهم بعضا ما كانوا عليه من
الخطاء والكفر ثم تنقطع المعرفة اذا عاينوا العذاب وتبرأ بعضهم من بعض فان قيل كيف توافق هذه الاية قوله تعالى ولا يسئل حميم حميما والجواب
عنه من وجهين الاول ان المراد من هذه الاية انهم يتعارفون بينهم يوبخ بعضهم بعضا فيقول كل فريق للاخر انت اضللتني يوم كذا وزينت لي الفعل القبيح
من القبائح فهو تعارف توبيخ وتعنيف وتباعد وتقاطع لا تعارف عطف وشفقة واما قوله تعالى ولا يسئل حميم حميما فالمراد سؤال الرحمة والعطف والوجه الثاني
في الجواب حمل هاتين الايتين على حالتين وهو انهم يتعارفون اذا بعثوا ثم تنقطع المعرفة فلذلك لا يسئل حميم حميما اما قوله قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله
ففيه وجهان الاول ان يكون التقدير ويوم يحشرهم حال كونهم متعارفين وحال كونهم قائلين قد خسر الذين كذبوا بلقاء الله الثاني ان يكون قوله قد خسر الذين
كذبوا كلام الله فيكون هذا شهادة من الله تعالى عليهم بالخسران والمعنى ان من باع آخرته بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الكثير الشريف الباقي واخذ القليل
الخسيس الفاني اما قوله تعالى وما كانوا مهتدين فالمراد انهم ما اهتدوا الى رعاية مصالح هذه التجارة وذلك لانهم اغتروا بالظاهر وغفلوا
عن الحقيقة فصاروا كمن رأى زجاجة حسنة فظنها جوهرة شريفة فاشتراها بكل ما ملكه فاذا عرضها على الناقدين خاب سعيه وفات امله ووقع
في حرقة الروح وعذاب القلب اما قوله واما نرينك الاية فاعلم ان قوله فالينا مرجعهم جواب نتوفينك وجواب نرينك محذوف والتقدير
واما نرينك بعض الذي نعدهم في الدنيا فذاك او نتوفينك قبل ان نريك ذلك الموعود فانك ستراه في الاخرة واعلم ان هذا يدل على انه
تعالى يري رسوله صلى الله عليه وسلم انواعا من ذل الكافرين وخزيهم في الدنيا وسيزيد عليه بعد وفاته ولا شك انه حصل الكثير منه في زمان حيوة
رسول الله صلى الله عليه وسلم وحصل الكثير ايضا بعد وفاته والذي سيحصل يوم القيامة اكثر وهو تنبيه على ان عاقبة المحقين محمودة وعاقبة
المكذبين مذمومة ولكل امة رسول فاذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين
قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون
قل ارايتم ان اتيكم عذابه بياتا واعلم انه تعالى لما بين حال محمد صلوات الله وسلامه عليه مع قومه بين ان حال كل الانبياء عليهم السلام مع قومهم

كذلك

كذلك وفي الاية مسائل المسئلة الاولى هذه الاية تدل على ان كل جماعة ممن تقدم قد بعث الله تعالى اليهم رسولا وانه تعالى ما اهمل امة من الامم قط ويتاكد هذا بقوله وان من امة الا خلا فيها نذير
فان قيل كيف يصح هذا مع ما نعلم من احوال الفترة ومع قوله تعالى لتنذر قوما ما انذر اباؤهم قلنا الدليل الذي ذكرناه لا يوجب ان يكون الرسول حاضرا مع القوم لان تقدم الرسول
لا يمنع من كونه رسولا اليهم كما لا يمتنع تقدم رسولنا صلى الله عليه وسلم من كونه مبعوثا الينا الى آخر الابد وتحمل الفترة على ضعف دعوة الانبياء عليهم السلام ووقوع موجبات
التخليط فيها المسئلة الثانية في الكلام اضمار والتقدير فاذا جاء رسولهم وبلغ فكذبه قوم وصدقه آخرون قضي بينهم اي حكم وفصل المسئلة الثالثة المراد منه احد امرين
اما بيان ان الرسول اذا بعث الى كل امة فانه بالتبليغ واقامة الحجة يزيح كل علة فلا يبقى لهم عذر في مخالفته او تكذيبه فيدل ذلك على ان ما يجري عليهم من العذاب في الاخرة
يكون عدلا ولا يكون ظلما لانهم من قبل انفسهم وقعوا في ذلك العقاب او يكون المراد ان القوم اذا اجتمعوا في الاخرة جمع الله تعالى بينهم وبين رسولهم في وقت المحاسبة وبان
الفصل بين المطيع والعاصي ليشهد عليهم بما شاهده منهم وليقع منهم الاعتراف بانه بلغ رسالات ربه فيكون ذلك من جملة ما يؤكد الله تعالى به الزجر في الدنيا كالمسائلة وانطاق الجوارح
والشهادة عليهم باعمالهم والموازين وغيرها وتمام التقرير على هذا الوجه انه تعالى ذكر في الاية الاولى ان الله شهيد عليهم فكانه تعالى يقول انا شهيد عليهم وعلى اعمالهم
يوم القيامة ومع ذلك فاني احضر في موقف القيامة مع كل قوم رسولهم حتى يشهد عليهم بتلك الاعمال والمراد منه المبالغة في اظهار العدل واعلم ان دليل القول الاول
هو قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وقوله ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا
ربنا لولا ارسلت الينا رسولا ودليل القول الثاني قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا الى قوله ويكون الرسول عليكم شهيدا وقوله تعالى وقال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا
هذا القرآن مهجورا وقوله تعالى وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون فالتكرير لاجل التاكيد والمبالغة في نفي الظلم قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد الاية اعلم ان هذا هو الشبهة
الخامسة من شبهات منكري النبوة بان النبي صلى الله عليه وسلم كلما هددهم بنزول العذاب ومر زمان ولم يظهر ذلك العذاب قالوا متى هذا الوعد واحتجوا بعدم ظهوره على القدح
في نبوته وفي الاية مسائل المسئلة الاولى ان قوله تعالى ويقولون متى هذا الوعد كالدليل على ان المراد مما تقدم من قوله قضي بينهم بالقسط القضاء بذلك في الدنيا
لانه لا يجوز ان يقولوا متى هذا الوعد عند حضورهم في الدار الاخرة لان الحال في الاخرة حال يقين ومعرفة بحصول كل وعد ووعيد واذا ظهر انهم انما قالوا ذلك على جهة
التكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم فيما اخبرهم من نزول العذاب للاعداء والنصرة للاولياء او على وجه الاستبعاد لكونه محقا في ذلك الاخبار ويدل هذا القول
على ان كل امة قالت لرسولها مثل ذلك القول بدليل قوله ان كنتم صادقين وذلك لانه لفظ جمع وهو موافق لقوله تعالى ولكل امة رسول ثم انه تعالى امره بان
يجيب عن هذه الشبهة بجواب يحسم المادة وهو قوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله والمراد ان انزال العذاب على الاعداء واظهار النصرة للاولياء لا يقدر
عليه الا الله سبحانه وتعالى وانه تعالى ما عين لذلك الوعد والوعيد وقتا معينا حتى يقال لما لم يحصل ذلك الموعود في ذلك الوقت دل على حصول الخلف وكان
تعيين الوقت مفوضا الى الله سبحانه وتعالى اما بحسب مشيئته والهيته عند من لا يعلل افعاله واحكامه برعاية المصالح واما بحسب المصلحة المقدرة عند من يعلل افعاله واحكامه
برعاية المصالح ثم اذا حضر الوقت الذي وقته الله تعالى لحدوث ذلك الحادث فانه لا بد وان يحدث فيه ويمتنع عليه التقدم والتاخر المسئلة الثانية المعتزلة احتجوا
بقوله قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله فان هذا الاستثناء يدل على ان العبد قد يملك لنفسه ضرا ولا نفعا وما ذاك الا الطاعة والمعصية فهذا الاستثناء يدل
على كون العبد مستقلا بهما والجواب قال اصحابنا هذا الاستثناء منقطع والتقدير ولكن ما شاء الله من ذلك كائن المسئلة الثالثة قرأ ابن سيرين فاذا جاء آجالهم
المسئلة الرابعة قوله فاذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون يدل على ان احدا لا يموت الا بانقضاء اجله وكذلك المقتول لا يقتل الا على هذا الوجه وهذه
مسئلة طويلة وقد ذكرناها في هذا الكتاب في مواضع كثيرة المسئلة الخامسة انه تعالى قال ههنا اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون فقوله اذا جاء اجلهم شرط
وقوله فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون جزاء والفاء حرف الجزاء فوجب ادخاله على الجزاء كما في هذه الاية وهذه الاية تدل على ان الجزاء يحصل مع حصول الشرط لا متاخرا
عنه وان حرف الفاء لا يدل على التراخي وانما يدل على كونه جزاء اذا ثبت هذا فنقول اذا قال الرجل لامرأة اجنبية ان نكحتك فانت طالق فقال الشافعي رضي الله عنه
لا يصح هذا التعليق وقال ابو حنيفة رضي الله عنه يصح والدليل على انه لا يصح ان هذه الاية دلت على ان الجزاء انما يحصل حال حصول الشرط فلو صح هذا التعليق لوجب
ان يحصل الطلاق مقارنا للنكاح لما ثبت ان الجزاء يجب حصوله مع حصول الشرط وذلك يوجب الجمع بين الضدين ولما كان هذا اللازم باطلا وجب ان لا يصح هذا
التعليق قل ارايتم ان اتيكم عذابه بياتا او نهارا ماذا يستعجل منه المجرمون اثم اذا ما وقع امنتم به الآن و
قد كنتم به تستعجلون ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد هل تجزون الا بما كنتم تكسبون
ويستنبئونك احق هو اعلم ان هذا هو الجواب الثاني عن قولهم متى هذا الوعد وفيه مسئلتان المسئلة الاولى حاصل الجواب ان يقال لاولئك الكفار الذين
يطلبون نزول العذاب بتقدير ان يحصل هذا المطلوب وينزل هذا العذاب ما الفائدة لكم فيه فان قلتم نؤمن عنده فذاك باطل لان الايمان في ذلك الوقت ايمان حاصل في وقت
الالجاء والقهر وذلك لا يفيد نفعا البتة فثبت ان هذا الذي تطلبونه لو حصل لم يحصل منه الا العذاب في الدنيا ثم يحصل عقيبه يوم القيامة عذاب آخر اشد منه وهو انه
يقال للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد ثم يقرن بذلك العذاب كلام يدل على الاهانة والتحقير وهو ان يقال هل تجزون الا بما كنتم تكسبون فحاصل هذا الجواب ان هذا الذي
تطلبونه هو محض الضرر العاري عن جهات النفع والعاقل لا يفعل ذلك المسئلة الثانية قوله بياتا اي ليلا يقال بت ليلتي افعل كذا والسبب فيه ان الانسان في الليل
يكون ظاهرا في البيت فجعل هذا اللفظ كناية عن الليل والبيات مصدر مثل التبييت كالوداع والسراح ويقال في النهار ظللت افعل كذا لان الانسان في النهار

يكون ظاهرا اي الظرف ونصب بياتا على الظرف اي وقت بيات وكلمة ماذا فيه وجهان احدهما ان يكون ماذا اسما واحدا ويكون منصوب المحل كما لو قال ما ذا اراد الله ويجوز ان يكون
ذا بمعنى الذي فيكون ماذا كلمتين ومحل ما الرفع على الابتداء وخبره ذا وهو بمعنى الذي فيكون معناه ما الذي يستعجل منه المجرمون ومعناه اي شيء الذي يستعجل من العذاب المجرمون
واعلم ان قوله ان اتاكم عذابه بياتا او نهارا شرط وجوابه قوله ماذا يستعجل منه المجرمون وهو كقولك ان اتيتك ماذا تطعمني يعني ان حصل هذا المطلوب فاي مقصود
تستعجلونه منه اما قوله تعالى اثم اذا ما وقع آمنتم به فاعلم ان دخول حرف الاستفهام على ثم كدخوله على الواو والفاء في قوله افامن اهل القرى او امن اهل القرى وهو
يفيد التقريع والتوبيخ ثم اخبر الله تعالى ان ذلك الايمان غير نافع لهم بل يعيرون ويوبخون ويقال الآن تؤمنون وترجون الانتفاع بالايمان مع انكم كنتم قبل ذلك
به تستعجلون على سبيل السخرية والاستهزاء وقرئ الان بحذف الهمزة التي بعد اللام والقاء حركتها على اللام اما قوله تعالى ثم قيل للذين ظلموا فهو عطف على الفعل المضمر قبل الآن
والتقدير قيل الآن وقد كنتم به تستعجلون ثم قيل للذين ظلموا ذوقوا عذاب الخلد اما قوله هل تجزون الا بما كنتم تكسبون ففيه مسائل المسألة الاولى انه تعالى
انما ذكر العقاب والعذاب ذكر هذه العلة كان سائلا يسال ويقول يا رب العزة انت الغني عن الكل فكيف يليق برحمتك هذا التشديد والوعيد فهو تعالى يقول
انا ما عاملته بهذه المعاملة ابتداء بل وصل اليه جزاء على عمله الباطل وذلك يدل على ان جانب الرحمة راجح غالب وجانب العذاب مرجوح مغلوب المسألة الثانية
ظاهر الاية يدل على ان الجزاء موجب العمل اما عند الفلاسفة فهو اثر العمل لان العمل الصالح يوجب تنوير القلب واشراقه كايجاب العلة معلولها واما عند المعتزلة فلان
العمل الصالح يوجب استحقاق الثواب على الله تعالى واما عند اهل السنة والجماعة فلان ذلك الجزاء واجب بحكم الوعد المحض المسألة الثالثة الاية تدل
على كون العبد مكتسبا خلافا للجبرية وعندنا ان كونه مكتسبا معناه ان مجموع القدرة مع الداعية الحاصلة يوجب الفعل والمسألة طويلة معروفة بدلائلها

ويستنبئونك احق هو قل اي وربي انه لحق وما انتم بمعجزين ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به واسروا الندامة لما راوا الارض وقضي بينهم بالقسط وهم لا يظلمون الا ان لله ما في السموات والارض الا ان وعد الله حق ولكن اكثرهم لا يعلمون يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة

واعلم انه سبحانه وتعالى اخبر عن الكفار بقوله ويقولون متى هذا الوعد واجاب عنه بما تقدم حكى عنهم انهم رجعوا الى الرسول صلى الله عليه وسلم مرة اخرى في غير هذه الواقعة وسالوه
عن ذلك السؤال مرة اخرى وقالوا احق هو واعلم ان هذا السؤال جهل محض من وجوه اولها انه قد تقدم هذا السؤال مع الجواب فلا يكون في الاعادة فائدة وثانيها
انه قد تقدم ذكر الدلائل العقلية على كون محمد صلوات الله عليه رسولا من عند الله تعالى وهو بيان كون القرآن معجزا واذا صحت نبوته لزم القطع بصحة كل ما يخبر عن وقوعه
فهذه المعاودة توجب الاعراض عنهم وترك الالتفات الى سؤالهم واختلفوا في الضمير في قوله احق هو فقيل احق ما جئت به من القرآن والنبوة والشرائع
وقيل ما تعدنا من البعث والقيامة وقيل ما تعدنا من نزول العذاب علينا في الدنيا ثم انه تعالى امره بان يجيبهم بقوله قل اي وربي انه لحق والفائدة فيه وجوه اولها
ان يستميلهم ويتكلم معهم بالكلام المعتاد ومن الظاهر ان من اخبر عن شيء واكده بالقسم فقد اخرجه عن الهزل وادخله في باب الجد وثانيها ان الناس
طبقات فمنهم من لا يقر بالشيء الا بالبرهان الحقيقي ومنهم من لا ينتفع بالبرهان الحقيقي بل ينتفع بالاشياء الاقناعية نحو القسم ولذلك فان الاعرابي الذي
جاء الى الرسول صلى الله عليه وسلم وسأله عن نبوته ورسالته اكتفى في تحقيق تلك الدعوى بالقسم فكذا ههنا ثم انه تعالى اكد ذلك بقوله وما انتم بمعجزين والمراد
فيه من تقدير محذوف فيكون المراد وما انتم بمعجزين لمن وعدكم بالعذاب ان ينزله عليكم والغرض منه التنبيه على ان احدا لا يجوز ان يمانع ربه ويدافعه عما اراده
وقضى ثم انه تعالى بين ان هذا الجنس من الكلام انما يجوز عليهم ما داموا في الدنيا فاما اذا حضروا محفل القيامة وعاينوا قهره وآثار عظمته تركوا ذلك واشتغلوا
باشياء اخرى ثم انه تعالى حكى عنهم ثلاثة اشياء اولها قوله تعالى ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به الا ان ذلك متعذر لانه في محفل القيامة
لا يملك شيئا كما قال وكلهم آتيه يوم القيامة فردا وبتقدير ان يملك خزائن الارض الا انه لا ينفعه الفداء لقوله تعالى ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال
في صفة هذا اليوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة وثانيها قوله تعالى واسروا الندامة لما راوا العذاب واعلم ان واسروا الندامة جاء على لفظ الماضي والقيامة من الامور
المستقبلة الا انها لما كانت واجبة الوقوع جعل الله تعالى مستقبلها كالماضي واعلم ان الاسرار هو الاخفاء والاظهار وهو من الاضداد اما ورود هذه اللفظة بمعنى
الاخفاء فظاهر واما ورودها بمعنى الاظهار فهو من قولهم سر الشيء واسره اذا اظهره واذا عرفت هذا فنقول من الناس من قال المراد منه اخفاء تلك الندامة
والسبب في هذا الاخفاء وجوه الاول انهم لما راوا العذاب الشديد صاروا مبهوتين متحيرين فلم يطيقوا عنده بكاء ولا صراخا سوى اسرار الندامة كالحال فيمن يذهب
به ليصلب فانه يبقى مبهوتا متحيرا لا ينطق بكلمة الثاني انهم اسروا الندامة من سفلتهم واتباعهم حياء منهم وخوفا من توبيخهم فان قيل ان مهابة ذلك
الموقف يمنع الانسان عن هذا التزوير فكيف اقدموا عليه قلنا ان هذا الكتمان انما يحصل قبل الاحراق بالنار فاذا احترقوا تركوا هذا الاخفاء واظهروه
بدليل قوله تعالى ربنا غلبت علينا شقوتنا الثالث انهم اسروا تلك الندامة لانهم اخلصوا لله تعالى في تلك الندامة ومن اخلص في الدعاء اسره وفيه تهكم بهم
وباخلاصهم يعني انهم انما اتوا بهذا الاخلاص في غير وقته بل كان من الواجب عليهم ان ياتوا به في دار الدنيا ووقت التكليف واما من فسر الاسرار بالاظهار
فقوله ظاهر لانهم انما اخفوا الندامة على الكفر والفسق في الدنيا لاجل حفظ الرياسة وفي القيامة فقد بطل هذا الغرض فوجب الاظهار وثالثها قوله تعالى وقضي بينهم
بالقسط وهم لا يظلمون فقيل بين المؤمنين والكافرين وقيل بين الرؤساء والاتباع وقيل بين الكفار بانزال العقوبة عليهم وقيل ان الكفار وان اشتركوا في

في العذاب فانه لا بد وان يقضي الله تعالى بينهم لانه لا يمتنع ان يكون قد ظلم بعضهم بعضا في الدنيا وخانه فيكون في ذلك القضاء تخفيف من عذاب بعضهم وتثقيل لعذاب
الباقين لان العدل يقتضي ان ينتصف للمظلومين من الظالمين ولا سبيل اليه الا بان يخفف من عذاب المظلومين ويثقل في عذاب الظالمين قوله تعالى الا ان
لله ما في السموات الاية اعلم ان من الناس من قال ان تعلق هذه الاية بما قبلها هو انه تعالى قال قبل هذه الاية ولو ان لكل نفس ظلمت ما في الارض لافتدت به فلا جرم
قال في هذه الاية ليس للظالم شيء يفتدي به فان كل الاشياء ملك الله وملكه واعلم ان هذا الوجه حسن اما الوجه الاحسن ان يقال انا قد ذكرنا ان الناس على
طبقات فمنهم من يكون انتفاعه بالاقناعيات اكثر من انتفاعه بالبرهانيات واما المحققون فانهم لا يلتفتون الى الاقناعيات وانما تعويلهم على الدلائل النيرة
والبراهين القاطعة فلما حكى الله تعالى عن الكفار انهم قالوا للرسول صلى الله عليه وسلم احق هو امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول اي وربي وهذا جار مجرى
الاقناعيات فلما ذكر ذلك اتبعه بما هو البرهان القاطع على صحته وتقريره ان القول بالنبوة والقول بصحة المعاد متفرعان على اثبات الاله تعالى القادر الحكيم
وان كل ما سواه فهو ملكه وملكه فعبر عن هذا المعنى بقوله الا ان لله ما في السموات والارض ولم يذكر الدليل على صحة هذه القضية لانه تعالى قد استقصى في تقرير هذه الدلائل
فيما سبق من هذه السورة وهو قوله ان في اختلاف الليل والنهار الاية وقوله هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل فلما تقدم ذكر هذه الدلائل الكافية
اكتفى بذكرها وذكر ان كل ما في العالم من نبات وحيوان وجسد وروح وظلمة ونور فهو ملكه وملكه ومتى كان الامر كذلك كان قادرا على كل الممكنات عالما
بكل المعلومات غنيا عن جميع الحاجات منزها عن النقائص والآفات فهو تعالى لكونه قادرا على جميع الممكنات يكون قادرا على انزال العذاب على الاعداء في الدنيا وفي
الآخرة ويكون قادرا على ايصال الرحمة الى الاولياء في الدنيا والآخرة ويكون قادرا على تاييد رسوله صلى الله عليه وسلم بالدلائل القاطعة والمعجزات القاهرة ويكون
قادرا على اعلاء شانه واظهار دينه وتقوية شرعه ولما كان قادرا على كل ذلك فقد بطل الاستهزاء والتعجب ولما كان منزها عن النقائص والآفات كان منزها
عن الخلف والكذب فكل ما وعد به لا بد وان يقع هذا اذا قلنا انه تعالى لا يراعي مصالح العباد واما اذا قلنا انه تعالى يراعيها فنقول الكذب انما يصدر عن
الفاعل اما للعجز او للجهل او للحاجة ولما كان الحق سبحانه وتعالى منزها عن الكل كان الكذب عليه محالا فلما اخبر عن نزول العذاب بهؤلاء الكفار وبحصول
الحشر والنشر وجب القطع بوقوعه فثبت بهذا البيان ان قوله تعالى الا ان لله ما في السموات والارض مقدمة توجب الجزم بصحة قوله الا ان وعد الله حق
ثم قال تعالى ولكن اكثرهم لا يعلمون والمراد انهم غافلون عن هذه الدلائل مغرورون بظواهر الامور فلا جرم بقوا محرومين عن هذه المعارف ثم انه تعالى
اكد هذا الدليل فقال هو يحيي ويميت واليه ترجعون والمراد انه لما قدر على الاحياء والاماتة فاذا اماته وجب ان يبقى قادرا على احيائه في المرة الثانية فظهر بما
ذكرنا انه تعالى امر رسوله صلى الله عليه وسلم بان يقول اي وربي ثم انه تعالى اتبع ذلك الكلام بذكر هذه الدلائل القاهرة واعلم ان في قوله الا ان لله ما في السموات والارض
دقيقة اخرى وهي كلمة الا وذلك لان هذه الكلمة انما تذكر عند تنبيه الغافلين وايقاظ النائمين واهل هذا العالم مشغولون بالنظر الى الاسباب الظاهرة فيقولون
البستان للامير والدار للوزير والغلام لزيد والجارية لعمرو فيضيفون كل شيء الى مالك آخر والخلق لكونهم مستغرقين في نوم الجهل ورقدة الغفلة يظنون صحة
تلك الاضافات فالحق نادى هؤلاء النائمين الغافلين بقوله الا ان لله ما في السموات والارض وذلك لانه لما ثبت بالعقل ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن
لذاته وثبت ان الممكن لذاته مستند الى الواجب لذاته اما ابتداء واما بواسطة ثبت ان ما سواه ملكه وملكه واذا كان كذلك فليس لغيره في الحقيقة
ملك ولا ملك فلما كان اكثر الخلق غافلين عن معرفة هذا المعنى غير عالمين به لا جرم امر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم ان يذكر هذا النداء لعل واحدا منهم
يستيقظ عن نوم الجهالة ورقدة الضلالة

يا ايها الناس قد جاءتكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى ورحمة للمؤمنين قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون قل ارايتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا قل آلله اذن لكم ام على الله تفترون وما ظن الذين يفترون على الله الكذب يوم القيامة ان الله لذو فضل على الناس ولكن اكثرهم لا يشكرون

في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان الطريق الى اثبات نبوة الانبياء امران الاول ان نقول ان هذا الشخص قد ادعى النبوة وظهرت المعجزة على يده وكل من كان
كذلك فهو رسول من عند الله حقا وصدقا وهذا الطريق مما ذكره الله تعالى في هذه السورة وقرره على احسن الوجوه في قوله وما كان هذا القرآن ان يفترى من دون الله ولكن
تصديق الذي بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين
وقد ذكرنا في تفسير هذه الاية ما يقوي الدين ويورث اليقين ويزيل الشكوك والشبهات ويبطل الضلالات والجهالات واما الطريق الثاني فهو ان نعلم بعقولنا ان الاعتقاد
الحق والعمل الصالح ما هو فكل من جاء ودعا الخلق اليه وحملهم عليه وكانت لنفسه قوة قوية في نقل الناس من الكفر الى الايمان ومن الاعتقاد الباطل الى الاعتقاد
الحق ومن الاعمال الداعية الى الدنيا الى الاعمال الداعية الى الآخرة فهو رسول الله الحق الصادق المصدق وتقريره ان نفوس الخلق قد استولى عليها انواع النقص
والجهل وحب الدنيا ونحن نعلم بعقولنا ان سعادة الانسان لا تحصل الا بالاعتقاد الحق والعمل الصالح وحاصله يرجع الى حرف واحد وهو ان كل ما قوى نفرتك عن
الدنيا ورغبتك في الآخرة فهو العمل الصالح وكل ما كان بالضد من ذلك فهو العمل الباطل والمعصية واذا كان الامر كذلك كانوا محتاجين الى انسان كامل
قوي النفس مشرق الروح علوي الطبيعة ويكون بحيث يقوى على نقل هؤلاء الناقصين من مقام النقصان الى مقام الكمال وذلك هو النبي المحق ان

ان الناس اقسام ثلاثة الناقصون والكاملون الذين لا يقدرون على تكميل الناقصين والقسم الثالث هو الكامل الذي يقدر على تكميل الناقصين فالقسم الاول هم عامة الخلق والقسم الثاني هم الاولياء والقسم الثالث هم الانبياء ولما كانت القدرة على نقل الناقصين من درجة النقصان الى درجة الكمال مراتبها مختلفة ودرجاتها متفاوتة لا جرم كانت درجات الانبياء في قوة النبوة مختلفة ولهذا السر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علماء امتي كانبياء بني اسرائيل اذا عرفت هذه المقدمة فنقول انه تعالى لما بين صحة نبوة محمد صلوات الله عليه بطريق المعجزة ففي هذه الآية بين صحة نبوته بالطريق الثاني وهذا الطريق طريق كاشف عن حقيقة النبوة معرف لماهيتها فالاستدلال بالمعجز هو الطريق الذي يسميه المنطقيون برهان الان وهذا الطريق هو الطريق الذي يسمونه برهان اللم وهو اشرف واعلى واكمل وافضل المسألة الثانية اعلم انه تعالى وصف القرآن في هذه الآية بصفات اربع اولها كونه موعظة وثانيها كونه شفاء لما في الصدور وثالثها كونه هدى ورابعها كونه رحمة للمؤمنين ولابد لكل واحد من هذه الصفات من فائدة مخصوصة فنقول ان الارواح لما تعلقت بالاجساد وكان ذلك التعلق بسبب عشق طبيعي وحب غريزي للروح على الجسد ثم ان جوهر الروح التذ بمشتهيات هذا العالم الجسداني وطيباته بواسطة الحواس الخمس وتمرن على ذلك والف هذه الطريقة واعتادها ومن المعلوم ان نور العقل انما يحصل في آخر الدرجة حيث قويت العلائق الحسية والحوادث الجسدانية فصار ذلك الاستغراق سببا لحصول العقائد الباطلة والاخلاق الذميمة في جوهر الروح وهذه الاحوال تجري مجرى الامراض الشديدة لجوهر الروح وكما ان من وقع في المرض الشديد فان لم يتفق له طبيب حاذق يعالجه بالعلاجات الصائبة مات لا محالة فان اتفق ان صادفه مثل هذا الطبيب وكان البدن قابلا للعلاج فربما حصلت الصحة وزال السقم اذا عرفت هذا فنقول ان سيدنا ومولانا محمدا صلوات الله وسلامه عليه كان كالطبيب الحاذق وهذا القرآن عبارة عن مجموع ادويته التي بتركيبها تعالج القلوب المريضة ثم ان الطبيب اذا وصل الى المريض فله معه مراتب اربع الاولى ان ينهاه عن تناول ما لا ينبغي ويأمره بالاحتراز عن كل تلك الاشياء التي بسببها وقع في ذلك المرض وهذا هو الموعظة فانه لا معنى للوعظ الا الزجر عن كل ما يبعد عن رضوان الله والمنع عن كل ما يشغل القلب بغير الله تعالى وثانيها الشفاء وهو ان يسقيه ادوية تزيل عن باطنه تلك الاخلاط الفاسدة الموجبة للمرض وكذلك الانبياء اذا منعوا الخلق عن فعل المحظورات صارت ظواهرهم مطهرة عن فعل ما لا ينبغي فحينئذ يأمرونهم بطهارة الباطن وذلك بالمجاهدة في ازالة الاخلاق الذميمة وتحصيل الاخلاق الحميدة واوائلها ما ذكره الله تعالى في قوله ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي وذلك لانا ذكرنا ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة جارية مجرى الامراض فاذا زالت فقد حصل الشفاء للقلب وصار جوهر الروح مطهرا عن جميع النقوش المانعة عن مطالعة عالم الملكوت والمرتبة الثالثة حصول الهدى وهذه المرتبة لا يمكن حصولها الا بعد المرتبة الثانية لان جوهر الروح الناطقة قابلة للجلايا القدسية والاضواء الالهية وفيض الرحمة عام غير منقطع على ما قال سيدنا صلوات الله عليه وسلامه ان لربكم في ايام دهركم نفحات الا فتعرضوا لها ايضا فالمنع انما يكون للعجز او للجهل او للبخل والكل في حق الله تعالى ممتنع فالمنع ممتنع في حقه فعلى هذا عدم حصول هذه الاضواء الروحانية انما كان لاجل ان العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة طبعها طبع الظلمة وعند قيام الظلمة يمتنع حصول النور فاذا زالت تلك الاحوال فقد زال العائق فلابد وان يقع ضوء عالم القدس في جوهر النفس القدسية ولا معنى لذلك الضوء الا الهدى فعند هذه الحالة تصير هذه النفس بحيث قد انطبع فيها نقش الملكوت وتجلى لها قدس اللاهوت واول هذه المرتبة قوله تعالى يا ايتها النفس المطمئنة ارجعي الى ربك واوسطها قوله تعالى ففروا الى الله وآخرها قوله قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون ومجموعها قوله تعالى ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك بغافل عما تعملون وسيجيء تفسير هذه الآيات في مواضعها وهذه المرتبة هي المراد بقوله تعالى وهدى واما المرتبة الرابعة فهي ان يصير النفس البالغة الى هذه الدرجات الروحانية والمعارج الروحانية بحيث تفيض انوارها على ارواح الناقصين فيض النور من جوهر الشمس على اجرام هذا العالم وذلك هو المراد من قوله تعالى ورحمة للمؤمنين وانما خص المؤمنين بهذا المعنى لان ارواح المعاندين لا تستضيء بانوار ارواح الانبياء عليهم السلام لان الجسم القابل للنور عن قرص الشمس هو الذي يكون وجهه مقابلا لوجه الشمس فان لم تحصل هذه المقابلة لم يقع ضوء الشمس عليه فكذلك كل روح لم يتوجه الى خدمة ارواح الانبياء المطهرين لم ينتفع بانوارهم ولم يصل اليها آثار تلك الارواح المطهرة المقدسة كما ان الاجسام التي لا تكون مقابلة لقرص الشمس مختلفة الدرجات والمراتب عن البعد عن هذه المقابلة ولا يزال يزايد درجات هذا البعد حتى ينتهي الى ذلك الجسم ويكمل بعده عن مقابلة قرص الشمس فلا جرم يبقى خالص الظلمة وكذلك تتفاوت مراتب النفوس في قبول هذه الانوار عن ارواح الانبياء عليهم السلام ولا يزال تزايد حتى ينتهي الى النفس التي كملت ظلمتها وعظم شقاؤها وانتهت في العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة الى اقصى الغايات وابعد النهايات فالحاصل ان الموعظة اشارة الى تطهير ظواهر الخلق عما لا ينبغي وهو الشريعة والشفاء اشارة الى تطهير الارواح عن العقائد الفاسدة والاخلاق الذميمة وهو الطريقة والهدى وهو اشارة الى ظهور نور الحق في قلوب الصديقين وهو الحقيقة والرحمة وهو اشارة الى كونها بالغة في الكمال والاشراق الى حيث تصير مكملة للناقصين وهي النبوة فهذه درجات عقلية ومراتب برهانية مدلول عليها بهذه الالفاظ القرآنية لا يمكن تأخير ما تقدم ذكره ولا تقديم ما تأخر ذكره ولما نبه الله تعالى في هذه الآيات على هذه الاسرار العالية الالهية قال قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا هو خير مما يجمعون والمقصود منه الاشارة الى ما قرره حكماء الاسلام من ان السعادات الروحانية افضل من السعادات البدنية الجسمانية وقد سبق في مواضع كثيرة من هذا الكتاب مبالغة في تقرير هذا المعنى فلا فائدة في الاعادة المسألة الثالثة قوله تعالى قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا تقديره بفضل الله

وبرحمته فليفرحوا ثم يقول مرة اخرى فبذلك فليفرحوا والتكرار للتأكيد وايضا قوله فبذلك فليفرحوا يفيد الحصر يعني يجب ان لا يفرح الانسان الا بذلك واعلم ان هذا الكلام يدل على امرين احدهما انه يجب ان لا يفرح الانسان بشيء من الاحوال الجسمانية الا دفع الآلام ويدل عليه وجوه الاول ان جماعة من المحققين قالوا لا معنى لهذه اللذات الجسمانية الا دفع الآلام والمعنى العدمي لا يستحق لان يفرح به والثاني انه بتقدير ان يكون هذه اللذات صفات ثبوتية لكنها معيوبة من وجوه الاول ان التنفر بالالها اقوى من الانتفاع بلذاتها الا ترى ان اقوى اللذات الجسمانية لذة الوقاع ولا شك ان الالتذاذ بها اقل مرتبة من الاستضرار بالم القولنج وسائر الآلام القوية والثاني ان مداخل اللذات الجسمانية قليلة فانه لا سبيل الى تحصيل اللذة الجسمانية الا بهذين الطريقين اعني لذة البطن والفرج واما الآلام فان كل جزء من اجزاء بدن الانسان معد لنوع آخر من الآلام ولكل نوع منها حاصية ليست للنوع الآخر الثالث ان اللذات الجسمانية لا تكون خالصة البتة بل تكون ممزوجة بانواع من المكاره فلو لم يحصل في لذة الاكل والوقاع الا اتعاب النفس في مقدماتها وفي لواحقها لكفى الرابع ان اللذات الجسمانية لا تكون باقية فكلما كان الالتذاذ بها اكثر كانت الحسرات الحاصلة من خوف فواتها اكثر واشد ولذلك قال المعري ان حزنا في ساعة الموت اضعاف سرور في ساعة الميلاد فمن المعلوم ان الفرح الحاصل عند حدوث الولد لا يعادل الحزن الحاصل عند موته الخامس ان اللذات الجسمانية حال حصولها تكون ممتنعة البقاء لان لذة الاكل لا تبقى بحالها بل كما زال الم الجوع زال الالتذاذ بالاكل ولا يمكن استبقاء تلك اللذة السادس ان اللذات الجسمانية التذاذ باشياء خسيسة فانها التذاذ بكيفيات حاصلة في اجسام رخوة سريعة الفساد مستعدة للتغير فاما اللذة الروحانية فانها بالضد في جميع هذه الجهات فثبت ان الفرح باللذات الجسمانية فرح باطل واما الفرح الكامل هو الفرح بالروحانيات والجواهر المقدسة وعالم الجلال والنور والكبرياء البحث الثاني من مباحث هذه الآية انه اذا حصلت اللذات الروحانية فانه يجب على العاقل ان لا يفرح بها من حيث هي هي بل يجب ان يفرح بها من حيث انها من الله تعالى وبفضل الله وبرحمة الله فلهذا السبب قال الصديقون من فرح بنعمة الله من حيث انها تلك النعمة فهو مشرك واما من فرح بنعمة الله من حيث انها من الله كان فرحه بالله وذلك هو غاية الكمال ونهاية السعادة فقوله سبحانه وتعالى قل بفضل الله وبرحمته فبذلك فليفرحوا يعني فليفرحوا بتلك النعمة لا من حيث هي هي بل من حيث انها بفضل الله وبرحمته فهذه اسرار عالية اشتملت عليها هذه الالفاظ التي ظهرت من عالم الوحي والتنزيل هذا ما يحصل عندنا في هذا الباب واما المفسرون فقالوا فضل الله الاسلام ورحمته القرآن وقال ابو سعيد الخدري فضل الله القرآن ورحمته ان جعلكم من اهله المسألة الرابعة قرئ فلتفرحوا بالتاء قال الفراء وقد ذكر عن زيد انه قرأ بالتاء وقال معناه فبذلك فلتفرحوا يا اصحاب محمد هو خير مما يجمع الكفار قال وقوي هذه القراءة قراءة ابي فبذلك فافرحوا والاصل في الامر للمخاطب والغائب اللام نحو لتقم يا زيد وليقم زيد وذلك لان حكم الامر في الصورتين واحد الا ان العرب حذفت اللام من فعل المأمور المخاطب لكثرة استعماله وحذفوا التاء ايضا وادخلوا الف الوصل نحو اضرب واقتل ليقع الابتداء به وكان الكسائي يعيب قولهم فلتفرحوا لانه وجده قليلا فجعله عيبا الا ان ذلك هو الاصل وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في بعض المشاهد لتأخذوا مصافكم يريد به خذوا هذا كله كلام الفراء وقرئ تجمعون بالتاء ووجهه انه تعالى عنى المخاطبين والغائبين الا انه غلب المخاطب على الغائب كما يغلب التذكير على التأنيث وكانه اراد المؤمنين هكذا قاله اهل اللغة وفيه دقيقة عقلية وهو ان الانسان حصل فيه معنى يدعوه الى خدمة الله والى الاتصال بعالم الغيب ومعارج الروحانيات وفيه معنى آخر يدعوه الى عالم الحس والجسم واللذات الجسدانية وما دام الروح متعلقا بهذا الجسد فانه لا ينفك عن حب الجسد وعن طلب اللذات الجسمانية وكانه تعالى خاطب الصديقين العارفين وقال حصلت الخصومة بين الجواذب العقلية الالهية وبين النوازع النفسانية الجسدانية والترجيح لجانب العقل لانه يدعوا الى فضل الله ورحمته والنفس تدعوا الى جمع الدنيا وشهواتها وفضل الله ورحمته خير لكم مما تجمعونه من الدنيا لان الآخرة خير وابقى وما كان كذلك فهو اولى بالطلب والتحصيل قوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم الآية وفيها مسائل المسألة الاولى اعلم ان الناس ذكروا في تعلق هذه الآية بما قبلها وجوها ولا استحسن واحدا منها والذي يخطر بالبال والعلم عند الله تعالى وجهان الاول ان المقصود من هذا الكلام ذكر طريق ثالث في اثبات النبوة وتقريره ان النبي صلى الله عليه وسلم قال للقوم انكم تحكمون بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها فهذا الحكم تقولونه على سبيل الافتراء على الله او تعلمون انه حكم حكم الله تعالى به والاول طريق مهجور باطل بالاتفاق فلم يبق الا الثاني ومن المعلوم انه تعالى ما خاطبكم به من غير واسطة ولما بطل هذا ثبت ان هذه الاحكام انما وصلت اليكم بقول رسول الله اليكم ونبي بعثه الله تعالى اليكم وحاصل الكلام ان حكمكم بحل بعض الاشياء وحرمة بعضها مع اشتراك الكل في الصفات المحسوسة والمنافع المحسوسة يدل على اعترافكم بصحة النبوة والرسالة واذا كان الامر كذلك فكيف يمكنكم ان تبالغوا هذه المبالغات العظيمة في انكار النبوة والرسالة وحمل الآية على الوجه الذي ذكرناه طريق حسن الطريق الثاني في حسن تعلق هذه الآية بما قبلها هو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ذكر الدلائل الكثيرة على صحة نبوة نفسه وبين فساد سؤالاتهم وشبهاتهم في انكارها اتبع ذلك ببيان فساد طريقتهم في شرائعهم واحكامهم وبين ان التمييز بين هذه الاشياء بالحل والحرمة مع انه لم يشهد بذلك لا عقل ولا نقل طريق باطل ومنهج فاسد والمقصود ابطال مذاهب القوم في اديانهم وفي احكامهم وانهم ليسوا على شيء في باب من الابواب المسألة الثانية المراد بالشيء الذي جعلوه حراما ما ذكره من تحريم السائبة والوصيلة والحام وايضا قوله تعالى هذه انعام وحرث حجر ايضا وقوله تعالى ما في بطون هذه الانعام خالصة لذكورنا ومحرم على ازواجنا وايضا قوله تعالى ثمانية ازواج من الضأن اثنين والدليل عليه ان قوله تعالى فجعلتم منه حراما وحلالا اشارة الى امر

تقدم منهم ولم يحك الله تعالى عنهم الا هذا فوجب توجيه هذا الكلام اليه ثم لما حكى الله تعالى عنهم ذلك قال لرسوله صلى الله عليه وسلم قل الله اذن لكم ام على الله تفترون وهذه القسمة صحيحة لان هذه الاحكام اما ان تكون من الله تعالى او لم تكن من الله فان كانت من الله فهو المراد بقوله تعالى الله اذن لكم وان كانت ليست من الله فهو المراد بقوله تعالى ام على الله تفترون ثم قال تعالى وما ظن الذين يفترون على الله الكذب وهذا وان كان في صورة الاستفهام الا ان المراد منه تعظيم من يفترى على الله تعالى وقرأ عيسى بن عمر وما ظن على لفظ الفعل ومعناه اى ظن ظنوا يوم القيامة وجئ به على لفظ الماضى لما ذكرنا ان احوال القيامة وان كانت آتية الا انها لما كانت واجبة الوقوع فى الحكمة لا جرم عبر الله تعالى عنها بصيغة الماضى ثم قال تعالى ان الله لذو فضل على الناس باعطاء العقل وارسال الرسل وبعثة الكتب ولكن اكثرهم لا يشكرون فلا يستعملون العقل فى التأمل فى دلائل الله ولا يقبلون دعوة انبياء الله عليهم السلام ولا ينتفعون باستماع كتب الله المسئلة الثالثة فى قوله تعالى ارايتم ما انزل الله فيه وجهان احدهما ان يكون بمعنى الذى فينتصب بارايتم والآخر ان يكون بمعنى اى فى الاستفهام فينتصب بانزل وهو قول الزجاج ومعنى انزل ههنا خلق وانشأ كقوله تعالى وانزل لكم من الانعام ثمانية ازواج وجاز ان يعبر عن الخلق بالانزال لان كل ما فى الارض من رزق فما انزل من السماء من ضرع وزرع وغيرهما فلما كان ايجاده بالانزال سمى انزالا قوله تعالى والله يقول الحق وهو يهدى السبيل وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قرآن ولا تعملون من عمل الا كنا عليكم شهودا اذ تفيضون فيه وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الا فى كتاب مبين الا ان اولياء فى الآية مسائل المسئلة الاولى اعلم انه لما اطال الكلام فى امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بايراد الدلائل على فساد مذهب الكفار وفى امره بايراد الجواب عن شبهاتهم وفى امره بتحمل اذاهم وبالرفق معهم ذكر هذا الكلام ليحصل به تمام السلوة والسرور للمطيعين وتمام الخوف والحزن والفزع للمذنبين وهو كونه تعالى عالما بعمل كل احد وبما فى قلبه من الدواعى والصوارف فان الانسان ربما اظهر من نفسه نسكا وطاعة وزهدا وتقوى ويكون باطنه مملوا من الخبث وربما يكون بالعكس من ذلك فاذا كان الحق سبحانه وتعالى عالما بما فى البواطن كان ذلك من اعظم انواع السرور للمطيعين ومن اعظم انواع التهديد للمذنبين المسئلة الثانية اعلم انه تعالى خص رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اول هذه الآية بالخطاب فى امرين ثم اتبع ذلك بتعميم الخطاب مع كل المكلفين فى شئ واحد اما الامران المخصوصان برسول الله صلى الله عليه وسلم فالاول منهما قوله تعالى وما تكون فى شان واعلم ان ما ههنا جحد والشان الخطب والجمع الشؤون تقول العرب ما شان فلان اى ما خطبه قال الاخفش وتقول ما شانت شانه اى ما عملت عمله وفيه وجهان قال ابن عباس وما تكون يا محمد فى شان يريد من اعمال البر وقال الحسن فى شان من شان الدنيا وحوائجك فيها والثانى منهما قوله تعالى وما تتلوا منه من قرآن واختلفوا فى ان الضمير فى قوله منه الى ماذا يعود وذكروا فيه ثلثة وجوه الاول انه راجع الى الشان لان تلاوة القرآن شان من شان رسول الله صلى الله عليه وسلم بل هو معظم شانه وعلى هذا التقدير فكان هذا داخلا تحت قوله تعالى وما تكون فى شان الا انه تعالى خصه بالذكر تنبيها على علو مرتبته كما فى قوله تعالى وملائكته وجبريل وميكائيل وكما فى قوله تعالى واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الثانى ان هذا الضمير عائد الى القرآن والتقدير وما تتلوا من القرآن وذلك لانه كما ان القرآن اسم للمجموع فكذلك هو اسم لكل جزء من اجزاء القرآن والاضمار قبل الذكر يدل على التعظيم الثالث ان يكون التقدير وما تتلوا من قرآن من الله اى نازل من عند الله واما قوله وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قرآن امران مخصوصان بالرسول صلى الله عليه وسلم اما قوله تعالى ولا تعملون من عمل فهذا خطاب مع النبى صلى الله عليه وسلم ومع جميع الامة والسبب فى ان خص محمدا صلوات الله عليه بالخطاب اولا ثم عمم الخطاب مع الكل هو ان قوله تعالى وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قرآن وان كان بحسب الظاهر خطابا مختصا برسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان الامة داخلون فيه ومرادون منه لانه من المعلوم انه اذا خوطب رئيس القوم كان القوم داخلين فى ذلك الخطاب والدليل عليه قوله تعالى يا ايها النبى اذا طلقتم النساء ثم انه تعالى بعد ان خص رسوله صلى الله عليه وسلم بذينك الخطابين عمم الكل بالخطاب الثالث فقال ولا تعملون من عمل ليدل ذلك على كونهم داخلين فى الخطابين الاولين ثم قال تعالى الا كنا عليكم شهودا وذلك لان الله تعالى شاهد على كل شئ وعالم بكل شئ اما على اصول اهل السنة والجماعة فالامر فيه ظاهر ولانه لا محدث ولا خالق ولا موجد الا الله تعالى فكل ما يدخل فى الوجود من احوال العباد واعمالهم الظاهرة والباطنة فكلها حصل بايجاد الله واحداثه والموجد للشئ لا بد وان يكون عالما به فوجب كونه تعالى عالما بكل المعلومات واما على اصول المعتزلة فقد قالوا انه تعالى حى وكل من كان حيا فانه يصح منه ان يعلم كل واحد من المعلومات والموجب لتلك العالمية هو ذاته سبحانه وتعالى فنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية ببعض المعلومات كنسبة ذاته الى اقتضاء حصول العالمية بسائر المعلومات فلما اقتضت ذاته حصول العالمية ببعض المعلومات وجب ان يقتضى حصول العالمية بجميع المعلومات فثبت كونه تعالى عالما بجميع المعلومات اما قوله تعالى اذ تفيضون فيه فاعلم ان الافاضة ههنا الدخول فى العمل على جهة الانصباب اليه وهو الانبساط فى العمل يقال افاض القوم فى الحديث اذا اندفعوا فيه وقد افاضوا من عرفة اذا دفعوا منه بكثرتهم فتفرقوا فان قيل اذ ههنا بمعنى حين فيصير تقدير الكلام الا كنا شهودا عليكم حين تفيضون فيه وشهادة الله عبارة عن علمه فيلزم ان يقال انه تعالى ما علم الاشياء الا عند وجودها وذلك باطل قلنا هذا السؤال بناء على ان شهادة الله عبارة عن علمه وهذا ممنوع فان الشهادة لا تكون الا عند وجود المشهود عليه واما العلم فلا يمتنع تقدمه على الشئ والدليل عليه ان الرسول

اذا خبرنا عن زيد انه يأكل غدا كنا من قبل حصول تلك الحالة عالمين بها ولا نوصف بكوننا شاهدين بها واعلم ان حاصل هذه الكلمات انه لا يخرج عن علم الله شئ ثم انه تعالى اكد هذا الكلام زيادة تاكيد فقال وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اصل العزوب من البعد يقال كلا عازب اذا كان بعيد المطلب وعزب الرجل بابله اذا ارسلها الى موضع بعيد من المنزل والرجل سمى عزبا لبعده عن الاهل وعزب الشئ عن علمى اذا بعد المسئلة الثانية قرأ الكسائى وما يعزب بكسر الزاء والباقون بالضم وفيه لغتان عزب يعزب وعزب يعزب المسئلة الثالثة قوله من مثقال ذرة اى وزن ذرة ومثقال الشئ ما يساويه فى الثقل والمعنى ما يساوى ذرة والذر صغار النمل واحدها ذرة وهى تكون خفيفة الوزن جدا وقوله فى الارض ولا فى السماء فالمعنى ظاهر فان قيل لم قدم الله تعالى ذكر الارض ههنا على ذكر السماء مع انه تعالى قال فى سورة سبا عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض قلنا حق السماء ان تقدم على الارض الا انه تعالى لما ذكر فى هذه الآية شهادته على احوال اهل الارض واعمالهم ثم وصل بذلك قوله لا يعزب عنه ناسب ان تقدم الارض على السماء فى هذا الموضع ثم قال تعالى ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وفيه قراءتان قرأ حمزة ولا اصغر ولا اكبر بالرفع فيهما والباقون بالنصب واعلم ان قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة تقديره وما يعزب عن ربك مثقال ذرة فلفظ مثقال عند دخول كلمة من عليه مجرور بحسب الظاهر ولكنه مرفوع فى المعنى فالمعطوف عليه ان عطف على الظاهر كان مجرورا الا ان لفظ اصغر واكبر غير منصرف وكان مفتوحا واذا عطف على المحل وجب كونه مرفوعا ونظيره قوله تعالى ما اتانى من احد عاقل وعاقل وكذا قوله ما لكم من اله غيره وغيره قال الشاعر فلسنا بالجبال ولا الحديدا هذا ما ذكره النحويون قال صاحب الكشاف لو صح هذا العطف لصار تقدير الآية ولا يعزب عنه شئ فى الارض ولا فى السماء الا فى كتاب وحينئذ يلزم ان يكون ذلك الشئ الذى فى الكتاب خارجا عن علم الله وانه باطل واجاب بعض المحققين عنه من وجهين الاول انا بينا ان العزوب عبارة عن مطلق البعد اذا ثبت هذا فنقول الاشياء المخلوقة على قسمين قسم اوجده الله تعالى ابتداء من غير واسطة كخلق الملائكة والسموات والارض وقسم آخر اوجده بواسطة القسم الاول مثل الحوادث الحادثة فى عالم الكون والفساد ولا شك ان هذا القسم الثانى قد يتباعد فى سلسلة العلية والمعلولية عن مرتبة وجود واجب الوجود فقوله تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء الا فى كتاب اى لا يبعد عن مرتبة وجوده وجود ذرة فى الارض ولا فى السماء الا وهو فى كتاب مبين وهو كتاب كتبه الله تعالى واثبت صور تلك المعلومات فيه ومتى كان الامر كذلك فقد كان عالما بها محيطا بحوالها والغرض منه الرد على من يقول انه تعالى غير عالم بالجزئيات وهو المراد من قوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون والوجه الثانى فى الجواب ان يجعل كلمة الا فى قوله الا فى كتاب مبين استثناء منقطعا بمعنى لكن هو فى كتاب مبين وذكر ابو على الجرجانى صاحب النظم عنه جوابا آخر فقال قوله وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر وههنا تم الكلام وانقطع ثم وقع الابتداء بكلام آخر وهو قوله الا فى كتاب مبين اى وهو ايضا فى كتاب مبين قال والعرب تضع الا موضع واو النسق كثيرا على معنى الابتداء كقوله انى لا يخاف لدى المرسلون الا من ظلم يعنى ومن ظلم وقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة الا الذين ظلموا يعنى والذين ظلموا وهذا الوجه فى غاية التعسف واجاب صاحب الكشاف بوجه رابع فقال الاشكال انما جاء اذا عطفنا قوله ولا اصغر من ذلك ولا اكبر على قوله من مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء اما بحسب الظاهر او بحسب المحل لكنا لا نقول ذلك بل نقول الوجه فى القراءة بالنصب فى قوله ولا اصغر من ذلك الحمل على نفى الجنس وفى القراءة بالرفع الحمل على الابتداء وخبره هو قوله فى كتاب مبين وهذا الوجه اختيار الزجاج الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون الذين آمنوا وكانوا يتقون لهم البشرى فى الحيوة الدنيا وفى الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا هو السميع العليم الا ان لله من فى السموات ومن فى الارض وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون هو الذى جعل لكم الليل لتسكنوا اعلم انا بينا ان قوله تعالى وما تكون فى شان وما تتلوا منه من قرآن مما يقوى قلوب المطيعين ومما يكسر قلوب الفاسقين فاتبعه الله تعالى بشرح احوال المخلصين الصادقين الصديقين وهو المذكور فى هذه الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى اعلم انا نحتاج فى تفسير هذه الآية الى ان نبين ان الولى من هو ثم نبين نفى الخوف والحزن عنهم فنقول اما ان الولى من هو فيدل عليه القرآن والخبر والاثر والمعقول اما القرآن فهو قوله تعالى فى هذه الآية الذين آمنوا وكانوا يتقون فقوله آمنوا اشارة الى كمال حال القوة النظرية وقوله وكانوا يتقون اشارة الى كمال حال القوة العملية وفيه مقام آخر وهو ان نحمل الايمان على مجموع الاعتقاد والعمل ثم نصف الولى بانه كان متقيا فى الكل اما التقوى فى موقف العلم فلان جلال الله اعلى من ان يحيط به عقل البشر فالصديق اذا وصف الله سبحانه بصفة من صفات الجلال فهو يقدس الله عن ان يكون كماله وجلاله مقتصرا على ذلك المقدار الذى عرفه ووصفه واذا عبد الله تعالى فهو يقدس الله تعالى عن ان يكون الخدمة اللائقة بكبريائه منقدرة بذلك المقدار فثبت انه يكون ابدا فى مقام الخوف والتقوى واما الاخبار فكثيرة روى عمر رضى الله عنه ان النبى صلى الله عليه وسلم قال هم قوم تحابوا فى الله على غير ارحام بينهم ولا اموال يتعاطونها فوالله ان وجوههم لنور وانهم لعلى منابر من نور لا يخافون اذا خاف الناس ولا يحزنون اذا حزن الناس ثم قرأ هذه الآية وعن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال هم الذين يذكرون بالله لرؤيتهم قال اهل

التحقيق السبب فيه ان مشاهدتهم تذكر امر الآخرة لما يشاهد فيهم من آثار الخشوع والخضوع ولما ذكر الله تعالى في قوله سيماهم في وجوههم من اثر السجود اما الاثر فقال ابو بكر
الاصم اولياء الله هم الذين تولى الله هدايتهم بالبرهان وتولوا القيام بحق عبودية الله والدعوة اليه واما المعقول فنقول ظهر في علم الاشتقاق ان تركيب الواو واللام
يدل على معنى القرب فولي كل شيء هو الذي يكون قريبا منه والقرب من الله تعالى بالمكان والجهة محال فالقرب منه انما يكون اذا كان القلب
مستغرقا في نور معرفة الله فان رأى رأى دلائل قدرة الله وان سمع سمع آيات الله وان نطق نطق بالثناء على الله وان تحرك تحرك في خدمة الله وان
اجتهد اجتهد في طاعة الله فهنالك يكون في غاية القرب من الله تعالى فهذا الشخص يكون وليا لله تعالى واذا كان كذلك كان الله وليا له ايضا كما
قال الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور ويجب ان يكون الامر كذلك لان القرب لا يحصل الا من الجانبين وقال المتكلمون ولي الله من يكون
آتيا بالاعتقاد الصحيح المبني على الدليل ويكون آتيا بالاعمال الصالحة على وفق ما وردت به الشريعة فهذا كلام مختصر في تفسير الولي اما قوله تعالى في صفتهم
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ففيه بحثان الاول ان الخوف انما يكون في المستقبل بمعنى انه يخاف حدوث شيء في المستقبل من المكاره والحزن
انما يكون على الماضي اما لاجل انه كان قد حصل في الماضي ما كرهه او لانه فات شيء احبه البحث الثاني قال بعض المحققين ان نفي الخوف والحزن اما ان
يحصل للاولياء حال كونهم في الدنيا او حال انتقالهم الى الآخرة والاول باطل لوجوه احدها ان هذا لا يحصل في دار الدنيا لانها دار خوف وحزن
والمؤمن خصوصا لا يخلو من ذلك على ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وعلى ما قال حفت الجنة بالمكاره وحفت النار
بالشهوات وثانيها ان المؤمن وان صفي عيشه في الدنيا فانه لا يخلو من هم بامر الآخرة شديد وحزن على ما يفوته من القيام بطاعة الله واذا بطل
هذا القسم وجب حمل قوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون على امر الآخرة فهذا كلام محقق وقال بعض العارفين ان الولاية عبارة عن القرب
فولي الله تعالى هو الذي يكون في غاية القرب من الله تعالى وهذا القرب قد فسرناه باستغراقه في معرفة الله تعالى بحيث لا يخطر بباله في تلك اللحظة شيء مما سوى الله
ففي هذه الساعة تحصل الولاية التامة ومتى كانت هذه الحالة حاصلة فان صاحبها لا يخاف شيئا ولا يحزن بسبب شيء وكيف يعقل ذلك والخوف
من الشيء والحزن على الشيء لا يحصل الا بعد الشعور به والمستغرق في نور جلال الله غافل عن كل ما سوى الله فيمتنع ان يكون له خوف او حزن وهذه درجة
عالية ومن لم يذقها لم يعرفها ثم ان صاحب هذه الحالة قد تزول عنه هذه الحالة وحينئذ يحصل له الخوف والحزن والرجاء والرغبة والرهبة بسبب
الاحوال الجسمانية كما يحصل لغيره وسمعت ان ابراهيم الخواص رحمه الله كان في البادية ومعه واحد يصحبه فاتفق في بعض الليالي ظهور حالة قوية
وكشف تام له فجلس في موضعه وجاءت السباع ووقفت بالقرب منه والمريد تسلق على رأس شجرة خوفا منها والشيخ كان فارغا من تلك
السباع فلما اصبح وزالت تلك الحالة ففي الليلة الثانية وقعت بعوضة على يده فاظهر الجزع من تلك البعوضة فقال المريد كيف يليق
هذا بما قبلها فقال الشيخ انا انما تحملنا البارحة ما تحملناه بسبب القوة الواردة الغيبية فلما غاب ذلك الوارد فانا اضعف خلق الله
المسألة الثانية قال اكثر المحققين ان اهل الثواب لا يحصل لهم خوف في محفل القيامة واحتجوا على صحة قولهم بقوله تعالى الا ان اولياء الله لا خوف
عليهم ولا هم يحزنون وبقوله تعالى لا يحزنهم الفزع الاكبر وتتلقاهم الملائكة وايضا فالقيامة دار الجزاء فلا يليق به ايصال الخوف اليه ومنهم من
قال يحصل فيه انواع من الخوف وذكروا فيه اخبارا تدل عليه الا ان ظاهر القرآن اولى من خبر الواحد اما قوله تعالى الذين آمنوا وكانوا يتقون
ففيه اوجه الاول النصب بكونه صفة للاولياء والثاني النصب على المدح والثالث الرفع على الابتداء وخبره لهم البشرى اما قوله تعالى
لهم البشرى ففيه اقوال الاول المراد منه الرؤيا الصالحة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال البشرى هي الرؤيا الصالحة يراها المسلم او ترى له وعنه
صلى الله عليه وسلم ذهبت النبوة وبقيت المبشرات وعنه صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة من الله والحلم من الشيطان فاذا حلم احدكم حلما يخافه
فليتعوذ منه وليبصق عن شماله ثلث مرات فانه لا يضره وعنه صلى الله عليه وسلم الرؤيا الصالحة جزء من ستة واربعين جزءا من النبوة وعن
ابن مسعود رضي الله عنه الرؤيا ثلثة الهم يهم به الرجل من النهار فيراه في الليل وحضور الشيطان والرؤيا التي هي الرؤيا الصادقة حقة وعن ابراهيم
الرؤيا ثلثة فالمبشرة من الله جزء من سبعين جزءا من النبوة والشيء يهم به احدكم بالنهار فلعله يراه بالليل والتحزين من الشيطان فاذا رأى احدكم
ما يحزنه فليقل اعوذ بما عاذت به ملائكة الله من شر رؤياي التي رأيتها ان تضرني في دنياي او في آخرتي واعلم انا اذا حملنا قوله لهم البشرى على
الرؤيا الصادقة فظاهر هذا النص يقتضي ان لا تحصل هذه الحالة الا لهم والعقل ايضا يدل عليه وذلك لان ولي الله هو الذي يكون مستغرق
القلب والروح بذكر الله ومن كان كذلك فانه عند النوم لا يبقى في روحه الا معرفة الله ومن المعلوم ان معرفة الله ونور جلال الله لا يفيده الا
الحق والصدق اما من يكون متوزع الفكر على احوال هذا العالم الكدر المظلم فانه اذا نام بقي كذلك فلا جرم لا اعتماد على رؤياه فلهذا السبب
قال لهم البشرى في الحيوة الدنيا على سبيل الحصر والتخصيص القول الثاني في تفسير البشرى انها عبارة عن محبة الناس له وعن ذكرهم اياه بالثناء
الحسن وعن ابي ذر رضي الله عنه قلت يا رسول الله ان الرجل يعمل العمل لله ويحبه الناس فقال تلك عاجل بشرى المؤمن واعلم ان المباحث العقلية
تقوي هذا المعنى وذلك ان الكمال محبوب لذاته لا لغيره فكل من اتصف بصفة من صفات الكمال صار محبوبا لكل احد ولا كمال للعبد اعلى واشرف

من كونه مستغرق القلب بمعرفة الله مشغول اللسان بذكر الله مستغرق الجوارح والاعضاء بعبودية الله فاذا ظهر شيء من هذه الاحوال صارت الالسنة جارية بمدحه والقلوب مجبولة على حبه وكلما كانت
هذه الصفات الشريفة اكثر كانت هذه المحبة اقوى وايضا فنور معرفة الله مخدوم بالذات ففي اي قلب حضر صار ذلك الانسان مخدوما بالطبع الا ترى ان البهائم والسباع قد
تكون اقوى من الانسان ثم انها اذا شاهدت الانسان هابته وفرت منه وما ذاك الا لمهابة النفس الناطقة القول الثالث في تفسير البشرى انها عبارة عن حصول
البشرى لهم عند الموت قال تعالى تتنزل عليهم الملائكة الا تخافوا ولا تحزنوا وابشروا بالجنة واما البشرى في الآخرة فسلام الملائكة عليهم كما قال تعالى والملائكة يدخلون عليهم
من كل باب سلام عليكم وسلام الله عليهم كما قال سلام قولا من رب رحيم ويندرج في هذا الباب ما ذكره الله تعالى في هذا الكتاب الكريم من بياض وجوههم واعطاء الصحائف
بايمانهم وما يلقون فيها من الاحوال السارة فكل ذلك من المبشرات القول الرابع انه عبارة عما بشر الله تعالى عباده المتقين في كتابه وعلى السنة انبيائه من جنته و
كريم ثوابه ودليله قوله تعالى يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان واعلم ان لفظ البشارة مشتق من خبر سار يظهر اثره في بشرة الوجه فكل ما كان كذلك دخل في
هذه الآية ومجموع الامور المذكورة مشتركة في هذه الصفة فيكون الكل داخلا فيه فكل ما يتعلق من هذه الوجوه بالدنيا فهو داخل تحت قوله لهم البشرى في الحيوة
الدنيا وكل ما يتعلق بالآخرة فهو داخل تحت قوله وفي الآخرة ثم انه تعالى لما ذكر صفة اوليائه وشرح احوالهم قال لا تبديل لكلمات الله والمراد انه لا خلف فيها والكلمة
والقول سواء ونظيره قوله تعالى ما يبدل القول لدي وهذا احد ما يقوي ان المراد بالبشرى وعد الله بالثواب والكرامة لمن اطاعه بقوله يبشرهم ربهم برحمة منه ورضوان
ثم بين تعالى ان ذلك هو الفوز العظيم وهو كقوله تعالى واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا ثم قال القاضي قوله لا تبديل لكلمات الله يدل على انها قابلة للتبديل وكل
ما قبل العدم امتنع ان يكون قديما ونظير هذا الاستدلال بحصول النسخ على ان حكم الله لا يكون قديما وقد سبق الكلام على امثال هذه الوجوه قوله تعالى ولا يحزنك قولهم
ان العزة لله الآية اعلم ان القوم لما اوردوا انواع الشبهات التي حكاها الله تعالى عنهم فيما تقدم من هذه السورة واجاب الله تعالى عنها بالاجوبة التي فسرناها وقررناها
عدلوا الى طريق آخر وهو انهم هددوه وخوفوه وزعموا انهم اصحاب الاتباع والاموال فنسعى في قهرك وفي ابطال امرك ثم انه سبحانه وتعالى اجاب عن هذا الطريق بقوله
ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا واعلم ان الانسان انما يحزن من وعيد الغير وتهديده ومكره وكيده لو جوز كونه مؤثرا في حاله فاذا علم من جهة علام الغيوب ان
ذلك لا يؤثر خرج من ان يكون سببا لحزنه ثم انه تعالى كما ازال عن اوليائه حزن الآخرة بسبب قوله الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكذلك
ازال حزن الدنيا بقوله ولا يحزنك قولهم ان العزة لله جميعا فاذا كان الله تعالى هو الذي ارسله الى الخلق وهو الذي امره بدعوتهم الى هذا الدين كان لا محالة ناصرا له ومعينا
ولما ثبت ان العزة والقهر والقدرة ليس الا له فقد حصل الامن وزال الخوف فان قيل فكيف امنه من ذلك ولم يزل خائفا حتى خرج الى الهجرة والهرب ثم من بعد
ذلك يخاف حالا بعد حال قلنا ان الله تعالى وعده الظفر والنصرة مطلقا والوقت ما كان معينا فهو في كل وقت كان يخاف من ان لا يكون هذا الوقت
المعين ذلك الوقت فحينئذ يحصل الانكسار والانهزام في هذا الوقت اما قوله تعالى ان العزة لله جميعا ففيه ابحاث الاول قال القاضي ان العزة بالالف المكسورة وفي
فتحها تقارب الكفر لانه يؤدي الى ان القوم كانوا يقولون ان العزة لله جميعا وان الرسول صلى الله عليه وسلم كان يحزنه ذلك اما اذا كسرت الالف كان ذلك
استئنافا وهذا يدل على فضيلة علم الاعراب قال صاحب الكشاف وقرأ ابو حيوة ان العزة بالفتح بمعنى لان العزة على صريح التعليل البحث الثاني فائدة قوله ان العزة لله
في هذا المقام امور الاول المراد منه ان جميع العزة والقدرة هي لله تعالى يعطي ما يشاء لعباده والغرض منه انه لا يعطي الكفار قدرة عليه بل يعطيه القدرة عليهم حتى يكون
هو بذلك اعز منهم فآمنه الله تعالى بهذا القول من اضرار الكفار به بالقتل والايذاء ومثله قوله تعالى كتب الله لاغلبن انا ورسلي انا لننصر رسلنا الثاني قال الاصم
المراد ان المشركين يتعززون بكثرة خدمهم واموالهم ويخوفونك بها وتلك الاشياء كلها لله تعالى فهو تعالى قادر على ان يسلب منهم كل تلك الاشياء
وان ينصرك وينقل اموالهم وديارهم اليك فان قيل قوله ان العزة لله جميعا كالمضاد لقوله ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين قلنا لا مضادة لان عزة الرسول صلى الله
عليه وسلم والمؤمنين الى الله لا مضادة لان عزة الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كلها بالله فهي لله اما قوله تعالى انه هو السميع العليم اي يسمع ما يقولون ويعلم ما يعزمون
وهو مكافيهم بذلك واما قوله تعالى الا ان لله من في السموات ومن في الارض ففيه وجهان الاول انه تعالى ذكر في الآية المتقدمة الا ان لله ما في السموات والارض وكلمة ما
تدل على ان كل ما لا يعقل فهو ملك لله تعالى وملك له واما ههنا فكلمة من مختصة بمن يعقل فيدل على ان كل العقلاء داخلون تحت ملك الله وملكه فيكون
مجموع الآيتين دالا على ان الكل ملكه وملكه الثاني ان المراد بمن في السموات العقلاء المميزون وهم الملائكة والثقلان وانما خصهم بالذكر ليدل على ان هؤلاء
اذا كانوا له وفي ملكه فالجمادات اولى بهذه العبودية فيكون ذلك قدحا في جعل الاصنام شركاء لله تعالى ثم قال وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء وفي
كلمة ما قولان الاول انه نفي وجحد والمعنى انهم ما اتبعوا سبيل الله وانما اتبعوا الاسماء ظنوها شركاء لله تعالى ومثاله ان احدنا لو ظن ان زيدا في الدار وما كان
فيها فخاطب انسانا في الدار ظنه زيدا فانه لا يقال انه خاطب زيدا بل يقال خاطب من ظنه زيدا الثاني ان ما استفهام كانه قيل اي شيء يتبع الذين يدعون
من دون الله شركاء والمقصود تقبيح فعلهم يعني انهم ليسوا على شيء ثم قال تعالى ان يتبعون الا الظن والمعنى انهم انما اتبعوا ظنونهم الباطلة واوهامهم
الفاسدة ثم بين ان هذا الظن لا حكم له وان هم الا يخرصون وذكرنا معنى الخرص في سورة الانعام عند قوله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون
هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُونَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا
سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنْ عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا

تعلمون قل ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون متاع في الدنيا ثم الينا مرجعهم ثم نذيقهم العذاب
الشديد بما كانوا يكفرون واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي

اعلم انه تعالى لما ذكر قوله ان العزة لله جميعا احتج عليه بهذه الآية والمعنى انه تعالى جعل الليل لتزول التعب والكلال بالسكون فيه وجعل النهار مبصرا اي مضيئا لتهتدوا
به في حوائجكم بالابصار والمبصر الذي يبصر والنهار يبصر فيه وانما جعله مبصرا على طريق نقل الاسم من المسبب الى السبب فان قيل ان قوله تعالى هو الذي جعل لكم الليل لتسكنوا فيه
يدل على انه تعالى ما خلقه الا لهذا الوجه قوله تعالى ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون يدل على انه تعالى اراد بتخليق الليل والنهار انواعا كثيرة من الدلائل قلنا
ان قوله تعالى لتسكنوا فيه لا يدل على انه لا حكمة فيه الا ذلك بل ذلك يقتضي حصول تلك الحكمة اما قوله ان في ذلك لآيات لقوم يسمعون فالمراد يتدبرون
ما يسمعون ويعتبرون به قوله تعالى قالوا اتخذ الله ولدا سبحانه اعلم ان هذا نوع آخر من اباطيل الكفار التي حكاها الله تعالى عن الكفار وهي قولهم اتخذ الله ولدا و
يحتمل ان يكون المراد حكاية قول القائل من يقول الملائكة بنات الله ويحتمل ان يكون المراد قول من يقول الاوثان اولاد الله ويحتمل ان يكون قد كان فيهم
قوم من النصارى قالوا ذلك ثم انه تعالى استنكر هذا القول وقال بعده هو الغني له ما في السموات وما في الارض واعلم ان كونه تعالى غنيا مالكا لكل ما في السموات
والارض يدل على انه سبحانه يستحيل ان يكون له ولد وبيان ذلك من وجوه الاول انه سبحانه غني مطلقا كما قال في هذه الآية والعقل ايضا يدل عليه لانه
لو كان محتاجا لافتقر الى صانع آخر وهو محال وكل من كان غنيا فانه لابد وان يكون فردا منزها عن الاجزاء والابعاض وكل من كان كذلك امتنع ان ينفصل عنه
جزء من اجزائه والولد عبارة عن ان ينفصل جزء من اجزاء الانسان ثم يتولد عن ذلك الجزء مثله فاذا كان هذا محالا ثبت ان كونه غنيا يمنع من ثبوت
الولد الحجة الثانية انه تعالى غني وكل من كان غنيا كان قديما ازليا باقيا سرمديا فكل من كان كذلك امتنع عليه الانقراض والانقضاء والولد انما يحصل
للشيء الذي ينقضي وينقرض فيكون ولده قائما مقامه فثبت ان كونه تعالى غنيا يدل على انه يمتنع ان يكون له ولد الحجة الثالثة انه تعالى غني وكل من كان
غنيا فانه يمتنع ان يكون موصوفا بالشهوة واللذة واذا امتنع ذلك امتنع ان يكون له صاحبة وولد الحجة الرابعة انه غني وكل من كان غنيا
امتنع ان يكون له ولد لان اتخاذ الولد انما يكون في حق من يكون محتاجا حتى يعينه ولده على المصالح الحاصلة والمتوقعة فمن كان غنيا مطلقا امتنع عليه اتخاذ
الولد الحجة الخامسة ولد الحيوان انما يكون ولدا له بشرطين اذا كان مساويا له في الطبيعة والحقيقة ويكون ابتداء وجوده وتكونه منه وهذا في حق الله تعالى محال
لانه غني مطلق وكل من كان غنيا مطلقا كان واجب الوجود لذاته فلو كان لواجب الوجود ولد لكان ولده مساويا له فيلزم ان يكون ولده واجب الوجود
ايضا واجب الوجود لكن كونه واجب الوجود يمنع من تولده من غيره واذا لم يكن متولدا من غيره لم يكن ولدا فثبت ان كونه تعالى غنيا من اقوى الدلائل والبينات
على انه تعالى لا ولد له وهذه النكتة مع لطافتها الا انها في غاية القوة الحجة السادسة انه تعالى غني وكل من كان غنيا امتنع ان يكون له اب وام وكل من تقدس عن الوالدين
وجب ان يكون متقدسا عن الاولاد فان قيل يشكل هذا بالولد الاول قلنا الولد الاول لا يمتنع كونه ولد الغيره لانه تعالى كان قادرا على ان يخلق الولد الاول
من ابوين يتقدمانه اما الحق سبحانه وتعالى فانه يمتنع افتقاره الى الابوين والا لما كان غنيا مطلقا الحجة السابعة انه تعالى غني مطلق وكل من كان غنيا
مطلقا امتنع ان يفتقر في احداث الاشياء الى غيره اذا ثبت هذا فنقول هذا الولد اما ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما فهو واجب الوجود لذاته
اذ لو كان ممكن الوجود لافتقر الى المؤثر وافتقار القديم الى المؤثر يقتضي ايجاد الموجود وهو محال واذا كان واجب الوجود لذاته لم يكن ولدا لغيره بل كان
موجودا مستقلا بنفسه واما ان كان هذا الولد حادثا والحق سبحانه وتعالى غني مطلق فكان قادرا على احداثه ابتداء من غير شريك شيء آخر
فكان هذا عبدا مطلقا ولم يكن ولدا فهذه جملة الوجوه المستنبطة من قوله هو الغني الدالة على انه يمتنع ان يكون له ولد اما قوله تعالى له ما في السموات وما في
الارض فاعلم انه نظير قوله تعالى ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا وحاصله يرجع الى ان ما سوى الواحد الاحد الحق ممكن وكل ممكن محتاج وكل
محتاج محدث فكل ما سوى الواحد الاحد الحق محدث وانه محدثه وخالقه وموجده وذلك يدل على فساد القول باثبات الصاحبة والولد ولما بين
تعالى بالدليل الواضح امتناع ما اضافوه اليه عطف عليهم بالانكار والتوبيخ فقال ان عندكم من سلطان بهذا منبها على انه لا حجة عندهم في ذلك البتة
ثم بالغ في ذلك الانكار فقال اتقولون على الله ما لا تعلمون وقد ذكرنا ان هذه الآية يحتج بها في ابطال التقليد في اصول الديانات ونفاة القياس واخبار
الآحاد قد يحتجون بها في ابطال هذين الاصلين وقد سبق الكلام فيه قوله تعالى قل ان الذين يفترون على الله الكذب الآية اعلم انه تعالى لما بين بالدليل القاطع
ان اثبات الولد لله تعالى قول باطل ثم بين انه ليس لهذا القائل دليل على صحة قوله فقد ظهر ان ذلك المذهب افتراء على الله تعالى ونسبة الى ما لا يليق
به البتة فبين ان من هذا حاله فانه لا يفلح البتة الا ترى انه قال في اول سورة المؤمنين قد افلح المؤمنون وقال في آخر هذه السورة انه لا يفلح الكافرون
واعلم ان قوله ان الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون يدخل فيه هذه الصورة ولكنه لا يختص بها بل كل من قال في ذات الله سبحانه وتعالى وصفاته
قولا بغير علم وبغير حجة وبينة كان داخلا في هذا الوعيد ومعنى قوله لا يفلح قد ذكرناه في اول سورة البقرة في قوله واولئك هم المفلحون وبالجملة
فالفلاح عبارة عن الوصول الى المقصود والمطلوب فمعنى انه لا يفلح هو انه لا ينجح في سعيه ولا يفوز بمطلوبه بل خاب وخسر ومن الناس من اذا فاز بشيء
من المطالب العاجلة والمقاصد الخسيسة ظن انه قد فاز بالمقصد الاقصى والله تعالى ازال هذا الخيال بان قال ان ذلك المقصود الخسيس متاع قليل في

الدنيا ثم لابد من الموت وعند الموت لابد من الرجوع الى الله تعالى وعند هذا الرجوع لابد وان يذيقه الله تعالى العذاب الشديد بسبب ذلك الكفر المتقدم وهذا الكلام في غاية
النظام ونهاية الحسن والجلالة واتل عليهم نبأ نوح اذ قال لقومه يا قوم ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله
توكلت فاجمعوا امركم وشركاءكم ثم لا يكن امركم عليكم غمة ثم اقضوا الي ولا تنظرون
فان توليتم فما سألتكم من اجر ان اجري الا على الله وامرت ان اكون من المسلمين فكذبوه فنجيناه ومن
معه في الفلك وجعلناهم خلائف واغرقنا الذين كذبوا بآياتنا فانظر كيف كان عاقبة المنذرين

اعلم انه سبحانه وتعالى لما بالغ في تقرير الدلائل والبينات وفي الجواب عن الشبه والسؤالات شرع بعد ذلك في بيان قصص الانبياء لوجوه احدها ان الكلام اذا طال في تقرير
نوع من انواع العلوم فربما حصل نوع من انواع الملالة فاذا انتقل الانسان من ذلك الفن من العلم الى فن آخر انشرح صدره وطاب قلبه ووجد في نفسه رغبة
جديدة وقوة حادثة وميلا قويا وثانيها ليكون للرسول صلى الله عليه وسلم واصحابه اسوة حسنة بمن سلف من الانبياء عليهم السلام فان الرسول صلى الله عليه وسلم
اذا سمع ان معاملة هؤلاء الكفار مع كل الرسل ما كان الا على هذا الوجه خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت وثالثها ان الكفار اذا سمعوا
هذه القصص وعلموا ان الجهال وان بالغوا في ايذاء الانبياء المتقدمين الا ان الله تعالى اعانهم بالآخرة ونصرهم وايدهم وقهر اعداءهم كان سماع هؤلاء الكفار
لامثال هذا الكلام والقصص سببا لانكسار قلوبهم ووقوع الخوف والوجل في صدورهم وحينئذ يقللون من انواع الايذاء والسفاهة ورابعها انا قد دللنا على ان محمدا
صلوات الله عليه لما لم يتعلم علما ولم يطالع كتابا ثم ذكر هذه الاقاصيص من غير تفاوت ومن غير زيادة ونقصان دل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم انما عرفها
بالوحي والتنزيل واعلم انه تعالى ذكر في هذه السورة من قصص الانبياء ثلاثا فقصة نوح عليه السلام وهي المذكورة في هذه الآية وفيها وجهان من
الفائدة الاول ان قوم نوح لما اصروا على الكفر والجحد عجل الله تعالى هلاكهم بالغرق فذكر الله تعالى قصتهم لتصير تلك القصة عبرة لهؤلاء الكفار وداعية
الى مفارقة الجحد بالتوحيد والنبوة الثاني ان كفار مكة كانوا يستعجلون العذاب الذي يذكره رسول الله صلى الله عليه وسلم لهم وكانوا يقولون له كذبت
فانه ما جاءنا هذا العذاب والله تعالى ذكر لهم قصة نوح عليه السلام وانه كان يخوفهم بهذا العذاب وكانوا يكذبونه فيه ثم في الآخرة وقع كما اخبر فكذا ههنا ان
نوحا عليه السلام قال لقومه ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري بآيات الله فعلى الله توكلت وهذا جملة من الشرط والجزاء اما الشرط فهو مركب من قيدين
القيد الاول قوله ان كان كبر عليكم مقامي قال الواحدي في البسيط يقال كبر يكبر كبرا في السن وكبر الامر والشيء اذا عظم يكبر كبرا وكبارة قال ابن عباس
ثقل عليكم وشق عليكم وعظم امره عندكم والمقام بضم الميم مصدر كالاقامة يقال اقمت بين اظهركم مقاما واقامة والمقام بفتح الميم الموضع الذي يقوم فيه والمراد بالمقام
ههنا مكثه ولبثه فيهم وبالجملة فقوله كبر عليكم مقامي جار مجرى قولهم فلان ثقيل الظل واعلم ان سبب هذا الثقل امران احدهما انه عليه السلام مكث
فيهم الف سنة الا خمسين عاما والثاني ان اولئك الكفار كانوا قد الفوا تلك المذاهب الفاسدة والطرائق الباطلة والغالب ان من الف طريقة في الدين
فانه يثقل عليه ان يدعى الى خلافها ويذكر له ركاكتها فان اقترن بذلك طول مدة الدعاء كان اثقل واشد كراهية فان اقترن به ايراد الدلائل الظاهرة على
فساد ذلك المذهب كانت النفرة اشد فهذا هو السبب في حصول ذلك الثقل القيد الثاني هو قوله وتذكيري بآيات الله واعلم ان الطباع المشغوفة بالدنيا
الحريصة على طلب اللذات العاجلة تكون شديدة النفرة عن الامر بالطاعات والنهي عن المعاصي والمنكرات قوية الكراهية لسماع ذكر الموت وتقبيح صورة الدنيا واذا
كان كذلك فانه يستثقل الانسان الذي يأمره بالمعروف وينهاه عن المنكر وفي الآية وجه آخر وهو ان يكون قوله ان كان كبر عليكم مقامي وتذكيري معناه
انهم كانوا اذا وعظوا الجماعة قاموا على ارجلهم ويعظونهم ليكون مكانهم ظاهرا وكلامهم مسموعا كما يحكى عن عيسى عليه السلام انه كان يعظ الحواريين قائما
وهم قعود واعلم ان هذا هو الشرط المذكور في هذه الآية اما الجزاء ففيه قولان الاول ان الجزاء هو قوله تعالى فعلى الله توكلت يعني ان شدة بغضكم لي يحملكم
على الاقدام على ايذائي وانا لا اقابل ذلك الشر الا بالتوكل على الله واعلم انه عليه السلام كان ابدا متوكلا على الله وهذا اللفظ يوهم انه انما توكل على الله في هذه
الساعة لكن المعنى انه انما توكل على الله في دفع هذا الشر في هذه الساعة والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان جواب الشرط هو قوله تعالى فاجمعوا امركم وقوله
فعلى الله توكلت كلام اعترض بين الشرط وجوابه كما تقول في الكلام ان كنت انكرت علي شيئا فالله حسبي فاعمل ما تريد واعلم ان جواب هذا الشرط يشتمل على قيود
خمسة على الترتيب الاول قوله تعالى فاجمعوا امركم وفيه بحثان الاول قال الفراء الاجماع الاعداد والعزيمة على الامر وانشد بالبيت يشوى والمنى لا ينفع حل الغدان
تجمعا وامر مجمع فاذا اردت جمع المتفرق قلت جمعت القول فهم مجموعون وقال ابو الهيثم اجمع امره اي جعله جميعا بعدما كان متفرقا قال وتفرقه انه جعل
يرتئيه فيقول مرة افعل كذا ومرة افعل كذا فلما عزم على امر واحد فقد اجمعه اي جعله جميعا فهذا هو الاصل في الاجماع ومنه قوله تعالى وما كنت لديهم اذ اجمعوا
امرهم ثم صار بمعنى العزم حتى وصل بعلى فقيل اجمعت على الامر اي عزمت عليه والاصل اجمعت الامر البحث الثاني روى الاصمعي عن نافع فاجمعوا امركم
بوصل الالف من الجمع وفيه وجهان الاول قال ابو علي الفارسي فاجمعوا ذوي الامر منكم فحذف المضاف وجرى على المضاف اليه ما كان يجري على المضاف
لو ثبت الثاني قال ابن الانباري المراد من الامر ههنا وجوه كيدهم ومكرهم فالتقدير لا تدعوا من امركم شيئا الا احضرتموه القيد الثاني قوله تعالى وشركاءكم
وفيه ابحاث الاول الواو ههنا بمعنى مع والمعنى فاجمعوا امركم مع شركائكم ونظيره قوله لو تركت الناقة وفصيلها لرضعها ولو خليت والاسد لاكلك البحث الثاني

يحتمل أن يكون المراد من الشركاء الأوثان التي سميتموها بالآلهة ويحتمل أن يكون المراد منها ما كان على مثل قولهم ودينهم فإن كان المراد هو الأول فإنما حث الكفار على الاستعانة بالأوثان بناء على مذهبهم من أنها تضر وتنفع وإن كان المراد هو الثاني فوجه الاستعانة بها ظاهر البحث الثالث قرأ الحسن وجماعة من القراء وشركاؤكم بالرفع عطفا على الضمير المرفوع والتقدير فأجمعوا أنتم وشركاؤكم قال الواحدي وجاز ذلك من غير تأكيد الضمير كقوله اسكن أنت وزوجك الجنة لأن قوله أمركم فصل بين الضمير وبين المنسوق فكان كالعوض من التوكيد وكان الفراء يستقبح هذه القراءة لأنها توجب أن يكون شركاؤكم بالواو وهذا الحرف غير موجود في المصاحف القيد الثالث قوله تعالى ثم لا يكن أمركم عليكم غمة قال أبو الهيثم أي مبهما من قولهم غم علينا الهلال فهو مغموم إذا التبس فلم ير قال طرفة لعمري ما أمري علي بغمة نهاري ولا ليلي علي بسرمد وقال الليث إنه لفي غمة من أمره إذا لم يهتد له قال الزجاج أي ليكن أمركم ظاهرا منكشفا القيد الرابع قوله تعالى ثم اقضوا إلي وفيه بحثان البحث الأول قال ابن الأنباري معناه ثم اقضوا إلي بمكروهكم وما توعدونني به تقول العرب قضى فلان يريدون مات ومضى قال بعضهم قضاء الشيء إحكامه وإمضاؤه والفراغ منه وبه سمي القاضي لأنه إذا حكم فقد فرغ فقوله ثم اقضوا إلي أي افرغوا من أمركم وامضوا ما في أنفسكم واقطعوا ما بيني وبينكم ومنه قوله تعالى وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب أي أعلمناهم إعلاما قاطعا وقال تعالى وقضينا إليه ذلك الأمر قال القفال ومجاز دخول كلمة إلى في هذا الموضع من قولهم برئت إليك وخرجت إليك من العهد وفيه معنى الإخبار فكأنه تعالى قال ثم القوا إلي ما تستقر آراؤكم عليه محكما مفروغا منه البحث الثاني قرئ ثم أفضوا إلي بالفاء بمعنى ثم انتهوا إلي بشركم وقيل هو من أفضى الرجل إذا خرج إلى الفضاء أي أصحروا به إلي وأبرزوه لي القيد الخامس قوله تعالى ثم لا تنظرون ومعناه لا تمهلون بعد إعلامكم إياي ما اتفقتم عليه فهذا هو تفسير هذه الألفاظ وقد نظم القاضي هذا الكلام على أحسن الوجوه فقال إنه عليه السلام قال في أول الأمر فعلى الله توكلت فإني واثق بوعده جازم بأنه لا يخلف الميعاد فلا تظنوا أن تهديدكم إياي بالقتل والإيذاء يمنعني من الدعاء إلى الله ثم إنه عليه السلام أورد عليهم ما يدل على صحة دعواه فقال فأجمعوا أمركم كأنه يقول لهم أجمعوا كل ما تقدرون عليه من الأسباب التي توجب حصول مطلوبكم ثم لم يقتصر على ذلك بل أمرهم بأن يضموا إلى أنفسهم شركاءهم الذين كانوا يزعمون أن حالهم تقوى بمكانهم وبالتقرب إليهم ثم لم يقتصر على هذين بل ضم إليهما ثالثا وهو قوله ثم لا يكن أمركم عليكم غمة وأراد أن يبلغوا فيه كل غاية في المكاشفة والمجاهرة ثم لم يقتصر على ذلك حتى ضم إليها رابعا فقال ثم اقضوا إلي والمراد أن وجهوا كل تلك الشرور إلي ثم ضم إلى ذلك خامسا وهو قوله ولا تنظرون أي عجلوا ذلك بأشد ما تقدرون عليه من غير إنظار فهذا آخر الكلام ومعلوم أن مثل هذا الكلام يدل على أنه عليه السلام كان قد بلغ الغاية في التوكل على الله وأنه كان قاطعا بأن كيدهم لا يصل إليه ومكرهم لا ينفذ فيه أما قوله تعالى فإن توليتم فما سألتكم من أجر فقال المفسرون هذا إشارة إلى أنه ما أخذ منهم مالا على دعوتهم إلى دين الله ومتى كان الإنسان فارغا عن الطمع كان قوله أقوى تأثيرا في القلب وعندي فيه وجه آخر وهو أن يقال إنه عليه السلام بين أنه لا يخاف منهم بوجه من الوجوه وذلك لأن الخوف إنما يحصل بأحد شيئين إما بإيصال الشر أو بقطع المنافع فبين فيما تقدم أنه لا يخاف شرهم وبين بهذه الآية أنه لا يخاف منهم بسبب أن يقطعوا منه خيرا لأنه ما أخذ منهم شيئا فكان يخاف أن يقطعوا منه خيرا ثم قال تعالى وإن أجري إلا على الله وأمرت أن أكون من المسلمين وفيه قولان الأول أنكم سواء قبلتم دين الإسلام أو لم تقبلوه فأنا مأمور بأن أكون على دين الإسلام والثاني أني مأمور بالاستسلام لكل ما يصل إلي لأجل هذه الدعوة وهذا الوجه أليق بهذا الموضع لأنه لما قال ثم اقضوا إلي بين لهم أنه مأمور بالاستسلام لكل ما يصل إليه في هذا الباب قوله تعالى فكذبوه فنجيناه الآية اعلم أنه تعالى لما حكى الكلمات التي جرت بين نوح عليه السلام وبين أولئك الكفار ذكر أنه تعالى إلى ماذا رجعت عاقبة تلك الواقعة فأما في حق نوح ومن معه فأمران أحدهما أنه تعالى نجاهم من الكفار والثاني أنه جعلهم خلائف بمعنى أنهم يخلفون من هلك بالغرق وأما في حق الكفار فهو أنه تعالى أغرقهم وأهلكهم فهذه القصة إذا سمعها من صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن كذب به كان زاجرا للمكذبين من حيث يخافون أن ينزل بهم مثل ما نزل بقوم نوح ويكون داعية للمؤمنين إلى الثبات على الإيمان ليصلوا إلى مثل ما وصل إليه قوم نوح وهذه الطريقة في الترغيب والتحذير إذا جرت على سبيل الحكاية عمن تقدم كانت أبلغ من الوعيد المبتدأ وعلى هذا الوجه ذكر الله تعالى أقاصيص الأنبياء عليهم السلام وأما تفاصيل هذه القصة فهي مذكورة في سائر السور والله أعلم بالصواب

ثم بعثنا من بعده رسلا إلى قومهم فجاؤوهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك نطبع على قلوب المعتدين ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون إلى فرعون وملائه بآياتنا فاستكبروا وكانوا قوما مجرمين فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا إن هذا لسحر مبين قال موسى أتقولون للحق لما جاءكم أسحر هذا ولا يفلح الساحرون قالوا أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمؤمنين وقال فرعون ائتوني بكل ساحر عليم فلما جاء السحرة قال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون فلما ألقوا قال موسى ما جئتم به السحر إن الله سيبطله إن الله لا يصلح عمل المفسدين ويحق الله الحق بكلماته ولو كره المجرمون فما آمن لموسى

اعلم أن المراد ثم بعثنا من بعد نوح رسلا ولم يسمهم وقد كان منهم هود وصالح وإبراهيم ولوط وشعيب بالبينات وهي المعجزات القاهرة فأخبر تعالى عنهم أنهم جروا على منهاج قوم نوح في التكذيب ولم يزجرهم ما بلغهم من إهلاك الله تعالى المكذبين من قوم نوح عن ذلك فلهذا قال فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل وليس المراد عين ما كذبوا به لأن ذلك لم يحصل في زمانهم بل المراد بمثل ما كذبوا به من البينات لأن البينات الظاهرة على الأنبياء أجمع كأنها واحدة ثم قال تعالى كذلك نطبع على قلوب المعتدين واحتج أصحابنا على أنه تعالى قد يمنع المكلف عن الإيمان بهذه الآية وتقريره ظاهر قال القاضي الطبع غير مانع من الإيمان بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلا ولو كان هذا الطبع مانعا لما صح هذا الاستثناء والجواب أن الكلام في هذه المسألة قد سبق على الاستقصاء في تفسير قوله تعالى ختم الله على قلوبهم فلا فائدة في الإعادة

القصة الثانية

قصة موسى عليه السلام قوله تعالى ثم بعثنا من بعدهم موسى وهرون إلى قوله ولا يفلح الساحرون اعلم أن هذا الكلام غني عن التفسير وفيه سؤال واحد وهو أن القوم لما قالوا إن هذا لسحر مبين فكيف حكى موسى عليه السلام عنهم أنهم قالوا أسحر هذا على سبيل الاستفهام وجوابه أن موسى عليه السلام ما حكى عنهم أنهم قالوا أسحر هذا بل قال أتقولون للحق لما جاءكم ما تقولون ثم حذف عنه مفعول أتقولون لدلالة الحال عليه ثم قال مرة أخرى أسحر هذا وهو استفهام على سبيل الإنكار ثم احتج على أنه ليس بسحر وهو قوله ولا يفلح الساحرون بمعنى أن حاصل صنعتهم تخييل وتمويه ولا يفلح الساحرون وأما قلب العصا حية وفلق البحر فمعلوم بالضرورة أنه ليس من باب التمويه والتخييل فثبت أنه ليس بسحر قوله تعالى قالوا أجئتنا لتلفتنا الآية وفيها مسألتان المسألة الأولى اعلم أنه تعالى حكى عن فرعون وقومه أنهم لم يقبلوا دعوة موسى وعللوا عدم القبول بأمرين الأول قوله أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا قال الواحدي اللفت في أصل اللغة الصرف عن أمر وأصله اللي يقال لفت عنقه إذا لواها ومن هذا يقال التفت إليه أي أمال وجهه إليه قال الأزهري لفت الشيء وفتله إذا لواه وهذا من المقلوب واعلم أن حاصل هذا الكلام أنهم قالوا لا نترك الدين الذي نحن عليه لأنا وجدنا آباءنا عليه فقد تمسكوا بالتقليد ودفعوا الحجة الظاهرة بمجرد الإصرار والسبب الثاني في عدم القبول قوله تعالى وتكون لكما الكبرياء في الأرض قال المفسرون والمعنى ويكون لكما الملك والعز في أرض مصر والخطاب لموسى عليه السلام وهرون عليه السلام قال الزجاج سمي الملك كبرياء لأنه أكبر ما يطلب من أمر الدنيا وأيضا فالنبي إذا اعترف القوم بصدقه صارت مقاليد أمر أمته إليه فصار أكبر القوم واعلم أن السبب الأول إشارة إلى التمسك بالتقليد والسبب الثاني إشارة إلى الحرص على طلب الدنيا والجد في طلب الرياسة ولما ذكر القوم هذين السببين صرحوا بالحكم وقالوا وما نحن لكما بمؤمنين واعلم أن القوم لما ذكروا هذه المعاني حاولوا بعد ذلك أن يعارضوا معجزة موسى عليه السلام بأنواع من السحر ليظهر عند الناس أن ما أتى به موسى من باب السحر فجمع فرعون السحرة وأحضرهم فقال لهم موسى ألقوا ما أنتم ملقون فإن قيل كيف أمرهم بالكفر والسحر والأمر بالكفر كفر قلنا إنه عليه السلام أمرهم بإلقاء الحبال والعصي ليظهر للخلق أن ما أتوا به عمل فاسد وسعي باطل لا على طريق أنه عليه السلام أمرهم بالسحر فلما ألقوا حبالهم وعصيهم قال لهم موسى ما جئتم به هو السحر الباطل والغرض منه أن القوم قالوا لموسى عليه السلام إن ما جئت به سحر فذكر موسى عليه السلام أن ما ذكرتموه باطل بل الحق أن الذي جئتم به هو السحر والتمويه الذي يظهر بطلانه ثم أخبرهم بأن الله تعالى يحق الحق ويبطل الباطل وقد أخبر الله تعالى في سائر السور أنه كيف أبطل ذلك السحر وذلك بسبب أن ذلك الثعبان قد تلقف تلك الحبال والعصي المسألة الثانية ما في ما جئتم به السحر موصولة بمعنى الذي وهي مرتفعة بالابتداء وخبرها السحر قال الفراء وإنما قال السحر بالألف واللام لأنه جواب لكلام سبق ألا ترى أنهم قالوا لما جاءهم موسى هذا سحر فقال موسى بل ما جئتم به السحر فوجب دخول الألف واللام لأن النكرة إذا عادت عادت معرفة يقول الرجل لغيره لقيت رجلا فيقول له من الرجل فيعيده بالألف واللام ولو قال له من رجل لم يقع في وهمه أنه سأله عن الرجل الذي ذكره له وقرأ أبو عمرو السحر بالاستفهام وعلى هذه القراءة ما استفهام رفع بالابتداء وجئتم به في موضع الخبر كأنه قيل أي شيء جئتم به ثم قال على وجه التوبيخ والتقرير آلسحر كقوله تعالى أأنت قلت للناس والسحر بدل من المبتدأ ولزم أن يلحقه الاستفهام ليساوي المبدل منه في أنه استفهام كما تقول كم مالك أعشرون أم ثلاثون فجعلت عشرين بدلا من كم ولا يلزم أن تضمر للسحر خبرا لأنك إذا أبدلته من المبتدأ صار في موضعه وصار ما كان خبرا عن المبتدأ خبرا عنه ثم قال تعالى إن الله سيبطله أي سيهلكه ويظهر فضيحة صاحبه إن الله لا يصلح عمل المفسدين أي لا يقويه ولا يكمله ثم قال ويحق الله الحق ومعنى إحقاق الحق إظهاره وتقويته وقوله بكلماته أي بوعده موسى وقيل بما سبق من قضائه وقدره وفي كلمات الله أبحاث غامضة عميقة عالية قد ذكرناها في بعض مواضع هذا الكتاب

فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم أن يفتنهم وإن فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين وقال موسى يا قوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين فقالوا على الله توكلنا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ونجنا برحمتك من القوم الكافرين

واعلم أنه تعالى بين فيما تقدم ما كان من موسى عليه السلام من المعجزات العظيمة وما ظهر من تلقف العصا لكل ما أحضروه من آلات السحر ثم إنه تعالى بين أنهم مع مشاهدة هذه المعجزات العظيمة ما آمن به منهم إلا ذرية من قومه وإنما ذكر تعالى ذلك تسلية لمحمد صلوات الله وسلامه عليه لأنه كان يغتم بسبب إعراض القوم عنه واستمرارهم على الكفر فبين أن له في هذا الباب بسائر الأنبياء أسوة لأن الذي ظهر من موسى عليه السلام كان في الإعجاز في مرأى العين أعظم مع

ومع ذلك فما آمن به منهم الا ذرية واختلفوا في المراد بالذرية على وجوه الاول ان الذرية معناها هنا تقليل العدد قال ابن عباس لفظ الذرية يعبر به عن القوم على وجه التحقير والتصغير ولا سبيل الى حمله على التحقير على وجه الاهانة في هذا الموضع فوجب حمله على التصغير بمعنى قلة العدد الثاني قال بعضهم المراد اولاد من دعاهم لان الآباء استمروا على الكفر لان قلوب الاولاد الين ودواعيهم على اتباع الحق اخف الثالث ان الذرية اقوام كان آباؤهم من قوم فرعون وامهاتهم من بني اسرائيل الرابع الذرية من آل فرعون آسية امرأته وخازنه وامرأة خازنه وماشطته واما الضمير في قوله من قومه فقد اختلفوا ان المراد من قوم موسى او من قوم فرعون لان ذكرهما جميعا قد تقدم والاظهر انه عائد الى موسى لانه اقرب المذكورين ولانه نقل ان الذين آمنوا به كانوا من بني اسرائيل اما قوله تعالى على خوف من فرعون وملائهم ففيه مباحث الاول ان اولئك الذين آمنوا بموسى كانوا خائفين من فرعون جدا لانه كان شديد البطش وكان قد اظهر العداوة مع موسى عليه السلام فاذا علم ميل القوم الى موسى كان يبالغ في ايذائهم فلهذا السبب كانوا خائفين منه الثاني انما قال وملائهم مع ان فرعون واحد لوجوه الاول انه قد يعبر عن الواحد بلفظ الجمع والمراد التعظيم قال تعالى انا نحن نزلنا الذكر الثاني ان المراد بفرعون آل فرعون الثالث انه من باب حذف المضاف كأنه اريد بفرعون آل فرعون ثم قال تعالى ان يفتنهم اي يصرفهم عن دينهم بتسليط انواع البلاء عليهم ثم قال تعالى ان فرعون لعال في الارض لغالب فيها قاهر وانه لمن المسرفين قيل المراد انه كان كثير القتل كثير التعذيب لمن يخالفه في امر من الامور والغرض منه بيان السبب في كون اولئك المؤمنين خائفين وقيل انما كان مسرفا لانه كان من اخس العبيد فادعى الالهية قوله تعالى وقال موسى يا قوم الآية وفيها مسائل المسئلة الاولى ان قوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين جزاء معلق على شرطين احدهما متقدم والآخر متأخر والفقهاء قالوا المتأخر يجب ان يكون متقدما والمتقدم متأخرا ومثاله ان يقول الرجل لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ان كلمت زيدا وانما كان الامر كذلك لان مجموع قوله ان دخلت الدار فانت طالق صار مشروطا بقوله ان كلمت زيدا والمشروط متأخر عن الشرط وذلك يقتضي ان يكون المتأخر في اللفظ متقدما في المعنى وان يكون المتقدم في اللفظ متأخرا في المعنى والتقدير كأنه يقول لامرأته حال ما كلمت زيدا ان دخلت الدار فانت طالق فلو حصل هذا التعليق قبل ان كلمت زيدا لم يقع الطلاق اذا عرفت هذا فنقول قوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا ان كنتم مسلمين يقتضي ان يكون كونهم مسلمين شرطا لان يصير المخاطبين بقوله ان كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا فكأنه تعالى يقول للمسلم حال اسلامه ان كنت من المؤمنين بالله فعلى الله توكل والامر كذلك لان الاسلام عبارة عن الاستسلام وهو اشارة الى الانقياد للتكاليف الصادرة من الله تعالى واظهار الخضوع وترك التمرد واما الايمان فهو عبارة عن صيرورة القلب عارفا بان واجب الوجود لذاته واحد وان ما سواه محدث مخلوق تحت تدبيره وقهره وتصرفه واذا حصلت هاتان الحالتان فعند ذلك يفوض العبد جميع اموره الى الله ويحصل في القلب نور التوكل على الله تعالى فهذه الآية من لطائف الاسرار والتوكل على الله عبارة عن تفويض الامور بالكلية الى الله والاعتماد في كل الاحوال على الله واعلم ان من توكل على الله تعالى في كل المهمات كفاه الله كل الملمات لقوله تعالى ومن يتوكل على الله فهو حسبه المسئلة الثانية ان هذا الذي امر موسى عليه السلام قومه به وهو التوكل على الله هو الذي حكاه الله تعالى عن نوح عليه السلام انه قال فعلى الله توكلت وعند هذا يظهر التفاوت بين الدرجتين لان نوحا عليه السلام وصف نفسه بالتوكل على الله وموسى عليه السلام امر قومه بذلك وكان نوحا عليه السلام تاما وموسى عليه السلام فوق التمام المسئلة الثالثة انه انما قال فعليه توكلوا ولم يقل توكلوا عليه لان الاول يفيد الحصر لانه صلى الله عليه وسلم امرهم بالتوكل عليه ونهاهم عن التوكل على الغير والامر كذلك لانه لما ثبت ان كل ما سواه فهو ملكه وملكه وتحت تصرفه وتسخيره وتحت حكمه وتدبيره امتنع في العقل ان يتوكل الانسان على غيره فلهذا السبب جاءت هذه الكلمة بهذه العبارة ثم بين تعالى ان موسى عليه السلام لما امرهم بذلك قبلوا قوله وقالوا على الله توكلنا اي توكلنا عليه ولا نلتفت الى احد سواه ثم لما فعلوا ذلك اشتغلوا بالدعاء فطلبوا من الله شيئين احدهما ان قالوا ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين والثاني ونجنا برحمتك من القوم الكافرين اما الاول وهو قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين ففيه وجوه الاول ان المراد لا تفتن بنا فرعون وقومه لانك لو سلطتهم علينا لوقع في قلوبهم انا لو كنا على الحق لما سلطتهم علينا فيصير ذلك شبهة قوية في اصرارهم على كفرهم فيصير تسلطهم علينا فتنة لهم الثاني انك لو سلطتهم علينا لاستوجبوا العقاب الشديد في الآخرة وذلك يكون فتنة لهم الثالث لا تجعلنا فتنة اي موضع فتنتهم اي موضع عذابهم الرابع ان يكون المراد من الفتنة المفتون لان اطلاق لفظ المصدر على المفعول جائز كالخلق بمعنى المخلوق والتكوين بمعنى المكون والتقدير لا تجعلنا مفتونين اي لا تمكنهم من ان يحملونا بالظلم والقهر على ان ننصرف عن هذا الدين الحق الذي قبلناه وهذا التأويل متأكد بما ذكره الله تعالى قبل هذه الآية وهو قوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم اما المطلوب الثاني في هذا الدعاء فهو قولهم ونجنا برحمتك من القوم الكافرين واعلم ان هذا الترتيب يدل على انه كان اهتمام هؤلاء بامر دينهم فوق اهتمامهم بامر دنياهم وذلك لانا ان حملنا قولهم ربنا لا تجعلنا فتنة للقوم الظالمين على انهم ان سلطوا على المسلمين صار ذلك شبهة لهم في ان هذا الدين باطل فتضرعوا الى الله تعالى في ان يصون اولئك الكفار عن هذه الشبهة وقدموا هذا الدعاء على طلب النجاة لانفسهم وذلك يدل على ان عنايتهم بمصالح دين اعدائهم فوق عنايتهم بمصالح انفسهم وان حملناه على ان لا تمكنهم تعالى من اولئك الكفار من ان يحملوهم على ترك هذا الدين كان ذلك ايضا دليلا على ان اهتمامهم بمصالح

اعلامهم

ادبانهم فوق اهتمامهم بمصالح ابدانهم وعلى جميع التقديرات فهذه لطيفة شريفة والله يقول الحق وهو يهدي السبيل وَأَوْحَيْنَا إِلَى مُوسَى وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّآ لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوُا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانِّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ اعلم انه تعالى لما شرح خوف المؤمنين من الكافرين وما ظهر منهم من التوكل على الله تعالى اتبعه بان امر موسى وهرون عليهما السلام باتخاذ المساجد والاقبال على الصلوة يقال تبوأ المكان اي اتخذه مباءة كقولك توطنه اذا اتخذه وطنا والمعنى اجعلا بمصر بيوتا لقومكما ومرجعا ترجعون اليه للعبادة والصلوة ثم قال تعالى واجعلوا بيوتكم قبلة وفيه ابحاث الاول من الناس من قال المراد من البيوت المساجد كما في قوله تعالى في بيوت اذن الله ان ترفع ويذكر فيها اسمه ومنهم من قال المراد مطلق البيوت اما الاولون فقد فسروا القبلة بالجانب الذي يستقبل في الصلوة ثم قالوا والمراد من قوله واجعلوا بيوتكم قبلة اي اجعلوا بيوتكم مساجد تستقبلونها لاجل الصلوة وقال الفراء واجعلوا بيوتكم قبلة اي قبلا يعني مساجد فاطلق لفظ الواحد والمراد الجمع واختلفوا في ان هذه القبلة اين كانت وظاهر ان لفظ القرآن لا يدل على تعيينه الا انه نقل عن ابن عباس انه قال كانت الكعبة قبلة موسى عليه السلام وكان الحسن يقول الكعبة قبلة كل الانبياء وقال آخرون كانت تلك القبلة جهة بيت المقدس وانما وقع العدول عنها بامر الله تعالى في ايام رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة واما القائلون بان المراد من لفظ البيوت المذكورة في هذه الآية مطلق البيت فهؤلاء لهم في تفسير قوله قبلة وجهان الاول المراد اجعلوا تلك البيوت قبلة اي متقابلة والمقصود منه حصول الجمعية واعتضاد البعض بالبعض وقال آخرون المراد واجعلوا دوركم قبلة اي صلوا في بيوتكم البحث الثاني انه تعالى خص موسى وهرون عليهما السلام في اول هذه الآية بالخطاب فقال ان تبوآ لقومكما ثم عمم الخطاب فقال واجعلوا بيوتكم قبلة والسبب فيه انه تعالى امر موسى وهرون عليهما السلام ان يتبوآ لقومهما بيوتا للعبادة وذلك مما يفوض الى الانبياء عليهم السلام ثم جاء الخطاب بعد ذلك عاما لهما ولقومهما باتخاذ المساجد والصلوة فيها لان ذلك واجب على الكل ثم خص موسى عليه السلام في آخر الكلام بالخطاب فقال وبشر المؤمنين وذلك لان الغرض الاصلي من جميع العبادات حصول هذه البشارة فخص الله تعالى موسى بها ليدل بذلك على ان الاصل في الرسالة هو موسى عليه السلام وان هرون عليه السلام تبع له البحث الثالث ذكر المفسرون في كيفية هذه الواقعة وجوها ثلثة الاول ان موسى عليه السلام ومن معه كانوا في اول امرهم مامورين بان يصلوا في بيوتهم خفية من الكفرة لئلا يظهروا عليهم فيؤذوهم ويفتنوهم عن دينهم كما كان المؤمنون على هذه الحالة في اول الاسلام بمكة الثاني قيل انه تعالى لما ارسل موسى عليه السلام اليهم امر فرعون بتخريب مساجد بني اسرائيل ومنعهم من الصلوة فامرهم الله تعالى ان يتخذوا مساجد في بيوتهم ويصلوا فيها خوفا من فرعون الثالث انه تعالى لما ارسل موسى عليه السلام اليهم واظهر فرعون تلك العداوة الشديدة امر الله تعالى موسى وهرون عليهما السلام وقومهما باتخاذ المساجد على رغم الاعداء وتكفل الله تعالى بانه يصونهم عن شر الاعداء قوله تعالى وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملاءه زينة الآية اعلم ان موسى عليه السلام لما بالغ في اظهار المعجزات القاهرة ورأى ان القوم مصرون على الجحود والعناد والانكار اخذ يدعو عليهم ومن حق من يدعو على الغير ان يذكر اولا سبب اقدامه على تلك الجرائم وكان جرمهم هو انهم لاجل حبهم الدنيا تركوا الدين فلهذا السبب قال ربنا انك آتيت فرعون وملاءه زينة واموالا والزينة عبارة عن الصحة والجمال واللباس والدواب واثاث البيت والمال ما يزيد على هذه الاشياء من الصامت والناطق ثم قال ربنا ليضلوا عن سبيلك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ عاصم وحمزة والكسائي ليضلوا بضم الياء والباقون بفتح الياء المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى يضل الناس ويريد اضلالهم وتقريره من وجهين الاول ان اللام في قوله ليضلوا لام التعليل والمعنى ان موسى عليه السلام قال يا رب العزة انك اعطيتهم هذه الزينة والاموال لاجل ان يضلوا فدل هذا على انه تعالى قد يريد اضلال المكلفين الثاني انه قال واشدد على قلوبهم فقال الله تعالى قد اجيبت دعوتكما وذلك ايضا يدل على المقصود قال القاضي لا يجوز ان يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم ويدل عليه وجوه الاول انه ثبت ان الله تعالى منزه عن فعل القبيح وارادة الكفر قبيحة الثاني انه لو اراد ذلك لكان الكفار مطيعين لله تعالى بسبب كفرهم لانه لا معنى للطاعة الا الاتيان بما يوافق الارادة ولو كانوا كذلك لما استحقوا الدعاء عليهم بطمس الاموال وشد القلوب الثالث انا لو جوزنا ان يريد اضلال العباد لجوزنا ان يبعث الانبياء للدعاء الى الضلال ولجاز ان يقوي الكذابين الضالين المضلين باظهار المعجزات عليهم وفيه هدم الدين وابطال الثقة بالقرآن الرابع انه لا يجوز ان يقول لموسى وهرون فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وان يقول ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات لعلهم يذكرون ثم انه تعالى اراد الضلال منهم واعطاهم النعم لكي يضلوا لان ذلك كالمناقضة فلا بد من حمل احدهما على موافقة الآخر الخامس انه لا يجوز ان يقال ان موسى دعا ربه بان يطمس على اموالهم لاجل ان لا يؤمنوا مع تشدده في ارادة الايمان واعلم انا بالغنا في ذكر هذه الوجوه في مواضع كثيرة من هذا الكتاب واذا ثبت هذا فنقول وجب تأويل هذه الكلمة وذلك من وجوه الاول ان اللام في قوله ليضلوا لام العاقبة كقوله فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا ولما كانت عاقبة قوم فرعون هو الضلال وقد اعلمه الله تعالى ذلك لا جرم عبر عن هذا المعنى بهذا اللفظ الثاني ان قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك اي لئلا يضلوا فحذف لا لدلالة المعقول عليه كقوله يبين الله لكم ان تضلوا والمراد ان لا تضلوا وكقوله تعالى

اى ايه القبلة ... واجعلوا بيوتكم قبلة

القاهرة

قالوا بلى شهدنا ان تقولوا يوم القيامة والمراد لئلا تقولوا ومثل هذا الحذف كثير في الكلام الثالث انه يكون موسى عليه السلام ذكر ذلك على سبيل التعجب المقرون بالانكار والتقرير
كانك آتيتهم ذلك لهذا الغرض فانهم لا ينفقون هذه الاموال الا فيه وكانه قال آتيتهم زينة واموالا لاجل ان يضلوا عن سبيلك ثم حذف حرف الاستفهام كما في قول
الشاعر كذبتك عينك ام رأيت بواسط غلس الظلام من الرباب خيالا واراد اكذبتك فكذا ههنا الرابع قال بعضهم هذه اللام لام التعليل لكن بحسب ظاهر الامر لا في
الحقيقة وتقريره انه تعالى لما اعطاهم هذه الاموال وصارت تلك الاموال سببا لمزيد البغي والكفر اشبهت هذه الحالة حالة من اعطاه المال لاجل الاضلال فورد هذا الكلام
بلفظ التعليل لاجل هذا المعنى الخامس انا بينا في تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا في اول سورة البقرة على ان الضلال قد جاء في القرآن بمعنى الهلاك يقال ضل الماء في اللبن
اي هلك فيه اذا ثبت هذا فنقول قوله ربنا ليضلوا عن سبيلك معناه ليهلكوا ويموتوا ونظيره قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم ولا اولادهم انما يريد الله
ليعذبهم بها فهذه جملة ما قيل في هذا الباب واعلم انا قد اجبنا عن هذه الوجوه مرارا كثيرة في هذا الكتاب ولا بأس بان نعيد بعضها في هذا المقام فنقول الذي
يدل على ان الاضلال من الله تعالى وجوه الاول ان العبد لا يقصد الا حصول الهداية فلما لم يحصل الهداية بل حصل الضلال الذي لا يريده علمنا ان حصوله
ليس من العبد بل من الله تعالى فان قالوا انه ظن بهذا الضلال انه هدى فلا جرم اوقعه وادخله في الوجود فنقول فعلى هذا يكون اقدامه على تحصيل هذا الجهل بسبب
الجهل السابق فلو كان حصول ذلك الجهل السابق بسبب جهل آخر لزم التسلسل وهو محال فثبت ان هذه الجهالات والضلالات لا بد من انتهائها الى جهل
اول وضلال اول وذلك لا يمكن ان يكون باحداث العبد وتكوينه لانه كرهه وانما اراد ضده فوجب ان يكون من الله تعالى الثاني انه تعالى لما خلق
الخلق بحيث يحبون المال والجاه حبا شديدا لا يمكنه ازالة هذا الحب عن نفسه البتة وكان حصول هذا الحب يوجب الاعراض عن خدمته ويوجب
التكبر عليه وترك الالتفات الى قوله وذلك يوجب الكفر فهذه الاشياء بعضها يتأدى الى البعض تأديا على سبيل اللزوم فوجب ان يكون فاعل هذا الكفر هو الذي
خلق الانسان مجبولا على حب المال والجاه الثالث وهو الحجة الكبرى ان القدرة بالنسبة الى الضدين على السوية فلا يترجح احد الطرفين على الآخر الا لمرجح وذلك
المرجح ليس من العبد والا عاد الطلب فيه فلا بد وان يكون من الله تعالى واذا كان كذلك كانت الهداية والضلال من الله تعالى الرابع انه تعالى اعطى فرعون
وقومه زينة واموالا وقوى حب ذلك المال والجاه في قلوبهم واودع في طباعهم نفرة شديدة عن خدمة موسى عليه السلام والانقياد له لا سيما وكان
فرعون كالمنعم في حقه والمربي له والنفرة عن خدمة من هذا شانه راسخة في القلوب وكل ذلك يوجب اعراضهم عن قبول دعوة موسى واصرارهم
على الانكار بسببه فثبت بالدليل العقلي ان اعطاء الله فرعون وقومه زينة الدنيا واموالها لا بد وان يكون موجبا لضلالهم فثبت ان ما اشعر به
ظاهر اللفظ فقد ثبتت صحته بالعقل الصريح فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام وكيف يحسن حمل الكلام على الوجوه المتكلفة الضعيفة
اذا عرفت هذا فنقول اما الوجه الاول وهو حمل الكلام على لام العاقبة فضعيف لان موسى عليه السلام ما كان عالما بالعواقب فان قالوا انه تعالى
اخبره بذلك قلنا فلما اخبر الله تعالى عنهم انهم لا يؤمنون كان صدور الايمان منهم محالا لان ذلك يستلزم انقلاب خبر الله تعالى كذبا وهو محال
والمفضي الى المحال محال واما الوجه الثاني وهو قولهم نحمل قوله ليضلوا عن سبيلك على ان المراد لئلا يضلوا فنقول ان هذا التأويل ذكره ابو علي الجبائي في
تفسيره واقول انه لما شرع في تفسير قوله تعالى ما اصابك من حسنة فمن الله وما اصابك من سيئة فمن نفسك نقل عن بعض اصحابنا انهم قرؤا
فمن نفسك على سبيل الاستفهام بمعنى الانكار ثم انه استبعد هذه القراءة وقال انها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية
الباطلة وبالغ في انكار تلك القراءة وهذا الوجه الذي ذكره ههنا شر من ذلك لانه قلب النفي اثباتا والاثبات نفيا وتجويزه يفتح باب ان
لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في اثباته وحينئذ يبطل القرآن بالكلية وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الانكار والتعجب
فان تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواضع فلعله تعالى انما قال اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة على سبيل الانكار والتعجب واما بقية الجوابات
فلا يخفى ضعفها ثم انه تعالى حكى عن موسى عليه السلام انه قال ربنا اطمس على اموالهم ذكرنا معنى الطمس عند قوله تعالى من قبل ان نطمس
وجوها والطمس هو المسخ قال ابن عباس بلغنا ان الدراهم والدنانير صارت حجارة منقوشة كهيئتها صحاحا وانصافا واثلاثا وجعل سكرهم
حجارة ثم قال تعالى واشدد على قلوبهم ومعنى الشد على القلوب الاستيثاق منها حتى لا يدخلها الايمان قال الواحدي وهذا دليل على ان الله تعالى يفعل ذلك
بمن يشاء ولولا ذلك لما حسن من موسى عليه السلام هذا السؤال ثم قال تعالى فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وفيه وجهان احدهما يجوز ان يكون معطوفا
على قوله ليضلوا والتقدير ربنا ليضلوا عن سبيلك فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم وقوله ربنا اطمس على اموالهم واشدد على قلوبهم يكون اعتراضا
والثاني ان يكون جوابا لقوله واشدد والتقدير واطبع على قلوبهم وقسها حتى لا يؤمنوا فانها تستحق ذلك ثم قال تعالى قد اجيبت دعوتكما وفيه وجهان
الاول قال ابن عباس ان موسى كان يدعو وهرون كان يؤمن فلذلك قال دعوتكما وذلك لان من يقول عند دعاء الداعي آمين فهو ايضا
داع لان قوله آمين تأويله استجب فهو سائل كما ان الداعي سائل ايضا الثاني انه لا يبعد ان يكون كل واحد منهما ذكر هذا الدعاء غاية ما في الباب ان يقال
انه تعالى حكى هذا الدعاء عن موسى بقوله وقال موسى ربنا انك آتيت فرعون وملأه زينة الا ان هذا لا ينافي ان يكون هرون قد ذكر ذلك الدعاء ايضا
اما قوله تعالى فاستقيما يعني فاستقيما على الدعوة والرسالة والزيادة في الزام الحجة فقد لبث نوح في قومه الف عام الا قليلا فلا تستعجلا وقال

ابن جريج ان فرعون لبث بعد هذا الدعاء اربعين سنة اما قوله ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ففيه بحثان الاول المعنى لا تتبعان سبيل الجاهلين الذين يظنون
انه متى كان الدعاء مجابا كان المقصود حاصلا في الحال فربما اجاب الله دعاء انسان في مطلوبه الا انه انما يوصله اليه في وقته المقدر والاستعجال لا يصدر الا
من الجهال وهذا كما قال لنوح اني اعظك ان تكون من الجاهلين واعلم ان هذا النهي لا يدل على ان ذلك قد صدر من موسى كما ان قوله لئن اشركت
ليحبطن عملك لا يدل على صدور الشرك منه الثاني قال الزجاج قوله ولا تتبعان موضعه جزم والتقدير ولا تتبعا الا ان النون الشديدة دخلت على النهي
مؤكدة وكسرت لسكونها وسكون النون التي قبلها فاختير لها الكسرة لانها بعد الالف فشبهت بنون التثنية وقرأ ابن عامر ولا تتبعان بتخفيف النون

**وجاوزنا ببني اسرائيل البحر فاتبعهم فرعون وجنوده بغيا وعدوا حتى اذا ادركه الغرق قال آمنت انه
لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وانا من المسلمين آلآن وقد عصيت قبل وكنت من المفسدين فاليوم ننجيك
ببدنك لتكون لمن خلفك آية وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون ولقد بوأنا بني اسرائيل**

واعلم ان تفسير اللفظ في قوله وجاوزنا ببني اسرائيل البحر مذكور في سورة الاعراف والمعنى انه تعالى لما اجاب دعاءهما امر بني اسرائيل بالخروج من مصر في الوقت
المعلوم ويسر لهم اسبابه وفرعون كان غافلا عن ذلك فلما سمع انهم خرجوا وعزموا على مفارقة مملكته خرج على عقبهم وقوله فاتبعهم اي لحقهم يقال تبعته
حتى لحقته وقوله بغيا وعدوا البغي طلب الاستعلاء بغير حق والعدو الظلم روي ان موسى عليه السلام لما خرج مع قومه وصلوا الى طرف البحر وقرب فرعون
مع عساكره منهم فوقعوا في خوف شديد لانهم صاروا بين بحر مغرق وجند مهلك فانعم الله تعالى عليهم بان اظهر لهم طريقا في البحر على ما ذكر الله تعالى
هذه القصة بتمامها في سائر السور ثم ان موسى عليه السلام مع اصحابه دخلوا وخرجوا وبقي الله تعالى ذلك الطريق اليبس ليطمع فرعون وجنوده في التمكن من العبور
فلما دخل مع جمعه اغرقه الله تعالى بان وصل اجزاء الماء بعضها ببعض وازال الفلق فهو معنى قوله تعالى فاتبعهم فرعون بجنوده وبين ما كان في قلبهم من البغي
وهو محبة الافراط في قتلهم وظلمهم والعدو هو تجاوز الحد ثم ذكر تعالى انه لما ادركه الغرق اظهر كلمة الاخلاص ظنا منه انه ينجيه من تلك الآفة وههنا سؤالات
الاول ان الانسان اذا وقع في الغرق لا يمكنه ان يتلفظ بهذا اللفظ فكيف حكى الله تعالى عنه انه ذكر ذلك والجواب من وجهين الاول ان مذهبنا ان
الكلام الحقيقي هو كلام النفس لا كلام اللسان فهو انما ذكر هذا الكلام بالنفس لا باللسان ويمكن ان يستدل بهذه الآية على اثبات كلام النفس لانه تعالى حكى عنه
انه قال هذا الكلام وثبت بالدليل انه ما قاله باللسان فوجب الاعتراف بثبوت كلام غير كلام اللسان وهو المطلوب السؤال الثاني انه آمن ثلث مرات اولها
قوله آمنت وثانيها قوله لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل وثالثها قوله وانا من المسلمين فما السبب في عدم القبول والله تعالى متعال عن ان يلحقه غيظ
وحقد حتى يقال انه لاجل ذلك الحقد لم يقبل منه هذا الاقرار والجواب العلماء ذكروا فيه وجوها الاول انه انما آمن عند نزول العذاب والايمان في هذا الوقت غير مقبول
لان عند نزول العذاب يصير الحال وقت الالجاء وفي هذا الحال لا تكون التوبة مقبولة ولهذا السبب قال تعالى فلم يك ينفعهم ايمانهم لما رأوا بأسنا الثاني
وهو انه انما ذكر هذه الكلمة ليتوسل بها الى دفع تلك البلية الحاضرة والمحنة الناجزة فما كان مقصوده من هذه الكلمة الاقرار بوحدانية الله تعالى والاعتراف بعزة
الربوبية وذلة العبودية وعلى هذا التقدير فما كان ذكر هذه الكلمة مقرونا بالاخلاص فلهذا السبب ما كان مقبولا الثالث وهو ان ذلك الاقرار كان مبنيا
على محض التقليد الا ترى انه قال لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل فكانه اعترف بانه لا يعرف الله الا انه سمع من بني اسرائيل ان للعالم الها فهو اقر بذلك
الاله الذي سمع من بني اسرائيل انهم اقروا بوجوده فكان هذا محض التقليد فلهذا السبب لم تصر الكلمة مقبولة منه ومزيد التحقيق فيه ان فرعون على ما بيناه
في سورة طه كان من الدهرية وكان من المنكرين لوجود الصانع تعالى ومثل هذا الاعتقاد الفاحش لا تزول ظلمته الا بنور الحجج القطعية والدلائل اليقينية واما التقليد
المحض فهو لا يفيد لانه يكون ضم ظلمة التقليد الى ظلمة الجهل السابق الرابع رأيت في بعض الكتب ان بعض اقوام بني اسرائيل لما جاوزوا البحر اشتغلوا
بعبادة العجل فلما قال فرعون آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل انصرف ذلك الى العجل الذي آمنوا بعبادته في ذلك الوقت وكانت هذه
الكلمة في حقه سببا لزيادة الكفر الخامس ان اكثر اليهود كانت قلوبهم مائلة الى التشبيه والتجسيم فلهذا السبب اشتغلوا بعبادة العجل لظنهم
انه تعالى حل في جسد ذلك العجل ونزل فيه فلما كان الامر كذلك وقال فرعون آمنت انه لا اله الا الذي آمنت به بنوا اسرائيل فكانه آمن بالاله الموصوف
بالجسمية والحلول والنزول وكل من اعتقد ذلك كان كافرا فلهذا السبب ما صح ايمان فرعون السادس لعل الايمان انما كان يتم بالاقرار بوحدانية الله تعالى
وبالاقرار بنبوة موسى عليه السلام فههنا لما لم يقر بالنبوة لا جرم لم يصح ايمانه ونظيره ان الواحد من الكفار لو قال الف مرة اشهد ان لا اله الا الله فانه لا يصح ايمانه الا اذا قال معه واشهد ان
محمدا رسول الله فكذا ههنا السابع روى صاحب الكشاف ان جبريل عليه السلام اتى فرعون بفتيا ما قول الامير في عبد نشأ في مال مولاه ونعمته فكفر نعمته وجحد
حقه وادعى السيادة دونه فكتب فرعون فيه يقول ابو العباس الوليد بن مصعب جزاء العبد الخارج على سيده الكافر بنعمته ان يغرق في البحر ثم ان
فرعون لما غرق دفع جبريل عليه السلام اليه فتياه اما قوله تعالى الآن وقد عصيت قبل ففيه سؤالات الاول من القائل له الآن وقد عصيت قبل والجواب الاخبار
دالة على ان قائل هذا القول هو جبريل عليه السلام وانما ذكر قوله وكنت من المفسدين في مقابلة قوله وانا من المسلمين ومن الناس من قال ان قائل هذا القول
هو الله تعالى لانه ذكر بعده فاليوم ننجيك ببدنك الى قوله وان كثيرا من الناس عن آياتنا لغافلون وهذا الكلام ليس الا كلام الله تعالى السؤال

[illegible]

... المتقدمة وألف دا السابق وتحقيق هذا التعليل يمنع من قبول التوبة الجواب مذهب أصحابنا أن قبول التوبة غير واجب
... جزء الآية وأيضا فالتعليل ما وقع بمجرد المعصية السابقة بل بتلك المعصية مع كونه من المفسدين السؤال الثالث
... بالطين لئلا يتوب غضبا عليه الجواب الأقرب أنه لا يصح لأن في تلك الحالة إما أن يقال التكليف كان ثابتا
... من التوبة بل يجب عليه أن يعينه على التوبة وعلى كل طاعة لقوله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم
... التوبة ممكنة لأن الأخرس قد يتوب بأن يندم بقلبه ويعزم على ترك معاودة القبيح وحينئذ لا يبقى لما
... لكان قد رضي ببقائه على الكفر والرضا بالكفر كفر وأيضا فكيف يليق بأنه تعالى أن يقول لموسى وهرون عليهما السلام
... بأمر جبريل عليه السلام بأن يمنعه من الإيمان ولو قيل إن جبريل إنما فعل ذلك من عند نفسه لا بأمر الله فهذا يبطله قول جبريل
... قوله تعالى في صفتهم وهم من خشية ربهم مشفقون وقوله لا يسبقونه بالقول وأما إن قيل إن التكليف كان زائلا عن فرعون
... الذي نسب جبريل عليه السلام إليه فائدة أصلا ثم قال تعالى فاليوم ننجيك ببدنك وفيه وجوه الأول ننجيك ببدنك
... ننجيك نخرجك من البحر ونخلصك مما وقع فيه قومك من قعر البحر ولكن بعد أن تغرق وقوله ببدنك في موضع الحال أي

[illegible]

... كان تخصيصه بهذه الحالة العجيبة دالة على قدرة الله تعالى وعلى صدق موسى عليه السلام في دعوى النبوة أما قوله تعالى
... عون فاعلم أنه تعالى لما ذكر قصة موسى عليه السلام وفرعون وذكر حالة عاقبة فرعون وختم ذلك بهذا الكلام وخاطب
... من الإعراض عن الدلائل وبعثا لهم على التأمل فيها والاعتبار بها فإن المقصود من ذكر هذه القصص
... في قصصهم عبرة لأولي الألباب **ولقد بوأنا بني إسرائيل مبوأ صدق ورزقناهم من الطيبات**
... **العلم إن ربك يقضي بينهم يوم القيامة فيما كانوا فيه يختلفون فإن كنت في شك**
... **يقرءون الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين**
... **كذبوا بآيات الله فتكونن من الخاسرين إن الذين حقت عليهم كلمة ربك**
... **جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الأليم فلولا كانت قرية آمنت فنفعها**
... واقعة فرعون وجنوده ذكر أيضا في هذه الآية ما وقع عليه الختم في أمر بني إسرائيل وفيه مسائل الأول أن قوله بوأنا بني إسرائيل
... صدق أي مكانا محمودا وقوله مبوأ صدق فيه وجهان الأول يجوز أن يكون مبوأ مصدرا أي بوأناهم تبوئة صدق الثاني أن يكون
... المبوأ بكونه صدقا لأن عادة العرب أنها إذا مدحت شيئا أضافته إلى الصدق فتقول رجل صدق وقدم صدق قال تعالى

[illegible]

صار مانعا لهم عن قبول الايمان فقال تعالى فان كنت في شك من نبوتك فتمسك بالدليل العقلي يعني ان اولى الناس بان لا يشك في نبوته هو نفسه ودليلا على نبوة
نفسه بعد ما سبق من الدلائل الباهرة والبينات القاهرة فانه ليس فيه عيب ولا يحصل بسببه نقصان فاذا لم يستقبح ذلك منه في حق نفسه فلان لا يستقبح من غيره طلب الدلائل
كان اولى فثبت ان المقصود بهذا الكلام استمالة القوم وازالة الحياء عنهم في تكثير المناظرات الوجه الخامس ان يكون التقدير انك لست بشاك البتة ولو كنت
شاكا لكان لك طرق كثيرة في ازالة ذلك الشك كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والمعنى انه لو فرض ذلك الممتنع واقعا لزم منه المحال الفلاني
فكذا هاهنا لو فرضنا وقوع هذا الشك فارجع الى التورية والانجيل لتعرف بهما ان هذا الشك زائل وان هذه الشبهة باطلة الوجه السادس قال الزجاج
ان الله تعالى خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله فان كنت في شك وهو شامل للخلق وهو كقوله تعالى يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وقال وهذا احسن
الاقاويل قال القاضي هذا بعيد لانه متى كان الرسول صلى الله عليه وسلم داخل تحت هذا الخطاب فقد عاد السؤال سواء اريد معه غيره او لم يرد وان جاز ان يراد
هو مع غيره فما الذي يمنع من ان يراد بانفراده كما يقتضيه الظاهر ثم قال ومثل هذا التاويل يدل على قلة التحصيل الوجه السابع ان لفظة ان في قوله تعالى فان
كنت في شك للنفي اي ما كنت في شك فسئل يعني لا نامرك بالسؤال لانك شاك لكن لتزداد يقينا كما ازداد ابرهيم بمعاينة احياء الموتى يقينا اما
الوجه الثامن وهو ان يقال هذا الخطاب ليس مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقريره ان الناس في زمانه كانوا فرقا ثلثة المصدقون به والمكذبون له و
المتوقفون في امره الشاكون فيه فخاطبهم الله تعالى بهذا الخطاب فقال ان كنت ايها الانسان في شك مما انزلنا اليك من الهدى على لسان محمد
فسئل اهل الكتاب ليدلوك على صحة نبوته وانما وحد الله تعالى وهو يريد الجمع كما في قوله تعالى يا ايها الانسان ما غرك بربك الكريم و يا ايها الانسان
انك كادح وقوله فاذا مس الانسان ضر ولم يرد في جميع هذه الآيات انسانا بعينه بل المراد هو الجماعة فكذا هاهنا ولما ذكر الله تعالى لهم ما يزيل
ذلك الشك عنهم حذرهم من ان يلحقوا بالقسم الثاني وهم المكذبون فقال تعالى ولا تكونن من الذين كذبوا بآيات الله فتكون من الخاسرين المسئلة الثالثة اختلفوا
في ان المسئول عنه في قوله تعالى فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من هم فقال المحققون هم الذين آمنوا من اهل الكتاب كعبد الله بن سلام وعبد الله بن صوريا
وتميم الداري وكعب الاحبار لانهم هم الذين يوثق بخبرهم ومنهم من قال الكل سواء كانوا من المسلمين او من الكفار لانهم اذا بلغوا عدد التواتر ثم قرؤا آية
من التورية او الانجيل وتلك الآية دالة على البشارة بمقدم محمد صلوات الله عليه فقد حصل الغرض فان قيل اذا كان مذهبكم ان هذه الكتب قد دخلها التحريف
والتغيير فكيف يمكن التعويل عليها قلنا لانهم انما حرفوها بسبب اخفاء الآيات الدالة على نبوة محمد صلوات الله عليه فان بقيت فيها آيات دالة
على نبوته كان ذلك من اقوى الدلائل على صحة نبوة محمد صلوات الله عليه لانها لما بقيت مع توفر دواعيهم على ازالتها دل ذلك على انها كانت في غاية الظهور
واما ان المقصود من ذلك السؤال معرفة اي الاشياء ففيه قولان الاول انه القرآن ومعرفة نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم والثاني انه رجع ذلك
الى قوله تعالى فما اختلفوا حتى جاءهم العلم والاول اولى لانه هو الاهم والحاجة الى معرفته اتم ثم انه تعالى لما بين هذا الطريق قال بعده لقد جاءك الحق من ربك
فلا تكونن من الممترين والمعنى ثبت عندك بالآيات والبراهين القاطعة ان ما اتاك هو الحق الذي لا مدخل فيه للمرية فلا تكونن من الممترين ولا تكونن
من الذين كذبوا بآيات الله اي فاثبت ودم على ما انت عليه من انتفاء المرية عنك وانتفاء التكذيب بآيات الله ويجوز ان يكون ذلك على طريق
التهييج واظهار التشدد ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند نزوله لا اشك ولا اسأل بل اشهد انه الحق ثم قال تعالى ولا تكونن من الذين كذبوا
بآيات الله فتكون من الخاسرين واعلم ان فرق المكلفين ثلاث اما ان يكون من المصدقين بالرسول او من المتوقفين في صدقه او من المكذبين ولا شك
ان امر المتوقف اسهل من امر المكذب لا جرم قدم ذكر المتوقف بقوله فلا تكونن من الممترين ثم اتبعه بذكر المكذب وبين انه من الخاسرين ثم انه تعالى لما
فصل هذا التفصيل بين ان له عبادا قضى عليهم بالشقاوة فلا يتغيرون وعبادا آخرين قضى لهم بالكرامة فلا يتغيرون فقال ان الذين حقت عليهم كلمة
ربك لا يؤمنون وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرا نافع وابن عامر كلمات على الجمع والباقون كلمة على لفظ الواحد واقول انها كلمات بحسب الكثرة
النوعية او الصنفية وكلمة واحدة بحسب الوحدة الجنسية المسئلة الثانية المراد من هذه الكلمة حكم الله بذلك واخباره عنه وخلقه في العبد مجموع
القدرة والداعية الذي هو موجب لحصول ذلك الاثر اما الحكم والاخبار والعلم فظاهر واما مجموع القدرة والداعي فظاهر ايضا لان القدرة لما كانت صالحة
للطرفين لم يترجح احد الجانبين على الآخر الا لمرجح وذلك المرجح من الله تعالى قطعا للتسلسل وعند حصول هذا المجموع يجب الفعل وقد احتج اصحابنا بهذه الآية
على صحة قولهم في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب وهو حق وصدق ولا محيص عنه ثم قال تعالى ولو جاءتهم كل آية الآية والمراد انهم
لا يؤمنون البتة ولو جاءتهم الدلائل التي لا حد لها ولا حصر وذلك لان الدليل لا يهدي الا باعانة الله تعالى فاذا لم تحصل تلك الاعانة ضاعت تلك
الدلائل والله اعلم قوله تعالى فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس لما آمنوا كشفنا عنهم عذاب الخزي
في الحيوة الدنيا ومتعناهم الى حين ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون قل انظروا ماذا في السموات
[illegible] من القصص المذكورة في هذه السورة قصة يونس عليه السلام اعلم انه تعالى لما بين من قبل بقوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك

لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم اتبعه بهذه الآية لانها دالة على ان قوم يونس آمنوا بعد كفرهم وانتفعوا بذلك الايمان وذلك يدل على
ان الكفار فريقان منهم من حكم الله تعالى عليهم بخاتمة الكفر ومنهم من حكم الله تعالى عليهم بخاتمة الايمان وكل ما قضى الله تعالى به فهو واقع وفي الآية مسائل المسئلة الاولى
في كلمة لولا في هذه الآية طريقان الاول ان معناه النفي روى الواحدي في البسيط قال قال ابو مالك صاحب ابن عباس كل ما في كتاب الله تعالى من ذكر لولا فمعناه
هلا الا حرفين فلولا كانت قرية آمنت فنفعها ايمانها وكذلك فلولا كان من القرون من قبلكم معناه فما كان من القرون فعلى هذا تقدير الآية فما كانت
قرية آمنت فنفعها ايمانها الا قوم يونس وانتصب قوله الا قوم على انه استثناء منقطع عن الاول لان اول الكلام جرى على القرية وان كان المراد اهلها
ووقع استثناء القوم من القرية فكان كقوله وما بالربع من احد الا اواري وقرئ ايضا بالرفع على البدل الطريق الثاني ان لولا معناه هلا والمعنى هلا
كانت قرية آمنت من القرى التي اهلكناها تابت عن الكفر واخلصت في الايمان قبل معاينة العذاب الا قوم يونس وظاهر اللفظ يقتضي استثناء
قوم يونس من القرى الا ان المعنى استثناء قوم يونس من اهل القرى وهو استثناء منقطع بمعنى ولكن قوم يونس لما آمنوا فعلنا بهم كذا وكذا المسئلة الثانية
روي ان يونس عليه السلام بعث الى نينوى من ارض الموصل فكذبوه فذهب عنهم مغاضبا فلما فقدوه خافوا نزول العذاب فلبسوا المسوح وعجلوا اربعين
ليلة وكان يونس عليه السلام قال لهم ان اجلكم اربعين ليلة فقالوا ان راينا اسباب الهلاك آمنا بك فلما مضت خمس وثلثون ظهر في السماء
غيم اسود شديد السواد وظهر منه دخان شديد وهبط ذلك الدخان حتى وقع في المدينة وسود سطوحهم فخرجوا الى الصحراء وفرقوا بين النساء و
الصبيان وبين الدواب واولادها فحن بعضها الى بعض فعلت الاصوات وكثرت التضرعات واظهروا الايمان والتوبة وتضرعوا الى الله تعالى فرحمهم وكشف عنهم
وكان ذلك اليوم يوم عاشوراء يوم الجمعة وعن ابن مسعود بلغ من توبتهم ان ترادوا المظالم حتى ان الرجل كان يقلع الحجر بعد ان وضع عليه اساسه
فيرده الى مالكه وقيل خرجوا الى شيخ من بقية علمائهم فقالوا قد نزل بنا العذاب فما ترى فقال لهم قولوا يا حي حين لا حي ويا حي محيي الموتى ويا حي لا اله
الا انت فقالوها فكشف الله تعالى العذاب عنهم وعن الفضيل بن عياض انهم قالوا اللهم ان ذنوبنا قد عظمت وجلت وانت اعظم منها
واجل افعل بنا ما انت اهله ولا تفعل بنا ما نحن اهله المسئلة الثالثة ان قال قائل ان الله تعالى حكى عن فرعون انه تاب في آخر الامر ولم يقبل توبته
وحكى عن قوم يونس انهم تابوا وقبل توبتهم فما الفرق الجواب ان فرعون انما تاب بعد ان شاهد العذاب واما قوم يونس فانهم تابوا قبل ذلك فانهم لما ظهرت
لهم امارات دلت على قرب العذاب تابوا قبل ان شاهدوا العذاب فظهر الفرق اما قوله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض الآية اعلم ان
هذه السورة من اولها الى هذا الموضع في بيان حكاية شبهات الكفار في انكار النبوة مع الجواب عنها وكانت احدى شبهاتهم ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يهددهم بنزول العذاب على الكفار وبعد اتباعه بان الله تعالى ينصرهم ويعلي شانهم ويقوي جانبهم ثم ان الكفار ما راوا ذلك فجعلوا
ذلك شبهة في الطعن في نبوته وكانوا يبالغون في استعجال ذلك العذاب على سبيل السخرية ثم ان الله تعالى بين ان تاخير الموعود به لا يقدح في صحة الوعد
ثم ضرب لهذا امثلة وهي واقعة نوح وواقعة موسى وهرون عليهما السلام مع فرعون وامتدت هذه البيانات الى هذا المقام ثم في هذه الآية بين ان جد الرسول
صلى الله عليه وسلم في دعوتهم الى الايمان لا ينفع ومبالغته في تقرير الدلائل وفي الجواب عن الشبهات لا يفيد لان الايمان لا يحصل الا بتخليق الله ومشيته
وارشاده وهدايته فاذا لم يحصل هذا المعنى لم يحصل الايمان وفي الآية مسائل المسئلة الاولى احتج اصحابنا على صحة قولهم بان جميع الكائنات
بمشيئة الله تعالى فقالوا كلمة لو تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فقوله ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وهذا يقتضي انه ما حصلت تلك
المشية وما حصل ايمان اهل الارض بالكلية فدل هذا على انه تعالى ما اراد ايمان الكل اجاب الجبائي والقاضي وغيرهما بان المراد مشية الالجاء اي لو
شاء الله ان يلجئهم الى الايمان لقدر عليه ولصح ذلك منه ولكنه ما فعل ذلك لان الايمان الصادر من العبد على سبيل الالجاء لا ينفعه ولا يفيده فائدة ثم قال
الجبائي ومعنى الجاءه تعالى اياهم الى ذلك ان يعرفهم اضطرارا انهم لو حاولوا تركه حال الله تعالى بينهم وبين ذلك وعند هذا لابد وان يفعلوا
ما الجئوا اليه كما ان من علم منا انه ان حاول قتل ملك فانه يمنعه منه قهرا لم يكن تركه لذلك الفعل سببا لاستحقاق المدح والثواب فكذا هاهنا واعلم
ان هذا الكلام ضعيف وبيانه من وجوه الاول ان الكافر كان قادرا على الكفر فهل كان قادرا على الايمان او ما كان قادرا عليه فان قدر على الكفر ولم
يقدر على الايمان فحينئذ يكون القدرة على الكفر مستلزمة للكفر فاذا كان خالق تلك القدرة هو الله تعالى لزم ان يقال انه تعالى خلق فيه قدرة
مستلزمة للكفر فوجب ان يقال انه اراد منه الكفر واما ان كانت القدرة صالحة للضدين كما هو مذهب القوم فرجحان احد الطرفين على الآخر
ان لم يتوقف على المرجح فقد حصل الرجحان لا لمرجح وهذا باطل وان توقف على مرجح فذلك المرجح اما ان يكون من العبد او من الله تعالى فان
كان من العبد عاد التقسيم فيه ولزم التسلسل وهو محال وان كان من الله تعالى فحينئذ يكون مجموع تلك القدرة مع تلك الداعية موجبة لذلك
الكفر فاذا كان خالق القدرة والداعية هو الله تعالى فحينئذ عاد الالزام الثاني ان قوله تعالى ولو شاء ربك لا يجوز حمله على مشية الالجاء لان النبي صلى الله
عليه وسلم انما كان يطلب ان يحصل لهم ايمان لا يفيدهم في الآخرة فائدة ونفعا بل كان يطلب ان يحصل لهم ايمان ينتفعوا به في الآخرة فبين
تعالى انه لا قدرة لرسول الله صلى الله عليه وسلم على تحصيل هذا الايمان ثم قال ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا فوجب ان يكون المراد من الايمان

المذكور في هذه الآية هو هذا الايمان النافع حتى يكون الكلام منتظما فاما حمل اللفظ على مشيئة القهر والالجاء فانه لا يليق بهذا الموضع الثالث المراد بهذا الالجاء اما ان
يكون بان تظهر له آيات هائلة يعظم خوفه عند رؤيتها فيأتي بالايمان عندها واما ان يكون المراد خلق الايمان فيهم والاول باطل لانه تعالى بين فيما قبل هذه
الآية ان انزال هذه الآيات لا يفيد وهو قوله ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم كل آية حتى يروا العذاب الاليم وقال تعالى ايضا
ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وان كان المراد هو انه تعالى لم يكن هذا الالجاء الى
الايمان بل كان ذلك عبارة عن خلق الايمان فيهم فيصير المعنى ولو شاء ربك حصول الايمان لهم لخلق الايمان فيهم ثم انه تعالى لكنه ما خلق الايمان
فيهم فدل على انه ما اراد حصول الايمان لهم وهذا عين مذهبنا واعلم انه تعالى لما ذكر هذا الكلام قال افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين
والمعنى انه لا قدرة لك على التصرف في احد والمقصود منه بيان ان القدرة القاهرة والمشيئة النافذة ليست الا للحق سبحانه وتعالى المسئلة الثانية
احتج اصحابنا على صحة قولهم انه لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع بقوله تعالى وما كان لنفس ان تؤمن الا باذن الله قالوا وجه الاستدلال به ان الاذن عبارة
عن الاطلاق في الفعل ورفع الحجر وصريح هذه الآية يدل على ان قبل حصول هذا المعنى فانه ليس له ان يقدم على هذا الايمان ثم قالوا والذي يدل عليه من جهة
العقل وجوه الاول ان معرفة الله والاشتغال بشكره والثناء عليه لا يدل العقل على حصول نفع فيه فوجب ان لا يجب وذلك يجب العقل بيان
الاول ان ذلك النفع اما ان يكون عائدا الى المشكور او الى الشاكر والاول باطل لان في الشاهد المشكور ينتفع بالشكر فيسره الشكر ويسوءه الكفر
ان فلا جرم كان الشكر حسنا والكفران قبيحا اما انه سبحانه وتعالى فانه لا يسره الشكر ولا يسوءه الكفران فلا ينتفع بهذا الشكر ايضا والثاني ايضا
باطل لان الشاكر يتعب في الحال بذلك الشكر ويبذل الخدمة مع ان المشكور لا ينتفع به البتة ولا يمكن ان يقال ان ذلك الشكر علة للثواب
لان الاستحقاق على الله محال فان الاستحقاق على الغير انما يعقل اذا كان ذلك الغير بحيث لو لم يعط لاوجب امتناعه من الاعطاء ذلك الحق حصول
نقصان في حقه ولما كان الحق سبحانه وتعالى منزها عن النقصان والزيادة لم يعقل ذلك في حقه فثبت ان الاشتغال بالايمان وبالشكر لا يفيد
نفعا بحسب العقل المحض وما كان كذلك امتنع ان يكون العقل موجبا له فثبت بهذا البرهان القاطع صحة قوله تعالى وما كان لنفس
ان تؤمن الا باذن الله قال القاضي المراد ان الايمان لا يصدر عنه الا بعلم الله او بتكليفه او باقداره عليه وجوابنا ان حمل الاذن على ما ذكرتم ترك
للظاهر وذلك لا يجوز لا سيما وقد بينا ان الدليل القاطع العقلي يقوي قولنا المسئلة الثالثة قرأ ابو بكر عن عاصم نجعل بالنون والباقون بالياء
كناية عن اسم الله تعالى المسئلة الرابعة احتج اصحابنا على صحة قولهم بان خالق الكفر والايمان هو الله تعالى بقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون
وتقريره ان الرجس قد يراد به العمل القبيح قال الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا والمراد من الرجس ههنا
العمل القبيح سواء كان كفرا او معصية وبالتطهير نقل العبد من رجس الكفر والمعصية الى طهارة الايمان والطاعة فلما ذكر الله تعالى فيما قبل هذه الآية
ان الايمان لا يحصل الا بمشيئته وتخليقه ذكر بعده ان الرجس لا يحصل الا بتخليقه وتكوينه والرجس الذي يقابل الايمان ليس الا الكفر فثبت
دلالة هذه الآية على ان الكفر والايمان من الله تعالى قال ابو علي الفارسي النحوي في الجواب عنه ان الرجس يحتمل وجهين آخرين احدهما ان يكون المراد منه
العذاب فقوله ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون اي يلحق العذاب بهم كما قال ويعذب المنافقين والمنافقات والمشركين والمشركات والثاني انه تعالى
يحكم عليهم بانهم رجس كما قال انما المشركون نجس والمعنى ان الطهارة الثابتة للمسلمين لم تحصل لهم والجواب انا قد بينا بالدليل العقلي ان
الجهل لا يمكن ان يكون فعلا للعبد لانه لا يريده ولا يقصد الى تكوينه وانما يريد ضده وانما قصد الى تحصيل ضده ولو كان به لما حصل الا ما قصده واوردنا
السؤالات على هذه الحجة واجبنا عنها فيما سلف من هذا الكتاب واما حمل الرجس على العذاب فهو باطل لان الرجس عبارة عن الفاسد المستقذر
المستكره فحمل هذا اللفظ على كفرهم وجهلهم اولى من حمله على عذاب الله مع كونه حقا صدقا صوابا واما حمل لفظ الرجس على حكم الله برجاستهم فهو في غاية
البعد لان حكم الله بذلك صفته فكيف يجوز ان يقال ان صفة الله رجس فثبت ان الحجة التي ذكرناها ظاهرة قل انظروا ماذا في السموات
والارض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل
فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا كذلك حقا علينا ننج المؤمنين قل يا ايها
قرأ عاصم وحمزة قل انظروا بكسر اللام لالتقاء الساكنين والاصل فيه الكسر والباقون بضمها نقلوا حركة الهمزة الى اللام واعلم انه تعالى لما بين في الآيات
السابقة ان الايمان لا يحصل الا بتخليق الله تعالى ومشيئته امر بالنظر والاستدلال في الدلائل حتى لا يتوهم ان الحق هو الجبر المحض فقال قل انظروا ماذا في السموات
والارض واعلم ان هذا يدل على مطلوبين الاول انه لا سبيل الى معرفة الله تعالى الا بالتدبر في الدلائل كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تفكروا في الخلق
ولا تتفكروا في الخالق والثاني هو ان الدلائل اما ان تكون من عالم السموات او من عالم الارض اما الدلائل السماوية فهي حركات الافلاك ومقاديرها
واوضاعها وما فيها من الشمس والقمر والكواكب وما يختص به كل واحد منها من المنافع والفوائد اما الدلائل الارضية فهي النظر في احوال العناصر العلوية
وفي احوال المعادن واحوال النبات واحوال الحيوان واحوال الانسان خاصة ثم ينقسم كل واحد من هذه الاجناس الى انواع لا نهاية لها ولما كان الانسان

اذا تفكر في كيفية حكمة الله تعالى في تخليق جناح بعوضة لانقطع عقله قبل ان يصل الى اقل مرتبة من مراتب تلك الحكم والفوائد ولا شك ان الله تعالى اكثر من ذكر هذه الدلائل
في القرآن المجيد فلهذا السبب ابهم قوله ماذا في السموات والارض ولم يذكر التفصيل فكانه تعالى نبه على القاعدة الكلية حتى ان العاقل يتنبه لاقسامها ويجتهد ويشرع في
تفصيل حكمة كل واحد منها بقدر القوة العقلية البشرية ثم انه تعالى لما امر بهذا التفكر والتأمل بين بعد ذلك ان هذا التفكر والتدبر في هذه الآيات لا
ينفع في حق من حكم الله تعالى عليه في الازل بالشقاء والضلال فقال وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون وفيه مسائل المسئلة الاولى قال
النحويون ما في هذا الموضع يحتمل وجهين الاول ان يكون نفيا بمعنى ان هذه الآيات والنذر لا تفيد الفائدة في حق من حكم الله عليه بانه لا يؤمن كقولك ما يغني
عنك المال اذا لم تنفق والثاني ان يكون استفهاما كقولك اي شيء يغني عنهم وهو استفهام بمعنى الانكار المسئلة الثانية الآيات هي الدلائل والنذر
الرسل المنذرون او الانذارات المسئلة الثالثة قرئ وما يغني بالياء قوله تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا الآية واعلم ان المعنى هل ينتظرون الا
ايام مثل الايام الامم الماضية والمراد ان الانبياء المتقدمين كانوا يتوعدون كفار زمانهم بمجيء ايام مشتملة على انواع العذاب وهم كانوا يكذبون بها ويستعجلونها
على سبيل السخرية والكفار الذين في زمان رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا كانوا يفعلون ثم انه تعالى امره بان يقول لهم فانتظروا اني معكم من المنتظرين
ثم انه تعالى قال ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا وفيه مسائل المسئلة الاولى قرأ الكسائي في رواية نصير ننجي خفيفة والباقون مشددة وهما لغتان وكذلك في قوله
ننج المؤمنين المسئلة الثانية ثم حرف عطف والتقدير الكلام كانت عادتنا فيما مضى ان نهلكهم فنهلك الكفار ثم ننجي رسلنا المسئلة الثالثة لما امر رسول الله
صلى الله عليه وسلم في الآية الاولى ان يوافق الكفار في انتظار العذاب ذكر التفصيل فقال العذاب لا ينزل الا على الكفار واما الرسول واتباعه فهم اهل النجاة
ثم قال تعالى كذلك حقا علينا ننج المؤمنين وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف اي مثل ذلك الانجاء ننجي المؤمنين ونهلك
المشركين وحقا علينا اعتراض يعني حق ذلك علينا حقا المسئلة الثانية قال القاضي قوله حقا علينا المراد به الوجوب لان تخليص الرسول صلى الله
عليه وسلم والمؤمنين من العذاب الى الثواب واجب ولولاه لما حسن من الله تعالى ان يلزمهم الافعال الشاقة واذا ثبت وجوبه لهذا السبب جرى
مجرى قضاء الدين للسبب المتقدم والجواب انا نقول انه حق بحسب الوعد والحكم ولا نقول انه حق بحسب الاستحقاق لما ثبت ان العبد لا يستحق على خالقه شيئا
قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم
وامرت ان اكون من المؤمنين وان اقم وجهك للدين حنيفا ولا تكونن من المشركين ولا تدع من دون
الله ما لا ينفعك ولا يضرك فان فعلت فانك اذا من الظالمين وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو
واعلم انه تعالى لما ذكر الدلائل على اقصى الغايات وابلغ النهايات امر رسوله صلى الله عليه وسلم باظهار دينه واظهار المباينة عن المشركين لكي تزول الشكوك والشبهات في امره
وتخرج عبادة الله عن طريقة السر الى الاظهار فقال قل يا ايها الناس ان كنتم في شك من ديني واعلم ان ظاهر هذه الآية يدل على ان هؤلاء الكفار
ما كانوا يعرفون دين رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي الخبر انهم كانوا يقولون فيه قد صبا وهو صابئ فامره الله تعالى ان يبين لهم انه على دين ابراهيم
عليه السلام حنيفا مسلما كقوله ان ابراهيم كان امة قانتا لله حنيفا وكقوله وجهت وجهي للذي فطر السموات والارض حنيفا وكقوله لا اعبد ما تعبدون
والمعنى انكم ان كنتم لا تعرفون ديني فانا ابينه لكم على سبيل التفصيل ثم ذكر فيه قيودا القيد الاول قوله تعالى فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله
وانما وجب تقديم هذا النفي لما ذكرنا ان ازالة النقوش الفاسدة عن اللوح لا بد وان تكون مقدمة على اثبات النقوش الصحيحة في ذلك اللوح وانما وجب
هذا النفي لان العبادة غاية التعظيم وهي لا تليق الا بمن حصلت له غاية الجلال والاكرام واما الاوثان فانها احجار والانسان اشرف حالا منها بكثير
فكيف يليق بالاشرف ان يشتغل بعبادة الاخس الاخس القيد الثاني قوله تعالى ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم والمقصود انه يجب ترك
عبادة غير الله من انه يجب الاشتغال بعبادة الله فان قيل ما الحكمة في ذكر المعبود الحق في هذا المقام بهذه الصفة وهي قوله الذي يتوفاكم قلنا فيه وجوه
الاول يحتمل ان يكون المراد اني اعبد الله الذي خلقكم اولا ثم يتوفاكم ثانيا ثم يعيدكم ثالثا وهذه المراتب الثلاث قد قررناها في القرآن مرارا واطوارا فههنا
اكتفى بذكر التوفي لكونه منبها على البواقي الثاني ان الموت اشد الاشياء مهابة فخص هذا الوصف بالذكر في هذا المقام ليكون اقوى في الزجر والردع الثالث انهم
لما استعجلوا نزول العذاب قال تعالى فهل ينتظرون الا مثل ايام الذين خلوا من قبلهم قل فانتظروا اني معكم من المنتظرين ثم ننجي رسلنا والذين آمنوا
فهذه الآية تدل على انه تعالى ويبقي دولتهم فلما كان قريب العهد بذكر هذا الكلام لا جرم قال ههنا ولكن اعبد الله الذي يتوفاكم وهو اشارة الى ما قرره و
بينه في تلك الآية كانه يقول اعبد ذلك الذي وعدني باهلاككم وبابقائي القيد الثالث من الامور المذكورة في هذه الآية قوله تعالى وامرت ان
اكون من المؤمنين واعلم انه لما ذكر العبادة وهي جنس من اعمال الجوارح انتقل منها الى الايمان والمعرفة وهذا يدل على انه ما لم يصر الظاهر مزينا بالاعمال الصالحة
فانه لا يحصل في القلب نور الايمان والمعرفة القيد الرابع قوله تعالى وان اقم وجهك للدين حنيفا وفيه مسئلتان المسئلة الاولى الواو في قوله
وان اقم وجهك حرف عطف وفي المعطوف عليه وجهان الاول ان قوله وامرت ان اكون قائم مقام قوله وقيل لي كن من المؤمنين ثم عطف عليه وان
اقم وجهك الثاني ان قوله وان اقم وجهك قائم مقام قوله وامرت باقامة الوجه فصار التقدير وامرت بان اكون من المؤمنين وباقامة الوجه

للدين حنيفا المسألة الثانية اقامة الوجه كناية عن توجيه العقل بالكلية الى طلب الدين لان من يريد ان ينظر الى شيء نظرا بالاستقصاء فانه يقيم وجهه في مقابلته
بحيث لا يصرفه عنه لا بالقليل ولا بالكثير لانه لو صرفه عنه ولو بالقليل فقد بطلت تلك المقابلة واذا بطلت تلك المقابلة فقد اختل الابصار فلهذا السبب حسن
جعل اقامة الوجه للدين كناية عن صرف العقل بالكلية الى طلب الدين وقوله حنيفا اي مائلا اليه ميلا كليا معرضا عما سواه اعراضا كليا وحاصل هذا الكلام
هو الاخلاص التام وترك الالتفات الى غيره فقوله اولا وامرت ان اكون من المؤمنين اشارة الى تحصيل اصل الايمان وقوله وان اقم وجهك للدين حنيفا اشارة
الى الاستغراق في نور الايمان والاعراض بالكلية عما سواه النوع الخامس قوله تعالى ولا تكونن من المشركين واعلم انه لا يمكن ان يكون هذا نهيا عن عبادة الاوثان
لان ذلك صار مذكورا بقوله تعالى في اول هذه الاية فلا اعبد الذين تعبدون من دون الله فوجب حمل هذا الكلام على فائدة زائدة وهو ان من عرف مولاه
فلو التفت بعد ذلك الى غيره كان ذلك شركا وهذا هو الذي تسميه اصحاب القلوب بالشرك الخفي النوع السادس قوله تعالى ولا تدع من دون الله ما لا ينفعك
ولا يضرك وهذا المقام آخر درجات العارفين لان ما سوى الواحد الاحد الحق هو ممكن لذاته موجود بايجاده والممكن لذاته معدوم بالنظر الى ذاته وموجود بايجاد
الحق واذا كان كذلك فما سوى الحق فلا وجود له الا بايجاد الحق وعلى هذا التقدير فلا نافع الا الحق ولا ضار الا الحق فكل شيء هالك الا وجهه واذا كان
كذلك فلا حكم الا لله تعالى ولا رجوع في الدارين الا الى الله تعالى ثم قال تعالى في آخر الاية فان فعلت فانك اذا من الظالمين يعني ان اشتغلت بطلب المضرة
والمنفعة من غير الله فانت من الظالمين لان الظلم عبارة عن وضع الشيء في غير موضعه فاذا كان ما سوى الحق معزولا عن التصرف كان اضافة التصرف
الى ما سوى الحق وضعا للشيء في غير موضعه فيكون ظلما فان قيل فطلب الشبع من الاكل والري من الشرب هل يقدح في هذا الاخلاص قلنا لا لان
وجود الخبز وصفاته كلها بايجاد الله تعالى وتكوينه وطلب الانتفاع بالشيء الذي خلقه الله تعالى للانتفاع به لا يكون منافيا للرجوع بالكلية الى الله تعالى
الا ان شرط هذا الاخلاص ان لا يقع بصر عقله على شيء من هذه الموجودات الا ويشاهد بعين عقله انها معدومة بذواتها وموجودة بايجاد الحق
وهالكة بانفسها وباقية بابقاء الحق فحينئذ يرى ما سوى الحق عدما محضا بحسب انفسها ويرى نور وجوده وفيض احسانه غالبا على الكل
وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو وان يردك بخير فلا راد لفضله يصيب به من يشاء من عباده وهو
الغفور الرحيم قل يا ايها الناس قد جاءكم الحق من ربكم فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل
فانما يضل عليها وما انا عليكم بوكيل واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى يحكم الله وهو خير الحاكمين
فيه مسائل المسألة الاولى اعلم انه سبحانه وتعالى قرر في آخر هذه السورة ان جميع الممكنات مستندة اليه وجميع الكائنات محتاجة اليه
اليه والحاجات منتهية اليه والعقول والهة فيه والرحمة والجود والوجود فائض منه واعلم ان الشيء اما ان يكون ضارا واما ان يكون لا ضارا ولا نافعا
وهذان القسمان مشتركان في اسم الخير ولما كان الضر امرا وجوديا لا جرم قال فيه وان يمسسك الله بضر ولما كان الخير قد يكون وجوديا وقد يكون
عدميا لا جرم لم يذكر لفظ الامساس فيه بل قال وان يردك بخير والاية دالة على ان الضر والخير واقعان بقدرة الله وبقضائه فيدخل
فيه الكفر والايمان والطاعة والعصيان والسرور والآفات والخيرات والآلام واللذات والراحات والجراحات فبين سبحانه وتعالى انه ان قضى
لاحد شرا فلا كاشف له الا هو وان قضى لاحد خيرا فلا راد لفضله البتة ثم في الاية دقيقة اخرى وهي انه تعالى رجح جانب الخير على جانب الشر
من ثلثة اوجه الاول انه تعالى لما ذكر امساس الضر بين انه لا كاشف له الا هو وذلك يدل على انه تعالى يزيل المضار لان الاستثناء من النفي
اثبات ولما ذكر الخير لم يقل بانه يدفعه بل قال انه لا راد لفضله وذلك يدل على ان الخير مطلوب بالذات وان الشر مطلوب بالعرض كما قال
النبي صلى الله عليه وسلم رواية عن رب العزة قال سبقت رحمتي غضبي الثاني انه تعالى قال في صفة الخير يصيب به من يشاء من عباده وذلك
يدل على ان جانب الخير والرحمة اقوى واغلب الثالث انه قال وهو الغفور الرحيم وهذا ايضا يدل على قوة جانب الرحمة وحاصل الكلام
في هذه الاية انه سبحانه وتعالى بين انه منفرد بالخلق والايجاد والتكوين والابداع وانه لا موجد سواه ولا معبود الا اياه ثم نبه على ان الخير مراد بالذات
والشر مراد بالعرض وتحت هذا الباب اسرار عميقة فهذا ما نقوله في هذه الاية المسألة الثانية قال المفسرون انه تعالى لما بين في الاية الاولى
في صفة الاصنام انها لا تضر ولا تنفع بين في هذه الاية انها لا تقدر على دفع الضرر الواصل من الغير وعلى دفع الخير الواصل من الغير قال ابن عباس رضي الله
عنهما قوله تعالى وان يمسسك الله بضر فلا كاشف له الا هو يعني بمرض وفقر فلا دافع له الا هو واما قوله تعالى وان يردك بخير قال الواحدي هو
من المقلوب معناه وان يرد بك الخير ولكنه لما تعلق كل واحد منهما بالاخر جاز كل واحد منهما واقول التقديم في اللفظ يدل على زيادة العناية
فقوله وان يردك بخير يدل على ان المقصود هو الانسان وسائر الخيرات مخلوقة لاجله فهذه الدقيقة لا تستفاد الا من هذا التركيب قوله تعالى قل يا ايها
الناس قد جاءكم الحق من ربكم الاية واعلم انه تعالى لما قرر الدلائل المذكورة في التوحيد والنبوة والمعاد وزين آخر هذه السورة بهذه البيانات الدالة
على كونه تعالى مستبدا بالخلق والابداع والتكوين والاختراع ختمها بهذه الخاتمة الشريفة العالية وفي تفسيرها وجهان الاول انه ان حكم له في الازل بالاهتداء
فسيقع له ذلك وان حكم له بالضلال فكذلك ولا حيلة في دفعه انتهى وهو الكلام اللائق بالمعتزلة قال القاضي انه تعالى بين انه اكمل الشريعة وازاح

العلة وقطع المعذرة فمن اهتدى فانما يهتدي لنفسه ومن ضل فانما يضل على نفسه وما انا عليكم بوكيل فلا يجب علي من السعي في ايصالكم الى الثواب العظيم وفي تخليصكم من العذاب
الاليم ازيد مما فعلت قال ابن عباس هذه الاية منسوخة باية القتال ثم ختم الله تعالى هذه السورة بخاتمة اخرى لطيفة فقال واتبع ما يوحى اليك واصبر حتى
يحكم الله وهو خير الحاكمين والمعنى انه تعالى امره باتباع الوحي والتنزيل فان وصل اليه بسبب ذلك الاتباع مكروه فليصبر عليه الى ان يحكم الله تعالى فيه وهو خير الحاكمين
وانشد بعضهم في الصبر ساصبر حتى يعجز الصبر عن صبري واصبر حتى يحكم الله في امري
ساصبر حتى يعلم الصبر انني صبرت على شيء امر من الصبر

سورة هود عليه السلام مائة وعشرون وثلث آيات

بسم الله الرحمن الرحيم الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير
في الاية مسائل المسألة الاولى اعلم ان قوله تعالى الر اسم للسورة وهو مبتدأ وكتاب خبره واحكمت آياته ثم فصلت صفة للكتاب قال الزجاج لا يجوز ان يقال
الر مبتدأ وكتاب احكمت آياته خبر لان الر ليس هو الموصوف بهذه الصفة وحده وهذا الاعتراض فاسد لانه ليس من شرط كون الشيء مبتدأ ان يكون خبره محصورا
فيه فلا ادري كيف وقع للزجاج هذا السؤال ثم ان الزجاج اختار قولا آخر وهو ان يكون التقدير الر هذا كتاب احكمت وعندي ان هذا القول ضعيف لوجهين
الاول ان على هذا التقدير يقع قوله الر كلاما باطلا لا فائدة فيه والثاني انك اذا قلت هذا كتاب فقولك هذا يكون اشارة الى اقرب المذكورات وذلك هو
قولك الر فيصير حينئذ الر مخبرا عنه بانه كتاب احكمت آياته فيلزمه على هذا القول ما لم يرض به في القول الاول فثبت ان الصواب ما ذكرناه المسألة الثانية
في قوله تعالى احكمت آياته وجوه الاول احكمت آياته نظمت نظما رصيفا محكما لا يقع فيه نقص ولا خلل كالبناء المحكم المرصف الثاني ان الاحكام عبارة عن منع الفساد
من الشيء فقوله احكمت آياته اي لم تنسخ بكتاب كما نسخت الكتب والشرائع بها واعلم ان على هذا الوجه لا يكون كل الكتاب محكما لانه حصل فيه آيات
منسوخة الا انه لما كان الغالب كذلك صح اطلاق هذا الوصف عليه اجراء للحكم الثابت في الغالب مجرى الحكم الثابت في الكل الثالث قال صاحب الكشاف
احكمت يجوز ان يكون نقلا بالهمزة من حكم بضم الكاف اذا صار حكيما اي جعلت حكيمة كقوله آيات الكتاب الحكيم الرابع جعلت آياته محكمة في امور احدها
ان معاني هذا الكتاب هي التوحيد والعدل والنبوة والمعاد وهذه المعاني لا تقبل النسخ فهي في غاية الاحكام وثانيها ان الآيات الواردة فيه غير متناقضة و
التناقض ضد الاحكام فاذا خلت آياته عن التناقض فقد حصل الاحكام وثالثها ان الفاظ هذه الآيات بلغت في الفصاحة والجزالة الى حيث لا تقبل المعارضة
وهذا ايضا مشعر بالقوة والاحكام ورابعها ان العلوم الدينية اما نظرية واما عملية اما النظرية فهي معرفة الاله سبحانه وتعالى ومعرفة الملائكة والكتب والرسل
واليوم الآخر وهذا الكتاب مشتمل على شرائف هذه العلوم ولطائفها واما العملية فهي اما ان تكون عبارة عن تهذيب الاعمال الظاهرة وهي الفقه او عن تهذيب
الاحوال الباطنة وهو علم التصفية ورياضة النفس ولا نجد كتابا في العالم يساوي هذا الكتاب المجيد في هذه المطالب فثبت ان هذا الكتاب مشتمل
على اشرف المطالب الروحانية واعلى المباحث الالهية فكان كتابا محكما غير قابل للنقض والهدم وتمام الكلام في تفسير المحكم ذكرناه في تفسير قوله تعالى هو الذي
انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات المسألة الثالثة ان لفظة في قوله فصلت وجوه احدها ان هذا الكتاب فصل كما تفصل الدلائل بالفوائد الروحانية وهي دلائل
التوحيد والنبوة والاحكام والمواعظ والقصص وثانيها انها جعلت فصولا سورة سورة وآية آية وثالثها انها فصلت بمعنى انها فرقت في التنزيل وما نزلت جملة
واحدة ونظيره قوله تعالى فارسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم آيات مفصلات والمعنى مجيء هذه الآيات متفرقة متعاقبة ورابعها فصل ما يحتاج
اليه العباد اي جعلت مبينة ملخصة وخامسها جعلت فصولا حلالا وحراما وامثالا وترغيبا وترهيبا ومواعظ وامرا ونهيا لكل معنى منها فصل قد انفرد به غير مختلط
بغيره حتى يستكمل فوائد كل واحد منها على الوجه الاكمل المسألة الرابعة معنى ثم في قوله تعالى ثم فصلت ليس للتراخي في الوقت لكن في الحال كما تقول هي محكمة
احسن الاحكام ثم مفصلة احسن التفصيل وكما تقول فلان كريم الاصل ثم كريم الفعل المسألة الخامسة قال صاحب الكشاف قرئ احكمت
آياته ثم فصلت اي احكمتها انا ثم فصلتها وعن عكرمة والضحاك ثم فصلت اي فرقت بين الحق والباطل المسألة السادسة احتج الجبائي بهذه
الاية على ان القرآن محدث مخلوق من ثلثة اوجه الاول قال المحكم هو الذي اتقنه فاعله ولولا ان الله تعالى محدث هذا القرآن والا لم يصح ذلك لان الاحكام
لا يكون الا في الافعال ولا يجوز ان يقال كان موجودا غير محكم ثم جعله الله تعالى محكما لان هذا يقتضي في بعضه الذي جعله محكما ان يكون محدثا ولم يقل احد
بان القرآن بعضه قديم وبعضه محدث الثاني ان قوله ثم فصلت فانه يدل على انه حصل فيه انفصال وافتراق ويدل على ان ذلك الانفصال
والافتراق انما حصل بجعل جاعل وتكوين مكون وذلك ايضا يدل على المطلوب الثالث قوله من لدن حكيم خبير والمراد من عنده والقديم لا يجوز ان يقال
انه حصل من عند قديم لانهما لو كانا قديمين لم يكن القول بان احدهما حصل من عند الآخر اولى من العكس اجاب اصحابنا بان هذه النعوت عائدة

الى هذه الحروف والاصوات ونحن معترفون بانها محدثة مخلوقة ان ما الذى ندعى قدمه امر آخر سوى هذه الحروف والاصوات المسئلة السابعة قال صاحب الكشاف قوله من لدن
حكيم خبير يحتمل وجوها الاول انا ذكرنا ان قوله كتاب خبر واحكمت صفة لهذا الخبر وقوله من لدن حكيم خبير صفة ثانية والتقدير الر كتاب من لدن حكيم خبير والثاني
ان يكون خبرا بعد خبر والتقدير الر من لدن حكيم خبير والثالث ان يكون ذلك صلة لقوله احكمت وفصلت اى احكمت وفصلت من لدن حكيم خبير وعلى هذا التقدير
فقد حصل بين اول هذه الآية وبين آخرها نكتة لطيفة كانه يقول احكمت آياته من لدن حكيم وفصلت من لدن خبير عالم بكيفيات الامور والله يقول الحق
ويهدى السبيل ﴿الا تعبدوا الا الله اننى لكم منه نذير وبشير وان استغفروا ربكم ثم توبوا اليه يمتعكم متاعا حسنا
الى اجل مسمى ويؤت كل ذى فضل فضله وان تولوا فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير الى الله مرجعكم وهو على كل
شئ قدير الا انهم يثنون﴾ فيه مسائل المسئلة الاولى اعلم ان فى قوله الا تعبدوا الا الله وجوها الاول ان يكون مفعولا له والتقدير كتاب
احكمت آياته ثم فصلت لاجل ان لا تعبدوا الا الله واقول هذا التأويل يدل على انه لا مقصود من هذا الكتاب الشريف الا هذا الحرف الواحد فكل من صرف عمره
الى سائر المطالب فقد خاب وخسر الثاني ان يكون ان مفسرة لان فى تفصيل الآيات معنى القول والحمل على هذا اولى لان قوله وان استغفروا معطوف على قوله
ان لا تعبدوا فيجب ان يكون معناه اى لا تعبدوا ليكون الامر معطوفا على النهى فان كونه بمعنى لان لا تعبدوا يمنع عطف الامر عليه الثالث ان يكون التقدير
الر كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير لتأمر الناس ان لا تعبدوا الا الله ويقول لهم اننى لكم منه نذير وبشير المسئلة الثانية اعلم
ان هذه الآية مشتملة على التكليف من وجوه الاول انه تعالى امر بان لا تعبدوا الا الله واذا قلنا الاستثناء من النفى اثبات كان معنى هذا الكلام النهى عن عبادة
غير الله والامر بعبادة الله وذلك هو الحق لانا بينا ان ما سوى الله فهو محدث مخلوق مربوب وانما حصل بتكوين الله وايجاده والعبادة عبارة عن اظهار
الخضوع والخشوع ونهاية التواضع والتذلل وذلك لا يليق الا بالخالق المدبر الرحيم المحسن فثبت ان عبادة غير الله منكرة والاعراض عن عبادة الله منكر
واعلم ان عبادة الله مشروطة بتحصيل معرفة الله قبل العبادة لان من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته فكان الامر بالعبادة امرا بتحصيل المعرفة اولا ونظيره
قوله تعالى فى اول سورة البقرة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ثم اتبعه بالدلائل الدالة على وجود الصانع وهو قوله الذى خلقكم والذين من قبلكم وانما حسن ذلك
لان الامر بالعبادة يتضمن الامر بتحصيل المعرفة فلا جرم ذكر ما يدل على تحصيل المعرفة ثم قال تعالى اننى لكم منه نذير وبشير وفيه بحثان الاول ان الضمير فى قوله منه عائد
الى الحكيم الخبير والمعنى اننى لكم منه نذير وبشير من جهته الثاني ان قوله تعالى الا تعبدوا الا الله مشتمل على المنع من عبادة غير الله وعلى الترغيب فى عبادة الله
فهو نذير على الاول بالحاق العذاب العظيم لمن ابى به وبشير على الثاني بالحاق الثواب العظيم لمن اتى به واعلم ان النبى صلى الله عليه وسلم ما بعث الا لهذين الامرين وهو
الانذار على فعل ما لا ينبغى والبشارة على فعل ما ينبغى المرتبة الثانية من الامور المذكورة فى هذه الآية قوله تعالى وان استغفروا ربكم والمرتبة الثالثة قوله ثم توبوا
اليه واختلفوا فى بيان الفرق بين هاتين المرتبتين على وجوه الاول ان معنى قوله وان استغفروا اطلبوا من ربكم المغفرة لذنوبكم ثم بين الشئ الذى
يطلب به ذلك وهو التوبة فقال ثم توبوا اليه لان الداعى الى التوبة والمحرض عليها هو الاستغفار الذى هو عبارة عن طلب المغفرة وهذا يدل على انه لا
سبيل الى طلب المغفرة من عند الله الا باظهار التوبة والامر فى الحقيقة كذلك لان المذنب معرض عن طريق الحق والمعرض المتمادى فى التباعد ما لم يرجع
عن ذلك الاعراض لا يمكنه التوجه الى المقصود بالذات فالمقصود بالذات هو التوجه الى المطلوب الا ان ذلك لا يمكن الا بالاعراض عما يضاده
فثبت ان الاستغفار مطلوب بالذات وان التوبة مطلوبة لكونها من متممات الاستغفار وما كان آخرا فى الحصول كان اولا فى الطلب فلهذا
السبب قدم الاستغفار على التوبة الوجه الثاني فى فائدة هذا الترتيب ان المراد استغفروا من سالف الذنوب ثم توبوا من آنف الذنوب الثالث
استغفروا من الشرك والمعاصى ثم توبوا من الاعمال الباطلة الرابع الاستغفار طلب من الله تعالى لازالة ما لا ينبغى والتوبة سعى من الانسان فى ازالة ما لا
ينبغى فقدم الاستغفار ليدل على ان المرء يجب ان لا يطلب الشئ الا من مولاه فانه هو الذى يقدر على تحصيله ثم بعد الاستغفار ذكر التوبة لانها عمل يأتى به
الانسان ويتوسل به الى دفع المكروه والاستعانة بفضل الله تعالى مقدم على الاستعانة بسعى النفس واعلم انه تعالى لما ذكر هذه المراتب الثلاث ذكر بعدها
ما يترتب عليها من الآثار النافعة والنتائج المطلوبة ومن المعلوم ان المطالب محصورة فى نوعين لانها اما ان يكون حصولها فى الدنيا او فى الآخرة اما المنافع
الدنيوية فهى المراد من قوله تعالى يمتعكم متاعا حسنا الى اجل مسمى وهذا يدل على ان المقبل على عبادة الله والمشتغل بها يبقى فى الدنيا منتظم الحال
مرفه البال وفى الآية سؤالات الاول اليس ان النبى صلى الله عليه وسلم قال الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وقال صلى الله عليه وسلم خص البلاء بالانبياء
ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وقال تعالى ولولا ان يكون الناس امة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة فهذه النصوص دالة على ان نصيب
المشتغل بالطاعات فى الدنيا هو الشدة والبلية ومقتضى هذه الآية ان نصيب المشتغل بالطاعات الراحة فى الدنيا فكيف الجمع بينهما الجواب من وجوه
الاول ان المراد انه تعالى لا يعذبهم بعذاب الاستئصال كما استأصل اهل القرى الذين كفروا الثاني انه تعالى يوصل اليهم الرزق كيف كان واليه الاشارة
بقوله تعالى وأمر اهلك بالصلوة واصطبر عليها لا نسألك رزقا نحن نرزقك الثالث وهو الاقوى عندى ان يقال ان المشتغل بعبادة الله
وبمحبته مشتغل بحب شئ يمتنع تغيره وزواله وفناؤه فكل من كان امكنه فى ذلك الطريق اكمل وتوغله اتم كان انقطاعه عن الخلق اتم واكمل وكلما

كان

كان الكمال فى هذا الباب اكثر كان الابتهاج والسرور اتم لانه آمن من تغير مطلوبه وآمن من زوال محبوبه فاما من كان مشتغلا بحب غير الله كان ابدا فى الم الخوف من فوات
المحبوب وزواله فكان عيشه منغصا وقلبه مضطربا ولذلك قال تعالى فى صفة المشتغلين بخدمته فلنحيينه حيوة طيبة السؤال الثاني هل يدل قوله الى اجل مسمى
على ان للعبد اجلين وانه يقع فى ذلك التقديم والتأخير والجواب لا ومعنى الآية انه تعالى حكم بان هذا العبد لو اشتغل بالعبادة لكان اجله فى الوقت الفلانى
ولو اعرض عنها لكان اجله فى وقت آخر لكنه تعالى عالم بانه هل يشتغل بالعبادة ام لا فلا جرم كان عالما بان اجله ليس الا فى ذلك الوقت المعين فثبت ان لكل
انسان اجلا واحدا فقط السؤال الثالث لم سمى منافع الدنيا بالمتاع والجواب لاجل التنبيه على حقارتها وقلتها ونبه على كونها منقضية بقوله تعالى الى
اجل مسمى فصارت هذه الآية دالة على كونها حقيرة خسيسة منقضية ثم لما بين تعالى ذلك قال ويؤت كل ذى فضل فضله والمراد منه السعادة الاخروية
وفيها لطائف وفوائد الفائدة الاولى ان قوله ويؤت كل ذى فضل فضله والمراد منه السعادات الاخروية معناه ويؤت كل ذى فضل موجب فضله
ومعلوله والامر كذلك وذلك لان الانسان اذا كان فى نهاية الحذر عن الاشتغال بغير الله وغاية الرغبة فى تحصيل اسباب معرفة الله فحينئذ يصير قلبه فصا لنقش
الملكوت ومرآة يتجلى بها قدس اللاهوت الا ان العلائق الجسدانية الظلمانية تكدر تلك الانوار الروحانية فاذا زالت تلك العلائق و[illegible] موجبات
السعادات فهذا هو المراد من قوله ويؤت كل ذى فضل فضله الفائدة الثانية ان هذا تنبيه على ان مراتب السعادات الاخروية مختلفة وذلك لانها مقدرة بمقدار
الدرجات الحاصلة فى الدنيا فلما كان للاعراض عن غير الحق والاقبال على عبودية الحق درجات غير متناهية فكذلك مراتب السعادات الاخروية غير متناهية
فلهذا السبب قال ويؤت كل ذى فضل فضله الفائدة الثالثة انه تعالى قال فى منافع الدنيا يمتعكم متاعا حسنا وقال فى سعادات الآخرة ويؤت
كل ذى فضل فضله وذلك يدل على ان جميع خيرات الدنيا والآخرة ليس الا من الله تعالى وبايجاده وتكوينه واعطائه وجوده وكان الشيخ الامام الوالد رحمه الله
يقول لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب فاكثر الناس عقولهم ضعيفة واشتغال عقولهم بهذه الوسائط الفانية يعميها عن مشاهدة انوار الالهية فاما الذين توغلوا
فى المعارف الالهية وخاضوا فى انوار الحقيقة علموا ان ما سواه ممكن لذاته موجود بايجاده فانقطع نظرهم عما سواه وعلموا انه تعالى هو الضار والنافع والمعطى والمانع
ثم انه تعالى لما بين هذه الاحوال قال وان تولوا فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير والامر كذلك لان من اشتغل بعبادة غير الله صار فى الدنيا اعمى ومن كان
فى هذه اعمى فهو فى الآخرة اعمى واضل سبيلا والذى يبين ذلك ان من اقبل على طلب الدنيا ولذاتها وطيباتها وسعاداتها قوى حبه لها ومال طبعه اليها
وعظمت رغبته فيها فاذا مات بقى معه ذلك الحب الشديد والميل التام وصار عاجزا عن الوصول الى محبوبه فحينئذ يعظم البلاء ويتكامل الشقاء فهذا القدر معلوم
عندنا من عذاب ذلك اليوم واما تفاصيل تلك الاحوال فهى غائبة عنا ما دمنا فى هذه الحيوة الدنيوية ثم انه لا بد من الرجوع الى الله تعالى مرجعكم وهو على كل شئ
قدير واعلم ان قوله الى الله مرجعكم فيه دقيقة وهى ان هذا اللفظ يفيد الحصر يعنى ان مرجعنا الى الله لا الى غيره فيدل هذا على انه لا مدبر ولا متصرف هناك الا
هو والامر كذلك ايضا فى هذه الحيوة الدنيوية الا ان اقواما اشتغلوا بالنظر الى الوسائط فعجزوا عن الوصول الى مسبب الاسباب فظنوا انهم فى دار
الدنيا قادرون على شئ واما فى الدار الآخرة فهذا الخيال الفاسد زائل ايضا فلهذا المعنى بين هذا الحصر وقال الى الله مرجعكم ثم قال تعالى وهو على كل شئ قدير واقول
ان هذا تهديد عظيم من بعض الوجوه وبشارة عظيمة من سائر الوجوه اما انه تهديد عظيم فلان قوله تعالى الى الله مرجعكم يدل على انه ليس مرجعنا الا اليه وقوله وهو على
كل شئ قدير يدل على انه قادر على جميع المقدورات لا دافع لقضائه ولا مانع لمشيته والرجوع الى الحاكم الموصوف بهذه الصفة مع العيوب الكثيرة والذنوب العظيمة
مشكل واما انه بشارة عظيمة فلان ذلك يدل على قدرة عالية وجلالة عظيمة لهذا الحاكم وعلى ضعف تام وعجز عظيم لهذا العبد والملك القادر العالى اذا رأى
عاجزا مشرفا على الهلاك فانه يخلصه من الهلاك ومنه المثل المشهور ملكت فاسجح قال الداعى الى الله الامام رحمه الله قد افنيت عمرى فى خدمة العلم ومطالعة
الكتب ولا رجاء لى فى شئ الا انى فى غاية الذلة والقصور والكريم اذا قدر غفر واسألك يا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين ويا ساتر عيوب المعيوبين ويا مجيب
دعوة المضطرين ان تفيض سجال رحمتك على ولدى وعلى وفلذة كبدى وان تخصنا بالفضل والتجاوز والجود والكرم يا واسع المغفرة ﴿الا انهم يثنون
صدورهم ليستخفوا منه الا حين يستغشون ثيابهم يعلم ما يسرون وما يعلنون انه عليم بذات الصدور وما من
دابة فى الارض الا على الله رزقها ويعلم مستقرها ومستودعها كل فى كتاب مبين وهو الذى خلق السموات﴾
واعلم انه تعالى لما قال وان تولوا يعنى عن عبادة الله وطاعته فانى اخاف عليكم عذاب يوم كبير بين بعده ان التولى عن ذلك باطنا كالتولى عنه ظاهرا فقال
الا انهم يعنى الكفار من قوم محمد صلوات الله عليه يثنون صدورهم ليستخفوا منه واعلم انه تعالى حكى عن هؤلاء الكفار شيئين الاول انهم يثنون صدورهم يقال
ثنيت الشئ اذا عطفته وطويته وفى الآية وجهان الاول روى ان طائفة من المشركين قالوا اذا اغلقنا ابوابنا وارسلنا ستورنا واستغشينا ثيابنا و
ثنينا صدورنا على عداوة محمد صلوات الله عليه فكيف يعلم بنا وعلى هذا التقدير كان قوله يثنون صدورهم كناية عن النفاق فكانه قيل يضمرون خلاف ما يظهرون
ليستخفوا من الله تعالى ثم نبه تعالى بقوله الا حين يستغشون ثيابهم على انهم يستخفون منه حين يستغشون ثيابهم الثاني روى ان بعض الكفار
كان اذا مر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ثنى صدره وولاه ظهره واستغشى ثيابه والتقدير كانه قيل انهم ينصرفون عنه ليستخفوا منه حين يستغشون
ثيابهم لئلا يسمعوا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وما يتلو من القرآن وليقولوا فى انفسهم ما يشتهون من الطعن والثلب وقوله تعالى الا للتنبيه فنبه

اولا على انهم يخفون عنه ليستخفوا منه الا انهم يستخفون حين يستغشون ثيابهم ثم ذكر انه لا فائدة لهم في استخفائهم بقوله يعلم ما يسرون وما يعلنون
قوله تعالى وما من دابة في الارض الاية اعلم انه تعالى لما ذكر في الاية الاولى انه يعلم ما يسرون وما يعلنون اردفه بما يدل على كونه تعالى عالما بجميع المعلومات فذكر ان رزق كل حيوان انما
يصل اليه من الله تعالى فلو لم يكن عالما بجميع المعلومات لما حصلت هذه المهمات وفي الاية مسائل المسئلة الاولى قال الزجاج الدابة اسم لكل حيوان لان الدابة اسم ماخوذ
من الدبيب وبنيت هذه اللفظة على هاء التانيث واطلق على كل حيوان ذي روح ذكرا كان او انثى الا انه بحسب عرف العرب اختص بالفرس والمراد بهذا اللفظ
في هذه الاية الموضوع الاصلي اللغوي فيدخل فيه جميع الحيوانات وهذا متفق عليه بين المفسرين ولا شك ان اقسام الحيوانات وانواعها كثيرة وهي الاجناس
التي تكون في البحر والبر والجبال والله تعالى يحصيها دون غيره وهو تعالى عالم بكيفية طبائعها واعضائها واحوالها واغذيتها وسمومها ومساكنها وما
يوافقها وما يخالفها فالاله المدبر لاطباق السموات والارضين وطبائع الحيوان والنبات كيف لا يكون عالما باحوالها روي ان موسى عليه السلام عند نزول
الوحي اليه تعلق قلبه باحوال اهله فامره الله تعالى ان يضرب بعصاه على صخرة فانشقت وخرجت صخرة ثانية ثم ضرب بعصاه عليها فانشقت وخرجت
صخرة ثالثة ثم ضربها بعصاه فانشقت وخرجت منها دودة كالذرة وفي فمها شيء يجري مجرى الغذاء لها ورفع الحجاب عن سمع موسى عليه السلام فسمع ان الدودة
تقول سبحان من يراني ويسمع كلامي ويعرف مكاني ويذكرني ولا ينساني المسئلة الثانية تعلق بعضهم بانه يجب على الله تعالى بعض الاشياء بهذه الاية
وقال ان كلمة على للوجوب وهذا يدل على ان ايصال الرزق الى الدابة واجب على الله تعالى وجوابه انه واجب بحسب الوعد والفضل والاحسان المسئلة الثالثة
تعلق اصحابنا بهذه الاية في اثبات ان الرزق قد يكون حراما قالوا لانه ثبت ان ايصال الرزق الى كل حيوان واجب على الله تعالى بحسب الوعد
وبحسب الاستحقاق والله تعالى لا يخل بالواجب ثم قد نرى انسانا لا ياكل من الحلال طول عمره فلو لم يكن الحرام رزقا لكان الله تعالى ما اوصل رزقه اليه
فيكون تعالى قد اخل بالواجب وذلك محال فعلمنا ان الحرام قد يكون رزقا اما قوله ويعلم مستقرها ومستودعها فالمستقر هو مكانه من الارض والمستودع حيث كان
مودعا قبل الاستقرار من صلب او رحم او بيضة وقال الفراء مستقرها حيث تاوي اليه ليلا او نهارا ومستودعها موضعها الذي تموت فيه وقد مضى تفسير المستقر والمستودع
مستقصى في سورة الانعام ثم قال تعالى كل في كتاب مبين قال الزجاج المعنى ان ذلك ثابت في علم الله ومنهم من قال في اللوح المحفوظ وقد ذكرنا فائدة
ذلك في قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين

وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام وكان عرشه على الماء ليبلوكم ايكم احسن عملا ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت ليقولن الذين كفروا ان هذا الا سحر مبين ولئن اخرنا عنهم العذاب الى امة معدودة ليقولن ما يحبسه الا يوم ياتيهم ليس مصروفا عنهم وحاق بهم ما كانوا به يستهزءون ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه

اعلم انه تعالى لما اثبت بالدليل المتقدم كونه تعالى عالما بالمعلومات اثبت بهذا الدليل كونه قادرا على كل المقدورات وفي الحقيقة كل واحد من هذين الدليلين يدل على كمال علم الله
وعلى كمال قدرته واعلم ان قوله تعالى وهو الذي خلق السموات والارض في ستة ايام قد مضى تفسيره في سورة يونس على سبيل الاستقصاء بقي ههنا ان نذكر تفسير قوله
وكان عرشه على الماء قال كعب خلق الله تعالى ياقوتة خضراء ثم نظر اليها بالهيبة فصارت ماء يرتعد ثم خلق الريح فجعل الماء على متنها ثم وضع العرش على الماء قال ابو
بكر الاصم ومعنى قوله وكان عرشه على الماء كقولهم السماء على الارض وليس ذلك على سبيل كون احدهما ملتصقا بالاخر وكيف كانت الواقعة فذلك يدل على ان
العرش والماء كانا قبل السموات والارض وقالت المعتزلة في الاية دلالة على وجود الملائكة قبل خلقهما لانه لا يجوز ان يخلق ذلك ولا احد ينتفع بالعرش والماء لانه
تعالى لما خلقهما فاما ان يكون قد خلقهما لمنفعة او لا لمنفعة والثاني عبث فبقي الاول وهو انه خلقهما لمنفعة وتلك المنفعة اما ان تكون عائدة الى الله تعالى وهو
محال لكونه متعاليا عن النفع والضر او الى الغير فوجب كون ذلك الغير حيا لان غير الحي لا ينتفع وكل من قال بذلك قال ذلك الحي من جنس الملائكة واما
ابو مسلم الاصفهاني فقال معنى قوله تعالى وكان عرشه على الماء اي بناؤه للسموات كان على الماء وقد مضى تقرير ذلك في سورة يونس وبين انه تعالى اذا بنى السموات
على الماء كانت اعجب وابدع فان البناء الضعيف اذا لم يؤسس على ارض صلبة لم يثبت فكيف بهذا الامر العظيم اذا بسط على الماء وههنا سؤالات
السؤال الاول ما الفائدة في ذكر ان عرشه كان على الماء قبل خلق السموات والارض الجواب فيه دلالة على كمال القدرة من وجوه الاول ان العرش مع كونه اعظم
من السموات والارض كان على الماء فلولا انه تعالى قادر على امساك الثقيل بغير عمد لما صح ذلك والثاني انه تعالى امسك الماء لا على قرار والا لزم ان يكون اجسام
العالم غير متناهية وذلك يدل على ما ذكرناه والثالث ان العرش الذي هو اعظم المخلوقات قد امسكه الله تعالى فوق سبع سموات من غير دعامة تحته ولا علاقة فوقه
وذلك ايضا يدل على ما ذكرناه السؤال الثاني هل يروى انه قيل يا رسول الله اين كان ربنا قبل خلق السموات والارض فقال كان في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء
الجواب هذه الرواية ضعيفة والاولى ان يكون الخبر المشهور اولى بالقبول وهو قوله صلى الله عليه وسلم كان الله ولا شيء غيره ثم كان عرشه على الماء السؤال
الثالث اللام في قوله ليبلوكم ايكم احسن عملا يقتضي انه تعالى خلق السموات والارض لابتلاء المكلفين فكيف الحال فيه والجواب ظاهر هذا الكلام يقتضي انه
تعالى خلق هذا العالم الكبير لمصلحة المكلفين وقد قال بهذا القول طوائف من العقلاء ولكل طائفة فيه وجه آخر سوى الوجه الذي قال الآخرون وشرح تلك
المقالات لا يليق بهذا الكتاب والذين قالوا ان افعاله واحكامه غير معللة بالمصالح قالوا اللام للتعليل ورد على ظاهر الامر ومعناه انه تعالى فعل فعلا لو كان
يفعله من يجوز عليه رعاية المصالح لما فعله الا لهذا الغرض السؤال الرابع الابتلاء انما يصح على الجاهل بعواقب الامور وذلك على الله تعالى محال فكيف يعقل حصول معنى الابتلاء
في حقه والجواب ان هذا الكلام على سبيل الاستعارة ذكرناه في تفسير قوله تعالى في اول البقرة في قوله لعلكم تتقون واعلم انه تعالى لما بين انه انما خلق هذا العالم لاجل ابتلاء المكلفين
وامتحانهم فهذا يوجب القطع بحصول الحشر والنشر لان الابتلاء والامتحان يوجب تخصيص المحسن بالرحمة والثواب وتخصيص المسيء بالعقاب وذلك لا يتم الا مع الاعتراف
بالمعاد والقيامة فعند هذا خاطب رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ولئن قلت انكم مبعوثون من بعد الموت الاية ومعناه انهم ينكرون هذا الكلام ويحكمون
بفساد القول بالبعث فان قيل الذي يمكن وصفه بانه سحر ما يكون فعلا مخصوصا وكيف يمكن وصف هذا القول بانه سحر قلنا الجواب عنه من وجوه
الاول قال القفال معناه ان هذا القول خديعة منكم وضعتموها لمنع الناس عن لذات الدنيا واحرازا لهم الى الانقياد لكم والدخول تحت طاعتكم الثاني
ان معنى قوله ان هذا الا سحر مبين هو ان السحر امر باطل قال تعالى حاكيا عن موسى عليه السلام ما جئتم به السحر ان الله سيبطله فقوله ان هذا الا سحر مبين اي باطل مبين
الثالث ان القرآن هو الحاكم بحصول البعث وطعنوا في القرآن بكونه سحرا لان الطعن في الاصل يفيد الطعن في الفرع الرابع قرا حمزة والكسائي ان هذا الا ساحر
يريدون رسول الله صلى الله عليه وسلم والساحر كاذب قوله تعالى ولئن اخرنا عنهم العذاب الاية اعلم انه تعالى حكى عن الكفار انهم يكذبون رسول الله صلى الله عليه وسلم
بقولهم ان هذا الا سحر مبين ثم حكى عنهم في هذه الاية نوعا آخر من اباطيلهم وهو انه متى تاخر عنهم العذاب الذي توعدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم به اخذوا في الاستهزاء
ويقولون ما السبب الذي حبسه عنا فاجاب الله تعالى بانه اذا جاء الوقت الذي عينه الله تعالى لنزول ذلك العذاب الذي كانوا يستهزءون به لم يصرف
ذلك العذاب عنهم واحاط بهم ذلك العذاب بقي ههنا سؤالات السؤال الاول المراد من هذا العذاب هو عذاب الدنيا او عذاب الاخرة والجواب للمفسرين
فيه وجوه الاول قال الحسن معنى حكم الله في هذه الامة انه لا يعذبهم بعذاب الاستئصال واخر ذلك العذاب الى يوم القيامة فلما اخر عنهم
ذلك العذاب قالوا على سبيل الاستهزاء ما الذي حبسه عنا والثاني ان المراد الامر بالجهاد وما نزل بهم يوم بدر وعلى هذا الوجه تاولوا وحاق بهم اي نزل بهم هذا
العذاب يوم بدر السؤال الثاني ما المراد بقوله الى امة معدودة الجواب من وجهين الاول ان الاصل في الامة هم الناس والفرقة فاذا قلت جاءني امة
من الناس فالمراد طائفة مجتمعة قال تعالى وجد عليه امة من الناس يسقون وقوله وادكر بعد امة اي بعد انقضاء امة وفنائها فكذا ههنا قوله ولئن اخرنا عنهم
العذاب الى امة معدودة اي الى حين تنقضي امة من الناس انقرضت بعد هذا الوعيد لقالوا ما يحبسه عنا وقد انقرض من الناس الذين كانوا متوعدين بهذا الوعيد
وتسمية الحين بالامة مجاز لحصوله فيه كقولهم كنت عند فلان صلوة العصر اي في ذلك الحين الثاني ان اشتقاق الامة من الام وهو القصد كانه يعني الوقت
المقصود بايقاع الموعود فيه السؤال الثالث لم قال وحاق على لفظ الماضي مع ان ذلك لم يقع والجواب قد كثر في القرآن من هذا الجنس
والضابط فيه انه تعالى اخبر عن احوال القيامة بلفظ الماضي مبالغة في التاكيد والتقرير والله اعلم بالصواب

ولئن اذقنا الانسان منا رحمة ثم نزعناها منه انه ليئوس كفور ولئن اذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولن ذهب السيئات عني انه لفرح فخور الا الذين صبروا وعملوا الصالحات لهم مغفرة واجر كبير فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك

اعلم انه سبحانه وتعالى لما ذكر ان عذاب اولئك الكفار وان تاخر الا انه لابد وان يحيق بهم ذكر بعده ما يدل على كفرهم وعلى كونهم مستحقين لذلك العذاب فقال
ولئن اذقنا الانسان وفيه مسائل المسئلة الاولى لفظ الانسان في هذه الاية فيه قولان الاول ان المراد منه مطلق الانسان ويدل عليه وجوه الاول انه تعالى استثنى
منه قوله الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والاستثناء يخرج من الكلام ما لولاه لدخل فثبت ان الانسان المذكور في هذه الاية داخل فيه المؤمن والكافر وذلك
يدل على ما قلناه الثاني ان هذه الاية موافقة على هذا التقدير لقوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وموافقة ايضا لقوله تعالى ان الانسان
خلق هلوعا اذا مسه الشر جزوعا واذا مسه الخير منوعا الثالث ان مزاج الانسان مجبول على الضعف والعجز قال ابن جريج في تفسير هذه الاية يا ابن آدم
اذا نزلت بك نعمة من الله فانت كفور فاذا نزعت منك فيئوس قنوط والقول الثاني ان المراد منه الكافر ويدل عليه وجوه الاول ان الاصل في المفرد
المحلى بالالف واللام ان يحمل على المعهود السابق لولا المانع وههنا لا مانع فوجب حمله عليه والمعهود السابق هو الكافر المذكور في الاية المتقدمة الثاني ان الصفات
المذكورة للانسان في هذه الاية لا تليق الا بالكافر لانه تعالى وصفه بكونه يئوسا وذلك من صفات الكافر لقوله تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون
ووصفه ايضا بكونه كفورا وهو تصريح بالكفر ووصفه ايضا بانه عند وجدان الراحة يقول ذهب السيئات عني وذلك جراءة على الله تعالى ووصفه
ايضا بكونه فرحا والله لا يحب الفرحين ووصفه ايضا بكونه فخورا وذلك ليس من صفات اهل الدين ثم قال الناصرون لهذا القول وجب حمل
الاستثناء المذكور في هذه الاية على الاستثناء المنقطع حتى لا يلزمنا هذه المحذورات المسئلة الثانية لفظ الاذاقة والذوق يفيد اقل ما يوجد به الطعم فكان
المراد ان الانسان بوجدان اقل القليل من الخيرات العاجلة يقع في التمرد والطغيان وبادراك اقل القليل من المحنة والبلية يقع في الياس والقنوط والكفران
فالدنيا في نفسها قليلة والحاصل منها للانسان الواحد قليل والاذاقة من ذلك المقدار خير قليل ثم انه في سرعة الزوال يشبه احلام النائمين وخيالات
الموسوسين فهذه الاذاقة قليل من قليل ومع ذلك فان الانسان لا طاقة له بتحملها ولا صبر له على الاتيان بالطريق الحسن معها واما النعماء فقال الواحدي
انها انعام يظهر اثره على صاحبه والضراء مضرة يظهر اثرها على صاحبها لانها خرجت مخرج الاحوال الظاهرة نحو حمراء وعوراء وهذا هو الفرق بين النعمة والنعماء

والمعجزة والقرآن. المسألة الثالثة اعلم ان احوال الدنيا غير باقية بل هي ابدا في التغير والزوال والتحول والانتقال الا ان الضابط فيه انه اما ان يتحول من النعمة الى المحنة ومن اللذات
الى الآفات واما ان يكون بالعكس من ذلك وهو ان ينتقل من المكروه الى المحبوب ومن المحرمات الى الطيبات اما القسم الاول فهو المراد من قوله تعالى ولئن اذقنا الانسان منا رحمة
ثم نزعناها منه انه ليئوس كفور وحاصل الكلام انه تعالى حكم على ذلك الانسان بانه يئوس كفور وتقريره انه حال زوال تلك النعمة يصير يئوسا وذلك لان الكافر يعتقد
ان السبب في حصول تلك النعمة سبب اتفاقي ثم انه يستبعد حدوث ذلك الاتفاق مرة اخرى فلا جرم يستبعد عود تلك النعمة فيقع في اليأس واما المسلم الذي
يعتقد ان تلك النعمة انما حصلت من جود الله وفضله واحسانه فانه لا يحصل له اليأس بل يقول لعله تعالى يردها الي بعد ذلك احسن واكمل وافضل مما كانت واما
حال كون تلك النعمة حاصلة فانه يكون كفورا لانه لما اعتقد ان حصولها انما كان على سبيل الاتفاق او بسبب ان الانسان حصلها بسبب جده وجهده
فحينئذ لا يشتغل بشكر الله تعالى على تلك النعمة فالحاصل ان الكافر يكون عند زوال تلك النعمة يئوسا وعند حصولها يكون كفورا واما القسم الثاني
وهو ان ينتقل الانسان من المكروه الى المحبوب ومن المحنة الى النعمة فههنا الكافر يكون فرحا فخورا اما قوة الفرح فلان منتهى طمع الكافر هو الفوز بهذه السعادات
البدنية وهو منكر للسعادات الاخروية الروحانية فاذا وجد الدنيا فكأنه قد فاز بغاية السعادات فلا جرم يعظم فرحه بها واما كونه فخورا فلانه لما كان الفوز
بتلك المطلوب نهاية في السعادة والفائز باكمل درجات السعادة يكون في نهاية السعادة لا جرم يفتخر به فحاصل الكلام انه تعالى بين ان الكافر عند البلاء لا
يكون من الصابرين وعند الفوز بالنعماء لا يكون من الشاكرين ثم انه تعالى لما قرر ذلك قال الا الذين صبروا وعملوا الصالحات والمراد منه ما تقدم فقوله
الا الذين صبروا والمراد منه ان يكون عند البلاء من الصابرين وقوله وعملوا الصالحات المراد منه ان يكون عند الراحة والخير من الشاكرين ثم انه تعالى
بين حالهم فقال اولئك لهم مغفرة واجر كبير فجمع لهم بين هذين المطلوبين احدهما زوال العقاب والخلاص منها وهو المراد من قوله لهم مغفرة والثاني
الفوز بالثواب وهو المراد من قوله واجر كبير ومن وقف على هذا التفصيل الذي ذكرناه علم ان هذا الكتاب الكريم كما انه معجز بحسب الفاظه فهو ايضا معجز بحسب
معانيه والله يقول الحق وهو يهدي السبيل. فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضائق به صدرك ان يقولوا لولا انزل عليه كنز او جاء
معه ملك انما انت نذير والله على كل شيء وكيل ام يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا
من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فان لم يستجيبوا لكم فاعلموا انما انزل بعلم الله وان لا اله الا هو فهل انتم مسلمون
اعلم ان هذا نوع آخر من كلمات الكفار وانه تعالى بين ان قلب رسول الله صلى الله عليه وسلم ضاق بسببها ثم انه قواه وايده بالاكرام والتأييد وفيه
مسائل المسألة الاولى روي عن ابن عباس ان رؤساء مكة قالوا يا محمد اجعل لنا جبال مكة ذهبا ان كنت رسولا وقال آخرون ائتنا بالملائكة يشهدوا
بنبوتك فقال لا اقدر على ذلك فنزلت هذه الآية واختلفوا في المراد بقوله تارك بعض ما يوحى اليك قال ابن عباس قال المشركون لرسول الله
صلى الله عليه وسلم ائتنا بكتاب ليس فيه شتم آلهتنا حتى نتبعك ونؤمن بك وقال الحسن طلبوا منه ان لا يعرف ان الساعة آتية وقيل
بعضهم المراد نسبتهم الى الجهل والتقليد والاصرار على الباطل المسألة الثانية اجمع المسلمون على انه لا يجوز على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يخون في
الوحي والتنزيل وان يترك بعض ما يوحى اليه لان تجويزه يؤدي الى الشك في كل الشرائع والتكاليف وذلك يقدح في النبوة وايضا فالمقصود
من الرسالة تبليغ تكاليف الله واحكامه فاذا لم تحصل هذه الفائدة فقد خرجت الرسالة عن ان تفيد فائدتها المطلوبة منها واذا ثبت هذا وجب
ان يكون المراد من قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك شيئا آخر سوى انه صلى الله عليه وسلم فعل ذلك وللناس فيه وجوه الاول لا يمتنع
ان يكون المراد في معلوم الله تعالى انه انما يترك التقصير في اداء الوحي والتنزيل بسبب انه يرد عليه من الله تعالى امثال هذه التهديدات البليغة الثاني
انهم كانوا لا يعتدون بالقرآن ويتهاونون به فكان يضيق صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يلقي اليهم ما لا يقبلونه ويضحكون منه
فهيجه الله تعالى لاداء الرسالة وترك المبالاة بكلماتهم الفاسدة وترك الالتفات الى استهزائهم والغرض منه التنبيه على انه ان ادى ذلك
الوحي وقع في سخريتهم وسفاهتهم وان لم يؤد ذلك الوحي اليهم وقع في ترك وحي الله وفي ايقاع الخيانة فيه واذا لا بد من تحمل احد الضررين فتحمل ضرر
سفاهتهم اسهل من تحمل ايقاع الخيانة في وحي الله تعالى والغرض من ذكر هذا الكلام التنبيه على هذه الدقيقة لان الانسان اذا علم ان كل واحد من طرفي الفعل
والترك يشتمل على ضرر عظيم ثم علم ان الضرر الناشئ في جانب الترك اعظم واقوى سهل عليه ذلك الفعل وخف فالمقصود من ذكر هذا الكلام
ما ذكرناه فان قيل قوله فلعلك كلمة شك فما الفائدة فيها قلنا المراد منها الزجر والعرب تقول للرجل اذا ارادوا ابعاده عن امر لعلك تقدر
ان تفعل كذا مع انه لا شك فيه ويقول لولده لعلك تقصر فيما امرتك به ويريد توكيد الامر فمعناه لا تترك اما قوله تعالى وضائق به صدرك
فالضائق بمعنى الضيق قال الواحدي الفرق بينهما ان الضائق يكون بضيق عارض غير لازم لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان افسح الناس صدرا ومثله
قولك زيد سيد جواد تريد السيادة والجود الثابتين المستقرين فاذا اردت الحدوث قلت سائد وجائد فالمعنى ضائق صدرك لاجل ان يقولوا
لولا انزل عليه كنز فان قيل الكنز كيف ينزل قلنا المراد ما يكنز وجرت العادة انه يسمى المال الكثير بهذا الاسم فكأن القوم قالوا ان كنت صادقا
في انك رسول الاله الذي تصفه بالقدرة على كل شيء وانك عزيز عنده فهلا انزل عليك ما تستغني به وتغني احبابك من الكد والعناء وتستعين

به على مهماتك وتعين انصارك وان كنت صادقا فهلا انزل الله معك ملكا يشهد لك على صدق قولك ويعينك على تحصيل مقصودك فتزول الشبهة في امرك
فلما لم يفعل الهك ذلك فانت غير صادق فبين تعالى انه رسول نذير بالعقاب وبشير بالثواب ولا قدرة له على ايجاد هذه الاشياء والذي ارسله هو القادر
على ذلك فان شاء فعل وان شاء لم يفعل ولا اعتراض لاحد عليه في فعله وحكمه ومعنى وكيل حفيظ اي يحفظ اعمالهم اي يجازيهم بها ونظير هذه الآية تبارك
الذي ان شاء جعل لك خيرا من ذلك جنات تجري من تحتها الانهار ويجعل لك قصورا وقوله تعالى وقالوا لن نؤمن لك الى قوله سبحان ربي هل كنت الا بشرا
رسولا. قوله تعالى ام يقولون افتراه الآية. اعلم ان القوم لما طلبوا منه المعجز قال معجزي هذا القرآن ولما حصل المعجز الواحد كان طلب الزيادة تعنتا وجهلا ثم
قرر كونه معجزا بان تحداهم بالمعارضة وتقرير هذا الكلام بالاستقصاء قد تقدم في البقرة ويونس وفي الآية مسائل المسألة الاولى الضمير في قوله افتراه عائد الى ما سبق
من قوله يوحى اليك اي فان قالوا ان هذا الذي يوحى اليك مفترى فقل لهم حتى يأتوا بعشر سور مثله مفتريات وقوله مثله بمعنى امثاله حملا على كل واحد من
تلك السور ولا يبعد ايضا ان يكون المراد هو المجموع لان مجموع السور العشر شيء واحد المسألة الثانية قال ابن عباس هذه السور التي وقع بها هذا التحدي
معينة وهي سورة البقرة وآل عمران والنساء والمائدة والانعام والاعراف والانفال والتوبة ويونس وهود وقوله فأتوا بعشر سور مثله مفتريات اشارة
الى السور المتقدمة على هذه السورة وهذا فيه اشكال لان هذه السورة مكية وبعض السور المتقدمة على هذه السورة مدنية فكيف يمكن ان يكون المراد من
هذه العشر السور التي ما نزلت عند هذا الكلام فالاولى ان يقال التحدي وقع بمطلق السور التي يظهر فيها قوة تركيب الكلام وتأليفه واعلم ان التحدي بعشر
سور لا بد وان يكون سابقا على التحدي بسورة واحدة وهو مثل ان يقول الرجل لغيره اكتب عشرة اسطر مثل ما اكتب فاذا ظهر عجزه عنه قال قد قنعت
منك بسطر واحد مثله اذا عرفت هذا فنقول التحدي بالسورة الواحدة ورد في سورة البقرة وفي سورة يونس كما تقدم واما تقدم هذه السورة على سورة
البقرة فظاهر لان هذه السورة مكية وسورة البقرة مدنية واما في سورة يونس فالاشكال زائل ايضا لان كل واحدة من هاتين السورتين مكية والدليل الذي
ذكرناه يقتضي ان يكون سورة هود متقدمة في النزول على سورة يونس حتى يستقيم الكلام الذي ذكرناه المسألة الثالثة اختلف الناس في الوجه الذي لاجله كان
القرآن معجزا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم هو الاسلوب وقال ثالث هو عدم التناقض وقال رابع هو اشتماله على الاخبار عن الغيوب والمختار
عند الاكثرين انه معجز بسبب الفصاحة واحتجوا على صحة قولهم بهذه الآية لانه لو كان وجه الاعجاز هو كثرة العلوم او الاخبار عن الغيوب او عدم التناقض لم يكن لقوله
مفتريات معنى اما اذا كان وجه الاعجاز هو الفصاحة صح ذلك لان فصاحة الفصيح تظهر بالكلام سواء كان الكلام صدقا او كذبا وايضا لو كان الوجه في كونه معجزا
هو الصرف لكان دلالة الركيك النازل في الفصاحة على هذا المطلوب اوكد من دلالة الكلام العالي في الفصاحة ثم انه تعالى لما قرر وجه التحدي قال وادعوا من استطعتم
الآية والمراد ان كنتم صادقين في ادعاء كونه مفترى كما قال ام يقولون افتراه واعلم ان هذا الكلام يدل على انه لا بد في اثبات الدين من تقرير الدلائل
والبراهين وذلك لانه تعالى اورد في اثبات نبوة محمد صلوات الله عليه هذا الدليل وهذه الحجة ولولا ان الدين لا يتم الا بالدليل والا لم يكن في ذكره
فائدة. قوله تعالى فان لم يستجيبوا لكم الآية. اعلم ان الآية المتقدمة اشتملت على خطابين احدهما خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم وهو قوله تعالى قل فأتوا
بعشر سور والثاني هو خطاب الكفار وهو قوله وادعوا من استطعتم من دون الله فلما اتبعه بقوله فان لم يستجيبوا لكم احتمل ان يكون المراد ان الكفار
لم يستجيبوا لكم في المعارضة لتعذرها عليهم واحتمل ان من يدعونه من دون الله لم يستجيبوا فلهذا السبب اختلف المفسرون على قولين فبعضهم قال هذا خطاب
للرسول صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين والمراد ان الكفار ان لم يستجيبوا لكم في الاتيان بالمعارضة فاعلموا انما انزل بعلم الله والمعنى فابقوا على العلم الذي انتم
عليه ولتزدادوا يقينا وثبات قدم على انه منزل من عند الله ومعنى قوله تعالى فهل انتم مسلمون اي فهل انتم مخلصون ومنهم من قال فيه اضمار والتقدير
فقولوا ايها المسلمون للكفار اعلموا انما انزل بعلم الله القول الثاني ان هذا خطاب مع الكفار والمعنى ان الذين تدعونهم من دون الله اذا لم يستجيبوا
لكم في الاعانة على المعارضة فاعلموا ايها الكفار ان هذا القرآن انما انزل بعلم الله فهل انتم مسلمون بعد لزوم الحجة عليكم والقائلون بهذا القول قالوا
هذا اولى من القول الاول لانكم في القول الاول احتجتم الى ان حملتم قوله فاعلموا على الامر بالثبات او على اضمار القول وعلى هذا الاحتمال لا حاجة فيه الى الاضمار
فكان هذا اولى وايضا عود الضمير الى اقرب المذكورين اوجب واقرب المذكورين في هذه الآية هو هذا الاحتمال الثاني الثالث ان الخطاب الاول كان
مع جماعة الكفار بقوله وادعوا من استطعتم من دون الله وقوله فان لم يستجيبوا لكم خطاب مع الجماعة فكان حمله على هذا الذي قلناه اولى وبقي في الآية سؤالات
السؤال الاول ما الشيء الذي لم يستجيبوا فيه الجواب المعنى ان لم يستجيبوا لكم في جملة الايمان وهو بعيد السؤال الثاني من المشار اليه بقوله لكم الجواب
ان حملنا قوله فان لم يستجيبوا لكم على المؤمنين فذلك ظاهر وان حملناه على الرسول صلى الله عليه وسلم ففيه جوابان الاول المراد فان لم يستجيبوا
لك وللمؤمنين لان رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين كانوا يتحدونهم وقال في موضع آخر فان لم يستجيبوا لك فاعلم الثاني يجوز ان يكون الجمع
لتعظيم رسول الله صلى الله عليه وسلم السؤال الثالث اي تعلق بين الشرط المذكور في هذه الآية وبين ما فيها من الجزاء الجواب ان القوم ادعوا كون القرآن
مفترى على الله تعالى فقال لو كان مفترى على الله لوجب ان يقدر الخلق على مثله ولما لم يقدروا عليه ثبت انه من عند الله فقوله انما انزل بعلم الله كناية
عن كونه من عند الله ومن قبله كما يقول الحاكم هذا الحكم جرى بعلمي السؤال الرابع اي تعلق لقوله وان لا اله الا هو بعجزهم عن المعارضة الجواب فيه وجوه الاول

انه تعالى امر محمدا صلوات الله عليه حتى يطلب من الكفار ان يستعينوا بالاصنام في تحقيق المعارضة ثم ظهر عجزهم عنها فحينئذ ظهر انها لا تنفع ولا تضر في شيء من المطالب البتة ومتى كان
كذلك فقد بطل القول باثبات كونهم آلهة فصار عجز القوم عن المعارضة بعد الاستعانة بالاصنام مبطلا لالهية الاصنام ودليلا على ثبوت نبوة محمد صلوات الله عليه فكان
قوله وان لا اله الا هو اشارة الى ما ظهر من فساد القول بالهية الاصنام البحث الثاني انه ثبت في علم الاصول ان القول بنفي الشريك عن الله تعالى من المسائل التي يمكن اثباتها بقول
الرسول صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فكانه قيل لما ثبت عجز الخصوم عن المعارضة ثبت كون القرآن حقا وثبت كون محمد صلوات الله عليه صادقا في دعوى
النبوة ثم انه كان يخبر عن انه لا اله الا هو فلما ثبت كونه محقا في دعوى النبوة ثبت بقوله انه لا اله الا الله البحث الثالث ان ذكر قوله وان لا اله الا الله هو
جار مجرى التهديد كانه قيل لما ثبت بهذا الدليل كون محمد صلوات الله عليه صادقا في دعوى الرسالة وعلمتم ان لا اله الا الله فكونوا خائفين من قهره
وعذابه فاتركوا الاصرار على الكفر واقبلوا الاسلام ونظيره قوله تعالى في سورة البقرة عند ذكر آية التحدي فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس
والحجارة اعدت للكافرين اما قوله تعالى فهل انتم مسلمون فان قلنا انه خطاب مع المؤمنين كان معناه الترغيب في زيادة الاخلاص وان قلنا انه خطاب
مع الكفار كان معناه الترغيب في اصل الاسلام والله اعلم من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها وهم فيها
لا يبخسون اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون افمن كان على
بينة من ربه ويتلوه شاهد منه ومن قبله كتاب موسى اماما ورحمة اولئك يؤمنون به ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده
فلا تك في مرية منه انه الحق من ربك ولكن اكثر الناس لا يؤمنون ومن اظلم ممن افترى على الله
اعلم ان الكفار كانوا ينازعون رسول الله صلى الله عليه وسلم في اكثر الاحوال وكانوا يظهرون من انفسهم ان محمدا صلوات الله عليه مبطل ونحن محقون وانما
نبالغ في منازعته لتحقيق الحق وابطال الباطل وكانوا كاذبين فيه بل كان غرضهم محض الحسد والاستنكاف من المتابعة فانزل الله تعالى هذه الآية ونظير هذه
الآية قوله تعالى من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد وقوله من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وما له
في الآخرة من نصيب وفي الآية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم ان في الآية قولين الاول انها مختصة بالكفار لان قوله من كان يريد الحيوة الدنيا يندرج فيه
المؤمن والكافر والصديق والزنديق لان كل احد يريد التمتع بلذات الدنيا وطيباتها والانتفاع بخيراتها وشهواتها الا ان آخر الآية يدل على ان
المراد من هذا العام الخاص وهو الكافر لان قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار وحبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون لا يليق الا
بالكفار فصار تقدير الآية من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها فقط اي تكون ارادته مقصورة على حب الدنيا وزينتها ولم يكن طالبا لسعادات الآخرة
كان حكمه كذا وكذا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فيه فمنهم من قال المراد منهم منكروا البعث فانهم ينكرون الآخرة ولا يرغبون الا في سعادات الدنيا
وهذا قول الاصم وكلامه ظاهر والقول الثاني ان الآية نزلت في المنافقين الذين كانوا يطلبون بغزوهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم الغنائم من غير ان
يؤمنوا بالآخرة وثوابها والقول الثالث ان المراد اليهود والنصارى وهو منقول عن انس القول الرابع وهو الذي اختاره القاضي ان المراد من كان يريد بعمل الخير
الحيوة في الدنيا وزينتها وعمل الخير قسمان العبادات وايصال المنفعة الى الحيوان ويدخل في هذا القسم الثاني البر وصلة الرحم والصدقة وبناء القناطر وتسوية
الطرق والسعي في دفع الشرور واجراء الانهار فهذه الاشياء اذا اتى بها الكافر لاجل الثناء في الدنيا
فان بسببها تصل الخيرات والمنافع الى المحتاجين فكلها تكون من اعمال الخير فلا جرم هذه الاعمال تكون طاعات سواء صدرت من المسلم او الكافر
اما العبادات فهي انما تكون طاعات بنيات مخصوصة فاذا لم يؤت بتلك النية وانما اتى فاعلها بها على نية طلب زينة الدنيا وتحصيل الرياء والسمعة
فيها فصار وجودها كعدمها فلا تكون من باب الطاعات واذا عرفت هذا فقول القاضي من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها المراد منه الطاعات التي
يصح صدورها من الكافر والقول الخامس وهو ان تجري الآية على ظاهرها في العموم ونقول انه يندرج فيه المؤمن الذي يأتي بالطاعات على سبيل الرياء والسمعة
ويندرج فيه الكافر الذي هذا صفته وهذا القول مشكل لان قوله تعالى اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار لا يليق بالمؤمن الا اذا قلنا
المراد اولئك الذين ليس لهم في الآخرة الا النار بسبب هذه الاعمال الفاسدة والافعال الباطلة المقرونة بالرياء ثم ان القائلين بهذا القول
ذكروا اخبارا كثيرة في هذا الباب روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال تعوذوا بالله من جب الحزن قيل وما جب الحزن قال واد في جهنم يلقى فيه القراء المراؤن
وقال صلى الله عليه وسلم اشد الناس عذابا يوم القيامة من يرى الناس ان فيه خيرا ولا خير فيه وعن ابي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اذا
كان يوم القيامة يدعى برجل جمع القرآن فيقال له ما عملت فيه فيقول يا رب قمت به آناء الليل والنهار فيقول الله كذبت اردت ان يقال
فلان قارئ وقد قيل ذلك ويؤتى بصاحب المال فيقول الله الم اوسع عليك فماذا عملت فيما آتيتك فيقول وصلت الرحم وتصدقت فيقول
الله كذبت بل اردت ان يقال فلان جواد وقد قيل ذلك ويؤتى بمن قتل في سبيل الله فيقول قاتلت في الجهاد حتى قتلت فيقول الله كذبت
بل اردت ان يقال فلان جرئ وقد قيل ذلك قال ابو هريرة ثم ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم ركبتي وقال يا ابا هريرة اولئك الثلاثة اول خلق
تسعر بهم النار يوم القيامة وروي ان ابا هريرة ذكر هذا الحديث عند معوية قال الراوي فبكى حتى ظننا انه هالك ثم افاق وقال صدق الله ورسوله

من كان

من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف اليهم اعمالهم فيها المسئلة الثانية المراد من توفية اجور تلك الاعمال هو ان كل ما يستحقون بها من الثواب فانه يصل اليهم
حال كونهم في دار الدنيا فاذا خرجوا من الدنيا لم يبق معهم من تلك الاعمال اثر من آثار الخيرات بل ليس لهم منها الا النار واعلم ان العقل يدل عليه قطعا وذلك
لان من اتى بالاعمال لاجل الثناء في الدنيا ولاجل الرياء فذلك لاجل انه غلب على قلبه حب الدنيا ولم يحصل في قلبه حب الآخرة لانه اذا عرف حقيقة الآخرة
وما فيها من السعادات امتنع ان يأتي بالخيرات لاجل الدنيا وينسى امر الآخرة فثبت ان الآتي بالاعمال البر لاجل الدنيا لا بد وان يكون عظيم الرغبة في الدنيا
قليل الطلب للآخرة ومن كان كذلك فاذا مات فانه تفوته جميع منافع الدنيا ويبقى عاجزا عن وجدانها غير قادر على تحصيلها ومن احب شيئا ثم حيل بينه
وبين المطلوب فانه لا بد وان تشتعل في قلبه نيران الحسرات فثبت بهذا البرهان العقلي ان كل من اتى بعمل من الاعمال لطلب الاحوال الدنيوية فانه يجد تلك
المنفعة الدنيوية اللائقة بذلك العمل ثم اذا مات فانه لا يحصل له منه الا النار ويصير ذلك العمل في الدار الآخرة محبطا وباطلا عليه قوله تعالى افمن كان على
بينة من ربه الآية اعلم ان تعلق هذه الآية بما قبلها ظاهر والتقدير افمن كان على بينة من ربه كمن يريد الحيوة الدنيا وزينتها وليس لهم في الآخرة الا
النار الا انه حذف الجواب لظهوره ومثله في القرآن كثير كقوله تعالى افمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله يضل من يشاء وقوله امن هو قانت آناء
الليل ساجدا وقائما وقوله قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون واعلم ان اول هذه الآية مشتمل على الفاظ اربعة وكل واحد منها مجمل فالاول
ان هذا الذي وصفه الله تعالى بانه على بينة من ربه من هو والثاني انه ما المراد بهذه البينة والثالث ان المراد بقوله ويتلوه شاهد القراءة او كونه حاصلا
عقيب غيره والرابع ان هذا الشاهد ما هو فهذه الالفاظ الاربعة مجملة فلهذا كثر اختلاف المفسرين في هذه الآية اما الاول وهو ان هذا الذي وصفه
الله تعالى بانه على بينة من ربه من هو فقيل المراد به النبي صلى الله عليه وسلم وقيل المراد به من آمن به من اليهود كعبد الله بن سلام وغيره وهو الاظهر لقوله تعالى
في آخر الآية اولئك يؤمنون به وهذا صيغة جمع فلا يجوز رجوعه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة البرهان الذي عرف به صحة الدين
الحق والضمير في يتلوه يرجع الى معنى البينة وهو الدليل والبرهان والمراد بالشاهد القرآن ومنه اي من الله ومن قبله كتاب موسى اي ويتلو ذلك
البرهان من قبل مجيء القرآن كتاب موسى واعلم ان كون كتاب موسى تابعا للقرآن ليس في الوجود بل في دلالته على هذا المطلوب واماما نصب
على الحال فالحاصل انه يقول اجتمع في تقرير صحة هذا الدين امور ثلثة اولها دلالة البينات العقلية وثانيها شهادة القرآن بصحته وثالثها شهادة
التورية بصحته فعند اجتماع هذه الثلثة لا يبقى في صحته شك ولا ارتياب فهذا القول احسن الاقاويل في هذه الآية واقربها الى مطابقة اللفظ وفيها اقوال اخرى
فالقول الاول ان الذي وصفه الله تعالى بانه على بينة من ربه هو النبي صلى الله عليه وسلم والبينة هو القرآن والمراد بقوله يتلوه التلاوة بمعنى القراءة
وعلى هذا التقدير فذكروا في تفسير الشاهد وجوها احدها انه جبريل عليه السلام وثانيها ان ذلك الشاهد هو لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
قول الحسن بن علي رضوان الله عليهما قال قلت لابي انت التالي قال وما معنى التالي قلت قوله ويتلوه شاهد منه قال وددت اني هو ولكنه
لسان رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما كان الانسان انما يقرأ القرآن ويتلوه بلسانه لا جرم جعل اللسان تاليا على سبيل المجاز كما يقال عين باصرة
واذن سامعة ولسان ناطق وثالثها ان المراد هو علي بن ابي طالب كرم الله وجهه والمعنى انه يتلو تلك البينة وقوله منه اي هذا الشاهد من محمد صلوات
الله عليه وبعض منه والمراد منه تشريف هذا الشاهد بانه بعض من محمد صلوات الله عليه ورابعها ان لا يكون المراد بقوله ويتلوه القراءة بل حصول هذا
الشاهد عقيب تلك البينة وعلى هذا الوجه قالوا المراد ان صورة النبي صلى الله عليه وسلم ووجهه ومخايله كل ذلك يشهد بصدقه لان من نظر اليه
بعقله علم انه ليس بمجنون ولا كاهن ولا ساحر ولا كذاب والمراد بكون هذا الشاهد منه كون هذه الاحوال متعلقة بذاته صلى الله عليه وسلم القول الثاني
ان الذي وصفه الله تعالى بانه على بينة هم المؤمنون وهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمراد بالبينة القرآن ويتلوه اي ويتلو الكتاب الذي هو الحجة
ويعقبه شاهد من الله تعالى وعلى هذا القول اختلفوا في ذلك الشاهد فقال بعضهم انه رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال آخرون بل ذلك الشاهد هو
كون القرآن واقعا على وجه يعرف كل من نظر فيه انه معجزة وذلك الوجه هو اشتماله على الفصاحة التامة والبلاغة الكاملة وكونه بحيث لا يقدر البشر
على الاتيان بمثله وقوله شاهد منه اي من تلك البينة لان احوال القرآن وصفاته من القرآن متعلقة به وثالثها قال الفراء ويتلوه شاهد منه يعني الانجيل
يتلو القرآن وان كان قد انزل قبله والمعنى انه يتلوه في التصديق وتقريره ان الله تعالى ذكر محمدا صلوات الله وسلامه عليه في الانجيل وامر بالايمان به واعلم
ان هذين القولين وان كانا محتملين الا ان القول الاول اقوى واتم واعلم انه تعالى وصف كتاب موسى عليه السلام بكونه اماما ورحمة ومعنى كونه اماما
انه كان مقتدى العالمين واماما لهم يرجعون اليه في معرفة الدين والشرائع واما كونه رحمة فانه يهدي الى الحق في الدنيا والدين وذلك سبب
لحصول الرحمة والثواب فلما كان سببا للرحمة اطلق اسم الرحمة عليه اطلاقا لاسم المسبب على السبب ثم قال تعالى اولئك يؤمنون به والمعنى ان
الذين وصفهم الله تعالى بانهم على بينة من ربهم في صحة هذا الدين يؤمنون واعلم ان المطالب على قسمين منها ما يعلم صحتها بالبديهة ومنها ما يحتاج في تحصيل العلم
بها الى الطلب والاجتهاد وهذا القسم الثاني على قسمين لان طريق تحصيل المعارف اما الحجة والبرهان المستنبط بالعقل واما الاستفادة من الوحي والالهام فهذان
الطريقان هما الطريقان اللذان يمكن الرجوع اليهما في تعرف المجهولات فاذا اجتمعا واعتضد كل واحد منهما بالآخر بلغ الغاية في القوة والوثوق ثم انه

فى انباء الله كثرة فاذا توافقت كلمات الانبياء على صحته وكان البرهان اليقينى قائما على صحته فهذه المرتبة قد بلغت فى القوة الى حيث لا يمكن الزيادة عليها فقوله تعالى افمن كان على بينة من ربه المراد بالبينة الدلائل العقلية اليقينية وقوله ويتلوه شاهد منه اشارة الى الوحى الذى حصل لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله ومن قبله كتاب موسى اشارة الى الوحى الذى حصل لموسى عليه السلام وعند اجتماع هذه الثلاثة قد بلغ هذا اليقين فى القوة والظهور والجلاء الى حيث لا يمكن الزيادة عليه ثم قال تعالى ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده والمراد من الاحزاب اصناف الكفار فيدخل فيهم اليهود والنصارى والمجوس روى سعيد بن جبير عن ابى موسى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لا يسمع بى يهودى ولا نصرانى فلا يؤمن بى الا كان من اهل النار قال ابو موسى فقلت فى نفسى ان النبى صلى الله عليه وسلم لا يقول مثل هذا الا عن القرآن فوجدت الله تعالى يقول ومن يكفر به من الاحزاب فالنار موعده قال بعضهم لما دلت الآية على ان من يكفر به من الاحزاب فالنار موعده دلت على ان من لا يكفر به لم تكن النار موعده ثم قال تعالى فلا تك فى مرية منه انه الحق من ربك وفيه قولان الاول فلا تك فى مرية من صحة هذا الدين ومن كون القرآن نازلا من عند الله تعالى وكانه متعلق بما تقدم من قوله تعالى ام يقولون افتراه والثانى فلا تك فى مرية من ان موعد الكافر النار وقرئ مرية بضم الميم ثم قال تعالى ولكن اكثر الناس لا يؤمنون والتقدير لما ظهر الحق ظهورا فى الغاية فكن انت متابعا له ولا تبال بالجهال سواء آمنوا او لم يؤمنوا والاقرب ان يكون المراد لا يؤمنون بما تقدم ذكره من وصف القرآن والله اعلم

وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرٰى عَلَى اللّٰهِ كَذِبًا اُولٰٓئِكَ يُعْرَضُونَ عَلٰى رَبِّهِمْ وَيَقُولُ الْاَشْهَادُ هٰٓؤُلَٓاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلٰى رَبِّهِمْ اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظَّالِمِينَ الَّذِينَ يَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللّٰهِ وَيَبْغُونَهَا عِوَجًا وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ اُولٰٓئِكَ لَمْ يَكُونُوا مُعْجِزِينَ فِى الْاَرْضِ وَمَا كَانَ لَهُمْ مِنْ دُونِ اللّٰهِ مِنْ اَوْلِيَٓاءَ يُضَاعَفُ لَهُمُ الْعَذَابُ مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَمَا كَانُوا يُبْصِرُونَ اُولٰٓئِكَ الَّذِينَ خَسِرُوٓا اَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ لَا جَرَمَ اَنَّهُمْ فِى الْاٰخِرَةِ هُمُ الْاَخْسَرُونَ

اعلم ان الكفار كانت لهم عادات كثيرة وطرق مختلفة فمنها شدة حرصهم على الدنيا ورغبتهم فى تحصيلها وقد ابطل الله تعالى هذه الطريقة بقوله من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها الى آخر الآية ومنها انهم كانوا ينكرون نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقدحون فى معجزاته وقد ابطل الله تعالى ذلك بهذه الآية وذلك لان هذا الكلام افتراء على الله تعالى فلما بين وعيد المفترين على الله تعالى فقد دخل فيه هذا الكلام واعلم ان قوله ومن اظلم من فلان انما يورد فى معرض المبالغة وفيه دلالة على ان الافتراء على الله تعالى اعظم انواع الظلم ثم انه تعالى بين وعيد هؤلاء بقوله اولئك يعرضون على ربهم وما وصفهم بذلك لانهم مختصون بهذا العرض لان العرض عام فى كل العباد كما قال وعرضوا على ربك صفا وانما اراد به انهم يعرضون فيفتضحون بان يقول الاشهاد عند عرضهم هؤلاء الذين كذبوا على ربهم فيحصل لهم من الخزى والنكال ما لا مزيد عليه وفيه سؤالات الاول اذا لم يجز ان يكون الله تعالى فى مكان فكيف قال يعرضون على ربهم والجواب انهم يعرضون على الاماكن المعدة للحساب والسؤال ويجوز ايضا ان يكون ذلك عرضا على من شاء الله من الخلق بامر الله من الملائكة والانبياء والمؤمنين السؤال الثانى من الاشهاد الذين اضيف اليهم هذا القول الجواب قال مجاهد هم الملائكة الذين كانوا يحفظون اعمالهم عليهم فى الدنيا وقال قتادة ومقاتل الاشهاد الناس كما يقال على رؤس الاشهاد وقال آخرون هم الانبياء كما قال تعالى فلنسئلن الذين ارسل اليهم ولنسئلن المرسلين والفائدة فى اعتبار قول الاشهاد المبالغة فى اظهار الفضيحة السؤال الثالث الاشهاد جمع فما واحده الجواب يجوز ان يكون جمع شاهد مثل صاحب واصحاب وناصر وانصار ويجوز ان يكون جمع شهيد مثل شريف واشراف قال ابو على الفارسى وهذا كانه ارجح لان ما جاء من ذلك فى التنزيل جاء على فعيل كقوله تعالى ويكون الرسول عليكم شهيدا وجئنا بك شهيدا ثم انه تعالى لما اخبر عن حالهم فى الحال فقال الا لعنة الله على الظالمين وبين انهم فى الحال ملعونون من عند الله ثم ذكر من صفاتهم انهم يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجا يعنى كما انهم ظلموا انفسهم بالتزام الكفر والضلال فقد اضافوا اليه المنع من الدين الحق والقاء الشبهات وتعويج الدلائل المستقيمة لانه لا يقال فى العاصى يبغى عوجا وانما يقال ذلك فيمن يعرف كيفية الاستقامة وكيفية العوج بسبب القاء الشبهات وتقرير الضلالات ثم قال تعالى وهم بالآخرة هم كافرون قال الزجاج ذكر كلمة هم مرتين على جهة التوكيد لشانهم فى الكفر قوله تعالى اولئك لم يكونوا معجزين فى الارض الآية اعلم انه تعالى وصف هؤلاء المنكرين الجاحدين بصفات كثيرة فى معرض الذم

الاولى كونهم مفترين على الله وهى قوله ومن اظلم ممن افترى على الله كذبا الثانية انهم يعرضون على الله فى موقف الذل والهوان والخزى والخسار وهى قوله تعالى اولئك يعرضون على ربهم الثالثة حصول الخزى والنكال والفضيحة العظيمة وهى قوله تعالى ويقول الاشهاد هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الرابعة كونهم ملعونين من عند الله وهى قوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين الخامسة كونهم صادين عن سبيل الله مانعين عن متابعة الحق وهى قوله تعالى الذين يصدون عن سبيل الله السادسة سعيهم فى القاء الشبهات وتعويج الدلائل وهى قوله تعالى ويبغونها عوجا السابعة كونهم كافرين وهى قوله تعالى وهم بالآخرة هم كافرون الثامنة كونهم عاجزين عن الفرار من عذاب الله وهى قوله تعالى اولئك لم يكونوا معجزين فى الارض قال الواحدى معنى الاعجاز المنع من تحصيل المراد يقال اعجزنى فلان اى منعنى عن مرادى ومعنى معجزين فى الارض اى لا يمكنهم ان يهربوا من عذابنا فان هرب العبد من عذاب الله محال لانه سبحانه وتعالى قادر على جميع الممكنات ولا تتفاوت قدرته بالبعد والقرب والقوة والضعف التاسعة انهم ليس لهم اولياء يدفعون

عذاب الله عنهم والمراد منه الرد عليهم فى وصفهم الاصنام انها شفعاؤنا عند الله والمقصود ان قوله تعالى اولئك لم يكونوا معجزين فى الارض دل على انه لا قدرة لهم على الفرار وقوله وما كان لهم من دون الله من اولياء هو ان احدا لا يقدر على تخليصهم من ذلك العذاب فجمع تعالى بين ما يرجع اليهم وبين ما يرجع الى غيرهم وبين بذلك انقطاع حيلهم فى الخلاص من عذاب الدنيا ومن عذاب الآخرة ثم اختلفوا فقال قوم المراد انه عدم نزول العذاب ليس لاجل انهم قدروا على منع الله من انزال العذاب ولا لاجل ان لهم ناصرا يمنع ذلك العذاب عنهم بل انما حصل ذلك الامهال لانه تعالى امهلهم كى يتوبوا فيزولوا عن كفرهم فاذا ابوا الا الثبات عليه فلا بد من مضاعفة العذاب فى الآخرة وقال بعضهم بل المراد لم يكونوا معجزين لله عما اراد عليهم من العذاب فى الآخرة او فى الدنيا ولا يجدون وليا ينصرهم ويدفع ذلك عنهم

قوله تعالى يضاعف لهم العذاب قيل سبب تضعيف العذاب فى حقهم انهم كفروا بالله وكفروا بالبعث والنشور وكفرهم بالمبدأ والمعاد صار سببا لتضعيف العذاب والاقرب ان يقال انهم مع ضلالهم الشديد سعوا فى الاضلال ومنع الناس عن الدين الحق فلهذا المعنى حصل هذا التضعيف

قوله تعالى وما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون والمراد ما هم عليه فى الدنيا من صمم القلب وعمى النفس واحتج اصحابنا بهذه الآية على انه تعالى قد يخلق فى المكلف ما يمنعه عن الايمان روى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال انه تعالى منع الكافرين من الايمان فى الدنيا وفى الآخرة اما فى الدنيا ففى قوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون واما فى الآخرة فهو قوله يدعون الى السجود فلا يستطيعون وحاصل الكلام فى هذا الاستدلال انه تعالى اخبر عنهم انهم لا يستطيعون السمع فاما ان يكون المراد انهم ما كانوا يستطيعون سمع الاصوات والحروف واما ان يكون المراد كونهم عاجزين عن الوقوف على دلائل الله تعالى والقول الاول باطل لان البديهة دلت على انهم كانوا يسمعون الاصوات والحروف فوجب حمل اللفظ على الثانى اجاب الجبائى عنه بان السمع اما ان يكون عبارة عن الحاسة المخصوصة او عن معنى يخلقه الله تعالى فى صماخ الاذن وكلاهما لا يقدر العبد عليه لانه لو اجتهد فى ان يفعل ذلك او يتركه لتعذر عليه واذا ثبت هذا كان اثبات الاستطاعة فيه محالا واذا كان اثباتها محالا كان نفى الاستطاعة عنها هو الحق فثبت ان ظاهر الآية لا يقدح فى قولنا ثم قال المراد بقوله تعالى ما كانوا يستطيعون السمع استثقالهم له ونفورهم عنه كما يقول القائل هذا الكلام لا استطيع ان اسمعه وهذا مما تمجه سمعى وذكر عن الجبائى عذرا آخر فقال انه تعالى نفى ان يكون لهم اولياء والمراد الاصنام ثم بين نفى كونهم اولياء فقوله ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون فكيف يصلحون للولاية والجواب اما حمل الآية على انه لا قدرة لهم على خلق الحاسة وعلى خلق المعنى فيها فباطل لان هذه الآية وردت فى معرض الوعيد فلا بد وان يكون ذلك معنى مختصا بهم والمعنى الذى قالوه حاصل فى الملائكة والانبياء فكيف يمكن حمل اللفظ عليه واما قولهم ان ذلك محمول على انهم كانوا يستثقلون سماع كلام الرسول والابصار صورته فالجواب انه تعالى نفى الاستطاعة فحمله على معنى آخر خلاف الظاهر وايضا ان حصول ذلك الاستثقال هل يمنع من الفهم والوصول الى الغرض او لم يمنع فان منع فهو المقصود وان لم يمنع منه فحينئذ كان ذلك سببا اجنبيا عن المعانى المعتبرة فى الفهم والادراك ولا يختلف احوال القلب فى العلم والمعرفة بسببه فكيف يمكن جعله ذما لهم فى هذا الغرض وايضا فقد بينا مرارا كثيرة فى هذا الكتاب ان حصول الفعل مع قيام الصارف محال فلما بين تعالى كون هذا المعنى صارفا عن قبول الدين الحق وبين فيه انه حصل حصولا على سبيل اللزوم بحيث لا يزول البتة فى ذلك الوقت كان المكلف فى ذلك الوقت ممنوعا عن الايمان وحينئذ يحصل المطلوب واما قوله فانا نحمل هذه الصفة من صفات الاوثان فبعيد لانه تعالى قال يضاعف لهم العذاب ثم قال ما كانوا يستطيعون السمع فوجب ان يكون المراد الضمير فى هذه الآية المتاخرة عائدا الى عين ما عاد اليه الضمير المذكور فى الآية الاولى واما قوله وما كانوا يبصرون فقيل المراد منه البصيرة وقيل المراد منه انهم عدلوا عن ابصار ما يكون حجة لهم

قوله تعالى اولئك الذين خسروا انفسهم ومعناه انهم اشتروا عبادة الآلهة بعبادة الله فكان هذا الخسران اعظم وجوه الخسرانات

قوله تعالى وضل عنهم ما كانوا يفترون والمعنى انه لما باع الدين بالدنيا فقد خسر لانه اعطى الشريف ورضى بالخسيس وهذا عين الخسران فى الدنيا ثم فى العاقبة فهذا الخسيس يضيع ويهلك ولا يبقى منه اثر وهو المراد بقوله وضل عنهم ما كانوا يفترون

قوله تعالى لا جرم انهم فى الآخرة هم الاخسرون وتقريره ما تقدم انه لما اعطى الشريف الرفيع ورضى بالخسيس فقد خسر فى التجارة ثم لما كان هذا الخسيس بحيث لا يبقى بل لا بد وان يهلك ويفنى انقلبت تلك التجارة الى النهاية فى صفة الخسارة فلهذا قال تعالى لا جرم انهم فى الآخرة هم الاخسرون قوله تعالى لا جرم قال الفراء انها بمنزلة قولنا لا بد ولا محالة ثم كثر استعمالها حتى صارت بمنزلة حقا يقول العرب لا جرم انك محسن على معنى حقا انك محسن واما النحويون فلهم فيه وجوه الاول لا حرف نفى وجرم اى قطع فاذا قلت لا جرم معناه انه لا قطع قاطع عنهم انهم فى الآخرة هم الاخسرون الثانى قال الزجاج ان كلمة لا نفى لما ظنوا انه ينفعهم وجرم معناه كسب ذلك الفعل والمعنى لا ينفعهم ذلك وكسب ذلك الفعل لهم الخسران فى الدنيا والآخرة وذكرنا جرم بمعنى كسب فى تفسير قوله تعالى لا يجرمنكم شنآن قوم قال الازهرى وهذا من احسن ما قيل فى هذا الباب الثالث قال سيبويه والاخفش لا رد على اهل الكفر كما ذكرنا وجرم معناه احق وصح والتاويل انه حق كفرهم وقوع العذاب والخسران بهم واحتج سيبويه بقول الشاعر ولقد طعنت ابا عيينة طعنة جرمت فزارة بعدها ان يغضبوا اراد احقت الطعنة فزارة ان يغضبوا قوله تعالى

اِنَّ الَّذِينَ اٰمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَاَخْبَتُوٓا اِلٰى رَبِّهِمْ اُولٰٓئِكَ اَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْاَعْمٰى وَالْاَصَمِّ وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا اَفَلَا تَذَكَّرُونَ وَلَقَدْ اَرْسَلْنَا نُوحًا اِلٰى قَوْمِهِ اِنِّى

اعلم انه تعالى لما ذكر عقوبة الكافرين وخسرانهم اتبعه بذكر احوال المؤمنين. والاخبات هو الخشوع والخضوع وهو مأخوذ من الخبت وهو الارض المطمئنة وخبت ذكره اي خفي فقوله
اخبت اي دخل في الخبت كما يقال فيمن صار الى نجد انجد والى تهامة اتهم ومنه المخبت من الناس الذي اخبت الى ربه اي اطمأن اليه ولفظ الاخبات
يتعدى بالى وباللام فاذا قلت اخبت فلان الى كذا فمعناه اطمأن اليه واذا قلت اخبت له فمعناه خشع له اذا عرفت هذا فنقول قوله ان الذين
آمنوا وعملوا الصالحات اشارة الى جميع اعمال الصالحة وقوله واخبتوا اشارة الى ان هذه الاعمال لا تنفع في الآخرة الا مع الاحوال القلبية ثم ان فسرنا الاخبات
بالطمأنينة كان المراد انهم يعبدون الله وكانت قلوبهم عند اداء الطاعات مطمئنة بذكر الله فارغة عن الالتفات الى ما سوى الله او يقال
ان قلوبهم صارت مطمئنة الى صدق الله في كل ما وعدهم من الثواب والعقاب واما ان فسرنا الاخبات بالخشوع كان معناه انهم يأتون بالاعمال الصالحة
خائفين وجلين من ان يكونوا اتوا بها مع وجود الاخلال والتقصير ثم بين تعالى ان من حصل له هذه الصفات الثلاثة فهم اصحاب الجنة ويحصل لهم البقاء
الخلود فيها بقوله اولئك اصحاب الجنة هم فيها خالدون قوله تعالى مثل الفريقين كالاعمى والاصم والبصير الآية واعلم انه تعالى لما ذكر الفريقين ذكر فيهما مثالا ثم اختلفوا
فقيل انه راجع الى من ذكر اخيرا من المؤمنين والكافرين من قبل وقال آخرون بل راجع الى قوله افمن كان على بينة من ربه ثم ذكر من بعده الكافرين ووصفهم
بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون فالاعمى والاصم هم الذين وصفهم الله تعالى بانهم لا يستطيعون السمع ولا يبصرون والسميع والبصير هم الذين وصفهم
تعالى بانهم على بينة من ربهم واعلم ان وجه التشبيه هو انه سبحانه وتعالى خلق الانسان مركبا من الجسد ومن النفس وكما ان للجسد بصرا وسمعا فكذلك
حصل لجوهر الروح بصر وسمع وكما ان الجسد اذا كان اعمى واصم بقي متحيرا لا يهتدي الى شيء من المصالح بل يكون كالتائه في حضيض الظلمات لا يبصر نورا يهتدي
به ولا يسمع صوتا ينتفع به فكذلك الجاهل الضال المضل يكون اعمى القلب اصم القلب فيبقى في ظلمات الضلالات حائرا تائها ثم قال تعالى افلا
تذكرون منبها على انه يمكنه علاج هذا العمى وهذا الصمم واذا كان العلاج ممكنا والضرر الحاصل بسبب حصول هذا العمى وهذا الصمم وجب على
العاقل ان يسعى في ذلك العلاج بقدر الامكان ولقد ارسلنا نوحا الى قومه اني لكم نذير مبين ان لا تعبدوا الا الله
اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك الا بشرا مثلنا
وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين
قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فعميت عليكم انلزمكموها
وانتم لها كارهون ويا قوم لا اسألكم عليه مالا ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين
واعلم انه قد جرت العادة بانه تعالى اذا اورد على الكافر انواع الدلائل اتبعها بالقصص ليصير ذكرها مؤكدا لتلك الدلائل على ما قررنا هذا المعنى في مواضع كثيرة
وفي هذه السورة ذكر انواعا من القصص قصة نوح عليه السلام اعلم انه تعالى قد ذكر هذه القصة في سورة يونس عليه السلام وقد اعادها في
هذه السورة ايضا لما فيها من زوائد الفوائد وبدائع الحكم وفيه مسائل المسألة الاولى قرأ ابن كثير وابو عمرو والكسائي اني بفتح الالف والمعنى ارسلنا
نوحا باني لكم نذير مبين ومعناه ارسلناه ملتبسا بهذا الكلام وهو قوله اني لكم نذير مبين بالكسر فلما اتصل به حرف الجر وهو الباء فتح كما فتح في كأن
واما سائر القراء فقرؤا اني بالكسر على معنى قال اني لكم نذير مبين المسألة الثانية قال بعضهم المراد من النذير كونه مهددا للعصاة بالعقاب
ومن المبين كونه مبينا ما اعد الله تعالى للمطيعين من الثواب والاولى ان يكون المعنى انه نذير للعصاة من العقاب وانه مبين بمعنى انه بين ذلك
الانذار على الطريق الاكمل والبيان الاقوى الاظهر ثم بين تعالى ان ذلك الانذار انما حصل في النهي عن عبادة غير الله وفي الامر بعبادة الله لان قوله ان لا
تعبدوا الا الله استثناء من النفي وهو يوجب نفي غير المستثنى واثبات المستثنى واعلم ان تقدير الآية ولقد ارسلنا نوحا الى قومه بهذا الكلام
وهو قوله اني لكم نذير مبين ثم قال ان لا تعبدوا الا الله وهو بدل من قوله اني لكم نذير ثم انه اكد ذلك بقوله اني اخاف عليكم عذاب يوم اليم
والمعنى انه لما حصل الالم العظيم في ذلك اليوم اسند ذلك الالم الى اليوم كقولهم نهارك صائم وليلك قائم قوله تعالى فقال الملأ الذين كفروا
الآية اعلم انه تعالى لما حكى عن نوح عليه السلام انه دعا قومه الى عبادة الله حكى عنهم انهم طعنوا في نبوته بثلاثة انواع من الشبهات الشبهة الاولى انه بشر مثلهم
والتفاوت الحاصل بين آحاد البشر يمتنع انتهاؤه الى حيث يصير الواحد منهم واجب الطاعة لجميع العالمين والشبهة الثانية كونه ما اتبعه الا الاراذل
من القوم كالحياكة واهل الصنائع الخسيسة قالوا ولو كنت صادقا لاتبعك الاكياس من الناس والاشراف منهم ونظيره قوله تعالى في سورة الشعراء
انؤمن لك واتبعك الارذلون والشبهة الثالثة قوله تعالى وما نرى لكم علينا من فضل والمعنى لا نرى لكم علينا من فضل لا في العقل ولا في رعاية المصالح العاجلة ولا
في قوة الجدل فاذا لم نشاهد فضلك علينا في شيء من هذه الاحوال الظاهرة فكيف نعترف بفضلك علينا في اشرف الدرجات واعلى المقامات فهذا خلاصة الكلام
في تقرير هذه الشبهات واعلم ان الشبهة الاولى لا تليق الا بالبراهمة الذين ينكرون نبوة البشر على الاطلاق واما الشبهتان الباقيتان فيمكن ان يتمسك بهما
من اقر بنبوة سائر الانبياء وفي لفظ الآية مسائل المسألة الاولى الملأ الاشراف وفي اشتقاقه وجوه الاول انه مأخوذ من قولهم فلان ملي
بكذا اذا كان مطيقا له وقد ملؤا بالامر والسبب في اطلاق هذا اللفظ عليهم انهم ملؤا بترتيب المهمات واحسنوا في تدبيرها الثاني انهم وصفوا

بذلك لانهم متمالؤن اي يتظاهرون عليه الثالث وصفوا بذلك لانهم يملؤن القلوب هيبة والمجالس ابهة الرابع انهم وصفوا بذلك لانهم ملؤا العقول
الراجحة والآراء الصائبة ثم حكى الله تعالى عنهم الشبهة الاولى وهي قولهم ما نراك الا بشرا مثلنا وهو مثل ما حكى الله تعالى عن بعض العرب انهم قالوا لولا انزل
عليه ملك وهذا جهل لان من حق الرسول ان يباشر الامة بالدليل والحجة لا بالصورة والخلقة بل نقول ان الله تعالى لو بعث الى البشر ملكا لكانت الشبهة
اقوى في الطعن عليه في رسالته لانه يخطر بالبال ان هذه المعجزة التي ظهرت لعل هذا الملك هو الذي اتى بها من عند نفسه بسبب ان قوته اكمل وقدرته اقوى فلهذه
الحكمة ما بعث الله تعالى الى البشر رسولا الا من البشر ثم حكى الله تعالى الشبهة الثانية وهي قوله وما نراك اتبعك الا الذين هم اراذلنا بادي الرأي والمراد
منه قلة مالهم وقلة جاههم ودناءة حرفهم وصناعاتهم وهذا ايضا جهل لان الرفعة في الدين لا تكون بالحسب والمال والمناصب العالية بل الفقر
اعون على الدين من الغنى بل نقول الانبياء ما بعثوا الا لترك الدنيا والاقبال على الآخرة فكيف يجعل قلة المال في الدنيا طعنا في النبوة والرسالة
ثم حكى الله تعالى الشبهة الثالثة وهي قوله وما نرى لكم علينا من فضل وهذا ايضا جهل لان الفضيلة المعتبرة عند الله ليست الا بالعلم والعمل فكيف اطلعوا
على بواطن الخلق حتى عرفوا نفي هذه الفضيلة ثم قالوا بعد ذكر هذه الشبهات لنوح ولمن اتبعه بل نظنكم كاذبين وفيه وجهان الاول ان يكون هذا خطابا
مع نوح ومع قومه والمراد منه تكذيب نوح في دعوى الرسالة والثاني ان يكون هذا خطابا مع الاراذل فنسبوهم الى انهم كذبوا في انهم آمنوا
به واتبعوه المسألة الثانية قال الواحدي الاراذل جمع ارذل وهو الدون من كل شيء في منظره وحالاته ورجل رذل الثياب والفعل والاراذل جمع
الارذل كقوله اكابر مجرميها وقول النبي صلى الله عليه وسلم احاسنكم اخلاقا فالارذل جمع الرذل فعلى هذا الاراذل جمع الجمع وقال بعضهم الاصل فيه ان
يقال هو ارذل من كذا ثم كثر حتى قالوا هو الارذل فصارت الالف واللام عوضا عن الاضافة وقوله بادي الرأي البادي هو الظاهر من قولك بدا الشيء
اذا ظهر منه يقال للبرية بادية لظهورها وبروزها للناظر واختلفوا في بادي الرأي وذكروا فيه وجوها الاول اتبعوك في الظاهر وباطنهم بخلافه والثاني
يجوز ان يكون المراد اتبعوك في ابتداء حدوث الرأي وما احتاطوا في ذلك الرأي وما اعطوه حقه من الفكر الصائب والتدبر الوافي الثالث انهم وصفوا
القوم بان ذلك قالوا كونهم كذلك بادي الرأي امر ظاهر لكل من يراهم والرأي على هذا المعنى من رأي العين لا من رأي القلب ويتأكد هذا التأويل بما
ينقل عن مجاهد انه كان يقرأ الا الذين هم اراذلنا بادي رأي العين المسألة الثالثة قرأ ابو عمرو ونصير عن الكسائي بادئ بالهمز والباقون بالياء
غير مهموز فمن قرأ بادئ بالهمز فالمعنى اول الرأي وابتداؤه ومن قرأ بالياء غير مهموز كان من بدا يبدو اي ظهر وبادي نصب على المصدر كقولك
ضربت اول الضرب قوله تعالى قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي الآية في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم انه تعالى لما حكى شبهات منكري نبوة نوح
نوح عليه السلام حكى بعده ما يكون جوابا عن تلك الشبهات فالشبهة الاولى قولهم ما انت الا بشر مثلنا فقال نوح حصول المساواة في البشرية لا
يمنع من حصول المفارقة في صفة النبوة والرسالة ثم ذكر الطريق الدال على امكانه فقال ارأيتم ان كنت على بينة من معرفة ذات الله وصفاته وما يجب وما
يمتنع ويجوز عليه ثم انه تعالى آتاني رحمة من عنده والمراد بتلك الرحمة اما النبوة واما المعجزة الدالة على النبوة فعميت عليكم اي صارت مظلمة مشتبهة
ملتبسة في عقولكم فهل اقدر على ان اجعلكم بحيث تصلون الى معرفتها شئتم ام ابيتم والمراد اني لا اقدر على ذلك البتة وعن قتادة والله لو استطاع
نبي الله لالزمها ولكنه لم يقدر عليه وحاصل الكلام انهم لما قالوا وما نرى لكم علينا من فضل ذكر نوح عليه السلام ان ذلك بسبب ان الحجة عميت عليكم
واشتبهت فلو تركتم العناد واللجاج ونظرتم في الدليل لظهر المقصود وتبين ان الله تعالى آتانا عليكم فضلا عظيما المسألة الثانية قرأ حمزة والكسائي
وحفص عن عاصم فعميت عليكم بضم العين وتشديد الميم على ما لم يسم فاعله بمعنى لبست وشبهت والباقون بفتح العين مخففة الميم اي التبست واشتبهت
واعلم ان الشيء اذا بقي مجهولا محضا اشبه العمى لان العلم نور البصيرة الباطنة والابصار نور البصر الظاهر فحسن جعل كل واحد منهما مجازا عن الآخر وتحقيقه
ان البينة توصف بالابصار قال تعالى فلما جاءتهم آياتنا مبصرة وكذلك توصف بالعمى قال تعالى فعميت عليهم الانباء وقال في هذه الآية فعميت
عليكم المسألة الثالثة انلزمكموها فيه ثلاث مضمرات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب واجاز الفراء اسكان الميم الاولى وروى ذلك عن
ابي عمرو قال وذلك ان الحركات توالت فسكنت الميم وهي ايضا مرفوعة وقبلها كسرة والحركة التي بعدها ضمة ثقيلة قال الزجاج جميع النحويين البصريين
لا يجوزون اسكان حرف الاعراب الا في ضرورة الشعر واما ما روي عن ابي عمرو فلم يضبطه عنه الفراء وروى عنه سيبويه انه كان يخفف الحركة
ويختلسها وهذا هو الحق وانما يجوز الاسكان في الشعر كقول امرئ القيس فاليوم اشرب غير مستحقب ويا قوم لا اسألكم عليه مالا
ان اجري الا على الله وما انا بطارد الذين آمنوا انهم ملاقوا ربهم ولكني اريكم قوما تجهلون ويا قوم
من ينصرني من الله ان طردتهم افلا تذكرون ولا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول اني ملك
ولا اقول للذين تزدري اعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله اعلم بما في انفسهم اني اذا لمن الظالمين قالوا
في الآية مسائل المسألة الاولى اعلم ان هذا جواب عن الشبهة وهي قولهم لا نتبعك لان الذين اتبعوك هم الاراذل ومن تمام تقرير هذا الجواب من وجوه الاول انه عليه السلام
قال انا لا اطلب على تبليغ دعوة الرسالة مالا حتى يتفاوت الحال بسبب كون المستجيب فقيرا او غنيا وانما اجري على هذه الطاعة الشاقة على رب العالمين

وإذا كان الأمر كذلك فسواء كانوا فقراء أو أغنياء لم يتفاوت الحال في ذلك. الخامس كأنه عليه السلام قال لهم إنكم لما نظرتم إلى ظواهر الأمور وجدتموني فقيرا وظننتم أني
إنما اشتغلت بهذه الحرفة لأتوسل بها إلى أخذ أموالكم وهذا الظن منكم خطأ فإني لا أسألكم على تبليغ الرسالة أجرا إن أجري إلا على رب العالمين فلا تحرموا أنفسكم عن
سعادة الدين بسبب هذا الظن الفاسد. الوجه الثالث في تقرير هذا الجواب أنهم قالوا ما نراك إلا بشرا مثلنا إلى قوله وما نرى لكم علينا من فضل
فهو عليه السلام بين أنه تعالى أعطاه أنواعا كثيرة توجب فضله عليهم ولذلك لا يبتغي في طلب الدنيا وإنما يبتغي في طلب الدين والإعراض عن الدنيا
من أمهات الفضائل باتفاق الكل فلعل المراد بيان تقرير حصول الفضيلة من هذا الوجه فأما قوله وما أنا بطارد الذين آمنوا فهذا كالدليل على أن القوم سألوه
طردهم رفعا لأنفسهم عن مشاركة أولئك الفقراء روي عن ابن جريج أنهم قالوا إن أحببت يا نوح أن نتبعك فاطردهم فإنا لا نرضى بمشاركتهم
فقال عليه السلام وما أنا بطارد الذين آمنوا وقوله تعالى حكاية عنهم أنهم قالوا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا كالدليل على أنهم طلبوا منه طردهم لأنه كالدليل
على أنهم كانوا يقولون لو اتبعك أشراف القوم لوافقناهم ثم إنه تعالى حكى عنه أنه ما طردهم وذكر في بيان ما يوجب الامتناع من هذا الطرد أمورا الأول
أنهم ملاقوا ربهم وهذا الكلام يحتمل وجوها منها أنهم قالوا هم منافقون فيما أظهروا فلا تغتر بهم فأجاب بأن هذا الأمر ينكشف عند لقاء ربهم
في الآخرة ومنها أنه جعله علة في الامتناع من الطرد وأراد أنهم ملاقوا ما وعدهم ربهم فإن طردتهم استخصموني في الآخرة ومنها أنه نبه بذلك على أنا
نجتمع في الآخرة فأعاقب على طردهم فلا أجد من ينصرني ثم بين أنهم يبنون أمرهم على الجهل بالعواقب والاغترار بالظواهر فقال ولكني أراكم قوما تجهلون
ثم قال بعده ويا قوم من ينصرني من الله إن طردتهم أفلا تذكرون والمعنى أن العقل والشرع تطابقا على أنه لا بد من تعظيم المؤمن البر التقي ومن إهانة
الفاجر الكافر فلو قلبت القصة وعكست القضية وقربت الكافر الفاجر على سبيل التعظيم وطردت المؤمن التقي على سبيل الإهانة كنت على ضد ما أمر الله به
وعلى عكس حكمه وكنت في هذا الحكم على ضد ما أراد الله تعالى من إيصال الثواب إلى المحقين والعقاب إلى المبطلين وحينئذ أصير مستوجبا للعقاب العظيم
فمن ذا الذي ينصرني من الله ومن الذي يخلصني من عذابه أفلا تذكرون فتعلمون أن ذلك لا يصح ثم أكد هذا البيان بوجه ثالث فقال ولا أقول لكم
عندي خزائن الله أي كما لا أسألكم فكذلك لا أدعي أني أملك مالا ولا لي غرض في المال لا أخذا ولا دفعا ولا أعلم الغيب حتى أصل به إلى ما أريد لنفسي
ولأتباعي ولا أقول إني ملك حتى أتعظم بذلك عليكم بل طريقي الخضوع والتواضع ومن كان هذا شأنه وطريقه فإنه لا يستنكف عن مخالطة الفقراء
والمساكين ولا يطلب مجالسة الأمراء والسلاطين وإنما شأنه طلب الدين وسيرته مخالطة الخاضعين والخاشعين فلما كانت طريقتي توجب مخالطة الفقراء
فكيف جعلتم ذلك عيبا علي ثم إنه أكد هذا البيان بطريق رابع فقال ولا أقول للذين تزدري أعينكم لن يؤتيهم الله خيرا الله أعلم بما في أنفسهم
وهذا كالدلالة على أنهم كانوا ينسبون أتباعه مع الفقر والذلة إلى النفاق فقال إني لا أقول ذلك لأنه من باب الغيب والغيب لا يعلمه
إلا الله تعالى فربما كان ظاهرهم كباطنهم فيؤتيهم الله ملك الآخرة فأكون كاذبا فيما أخبرت به فإني إن فعلت ذلك كنت من الظالمين لنفسي
ومن الظالمين لهم في وصفهم بأنهم لا خير لهم مع أن الله تعالى آتاهم الخير في الآخرة. المسألة الثانية احتج قوم بهذه الآية على تفضيل الملائكة على البشر
وقالوا إن الإنسان إذا قال أنا لا أدعي كذا وكذا فهذا إنما يحسن إذا كان ذلك الشيء أشرف من أحوال ذلك القائل فلما كان قائل هذا القول
هو نوح عليه السلام وجب أن تكون درجة الملائكة أعلى وأشرف من درجات الأنبياء ثم قالوا وكيف لا يكون الأمر كذلك والملائكة داوموا على عبادة الله
طول الدنيا منذ خلقوا إلى أن تقوم الساعة وتمام التقرير أن الفضائل الحقيقية الروحانية ليست إلا ثلاثة أشياء أولها الاستغناء المطلق
وجرت العادة في الدنيا أن من ملك المال الكثير فإنه يوصف بكونه غنيا فقوله ولا أقول لكم عندي خزائن الله إشارة إلى أني لا أدعي الاستغناء
المطلق ~~وجرت العادة في الدنيا~~ وثانيها العلم التام وإليه الإشارة بقوله ولا أعلم الغيب وثالثها القدرة التامة الكاملة وقد تقرر في الخواطر أن
أكمل المخلوقات في القدرة والقوة هم الملائكة وإليه الإشارة بقوله ولا أقول لكم إني ملك والمقصود من ذكر هذه الأمور الثلاثة بيان أنه ما حصل عندي
من هذه المراتب الثلاث إلا ما يليق بالقوة البشرية والطاقة الإنسانية فأما الكمال المطلق فأنا لا أدعيه وإذا كان الأمر كذلك فقد ظهر أن
قوله ولا أقول لكم عندي خزائن الله حتى أجعلهم أغنياء وطعنوا فيهم أيضا بأنهم منافقون فقال ولا أعلم الغيب حتى أعرف كيفية باطنهم وإنما أجري الأحوال
على الظواهر وطعنوا فيهم بأنهم قد يأتون بالأعمال لا كما ينبغي فقال ولا أقول لكم إني ملك حتى أكون مبرأ عن جميع الدواعي الشهوانية والبواعث
النفسانية. المسألة الثالثة احتج قوم بهذه الآية على صدور الذنب من الأنبياء فقالوا إن هذه الآية دلت على أن طرد المؤمنين لطلب
مرضاة الكفار من أصول المعاصي ثم إن محمدا صلوات الله عليه طرد فقراء المؤمنين لطلب مرضاة الكفار حتى عاتبه الله تعالى في قوله ولا تطرد الذين يدعون
ربهم بالغداة والعشي يريدون وجهه وذلك يدل على إقدام محمد صلوات الله عليه على الذنب والجواب يحمل الطرد المذكور في هذه الآية على الطرد
المطلق على سبيل التأبيد والطرد المذكور في واقعة محمد صلوات الله عليه على التبعيد في أوقات معينة رعاية للمصالح. المسألة الرابعة احتج الجبائي على أنه
لا تجوز الشفاعة عند الله في دفع العقاب بقول نوح عليه السلام من ينصرني من الله إن طردتهم معناه إن كان ذلك الطرد محرما فمن الذي ينصرني من الله
أي من الذي يخلصني من عقابه ولو كانت الشفاعة جائزة لكانت في حق نوح عليه السلام أيضا جائزة وحينئذ يبطل قوله فمن الذي ينصرني من الله

ولا أقول لكم إني ملك يدل على أنهم [illegible] البشر [illegible] عليه السلام جوابا عما ذكروه من الشبهة فإنهم طعنوا في أتباعه بالفقر فقال
صح

واعلم أن هذا الاستدلال شبيه بالاستدلال في هذه المسألة بقوله تعالى واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا إلى قوله ولا هم ينصرون والجواب المذكور هناك هو الجواب
عن هذا الكلام. قالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين قال إنما يأتيكم به الله إن شاء
وما أنتم بمعجزين ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هو ربكم وإليه ترجعون
أم يقولون افتراه قل إن افتريته فعلي إجرامي وأنا بريء مما تجرمون وأوحي إلى نوح أنه لن يؤمن من
في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أن الكفار لما أوردوا تلك الشبهة وأجاب نوح عليه السلام عنها بالجوابات الموافقة الصحيحة أورد الكفار على نوح كلامين الأول
أنهم وصفوه بكثرة المجادلة فقالوا يا نوح قد جادلتنا فأكثرت جدالنا وهذا يدل على أنه عليه السلام كان قد أكثر في الجدال معهم وذلك الجدال ما كان إلا
في إثبات التوحيد والنبوة والمعاد وهذا يدل على أن الجدال في تقرير الدلائل وإزالة الشبهات حرفة الأنبياء وعلى أن التقليد والجهل والإصرار حرفة الكفار. الثاني أنهم
استعجلوا العذاب الذي كان يتوعدهم به فقالوا فأتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين ثم إنه عليه السلام أجاب عنه بجواب صحيح فقال إنما يأتيكم به الله
إن شاء وما أنتم بمعجزين والمعنى أن إنزال العذاب ليس إلي وإنما هو خلق الله تعالى فيفعله إن شاء كما شاء وإذا أراد إنزال العذاب فإن أحدا لا يعجزه أي لا يمنعه
منه والمعجز هو الذي يفعل ما عنده بتعذر مراد الغير فيوصف بأنه أعجزه فقوله وما أنتم بمعجزين أي لا سبيل لكم إلى فعل ما عنده يمتنع على الله ما يشاؤه من العذاب
إن أراد إنزاله بكم وقد قيل معناه وما أنتم بمانعين وقيل ما أنتم بمصونين وما أنتم بسابقين إلى الخلاص وهذه الأقوال متقاربة. واعلم أن نوحا عليه السلام لما أجاب
عن شبهاتهم ختم الكلام بخاتمة قاطعة فقال إن كان الله يريد أن يغويكم فإنه لا ينفعكم نصحي البتة. واحتج أصحابنا بهذه الآية على أن الله تعالى قد يريد الكفر من
العبد وأنه إذا أراد منه ذلك فإنه يمتنع صدور الإيمان منه قالوا إن نوحا عليه السلام قال ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن
يغويكم والتقدير لا ينفعكم إن كان الله يريد أن يغويكم وهذا صريح في مذهبنا أما المعتزلة فإنهم قالوا ظاهر الآية يدل على أن الله تعالى إن أراد إغواء القوم
لم ينتفعوا بنصح الرسول وهذا مسلم فإنا نعترف أن الله تعالى لو أراد إغواءه فإنه لا ينفعه نصح الناصحين لكن لم قلتم إن الله تعالى أراد هذا الإغواء فإذا
النزاع ما وقع إلا فيه بل نقول إن نوحا عليه السلام إنما ذكر هذا الكلام ليدل على أنه تعالى ما أغواهم بل فوض الاختيار إليهم وبيانه من وجهين الأول
أنه عليه السلام بين أنه لو أراد إغواءهم لما بقي في النصح فائدة فلو لم يكن فيه فائدة لما أمره بأن ينصح الكفار فحيث أجمع المسلمون على أنه عليه السلام مأمور
بدعوة الكفار ونصيحتهم علمنا أن هذا النصح غير خال عن الفائدة وإذا لم يكن خاليا عن الفائدة وجب القطع بأنه تعالى ما أغواهم فهذا صار حجة لنا
من هذا الوجه. الثاني أنه عليه السلام لو حكم عليهم بأن الله تعالى أغواهم لصار هذا عذرا لهم في عدم إتيانهم بالإيمان ولصار نوح عليه السلام منقطعا في مناظرتهم
لأنهم يقولون له إنك سلمت أن الله إذا أغوانا فإنه لا يبقى في نصحك ولا في جدنا واجتهادنا فائدة فإذا ادعيت بأن الله قد أغوانا فقد جعلت
معذورين فلم يلزمنا قبول هذه الوجوه فثبت أن الأمر لو كان كما قاله الخصم لصار هذا حجة للكفار على نوح عليه السلام ومعلوم أن نوحا لا يجوز أن يذكر
كلاما يصير بسببه مفحما ملزما عاجزا عن تقرير حجة الله تعالى فثبت بما ذكرنا أن هذه الآية لا تدل على قول المجبرة ثم إنهم ذكروا وجوها من التأويلات
الأول أن أولئك الكفار كانوا مجبرة وكانوا يقولون إن كفرهم بإرادة الله فعند هذا قال نوح إن نصحي لا ينفعكم إن كان الأمر كما تقولون ومثاله
أن يعاقب الرجل ولده على ذنبه فيقول الولد لا أقدر على غير ما أنا عليه فيقول الوالد فلن ينفعك إذن نصحي ولا زجري وليس المراد أنه يصدقه على
ما ذكره بل على وجه الإنكار لذلك. الثاني قال الحسن معنى يغويكم أي يعذبكم والمعنى ولا ينفعكم نصحي اليوم إذا نزل بكم العذاب فآمنتم في ذلك الوقت
لأن الإيمان عند نزول العذاب لا يقبل وإنما ينفعكم نصحي إذا آمنتم قبل مشاهدة العذاب. الثالث قال الجبائي الغواية هي الخيبة من الطلبة بدليل
قوله تعالى فسوف يلقون غيا أي خيبة من خير الآخرة قال الشاعر ومن يغو لا يعدم على الغي لائما. الرابع أنه إذا أصر على الكفر وتمادى فيه منعه الله تعالى الألطاف وفوضه
إلى نفسه فهذا شبيه بما إذا أراد إغواءه فلهذا السبب حسن أن يقال إن الله أغواه هذا جملة كلمات المعتزلة في هذا الباب والجواب عن أمثال هذه
الكلمات قد ذكرناه مرارا وأطوارا فلا فائدة في الإعادة. المسألة الثانية قوله تعالى ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم
جزاء معلق على شرط بعده شرط آخر وهذا يقتضي أن يكون الشرط المؤخر في اللفظ مقدما في الوجود وذلك لأن الرجل إذا قال لامرأته أنت طالق
إن دخلت الدار كان المفهوم كون ذلك الطلاق من لوازم الدخول فإذا ذكر بعده شرطا آخر مثل أن يقول إن أكلت الخبز كان المعنى أن تعلق
ذلك الجزاء بذلك الشرط الأول مشروط بحصول هذا الشرط الثاني والشرط مقدم على المشروط في الوجود فعلى هذا إن حصل الشرط الثاني تعلق الجزاء بذلك
الشرط الأول أما إن لم يوجد الشرط المذكور ثانيا لم يتعلق ذلك الجزاء بذلك الشرط الأول هذا هو التحقيق في هذا التركيب فلهذا المعنى قال الفقهاء
إن الشرط المؤخر في اللفظ مقدم في المعنى والمقدم في اللفظ مؤخر في المعنى. واعلم أن نوحا عليه السلام لما قرر هذه المعاني قال هو ربكم وإليه ترجعون
وهذا نهاية الوعيد أي هو إلهكم الذي خلقكم وربّاكم ويملك التصرف في ذواتكم وصفاتكم قبل الموت وعند الموت وبعد الموت مرجعكم إليه وهذا يفيد نهاية
التحذير. قوله تعالى أم يقولون افتراه الآية. اعلم أن معنى افتراه اختلقه وافتعله وجاء به من عند نفسه والهاء ترجع إلى الوحي الذي جاءهم به وقوله
تعالى فعلي إجرامي الإجرام اقتراف المحظورات واكتسابها وهذا من باب حذف المضاف لأن المعنى على عقاب إجرامي وفي الآية محذوف آخر وهو أن المعنى

صح نسخة يعقلهم

ان كنت افتريته فعلي عقاب جرمي وان كنت صادقا وكذبتموني فعليكم عقاب ذلك التكذيب الا انه حذف هذه البقية لدلالة الكلام عليه كقوله تعالى
أمّن هو قانت اناء الليل ولم يذكر المشبه وقوله تعالى انى برى مما تجرمون اى انا برى من عقاب جرمكم واكثر المفسرين على ان هذه البقية كلام نوح عليه السلام
وقال مقاتل هذه الاية وقعت في قصة محمد صلوات الله وسلامه عليه في اثناء قصة نوح عليه السلام وقولهم بعيد جدا وايضا ان قوله ان افتريته
فعلي اجرامي لا يدل على انه كان شاكا الا انه قول يقال على وجه الانكار عند اليأس من القبول وَاُوحِيَ اِلَى نُوحٍ اَنَّهُ لَنْ يُؤْمِنَ مِنْ قَوْمِكَ اِلَّا مَنْ قَدْ
اٰمَنَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِاَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا اِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ
وَيَصْنَعُ الْفُلْكَ وَكُلَّمَا مَرَّ عَلَيْهِ مَلَاٌ مِنْ قَوْمِهِ سَخِرُوا مِنْهُ قَالَ اِنْ تَسْخَرُوا مِنَّا فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُونَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ
مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَيَحِلُّ عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ حَتَّى اِذَا جَاءَ في الآية مسائل المسئلة الاولى قال ابن عباس رضي الله
عنهما لما جاءه هذا من عند الله دعا على قومه فقال لا تذر على الارض الاية وقوله تعالى لا تبتئس اى لا تحزن قال ابو زيد ابتأس الرجل اذا بلغه شيء يكرهه وانشد
ابو عبيدة ما يقسم الله اقبل غير مبتئس منه واقعد كريما ناعم البال اى غير حزين ولا كاره المسئلة الثانية احتج اصحابنا بهذه الاية على صحة قولهم في القضاء
والقدر وقالوا انه تعالى اخبر عن قومه انهم لا يؤمنون بعد ذلك فلو حصل ايمانهم لكان اما مع بقاء هذا الخبر صدقا او مع بقاء هذا العلم علما او مع
انقلاب هذا العلم جهلا والاول ظاهر البطلان لان وجود الايمان مع ان يكون الاخبار عن عدم الايمان صدقا ومع كون العلم بعدم الايمان حاصلا
حال وجود الايمان جمع بين النقيضين والثاني ايضا باطل لان انقلاب خبر الله كذبا وعلم الله جهلا محال ولما كان صدور الايمان منهم لا بد وان يكون
على احد هذين القسمين وثبت ان كل واحد منهما محال كان صدور الايمان منهم محالا مع انهم كانوا مأمورين به وايضا القوم كانوا مأمورين
بالايمان ومن الايمان تصديق الله في كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه قوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فيلزم ان يقال انهم كانوا مأمورين بان
يؤمنوا واخبر بانهم لا يؤمنون البتة وذلك تكليف بالجمع بين النقيضين وتقرير هذا الكلام قد مر في هذا الكتاب مرارا واطوارا المسئلة
الثالثة اختلفوا المعتزلة في انه هل يجوز ان ينزل الله تعالى عذاب الاستيصال على قوم كان في المعلوم ان فيهم من يؤمن او كان في اولادهم
من يؤمن فقال قوم انه لا يجوز واحتجوا بما حكى الله تعالى عنه عن نوح عليه السلام انه قال رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم
يضلوا عبادك ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وهذا يدل على انه انما حسن منه تعالى انزال عذاب الاستيصال عليهم لاجل انه تعالى علم انه ليس فيهم
من يؤمن ولا في اولادهم احد يؤمن قال القاضي وقال كثير من علمائنا ان ذلك جائز من الله تعالى وان كان فيهم من يؤمن واما قول نوح عليه السلام رب
لا تذر على الارض فذلك لا يدل على انه انما سأل ذلك من حيث كان في المعلوم انهم يضلوا عباده ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وذلك لا يدل
على ان ذلك الحكم كان قولا معللا بمجموع هاتين العلتين وايضا فلا دليل فيه على انهما لو لم يحصلا لما جاز انزال الاهلاك والاقرب ان يقال
ان نوحا عليه السلام لشدة محبته لايمانهم كان يسأل ربه ان يبقيهم فاعلمه انه لا يؤمن منهم احد ليزول عن قلبه ما كان قد حصل فيه من تلك
المحبة ولذلك قال من بعد فلا تبتئس بما كانوا يفعلون اى لا تحزن من ذلك ولا تغتم واعلم ان في ذلك مدلة فان الذين عزّوا ان قل
عدد من يتمسك به والباطل ذليل وان كثر عدد من يقول به قوله تعالى واصنع الفلك باعيننا ووحينا الاية واعلم ان قوله انه لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن يقتضي تعريف نوح عليه السلام انه معذبهم ومهلكهم فكان يحتمل ان يعذبهم بوجوه من التعذيب فعرفه الله تعالى انه يعذبهم
بهذا الجنس الذي هو الغرق ولما كان السبيل الذي به يحصل النجاة من الغرق تكوين السفينة لا جرم امره الله تعالى باصلاح السفينة واعدادها فاوحى
اليه ان يصنعها على مثال جؤجؤ الطائر فان قيل قوله تعالى واصنع الفلك امر ايجاب او امر اباحة قلنا الاظهر انه امر ايجاب لانه لا سبيل له الى صون
روح نفسه وارواح غيره عن الهلاك الا بهذا الطريق وصون النفس عن الهلاك واجب وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب ويحتمل ان لا
يكون ذلك الامر امر ايجاب بل كان امر اباحة وهو بمنزلة ان يتخذ الانسان لنفسه دارا ليسكنها ويسترها اما قوله تعالى باعيننا فهذا لا يمكن
اجراؤه على ظاهره من وجوه احدها انه يقتضي ان يكون لله تعالى اعين كثيرة وهذا يناقض ظاهر قوله تعالى ولتصنع على عيني وثانيها انه يقتضي
ان يصنع نوح ذلك الفلك بتلك الاعين كما يقال قطعت بالسكين وكتبت بالقلم ومعلوم ان ذلك باطل وثالثها انه ثبت بالدلائل
القطعية العقلية كونه تعالى منزها عن الاعضاء والاجزاء والابعاض فوجب المصير الى التأويل وهو من وجوه الاول ان معنى باعيننا اى بعين الملك
الذي كان يعرفه كيف يتخذ السفينة يقال فلان عين على فلان اى نصب عليه ليكون منفحصا عن احواله ولا تحول عنه عينه الثاني ان من كان عظيم العناية
بالشيء فانه يضع عينه عليه ولا تحول عنه عينه فلما كان وضع العين على الشيء سببا لمبالغة الاحتياط جعل العين كناية عن الاحتياط فلهذا قال
المفسرون معناه بحفظنا اياك حفظ من يراك ويملك دفع السوء عنك وحاصل الكلام ان اقدامه على عمل السفينة مشروط بامرين احدهما
ان لا يمنعه اعداؤه عن ذلك العمل والثاني ان يكون عالما بانه كيف ينبغي تأليف السفينة وتركيبها ودفع الشر عنه اما قوله تعالى ووحينا اشارة
الى انه تعالى يوحي اليه انه كيف ينبغي عمل السفينة حتى يحصل منه المطلوب واما قوله ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مغرقون ففيه وجوه

الاول يعني لا تطلب مني تأخير العذاب عنهم فاني قد حكمت عليهم بهذا الحكم فلما علم نوح عليه السلام ذلك دعا عليهم بعد ذلك وقال لا تذر على الارض من الكافرين
ديارا الثاني ولا تخاطبني في تعجيل ذلك العقاب على الذين ظلموا فاني لما قضيت انزال ذلك العذاب في وقت معين كان تعجيله ممتنعا الثالث المراد بالذين
ظلموا امرأته وابنه كنعان قوله تعالى ويصنع الفلك وكلما مر عليه ففيه مسائل المسئلة الاولى في قوله ويصنع الفلك قولان الاول انه حكاية حال
ماضية اى في ذلك الوقت كان يصدق عليه انه يصنع الفلك الثاني التقدير واقبل يصنع الفلك فاقتصر على قوله ويصنع المسئلة الثانية ذكروا
في صفة السفينة اقوالا كثيرة فاحدها ان نوحا عليه السلام اتخذ السفينة في سنتين وقيل في اربع مائة سنة وكان طولها ثلثمائة ذراع وعرضها خمسون
ذراعا وطولها في السماء ثلثون ذراعا وكانت من خشب الساج وجعل لها ثلثة بطون فحمل في البطن الاسفل الوحوش والسباع والهوام وفي البطن الاوسط الدواب
والانعام وفي الاعلى جلس هو ومن كان معه مع ما احتاجوا اليه من الزاد وحمل معه جسد آدم عليه السلام وثانيها قال الحسن كان طولها الفا ومائتي ذراع وعرضها
ستمائة ذراع واعلم ان امثال هذه المباحث لا تعجبني لانها امور لا حاجة الى معرفتها اصلا ولا يتعلق بمعرفتها فائدة قطعا فكان الخوض فيها من باب
الفضول لا سيما مع القطع بانه ليس ههنا ما يدل على الجانب الصحيح والذي نعلمه انه كان في السعة بحيث يتسع للمؤمنين من قومه ولما يحتاجون اليه ولحصول
زوجين من كل حيوان لان هذا القدر مذكور في القرآن واما تعيين ذلك القدر فغير معلوم اما قوله تعالى وكلما مر عليه ملأ من قومه سخروا منه ففي تفسير الملأ وجهان
تبين جماعة وقيل طبقة من اشراف القوم وكبرائهم واختلفوا فيما لاجله كانوا يسخرون وفيه وجوه احدها انهم كانوا يقولون له يا نوح كنت تدعي رسالة الله
فصرت بعد ذلك نجارا وثانيها كانوا يقولون له لو كنت صادقا في دعواك لكان الهك يغنيك عن هذا العمل الشاق وثالثها انهم ما رأوا السفينة قبل
ذلك وما عرفوا كيفية الانتفاع بها وكانوا يتعجبون منها ويسخرون منه ورابعها ان تلك السفينة كانت كبيرة وهو كان يصنعها في موضع بعيد عن الماء جدا
فكانوا يقولون ليس ههنا ماء ولا يمكنك نقلها الى الانهار العظيمة والبحار فكانوا يعدون ذلك من باب الجنون وخامسها انه لما طالت مدته
مع القوم وكان ينذرهم عن الغرق وما شاهدوا من ذلك المعنى خبرا ولا اثرا غلب على ظنونهم كونه كاذبا في ذلك المقال فلما اشتغل بعمل السفينة لا جرم سخروا
منه فكل هذه الوجوه محتملة ثم انه تعالى حكى عنه انه كان يقول ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون وفيه وجوه الاول التقدير ان تسخروا منا
في هذه الساعة فانا نسخر منكم سخرية مثل سخريتكم اذا وقع عليكم الغرق في الدنيا والخزي في الآخرة الثاني ان حكمتم علينا بالجهل فيما نصنع فانا نحكم
عليكم بالجهل فيما انتم عليه من الكفر والتعرض لسخط الله وعذابه فانتم اولى بالسخرية منا الثالث ان تستجهلونا فانا نستجهلكم واستجهالكم لانكم لا تستجهلون
الا لاجل الجهل بحقيقة الامر والاغترار بظاهر الحال كما هو عادة الاطفال والجهال فان قيل السخرية من آثار المعاصي فكيف يليق ذلك بالانبياء
عليهم السلام قلنا انه تعالى سمى المقابل سخرية كما في قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها اما قوله تعالى فسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه اى فسوف
تعلمون من هو احق بالسخرية ومن هو احمد عاقبة وفي قوله من يأتيه وجهان احدهما ان يكون استفهاما بمعنى اى كانه قيل فسوف تعلمون ايّنا
يأتيه عذاب وعلى هذا الوجه محل من رفع بالابتداء والثاني ان يكون بمعنى الذي ويكون في محل النصب وقوله ويحل عليه عذاب مقيم اى يجب
عليه وينزل به حَتَّى اِذَا جَاءَ اَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلٍّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَاَهْلَكَ اِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ
اٰمَنَ وَمَا اٰمَنَ مَعَهُ اِلَّا قَلِيلٌ وَقَالَ ارْكَبُوا فِيهَا بِسْمِ اللّٰهِ مَجْرٰيهَا وَمُرْسٰيهَا اِنَّ رَبِّي لَغَفُورٌ رَحِيمٌ وَهِيَ تَجْرِي بِهِمْ فِي
مَوْجٍ كَالْجِبَالِ وَنَادٰى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَبْ مَعَنَا وَلَا تَكُنْ مَعَ الْكَافِرِينَ قَالَ سَاٰوِي اِلٰى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ
الْمَاءِ قَالَ لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ اَمْرِ اللّٰهِ اِلَّا مَنْ رَحِمَ وَحَالَ بَيْنَهُمَا الْمَوْجُ فَكَانَ مِنَ الْمُغْرَقِينَ وَقِيلَ يَا اَرْضُ ابْلَعِي
وفي الآية مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف حتى هي التي يبتدي بها بعدها الكلام ادخلت على الجملة من الشرط والجزاء ووقعت غاية لقوله
ويصنع الفلك اى وكان يصنعها الى وقت مجيء الوعد المسئلة الثانية ان الامر في قوله حتى اذا جاء امرنا يحتمل وجوها الاول انه تعالى بين انه لا يحدث
شيء الا بامر الله كما قال تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فكان المراد هذا الثاني ان يكون المراد من الامر ههنا هو العذاب الموعود
به المسئلة الثالثة في التنور قولان احدهما انه التنور الذي يخبز فيه والثاني انه غيره اما الاول وهو انه التنور الذي يخبز فيه فهو قول جماعة
عظيمة من المفسرين كابن عباس والحسن ومجاهد وهؤلاء اختلفوا منهم من قال انه تنور لنوح وقيل كان لآدم قال الحسن كان تنورا من حجارة وكان
لحواء حتى صار لنوح واختلفوا في موضعه فقال مجاهد والشعبي انه بناحية الكوفة وعن علي رضوان الله عليه انه في مسجد الكوفة قال وقد صلى فيه سبعون نبيا
وقيل بالشام بموضع يقال له عين وردة وهو قول مقاتل وقيل فار التنور بالهند وقيل ان امرأته كانت تخبز في ذلك التنور فاخبرته
بخروج الماء من ذلك التنور فاشتغل في الحال بوضع تلك الاشياء في السفينة القول الثاني ان المراد من التنور ليس تنور الخبز وعلى هذا القول
ففيه اقوال الاول انه انفجر الماء من وجه الارض كما قال تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر وفجرنا الارض عيونا فالتقى الماء على امر قد قدر
والعرب تسمي وجه الارض تنورا الثاني التنور اشرف موضع في الارض واعلى مكان فيها واخرج الله الماء من ذلك الموضع ليكون ذلك معجزة
له وايضا المعنى انه لما نبع الماء من اعالي الارض ومن الاماكن المرتفعة فشبهت لارتفاعها بالتنانير الثالث فار التنور اى طلع الصبح وفار

التنور اي طلع الصبح وفار التنور وهو منقول عن امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه الرابع وفار التنور يحتمل ان يكون معناه اشتد الامر كما يقال حمي الوطيس
ومعنى الآية اذا رأيت الامر يشتد والماء يكثر فانج بنفسك ومن معك الى السفينة فان قيل فما الاصح في هذه الاقوال قلنا الاصح حمل الكلام على حقيقته
ولفظ التنور حقيقة في الموضع الذي يخبز فيه فوجب حمل اللفظ عليه ولا امتناع في العقل في ان يقال ان الماء نبع اولا من موضع معين وكان
ذلك الموضع تنورا فان قيل ذكر التنور بالالف واللام وهذا انما يكون لمعهود سابق معين معلوم عند السامع وليس في الارض تنور هذا شانه
فوجب ان يحمل ذلك على ان المراد اذا رأيت الماء يشتد نبوعه والامر يقوى فانج بنفسك وبمن معك قلنا لا يبعد ان يقال ان ذلك
التنور كان معلوما لنوح عليه السلام بل كان تنور آدم وحواء او كان تنورا عينه الله تعالى لنوح وعرفه انك اذا رأيت الماء يفور منه فاعلم ان الامر
قد وقع وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى صرف الكلام عن ظاهره المسئلة الرابعة معنى فار نبع على قوة وشدة تشبيها بغليان القدر عند قوة النار
ولا شبهة في ان نفس التنور لا يفور فالمراد فار الماء من التنور والذي روي ان فور التنور كان علامة لهلاك القوم لا يمتنع لان هذه
واقعة عظيمة وقد وعد الله تعالى المؤمنين بالنجاة منها فلا بد وان يجعل لهم علامة بها يعرفون الوقت المعين فلا يبعد جعل هذه الحالة علامة
لحدوث هذه الواقعة المسئلة الخامسة قال الليث لفظ التنور عمت بكل لسان وصاحبه تنار قال الازهري وهذا يدل على ان الاسم
قد يكون اعجميا فتعربه العرب فيصير عربيا والدليل على ذلك ان الاصل تنار ولا يعرف في كلام العرب تنور قبل هذا ونظيره ما دخل في كلام العرب
من كلام العجم الديباج والدينار والسندس والاستبرق فان العرب لما تكلموا بهذه الالفاظ صارت عربية واعلم انه لما فار التنور فعند ذلك
امره الله تعالى بان يحمل في السفينة ثلاثة انواع من الاشياء **الاول** قوله تعالى قلنا احمل فيها من كل زوجين اثنين قال الاخفش تقول للاثنين
هما زوجان قال تعالى ومن كل شيء خلقنا زوجين فالسماء زوج والارض زوج والشتاء زوج والصيف زوج والنهار زوج والليل
زوج وتقول للمرأة هي زوج وهو زوجها قال تعالى خلق منها زوجها يعني المرأة وقال تعالى وانه خلق الزوجين الذكر والانثى فثبت ان
الواحد قد يقال له زوج ومما يدل على ذلك قوله تعالى ثمانية ازواج من الضأن اثنين ومن المعز اثنين ومن الابل اثنين ومن البقر اثنين
اذا عرفت هذا فنقول الزوجان عبارة عن كل شيئين يكون احدهما انثى والآخر ذكرا والتقدير كل شيئين هما كذلك فاحمل منهما في السفينة
اثنين واحد ذكر وواحد انثى ولذلك قرأ حفص من كل بالتنوين واراد واحمل من كل شيء زوجين اثنين الذكر زوج والانثى زوج لا يقال عليه ان
الزوجين لا يكونان الا اثنين فما الفائدة في قوله زوجين اثنين لانا نقول هذا على مثال قوله تعالى لا تتخذوا الهين اثنين وقوله نفخة واحدة واما
على القراءة المشهورة فهذا السؤال غير وارد واختلفوا في انه هل دخل في قوله زوجين اثنين غير الحيوان ام لا فنقول اما الحيوان فداخل
لان قوله من كل زوجين اثنين يدخل فيه كل الحيوانات واما النبات فاللفظ لا يدل عليه الا انه بحسب قرينة الحال لا يبعد بسبب ان
الناس محتاجون الى النبات بجميع اقسامه وجاء في الروايات عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال لم يستطع نوح ان يحمل الاسد حتى القيت عليه
الحمى وذلك ان نوحا عليه السلام قال يا رب من اين اطعم الاسد اذا حملته قال تعالى فسوف اشغله عن الطعام فسلط الله تعالى عليه الحمى و
امثال هذه الكلمات الاولى تركها فان حاجة الفيل اكثر الى الطعام وليس به حمى **النوع الثاني** من الاشياء التي امر الله تعالى نوحا عليه السلام بحملها في
السفينة قوله تعالى واهلك الا من سبق عليه القول قالوا كانوا سبعة نوح وثلاثة ابناء له سام وحام ويافث ولكل واحد منهم زوجة وقيل ايضا
كانوا ثمانية هؤلاء وزوجة نوح واما قوله الا من سبق عليه القول فالمراد به ابنه وامرأته وكانا كافرين حكم الله تعالى عليهما بالهلاك فان قيل الانسان
اشرف من سائر الحيوانات فما السبب في انه وقع الابتداء بذكر الحيوانات قلنا الانسان عاقل وهو لعقله كالمضطر الى دفع اسباب الهلاك عن نفسه
فلا حاجة فيه الى المبالغة في الترغيب بخلاف السعي في تخليص سائر الحيوانات فلهذا السبب وقع الابتداء به واعلم ان اصحابنا احتجوا بقوله الا من سبق
عليه القول في اثبات القضاء اللازم والقدر الواجب قالوا لان قوله سبق عليه القول مشعر بان كل من سبق عليه القول فانه لا يتغير عن حاله
وهو كقول النبي صلى الله عليه وسلم السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه **الثالث** من تلك الاشياء قوله تعالى ومن آمن قالوا
كانوا ثمانين قال مقاتل في ناحية الموصل قرية يقال لها قرية الثمانين سميت بذلك لان هؤلاء لما خرجوا من السفينة بنوها فسميت بهذا
الاسم وذكروا ما هو ازيد منه وما هو انقص منه وذلك مما لا سبيل الى معرفته الا ان الله تعالى وصفهم بالقلة وهو قوله وما آمن معه الا قليل فان قيل
لما كان الذين آمنوا معه ودخلوا في السفينة كانوا جماعة فلم لم يقل قليلون كما في قوله ان هؤلاء لشرذمة قليلون قلنا كلا اللفظين جائز
والتقدير ههنا وما آمن معه الا نفر قليل فاما الذي يروى ان ابليس دخل السفينة فبعيد لانه من الجن وهو جسم ناري او هوائي وكيف
يؤثر الغرق فيه وايضا كتاب الله لم يدل عليه وخبر صحيح ما ورد فيه فالاولى ترك الخوض فيه قوله تعالى وقال اركبوا فيها وقال يعني نوح
عليه السلام لقومه اركبوا والركوب العلو على ظهر الشيء ومنه ركوب الدابة وركوب السفينة وركوب البحر وكل شيء علا شيئا فقد ركبه ويقال
ركبه الدين قال الليث وتسمي العرب من يركب السفينة ركاب السفينة واما الركبان والركب فمن يركبوا الدواب والابل وقال الواحدي و

ولفظة في قوله اركبوا فيها لا يجوز ان يكون من صلة الركوب لانه يقال ركبت السفينة ولا يقال ركبت في السفينة بل الوجه ان يقال مفعول اركبوا محذوف والتقدير
اركبوا الماء في السفينة وايضا يجوز ان يكون فائدة هذه الزيادة انه امرهم ان يكونوا في جوف السفينة لا على ظهرها فلو قال اركبوها لتوهموا انه امرهم ان يكونوا على
ظهر السفينة واما قوله تعالى بسم الله مجريها ومرسيها ففيه مسائل المسئلة الاولى قرأ حمزة والكسائي وحفص عن عاصم مجريها بفتح الميم والباقون بضم الميم واتفقوا
في مرسيها انها بضم الميم وقال صاحب الكشاف قرأ مجاهد مجريها ومرسيها بلفظ اسم الفاعل مجريها ومرسيها صفتين لله تعالى قال الواحدي المجرى مصدر كالاجراء
ومثله قوله تعالى منزلا مباركا وادخلني مدخل صدق واخرجني مخرج صدق واما من قرأ مجريها بفتح الميم فهو ايضا مصدر مثل الجري واحتج صاحب هذه القراءة
بقوله وهي تجري بهم ولو كان مجريها لكان وهي تجريهم وحجة من ضم الميم ان جرى بهم واجراهم يتقاربان في المعنى فاذا قال تجري بهم فكانه قال تجريهم واما
المرسى فهو ايضا مصدر كالارساء يقال رسا الشيء يرسو اذا ثبت وارساه غيره قال تعالى والجبال ارساها قال ابن عباس يريد تجري باسم الله وقدرته
وقيل كان اذا اراد ان تجري قال بسم الله مجريها فتجري واذا اراد ان ترسو قال بسم الله مرسيها فترسو المسئلة الثانية ذكروا في عامل الاعراب في بسم الله
وجوها الاول اركبوا باسم الله والثاني ابدؤا باسم الله والثالث بسم الله اجراؤها وارساؤها وقيل انها سارت لاول يوم من رجب وقيل لعشر مضين من رجب فسارت
ستة اشهر واستوت يوم العاشر من المحرم على الجودي المسئلة الثالثة في الآية احتمالان الاول ان يكون مجموع قوله وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها
كلاما واحدا والتقدير وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها يعني ينبغي ان يكون الركوب مقرونا بهذا الذكر والاحتمال الثاني ان يكونا كلامين والتقدير ان
نوحا عليه السلام امرهم بالركوب ثم اخبرهم بان مجريها ومرسيها ليس الا باسم الله وامره وقدرته فالمعنى الاول يشير الى ان الانسان لا ينبغي ان يشرع
في امر من الامور الا ويكون في وقت الشروع فيه ذاكرا لاسم الله تعالى بالاذكار المقدسة حتى يكون ببركة ذلك الذكر سببا لتمام ذلك المقصود والثاني يدل
على انه لما ركب السفينة اخبر القوم بان السفينة ليست سببا لحصول النجاة بل الواجب ربط الهمة وتعليق القلب بفضل الله تعالى فاخبرهم انه تعالى
هو المجري والمرسي للسفينة فاياكم ان تعولوا على السفينة بل يجب ان يكون تعويلكم على فضل الله فانه هو المجري والمرسي لها ففي التقدير الاول كان نوح
عليه السلام وقت ركوب السفينة في مقام الذكر وعلى التقدير الثاني كان في مقام الفكر والبراءة عن الحول والقوة وقطع النظر عن الاسباب واستغراق
القلب في نور جلال مسبب الاسباب واعلم ان الانسان اذا تفكر في طلب معرفة الله بالدليل والحجة فكانه جلس في سفينة التفكر والتدبر وامواج
الظلمات والضلالات قد علت تلك الجبال وارتفعت الى مصاعد الافلاك فاذا ابتدأت سفينة الفكرة والروية بالحركة وجب ان يكون
هناك اعتماده على الله تعالى وتضرعه الى الله تعالى وان يكون بلسان القلب ونطق العقل يقول بسم الله مجريها ومرسيها حتى تصل سفينة
فكره الى ساحل النجاة وتتخلص عن امواج الضلالات اما قوله تعالى ان ربي لغفور رحيم ففيه سؤال لان ذلك الوقت كان وقت الاهلاك واظهار
القهر فكيف يليق به هذا الذكر وجوابه لعل القوم الذين ركبوا السفينة اعتقدوا في انفسهم انا انما نجونا ببركة علمنا فالله تعالى نبههم بهذا الكلام لازالة
ذلك العجب منهم فان الانسان لا ينفك عن انواع الزلات وظلمات الشهوات وفي جميع الاحوال فهو محتاج الى اعانة الله وفضله واحسانه
وان يكون غفورا لعقوبته رحيما لذنوبه قوله تعالى وهي تجري بهم في موج كالجبال الآية فيه مسائل المسئلة الاولى قوله وهي تجري بهم متعلق بمحذوف
والتقدير وقال اركبوا فيها فركبوا فيها يقولون بسم الله وهي تجري بهم في موج كالجبال المسئلة الثانية الامواج العظيمة انما تحدث عند حصول
الرياح الشديدة العاصفة فهذا يدل على انه حصل في ذلك الوقت رياح عاصفة شديدة والمقصود منه بيان شدة الهول والفزع المسئلة الثالثة
الجريان في الموج هو ان تجري السفينة داخل الموج وذلك يوجب الغرق فالمراد ان الامواج لما احاطت بالسفينة من الجوانب شبهت تلك السفينة بما اذا جرت
في داخل تلك الامواج ثم انه تعالى حكى عنه انه نادى ابنه واختلفوا في انه كان ابنا له وفيه اقوال الاول انه ابنه في الحقيقة والدليل عليه انه تعالى نص عليه فقال
ونادى نوح ابنه ونوح ايضا نص عليه فقال يا بني وصرف هذا اللفظ الى انه رباه فاطلق عليه اسم الابن لهذا السبب صرف للكلام عن حقيقته الى مجازه من
غير ضرورة وانه لا يجوز والذين خالفوا هذا الظاهر انما خالفوه لانهم استبعدوا ان يكون ولد الرسول المعصوم كافرا وهذا بعيد فانه ثبت ان والد
رسولنا صلى الله عليه وسلم كان كافرا ووالد ابراهيم عليه السلام كان كافرا بنص القرآن فكذا ههنا ثم القائلون بهذا القول اختلفوا في انه عليه السلام لما قال
رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا فكيف ناداه مع كفره فاجابوا عنه من وجوه الاول انه كان ينافق اباه فظن نوح عليه السلام انه مؤمن
فلذلك ناداه ولولا ذلك لما احب نجاته والثاني انه عليه السلام كان يعلم انه كافر لكنه ظن انه لما شاهد الغرق والاهوال العظيمة فانه يقبل الايمان
فصار قوله يا بني اركب معنا كالدلالة على انه طلب منه الايمان وتأكد هذا بقوله ولا تكن مع الكافرين اي تابعهم في الكفر واركب معنا والثالث ان
شفقة الابوة لعلها حملته على ذلك النداء والذي تقدم من قوله تعالى الا من سبق عليه القول كان كالمجمل فلعله عليه السلام جوز ان لا يكون هو داخلا فيه
والقول الثاني انه كان ابن امرأته وهو قول محمد بن علي الباقر رضي الله عنهم وقول الحسن البصري ويروى ان عليا رضي الله عنه قرأ ونادى نوح ابنها والضمير لامرأته
وقرأ محمد بن علي وعروة بن الزبير ابنه بفتح الهاء يريدان ان ابنها الا انهما اكتفيا بالفتحة عن الالف وقال قتادة سألت الحسن عنه فقال والله ما كان ابنه فقلت ان
الله حكى عنه فقال ان ابني من اهلي وانت تقول ما كان ابنا له فقال لم يقل انه مني ولكن قال من اهلي وهذا يدل على قولي القول الثالث انه

ولد على فراشه لغير رشده والقائلون بهذا القول احتجوا بقوله تعالى في امرأة نوح وامرأة لوط فخانتاهما وهذا قول خبيث يجب صون منصب الانبياء عن هذه الفضيحة لا سيما
وهو على خلاف نص القرآن واما قوله فخانتاهما فليس فيه ان تلك الخيانة انما حصلت بالسبب الذي ذكروه قيل لابن عباس ما كانت تلك الخيانة فقال
كانت امرأة نوح تقول زوجي مجنون وامرأة لوط تدل الناس على ضيفه اذا نزلوا به ثم الدليل القاطع على فساد هذا المذهب قوله تعالى الخبيثات للخبيثين
والطيبون للطيبات والخبيثات للخبيثين والخبيثون للخبيثات وايضا قوله تعالى والزانية لا ينكحها الا زان او مشرك وحرم ذلك على المؤمنين وبالجملة فقد
دللنا على ان الحق هو القول الاول اما قوله تعالى وكان في معزل فاعلم ان المعزل في اللغة معناه موضع منقطع عن غيره واصله من العزل وهو التنحية والابعاد
يقول كنت بمعزل عن كذا اي بموضع قد عزل منه واعلم ان قوله في معزل لا يدل على انه في معزل من اي شيء فلهذا السبب ذكروا وجوها الاول انه كان
في معزل من السفينة لانه كان يظن ان الجبل يمنعه من الغرق الثاني انه كان في معزل عن ابيه واخوته وقومه الثالث انه كان في معزل من الكفار كانه انفرد
عنهم فظن نوح عليه السلام ان ذلك انما كان لانه احب مفارقتهم اما قوله تعالى يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين قرأ حفص عن عاصم يا بني بفتح
الياء في جميع القرآن والباقون بالكسر قال ابو علي الوجه الكسر وذلك يدل على ان اللام من ابن ياء او واو فاذا صغرت الحقت ياء التحقير فيلزم ان
ترد اللام المحذوفة والا لزم ان تحرك ياء التحقير بحركات الاعراب لكنها لا تحرك لانها لو حركت لزم ان تنقلب كما تنقلب الياء والواو اللتين
اذا كانت حرف اعراب نحو عصا وقفا ولو انقلبت بطلت دلالتها على التحقير ثم اذا اضفت الى نفسك اجتمعت ثلاث ياءات الاولى منها للتحقير والثانية
لام الفعل والثالثة التي للاضافة تقول هذا بنيي فاذا ناديته صار فيه وجهان اثبات الياء وحذفها والاختيار حذف الياء التي للاضافة والاكتفاء
بالكسرة دلالة عليه نحو يا غلام ومن قرأ يا بني بفتح الياء فانه اراد الاضافة ايضا كما ارادها من قرأ بالكسر لكنه ابدل من الكسرة الفتحة ومن الياء الالف
فصار يا بنيا كما قال الشاعر يا ابنة عما لا تلومي واهجعي ثم حذف الالف للتخفيف ثم انه تعالى لما حكى عن نوح عليه السلام دعاه الى ان يركب السفينة حكى
عن ابنه انه قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء وهذا يدل على ان الابن كان متماديا في الكفر مصرا عليه مكذبا لابيه فيما اخبر عنه فعند هذا قال نوح عليه السلام
لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وفيه سؤال وهو ان الذي رحمه الله معصوم فكيف يحسن استثناء المعصوم من العاصم وهو قوله لا عاصم اليوم من امر الله وذكروا في الجواب
طرقا كثيرة الاول انه تعالى قال قبل هذه الآية وقال اركبوا فيها بسم الله مجريها ومرسيها ان ربي لغفور رحيم فبين انه تعالى رحيم وانه برحمته يخلص هؤلاء
الذين ركبوا السفينة من آفة الغرق اذا عرفت هذا فنقول ان ابن نوح لما قال سآوي الى جبل يعصمني من الماء قال نوح اخطأت لا عاصم اليوم من
عذاب الله الا من رحم والمعنى الا ذلك الذي ذكرت انه برحمته يخلص هؤلاء من الغرق فصار تقدير الآية لا عاصم اليوم من عذاب الله الا الرحيم وتقديره
لا فرار من الله الا اليه وهو نظير قول النبي صلى الله عليه وسلم في دعائه واعوذ بك منك وهذا تأويل في غاية الحسن الوجه الثاني في التأويل وهو الذي
ذكره صاحب حل العقد ان هذا الاستثناء وقع من مضمر هو في حكم الملفوظ لظهور دلالة اللفظ عليه والتقدير لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم وهو
كقولك لا يضرب اليوم الا زيد فان التقدير لا يضرب احدا الا زيد الا انه ترك التصريح به لدلالة اللفظ عليه فكذا ههنا الوجه الثالث في التأويل ان
قوله لا عاصم اي لا ذا عصمة كما قالوا رامح وفارس ولابن ومعناه ما ذكرنا فكذا ههنا وعلى هذا التقدير العاصم هو ذو العصمة فيدخل فيه المعصوم وحينئذ
يصح استثناء قوله الا من رحم منه الوجه الرابع ان قوله لا عاصم اليوم من امر الله الا من رحم عني بقوله الا من رحم نفسه لان نوحا وطائفته هم
الذين خصهم الله تعالى برحمته والمراد لا عاصم لك الا الله يعني ان بسببه تحصل رحمة الله كما تضاف الاحياء الى عيسى عليه السلام في قوله واحيي الموتى لاجل ان
الاحياء حصل بدعائه الوجه الخامس ان قوله الا من رحم استثناء منقطع والمعنى لكن من رحمه الله معصوم ونظيره قوله تعالى ما لهم به من علم الا
اتباع الظن ثم انه تعالى بين بقوله وحال بينهما الموج ان بسبب هذه الحيلولة خرج من ان يخاطبه فكان من المغرقين وقيل يا ارض ابلعي ماءك
ويا سماء اقلعي وغيض الماء وقضي الامر واستوت على الجودي وقيل بعدا للقوم الظالمين ونادى نوح
ربه فقال رب ان ابني من اهلي وان وعدك الحق وانت احكم الحاكمين قال يا نوح انه ليس من اهلك انه عمل غير
صالح فلا تسألني ما ليس لك به علم اني اعظك ان تكون من الجاهلين قال اعلم ان المقصود من هذا الكلام وصف واقعة
الطوفان فكان التقدير انه لما انتهى امر الطوفان قيل كذا وكذا يا ارض ابلعي ماءك يقال بلع الماء يبلعه بلعا اذا شربه وابتلع الطعام ابتلاعا اذا
لم يمضغه وقال اهل اللغة الفصيح بلع بكسر اللام يبلع بفتحها ويا سماء اقلعي يقال اقلع الرجل عن عمله اذا كف عنه واقلعت السماء بعدما مطرت اذا امسكت
وغيض الماء يقال غاض الماء يغيض غيضا ومغاضا اذا نقص وغضته انا وهذا من باب فعل الشيء وفعلته انا ونظيره جبر العظم وجبرته وفغر الفم وفغرته
ودلع اللسان ودلعته ونقص الشيء ونقصته فقوله وغيض الماء اي نقص وما بقي منه شيء واعلم ان هذه الآية مشتملة على الفاظ كثيرة كل واحد منها دال
على عظمة الله تعالى وعلو كبريائه فاولها قوله وقيل وذلك يدل على انه سبحانه وتعالى في الجلال والعلو والعظمة بحيث انه متى قيل قيل لم ينصرف العقل
الا اليه ولم يتوجه الفكر الا الى ان ذلك القائل هو هو وهذا تنبيه من هذا الوجه على انه تقرر في العقول انه لا حاكم في العالمين ولا متصرف في العالم
العلوي والعالم السفلي الا هو وثانيها قوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي فان الحس يدل على عظمة هذه الاجسام وشدتها وقوتها فاذا شعر العقل

بوجود موجود قاهر لهذه الاجسام مستول عليها متصرف فيها كيف شاء واراد صار ذلك سببا لوقوف القوة العقلية على كمال جلال الله تعالى وعلو قهره وكمال قدرته
ومشيئته وثالثها ان السماء والارض من الجمادات فقوله يا ارض ويا سماء مشعر بحسب الظاهر على ان امره وتكليفه نافذ في الجمادات فعند هذا يحكم الوهم بانه لما كان الامر
كذلك فبان يكون امره نافذا على العقلاء كان اولى وليس مرادي منه انه تعالى يأمر الجمادات فان ذلك باطل بل المراد ان توجه صيغة الامر عليه بحسب الظاهر
على هذه الجمادات القوية الشديدة يقرر في الوهم نوع عظمته وجلاله تقريرا كاملا اما قوله وقضي الامر فالمراد ان الذي قضى به وقدره في الازل قضاء جزما حتما فقد
وقع تنبيها على ان كل ما قضى الله تعالى فهو واقع في وقته وانه لا دافع لقضائه ولا مانع من نفاذ حكمه في ارضه وسمائه فان قيل كيف يليق بحكمة الله ان يغرق
الاطفال بسبب جرم الكفار قلنا الجواب عنه من وجوه الاول ان كثيرا من المفسرين يقولون ان الله تعالى اعقم ارحام نسائهم قبل الغرق باربعين
سنة فلم يغرق الا من بلغ سنه الى الاربعين ولقائل ان يقول لو كان الامر على ما ذكرتم لكان ذلك آية عجيبة قاهرة ويبعد مع ظهورها استمرارهم على الكفر
وايضا فهب انكم ذكرتم ما ذكرتم فما قولكم في اهلاك الطير والوحوش مع انه لا تكليف عليها البتة والجواب الثاني وهو الحق انه لا اعتراض على الله
تعالى في افعاله لا يسأل عما يفعل وهم يسألون واما المعتزلة فهم يقولون انه تعالى اغرق الاطفال والحيوانات وذلك يجري مجرى اذنه تعالى في ذبح هذه
البهائم وفي استعمالها في الاعمال الشاقة الشديدة اما قوله واستوت على الجودي فالمعنى واستوت السفينة على جبل بالجزيرة يقال له الجودي وكان ذلك
الجبل منخفضا وكان استواء السفينة عليه يوم عاشوراء اما قوله وقيل بعدا للقوم الظالمين ففيه وجهان الاول انه من كلام الله قال لهم ذلك على سبيل
اللعن والطرد والثاني ان يكون ذلك القول من كلام نوح عليه السلام واصحابه لان الغالب ممن يسلم من الامر الهائل بسبب اجتماع قوم من الظلمة فاذا هلكوا
ونجا منهم قال مثل هذا الكلام ولانه جار مجرى الدعاء عليهم فجعله من كلام البشر اليق قوله تعالى ونادى نوح ربه الآية وفيه مسائل المسألة الاولى
اعلم ان قوله رب ان ابني من اهلي فقد ذكرنا الخلاف في انه هل كان ابنا له ام لا فلا نعيده ثم انه تعالى ذكر انه قال يا نوح انه ليس من اهلك واعلم انه لما ثبت
بالدليل انه كان ابنا له وجب ان يكون المراد انه ليس من اهل دينك والمراد انه ليس من اهلك الذين وعدتك ان انجيهم معك
والقولان متقاربان المسألة الثانية هذه الآية تدل على ان العبرة بقرابة الدين لا بقرابة النسب فان في هذه الصورة كانت قرابة النسب
حاصلة من اقوى الوجوه ولكن لما انتفت قرابة الدين لا جرم نفاه الله تعالى بابلغ الالفاظ وهو قوله انه ليس من اهلك ثم قال تعالى انه عمل غير
صالح قرأ الكسائي عمل على صيغة الفعل الماضي غير بالنصب والمعنى انه ابنك عمل عملا غير صالح يعني اشرك وكذب وكلمة غير نصب لانها
نعت لمصدر محذوف والباقون عمل بالتنوين والرفع وفيه وجهان الاول ان الضمير في قوله انه عائد الى السؤال يعني ان هذا السؤال عمل وهو
قوله ان ابني من اهلي وان وعدك الحق غير صالح لان طلب نجاة الكافر بعد ان سبق الحكم الجزم بانه لا ينجي احدا منهم سؤال باطل الثاني
ان يكون هذا الضمير عائدا الى الابن وعلى هذا التقدير ففي وصفه بكونه عملا غير صالح وجوه الاول ان الرجل اذا كثر عمله واحسانه يقال انه علم وكرم
وجود فكذا ههنا لما كثر اقدام ابن نوح على الاعمال الباطلة حكم عليه بانه في نفسه عمل باطل والثاني ان يكون المراد عمل باطل فحذف المضاف لدلالة
الكلام عليه الثالث قال بعضهم معنى قوله عمل غير صالح اي انه ولد زنا وهذا القول باطل قطعا ثم انه تعالى قال لنوح عليه السلام فلا تسألني ما ليس لك
به علم الآية وفيه مسألتان المسألة الاولى احتج بهذه الآية من قدح في عصمة الانبياء من وجوه الاول ان قوله عمل بالرفع والتنوين قراءة متواترة وهي
محكمة وهذا يقتضي عود الضمير في قوله انه عمل غير صالح اما الى ابن نوح واما الى ذلك السؤال والقول بانه عائد الى ابن نوح لا يتم الا باضمار وهو خلاف
الظاهر فلا يجوز المصير اليه الا عند الضرورة ولا ضرورة ههنا لانا اذا حكمنا بعود الضمير الى السؤال المتقدم فقد استغنينا عن هذا الضمير فثبت ان هذا الضمير
عائد الى هذا السؤال فكان التقدير ان هذا السؤال عمل غير صالح اي قولك ان ابني من اهلي وطلب نجاته عمل غير صالح وذلك يدل على ان هذا
السؤال كان ذنبا الثاني ان قوله تعالى فلا تسألني نهي عن السؤال والمذكور السابق هو قوله ان ابني من اهلي فدل هذا على انه نهاه عن ذلك السؤال
فكان ذلك السؤال ذنبا ومعصية الثالث ان قوله فلا تسألني ما ليس لك به علم يدل على ان ذلك السؤال كان قد صدر لا عن العلم والقول
بغير العلم ذنب لقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون الرابع ان قوله تعالى اني اعظك ان تكون من الجاهلين يدل على ان ذلك السؤال كان
محض الجهل وهذا يدل على غاية التقريع ونهاية الزجر وايضا جعل الجهل كناية عن الذنب مشهور في القرآن قال تعالى يعملون السوء بجهالة وقال حكاية
عن موسى اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين الخامس ان نوحا عليه السلام اعترف باقدامه على الذنب والمعصية في هذا المقام فانه قال اني اعوذ بك
ان اسألك ما ليس لي به علم والا تغفر لي وترحمني اكن من الخاسرين واعترافه بذلك يدل على انه كان مذنبا السادس التمسك بهذه الآية ان
هذه الآية تدل على ان نوحا نادى ربه لطلب تخليص ولده من الغرق والآية المتقدمة وهي قوله ونادى نوح ابنه وقال يا بني اركب معنا تدل على انه طلب
من ابنه الموافقة فنقول اما ان يقال ان طلب هذا المعنى من الله كان سابقا على طلبه من الولد او كان بالعكس والاول باطل لان بتقدير ان يكون
طلب هذا المعنى من الله سابقا على طلبه من الابن لكان قد سمع من الله تعالى انه لا يخلص ذلك الابن من الغرق وانه تعالى نهاه عن ذلك فبعد هذا
كيف قال له يا بني اركب معنا ولا تكن مع الكافرين واما ان قلنا ان هذا الطلب من الابن كان متقدما وكان قد سمع من الابن سآوي الى جبل

تعصمني من الماء، وظهر ذلك كونه كافرا فكيف طلب من الله تعالى تخليصه وأيضا إنه تعالى أخبر أن نوحا لما طلب ذلك منه وامتنع لموته صار من المغرقين فكيف يطلب
من الله تخليصه من الغرق بعد أن صار من المغرقين فهذه الآية من هذه الوجوه الستة تدل على صدور المعصية من نوح عليه السلام واعلم أنه لما دلت الدلائل الكثيرة
على وجوب تنزيه الله تعالى الأنبياء عليهم السلام عن المعاصي وجب حمل هذه الوجوه المذكورة على ترك الأفضل والأكمل وحسنات الأبرار سيئات المقربين
فلهذا السبب حصل هذا العتاب والأمر بالاستغفار ولا يدل على سابقة الذنب كما قال تعالى إذا جاء نصر الله والفتح إلى قوله واستغفره ومعلوم أن مجيء نصر الله والفتح
ودخول الناس في دين الله أفواجا ليس بذنب يوجب الاستغفار وقال تعالى واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وليس جميعهم مذنبين فدل ذلك على
أن الاستغفار قد يكون بسبب ترك الأفضل المسألة الثانية قرأ ابن كثير فلا تسألن بفتح اللام والنون وتشديدها وقرأ نافع وابن عامر مثله إلا أنهما
كسرا النون وسكن الباقون اللام وكسروا النون مخففة وأثبت ورش وأبو عمرو الياء في الوصل خاصة وحذفها الباقون في الحالين أما التشديد فللتأكيد
وإثبات الياء على الأصل وأما ترك التشديد والحذف فللتخفيف من غير إخلال قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا
تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك وعلى أمم ممن معك وأمم سنمتعهم
ثم يمسهم منا عذاب أليم تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر
إن العاقبة للمتقين وإلى عاد أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا واعلم أنه تعالى لما نهاه عليه السلام عن ذلك السؤال حكى عنه أنه قال
رب إني أعوذ بك الآية والمعنى أنه لما قال له فلا تسألن ما ليس لك به علم فقال عند ذلك قبلت يا رب هذا التكليف ولا أعود إليه إلا أني لا أقدر
على الاحتراز منه إلا بإعانتك وهدايتك فلهذا بدأ أولا بقوله إني أعوذ بك واعلم أن قوله إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم إخبار عما في المستقبل
لا أعود إلى هذا العمل ثم اشتغل بالاعتذار عما مضى فقال وإلا تغفر لي وترحمني وحقيقة التوبة تقتضي أمرين أحدهما في المستقبل وهو العزم على الترك وإليه
الإشارة بقوله أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم والثاني في الماضي وهو الاعتذار عما مضى وإليه الإشارة بقوله وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين ولنختم
هذا الكلام بالبحث عن الزلة التي صدرت عن نوح عليه السلام في هذا المقام فنقول إن أمة نوح كانوا على ثلاثة أقسام كافر يظهر كفره ومؤمن يعلم إيمانه وجمع من
المنافقين وقد كان حكم المؤمنين هو النجاة وحكم الكافرين هو الغرق وكان ذلك معلوما وأما أهل النفاق فبقي حكمهم مخفيا وكان ابن نوح منهم
وكان يجوز فيه كونه مؤمنا وكانت الشفقة المفرطة التي تكون للأب في حق الابن تحمله على حمل أعماله وأفعاله لا على كونه كافرا بل على الوجوه الصحيحة فلما رآه
بمعزل عن القوم طلب منه أن يدخل السفينة فقال سآوي إلى جبل يعصمني من الماء وذلك لا يدل على كفره لجواز أن يكون قد ظن أن الصعود على
الجبال يجري مجرى ركوب السفينة في أنه يصونه عن الغرق وقول نوح لا عاصم اليوم من أمر الله إلا من رحم لا يدل إلا على أنه عليه السلام كان يقرر عند
ابنه أنه لا ينفعه إلا الإيمان والعمل الصالح وهذا أيضا لا يدل على أنه علم من ابنه أنه كان كافرا فعند هذه الحالة كان قد بقي في قلبه ظن أن ابنه مؤمن
فطلب من الله تعالى تخليصه بطريق من الطرق إما بأن يمكنه من الدخول في السفينة وإما بأن يحفظه على قلة جبل فعند ذلك أخبره الله تعالى بأنه منافق
وأنه ليس من أهل دينه فالزلة الصادرة عن نوح هي أنه لم يستقص في تعرف ما يدل على نفاقه وكفره بل اجتهد في ذلك وكان يظن أنه
مؤمن مع أنه أخطأ في ذلك الاجتهاد لأنه كان كافرا فلم يصدر عنه إلا الخطأ في هذا الاجتهاد كما قررنا ذلك في أن آدم عليه السلام لم تصدر عنه تلك
الزلة إلا لأنه أخطأ في الاجتهاد فثبت بما ذكرنا أن الصادر عن نوح عليه السلام ما كان من باب الكبائر وإنما هو من باب الخطأ في الاجتهاد قوله تعالى
قيل يا نوح اهبط بسلام منا وبركات عليك الآية وفيها مسائل المسألة الأولى أنه تعالى أخبر عن السفينة أنها استوت على الجودي فهناك خرج
نوح عليه السلام وقومه من السفينة لا محالة ثم إنهم نزلوا من ذلك الجبل إلى الأرض فقوله اهبط يحتمل أن يكون أمرا بالخروج من السفينة لا محالة إلى أرض الجبل
أو يكون أمرا بالهبوط من الجبل إلى الأرض المستوية المسألة الثانية أنه تعالى وعده عند الخروج بالسلامة أولا ثم بالبركة ثانيا أما الموعد بالسلامة فيحتمل
وجهين الأول أنه تعالى أخبر في الآية المتقدمة أن نوحا عليه السلام تاب عن زلته وتضرع إلى الله تعالى بقوله وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين
وهذا التضرع هو عين التضرع الذي حكاه الله عن آدم عند توبته من زلته وهو قوله ربنا ظلمنا أنفسنا الآية فكان نوح عليه السلام محتاجا إلى أن
يبشره الله تعالى بالسلامة من التهديد والوعيد فلما قيل له يا نوح اهبط بسلام منا حصل له الأمن من جميع المكاره المتعلقة بالدين والثاني أن ذلك
الغرق لما كان عاما في جميع الأرض فعندما خرج نوح من السفينة علم أنه ليس في الأرض شيء مما ينتفع به من النبات والحيوان فكان كالخائف
في أنه كيف يعيش وكيف يدفع جميع الحاجات عن نفسه من المأكول والمشروب فلما قال الله تعالى اهبط بسلام منا زال عنه ذلك الخوف لأن ذلك
يدل على حصول السلامة من الآفات ولا يكون ذلك إلا مع الرزق ثم إنه تعالى لما وعده بالسلامة أردفه بأن وعده بالبركة وهي عبارة عن
الدوام والبقاء والثبات ونيل الأمل ومنه بروك الإبل ومنه البركة لثبوت الماء فيها ومنه تبارك الله أي ثبت تعظيمه ثم اختلف المفسرون
في تفسير هذا الثبات والبقاء فالقول الأول أنه تعالى أعلم نوحا أنه أبو البشر لأن جميع من بقي كانوا من نسله وعند هذا قال هذا القائل إنه لما خرج نوح
من السفينة مات كل من كان معه ممن لم يكن من ذريته ولم يحصل النسل إلا من ذريته فالخلق كلهم من نسله وقال آخرون لم يكن في سفينة نوح إلا

نوح من السفينة ٤

[illegible]

كان من نسله وذريته وعلى التقديرين فالخلق كلهم إنما تولدوا منه ومن أولاده والدليل عليه قوله تعالى وجعلنا ذريته هم الباقين فثبت أن نوحا عليه السلام كان آدم
الأصغر فهذا هو المراد من البركات التي وعده الله تعالى بها القول الثاني أنه تعالى لما وعده بالسلامة من الآفات وعده بأن موجبات السلامة والراحة والفراغ تكون
في التزايد والثبات والاستقرار ثم إنه تعالى لما شرفه بالسلامة والبركة شرح بعده حال أولئك الذين كانوا معه فقال وعلى أمم ممن معك واختلفوا في المراد
منه على ثلاثة أقوال الأول منهم من حمله على أولئك الأقوام الذين نجوا معه وجعلهم أمما وجماعات لأنه ما كان في ذلك الوقت في جميع الأرض أحد من
البشر إلا هم فلهذا السبب جعلهم أمما ومنهم من قال بل المراد ممن معك نسلا وتولدا قالوا ودليل ذلك أنه ما كانوا معه إلا الذين آمنوا وقد حكم الله
تعالى عليهم بالقلة في قوله وما آمن معه إلا قليل ومنهم من قال المراد مجموع الحاضرين مع الذين سيولدون بعد ذلك والمختار هو القول الثاني ومن في قوله ممن
معك لابتداء الغاية والمعنى وعلى أمم ناشئة من الذين معك واعلم أنه تعالى جعل تلك الأمم الناشئة من الذين معه على قسمين أحدهما الذين عطفهم على
نوح في وصول سلامة الله وبركاته إليهم وهم أهل الإيمان والثاني أمم وصفهم بأنه تعالى سيمتعهم مدة في الدنيا ثم في الآخرة يمسهم عذاب أليم فحكم
تعالى بأن الأمم الناشئة من الذين كانوا مع نوح لا بد وأن ينقسموا إلى مؤمن وكافر قال المفسرون دخل في تلك السلامة كل مؤمن ومؤمنة إلى يوم القيامة
ودخل في ذلك المتاع والعذاب كل كافر وكافرة إلى يوم القيامة ثم قال أهل التحقيق إنه تعالى إنما عظم شأن نوح بإيصال السلامة والبركات منه إليه
لأنه قال بسلام منا وهذا يدل على أن الصديقين لا يفرحون بالنعمة من حيث إنها نعمة ولكنهم إنما يفرحون بالنعمة من حيث إنها من الحق وفي التحقيق يكون
فرحهم بالحق وطلبهم للحق وتوجههم إلى الحق وهذا مقام شريف لا يعرفه إلا الخواص فإن الفرح بالسلامة والبركة من حيث هو سلامة وبركة غير والفرح
بالسلامة والبركة من حيث إنهما من الحق غير والأول نصيب عامة الخلق والثاني نصيب المقربين ولهذا السبب قال بعضهم من آثر العرفان للعرفان
فقد قال بالثاني ومن آثر العرفان لا للعرفان بل للمعروف فقد خاض لجة الوصول وأما أهل العقاب فقد قال في شرح أحوالهم سنمتعهم ثم يمسهم منا عذاب
أليم فحكم بأنه تعالى يعطيهم نصيبا من متاع الدنيا فدل ذلك على خساسة الدنيا فإنه تعالى لما ذكر أحوال المؤمنين لم يذكر أنه يعطيهم الدنيا أم لا ولما
ذكر أحوال الكافرين ذكر أنه يعطيهم الدنيا وهذا تنبيه عظيم على خساسة السعادات الجسمانية والترغيب في المقامات الروحانية قوله تعالى تلك
من أنباء الغيب نوحيها إليك واعلم أنه تعالى لما شرح قصة نوح عليه السلام على التفصيل قال تلك أي تلك الآيات التي ذكرناها وتلك التفاصيل
التي شرحناها من أنباء الغيب أي من الأخبار التي كانت غائبة عن الخلق فقوله تلك في محل الرفع على الابتداء ومن أنباء الغيب الخبر ونوحيها إليك
خبر ثان وما بعده أيضا خبر ثم قال تعالى ما كنت تعلمها أنت ولا قومك والمعنى أنك ما كنت تعرف هذه القصة بل قومك لا يعرفونها أيضا
ونظيره أن يقول الإنسان لا يعرف هذه المسألة لا أنت ولا أهل بلدك فإن قيل أليس قد كانت قصة طوفان نوح مشهورة عند أهل العالم
قلنا تلك القصة بحسب الإجمال كانت مشهورة أما التفاصيل المذكورة فما كانت معلومة ثم قال تعالى فاصبر إن العاقبة للمتقين والمعنى يا محمد اصبر
أنت وقومك على أذى هؤلاء الكفار كما صبر نوح وقومه على أذى الكفار وفيه تنبيه على أن الصبر عاقبته النصر والظفر والفرح والسرور كما كان لنوح وقومه
فإن قال قائل إنه تعالى ذكر هذه القصة في سورة يونس ثم أعادها هاهنا مرة أخرى فما الفائدة في هذا التكرير قلنا إن القصة الواحدة قد ينتفع بها من
وجوه ففي هذه السورة الأولى كان الكفار يستعجلون نزول العذاب فذكر تعالى قصة نوح في بيان أن قومه كانوا يكذبونه بسبب أن العذاب ما كان
يظهر ثم في العاقبة ظهر فكذا في واقعة رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي هذه السورة ذكر هذه القصة لأجل أن الكفار كانوا يبالغون في الإيحاش
فذكر الله تعالى هذه القصة لبيان أن إقدام الكفار على الإيذاء والإيحاش كان حاصلا في زمان نوح إلا أنه عليه السلام لما صبر نال الفتح والظفر فكن
يا محمد كذلك لتنال المقصود ولما كان وجه الانتفاع بهذه القصة في كل سورة من وجه آخر لم يكن تكريرها خاليا عن الفائدة والله أعلم وإلى عاد
أخاهم هودا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من إله غيره إن أنتم إلا مفترون يا قوم لا أسألكم عليه أجرا إن أجري
إلا على الذي فطرني أفلا تعقلون ويا قوم استغفروا ربكم ثم توبوا إليه يرسل السماء عليكم مدرارا ويزدكم
قوة إلى قوتكم ولا تتولوا مجرمين قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك
اعلم أن هذا هو القصة الثالثة من القصص التي ذكرها الله تعالى في هذه السورة واعلم أن هذا معطوف على قوله ولقد أرسلنا نوحا فالتقدير ولقد أرسلنا
إلى عاد أخاهم وقوله هودا عطف بيان واعلم أنه تعالى وصف هودا بأنه أخوهم ومعلوم أن تلك الأخوة ما كانت في الدين وإنما كانت في النسب
لأن هودا كان رجلا من قبيلة عاد وهذه القبيلة كانت قبيلة من العرب وكانوا بناحية اليمن ونظيره ما يقال للرجل يا أخا تميم ويا أخا سليم والمراد رجل
منهم فإن قيل إنه تعالى قال في ابن نوح إنه ليس من أهلك فبين أن قرابة النسب لا تفيد إذا لم تحصل قرابة الدين وهاهنا أثبت هذه الأخوة
مع الاختلاف في الدين فما الفرق قلنا المراد من هذا الكلام استمالة قوم محمد صلوات الله عليه لأن قومه كانوا يستبعدون في محمد صلوات الله عليه
مع أنه واحد من قبيلتهم أن يكون رسولا إليهم من عند الله تعالى فذكر تعالى أن هودا كان واحدا من عاد وأن صالحا كان واحدا من ثمود لإزالة
هذا الاستبعاد واعلم أنه تعالى حكى عن هود عليه السلام أنه دعا قومه إلى أنواع من التكاليف النوع الأول أنه دعاهم إلى التوحيد فقال يا قوم

اعبدوا الله الآية وفيه سؤال وهو انه كيف دعاهم الى عبادة الله قبل ان دعاهم الى اقامة الدلالة على ثبوت الاله تعالى قلنا دلائل وجود الله تعالى ظاهرة وهي دلائل
الآفاق والانفس وقلما يوجد في الدنيا طائفة ينكرون وجود الاله ولذلك قال تعالى في صفة الكفار ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله
قال مولانا الامام الداعي الى الله رحمه الله دخلت بلاد الهند فرأيت اولئك الكفار مطبقين على الاعتراف بوجود الله تعالى واكثر بلاد الترك ايضا كذلك
انما الآفة في عبادة الاوثان فانها آفة عمت اكثر اطراف الارض لا سيما في الزمان القديم اعني زمان هود ونوح وصالح عليهم السلام فهؤلاء
الانبياء كانوا يمنعونهم من عبادة الاصنام فكان قوله اعبدوا الله معناه لا تعبدوا غير الله والدليل عليه انه قال عقيبه ما لكم من اله غيره وذلك يدل
على ان المقصود من هذا الكلام منعهم عن الاشتغال بعبادة الاصنام اما قوله تعالى ما لكم من اله غيره فقرئ غيره بالرفع صفة على محل الجار والمجرور وقرئ بالجر صفة
على اللفظ ثم قال ان انتم الا مفترون يعني انكم كاذبون في قولكم ان هذه الاصنام تحسن عبادتها او في قولكم انها تستحق العبادة وكيف لا يكون
هذا كذبا وافتراء وهي جمادات لا حس لها ولا ادراك والانسان هو الذي ركبها وصورها فكيف يليق بالانسان الذي صنعها ان يعبدها وان يضع
الجبهة على التراب تعظيما لها ثم انه عليه السلام لما ارشدهم الى التوحيد ومنعهم عن عبادة الاوثان قال يا قوم لا اسألكم عليه اجرا ان اجري الا على الذي
فطرني وهو عين ما ذكره نوح عليه السلام وذلك لان الدعوة الى الله تعالى اذا كانت مطهرة عن دنس الطمع قوي تأثيرها في القلب ثم قال
افلا تعقلون يعني افلا تعقلون اني مصيب في المنع من عبادة الاصنام وذلك لان العلم بصحة هذا المنع كانه مركوز في بداية العقول قوله تعالى ويا قوم استغفروا
ربكم الآية اعلم ان هذا هو النوع الثاني من التكاليف التي ذكرها هود عليه السلام لقومه وذلك لانه في المقام الاول دعاهم الى التوحيد وفي هذا المقام
دعاهم الى الاستغفار ثم الى التوبة والفرق بينهما قد تقدم في اول هذه السورة قال ابو بكر الاصم استغفروا اي سلوه ان يغفر لكم ما تقدم من شرككم
ثم توبوا من بعده بالندم على ما مضى وبالعزم على ان لا تعودوا الى مثله ثم انه عليه السلام قال انكم متى فعلتم ذلك فان الله تعالى يكثر النعم عندكم ويقويكم على
الانتفاع بها وهذا غاية ما يراد من السعادات فان النعم ان لم تكن حاصلة تعذر الانتفاع وان كانت حاصلة الا ان الحيوان قام به ما يمنع من الانتفاع
بها لم يحصل المقصود ايضا اما اذا كثرت النعمة وحصلت القوة الكاملة على الانتفاع بها فههنا تحصل غاية السعادة والبهجة فقوله يرسل السماء
عليكم مدرارا اشارة الى تكثير النعم لان مادة حصول النعم هي الامطار الموافقة وقوله ويزدكم قوة الى قوتكم اشارة الى كمال حال القوى التي بها يمكن
الانتفاع بتلك النعمة ولا شك ان هذه الكلمة جامعة في البشارة بتحصيل السعادات وان الزيادة عليها ممتنعة في صريح العقل ويجب على
العاقل ان يتأمل في هذه اللطائف ليعرف ما في هذا الكتاب الكريم من الاسرار المخفية واما المفسرون فانهم قالوا القوم كانوا مخصوصين
في الدنيا بنوعين من الكمال احدهما ان بساتينهم ومزارعهم كانت في غاية الطيب والبهجة والدليل عليه قوله تعالى ارم ذات العماد التي لم يخلق
مثلها في البلاد والثاني انهم كانوا في غاية القوة والبطش ولذلك قالوا من اشد منا قوة ولما كان القوم مفتخرين على سائر الخلق بهذين
الامرين وعدهم هود عليه السلام انهم لو تركوا عبادة الاصنام واشتغلوا بالاستغفار والتوبة فان الله تعالى يقوي حالهم في هذين المطلوبين ويزيدهم
فيهما درجات كثيرة ونقل ايضا ان الله تعالى لما بعث هودا اليهم وكذبوه حبس عنهم المطر سنين واعقم ارحام نسائهم فقال لهم هود ان آمنتم
بالله احيا الله تعالى بلادكم ورزقكم المال والولد فذلك قوله يرسل السماء عليكم مدرارا والمدرار الكثير الدر وهو من ابنية المبالغة وقوله ويزدكم قوة الى
قوتكم فسروا هذه القوة بالمال والولد والشدة في الاعضاء لان كل ذلك مما يتقوى به الانسان فان قيل حاصل الكلام هو ان هودا عليه السلام
قال لو اشتغلتم بعبادة الله لانفتحت عليكم ابواب الخيرات الدنيوية وليس الامر كذلك لان النبي صلى الله عليه وسلم قال خص البلاء بالانبياء
ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل فكيف الجمع بينهما وايضا فقد جرت عادة القرآن بالترغيب في الطاعات لاجل ترتيب الخيرات الدنيوية والاخروية
عليها فاما الترغيب في الطاعات لاجل ترتيب الخيرات الدنيوية عليها فذلك لا يليق بالقرآن وهو طريق مذكور في التوراة والجواب انه
لما اكثر الترغيب في سعادات الآخرة لم يبعد الترغيب ايضا في خير الدنيا بقدر الكفاية واما قوله ولا تتولوا مجرمين فمعناه لا تعرضوا عني وعما ادعوكم اليه
وارغبكم فيه مجرمين اي مصرين على اجرامكم وآثامكم قالوا يا هود ما جئتنا ببينة وما نحن بتاركي آلهتنا عن قولك وما نحن لك بمؤمنين
ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء قال اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه فكيدوني
جميعا ثم لا تنظرون اني توكلت على الله ربي وربكم ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم فان تولوا فقد
ابلغتكم ما ارسلت به اليكم ويستخلف ربي قوما غيركم ولا تضرونه شيئا ان ربي على كل شيء حفيظ ولما جاء امرنا
نجينا هودا والذين آمنوا معه برحمة منا ونجيناهم من عذاب غليظ وتلك عاد جحدوا بآيات ربهم وعصوا رسله
واتبعوا امر كل جبار عنيد واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة الا ان عادا كفروا ربهم الا
بعدا لعاد قوم هود والى ثمود اخاهم صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره هو انشأكم
اعلم انه تعالى لما حكى عن هود ما ذكره للقوم حكى ايضا ما ذكره القوم له وهو اشياء اولها قولهم ما جئتنا ببينة اي بحجة والبينة سميت بينة لانها تبين

الحق

الحق من الباطل ومن المعلوم انه عليه السلام كان قد اظهر المعجزات الا ان القوم لجهلهم انكروها وزعموا انه ما جاء بشيء من المعجزات وثانيها قولهم وما نحن بتاركي آلهتنا
عن قولك وهذا ايضا باطل ركيك لانهم كانوا يعرفون بان النافع والضار هو الله تعالى وان الاصنام لا تنفع ولا تضر ومتى كان الامر كذلك فقد ظهر في
بديهة العقل انه لا يجوز عبادتها وتركهم آلهتهم لا يكون عن مجرد قوله بل عن حكم فطرة العقل وبديهة النفس وثالثها قولهم وما نحن لك بمؤمنين وهذا يدل على الاصرار
والتقليد والجمود ورابعها قولهم ان نقول الا اعتراك بعض آلهتنا بسوء يقال اعتراه كذا اذا غشيه واصابه والمعنى انك شتمت آلهتنا فجعلتك
مجنونا وافسدت عقلك ثم انه تعالى ذكر انهم لما قالوا ذلك قال هود عليه السلام اني اشهد الله واشهدوا اني بريء مما تشركون من دونه وهو ظاهر ثم قال
فكيدوني جميعا ثم لا تنظرون وهذا نظير ما قاله نوح عليه السلام لقومه فاجمعوا امركم وشركاءكم الى قوله ولا تنظرون واعلم ان هذا معجزة قاهرة
وذلك لان الرجل الواحد اذا اقبل على القوم العظيم وقال لهم بالغوا في عداوتي وفي موجبات ايذائي ولا تؤجلوني فانه لا يقول هذا الا اذا كان واثقا
من عند الله تعالى بانه يحفظه ويصونه عن كيد الاعداء ثم قال تعالى ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها قال الازهري الناصية عند العرب منبت الشعر في مقدم
الرأس ويسمى الشعر النابت هناك ناصية باسم منبته واعلم ان العرب اذا وصفوا انسانا بالذلة والخضوع قالوا ما ناصية فلان الا بيد فلان
اي انه مطيع له لان كل من اخذت بناصيته فقد قهرته وكانوا اذا اسروا الاسير فارادوا اطلاقه والمن عليه جزوا ناصيته ليكون ذلك علامة لقهره
فخوطبوا في القرآن بما يعرفون فقوله ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها اي ما من حيوان الا وهو تحت قهره وقدرته ومنقاد لقضائه وقدره ثم قال تعالى
ان ربي على صراط مستقيم وفيه وجوه الاول انه تعالى لما قال ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها اشعر ذلك بقدرة عالية وقهر عظيم فاتبعه بقوله ان ربي
على صراط مستقيم اي انه وان كان قادرا عليهم لكنه لا يظلمهم ولا يفعل بهم الا ما هو الحق والعدل والصواب قالت المعتزلة قوله ما من دابة الا هو آخذ
بناصيتها يدل على التوحيد وقوله ان ربي على صراط مستقيم يدل على العدل فثبت ان الدين انما يتم بالتوحيد والعدل الثاني انه تعالى لما ذكر ان سلطانه قهر جميع الخلق
اتبعه بقوله ان ربي على صراط مستقيم يعني انه لا يخفى عليه مستتر ولا يفوته هارب فذكر الصراط المستقيم وهو يعني به الطريق الذي لا يكون لاحد مسلك
الا عليه كما قال ان ربك لبالمرصاد الثالث ان يكون المراد ان ربي يدل على الصراط المستقيم اي يحثكم او يحملكم بالدعاء اليه قوله تعالى فان تولوا فقد
ابلغتكم ما ارسلت به اليكم الآية اعلم ان قوله فان تولوا يعني فان تتولوا ثم فيه وجهان الاول تقدير الكلام فان تتولوا لم اعاتب على تقصير في
الابلاغ وكنتم محجوجين كانه يقول انتم الذين اصررتم على التكذيب الثاني فان تولوا فقد ابلغتكم ما ارسلت به ثم قال ويستخلف ربي قوما غيركم
يعني يخلق بعدكم من هو مطواع لله منكم وهذا اشارة الى نزول عذاب الاستئصال ولا تضرونه شيئا يعني ان اهلاككم لا ينقص من ملكه شيئا ثم قال تعالى
ان ربي على كل شيء حفيظ وفيه ثلاثة اوجه الاول حفيظ لاعمال العباد حتى يجازيهم عليها الثاني يحفظني من شركم ومكركم الثالث حفيظ على كل
شيء يحفظه من الهلاك اذا شاء ويهلكه اذا شاء قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا هودا الآية امرنا اي عذابنا وذلك هو ما نزل بهم من الريح العقيم
عذبهم الله تعالى بها سبع ليال وثمانية ايام تدخل في مناخرهم وتخرج من ادبارهم وتصرعهم على الارض على وجوههم حتى صاروا كاعجاز نخل خاوية فان قيل
فهذه الريح كيف تؤثر في اهلاكهم قلنا يحتمل ان يكون ذلك لشدة حرها او لشدة بردها او لشدة قوتها فتخطف الحيوان من الارض ثم تضربه على الارض فكل
ذلك محتمل اما قوله نجينا هودا فاعلم انه يجوز اتيان البلاء على المؤمن وعلى الكافر معا وحينئذ تكون تلك البلية رحمة على المؤمن وعذابا على الكافر
واما العذاب النازل بمن يكذب الانبياء فانه يجب في حكمة الله ان ينجي المؤمنين منه ولولا ذلك لما عرف به كونه عذابا على كفرهم فلهذا السبب
قال تعالى ههنا نجينا هودا والذين آمنوا معه اما قوله برحمة منا ففيه وجوه الاول اراد انه لا ينجو احد وان اجتهد في الايمان والعمل الصالح الا برحمة الله
والثاني المراد من الرحمة ما هداهم اليه من الايمان بالله والعمل الصالح الثالث انه رحمهم في ذلك الوقت وميزهم عن الكافرين في العقاب
اما قوله ونجيناهم من عذاب غليظ فالمراد منه ان النجاة الاولى هي النجاة من عذاب الدنيا والنجاة الثانية من عذاب القيامة وانما وصفه بكونه غليظا
تنبيها على ان العذاب الذي حصل لهم بعد موتهم بالنسبة الى العذاب الذي وقعوا فيه كان عذابا غليظا والمراد من قوله نجيناهم اي حكمنا بانهم
لا يستحقون ذلك العذاب الغليظ ولا يقعون فيه واعلم انه تعالى لما ذكر قصة عاد خاطب قوم محمد صلوات الله عليه فقال وتلك عاد فهو اشارة
الى قبورهم وآثارهم كانه تعالى قال سيحوا في الارض فانظروا اليها واعتبروا ثم انه تعالى جمع اوصافهم ثم ذكر عاقبة احوالهم في الدنيا والآخرة اما
صفاتهم فثلاثة الاولى قوله جحدوا بآيات ربهم والمراد جحدوا دلالة المعجزات على الصدق او جحدوا دلالة المعجزات على وجود الصانع الحكيم
ان ثبت انهم كانوا زنادقة الثانية قوله وعصوا رسله والسبب فيه انهم اذا عصوا رسولا واحدا فقد عصوا جميع الرسل لقوله تعالى
لا نفرق بين احد من رسله وقيل لم يرسل اليهم الا هود الثالثة قوله واتبعوا امر كل جبار عنيد والمعنى ان السفلة كانوا يقلدون الرؤساء
في قولهم ما هذا الا بشر مثلكم والمراد من الجبار المرتفع المتمرد والعنيد العنود والمعاند هو المنازع المعارض واعلم انه تعالى لما ذكر اوصافهم ذكر بعد ذلك
احوالهم فقال واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة اي جعل اللعن رديفا لهم ومتابعا ومصاحبا في الدنيا وفي الآخرة ومعنى اللعنة الابعاد من رحمة الله ومن
كل خير ثم انه تعالى بين السبب الاصلي في نزول هذه الاحوال المكروهة بهم فقال الا ان عادا كفروا ربهم قيل اراد كفروا بربهم فحذف الباء وقيل

الكفر هو الجحد فالتقدير الا ان عادا جحدوا ربهم وقيل هو من باب حذف المضاف اي كفروا نعمة ربهم ثم قال تعالى الا بعدا لعاد قوم هود وفيه سؤالان
الاول اللعن هو البعد فلما قال تعالى واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة فما الفائدة في قوله الا بعدا لعاد والجواب التكرير بعبارتين مختلفتين
يدل على غاية التأكيد السؤال الثاني ما الفائدة في قوله تعالى لعاد قوم هود والجواب قيل كانت عاد عادين فالاولى القديمة هي قوم هود والثانية هم ارم ذات
العماد فذكر ذلك لازالة الاشتباه والثاني ان المبالغة في التنصيص تدل على مزيد التأكيد والله يقول الحق وهو يهدي السبيل والى ثمود اخاهم
صالحا قال يا قوم اعبدوا الله ما لكم من اله غيره هو انشأكم من الارض واستعمركم فيها فاستغفروه ثم
توبوا اليه ان ربي قريب مجيب قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا اتنهانا ان نعبد ما
يعبد آباؤنا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب قال يا قوم ارأيتم ان كنت واعلم ان هذا هو القصة الثالثة
من القصص المذكورة في هذه السورة وهي قصة صالح مع ثمود ونظمها مثل نظم المذكور في قصة هود الا ان ههنا لما امرهم بالتوحيد ذكره في تقريره دليلين
الدليل الاول قوله هو انشأكم من الارض وفيه وجهان الاول ان الكل مخلوقون من صلب آدم وهو كان مخلوقا من الارض واقول هذا صحيح ولكن فيه وجه
آخر وهو اقرب منه وذلك لان الانسان مخلوق من المني ومن دم الطمث والمني انما تولد من الدم فالانسان مخلوق من الدم والدم انما تولد من الاغذية وهذه
الاغذية اما حيوانية واما نباتية والحيوانات حالها كحال الانسان فوجب انتهاء الكل الى النبات وظاهر ان تولد النبات من الارض فثبت
انه تعالى انشأنا من الارض والوجه الثاني ان تكون كلمة من معناه في والتقدير انشأكم في الارض وهذا ضعيف لانه متى امكن حمل الكلام على ظاهره
فلا حاجة الى صرفه عنه واما تقرير ان تولد الانسان من الارض كيف يدل على وجود الصانع فقد شرحناه مرارا كثيرة الدليل الثاني قوله تعالى واستعمركم
فيها وفيه ثلاثة اوجه الاول جعلكم عمارها قالوا كان ملوك فارس قد اكثروا من حفر الانهار وغرس الاشجار لا جرم حصلت لهم الاعمار الطويلة فسأل
نبي من انبياء زمانهم ربه سبب تلك الاعمار فاوحى الله تعالى اليه انهم عمروا بلادي فعاش فيها عبادي واخذ معوية في احياء الارض في آخر عمره
فقيل له فقال ما حملني عليه الا قول القائل ليس الفتى بفتى لا يستضاء به ولا يكون له في الارض آثار الثاني معناه انه اطال اعماركم فيها واشتقاق
استعمركم من العمر مثل استبقاكم من البقاء الثالث انه مأخوذ من العمرى اي جعلها لكم طول اعماركم فاذا متم انتقلت الى غيركم واعلم ان كون
الارض قابلة للعمارات النافعة للانسان وكون الانسان قادرا عليها دلالة عظيمة على وجود الصانع ويرجع حاصله الى ما ذكره الله تعالى في
آيات اخر وهي قوله تعالى الذي قدر فهدى وذلك لان حدوث الانسان مع انه حصل في ذاته العقل الهادي والقدرة على التصرف [illegible]
يدل على وجود الصانع الحكيم وكون الارض موصوفة بصفات مطابقة للمصالح موافقة للمنافع يدل ايضا على وجود الصانع الحكيم اما قوله فاستغفروه
ثم توبوا اليه فقد تقدم تفسيره واما قوله ان ربي قريب مجيب يعني انه قريب بالعلم والسمع مجيب دعاء المحتاجين بفضله ورحمته ثم بين
تعالى ان صالحا عليه السلام لما قرر هذه الدلائل قالوا يا صالح قد كنت فينا مرجوا قبل هذا وفيه وجوه الاول انه لما كان رجلا قوي الخاطر وكان من قبيلتهم
قوي رجاؤهم في ان ينصر دينهم ويقوي مذهبهم ويقرر طريقتهم لانه متى حدث رجل فاضل في قوم طمعوا فيه من هذا الوجه الثاني قال بعضهم المراد انك كنت
تعطف على فقيرنا وتعين ضعيفنا وتعود مرضانا فقوي رجاؤنا فيك انك من الانصار والاحباب فكيف اظهرت العداوة والبغضة
ثم انهم اضافوا الى هذا الكلام التعجب الشديد من قوله فقالوا اتنهانا ان نعبد ما يعبد آباؤنا والمقصود من هذا الكلام التمسك بطريق
التقليد ووجوب متابعة الآباء والاسلاف ونظير هذا التعجب ما حكاه الله تعالى عن كفار مكة حيث قالوا اجعل الآلهة الها واحدا ان
هذا لشيء عجاب ثم قالوا واننا لفي شك مما تدعونا اليه مريب والشك هو ان يبقى الانسان متوقفا بين النفي والاثبات والمريب
هو الذي يظن به السوء فقوله واننا لفي شك يعني به انه لم يترجح في اعتقادهم صحة قوله وقوله مريب يعني انه ترجح في اعتقادهم فساد قوله وهذا
مبالغة في تزييف كلامه والله اعلم قال يا قوم ارأيتم ان كنت على بينة من ربي وآتاني منه رحمة فمن ينصرني
من الله ان عصيته فما تزيدونني غير تخسير ويا قوم هذه ناقة الله لكم آية فذروها تأكل في ارض الله ولا
تمسوها بسوء فيأخذكم عذاب قريب فعقروها فقال تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب
اعلم ان قوله ان كنت على بينة من ربي ورد بحرف الشك وكان على يقين تام في امره الا ان خطاب المخالف على هذا الوجه اقرب الى القبول
فكأنه قال قدروا اني على بينة من ربي واني نبي على الحقيقة فانظروا ان تابعتكم وعصيت ربي في اوامره فمن يمنعني من عذاب الله فما تزيدونني
على هذا التقدير غير تخسير وفي تفسير هذه الكلمة وجهان الاول ان على هذا التقدير تخسرون اعمالي وتبطلونها الثاني ان يكون التقدير فما تزيدونني بما
تقولون لي وتحملوني عليه غير ان اخسركم اي انسبكم الى الخسران واقول لكم انكم خاسرون والقول الاول اقرب لان قوله فمن ينصرني
من الله ان عصيته كالدلالة على انه اراد ان اتبعتكم فيما انتم عليه من الكفر الذي تدعونني اليه لم ازدد الا خسرانا في الدين فاصير من الهالكين الخاسرين
قوله تعالى ويا قوم هذه ناقة الله الآية اعلم ان العادة فيمن يدعي النبوة انه لا بد وان يطلبوا منه المعجزة وامر صالح عليه السلام هكذا كان يروى ان

قومه في عيد لهم سألوه ان يأتيهم بآية وان يخرج لهم من صخرة معينة اشاروا اليها ناقة فدعا صالح ربه فخرجت كما سألوا واعلم ان تلك الناقة قد كانت
معجزة من وجوه احدها انه تعالى خلقها من الصخرة وثانيها انه تعالى خلقها في جوف الجبل ثم شق عنها الجبل وثالثها انه تعالى خلقها على تلك الصورة دفعة واحدة
من غير ولادة ورابعها ما روي انه كان لها شرب يوم ولكل القوم شرب يوم آخر وخامسها انه كان يحصل لها لبن كثير يكفي الخلق العظيم وكل واحد
من هذه الوجوه معجز قوي وليس في القرآن الا ان تلك الناقة كانت آية ومعجزة فاما بيان انها كانت معجزة من اي الوجوه فليس فيه بيانه
ثم قال فذروها تأكل في ارض الله والمراد انه عليه السلام رفع عن القوم مؤنتها فصارت مع كونها آية لهم تنفعهم ولا تضرهم لانهم كانوا ينتفعون بلبنها
على ما روي ثم انه عليه السلام خاف عليها منهم لما شاهد من اصرارهم على الكفر فان الخصم لا يحب ظهور حجة خصمه بل يسعى في اخفائها وابطالها باقصى الامكان
فلهذا السبب كان يخاف من اقدامهم على قتلها فلهذا احتاط وقال ولا تمسوها بسوء وتوعدهم ان مسوها بسوء بعذاب قريب وذلك تحذير
شديد لهم من الاقدام على قتلها ثم بين تعالى انهم مع ذلك قتلوها وذبحوها ويحتمل انهم عقروها لابطال تلك الحجة وان يكون لانها ضيقت
الشرب على القوم وان يكون لانهم رغبوا في شحمها ولحمها قوله تعالى فيأخذكم عذاب قريب يريد اليوم الثالث وهو قوله تمتعوا في داركم ثلاثة ايام
ثم بين تعالى انهم عقروها فعند ذلك قال لهم صالح تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ومعنى التمتع التلذذ بالمنافع والملاذ التي تدرك بالحواس
ولما كان التمتع لا يحصل الا للحي عبر به عن الحياة وقوله تعالى في داركم فيه وجهان الاول ان المراد من الدار البلد وتسمى البلاد بالديار لانه يدار فيها اي
يتصرف يقال ديار بكر اي بلادهم الثاني ان المراد بالدار الدنيا ذلك وعد غير مكذوب اي غير كذب والمصدر قد يرد بلفظ المفعول كالمجلود
والمعقول وبايكم المفتون وقيل غير مكذوب فيه قال ابن عباس انه تعالى لما امهلهم تلك الايام الثلاثة فقد رغبهم في الايمان وذلك لانهم
لما عقروا الناقة انذرهم صالح بنزول العذاب فقالوا وما علامة ذلك فقال تصير وجوهكم في اليوم الاول مصفرة وفي الثاني محمرة وفي الثالث
مسودة ثم يأتيكم العذاب في اليوم الرابع فلما رأوا وجوههم قد اسودت ايقنوا بالعذاب فتحنطوا واستعدوا للعذاب فصبحهم اليوم الرابع وهي
الصيحة والصاعقة والعذاب فان قيل كيف يعقل ان تظهر فيهم هذه العلامات مطابقة لقول صالح ثم يبقون مصرين على الكفر قلنا ما دامت
الامارات غير بالغة الى حد الجزم واليقين لم يمتنع بقاؤهم على الكفر واذا صارت يقينية قطعية فقد انتهى الامر الى حد الالجاء والايمان في ذلك الوقت
غير مقبول فلما جاء امرنا نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا ومن خزي يومئذ ان ربك هو القوي
العزيز واخذ الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا في ديارهم جاثمين كأن لم يغنوا فيها الا ان
ثمود كفروا ربهم الا بعدا لثمود ولقد جاءت رسلنا ابراهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام
اعلم ان مثل هذه الآية قد مضى في قصة عاد وقوله ومن خزي يومئذ فيه مسائل المسألة الاولى الواو في قوله ومن خزي واو العطف وفيه وجهان الاول
ان يكون التقدير نجينا صالحا والذين آمنوا معه برحمة منا من العذاب النازل بقومه ومن الخزي الذي لزمهم وبقي العار فيه مأثورا عنهم ومنسوبا اليهم
لان معنى الخزي العيب الذي تظهر فضيحته ويستحيى من مثله فحذف ما حذف اعتمادا على دلالة ما بقي عليه الثاني ان يكون التقدير نجينا صالحا برحمة منا
ونجيناهم من خزي يومئذ المسألة الثانية قرأ الكسائي ونافع في رواية ورش وقالون وفي احدى الروايات عن الاعشى يومئذ بفتح الميم وفي المعارج عذاب
يومئذ والباقون بكسر الميم فيهما فمن قرأ بالفتح على ان يوم مضاف الى اذ واذ مبني والمضاف الى المبني يجوز جعله مبنيا الا ترى ان المضاف
يكتسي من المضاف اليه التعريف والتنكير فكذا ههنا واما الكسر في اذ فالسبب انه يضاف الى الجملة من المبتدا والخبر يقول جئتك اذ
الشمس طالعة فلما قطع عنه المضاف اليه نون ليدل التنوين على ذلك ثم كسرت الذال لسكونها وسكون التنوين واما القراءة بالكسر
فعلى اضافة الخزي الى اليوم ولم يلزمه من اضافته الى المبني ان يكون مبنيا لان هذه الاضافة غير لازمة المسألة الثالثة الخزي الذل العظيم حتى يبلغ
حد الفضيحة ولهذا قال تعالى في المحاربين ذلك لهم خزي في الدنيا وانما سمى الله تعالى ذلك العذاب خزيا لانه فضيحة باقية يعتبر بها
امثالهم ثم انه تعالى قال ان ربك هو القوي العزيز وانما حسن ذلك لانه تعالى بين انه اوصل ذلك العذاب الى الكافر وصان اهل الايمان
عنه وهذا التمييز لا يصح الا من القادر الذي يقدر على قهر طبائع الاشياء فيجعل الشيء الواحد بالنسبة الى انسان بلاء وعذابا وبالنسبة
الى انسان آخر راحة وريحانا ثم انه تعالى بين ما ذكره الآن فقال واخذ الذين ظلموا وفيه مسألتان المسألة الاولى انما قال اخذ ولم يقل
اخذت لان الصيحة محمولة على الصياح وايضا فصل بين الفعل والاسم المؤنث بفاصل وكان الفاصل كالعوض من تاء التأنيث وقد سبق لها
نظائر المسألة الثانية ذكروا في الصيحة وجهين الاول قال ابن عباس المراد الصاعقة الثاني الصيحة صيحة عظيمة هائلة سمعوها فماتوا اجمع منها
فاصبحوا وهم موتى جاثمين في دورهم ومساكنهم لان كل ذلك ديارهم وجثومهم هو سقوطهم على وجوههم ويقال انه تعالى امر جبريل عليه السلام
ان يصيح بهم تلك الصيحة التي ماتوا بها ويجوز ان يكون [illegible] تعالى خلقها والصياح لا يكون الا الصوت الحادث في حلق وفم وكذلك الصراخ فان كان
من فعل الله تعالى فقد خلقه في حلق حيوان وان كان من فعل جبريل عليه السلام فقد حصل في فمه وحلقه والدليل عليه ان صوت الرعد اعظم من كل صيحة ولا

يسمى بذلك لانه ذو فراخ فان قيل فما السبب في كون الصيحة موجبة للموت قلنا فيه وجوه احدها ان الصيحة العظيمة انما تحدث عند سبب قوي يوجب
تموج الهواء وذلك التموج الشديد ربما يتعدى الى صماخ الانسان فيمزق غشاء الدماغ فيورث الموت والثاني انها شيء مهيب فتحدث الهيبة العظيمة عند
حدوثها والاعراض النفسانية اذا قويت اوجبت الموت الثالث ان الصيحة العظيمة اذا حدثت من السحاب فلا بد وان يصحبها برق شديد محرق وذلك
هو الصاعقة التي ذكرها ابن عباس ثم قال تعالى فاصبحوا في دارهم جاثمين والجثوم هو السكون يقال للطير اذا باتت في اوكارها انها جثمت ثم ان العرب اطلقوا
هذا اللفظ على ما لا يتحرك من الموات فوصف الله تعالى هؤلاء المهلكين بانهم سكنوا عند الهلاك حتى كانهم ما كانوا احياء وقوله كان لم يغنوا
فيها اي كانهم لم يوجدوا والمغنى المقام الذي يقيم الحي به يقال غنى الرجل بمكان كذا ثم قال تعالى الا ان ثمود كفروا ربهم وقرأ حمزة وحفص عن عاصم الا
ان ثمود غير منون في كل القرآن والباقون ثمودا بالتنوين ولثمود كلاهما بالصرف فالصرف للذهاب الى الحي او الى الاب الاكبر ومنعه للتعريف
والتأنيث بمعنى القبيلة. قوله تعالى ولقد جاءت رسلنا ابرهيم بالبشرى قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء
بعجل حنيذ فلما رأى ايديهم لا تصل اليه نكرهم واوجس منهم خيفة قالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم
لوط وامرأته قائمة فضحكت فبشرناها باسحق ومن وراء اسحق يعقوب قالت يا ويلتى أألد وانا عجوز وهذا بعلي شيخا
ان هذا لشيء عجيب قالوا أتعجبين من امر الله رحمة الله وبركاته عليكم اهل البيت انه حميد مجيد فلما ذهب
اعلم ان هذا هو ... من القصص المذكورة في هذه السورة وههنا مسئلتان المسئلة الاولى قال النحويون دخلت كلمة قد ههنا لان
السامع لقصص الانبياء عليهم السلام يتوقع قصة بعد قصة وقد للتوقع ودخلت اللام في لقد لتأكيد الخبر ولفظ رسلنا جمع واقله ثلثة فهذا يفيد
القطع بحصول ثلثة واما الزائد على هذا العدد فلا سبيل الى اثباته الا بدليل آخر واجمعوا على ان الاصل فيهم كان جبريل عليه السلام ثم اختلفوا
فقيل اتاه جبريل ومعه اثنا عشر ملكا على صورة الغلمان الذين يكونون في غاية الحسن وقال الضحاك كانوا تسعة وقال ابن عباس كانوا ثلثة
جبريل وميكائيل واسرافيل عليهم السلام وهم الذين ذكرهم الله تعالى في سورة والذاريات في قوله هل اتاك حديث ضيف ابرهيم وفي الحجر ونبئهم
عن ضيف ابرهيم المسئلة الثانية اختلفوا في المراد بالبشرى على وجهين الاول ان المراد ما بشره بعد ذلك بقوله فبشرناها باسحق ومن
وراء اسحق يعقوب الثاني ان المراد منه انه بشر ابرهيم بسلامة لوط وباهلاك قومه اما قوله قالوا سلاما قال سلام ففيه مسائل المسئلة
الاولى قرأ حمزة والكسائي قالوا سلاما قال سلم بكسر السين وسكون اللام بغير الف وفي الذاريات مثله قال الفراء لا فرق بين القراءتين كما قالوا
حل وحلال وحرم وحرام لان في التفسير انهم لما جاؤوا سلموا عليه قال ابو علي الفارسي ويحتمل ان يكون سلم خلاف العدو والحرب كأنهم
لما امتنعوا من تناول ما قدمه اليهم فنكرهم واوجس منهم خيفة قال انا سلم ولست بحرب ولا عدو فلا تمتنعوا من تناول طعامي كما يمتنع
من تناول طعام العدو وهذا الوجه عندي بعيد لان على هذا التقدير ينبغي ان يكون تكلم ابرهيم عليه السلام بهذا اللفظ بعد احضار الطعام
الا ان القرآن يدل على ان هذا الكلام انما وجد قبل احضار الطعام لانه تعالى قال قالوا سلاما قال سلام فما لبث ان جاء بعجل حنيذ والفاء
للتعقيب فدل ذلك على ان مجيئه بذلك العجل الحنيذ كان بعد ذكر السلام المسئلة الثانية قالوا سلاما تقديره سلمنا عليك سلاما
قال سلام تقديره امري سلام اي لست مريدا غير السلامة والصلح وقال الواحدي ويحتمل ان يكون المراد سلام عليكم فجاء به مرفوعا حكاية
لقوله كما قال وحذف عنه الخبر كما حذف من قوله فصبر جميل وانما يحسن هذا الحذف اذا كان المقصود معلوما بعد الحذف وههنا المقصود معلوم
فلا جرم حسن الحذف ونظيره قوله تعالى فاصفح عنهم وقل سلام على حذف الخبر واعلم انه انما سلم بعضهم على بعض رعاية للاذن المذكور
في قوله لا تدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على اهلها المسئلة الثالثة اكثر ما يستعمل سلام عليكم بغير الالف واللام وذلك
لانه في معنى الدعاء فهو مثل قولهم خير بين يديك فان قيل كيف جاز جعل النكرة مبتدأ قلنا النكرة اذا كانت موصوفة جاز جعلها
مبتدأ فاذا قلت سلام عليكم فالتنكير في هذا الموضع يدل على الكمال والتمام فكانه قيل سلام كامل تام عليك ونظيره قولنا سلام عليك قوله تعالى
سلام عليك سأستغفر لك ربي وقوله سلام قولا من رب رحيم سلام على نوح في العالمين والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام
عليكم فاما قوله تعالى والسلام على من اتبع الهدى فهذا ايضا جائز والمراد منه الماهية والحقيقة واقول قوله سلام عليكم اكمل من قوله السلام عليكم
لان التنكير في قوله سلام عليكم يفيد الكمال والمبالغة والتمام واما لفظ السلام فانه لا يفيد الا الماهية قال الاخفش من العرب من يقول سلام
عليكم فيعرى قوله سلام عن الالف واللام والتنوين والسبب ان كثرة الاستعمال اباح هذا التخفيف ثم قال تعالى فما لبث ان جاء بعجل حنيذ
قالوا مكث ابرهيم عليه السلام خمس عشرة ليلة لا يأتيه ضيف فاغتم لذلك ثم جاءه الملائكة فرأى اضيافا لم ير مثلهم فعجل وجاءهم بعجل حنيذ
فقوله فما لبث ان جاء بعجل حنيذ معناه فما لبث في المجيء به بل عجل فيه والتقدير فما لبث مجيئه والعجل ولد البقرة واما الحنيذ فهو الذي يشوى
في حفرة من الارض بالحجارة المحماة وهو من فعل اهل البادية معروف وهو محنوذ في الاصل كما قيل طبيخ ومطبوخ وقيل الحنيذ الذي

يقطر

يقطر دسمه يقال حنذت الفرس اذا القيت عليه الجل حتى يقطر عرقا ثم قال تعالى فلما رأى ايديهم لا تصل اليه اي الى العجل وقال الفراء الى الطعام وهو ذلك العجل نكرهم
اي انكرهم يقال نكره وانكره واستنكره واعلم ان الاضياف انما امتنعوا من الطعام لانهم ملائكة والملائكة لا يأكلون ولا يشربون وانما اتوه في صورة الاضياف ليكونوا
على صفة يحبها وهو كان مشغوفا بالضيافة واما خوف ابرهيم عليه السلام فنقول اما ان يقال ان ابرهيم ما كان يعلم انهم ملائكة بل كان يعتقد فيهم انهم من البشر او يقال
انه كان عالما بانهم من الملائكة اما الاحتمال الاول فسبب خوفه امران احدهما انه كان ينزل في طرف من الارض بعيد من الناس فلما امتنعوا من الاكل
خاف ان يريدوا به مكروها وثانيهما ان من لا يعرف اذا حضر وقدم اليه طعام فان اكل حصل الامن وان لم يأكل حصل الخوف واما الاحتمال الثاني وهو
انه عرف انهم ملائكة فسبب خوفه على هذا التقدير امران احدهما انه خاف ان يكون نزولهم لامر انكره الله تعالى عليه والثاني انه خاف
ان يكون نزولهم لتعذيب قومه فان قيل فاي هذين الاحتمالين اقرب واظهر قلنا اما الذي يقول انه ما عرف انهم ملائكة فله ان يحتج بامور احدها
انه سارع الى احضار الطعام ولو عرف كونهم من الملائكة لما فعل ذلك وثانيها انه لما رآهم ممتنعين من الاكل خافهم ولو عرف كونهم من الملائكة لما استدل
بترك الاكل على حصول الشر وثالثها انه رآهم في اول الامر في صورة البشر وذلك لا يدل على كونهم من الملائكة واما الذي يقول انه عرف ذلك
احتج بقوله لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط وانما يقال هذا لمن عرفهم ولم يعرف باي سبب ارسلوا ثم بين تعالى ان الملائكة ازالوا ذلك الخوف
عنه فقالوا لا تخف انا ارسلنا الى قوم لوط ومعناه ارسلنا بالعذاب الى قوم لوط الا انه اضمر لقيام الدليل عليه في سورة اخرى وهي قوله انا
ارسلنا الى قوم مجرمين لنرسل عليهم حجارة ثم قال تعالى وامرأته قائمة يعني سارة بنت هاران بن ناحورا بنت عم ابرهيم وقوله قائمة قيل كانت
قائمة من وراء الستر تستمع الى الرسل لانها ربما خافت ايضا وقيل كانت قائمة تخدم الاضياف وابرهيم جالس معهم ويؤكد هذا التأويل قراءة
ابن مسعود وامرأته قائمة وهو قاعد ثم قال تعالى فضحكت فبشرناها باسحق واختلفوا في الضحك على قولين منهم من حمله على نفس الضحك ومنهم من حمله
على معنى آخر سوى الضحك اما الذين حملوه على نفس الضحك فاختلفوا في انها لم ضحكت ذكروا وجوها الاول قال القاضي ان ذلك السبب لا بد وان
يكون سببا جرى ذكره في هذه الآية وما ذاك الا انها فرحت بزوال ذلك الخوف عن ابرهيم عليه السلام حيث قالت الملائكة لا تخف انا ارسلنا
الى قوم لوط وعظم سرورها بسبب سروره بزوال خوفه وفي مثل هذه الحالة قد يضحك الانسان وبالجملة فكان ضحكها بسبب قول الملائكة لابرهيم لا تخف
كان كالبشارة فقيل لها نجعل هذه البشارة بشارتين فكما حصلت البشارة بزوال هذا الخوف فقد حصلت البشارة ايضا بحصول الولد الذي كنتم
تطلبونه من اول العمر الى هذا الوقت وهذا تأويل في غاية الحسن الثاني يحتمل انها كانت عظيمة الانكار على قوم لوط لما كانوا عليه من الكفر والعمل
الخبيث فلما اظهروا انهم جاؤوا لاهلاكهم لحقها السرور فضحكت الثالث قال السدي قال ابرهيم لهم الا تأكلون قالوا لا نأكل طعاما الا بالثمن
فقال ثمنه ان تذكروا اسم الله على اوله وتحمدوه على آخره فقال جبريل لميكائيل عليهما السلام حق لمثل هذا الرجل ان يتخذه ربه خليلا فضحكت امرأته فرحا بهذا الكلام
الرابع ان سارة قالت لابرهيم عليه السلام ارسل الى ابن اخيك وضمه الى نفسك فان الله تعالى لا يترك قومه حتى يعذبهم فعند تمام هذا الكلام دخل الملائكة
على ابرهيم فلما اخبروه بانهم انما جاؤوا باهلاك قوم لوط صار قولهم موافقا لقولها فضحكت لشدة سرورها بحصول الموافقة بين كلامها وبين كلام
الملائكة الخامس ان الملائكة لما اخبروا ابرهيم عليه السلام بانهم من الملائكة لا من البشر وانهم انما جاؤوا لاهلاك قوم لوط طلب ابرهيم عليه السلام
منهم معجزة دالة على انهم من الملائكة فدعوا ربهم باحياء العجل المشوي فطفر ذلك العجل المشوي من الموضع الذي كان موضوعا فيه الى مرعاه وكانت
امرأة ابرهيم قائمة فضحكت لما رأت ذلك العجل المشوي قد طفر من موضعه السادس انها ضحكت تعجبا من ان قوما اتاهم العذاب وهم في
غفلة السابع لا يبعد ان يقال انهم بشروها بحصول مطلق الولد فضحكت اما على سبيل التعجب فانه يقال انها كانت في ذلك الوقت
بنت بضع وتسعين سنة وابرهيم عليه السلام ابن مائة سنة واما على سبيل السرور ثم لما ضحكت بشرها الله تعالى بان ذلك الولد هو اسحق
ومن وراء اسحق يعقوب الثامن انها ضحكت بسبب انها تعجبت من خوف ابرهيم من ثلثة انفس حال ما كان معه حشمه وخدمه التاسع ان هذا على التقديم
والتأخير والتقدير وامرأته قائمة فبشرناها باسحق فضحكت سرورا بسبب تلك البشارة فقدم الضحك ومعناه التأخير العاشر وهو ان يكون معنى
ضحكت حاضت وهو منقول عن مجاهد وعكرمة قالا ضحكت اي حاضت عند فرحها بالسلامة من الخوف فلما ظهر حيضها بشرت بحصول الولد ضحكت
وانكر الفراء وابو عبيدة ان يكون ضحكت بمعنى حاضت قال ابو بكر ابن الانباري هذه اللغة ان لم يعرفها هؤلاء فقد عرفها غيرهم حكى الليث
في هذه الآية فضحكت طمثت وحكى الازهري عن بعضهم ان اصله من ضحاك الطلعة يقال ضحكت الطلعة اذا انشقت واعلم ان هذه الوجوه
كلها زوائد وانما الوجه الصحيح هو الاول ثم قال تعالى ومن وراء اسحق يعقوب وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة وحفص عن
عاصم يعقوب بالنصب والباقون بالرفع اما وجه النصب فهو ان يكون التقدير بشرناها باسحق ومن وراء اسحق وهبنا لها يعقوب
واما وجه الرفع فهو ان يكون التقدير ومن وراء اسحق يعقوب مولودا او موجود المسئلة الثانية في لفظ وراء قولان الاول وهو قول
الاكثرين ان معناه بعد اي ومن بعد اسحق يعقوب وهذا هو الوجه الظاهر والثاني ان الوراء ولد الولد وهذا الوجه عندي شديد التعسف واللفظ

كأنه يتوجع له. قوله تعالى: قالت يا ويلتى أألد وأنا عجوز الآية. وفيها مسائل: المسألة الأولى: قال الفراء: أصل الويل وي، وهو الخزي، ويقال: وي لفلان أي خزي له، فقولهم ويلك أي خزي لك. وقال سيبويه: ويح زجر لمن أشرف على الهلاك، وويل لمن وقع فيه. قال الخليل: ولم أسمع على بنائه إلا ويح وويس وويه وويل، وهذه كلمات متقاربة في المعنى. وأما قوله: يا ويلتى، فقال: هذه الألف ألف الندبة. وقال صاحب الكشاف: الألف في يا ويلتى مبدلة من ياء الإضافة في يا ويلي، وكذلك في يا لهفا ويا عجبا، ثم أبدل من الياء والكسرة الألف والفتحة لأن الألف والفتحة أخف من الياء والكسرة. أما قوله تعالى: أألد وأنا عجوز وهذا بعلي شيخا ففيه مسائل: المسألة الأولى: قرأ ابن كثير ونافع وأبو عمرو آلد بهمزة ومدة، والباقون بهمزتين بلا مد. المسألة الثانية: لقائل أن يقول: إنها تعجبت من قدرة الله تعالى، والتعجب من قدرة الله يوجب الكفر. بيان المقدمة الأولى من ثلاثة أوجه: أولها قوله تعالى حكاية عنها في معرض التعجب: أألد وأنا عجوز. وثانيها قولها: إن هذا لشيء عجيب. وثالثها قول الملائكة لها: أتعجبين من أمر الله. وأما بيان أن التعجب من قدرة الله يوجب الكفر فلأن هذا التعجب يدل على جهلها بقدرة الله، وذلك يوجب الكفر. والجواب: أنها إنما تعجبت بحسب العرف والعادة لا بحسب القدرة، فإن الرجل المسلم لو أخبره مخبر صادق بأن الله تعالى يقلب هذا الجبل ذهبا إبريزا فلا شك أنه يتعجب نظرا إلى أحوال العادة لا لأجل أنه استنكر قدرة الله تعالى على ذلك. المسألة الثالثة: قوله تعالى: وهذا بعلي شيخا، فاعلم أن شيخا منصوب على الحال. قال الواحدي: وهذا من لطيف النحو وغامضه، فإن كلمة هذا للإشارة، وكان قوله: وهذا بعلي شيخا قائم مقام أن يقال: أشير إلى بعلي حال كونه شيخا، والمقصود تعريف هذه الحالة المخصوصة وهي الشيخوخة. المسألة الرابعة: قرأ بعضهم: وهذا بعلي شيخ، على أنه خبر مبتدأ محذوف، أي هذا بعلي وهو شيخ، أو بعلي بدل من المبتدأ وشيخ خبر، أو يكونان معا خبرين. ثم إنه تعالى حكى أن الملائكة قالوا: أتعجبين من أمر الله، والمعنى أنهم تعجبوا من تعجبها، وقالوا: رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت، والمقصود من هذا الكلام ذكر ما يزيل ذلك التعجب، وتقديره أن رحمة الله عليكم متكاثرة، وبركاته عندكم متوالية متعاقبة، وهي النبوة والمعجزات القاهرة، فكيف يليق بك ذلك التعجب والتوفيق للخيرات العظيمة، فإذا رأيت أن الله خرق العادات في تخصيصكم بهذه الكرامات العالية الرفيعة، وفي إظهار خوارق العادات، وإحداث البينات والمعجزات، فكيف يليق بك ذلك التعجب. أما قوله تعالى: أهل البيت فمدح لهم، ثم أكدوا ذلك بقولهم: إنه حميد مجيد، والحميد هو المحمود، وهو الذي تحمد أفعاله، والمجيد الماجد، وهو ذو الشرف والكرم، ومن محامد الأفعال إيصال العبد المطيع إلى مراده ومطلوبه، ومن أنواع الفضل والكرم أن لا يمنع الطالب عن مطلوبه، فإذا كان من المعلوم أنه تعالى قادر على الكل وأنه حميد مجيد فكيف يبقى هذا التعجب؟ فثبت أن المقصود من ذكر الكلام إزالة التعجب. فلما ذهب عن إبراهيم الروع وجاءته البشرى يجادلنا في قوم لوط. إن إبراهيم لحليم أواه منيب. يا إبراهيم أعرض عن هذا إنه قد جاء أمر ربك وإنهم آتيهم عذاب غير مردود. ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم. اعلم أن هذا هو القصة الخامسة وهي قصة لوط عليه السلام. واعلم أن الروع هو الخوف وهو ما أوجس من الخيفة حين أنكر أضيافه، والمعنى أنه لما زال الخوف وحصل السرور بسبب مجيء البشرى بحصول الولد أخذ يجادلنا في قوم لوط، وجواب لما هو قوله: أخذ، إلا أنه حذف في اللفظ لدلالة الكلام عليه، وقيل تقديره: لما ذهب عن إبراهيم الروع جادلنا. واعلم أن قوله: يجادلنا أي يجادل رسلنا. فإن قيل: هذه المجادلة إن كانت مع الله تعالى فهي جراءة على الله، والجراءة على الله تعالى من أعظم الذنوب، ولأن المقصود من هذه المجادلة إزالة ذلك الحكم، وذلك يدل على أنه ما كان راضيا بقضاء الله وإنه كفر. وإن كانت هذه المجادلة مع الملائكة فهي أيضا عجيبة، لأن المقصود من هذه المجادلة أن يتركوا إهلاك قوم لوط، وإن كان قد اعتقد فيهم أنهم من تلقاء أنفسهم يجادلون في هذا الإهلاك فهذا سوء ظن بهم، وإن اعتقد فيهم أنهم بأمر الله جاؤوا فهذه المجادلة تقتضي أنه كان يطلب منهم مخالفة أمر الله، وهذا أيضا منكر. والجواب من وجهين: الأول، وهو الجواب الإجمالي، أنه تعالى مدحه عقيب هذه الآية فقال: إن إبراهيم لحليم أواه منيب، ولو كان هذا الجدل من الذنوب لما ذكر عقيبه ما يدل على المدح العظيم. الوجه الثاني، وهو الجواب التفصيلي: أن المراد من هذه المجادلة سعي إبراهيم عليه السلام في تأخير العذاب عنهم، وتقريره من وجوه: الأول: أن الملائكة قالوا: إنا مهلكو أهل هذه القرية، فقال إبراهيم: أرأيتم لو كان فيها خمسون رجلا من المؤمنين أتهلكونها؟ قالوا: لا. قال: فأربعون؟ قالوا: لا. قال: فثلاثون؟ قالوا: لا، حتى بلغ العشرة. قالوا: لا. قال: أرأيتم إن كان فيها رجل مسلم أتهلكونها؟ قالوا: لا. فعند ذلك قال: إن فيها لوطا. وقد ذكر الله تعالى هذا في سورة العنكبوت فقال: ولما جاءت رسلنا إبراهيم بالبشرى قالوا إنا مهلكو أهل هذه القرية إن أهلها كانوا ظالمين. قال إن فيها لوطا، قالوا نحن أعلم بمن فيها لننجينه وأهله إلا امرأته كانت من الغابرين. ثم قال: ولما أن جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقالوا لا تخف ولا تحزن إنا منجوك وأهلك إلا امرأتك. فبان بهذا أن مجادلة إبراهيم إنما كانت في قوم لوط بسبب مقام لوط فيما بينهم. الثاني: يحتمل أن يقال إنه عليه السلام كان يميل إلى أن يلحقهم رحمة الله بتأخير العذاب عنهم رجاء أنهم ربما أقدموا على الإيمان والتوبة عن المعاصي، وربما وقعت تلك المجادلة بسبب أن إبراهيم عليه السلام كان يقول: إن أمر الله ورد بإيصال العذاب، ومطلق الأمر لا يوجب الفور بل يقبل التراخي، فاصبروا مدة أخرى، والملائكة كانوا يقولون: إن مطلق الأمر لا يفيد الفور، وقد حصلت هناك قرائن دالة على الفور. ثم أخذ كل

واحد منهم يقرر مذهبه بالوجوه المعلومة فحصلت المجادلة لهذا السبب، وهذا الوجه عندي هو المعتمد. الثالث: لعل إبراهيم عليه السلام سأل عن لفظ ذلك الأمر، فكان ذلك الأمر مشروطا بشرط، واختلفوا في أن ذلك الشرط هل حصل في ذلك القوم أم لا، فحصلت المجادلة بسببه. وبالجملة نرى العلماء في زماننا يجادل بعضهم بعضا عند التمسك بالنصوص، وذلك لا يوجب القدح في واحد منهما، فكذا ههنا. ثم قال تعالى: إن إبراهيم لحليم أواه منيب، وهذا مدح عظيم من الله تعالى لإبراهيم عليه السلام. أما الحليم فهو الذي لا يتعجل بمكافأة غيره بل يتأنى فيه فيؤخر ويعفو، ومن هذا حاله فإنه يحب من غيره هذه الطريقة، وهذا كالدلالة على أن جداله كان في أمر متعلق بالحلم وتأخير العقاب. ثم ضم إلى ذلك ما له تعلق بالحلم وهو قوله: أواه منيب، لأن من يستعمل الحلم في غيره فإنه يتأوه إذا شاهد وصول الشدائد إلى الغير، فلما رأى مجيء الملائكة لأجل إهلاك قوم لوط عظم حزنه بسبب ذلك وأخذ يتأوه عليه، فلذلك وصفه الله تعالى بهذه الصفة، ووصفه أيضا بأنه منيب، لأن من ظهرت فيه هذه الشفقة العظيمة على الغير فإنه ينيب ويتوب ويرجع إلى الله تعالى في إزالة ذلك العذاب عنهم. ويقال إن من كان لا يرضى بوقوع غيره في الشدائد فبأن لا يرضى بوقوع نفسه فيها كان أولى، ولا طريق إلى صون النفس عن الوقوع في عذاب الله إلا بالتوبة والإنابة، فوجب فيمن هذا شأنه أن يكون منيبا. قوله تعالى: يا إبراهيم أعرض عن هذا الآية. واعلم أن قوله تعالى: يا إبراهيم أعرض عن هذا معناه أن الملائكة قالوا له: اترك هذه المجادلة لأنه قد جاء أمر ربك بإيصال العذاب إليهم، وإذا لاح وجه دلالة النص على هذا الحكم فلا سبيل إلى دفعه، فلذلك أمروه بترك المجادلة، ولما ذكروا أنه قد جاء أمر ربك ولم يكن في هذا اللفظ دلالة على ذلك الأمر بما ذا جاء، لا جرم بين الله تعالى ذلك فقال: وإنهم آتيهم عذاب غير مردود، أي لا سبيل إلى دفعه ورده. ولما جاءت رسلنا لوطا سيء بهم وضاق بهم ذرعا وقال هذا يوم عصيب. وجاءه قومه يهرعون إليه ومن قبل كانوا يعملون السيئات قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم فاتقوا الله ولا تخزون في ضيفي أليس منكم رجل رشيد. قالوا لقد علمت ما لنا في بناتك من حق وإنك لتعلم ما نريد. قال لو أن لي بكم قوة أو آوي إلى ركن شديد. واعلم أن هؤلاء الرسل هم الرسل الذين بشروا إبراهيم عليه السلام بالولد. قال ابن عباس: انطلقوا من عند إبراهيم إلى لوط، وبين القريتين أربعة فراسخ، ودخلوا عليه على صورة شباب مرد من بني آدم، وكانوا في غاية الحسن، ولم يعرف لوط أنهم ملائكة. وذكروا في سببه وجوها: الأول: ظن أنهم من الإنس فخاف عليهم خبث قومه وأن يعجز عن مقاومتهم. الثاني: ساءه مجيئهم لأنه ما كان يجد ما ينفقه عليهم، وما كان قادرا على القيام بحق ضيافتهم. الثالث: ساءه ذلك لأن قومه منعوه من إدخال الضيف داره. الرابع: ساءه مجيئهم لأنه عرف بالآخرة أنهم ملائكة وأنهم إنما جاؤوا لإهلاك قومه. والوجه الأول هو الصحيح بدلالة قوله تعالى: وجاءه قومه يهرعون إليه. بقي في الآية ألفاظ ثلاثة لا بد من تفسيرها: اللفظ الأول: قوله تعالى: سيء بهم، ومعناه ساءه مجيئهم، وساء يسوء فعل لازم ومجاوز، يقال: سؤته فسيء، مثل شغلته فشغل وسررته فسر. قال الزجاج: أصله سوئ بهم إلا أن الواو أسكنت ونقلت كسرتها إلى السين. واللفظ الثاني: قوله تعالى: وضاق بهم ذرعا. قال الأزهري: الذرع يوضع موضع الطاقة، والأصل فيه البعير يذرع بيديه في سيره ذرعا على قدر سعة خطوه، فإذا حمل عليه أكثر من طاقته ضاق ذرعه عن ذلك فضعف ومد عنقه، فجعل ضيق الذرع عبارة عن قدر الوسع والطاقة، فيقال: ما لي به ذرع ولا ذراع، أي ما لي به طاقة. والدليل على صحة ما قلناه أنهم يجعلون الذراع في موضع الذرع فيقولون: ضقت بالأمر ذرعا. واللفظ الثالث: قوله تعالى: هذا يوم عصيب، أي يوم شديد، وإنما قيل للشديد عصيب لأنه يعصب الإنسان بالشر. قوله تعالى: وجاءه قومه يهرعون إليه الآية. إنه لما دخلت الملائكة دار لوط عليه السلام مضت امرأته عجوز السوء فقالت لقومه: دخل دارنا قوم ما رأيت أحسن وجوها ولا أنظف ثيابا ولا أطيب رائحة منهم، فجاءه قومه يهرعون، أي يسرعون. وبين تعالى أن إسراعهم إنما كان لطلب العمل الخبيث بقوله: ومن قبل كانوا يعملون السيئات. نقل أن القوم دخلوا دار لوط وأرادوا أن يدخلوا البيت الذي كان فيه جبريل عليه السلام، فوضع جبريل يده على الباب فلم يطيقوا فتحه حتى كسروه، فمسح أعينهم بيده فعموا، فقالوا: يا لوط قد أدخلت علينا السحرة وأظهرت الفتنة. ولأهل اللغة في يهرعون قولان: الأول: أن هذا من باب ما جاء بصيغة الفاعل على لفظ المفعول ولا يعرف له فاعل، نحو أولع فلان بالأمر، وأرعد زيد، وزهي عمرو من الزهو. القول الثاني: أنه لا يجوز ورود الفاعل على لفظ المفعول، وهذه الأفعال حذف فاعلوها، فتأويل أولع زيد أنه أولعه طبعه، وأرعد الرجل أرعده غضبه، وزهي عمرو معناه جعله ماله زاهيا، وأهرع معناه أهرعه خوفه أو حرصه. واختلفوا أيضا فقال بعضهم: الإهراع هو الإسراع مع الرعدة، وقال آخرون: هو العدو الشديد. أما قوله تعالى: قال يا قوم هؤلاء بناتي هن أطهر لكم، ففيه قولان: قال قتادة: المراد بناته لصلبه، وقال مجاهد وسعيد بن جبير: المراد نساء أمته لأنهن في أنفسهن بنات، ولهن إضافة إليه بالمتابعة وقبول الدعوة. قال أهل النحو: يكفي في حسن الإضافة أدنى سبب، لأنه كان نبيا لهم فكان كالأب لهم، قال تعالى: وأزواجه أمهاتهم، وهو أب لهم. وهذا القول عندي هو المختار، ويدل عليه وجوه: الأول: أن إقدام الإنسان على عرض بناته على الأوباش والفجار أمر مستبعد لا يليق بأهل المروءة، فكيف بأكابر الأنبياء. الثاني: وهو أنه قال: هؤلاء بناتي هن أطهر لكم، فبناته اللواتي من صلبه لا تكفي للجمع العظيم، أما نساء أمته ففيهن كفاية للكل. الثالث: أنه صحت الرواية أنه كان له بنتان زينا وزعورا، وإطلاق لفظ البنات على البنتين لا يجوز لما ثبت أن أقل الجمع ثلاثة. أما القائلون بالقول الأول فقد اتفقوا على أنه عليه السلام ما دعا القوم إلى الزنا بالبنات، بل المراد أنه دعاهم إلى التزوج بهن بشرط أن يقدموا الإيمان

ونقل انه كان يجوز تزوج المؤمنة من الكافر في شريعته وهكذا كان في اول الاسلام بدليل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته زينب من ابي العاص بن الربيع وكان
مشركا وزوج ابنتيه من ابني ابي لهب عتبة وعتيبة ثم نسخ ذلك بقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا واختلفوا ايضا فقال الاكثرون كان له بنتان
زيتا وزعورا وعلى هذا التقدير ذكر الاثنين بلفظ الجمع كما في قوله تعالى فان كان له اخوة وفي قوله فقد صغت قلوبكما وقيل انهن كن اكثر من اثنتين اما قوله هن
اطهر لكم ففيه مسائل المسئلة الاولى ظاهر قوله هن اطهر يقتضي كون العمل الذي يطلبونه طاهرا ومعلوم انه فاسد ولانه لا طهارة في نكاح
الرجل بل هذا جار مجرى قولنا الله اكبر والمراد انه كبير وكقوله تعالى اذلك خير نزلا ام شجرة الزقوم ولا خير فيها ولما قال ابو سفيان يوم احد اعل هبل قال
النبي صلى الله عليه وسلم قل الله اعلى واجل ولا مقاربة بين الله وبين الصنم المسئلة الثانية روي عن عبد الملك بن مروان والحسن وعيسى بن عمر انهم قرءوا هن
اطهر لكم بالنصب على الحال كما ذكرنا في قوله تعالى وهذا بعلي شيخا الا ان اكثر النحويين اتفقوا على انه خطأ قالوا لو قرئ هؤلاء بناتي اطهر كان هذا نظير
لقوله وهذا بعلي شيخا الا ان كلمة هن قد وقعت في البين وذلك يمنع من جعل اطهر حالا وطولوا فيه ثم قال ولا تخزون في ضيفي وفيه مسائل
المسئلة الاولى قرأ ابو عمرو ونافع ولا تخزوني باثبات ياء الاضافة على الاصل والباقون بحذفها للتخفيف ودلالة الكسرة عليه المسئلة الثانية
في لفظ ولا تخزون وجهان الاول قال ابن عباس لا تفضحوني في اضيافي يريد انهم اذا هجموا على اضيافه بالمكروه لحقته الفضيحة والثاني لا تخزون في ضيفي
اي لا تخجلوني فيهم لان مضيف الضيف يلزمه الخجل من كل فعل قبيح يوصل الى الضيف يقال خزي الرجل خزاية اذا استحيى المسئلة الثالثة الضيف
ههنا قائم مقام الاضياف كما قام الطفل مقام الاطفال في قوله تعالى او الطفل الذين لم يظهروا ويجوز ان يكون الضيف مصدرا فيستغني عن جمعه كما
يقال رجال صوم ثم قال اليس منكم رجل رشيد وفيه قولان الاول رشيد بمعنى مرشد اي يقول الحق ويرد هؤلاء الاوباش عن اضيافي الثاني رشيد بمعنى
مرشد والمعنى اليس منكم رجل ارشده الله تعالى الى الصلاح واسعده بالسداد والرشاد حتى يمنع عن هذا العمل القبيح والاول اولى ثم قال قالوا لقد علمت ما لنا
في بناتك من حق وفيه وجوه الاول ما لنا في بناتك من حاجة ولا شهوة والتقدير ان من احتاج الى شيء فكأنه حصل له فيه نوع حق فلهذا السبب
جعل نفي الحق كناية عن نفي الحاجة الثاني ان نجري اللفظ على ظاهره فنقول معناه انهن لسن لنا بازواج ولا حق لنا فيهن البتة ولا يميل ايضا طبعنا
اليهن فكيف قيامهن مقام العمل الذي نريده وهو اشارة الى العمل الخبيث الثالث ما لنا في بناتك من حق لانك دعوتنا الى نكاحهن
بشرط الايمان ونحن لا نجيبك الى ذلك فلا يكون لنا فيهن حق ثم انه تعالى حكى عن لوط عليه السلام انه عند سماع هذا الكلام قال لو ان لي بكم قوة
او آوي الى ركن شديد وفيه مسئلتان المسئلة الاولى جواب لو محذوف لدلالة الكلام عليه والتقدير لمنعتكم ولبالغت في دفعكم ونظيره
قوله تعالى ولو ان قرآنا سيرت به الجبال وقوله تعالى ولو ترى اذ وقفوا على النار وقال الواحدي وحذف الجواب ههنا ابلغ لان الوهم يذهب
الى انواع كثيرة من المنع والدفع المسئلة الثانية لو ان لي بكم قوة اي لو ان لي ما اتقوى به عليكم وتسمية موجب القوة بالقوة جائز قال تعالى
واعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل والمراد السلاح وقال آخرون القدرة على دفعهم وقوله او آوي الى ركن شديد والمراد الموضع
الحصين المنيع تشبيها له بالركن الشديد من الجبل فان قيل ما الوجه ههنا في عطف الفعل على الاسم قلنا قال صاحب الكشاف قرئ او آوي بالنصب
باضمار ان كانه قيل لو ان لي بكم قوة او آويا واعلم ان قوله تعالى لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد لابد من حمل كل واحد من هذين الكلامين
على فائدة مستقلة وفيه وجوه الاول المراد بقوله لو ان لي بكم قوة كونه بنفسه قادرا على الدفع وبقوله او آوي الى ركن شديد حضور من يعينه
على الدفع الثاني المراد بقوله لو ان لي بكم قوة كونه متمكنا اما بنفسه او بمعاونة غيره على قهرهم وتأديبهم والمراد بقوله تعالى او آوي الى ركن شديد
هو ان لا يكون له قدرة على الدفع لكنه يقدر على التحصن بحصن ليأمن من شرهم بواسطته الثالث انه لما شاهد سفاهة القوم واقدامهم على سوء الادب
تمنى حصول قوة قوية على الدفع ثم استدرك على نفسه وقال بل الاولى ان آوي الى ركن شديد وهو الاعتصام بعناية الله تعالى وعلى هذا التقدير فقوله
تعالى او آوي الى ركن شديد كلام منفصل عما قبله ولا تعلق له به وبهذا الطريق لا يلزم عطف الفعل على الاسم ولذلك قال النبي صلى الله عليه وسلم
رحم الله اخي لوطا كان يأوي الى ركن شديد قالوا يا لوط انا رسل ربك لن يصلوا اليك فاسر باهلك بقطع من الليل ولا يلتفت
منكم احد الا امرأتك انه مصيبها ما اصابهم ان موعدهم الصبح اليس الصبح بقريب فلما جاء امرنا جعلنا عاليها
سافلها وامطرنا عليها حجارة من سجيل منضود مسومة عند ربك وما هي من الظالمين ببعيد والى مدين
اعلم انه تعالى قال مخبرا عن لوط عليه السلام انه قال لو ان لي بكم قوة او آوي الى ركن شديد يدل على انه كان في غاية القلق والحزن بسبب اقدام
اولئك الاوباش على ما يوجب الفضيحة في حق اضيافه فلما رأت الملائكة تلك الحالة بشروه بانواع من البشارات احدها انهم رسل الله وثانيها
ان الكفار لا يصلون الى ما هموا به وثالثها انه تعالى يهلكهم ورابعها انه تعالى ينجيه مع اهله من ذلك العذاب وخامسها ان ركنك
شديد وان ناصرك هو الله تعالى فحصل له هذه البشارات وروي ان جبريل عليه السلام قال له انا رسل ربك لن يصلوا اليك فافتح الباب
ودعنا واياهم ففتح الباب فدخلوا فضرب جبريل عليه السلام بجناحه وجوههم فطمس اعينهم فصاروا لا يعرفون الطريق ولا يهتدون

الى بيوتهم وذلك قوله تعالى ولقد راودوه عن ضيفه فطمسنا اعينهم ومعنى قوله لن يصلوا اليك اي بسوء ومكروه فانا نحول بينهم وبين ذلك ثم قال تعالى فاسر
باهلك قرأ نافع وابن كثير فاسر موصولة والباقون بقطع الالف وهما لغتان يقال سريت بالليل واسريت وانشدوا اللغتين اسرت اليك ولم
تكن تسري فجاء باللغتين ثم قرأ بقطع الالف فحجته قوله سبحانه سبحان الذي اسرى بعبده ومن وصل فحجته قوله والليل اذا يسر والسرى السير بالليل يقال سرى يسري
اذا سار بالليل واسرى بفلان اذا سير به بالليل والقطع من الليل بعضه وهو مثل القطعة يريد اخرجوا ليلا لتسبقوا نزول العذاب الذي موعده الصبح
قال نافع بن الازرق لعبد الله بن عباس اخبرني عن قول الله بقطع من الليل قال هو آخر الليل سحر وقال قتادة بعد طائفة من الليل وقال آخرون نصف
الليل فانه في ذلك الوقت قطع بنصفين ثم قال تعالى ولا يلتفت منكم احد الا نهي من يعه من الالتفات وفيه وجهان فالالتفات نظر الانسان
الى ما وراءه والمراد ان الظاهر انه كان لهم في البلدة اموال واشياء واقمشة واصدقاء فالملائكة امروهم بان يخرجوا ويتركوا تلك الاشياء
ولا يلتفتوا اليها وكان المراد منه قطع تعلق القلب عن تلك الاشياء وقد يراد منه الانصراف ايضا كقوله تعالى قالوا اجئتنا لتلفتنا اي لتصرفنا
وعلى هذا التقدير فالمراد من قوله ولا يلتفت منكم احد النهي عن التخلف ثم قال تعالى الا امرأتك قرأ ابن كثير وابو عمرو الا امرأتك بالرفع
والباقون بالنصب قال الواحدي من نصب وهو الاختيار فقد جعلها مستثناة من الاهل على معنى فاسر باهلك الا امرأتك والذي يشهد لصحة هذه
القراءة ان في قراءة عبد الله فاسر باهلك الا امرأتك فاسقط قوله ولا يلتفت منكم احد من هذا الموضع واما الذين رفعوا فالتقدير ولا يلتفت
منكم احد الا امرأتك فان قيل فهذه القراءة توجب انها امرت بالالتفات لان القائل اذا قال لا يقم منكم احد الا زيد كان ذلك امرا
لزيد بالقيام واجاب ابو بكر بن الانباري عنه فقال معنى الا ههنا الاستثناء المنقطع على معنى لا يلتفت منكم احد لكن امرأتك تلتفت فيصيبها ما اصابهم واذا كان
هذا الاستثناء منقطعا كان التفاتها معصية ويتأكد ما ذكرنا بما روي عن قتادة انه قال انها كانت مع لوط حين خرج من القرية فلما سمعت هذا العذاب
التفتت وقالت يا قوماه فاصابها حجر فاهلكها واعلم ان القراءة بالرفع اقوى لان القراءة بالنصب يمنع من خروجها مع اهلها لكن على هذا التقدير
الاستثناء يكون من الاهل كانه امر لوطا بان يخرج باهله ويترك هذه المرأة فانها هالكة مع الهالكين واما القراءة بالنصب فانها اقوى من وجه
آخر وذلك لان مع القراءة بالنصب يبقى الاستثناء متصلا ومع القراءة بالرفع يصير الاستثناء منقطعا ثم قال تعالى انهم قالوا انه مصيبها
ما اصابهم والمراد انه مصيبها ذلك العذاب الذي اصابهم ثم قال تعالى ان موعدهم الصبح روي انهم لما قالوا للوط ان موعدهم الصبح قال اريد اعجل من ذلك
بل الساعة فقالوا اليس الصبح بقريب قال المفسرون ان لوطا عليه السلام لما سمع هذا الكلام خرج باهله في الليل قوله تعالى فلما جاء امرنا الاية وفيها
مسئلتان المسئلة الاولى في الامر قولان الاول ان المراد ما هو ضد النهي ويدل عليه وجوه الاول ان لفظ الامر حقيقة في هذا المعنى مجاز في غيره
دفعا للاشتراك الثاني ان الامر لا يمكن حمله ههنا على العذاب وذلك انه تعالى قال فلما جاء امرنا جعلنا عاليها سافلها وهذا الجعل هو العذاب
فدلت الاية على ان هذا الامر شرط والعذاب جزاء والشرط غير الجزاء فهذا الامر غير العذاب وكل من قال بذلك قال انه هو الامر الذي هو ضد النهي
والثالث انه تعالى قال قبل هذه الاية انا ارسلنا الى قوم لوط فدل هذا على انهم كانوا مأمورين من عند الله تعالى بالذهاب الى قوم لوط وبايصال هذا العذاب
اليهم اذا عرفت هذا فنقول انه تعالى امر جمعا من الملائكة بان يخربوا تلك المدائن في وقت معين فلما جاء ذلك الوقت اقدموا على ذلك العمل
فكان قوله فلما جاء امرنا اشارة الى ذلك التكليف فان قيل لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال فلما جاء امرنا جعلوا عاليها سافلها
لان الفعل صدر عن ذلك المأمور قلنا هذا لا يلزم على مذهبنا لان فعل العبد فعل الله عندنا وايضا ان الذي وقع منهم انما وقع بامر الله وبقدرته
فلم يبعد اضافته الى الله تعالى لان الفعل كما يحسن اضافته الى المباشر فقد يحسن ايضا اضافته الى المسبب القول الثاني ان يكون المراد من الامر
ههنا هو المراد في قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقد تقدم تفسير ذلك الامر القول الثالث ان يكون المراد من الامر
العذاب وعلى هذا التقدير فيحتاج الى الاضمار والمعنى ولما جاء وقت عذابنا جعلنا عاليها سافلها المسئلة الثانية اعلم ان ذلك العذاب قد وصفه
الله تعالى في هذه الاية بنوعين من الوصف فالاول قوله جعلنا عاليها سافلها روي ان جبريل عليه السلام ادخل جناحه الواحد تحت مدائن قوم لوط
فقلعها وصعد بها الى السماء حتى سمع اهل السماء نهيق الحمير ونباح الكلاب وصياح الديوك ولم تنكفئ لهم جرة ولم ينكب لهم اناء ثم قلبها
دفعة واحدة وضربها على الارض واعلم ان هذا العمل كان معجزة قاهرة من وجهين احدهما ان قلع الارض واصعادها الى قريب من السماء فعل
خارق للعادة والثاني ان ضربها من ذلك البعد البعيد على الارض بحيث لم تتحرك سائر القرى المحيطة بها البتة ولم يصل الآفة الى لوط واهله
مع قرب مكانهم من ذلك الموضع معجزة قاهرة ايضا الصفة الثانية قوله تعالى وامطرنا عليها حجارة من سجيل واختلفوا في السجيل على وجوه الاول
انه فارسي معرب واصله سنگ وگل وانه شيء مركب من الحجر والطين بشرط ان يكون في غاية الصلابة قال الازهري لما عربته العرب صار عربيا
وقد عربت حروفا كثيرة كالديباج والديوان والاستبرق والثاني السجيل اي مثل السجل وهو الدلو العظيم والثالث سجيل اي شديد من الحجارة
الرابع مرسلة عليهم من اسجلته اذا ارسلته وهو فعيل منه الخامس من اسجلته اي اعطيته تقديره مثل العطية في الادرار وقيل كان كتب عليها

اساسي المعذبين السادس انه من السجيل وهو الكتاب تقديره من مكتوب في الازل اي كتب الله ان يعذبهم بها والسجيل اخذ من السجل وهو الدلو العظيم لانه يتضمن احكاما
كثيرة وقيل مأخوذ من المساجلة وهي المفاخرة السابع من سجين اي من جهنم ابدلت النون لاما والثامن من السماء الدنيا وتسمى سجيل عن ابن زيد التاسع السجيل
الطين لقوله تعالى حجارة من طين وهو قول عكرمة وقتادة قال الحسن كان اصل الحجر من الطين الا انه صلب بمرور الزمان والعاشر سجيل موضع الحجارة وهي جبال
مخصوصة ومنه قوله تعالى من جبال فيها من برد واعلم انه تعالى وصف تلك الحجارة بصفات فالصفة الاولى كونها من سجيل وقد سبق ذكره الثانية قوله منضود قال
الواحدي هو مفعول من النضد وهو وضع الشيء بعضه على بعض وفيه وجوه الاول ان تلك الاحجار كان بعضها فوق بعض في النزول فاتى به على سبيل المبالغة
والثاني ان كل حجر فان ما فيه من الاجزاء منضود بعضها ببعض وملتصق بعضها ببعض والثالث انه تعالى كان قد خلقها في معادنها ونضد بعضها فوق
بعض واعدها لاهلاك الظلمة واعلم ان قوله منضود صفة السجيل الصفة الثالثة مسومة وهذه الصفة صفة الاحجار ومعناها المعلمة وقد مضى
الكلام فيه في قوله والخيل المسومة واختلفوا في كيفية تلك العلامة على وجوه الاول قال الحسن والسدي كان عليها امثال الخواتيم الثاني قال ابن صالح
رايت منها عند ام هانئ وهي حجارة فيها خطوط حمر على هيئة الجزع الثالث قال ابن جريج كان عليها سيما لا تشارك حجارة الارض وتدل على انه
تعالى انما خلقها للعذاب الرابع قال الربيع مكتوب على كل حجر اسم من رمي به ثم قال تعالى عند ربك اي في خزائنه التي لا يتصرف فيها احد الا هو ثم
قال تعالى وما هي من الظالمين ببعيد يعني به كفار مكة والمقصود انه تعالى يرميهم بها عن انس انه قال سال رسول الله صلى الله عليه وسلم جبريل عليه السلام
عن هذا فقال يعني عن ظالمي امتك ما من ظالم منهم الا وهو بعرض حجر يسقط عليه من ساعة الى ساعة وقيل الضمير في قوله تعالى وما هي للقرى اي وما
تلك القرى التي وقعت فيها هذه الواقعة من كفار مكة ببعيدة وذلك لان تلك القرى كانت في الشام وهي قريب من مكة نسال الله العفو والعافية

وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ وَلَا تَنْقُصُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ إِنِّي أَرَاكُمْ بِخَيْرٍ وَإِنِّي
أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ مُحِيطٍ وَيَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْثَوْا فِي
الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ بَقِيَّتُ اللَّهِ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ قَالُوا يَا شُعَيْبُ

اعلم ان هذا هو [illegible] من القصص المذكورة في هذه السورة واعلم ان مدين اسم ابن لابراهيم عليه السلام ثم صار اسما للقبيلة وكثير من المفسرين يذهب الى
ان مدين اسم مدينة بناها مدين بن ابراهيم والمعنى على هذا التقدير وارسلنا الى اهل مدين فحذف الاهل واعلم انا بينا ان الانبياء عليهم السلام يشرعون
في اول الامر بالدعوة الى التوحيد فلهذا قال شعيب عليه السلام ما لكم من اله غيره ثم انهم بعد الدعوة الى التوحيد يشرعون في الاهم ثم الاهم ولما كان
المعتاد من اهل مدين البخس في المكيال والميزان دعاهم الى ترك هذه العادة فقال ولا تنقصوا المكيال والميزان والنقص فيه على وجهين
احدهما ان يكون الايفاء من قبلهم فينقصون من قدره والاخر ان يكون لهم الاستيفاء فياخذون ازيد من الواجب وذلك يوجب نقصان
حق الغير وفي القسمين حصل النقصان في حق الغير ثم قال اني اراكم بخير وفيه وجهان الاول انه حذرهم من غلاء السعر وزوال النعمة ان لم يتوبوا فكانه
قال اتركوا هذا التطفيف والا ازال الله عنكم ما حصل عندكم من الخير والراحة والثاني ان يكون التقدير انه تعالى اتاكم بالخير الكثير والمال والرخص
فلا حاجة الى هذا التطفيف ثم قال اني اخاف عليكم عذاب يوم محيط وفيه ابحاث الاول قال ابن عباس اخاف اي اعلم حصول عذاب يوم
محيط وقال اخرون بل المراد هو الخوف لانه يجوز ان يتركوا ذلك العمل خشية ان لا يحصل ذلك العذاب ولما كان هذا التجويز قائما فالحاصل هو
الظن لا العلم البحث الثاني انه تعالى توعدهم بعذاب يحيط بهم بحيث لا يخرج منه والمحيط من صفة اليوم في الظاهر وهو في المعنى من صفة
العذاب وذلك مجاز مشهور كقوله هذا يوم عصيب البحث الثالث اختلفوا في المراد بهذا العذاب فقال بعضهم هو عذاب يوم القيامة
لانه اليوم الذي نصب لاحاطة العذاب بالمعذبين وقال بعضهم بل يدخل فيه عذاب الدنيا والاخرة وقال بعضهم بل المراد عذاب الاستئصال
في الدنيا كما في حق سائر الانبياء والاقرب دخول كل عذاب فيه واحاطته بهم كاحاطة الدائرة بما في داخلها فينالهم من كل وجه وذلك مبالغة
في الوعيد كقوله تعالى واحيط بثمره ثم قال ويا قوم اوفوا المكيال والميزان بالقسط فان قيل وقع التكرير في هذه الاية من ثلاثة اوجه لانه قال اولا
ولا تنقصوا المكيال والميزان ثم قال اوفوا المكيال والميزان بالقسط وهذا عين الاول ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم وهذا عين ما تقدم فما
الفائدة في هذا التكرار قلنا فيه وجوه الاول ان القوم كانوا مصرين على ذلك العمل فاحتيج في المنع منه الى المبالغة والتاكيد والتكرير يفيد
التاكيد وشدة العناية والاهتمام والثاني ان قوله ولا تنقصوا المكيال والميزان نهي عن التنقيص وقوله اوفوا المكيال والميزان امر بايفاء العدل
والنهي عن ضد الشيء مغاير للامر به وليس لقائل ان يقول النهي عن ضد الشيء امر به فكان التكرير لازما من هذا الوجه لانا نقول الجواب من وجهين
الاول انه تعالى جمع بين الامر بالشيء وبين النهي عن ضده للمبالغة كما تقول صل قرابتك ولا تقطعهم فيدل هذا الجمع على غاية التاكيد الثاني
ان نقول لا نسلم ان الامر كذلك لانه يجوز ان ينهى عن التنقيص وينهى ايضا عن اصل المعاملة فهو تعالى منع من التنقيص وامر بايفاء الحق
ليدل ذلك على انه تعالى لم يمنع عن المعاملات ولم ينه عن المبايعات وانما منع عن التطفيف ومنع الحقوق فكانت المبايعات محرمة بالكلية فابطل ذلك

بقول ان الله تعالى في الاية الاولى منع من التنقيص وفي الاية الاخرى امر بالايفاء واما قوله ثالثا ولا تبخسوا الناس اشياءهم فليس بتكرير لانه تعالى خص المنع في الاية السابقة بالنقصان
في المكيال والميزان ثم عمم الحكم في جميع الاشياء فظهر بهذا البيان انها غير مكررة بل في كل واحد منها فائدة زائدة والوجه الثالث انه تعالى في الاية الاولى قال ولا تنقصوا
المكيال والميزان وفي الثانية قال اوفوا المكيال والميزان والايفاء عبارة عن الاتيان به على سبيل الكمال والتمام ولا يحصل ذلك الا اذا اعطى قدرا زائدا على الحق
ولهذا المعنى قال الفقهاء انه تعالى امر بغسل الوجه وذلك لا يحصل الا عند غسل جزء من اجزاء الراس فالحاصل انه تعالى في الاية الاولى نهى عن النقصان وفي الاية
الثانية امر باعطاء قدر من الزيادة فكانه تعالى نهى اولا عن سعي الانسان في ان يجعل مال غيره ناقصا ليحصل له تلك الزيادة وفي الثانية امر بالسعي في تنقيص
مال نفسه ليخرج باليقين عن العهدة وقوله بالقسط يعني بالعدل ومعناه الامر بايفاء الحق بحيث يحصل معه اليقين بالخروج من العهدة فالامر بايفاء الزيادة على
ذلك غير حاصل ثم قال ولا تبخسوا الناس اشياءهم والبخس هو النقص وقد ذكرنا ان الاية الاولى دلت على المنع من النقص في الكيل والميزان وهذه الاية
دلت على المنع من النقص في كل الاشياء ثم قال تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين فان قيل العثو الفساد التام فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين جار
مجرى ان يقال ولا تفسدوا في الارض مفسدين قلنا فيه وجوه الاول ان من سعى في ايصال الضرر الى الغير فقد حمل ذلك الغير على السعي الى ايصال الضرر
اليه فقوله ولا تعثوا في الارض مفسدين معناه ولا تسعوا في افساد مصالح الغير فان ذلك في الحقيقة سعي منكم في افساد مصالح انفسكم والثاني
ان يكون المراد من قوله ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح دنياكم واخرتكم الثالث ولا تعثوا في الارض مفسدين مصالح الاديان والشرائع
ثم قال بقية الله خير لكم قرئ تقية الله وهي تقواه ومراقبته التي تصرف عن المعاصي ثم نقول المعنى ما ابقى الله تعالى لكم من الحلال بعد ايفاء الكيل والوزن
خير من البخس والتطفيف يعني المال الحلال الذي يبقى عليكم خير من تلك الزيادة الحاصلة بطريق البخس والتطفيف وقال الحسن بقية الله اي طاعة الله
خير لكم من ذلك القدر القليل لان ثواب الطاعة يبقى ابدا وقال قتادة حظكم من ربكم خير لكم واقول المراد من هذه البقية اما المال الذي يبقى عليه في
الدنيا واما ثواب الله واما كونه تعالى راضيا عنه والكل خير من قدر التطفيف اما المال الباقي فان الناس اذا عرفوا انسانا بالصدق والامانة والبعد
عن الخيانة اعتمدوا عليه ورجعوا في كل المعاملات اليه فيفتح عليه باب الرزق واذا عرفوه بالخيانة والمكر انصرفوا عنه ولم يخالطوه البتة فتضيق ابواب
الرزق عليه واما ان حملنا هذه البقية على الثواب فالامر ظاهر لان كل الدنيا تفنى وتنقرض وثواب الله باق واما ان حملناه على حصول رضوان الله
تعالى فالامر فيه ظاهر فثبت بهذا البرهان ان بقية الله خير ثم قال ان كنتم مؤمنين وانما شرط الايمان في كونه خيرا لهم لانهم ان كانوا مؤمنين
مقرين بالثواب والعقاب عرفوا ان السعي في تحصيل الثواب وفي الحذر من العقاب خير لهم من السعي في تحصيل ذلك القليل واعلم ان المعلق بالشرط
عدم عند عدم الشرط فهذه الاية تدل بظاهرها على ان من لم يحترز عن هذا العمل القبيح التطفيف لا يكون مؤمنا ثم قال وما انا عليكم بحفيظ وفيه
وجهان الاول ان يكون المعنى اني نصحتكم وارشدتكم الى الخير وما انا عليكم بحفيظ اي لا قدرة لي على منعكم عن هذا العمل القبيح الثاني انه قد اشار
فيما تقدم الى ان الاشتغال بالبخس والتطفيف يوجب زوال نعمة الله فقال وما انا عليكم بحفيظ يعني لو لم تتركوا هذا العمل القبيح لزالت نعم الله
عنكم وانا لا اقدر على حفظها عليكم في تلك الحالة قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ نَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا أَوْ أَنْ نَفْعَلَ فِي
أَمْوَالِنَا مَا نَشَاءُ إِنَّكَ لَأَنْتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ قَالَ يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا
حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَىٰ مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ
عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ وَيَا قَوْمِ لَا يَجْرِمَنَّكُمْ شِقَاقِي أَنْ يُصِيبَكُمْ مِثْلُ مَا أَصَابَ قَوْمَ نُوحٍ أَوْ قَوْمَ
في الاية مسائل المسالة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم اصلاتك بغير واو والباقون اصلواتك على الجمع المسالة الثانية اعلم ان شعيبا عليه السلام
امرهم بشيئين بالتوحيد وترك البخس فالقوم انكروا عليه امره بهذين النوعين من الطاعة فقوله ان نترك ما يعبد اباؤنا اشارة الى انه امرهم بالتوحيد وقوله
او ان نفعل في اموالنا ما نشاء اشارة الى انه امرهم بترك البخس اما الاول فقد اشاروا فيه الى التمسك بطريقة التقليد لانهم استبعدوا منه ان يامرهم
بترك عبادة ما كان يعبد اباؤهم يعني الطريقة التي اخذناها من ابائنا واسلافنا فكيف نتركها وذلك تمسك بمحض التقليد المسالة الثالثة في لفظ
الصلوة هنا قولان الاول المراد منه الدين والايمان لان الصلوة اظهر شعار الدين فجعلوا ذكر الصلوة كناية عن الدين او نقول اصل الصلوة من الاتباع
ومنه اخذ المصلي من الخيل الذي يتلو السابق لان راسه يكون على صلوى السابق وهما ناحيتا الفخذين والمراد دينك يامرك والثاني ان المراد منه هذه
الاعمال المخصوصة روي ان شعيبا عليه السلام كان كثير الصلوة وكان قومه اذا راوه يصلي تغامزوا وتضاحكوا فقصدوا بقولهم اصلوتك
تامرك السخرية والهزء كما انك اذا رايت معتوها يطالع كتبا ثم يذكر كلاما فاسدا فيقال له هذا من مطالعة الكتب على سبيل الهزء فكذا ههنا
فان قيل تقدير الاية اصلوتك تامرك ان نفعل في اموالنا ما نشاء وهم انما ذكروا هذا الكلام على سبيل الانكار فانهم كانوا يذكرون كونهم فاعلين
في اموالهم ما يشاؤن فكيف وجه التاويل قلنا فيه وجهان الاول التقدير اصلوتك تامرك ان نترك ما يعبد اباؤنا او ان نترك فعل ما
نشاء وعلى هذا فقوله او ان نفعل عطف على ما في قوله ما يعبد اباؤنا والثاني ان يجعل الصلوة امرة وناهية والتقدير اصلوتك تامرك بان نترك

عبادة الأوثان وتنهاك أن نفعل في أموالنا ما نشاء وقرأ ابن أبي عبلة أو أن تفعل في أموالنا ما تشاء بتاء الخطاب فيهما وهو ما كان يأمرهم به من ترك التطفيف
والبخس والقناعة بالحلال القليل عن الحرام الكثير ثم قال تعالى حكاية عنهم إنك لأنت الحليم الرشيد وفيه وجوه الأول أن يكون المعنى إنك لأنت السفيه الجاهل
إلا أنهم عكسوا ذلك على سبيل الاستهزاء به كما يقال للبخيل الخسيس لو رآك حاتم لسجد لك والثاني أن يكون المراد إنك موصوف عند نفسك وعند قومك
بالحلم والرشد الثالث أنه عليه السلام كان مشهورا عندهم بأنه حليم رشيد فلما أمرهم بمفارقة طريقتهم قالوا إنك لأنت الحليم الرشيد المعروف
الطريقة في هذا الباب فكيف تنهانا عن دين ألفناه من آبائنا وأسلافنا والمقصود استبعاد مثل هذا العمل ممن كان موصوفا بالحلم والرشد وهذا الوجه أصوب الوجوه
قوله تعالى قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي إلى قوله إن ربي رحيم ودود في الآية مسائل المسألة الأولى اعلم أنه تعالى حكى عن شعيب عليه السلام
ما ذكره في جوابهم عن كلماتهم فالأول قوله تعالى قال يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي ورزقني منه رزقا حسنا وفيه وجوه الأول أن قوله
إن كنت على بينة من ربي إشارة إلى ما آتاه الله من العلم والهداية والدين والنبوة وقوله ورزقني منه رزقا حسنا إشارة إلى ما آتاه الله تعالى من
المال الحلال فإنه يروى أن شعيبا عليه السلام كان كثير المال واعلم أن جواب إن الشرطية محذوف والتقدير أنه تعالى لما آتاني جميع السعادات الروحانية
وهي البينة والسعادات الجسمانية وهي المال والرزق الحسن فهل يسعني مع هذا الإنعام العظيم أن أخون في وحيه وأن أخالفه في أمره ونهيه
وهذا الجواب شديد المطابقة لما تقدم وذلك لأنهم قالوا إنك لأنت الحليم الرشيد فكيف يليق بك مع حلمك ورشدك أن
تنهانا عن دين آبائنا فكأنه قال إنما أقدمت على هذا العمل لأن نعمة الله عندي كثيرة وهو أمرني بهذا التبليغ والرسالة فكيف يليق بي مع كثرة نعم الله
تعالى علي أن أخالف أمره وتكليفه الثاني أن يكون التقدير كأنه يقول إني لما ثبت عندي أن الاشتغال بعبادة غير الله والاشتغال بالبخس
والتطفيف عمل منكر ثم أنا رجل لا أحتاج إلى أموالكم أردت إصلاح أحوالكم لأجل أن الله تعالى آتاني رزقا حسنا فهل يسعني مع هذه الأحوال أن أخون
في وحي الله تعالى وحكمه الثالث أن قوله إن كنت على بينة من ربي ما حصل عنده من المعجز وقوله وآتاني منه رزقا حسنا المراد أنه لا يسألهم أجرا
ولا جعالة وهو الذي ذكره سائر الأنبياء من قوله لا أسألكم عليه أجرا إن أجري إلا على رب العالمين المسألة الثانية قوله ورزقني منه رزقا
حسنا يدل على أن ذلك الرزق إنما حصل من عند الله وبإعانته وأنه لا مدخل للكسب فيه وفيه تنبيه على أن الإعزاز من الله تعالى والإذلال منه
وإذا كان الكل من الله تعالى فأنا لا أبالي بمخالفتكم ولا أفرح بموافقتكم وإنما أكون على تقرير دين الله وإيضاح شرائعه وأما **النوع الثاني** من الأجوبة
التي ذكرها شعيب عليه السلام قوله تعالى وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه قال صاحب الكشاف يقال خالفني فلان إلى كذا إذا قصده
وأنت مول عنه وخالفني عنه إذا ولى عنه وأنت قاصده ويلقاك الرجل صادرا عن الماء فتسأله عن صاحبه فيقول خالفني إلى الماء يريد
أنه قد ذهب إليه واردا وأنا ذاهب عنه صادرا ومنه قوله وما أريد أن أخالفكم إلى ما أنهاكم عنه يعني أن أسبقكم إلى شهواتكم التي نهيتكم
عنها لأستبد بها دونكم فهذا بيان اللغة وتحقيق الكلام فيه أن القوم اعترفوا بأنه حليم رشيد وذلك يدل على كمال العقل وكمال العقل
يحمل صاحبه على اختيار الطريق الأصوب الأصلح فكأنه عليه السلام قال لهم لما اعترفتم بكمال عقلي فاعلموا أن الذي اخترته لنفسي لا بد وأن
يكون أصوب الطرق وأصلحها والدعوة إلى توحيد الله تعالى وترك البخس والنقصان يرجع حاصلهما إلى جزأين التعظيم لأمر الله والشفقة على
خلق الله وأنا مواظب عليهما غير تارك لهما في شيء من الأحوال البتة فلما اعترفتم لي بالحلم والرشد وترون أني لا أترك هذه الطريقة فاعلموا
أن هذه الطريقة خير الطرق وأشرف الأديان والشرائع **النوع الثالث** من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام قوله تعالى إن أريد
إلا الإصلاح ما استطعت والمعنى ما أريد إلا أن أصلحكم بموعظتي ونصيحتي وقوله ما استطعت فيه وجوه الأول أنه ظرف والتقدير مدة استطاعتي
للإصلاح وما دمت متمكنا منه لا آلو فيه جهدا والثاني أنه بدل من الإصلاح أي المقدار الذي استطعت منه والثالث أن يكون مفعولا به أي ما
أريد إلا أن أصلح ما استطعت إصلاحه واعلم أن المقصود من هذا الكلام أن القوم كانوا قد أقروا بأنه حليم رشيد وإنما أقروا له بذلك لأنه
كان مشهورا فيما بين الخلق بهذه الصفة فكأنه عليه السلام قال لهم إنكم تعرفون من حالي أني لا أسعى إلا في الإصلاح وإزالة الفساد والخصومة
فلما أمرتكم بالتوحيد وترك إيذاء الناس فاعلموا أنه دين حق وأنه ليس غرضي منه إيقاع الخصومة وإثارة الفتنة فإنكم تعرفون أني أبغض
ذلك الطريق ولا أدور إلا على ما يوجب الصلح والصلاح بقدر طاقتي وذلك هو الإبلاغ والإنذار وأما الإجبار على الطاعة فلا أقدر عليه ثم إنه عليه السلام
أكد ذلك بقوله وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب وبين بهذا أن توكله واعتماده في تنفيذ كل الأعمال الصالحة على توفيق
الله وهدايته لأن قوله عليه توكلت إشارة إلى محض التوحيد لأن قوله عليه توكلت يفيد الحصر وهو أنه لا ينبغي للإنسان أن يتوكل على أحد إلا على الله تعالى
وكيف وكل ما سوى الحق سبحانه ممكن لذاته فإن بذاته ولا يحصل إلا بإيجاده وتكوينه وإذا كان كذلك لم يجز التوكل إلا عليه واعلم أن مراتب
معرفة المبدأ هو الذي ذكرناه وقوله وإليه أنيب إشارة إلى معرفة المعاد وهو أيضا يفيد الحصر وذلك لأن قوله وإليه أنيب يدل على أنه
لا مرجع للخلق إلا إلى الله تعالى وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه إذا كان ذكر شعيبا عليه السلام قال ذاك خطيب الأنبياء لحسن مراجعته

قوله

قوله ويا قوم لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم مثل ما أصاب قوم نوح أو قوم هود أو قوم صالح وما قوم لوط منكم
ببعيد واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربي رحيم ودود قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وإنا لنراك
فينا ضعيفا ولولا رهطك لرجمناك وما أنت علينا بعزيز قال يا قوم أرهطي أعز عليكم من
النوع الرابع من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام هذه الآية قال صاحب الكشاف جرم مثل كسب في تعديته تارة إلى مفعول واحد وأخرى إلى مفعولين يقال جرم ذنبا وكسبه
وجرمته ذنبا وكسبته إياه ومنه قوله لا يجرمنكم شقاقي أن يصيبكم أي لا يكسبنكم شقاقي إصابة العذاب وقرأ ابن كثير يجرمنكم بضم الياء من أجرمته ذنبا إذا جعلته جارما
له أي كاسبا وهو منقول من جرم المتعدي إلى مفعول واحد وعلى هذا فلا فرق بين جرمته ذنبا وأجرمته إياه والقراءتان مستويتان في المعنى لا تفاوت بينهما إلا أن المشهورة
أفصح لفظا كما أن كسبته مالا أفصح من أكسبته إذا عرفت هذا فنقول المراد من الآية لا تكسبنكم معاداتكم إياي أن يصيبكم عذاب الاستئصال في الدنيا
مثل ما حصل لقوم نوح من الغرق ولقوم هود من الريح ولقوم صالح من الرجفة ولقوم لوط من الخسف أما قوله وما قوم لوط منكم ببعيد ففيه وجهان الأول
أن المراد نفي البعد في المكان لأن بلاد قوم لوط قريبة من مدين والثاني المراد نفي البعد في الزمان لأن إهلاك قوم لوط أقرب الإهلاكات التي عرفها الناس في
زمان شعيب وعلى التقديرين فإن القرب في المكان والزمان يفيد زيادة المعرفة وكمال الوقوف على الأحوال فكأنه يقول اعتبروا بأحوالهم واحذروا من مخالفة الله
ومنازعته حتى لا ينزل بكم مثل ذلك العذاب فإن قيل لم قال وما قوم لوط منكم ببعيد وكان الواجب أن يقال ببعيدين أجاب صاحب الكشاف
من وجهين الأول أن يكون التقدير وما إهلاكهم بشيء بعيد والثاني أنه يجوز أن يسوى في قريب وبعيد وكثير وقليل بين المذكر والمؤنث لورودها على زنة المصادر
التي هي الصهيل والنهيق ونحوهما **النوع الخامس** من الوجوه التي ذكرها شعيب عليه السلام قوله واستغفروا ربكم عن عبادة الأوثان ثم توبوا إليه عن البخس والنقصان
إن ربي رحيم بأوليائه ودود قال أبو بكر الأنباري الودود في أسماء الله تعالى المحب لعباده من قولهم وددت الرجل أوده ودا وقال الأزهري في كتاب شرح أسماء
الله تعالى ويجوز أن يكون ودود فعولا بمعنى مفعول كركوب وحلوب ومعناه أن عباده الصالحين يودونه ويحبونه لكثرة أفضاله وإحسانه على الخلق واعلم
أن هذا الترتيب الذي رعاه شعيب عليه السلام في ذكر هذه الوجوه الخمسة ترتيب لطيف وذلك لأنه بين أولا أن ظهور البينة له وكثرة إنعام الله عليه في
الظاهر والباطن يمنعه من الخيانة في وحي الله ويصده عن التهاون في تكاليفه ثم بين ثانيا أنه مواظب على العمل بهذه الدعوة ولو كانت باطلة لما اشتغل
هو بها مع اعترافكم بكونه حليما رشيدا ثم بين صحته بطريق آخر وهو أنه كان معروفا بتحصيل موجبات الصلح والصلاح وإخفاء موجبات الفتن فلو كانت
هذه الدعوة باطلة لما اشتغل بها ثم لما بين صحة طريقته أشار إلى نفي المعارض فقال لا ينبغي أن يحملكم عداوتي على مذهب ودين تقعون بسببه في العذاب
الشديد من الله تعالى كما وقع فيه أقوام الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ثم إنه لما صحح مذهب نفسه بهذه الدلائل عاد إلى تقرير ما ذكره أولا وهو التوحيد
والمنع من البخس فأشار إلى التوحيد بقوله واستغفروا وإلى المنع من البخس بقوله تعالى ثم توبوا إليه ثم بين لهم أن سبق الكفر والمعصية منهم لا
ينبغي أن يمنعهم من الإيمان والطاعة لأنه تعالى رحيم ودود يقبل الإيمان والتوبة من الكافر والفاسق لأن رحمته لعباده ومحبته لهم توجب ذلك وهذا التقرير في
غاية الكمال قوله تعالى قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول الآية اعلم أنه عليه السلام لما بالغ في التقرير والبيان أجابوه بكلمات فاسدة **النوع الأول**
قولهم يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول وفيه مسألتان المسألة الأولى لقائل أن يقول إنه عليه السلام كان يخاطبهم بلسانهم فلم قالوا ما نفقه والعلماء ذكروا
عنه أنواعا من الجواب فالأول أن المراد ما نفقه كثيرا مما تقول لأنهم كانوا لا يلقون إليه أفهامهم لشدة نفرتهم عن كلامه وهو كقوله وجعلنا على قلوبهم أكنة
أن يفقهوه والثاني أنهم فهموه ولكنهم ما أقاموا له وزنا فذكروا هذا الكلام على وجه الاستهانة كما يقول الرجل لصاحبه إذا لم يعبأ بحديثه ما أدري ما تقول
والثالث أن هذه الدلائل التي ذكرها ما أقنعتهم في صحة التوحيد والنبوة والبعث وما يجب من ترك الظلم والسرقة فقولهم ما نفقه أي لم نعرف صحة
الدلائل التي ذكرتها على صحة هذه المطالب المسألة الثانية من الناس من قال الفقه اسم لعلم مخصوص وهو معرفة غرض المتكلم من كلامه واحتجوا بهذه الآية وهي قوله
ما نفقه كثيرا مما تقول فأضاف الفقه إلى القول ثم صار اسما لنوع معين من علوم الدين ومنهم من قال إنه اسم لمطلق الفهم يقال أوتي فلان فقها
في الدين أي فهما وقال النبي صلى الله عليه وسلم ليفقهه في الدين أي يفهمه تأويله **النوع الثاني** من الأشياء التي ذكروها قولهم وإنا لنراك فينا ضعيفا وفيه
وجهان الأول أن الضعيف الذي يتعذر عليه منع القوم عن نفسه والثاني أن الضعيف هو الأعمى بلغة حمير واعلم أن هذا القول ضعيف من وجوه الأول
أنه ترك للظاهر من غير دليل والثاني أن قوله فينا يبطل هذا الوجه ألا ترى أنه لو قال إنا لنراك أعمى فينا كان فاسدا لأن الأعمى أعمى فيهم وفي غيرهم الثالث
أنهم قالوا بعد ذلك ولولا رهطك لرجمناك فنفوا عنه القوة التي أثبتوها في رهطه ولما كان المراد بالقوة التي أثبتوها للرهط هي النصرة وجب
أن تكون القوة التي نفوها عنه هي النصرة والذين حملوا اللفظ على ضعف البصر لعلهم إنما حملوه عليه لأنه سبب الضعف واعلم أن أصحابنا يجوزون
العمى على الأنبياء إلا أن هذا اللفظ لا يحسن الاستدلال به في إثبات هذا المعنى لما بيناه وأما المعتزلة فقد اختلفوا فيه فمنهم من قال إنه لا يجوز لكونه منفرا
فإنه لا يمكنه الاحتراز عن النجاسات ولأنه يخل بجواز كونه حاكما وشاهدا فلأن يمنع بالنبوة كان أولى والكلام فيه لا يليق بهذه الآية لأنا بينا أن الآية لا دلالة
فيها على هذا المعنى **النوع الثالث** من الأشياء التي ذكروها ولولا رهطك لرجمناك وفيه مسألتان المسألة الأولى قال صاحب الكشاف الرهط من الثلاثة

الى العشرة وقيل الى السبعة وقد كان رهط على ملتهم فقالوا لولا حرمة رهطك عندنا بسبب كونهم على ملتنا لرجمناك والمقصود من هذا الكلام انهم بينوا انه لا حرمة له عندهم
ولا وقع له في صدورهم وانهم انما لم يقتلوه لاجل احترامهم رهطه المسئلة الثانية الرجم في اللغة عبارة عن الرمي وذلك قد يكون بالحجارة عند قصد القتل ولما كان
هذا الرجم سببا للقتل لاجرم سموا القتل رجما وقد يكون بالقول الذي هو القذف كقوله رجما بالغيب وقوله ويقذفون بالغيب من مكان بعيد وقد يكون
بالشتم واللعن ومنه قوله الشيطان الرجيم وقد يكون بالطرد كقوله رجوما للشياطين اذا عرفت هذا ففي الآية وجهان الاول لرجمناك لقتلناك والثاني
لشتمناك وطردناك عليك من الانبياء الذين ذكرناهم وما انت علينا بعزيز ومعناه انك لما لم تكن علينا عزيزا سهل علينا اقدامنا على

النوع الرابع

تنكيلك وايذائك واعلم ان كل هذه الوجوه التي ذكروها ليس دافعا لما قرره شعيب من الدلائل والبينات بل هي جارية مجرى مقابلة الدليل والحجة بالشتم والسفاهة
قال يا قوم ارهطي اعز عليكم من الله واتخذتموه وراءكم ظهريا ان ربي بما تعملون محيط ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني
عامل سوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ومن هو كاذب وارتقبوا اني معكم رقيب ولما جاء امرنا
نجينا شعيبا والذين آمنوا معه برحمة منا واخذت الذين ظلموا الصيحة فاصبحوا في ديارهم جاثمين
كأن لم يغنوا فيها الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين الى

النوع الاول

اعلم ان الكفار لما خوفوا شعيبا عليه السلام بالقتل والايذاء حكى الله تعالى عنه ما ذكره في هذا المقام وهو نوعان من الكلام قوله تعالى قال يا قوم ارهطي
اعز عليكم من الله والمعنى ان القوم زعموا انهم تركوا ايذاءه رعاية لجانب قومه فقال انتم تزعمون انكم تتركون قتلي اكراما لرهطي والله اولى ان يتبع امره
فكانه يقول حفظكم اياي رعاية لامر الله اولى من حفظكم اياي رعاية لحق رهطي اما قوله واتخذتموه وراءكم ظهريا فالمعنى انكم نسيتموه وجعلتموه كالشيء
المنبوذ وراء الظهر لا يعبأ به قال صاحب الكشاف والظهري منسوب الى الظهر والكسر من تغييرات النسب ونظيره قولهم في النسبة الى الامس امسي

النوع الثاني

بكسر الهمزة وقوله ان ربي بما تعملون محيط يعني انه عالم باحوالكم فلا يخفى عليه شيء منها قوله تعالى ويا قوم اعملوا على مكانتكم والمكانة الحالة
التي يتمكن بها صاحبها من عمله والمعنى اعملوا حال كونكم موصوفين بغاية المكنة والقدرة كل ما في وسعكم وطاقتكم من ايصال الشرور الي فاني ايضا عامل
بقدر ما اتاني الله من القدرة ثم قال سوف تعلمون الآية فان قيل ان يقول لم لم يقل فسوف تعلمون والجواب ادخال الفاء وصل ظاهر بحرف موضوع
للوصل واما حذف الفاء فانه يجعله جوابا عن سؤال مقدر والتقدير انه لما قال ويا قوم اعملوا على مكانتكم اني عامل فكانهم قالوا فماذا يكون بعد
ذلك فقال سوف تعلمون فظهر ان حذف حرف الفاء ههنا اكمل في باب الفصاحة والتهويل ثم قال وارتقبوا اني معكم رقيب والمعنى وانتظروا
العاقبة اني معكم رقيب اي منتظر والرقيب بمعنى الراقب من رقبه كالضريب والصريم بمعنى الضارب والصارم او بمعنى المراقب كالعشير والنديم
او بمعنى المرتقب كالفقير والرفيع بمعنى المفتقر والمرتفع قوله تعالى ولما جاء امرنا نجينا شعيبا والذين آمنوا معه روى الكلبي عن ابن عباس قال لم يعذب
الله تعالى امتين بعذاب واحد الا قوم شعيب وقوم صالح فاما قوم صالح فاخذتهم الصيحة من تحتهم وقوم شعيب اخذتهم من فوقهم وقوله
ولما جاء امرنا يحتمل ان يكون المراد منه ولما جاء وقت امرنا ملكا من الملائكة بتلك الصيحة ويحتمل ان يكون المراد من الامر العذاب وعلى التقديرين
فاخبر الله تعالى انه نجى شعيبا ومن معه من المؤمنين برحمة منه وفيه وجهان الاول انه تعالى انما خلصهم من ذلك العذاب بمحض رحمته تنبيها على ان كل ما يصل الى
العبد ليس الا بفضل الله ورحمته والثاني ان يكون المراد من الرحمة الايمان والطاعة وسائر الاعمال الصالحة وهي ايضا ما حصلت الا بتوفيق
الله تعالى ثم انه تعالى وصف كيفية ذلك العذاب فقال واخذت الذين ظلموا الصيحة وانما ذكر الصيحة بالالف واللام اشارة الى المعهود السابق وهي صيحة جبريل
عليه السلام فاصبحوا في ديارهم جاثمين والجاثم اللازم لمكانه الذي لا يتحول عنه يعني ان جبريل عليه السلام لما صاح بهم تلك الصيحة زهق روح كل واحد منهم بحيث
يقع في مكانه ميتا كأن لم يغنوا فيها اي كأن لم يقيموا في ديارهم احياء متصرفين مترددين ثم قال تعالى الا بعدا لمدين كما بعدت ثمود وقد تقدم تفسير هذه
اللفظة وانما شبههم في حالهم على ثمود لما ذكرنا انه تعالى عذبهم بمثل عذاب ثمود ولقد ارسلنا موسى بآياتنا وسلطان مبين
الى فرعون وملائه فاتبعوا امر فرعون وما امر فرعون برشيد يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم
النار وبئس الورد المورود واتبعوا في هذه لعنة ويوم القيامة بئس الرفد المرفود ذلك من انباء

القصة السابعة

القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم ولكن اعلم ان هذه هي من القصص التي ذكرها الله تعالى
في هذه السورة وهي آخر القصص في هذه السورة اما قوله بآياتنا وسلطان مبين ففيه وجهان الاول ان المراد من الآيات التوراة مع ما فيها من الشرائع
والاحكام ومن السلطان المبين المعجزات القاهرة الباهرة والتقدير ولقد ارسلنا موسى بشرائع واحكام وتكاليف وايدناه بمعجزات قاهرة وبينات باهرة
الثاني ان الآيات هي المعجزات والبينات والسلطان الحجة وهو كقوله ان عندكم من سلطان بهذا وقوله تعالى ما انزل الله بها من سلطان وعلى هذا التقدير ففيه وجهان
الاول ان هذه الآيات بانها سلطان مبين لموسى على صدق نبوته والثاني ان يراد بالسلطان المبين العصا لانه اجلها وذلك لانه تعالى اعطى موسى عليه السلام
تسع آيات بينات وهي العصا واليد والطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم ونقص من الثمرات ومنهم من ابدل نقص الثمرات والانفس بالطلال

منهم من ابدل نقص الثمرات والانفس باظلال الجبل وفلق البحر واختلفوا في ان الحجة لم سميت بالسلطان فقال بعض المحققين لان صاحب الحجة يقهر من لا حجة له عند النظر كما يقهر
السلطان غيره فلهذا توصف الحجة بانها سلطان وقال الزجاج السلطان هو الحجة والسلطان سمي سلطانا لانه حجة الله في ارضه واشتقاقه من السليط والسليط
ما يضاء به ومن هذا قيل للزيت السليط وفيه قول ثالث وهو ان السلطان مشتق من التسلط بسبب كمالهم في القوة العقلية والملوك سلاطين
بسبب ما معهم من القدرة والمكنة الا ان سلطنة العلماء اقوى واكمل من سلطنة الملوك لان سلطنة العلماء لا تقبل النسخ والعزل وسلطنة الملوك تقبلهما
ولان سلطنة الملوك تابعة لسلطنة العلماء ولان سلطنة العلماء من جنس سلطنة الانبياء وسلطنة الملوك من جنس سلطنة الفراعنة فان قيل او ليس ان
الآيات المذكورة في قوله بآياتنا على المعجزات والسلطان ايضا على الدلائل والمبين ايضا معناه كونه سببا للظهور فما الفرق بين هذه المراتب الثلاث قلنا
الآيات اسم للقدر المشترك بين العلامات التي تفيد الظن وبين الدلائل التي تفيد اليقين واما السلطان فهو اسم لما يفيد القطع واليقين الا
انه اسم للقدر المشترك بين الدليل الذي تأكد بالحس وبين الدليل الذي لم يتأكد بالحس واما الدليل القاطع الذي تأكد بالحس فهو السلطان
المبين ولما كانت معجزات موسى عليه السلام هكذا لاجرم وصفها الله تعالى بانها سلطان مبين ثم قال تعالى الى فرعون وملائه يعني وارسلنا موسى بمثل
هذه الآيات الى فرعون وملائه اي جماعته ثم قال فاتبعوا امر فرعون ويحتمل ان يكون المراد امره اياهم بالكفر بموسى ومعجزاته ويحتمل ان يكون المراد
من الامر الطريق والشأن ثم قال وما امر فرعون برشيد اي بمرشد الى خير وقيل رشيد اي ذو رشد واعلم ان تبعد طريق فرعون عن الرشد كان ظاهرا الا
انه كان دهريا نافيا للصانع والمعاد وكان يقول لا اله للعالم وانما يجب على اهل كل بلد ان يشتغلوا بطاعة سلطانهم وعبوديته رعاية
لمصلحة العالم وكل الرشد في عبادة الله ومعرفته فلما كان هو نافيا لهذين الامرين كان خاليا عن الرشد بالكلية ثم انه تعالى ذكر في صفته وصفة قومه فقال
يقدم قومه يوم القيامة فاوردهم النار وبئس الورد المورود وفيه بحثان الاول من بحث اللغة يقال قدم فلان فلانا بمعنى تقدمه ومنه قادمة
الرحل كما يقال قدمه بمعنى تقدمه ومنه مقدمة الجيش البحث الثاني من حيث المعنى وهو ان فرعون كان قدوة لقومه في الضلال حال ما كانوا
في الدنيا وكذلك يتقدمهم الى النار وهم يتبعونه او يقال كما تقدم قومه في الدنيا فادخلهم في البحر واغرقهم فكذلك يتقدمهم في القيامة
فيدخلهم النار ويحرقهم ويجوز ايضا ان يريد بقوله وما امر فرعون برشيد وما امره بصالح حميد العاقبة ويكون قوله يقدم قومه تفسيرا لذلك وايضاحا
اي كيف يكون امره رشيدا مع ان عاقبته هكذا فان قيل لم لم يقل يقدم قومه فيوردهم النار بل قال يقدم قومه فاوردهم بلفظ الماضي قلنا لان
الماضي قد وقع ودخل في الوجود فلا يبقى شبهة في وقوعه فاذا عبر عن المستقبل بلفظ الماضي دل على غاية المبالغة ثم قال وبئس الورد المورود وفيه
بحثان الاول لفظ النار مؤنث فكان ينبغي ان يقال وبئست الورد المورود الا ان لفظ الورد مذكر فكان التذكير والتأنيث جائزين
كما تقول نعم المنزل دارك ونعمت المنزل دارك فمن ذكر غلب المنزل ومن انث بنى على تأنيث الدار هكذا قاله الواحدي البحث الثاني الورد
قد يكون بمعنى الورود فيكون مصدرا وقد يكون بمعنى الوارد وقال الله تعالى ونسوق المجرمين الى جهنم وردا وقد يكون بمعنى المورود عليه كالماء الذي
يورد عليه قال صاحب الكشاف الورد والمورود والمورود الذي ورده فشبه الله تعالى فرعون بمن يتقدم الواردة الى الماء وشبه
اتباعه بالواردين ثم قال بئس الورد الذي يوردونه النار لان الورد انما يراد لتسكين العطش وتبريد الاكباد والنار ضده ثم قال واتبعوا
في هذه لعنة ويوم القيامة والمعنى انهم اتبعوا في هذه الدنيا لعنة وفي يوم القيامة ايضا ومعناه ان اللعن من الله ومن الملائكة ومن الانبياء
ملتصق بهم في الدنيا وفي الآخرة لا يزول عنهم ونظيره قوله في سورة القصص واتبعوا في هذه الدنيا لعنة ويوم القيامة هم من المقبوحين
ثم قال بئس الرفد المرفود والرفد هو العطية والصلة الذي يعين على المطلوب سأل نافع بن الازرق ابن عباس عن قوله بئس الرفد
المرفود قال هو اللعنة بعد اللعنة وقال قتادة ترادفت عليهم لعنتان من الله لعنة في الدنيا ولعنة في الآخرة وكل شيء جعلته عونا
لشيء فقد رفدته به ذلك من انباء القرى نقصه عليك منها قائم وحصيد وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم فما
اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء لما جاء امر ربك وما زادوهم غير تتبيب وكذلك
اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة ان اخذه اليم شديد ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة
ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود وما نؤخره الا لاجل معدود يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه
اعلم انه تعالى لما ذكر قصص الاولين قال ذلك من انباء القرى نقصه عليك والفائدة في ذكرها امور اولها ان الانتفاع بالدليل العقلي المحض
انما يحصل للانسان الكامل وذلك انما يكون في غاية الندرة فاما اذا ذكرت الدلائل ثم اكدت باقاصيص الاولين صار ذكر هذه الاقاصيص كالموصل
لتلك الدلائل العقلية الى العقول الوجه الثاني انه تعالى خلط بهذه الاقاصيص انواع الدلائل التي كان الانبياء عليهم السلام يتمسكون بها ويذكر
مدافعات الكفار لتلك الدلائل وشبهاتهم في دفعها ثم يذكر عقيبها اجوبة الانبياء عنها ثم يذكر عقيبها انهم لما اصروا واستكبروا وقعوا
في عذاب الدنيا وبقي عليهم اللعن والعقاب في الدنيا وفي الآخرة فكان ذكر هذه القصص سببا لايصال الدلائل والجواب عن الشبهات الى القلوب

المنكرين وسببا لازالة القسوة والغلظة عن قلوبهم فثبت ان احسن الطرق في الدعوة الى الله تعالى ما ذكرناه وثانيها ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان
يذكر هذه القصص من غير مطالعة ولا تلمذ وذلك يدل على النبوة كما قررناه وثالثها ان الذين يسمعون هذه القصص يتقرر عندهم ان عاقبة الصديق
والزنديق والموافق والمنافق الى ترك الدنيا والخروج عنها الا ان المؤمن يخرج من الدنيا مع الثناء الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في الآخرة و
الكافر يخرج من الدنيا مع اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة فاذا تكررت هذه الاقاصيص على السمع فلا بد وان يلين القلب ويخضع النفس و
تزول العداوة ويحصل في القلب خوف يحمل على النظر والاستدلال فهذا كلام جليل في فوائد ذكر هذه القصص اما قوله ذلك من انباء القرى ففيه ابحاث
الاول ان قوله ذلك اشارة الى الغائب والمراد منه ههنا الاشارة الى هذه القصص التي تقدمت وهي حاضرة الا ان الجواب عنه ما تقدم
في قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه الثاني ان لفظ ذلك يشار به الى الواحد والاثنين والجماعة كقوله لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك وايضا
يحتمل ان يكون ذلك الذي ذكرناه هو كذا وكذا البحث الثالث قال صاحب الكشاف ذلك مبتدأ من انباء القرى خبر ونقصه خبر بعد خبر اي
ذلك المذكور بعض انباء القرى مقصوص عليك ثم قال منها قائم وحصيد والضمير في قوله منها عائد الى القرى شبه ما بقي من آثار القرى وجدرانها
بالزرع القائم على ساقه وما عفا منها وبطل بالحصيد والمعنى ان تلك القرى بعضها بقي منها شيء وبعضها هلك وما بقي منه اثر اصلا ثم قال تعالى
وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم وفيه وجوه الاول وما ظلمناهم بالعذاب والاهلاك ولكن ظلموا انفسهم بالكفر والمعصية الثاني ان الذي
نزل بالقوم ليس بظلم من الله تعالى بل هو عدل وحكمة لاجل ان القوم اولا ظلموا انفسهم بسبب اقدامهم على الكفر والمعاصي فاستوجبوا لاجل
تلك الاعمال من الله تعالى ذلك العذاب الثالث قال ابن عباس يريد ما نقصناهم في الدنيا من النعيم والرزق ولكن نقصوا حظ انفسهم حيث
استخفوا بحقوق الله ثم قال فما اغنت عنهم آلهتهم التي يدعون من دون الله من شيء اي ما نفعتهم الآلهة في شيء البتة ثم قال وما زادوهم غير تتبيب
قال ابن عباس غير تخسير يقال تب اذا خسر وتببه غيره اذا اوقعه في الخسران والمعنى ان الكفار كانوا يعتقدون في الاصنام انها تعين
على تحصيل المنافع ودفع المضار ثم انه تعالى اخبر انهم عند الحاجة الى المعين ما وجدوا منها شيئا لا جلب نفع ولا دفع ضرر ثم كما لم يجدوا ذلك
فقد وجدوا ضده وهو ان ذلك الاعتقاد زال عنهم به منافع الدنيا والآخرة وجلب اليهم مضار الدنيا والآخرة فكان ذلك من اعظم موجبات
الخسران قوله تعالى وكذلك اخذ ربك الآية وفيها مسئلتان المسئلة الاولى قرأ عاصم الجحدري اذ اخذ القرى بالف واحدة والباقون
بالقصر المسئلة الثانية اعلم انه تعالى لما اخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم في كتابه ما فعله بامم من تقدم من الانبياء لما خالفوا الرسل وردوا
عليهم من عذاب الاستيصال وبين انهم ظلموا انفسهم فحل بهم العذاب في الدنيا قال بعده وكذلك اخذ ربك اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين
ان عذابه ليس بمقتصر على من تقدم بل الحال في اخذ كل الظالمين يكون كذلك قوله وهي ظالمة الضمير فيه عائد الى القرى وهو في الحقيقة عائد
الى اهلها ونظيره قوله تعالى وكم قصمنا من قرية كانت ظالمة وقوله وكم اهلكنا من قرية بطرت معيشتها واعلم انه تعالى لما بين كيفية اخذ الامم
المتقدمة ثم بين انه انما يأخذ جميع الظالمين على ذلك الوجه اتبعه بما يزيده تأكيدا وتقوية فقال ان اخذه اليم شديد فوصف ذلك
العذاب بالايلام وبالشدة فلا يفيد في الدنيا الا الالم ولا اشد في الدنيا وفي الآخرة وفي الوهم والعقل الا الشديد الالم واعلم ان
هذه الآية تدل على ان من اقدم على ظلم فانه يجب عليه ان يتدارك ذلك بالتوبة والانابة لئلا يقع في الاخذ الذي وصفه الله تعالى
بانه اليم شديد ولا ينبغي ان يظن ان هذه الاحكام مختصة باولئك المتقدمين لانه تعالى لما حكى احوال المتقدمين قال وكذلك اخذ ربك
اذا اخذ القرى وهي ظالمة فبين ان كل من شارك اولئك المتقدمين في فعل ما لا ينبغي فلا بد وان يشاركهم في ذلك الاخذ الاليم الشديد
ثم قال تعالى ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة قال القفال تقرير هذا الكلام ان يقال ان هؤلاء انما عذبوا في الدنيا لاجل تكذيبهم
الانبياء واشراكهم بالله فاذا عذبوا في الدنيا على ذلك وهي دار العمل فلان يعذبوا عليه في الآخرة التي هي دار الجزاء كان اولى واعلم ان
اكثر من تنبه لهذا البحث من المفسرين عولوا على هذا الوجه وذلك لان على هذا الوجه الذي ذكره القفال يكون ظهور عذاب الاستيصال في هذا
المعنى كالمقصود في الدنيا دليلا على ان القول بالقيامة والبعث والحشر والنشر حق وصدق وظاهر الآية يقتضي ان العلم بان القيامة حق
كالشرط في حصول الاعتبار بظهور عذاب الاستيصال وهذا المعنى كالمضاد لما ذكره القفال لان القفال يجعل العلم بعذاب الاستيصال اصلا
للعلم بان القيامة حق والآية تدل على ان العلم بالقيامة حق اصل للانتفاع والاعتبار بظهور عذاب الاستيصال فبطل ما ذكره القفال والاصوب
عندي ان يقال العلم بان القيامة حق موقوف على العلم بان المؤثر لوجود هذه السموات والارض فاعل مختار لا موجب بالذات وما لم يعرف
الانسان ان اله العالم فاعل مختار وقادر على كل الممكنات وان جميع الحوادث الواقعة في السموات والارضين لا تحصل الا بتكوينه وقضائه
لا يمكنه ان يعتبر بعذاب الاستيصال وذلك لان الذين يزعمون ان المؤثر في وجود هذا العالم موجب بالذات لا فاعل مختار يزعمون ان
هذه الاحوال التي ظهرت في ايام الانبياء عليهم السلام مثل الغرق والحرق والخسف والمسخ والصيحة كلها انما حدثت بسبب قرانات الكواكب واتصال

بعضها بالبعض واذا كان الامر كذلك فحينئذ لا يكون حصولها دليلا على صدق الانبياء فاما الذي يؤمن بالقيامة فلا يتم ذلك الايمان الا اذا اعتقد ان اله العالم فاعل
مختار وانه عالم بجميع الجزئيات ومتى كان الامر كذلك لزم القطع بان حدوث هذه الحوادث الهائلة والوقائع العظيمة انما كان بسبب ان اله العالم
خلقها واوجدها وانها ليست بسبب طبائع الكواكب وقراناتها وحينئذ ينتفع بسماع هذه القصص ويستدل بها على صدق الانبياء عليهم السلام
فثبت بهذا صحة قوله تعالى ان في ذلك لآية لمن خاف عذاب الآخرة ثم قال تعالى ذلك يوم مجموع له الناس وذلك يوم مشهود واعلم انه تعالى لما
ذكر الآخرة وصف ذلك اليوم بوصفين احدهما انه يوم مجموع له الناس والمعنى ان خلق الاولين والآخرين كلهم يحشرون في ذلك اليوم ويجمعون
والثاني انه يوم مشهود قال ابن عباس يشهده البر والفاجر وقال آخرون يشهده اهل السماء واهل الارض والمراد من الشهود الحضور والمقصود
من ذكره انه ربما وقع في قلب انسان انهم لما جمعوا في ذلك الوقت لم يعرف كل احد الا واقعة نفسه فبين تعالى ان تلك الوقائع بقيت معلومة
للكل بسبب المحاسبة والمسائلة ثم قال وما نؤخره الا لاجل معدود والمعنى ان تأخير الآخرة وافناء الدنيا موقوف على اجل معدود وكل ما له عدد
فهو متناه وكل ما كان متناهيا فانه لا بد وان يفنى فيلزم ان يقال ان تأخير الآخرة سينتهي الى وقت لا بد وان يقيم الله تعالى القيمة فيه وان
تخرب الدنيا فيه وكل ما هو آت قريب يوم يأت لا تكلم نفس الا باذنه فمنهم شقي وسعيد فاما الذين شقوا ففي
النار لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك ان ربك فعال
لما يريد واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ
في الآية مسائل المسئلة الاولى قرأ ابن عامر وحمزة وعاصم يأت بحذف الياء والباقون باثبات الياء قال صاحب الكشاف وحذف الياء والاجتزاء عنها
بالكسرة كثير في لغة هذيل ونحوه قولهم لا ادر حكاه الخليل وسيبويه المسئلة الثانية قال صاحب الكشاف فاعل يأتي هو الله كقوله هل ينظرون الا ان
يأتيهم الله وقوله او يأتي ربك ويعضده قراءة من قرأ وما يؤخره بالياء واقول لا يعجبني هذا التأويل لان قوله هل ينظرون الا ان يأتيهم الله حكاية
عن اقوام والظاهر انهم هم اليهود وذلك ليس فيه حجة وكذا قوله او يأتي ربك اما ههنا فهو صريح كلام الله واسناد فعل الاتيان اليه مشكل فان
قالوا فما قولك في قوله تعالى وجاء ربك قلنا هناك تأويلات وايضا فهو صريح فلا يمكن دفعه فوجب المصير الى التأويل اما ههنا ليس اللفظ صريحا
في اسناد الاتيان الى الله تعالى فوجب الامتناع منه بل الواجب ان يقال المراد منه يوم يأتي الشيء المهيب الهائل المستعظم فحذف الله تعالى ذكره
بعينه ليكون اقوى في التخويف المسئلة الثالثة قال صاحب الكشاف العامل في انتصاب الظرف هو قوله لا تكلم او اضمار اذكر اما قوله تعالى لا تكلم نفس
الا باذنه ففيه حذف والتقدير لا تتكلم نفس فيه الا باذن الله فان قيل كيف الجمع بين هذه الآية وبين سائر الآيات التي توهم كونها مناقضة لهذه الآية
منها قوله تعالى يوم تأتي كل نفس تجادل عن نفسها ومنها انهم يكذبون ويحلفون بالله عليه وهو قولهم والله ربنا ما كنا مشركين ومنها قوله
وقفوهم انهم مسئولون ومنها قوله هذا يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون والجواب من وجهين الاول انه حيث ورد المنع من الكلام فهو محمول
على ذكر الاعذار الكاذبة الباطلة وحيث ورد الاذن في الكلام فهو محمول على الجواب بالحقيقة الصحيحة الثاني ان ذلك اليوم يوم طويل وله مواقف ففي بعضها
يجادلون عن انفسهم وفي بعضها يكفون عن الكلام وفي بعضها يؤذن لهم فيتكلمون وفي بعضها يختم على افواههم وتكلم ايديهم وتشهد ارجلهم اما قوله تعالى
فمنهم شقي وسعيد ففيه مسائل المسئلة الاولى قال صاحب الكشاف الضمير في قوله فمنهم لاهل الموقف ولم يذكر لانه معلوم ولان قوله لا تكلم نفس
الا باذنه يدل عليه ولانه قد مر ذكر الناس في قوله مجموع له الناس المسئلة الثانية فمنهم شقي وسعيد يدل ظاهره على ان اهل الموقف لا يخرجون
عن هذين القسمين فان قيل اليس في الناس مجانين واطفال وهم خارجون عن هذين القسمين قلنا المراد من يحشر من الخلق للحساب وهم لا يخرجون
عن هذين القسمين فان قيل قد احتج القاضي بهذه الآية على فساد ما يقال ان اهل الاعراف لا في الجنة ولا في النار فما قولكم فيه قلنا لما سلم ان الاطفال
والمجانين خارجون عن هذا التقسيم لانهم لا يحاسبون فلم لا يجوز ايضا ان يقال اصحاب الاعراف ايضا خارجون عنه لانهم ايضا لا يحاسبون
لان الله تعالى علم من حالهم ان ثوابهم يساوي عذابهم فلا فائدة في حسابهم فان قيل القاضي استدل بهذه الآية ايضا على ان كل من حضر عرصة
القيامة فانه لا بد وان يكون ثوابه زائدا او يكون عقابه زائدا فاما من كان ثوابه مساويا لعقابه فانه وان كان جائزا في العقل الا ان هذا النص
دل على انه غير موجود قلنا الكلام فيه ما سبق من ان السعيد هو الذي يكون من اهل الثواب والشقي هو الذي يكون من اهل العقاب وتخصيص هذين القسمين
بالذكر لا يدل على نفي القسم الثالث والدليل عليه ان اكثر الآيات مشتملة على ذكر المؤمن والكافر فقط وليس فيه ذكر ثالث لا يكون مؤمنا ولا
كافرا مع ان القاضي اثبته فاذا لم يلزم من عدم ذكر ذلك الثالث عدمه فكذلك لا يلزم من عدم ذكر هذا الثالث عدمه المسئلة الثالثة اعلم
انه تعالى حكم الآن على بعض اهل القيامة بانه سعيد وعلى بعضهم بانه شقي ومن حكم الله عليه بحكم وعلم منه ذلك الامر امتنع كونه بخلافه والا لزم ان
يصير خبر الله تعالى كذبا وعلمه جهلا وذلك محال فثبت ان السعيد لا ينقلب شقيا وان الشقي لا ينقلب سعيدا وتقرير هذا الدليل مر
في هذا الكتاب مرارا لا تحصى وروي عن امير المؤمنين عمر رضي الله عنه انه قال لما نزل قوله تعالى فمنهم شقي وسعيد قلت يا رسول الله فعلى ماذا نعمل

على شيء قد فرغ منه ام على شيء لم يفرغ منه فقال على شيء قد فرغ منه يا عمر وجرت به الاقلام ولكن كل ميسر لما خلق له وقالت المعتزلة نقل عن الحسن انه قال منهم شقي بعمله وسعيد بعمله قلنا الدليل القاطع لا يدفع بهذه الروايات وايضا فلا نزاع انه انما شقي بعمله وسعد بعمله ولكن لما كان ذلك العمل حاصلا بقضاء الله وقدره كان الدليل الذي ذكرناه باقيا واعلم انه تعالى لما قسم اهل القيامة الى هذين القسمين شرح حال كل واحد منهما فقال فاما الذين شقوا ففي النار لهم فيها زفير وشهيق ذكروا في الفرق بين الزفير والشهيق وجوها الاول قال الليث الزفير ان يملأ الرجل صدره حال كونه في الغم الشديد من النفس ويخرجه والشهيق ان يخرج ذلك النفس يقال فلان عظيم الزفرة اي عظيم البطن واقول ان الانسان اذا عظم غمه انحصر روح قلبه في داخل القلب فاذا انحصر الروح قويت الحرارة وعظمت وعند ذلك يحتاج الانسان الى النفس القوي لاجل ان يستدخل هواء باردا كثيرا حتى يقوى على ترويح تلك الحرارة فلهذا السبب يعظم في ذلك الوقت استدخال الهواء في داخل البدن وحينئذ يرتفع صدره وينتفخ جنباه ولما كانت الحرارة الغريزية والروح الحيواني بقي محصورا في داخل القلب استولت البرودة على الاعضاء الخارجة فربما عجزت آلات النفس عن دفع ذلك الهواء الكثير المستنشق فيبقى ذلك الهواء منحصرا في الصدر ويقرب من ان يختنق الانسان منه وحينئذ تجتهد الطبيعة في اخراج ذلك الهواء فعلى قياس قول الاطباء الزفير هو استدخال الهواء الكثير لترويح الحرارة الحاصلة في القلب بسبب انحصار الروح فيه والشهيق هو اخراج ذلك الهواء عند مجاهدة الطبيعة في اخراجه وكل واحدة من هاتين الحالتين تدل على كرب شديد وغم عظيم الوجه الثاني في الفرق بين الزفير والشهيق قال بعضهم الزفير بمنزلة ابتداء صوت الحمار بالنهيق واما الشهيق فهو بمنزلة آخر صوت الحمار الوجه الثالث قال الحسن قد ذكرنا ان الزفير عبارة عن الارتفاع فنقول الزفير لهب جهنم يرفعهم بقوته حتى اذا وصلوا الى اعلى درجات جهنم وطمعوا في ان يخرجوا منها ضربتهم الملائكة بمقامع من حديد وتردهم الى الدرك الاسفل من جهنم وهو كقوله تعالى كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا فيها فارتفاعهم في النار هو الزفير وانحطاطهم مرة اخرى هو الشهيق الوجه الرابع قال ابو مسلم الزفير ما يجتمع في الصدر من النفس عند البكاء الشديد فينقطع النفس والشهيق هو الصوت الذي يظهر عند اشتداد الكربة والحزن وربما تبعتها الغشية وربما حصل عقيبه الموت الوجه الخامس قال ابو العالية الزفير في الحلق والشهيق في الصدر الوجه السادس قال قوم الزفير الصوت الشديد والشهيق الصوت الضعيف السابع قال ابن عباس لهم فيها زفير وشهيق يريد ندامة ونفسا عاليا وبكاء لا ينقطع وحزنا لا يندفع الثامن الزفير مشعر بالقوة والشهيق بالضعف على ما قررناه بحسب اللغة اذا عرفت هذا فنقول لم يبعد ان يكون المراد من الزفير قوة ميلهم الى عالم الدنيا والى اللذات الجسمانية والمراد من الشهيق ضعفهم عن الاستسعاد بعالم الروحانيات والاستكمال بالانوار الالهية والمدارج القدسية ثم قال تعالى خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك قال قوم ان عذاب الكفار منقطع وله نهاية واحتجوا بالقرآن والمعقول اما القرآن فآيات منها هذه الآية والاستدلال بها من وجهين الاول انه تعالى قال ما دامت السموات والارض دل هذا النص على ان مدة عقابهم مساوية لمدة بقاء السموات والارض ثم توافقنا على ان مدة بقاء السموات والارض متناهية فلزم ان تكون مدة عقابهم منقطعة الثاني ان قوله الا ما شاء ربك استثناء عن مدة عقابهم وذلك يدل على زوال ذلك العقاب في وقت هذا الاستثناء ومما تمسكوا به ايضا قوله تعالى في سورة عم يتساءلون لابثين فيها احقابا بين تعالى ان لبثهم في ذلك العذاب لا يكون الا احقابا معدودة واما العقل فيه وجهان الاول ان معصية الكافر متناهية ومقابلة الجرم المتناهي بعقاب ما لا نهاية له ظلم وانه لا يجوز الثاني ان ذلك العقاب ضرر خال عن النفع فيكون قبيحا بيان خلوه عن النفع ان ذلك النفع لا يرجع الى الله تعالى لانه متعال عن النفع والضرر ولا الى ذلك المعاقب لانه في حقه ضرر محض ولا الى غيره لان اهل الجنة مشغولون بلذاتهم فلا فائدة لهم في التذاذ بالعقاب الدائم في حق غيرهم فثبت ان ذلك العقاب ضرر خال عن جميع جهات النفع فوجب ان لا يجوز واما الجمهور الاعظم من الامة فقد اتفقوا على ان عذاب الكافر دائم وعند هذا احتاجوا الى الجواب عن التمسك بهذه الآية اما قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض فذكروا عنه جوابين الاول قالوا المراد سموات الآخرة وارضها قالوا والدليل على ان في الآخرة سماء وارضا قوله تعالى يوم تبدل الارض غير الارض والسموات وقوله تعالى واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء وايضا لا بد لاهل الآخرة مما يقلهم ويظلهم وذلك هو الارض والسموات ولقائل ان يقول التشبيه انما يحسن ويجوز اذا كان حال المشبه به معلوما مقررا فيشبه به غيره تأكيدا لثبوت الحكم في المشبه ووجود السموات والارض في الآخرة غير معلوم وبتقدير ان يكون وجودهما معلوما الا ان بقاءهما على وجه لا يفنى البتة غير معلوم فاذا كان اصل وجودهما مجهولا لاكثر الخلق ودوامهما ايضا مجهول للاكثر كان تشبيه عقاب الاشقياء به في الدوام كلاما عديم الفائدة اقصى ما في الباب ان يقال لما ثبت بالقرآن وجود سموات وارض في الآخرة وثبت دوامهما وجب الاعتراف به وحينئذ يحسن التشبيه الا انا نقول لما كان الطريق في اثبات دوام سموات اهل الآخرة ودوام ارضهم هو السمع ثم السمع دل على دوام عقاب الكفار فحينئذ الدليل الذي دل على ثبوت الحكم في الاصل حاصل بعينه في الفرع وفي هذه الصورة اجمعوا على ان القياس ضائع والتشبيه باطل فكذا هاهنا الوجه الثاني في الجواب قالوا ان العرب يعبرون عن الدوام والابد بقولهم ما دامت السموات والارض ونظيره قولهم ما اختلف

الليل والنهار وما طما البحر وما اقام الجبل وانه تعالى خاطب العرب على عرفهم في كلامهم فلما ذكروا هذه الاشياء بناء على اعتقادهم انها باقية ابد الآباد علمنا ان هذه الالفاظ بحسب عرفهم تفيد الابد والدوام الخالي عن الانقطاع ولقائل ان يقول هل تسلمون ان قول القائل خالدين فيها ما دامت السموات يمنع من بقائهما موجودة بعد فناء السموات او تقولون انه لا يدل على هذا المعنى فان كان الاول فالاشكال لازم لان النص لما دل على انه يجب ان يكون مدة كونهم في النار مساوية لمدة بقاء السموات ويمنع من حصول بقائهم في النار بعد فناء السموات ثم ثبت انه لا بد من فناء السموات فعند هذا يلزمكم القول بانقطاع ذلك العقاب واما ان قلتم ان هذا الكلام لا يمنع من بقاء كونهم في النار بعد فناء السموات فلا حاجة بكم الى هذا الجواب البتة فثبت ان هذا الجواب على كلا التقديرين ضائع واعلم ان الجواب الحق عندي في هذا الباب شيء آخر وهو ان المفهوم من الآية انه متى كانت السموات والارض باقيتين كان كونهم في النار باقيا فهذا يقتضي انه كلما حصل الشرط حصل المشروط ولا يقتضي انه اذا عدم الشرط ان يعدم المشروط الا ترى انا نقول ان كان هذا انسانا فهو حيوان فان قلنا لكنه انسان فانه ينتج انه حيوان اما اذا قلنا لكنه ليس بانسان لم ينتج انه ليس بحيوان لانه ثبت في علم المنطق ان استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا فكذا هاهنا اذا قلنا متى دامت السموات دام عقابهم فاذا قلنا لكن السموات دائمة لزم ان يكون عقابهم حاصلا اما اذا قلنا لكنه ما بقيت السموات لم يلزم عدم دوام عقابهم فان قالوا فاذا كان العقاب حاصلا سواء بقيت السموات او لم تبق لم يبق لهذا التشبيه فائدة قلنا بل فيه اعظم الفوائد وهو انه يدل على بقاء ذلك العذاب دهرا داهرا وزمانا لا يحيط العقل بطوله وامتداده فاما انه هل يحصل له آخر ام لا فذلك يستفاد من دليل آخر وهذا الجواب الذي قررته جواب حق ولكنه انما يفهمه انسان الف شيئا من المعقولات واما الشبهة الثانية وهي التمسك بقوله تعالى الا ما شاء ربك فقد ذكروا فيه انواعا من الاجوبة الاول وهو الذي ذكره ابن قتيبة وابن الانباري والفراء قالوا هذا استثناء استثناه الله تعالى ولا يفعله البتة كقولك والله لاضربنك الا ان ارى غير ذلك مع ان عزيمتك تكون على ضربه فكذا هاهنا وطولوا في تقرير هذا الجواب وفي ضرب الامثلة فيه وحاصله ما ذكرناه ولقائل ان يقول هذا ضعيف لانه اذا قال لاضربنك الا ان ارى غير ذلك معناه لاضربنك الا اذا رأيت ان اترك الضرب وهذا لا يدل البتة على ان هذه الرؤية قد حصلت ام لا بخلاف قوله خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك فان معناه الحكم بخلودهم فيها الا المدة التي شاء ربك فههنا اللفظ يدل على ان هذه المشيئة قد حصلت جزما فكيف يحسن تمثيل هذا الكلام بذلك الكلام الوجه الثاني في الجواب ان يقال ان كلمة الا هاهنا وردت بمعنى سوى والمعنى انه تعالى لما قال خالدين فيها ما دامت السموات والارض فهم منه انهم يكونون في النار في جميع مدة بقاء السموات والارض في الدنيا ثم قال سوى ما يتجاوز ذلك من الخلود الدائم فذكر اولا في خلودهم ما ليس عند العرب اطول منه ثم زاد عليه الدوام الذي لا آخر له بقوله الا ما شاء ربك والمعنى الا ما شاء ربك من الزيادة التي لا آخر لها الوجه الثالث في الجواب وهو ان المراد من هذا الاستثناء زمان وقوفهم في الموقف فكانه تعالى قال فاما الذين شقوا ففي النار الا وقت وقوفهم للمحاسبة فانه في ذلك الوقت لا يكونون في النار وقال ابو بكر الاصم المراد الا ما شاء ربك وهو حال كونهم في القبر او الدنيا والمراد الا ما شاء ربك حال عمرهم في الدنيا وهذه الاقوال الثلاثة متقاربة والمعنى خالدين فيها الا مقدار مكثهم في الدنيا او في البرزخ او مقدار وقوفهم للحساب ثم يصيرون الى النار الوجه الرابع في الجواب قالوا الاستثناء يرجع الى قوله لهم فيها زفير وشهيق وتقريره ان نقول قوله لهم فيها زفير وشهيق خالدين فيها يفيد حصول الزفير والشهيق مع الخلود فاذا دخل الاستثناء عليه وجب ان يحصل وقت لا يحصل فيه هذا المجموع لكنه ثبت في المعقولات انه كما ينتفي المجموع بانتفاء جميع اجزائه فكذلك ينتفي بانتفاء فرد واحد من اجزائه فاذا انتهوا آخر الامر الى ان يصيروا ساكتين هامدين خامدين فحينئذ لم يبق لهم زفير ولا شهيق فانتفى احد اجزاء ذلك المجموع فحينئذ يصح ذلك الاستثناء من غير حاجة الى الحكم بانقطاع كونهم في النار الوجه الخامس في الجواب انه يحمل هذا الاستثناء على ان اهل العذاب لا يكونون ابدا في النار بل قد ينقلون الى البرد والزمهرير وسائر انواع العذاب وذلك يكفي في صحة هذا الاستثناء الوجه السادس في الجواب قال قوم هذا الاستثناء يفيد اخراج اهل التوحيد من النار لان قوله فاما الذين شقوا ففي النار يفيد ان جملة الاشقياء محكوم عليهم بهذا الحكم ثم قوله الا ما شاء ربك يوجب ان لا يبقى ذلك الحكم على ذلك المجموع ويكفي في زوال حكم الخلود عن المجموع زواله عن بعضهم فوجب ان لا يبقى حكم الخلود لبعض الاشقياء ولما ثبت ان الخلود واجب للكفار وجب ان يقال الذين زال حكم الخلود عنهم هم الفساق من اهل الصلوة وهذا كلام قوي في هذا الباب فان قيل فهذا الوجه انما يتعين اذا فسد سائر الوجوه التي ذكرتموها في الدليل على فسادها وايضا فمثل هذا الاستثناء مذكور في جانب السعداء فانه تعالى قال واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السموات والارض الا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ قلنا انا بينا ان هذه الآية لا تدل على انقطاع وعيد الكفار ثم اذا اردنا الاستدلال بهذه الآية على صحة قولنا فانه تعالى يخرج الفساق من اهل الصلوة من النار قلنا اما حمل كلمة الا على سوى فهو عدول عن الظاهر واما حمل الاستثناء على حال عمر الدنيا والبرزخ والموقف فبعيد ايضا لان الاستثناء وقع عن الخلود في النار ومن المعلوم ان الخلود في النار كيفية من كيفيات الحصول في النار فقبل الحصول في النار امتنع حصول الخلود في النار واذا لم يحصل الخلود لم يحصل المستثنى منه واذا لم يحصل المستثنى منه امتنع حصول الاستثناء واما قوله الاستثناء عائد الى الزفير والشهيق فهذا ايضا ترك للظاهر فلم يبق للآية محمل صحيح الا هذا الذي ذكرناه واما قوله المراد

ثم الاستثناء نقلهم من النار الى الزمهرير فنقول لو كان الامر كذلك لوجب ان لا يحصل العذاب بالزمهرير الا بعد انقضاء مدة السموات والارض والاخبار الصحيحة دلت
على ان النقل من النار الى الزمهرير وبالعكس يحصل كل يوم مرارا فبطل هذا الوجه واما قوله ان مثل هذا الاستثناء حاصل في جانب السعداء فنقول اجمعت
الامة على انه يمتنع ان يقال ان احدا يدخل الجنة ثم يخرج الى النار فلاجل هذا الاجماع افتقرنا فيه الى حمل ذلك الاستثناء على ظاهره فهذا تمام الكلام في هذه
الاية ثم انه تعالى لما ذكر هذا الاستثناء قال ان ربك فعال لما يريد وهذا يحسن انطباقه على هذه الاية اذا حملنا الاستثناء على اخراج الفساق من النار
كانه تعالى يقول اظهرت القدرة والقهر ثم اظهرت المغفرة والرحمة لاني فعال لما اريد وليس لاحد علي حكم البتة ثم قال واما الذين سعدوا ففي الجنة الاية
وفيها مسئلتان المسئلة الاولى قرا حمزة والكسائي وحفص عن عاصم سعدوا بضم السين والباقون بفتحها وانما جاز ضم السين لانه
على حذف الزيادة من اسعدوا ولان سعد لا يتعدى وسعد واسعد بمعنى ومنه المسعود من اسماء الرجال المسئلة الثانية واعلم ان الاستثناء في
باب السعداء يجب حمله على احد الوجوه المذكورة فيما تقدم وههنا وجه اخر وهو انه ربما اتفق لبعضهم ان يرفع من الجنة الى العرش والى المنازل
الرفيعة التي لا يعلمها الا الله سبحانه وتعالى قال تعالى وعد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الانهار خالدين فيها ومساكن طيبة في
جنات عدن ورضوان من الله اكبر اما قوله عطاء غير مجذوذ فيقال جذه يجذه جذا اذا قطعه وجذ الله دابرهم وقوله غير مجذوذ اي غير مقطوع ونظيره
قوله تعالى في صفة نعيم الجنة لا مقطوعة ولا ممنوعة واعلم انه تعالى صرح في هذه الاية انه ليس المراد من هذا الاستثناء كون هذه الحالة منقطعة
فلما خص هذا الموضع بهذا البيان ولم يذكر ذلك في جانب الاشقياء دل ذلك على ان المراد من ذلك الاستثناء هو الانقطاع فهذا تمام القول في
هذه الاية فلا تك في مرية مما يعبد هؤلاء ما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل وانا لموفوهم نصيبهم
غير منقوص ولقد اتينا موسى الكتاب فاختلف فيه ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم وانهم لفي
شك منه مريب وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم انه بما يعملون خبير فاستقم كما امرت ومن تاب
اعلم انه تعالى لما شرح اقاصيص عبدة الاوثان ثم اتبعه باحوال الاشقياء واحوال السعداء شرح لرسول الله صلى الله عليه وسلم احوال الكفار من قومه فقال فلا تك
في مرية والمعنى فلا تكن في شك الا انه حذف النون لكثرة الاستعمال ولان النون اذا وقع على طرف الكلام لم يبق عند التلفظ به الا مجرد الغنة
فلا جرم اسقطوه فالمعنى فلا تك في شك من حال ما يعبدون في انها لا تضر ولا تنفع ثم قال وما يعبدون الا كما يعبد اباؤهم من قبل والمراد انهم
اشبهوا اباءهم في لزوم الجهل والتقليد ثم قال وانا لموفوهم نصيبهم غير منقوص ويحتمل ان يكون المراد توفية نصيبهم من العذاب وان
يكون المراد انهم وان كفروا واعرضوا عن الحق فانا موفوهم نصيبهم من الرزق والخيرات الدنيوية ويحتمل ايضا ان يكون المراد انا موفوهم
نصيبهم من ازالة العذر وازاحة العلة واظهار الدلائل وارسال الرسل وانزال الكتب ويحتمل ايضا ان يكون الكل مرادا قوله تعالى ولقد اتينا
موسى الكتاب الاية اعلم انه تعالى لما بين في الاية الاولى اصرار كفار مكة على انكار التوحيد بين ايضا اصرارهم على انكار نبوته صلى الله عليه وسلم وتكذيبهم
بكتابه وبين تعالى ان هؤلاء الكفار كانوا على هذه السيرة الفاسدة مع كل الانبياء عليهم السلام وضرب لذلك مثلا وهو انه تعالى لما انزل التورية على موسى
عليه السلام اختلفوا فيه فقبله بعضهم وانكره اخرون وذلك يدل على ان عادة الخلق هكذا ثم قال تعالى ولولا كلمة سبقت من ربك لقضي بينهم
وفيه وجوه الاول ان المراد لولا ما تقدم من حكم الله تعالى بتاخير عذاب هذه الامة الى يوم القيمة لكان الذي يستحقه هؤلاء الكفار عند عظيم
كفرهم انزال عظيم عذاب الاستيصال عليهم الا ان المتقدم من قضائه اخر ذلك عنهم في دنياهم الثاني لولا كلمة سبقت من ربك وهي انه
تعالى انما يحكم بين المختلفين يوم القيمة والا لكان من الواجب تمييز المحق عن المبطل في دار الدنيا الثالث ولولا كلمة سبقت من ربك وهي
ان رحمته سبقت غضبه وان جانب الرحمة راجح على جانب الغضب والا لقضي بينهم ثم انه تعالى لما قرر هذا المعنى قال وانهم لفي شك منه مريب يعني
ان كفار قومك لفي شك من هذا القران مريب ثم قال تعالى وان كلا لما ليوفينهم ربك اعمالهم وفيه مسائل المسئلة الاولى المعنى ان من
عجلت عقوبته ومن اخرت ومن صدق الرسل ومن كذب فحالهم سواء في انه تعالى يوفيهم جزاء اعمالهم في الاخرة فجمعت الاية
الوعد والوعيد فان توفية جزاء الطاعات وعد عظيم وتوفية جزاء المعاصي وعيد عظيم وقوله تعالى انه بما يعملون خبير توكيد للوعد والوعيد فانه تعالى
لما كان عالما بجميع المعلومات كان عالما بمقادير الطاعات والمعاصي فكان عالما بالقدر اللائق بكل عمل من الجزاء فحينئذ لا يضيع شيء من الحقوق
والخيرات وذلك نهاية البيان المسئلة الثانية قرا ابو عمرو والكسائي وان بتشديد النون لما خفيفة قال ابو علي الفارسي
اللام في لما هي التي تقتضيها ان وذلك لان حرف ان تقتضي ان يدخل على خبرها او اسمها لام كقوله تعالى ان الله لغفور وقوله ان في
ذلك لاية واللام الثانية هي التي تجيء بعد القسم كقولك والله لتفعلن ولما اجتمع لامان دخلت ما لتفصل بينهما وكلمة ما على هذا التقدير
زائدة وقال الفراء ما موصولة بمعنى من وبقية التقدير كما تقدم ومثله وان منكم لمن ليبطئن والقراءة الثالثة في هذه الاية قرا ابن كثير ونافع
وابو بكر عن عاصم وان كلا لما مخففتان والسبب فيه انهم اعملوا ان مخففة كما تعمل مشددة لان كلمة ان تشبه الفعل فكما يجوز

اعمال الفعل تاما ومحذوفا في قولك لم يكن زيد قائما ولم يك زيد قائما فكذلك ان وان والقراءة الثالثة قرا حمزة وابن عامر وحفص وان كلا لما مشددتين
والوجه الحسن ما قيل فيه ان اصل لما لما بالتنوين كقوله اكلا لما والمعنى ان كلا ملمومين اي مجموعين كانه قيل وان كلا جميعا المسئلة الثالثة
سمعت بعض الافاضل قال ان الله تعالى لما اخبر عن توفية الاجزية على المستحقين في هذه الاية ذكر فيها سبعة انواع من التوكيدات
اولها كلمة ان وهي للتاكيد وثانيها كلمة كل وهي ايضا للتاكيد وثالثها اللام الداخلة على خبر ان يفيد التاكيد ايضا ورابعها حرف ما اذا
جعلناه على قول الفراء موصولا وخامسها القسم المضمر فان تقدير الكلام وان جميعهم والله ليوفينهم وسادسها اللام الثانية الداخلة على
جواب القسم وسابعها النون المؤكدة في قوله ليوفينهم فجميع هذه الالفاظ السبعة الدالة على التوكيد في هذه الكلمة الواحدة تدل على ان امر
الربوبية والعبودية لا يتم الا بالبعث والقيامة وامر الحشر والنشر ثم اردفه بقوله سبحانه وتعالى انه بما يعملون خبير وهو من اعظم انواع التوكيدات
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل قوله تعالى عز من قائل فاستقم كما امرت ومن تاب معك ولا تطغوا انه بما تعملون بصير
ولا تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار وما لكم من دون الله من اولياء ثم لا تنصرون واقم الصلوة
طرفي النهار وزلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات ذلك ذكرى للذاكرين واصبر
فان الله لا يضيع اجر المحسنين فلولا كان من وفي الاية مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه تعالى لما اطنب في شرح الوعد والوعيد
قال لرسوله صلى الله عليه وسلم فاستقم كما امرت وهذه الكلمة كلمة جامعة في كل ما يتعلق بالعقائد والاعمال سواء كان مختصا به او كان متعلقا بتبليغ الوحي وبيان
الشرائع ولا شك ان البقاء على الاستقامة الحقيقية مشكل جدا وانا اضرب لك مثالا ليقرب صعوبة هذا المعنى الى العقل فالخط المستقيم الذي يفصل بين
الظل وبين الضوء جزء واحد لا يقبل القسمة في العرض لان عرض ذلك الخط مما لا يتميز في الحس عن طرفيه فانه اذا قرب طرف الظل من طرف الضوء اشتبه
البعض بالبعض في الحس فلم يقو الحس على ادراك ذلك الخط بعينه بحيث يتميز عن كل ما سواه اذا عرفت هذا في المثال فاعرف مثاله في جميع
ابواب العبودية فاولها معرفة الله وتحصيل هذه المعرفة على وجه يبقى العقل مصونا في طرف الاثبات عن التشبيه وفي طرف النفي عن التعطيل في
غاية الصعوبة واعتبر سائر مقامات المعرفة من نفسك وايضا فالقوة الغضبية والقوة الشهوانية حصل لكل واحد منهما طرفا افراط وتفريط وهما
مذمومان والفاصل هو المتوسط بينهما بحيث لا يميل الى احد الجانبين والوقوف عليه صعب ثم العمل به اصعب فثبت ان معرفة الصراط المستقيم في غاية الصعوبة
وبتقدير معرفته فالبقاء عليه والعمل به اصعب ولما كان هذا المقام في غاية الصعوبة لا جرم قال ابن عباس رضي الله عنه ما نزلت على رسول الله
صلى الله عليه وسلم في جميع القران اية اشد ولا اشق من هذه الاية ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم شيبتني سورة هود وعن بعضهم قال رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم في النوم فقلت له روي عنك انك قلت شيبتني سورة هود فقال نعم فقلت وباي اية قال قوله تعالى فاستقم كما امرت
المسئلة الثانية اعلم ان هذه الاية اصل عظيم في الشريعة وذلك ان القران لما ورد بالامر باعمال الوضوء مرتبة في اللفظ وجب اعتبار
الترتيب فيها لقوله فاستقم كما امرت ولما ورد الامر في الزكوة باداء الابل من الابل والبقر من البقر وجب اعتبارها وكذا القول في كل
ما ورد امر الله به وعندي انه لا يجوز تخصيص النص بالقياس لانه لما دل عموم النص على حكم وجب الحكم بمقتضاه لقوله تعالى فاستقم كما امرت
والعمل بالقياس انحراف عنه ثم قال تعالى ومن تاب معك وفيه مسئلتان المسئلة الاولى قال الواحدي من في محل الرفع من وجوه احدها
ان يكون عطفا على الضمير في قوله فاستقم اي فاستقم انت وهم والثاني ان يكون عطفا على الضمير في امرت والثالث ان يكون ابتداء على تقدير
ومن تاب معك فليستقم المسئلة الثانية ان الكافر والفاسق يجب عليهما الرجوع عن الكفر والفسق وفي تلك الحالة لا يصح اشتغالهما
بالاستقامة واما التائب عن الكفر والفسق فانه يصح منه الاشتغال بالاستقامة على مناهج دين الله والبقاء على طريقة عبوديته ثم قال تعالى ولا تطغوا
ومعنى الطغيان ان يجاوز المقدار قال ابن عباس تواضعوا لله ولا تتكبروا على احد وقيل ولا تطغوا في القران فتحلوا حرامه وتحرموا حلاله
وقيل لا تتجاوزوا ما امرتم به وحد لكم وقيل ولا تعدلوا عن طريق شكره والتواضع له ثم قال تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا والركون هو السكون
الى الشيء والميل اليه بالمحبة ونقيضه النفور عنه ولغة اخرى ركن يركن قال الازهري وليست بفصيحة قال المحققون الركون المنهي عنه
هو الرضا بما عليه الظلمة من الظلم وتحسين تلك الطريقة وتزيينها عندهم وعند غيرهم ومشاركتهم في شيء من تلك الابواب فاما مداخلتهم
لدفع ضرر او اجتلاب منفعة عاجلة فغير داخلة في الركون ومعنى قوله فتمسكم النار اي انكم ان ركنتم اليهم فهذه عاقبة الركون ثم قال
وما لكم من دون الله من اولياء اي ليس لكم اولياء يخلصونكم من عذاب الله ثم قال ثم لا تنصرون والمراد لا تجدون من ينصركم من تلك الواقعة واعلم
انه تعالى حكم بان من ركن الى الظلمة لا بد وان تمسه النار واذا كان كذلك فكيف يكون حال الظالم في نفسه قوله تعالى واقم الصلوة طرفي النهار
الاية واعلم انه تعالى لما امره بالاستقامة اردفه بالامر بالصلوة وذلك يدل على ان اعظم العبادات بعد الايمان بالله هو الصلوة وفي الاية مسائل
المسئلة الاولى رايت في بعض كتب القاضي ابي بكر الباقلاني ان الخوارج تمسكوا بهذه الاية في اثبات ان الواجب ليس الا الفجر والعشاء

من وجهين الاول انهما وافقان على طرفي النهار والله تعالى اوجب اقامة الصلوة طرفي النهار فوجب ان يكون هذا القدر كافيا فان قيل فقوله وزلفا من الليل يوجب
صلوات اخرى قلنا لا نسلم فان طرفي النهار موصوفان بكونهما زلفا من الليل فان ما لا يكون نهارا يكون ليلا غاية ما في الباب ان هذا يقتضي عطف الصفة على
الموصوف الا ان ذلك كثير في القرآن والشعر الثاني انه تعالى قال ان الحسنات يذهبن السيئات وهذا يشعر بان من صلى طرفي النهار كان اقامتهما كفارة لكل ذنب
سواهما فبتقدير ان يقال ان سائر الصلوات واجبة الا ان اقامتهما يجب ان يكون كفارة لترك سائر الصلوات واعلم ان هذا القول باطل باجماع الامة فلا يلتفت
اليه المسئلة الثانية كثرت المذاهب في تفسير طرفي النهار والاقرب ان الصلوة التي تقام في طرفي النهار هما الفجر والعصر وذلك لان احد طرفي النهار طلوع
الشمس والطرف الثاني منه غروبها فالطرف الاول هو صلوة الفجر والطرف الثاني لا يجوز ان يكون صلوة المغرب لانها داخلة تحت قوله وزلفا من الليل فوجب
حمل الطرف الثاني على صلوة العصر اذا عرفت هذا كانت الاية دليلا على قول ابي حنيفة رضي الله عنه في ان التنوير بالفجر افضل وفي ان تاخير العصر افضل وذلك
لان ظاهر هذه الاية يدل على وجوب اقامة الصلوة في طرفي النهار وبينا ان طرفي النهار هما الزمان الاول لطلوع الشمس والزمان الاول
لغروبها واجمعت الامة على ان اقامة الصلوة في ذلك الوقت من غير ضرورة غير مشروعة فقد تعذر العمل بظاهر هذه الاية فوجب حمله على المجاز وهو
ان يكون المراد اقم الصلوة في الوقت الذي يقرب من طرفي النهار لان ما يقرب من الشيء يجوز ان يطلق عليه اسمه واذا كان كذلك فكل وقت كان
اقرب الى طلوع الشمس والى غروبها كان اقرب الى الظاهر واقامة صلوة الفجر عند التنوير اقرب الى وقت الطلوع من اقامتها عند التغليس وكذلك
اقامة صلوة العصر عند ما يصير ظل كل شيء مثليه اقرب الى وقت الغروب من اقامتها عند ما يصير ظل كل شيء مثله والمجاز كلما كان اقرب
الى الحقيقة كان حمل اللفظ عليه اولى فثبت ان ظاهر هذه الاية يقوي قول ابي حنيفة في هاتين المسئلتين واما قوله تعالى وزلفا من الليل فهو يقتضي
الامر باقامة الصلوة في ثلث زلف من الليل لان اقل الجمع ثلثة وللمغرب والعشاء وقتان فيجب الحكم بوجوب الوتر حتى يحصل زلف ثلثة
يجب ايقاع الصلوة فيها واذا ثبت وجوب الوتر في حق النبي صلى الله عليه وسلم وجب في حق غيره لقوله فاتبعوه ونظير هذه الاية بعينها قوله
تعالى فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب فالذي هو قبل طلوع الشمس هو صلوة الفجر والذي هو قبل غروبها هو صلوة العصر ثم قال
ومن اناء الليل فسبح وهو نظير قوله وزلفا من الليل المسئلة الثالثة قال المفسرون نزلت هذه الاية في رجل اتى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال ما تقول في رجل اصاب من امرأة محرمة كل ما يصيبه الرجل من امرأته غير الجماع فقال النبي صلى الله عليه وسلم ليتوضأ وضوءا حسنا ثم ليقم وليصل
فانزل الله تعالى هذه الاية فقيل للنبي صلى الله عليه وسلم هذا له خاصة فقال بل هو للناس عامة وقوله وزلفا من الليل قال الليث زلفة من اول الليل
طائفة والجمع الزلف وقال الواحدي واصل الكلمة من الزلفة والزلفى وهي القربى يقال ازلفته فازدلف اي قربته فاقترب المسئلة الرابعة
قال صاحب الكشاف قرئ زلفا بضمتين وزلفا بسكون اللام وزلفى بوزن قربى فالزلف جمع زلفة كظلم في جمع ظلمة والزلف بالسكون
نحو بسرة وبسر والزلف بضمتين نحو بسر في بسر والزلفى بمعنى الزلفة كما ان القربى بمعنى القربة وهو ما يقرب من آخر النهار من الليل
وقيل في تفسير وزلفا من الليل وقربا من الليل ثم قال تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات وفيه مسئلتان المسئلة الاولى في تفسير الحسنات وفيه قولان
الاول قال ابن عباس المعنى ان الصلوات الخمس كفارات لسائر الذنوب بشرط الاجتناب عن الكبائر والثاني روي عن مجاهد ان الحسنات
هي قول العبد سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر المسئلة الثانية احتج من قال ان المعصية لا تضر مع الايمان بهذه الاية وذلك لان الايمان
اشرف الحسنات واجلها وافضلها ودلت الاية على ان الحسنات يذهبن السيئات فالايمان الذي هو اعلى الحسنات درجة يذهب الكفر الذي هو اعلى
درجة في العصيان من المعصية فلان يقوى على المعصية التي هي اقل السيئات درجة كان اولى فان لم يفد ازالة العذاب بالكلية فلا اقل من ان
يفيد ازالة العذاب الدائم المؤبد ثم قال ذلك ذكرى للذاكرين عظة للمتعظين وارشاد للمسترشدين ثم قال واصبر فان الله لا يضيع اجر
المحسنين قيل على الصلوة وهو كقوله تعالى وامر اهلك بالصلوة واصطبر عليها والله اعلم فلولا كان من القرون من قبلكم
اولوا بقية ينهون عن الفساد في الارض الا قليلا ممن انجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه وكانوا
مجرمين وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة ولا يزالون
مختلفين الا من رحم ربك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وكلا

اعلم انه تعالى لما بين ان الامم السالفة حل بهم عذاب الاستيصال بين ان السبب فيه امران **السبب الاول** انه ما كان فيهم قوم ينهون عن الفساد في الارض فقال تعالى
فلولا كان من القرون والمعنى فهلا كان وحكي عن الخليل انه قال كل ما في القرآن من كلمة لولا فمعناه هلا الا التي في والصافات قال صاحب الكشاف وما صحت هذه الرواية
عنه بدليل قوله تعالى في غير والصافات لولا ان تداركه نعمة من ربه لنبذ بالعراء ولولا رجال مؤمنون ولولا ان ثبتناك لقد كدت تركن اليهم وقوله تعالى اولوا بقية
فالمعنى اولو فضل وخير وسمي الفضل والجود بقية لان الرجل يستبقي مما يخرجه اجوده وافضله فصار هذا اللفظ مثلا في الجودة يقال فلان من بقية القوم اي
من خيارهم ومنه قولهم في الزوايا خبايا وفي الرجال بقايا ويجوز ان يكون البقية بمعنى البقوى كالتقية بمعنى التقوى اي فهلا كان منهم ذوو

ابقاء على انفسهم وصيانة لها من سخط الله وقرئ اولو بقية بوزن لقية من بقاه يبقيه اذا راقبه وانتظره والبقية المرة من مصدره والمعنى فلو كان منهم اولوا مراقبة وخشية
من انتقام الله ثم قال الا قليلا ولا يمكن جعله استثناء متصلا لان على هذا التقدير يكون ذلك ترغيبا لاولي البقية في النهي عن الفساد الا القليل من الناجين منهم
كما تقول هلا قرأ قومك القرآن الا الصلحاء منهم تريد استثناء الصلحاء من المرغبين في قراءة القرآن واذا ثبت هذا قلنا انه استثناء منقطع والتقدير لكن قليلا
ممن انجينا من القرون نهوا عن الفساد وسائرهم تاركون للنهي **السبب الثاني** لنزول عذاب الاستيصال قوله واتبع الذين ظلموا ما اترفوا فيه والترفه النعمة وصبي مترف
اذا كان منعم البدن والمترف الذي ابطرته النعمة وسعة العيش واراد بالذين ظلموا تاركي النهي عن المنكرات اي لم يهتموا بما هو ركن عظيم من اركان الدين وهو الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر واتبعوا طلب الشهوات واللذات واشتغلوا بتحصيل الرياسات وقرأ ابو عمرو في رواية الجعفي واتبع الذين ظلموا اي واتبعوا جزاء ما اترفوا
فيه ثم قال وكانوا مجرمين معناه ظاهر قوله تعالى وما كان ربك ليهلك القرى بظلم واهلها مصلحون الاية اعلم انه تعالى بين انه ما اهلك اهل القرى الا بظلم وفيه وجهان
الاول ان المراد من الظلم ههنا الشرك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم والمعنى انه تعالى لا يهلك اهل القرى بمجرد كونهم مشركين اذا كانوا مصلحين في المعاملات
فيما بينهم والحاصل ان عذاب الاستيصال لا ينزل لاجل كون القوم معتقدين للشرك والكفر بل انما ينزل ذلك العذاب اذا اساؤا في المعاملات
وسعوا في الايذاء والظلم ولهذا قال الفقهاء ان حقوق الله مبناها على المسامحة والمساهلة وحقوق العباد مبناها على الضيق والشح ويقال في الاثر الملك
يبقى مع الكفر ولا يبقى مع الظلم فمعنى الاية وما كان ربك ليهلك القرى بظلم اي لا يهلكهم بمجرد شركهم اذا كانوا مصلحين يعامل بعضهم بعضا على
الصلاح والسداد وهذا تاويل اهل السنة لهذه الاية قالوا والدليل عليه ان قوم نوح وهود وصالح ولوط وشعيب انما نزل عليهم عذاب الاستيصال لما حكى الله تعالى
عنهم من ايذاء الناس وظلم الخلق الوجه الثاني في التاويل وهو الذي تختاره المعتزلة هو انه تعالى لو اهلكهم حال كونهم مصلحين لكان ظالما وما كان متعاليا عن الظلم
لا جرم لا يفعل ذلك بل انما يهلكهم لاجل سوء افعالهم ثم قال تعالى ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة والمعتزلة يحملون هذه الاية على مشيئة الالجاء والاجبار
وقد سبق الكلام عليه ثم قال تعالى ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك والمراد افتراق الناس في الاديان والاخلاق والافعال واعلم انه لا سبيل الى استقصاء مذاهب
العالم في هذا الموضع ومن اراد ذلك فليطالع كتابنا الذي سميناه بالرياض المونقة الا انا نذكر ههنا تقسيما جامعا للمذاهب فنقول الناس فريقان
منهم من اقر بالعلوم الحسية كعلمنا بان النار محرقة والشمس مضيئة والعلوم البديهية كعلمنا بان النفي والاثبات لا يجتمعان ومنهم من انكرهما والمنكرون
هم السوفسطائية والمقرون هم الجمهور الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم من سلم انه يمكن تركيب تلك العلوم البديهية بحيث يستنتج منها نتائج
علمية نظرية ومنهم من انكره وهم الذين ينكرون ايضا النظر الى العلم وهم قليلون والاولون هم الجمهور الاعظم من اهل العالم وهم فريقان منهم
من لا يثبت لهذا العالم الجسماني مبدأ اصلا وهم الاقلون ومنهم من يثبت له مبدأ وهؤلاء فريقان منهم من يقول ذلك المبدأ موجب بالذات
وهم جمهور الفلاسفة في هذا الزمان ومنهم من يقول انه فاعل مختار وهم اكثر اهل العالم ثم هؤلاء فريقان منهم من يقول انه ما ارسل رسولا الى العباد ومنهم
من يقول انه ارسل رسولا فالاولون هم البراهمة والقسم الثاني ارباب الشرائع والاديان وهم المسلمون والنصارى واليهود والمجوس وفي كل واحد
من هذه الطوائف اختلافات لا حد لها ولا حصر والعقول مضطربة والمطالب غامضة ومنازعات الوهم والخيال غير منقطعة ولما حسن من بقراطيس ان قال في صناعة
الطب العمر قصير والصناعة طويلة والقضاء عسر والتجربة خطر فلان يحسن ذكره في هذه المطالب العالية والمباحث الغامضة كان ذلك اولى فان
قيل انكم حملتم قوله تعالى ولا يزالون مختلفين على الاختلاف في الاديان فما الدليل عليه ولم لا يجوز ان يحمل على الاختلاف في الالوان والالسنة والارزاق
والاعمال قلنا الدليل عليه ان ما قبل هذه الاية هو قوله ولو شاء ربك لجعل الناس امة واحدة فيجب حمل هذا الاختلاف على ما يخرجهم من ان يكون
امة واحدة وما بعد هذه الاية هو قوله الا من رحم ربك فيجب حمل هذا الاختلاف على معنى يصح ان يستثنى منه الا من رحم ربك وذلك ليس
الا ما قلنا ثم قال تعالى الا من رحم ربك احتج اصحابنا بهذه الاية على ان الهداية والايمان لا تحصل الا بتخليق الله تعالى وذلك لان هذه الاية تدل على ان
زوال الاختلاف في الدين لا يحصل الا لمن خصه الله تعالى برحمته وتلك الرحمة ليست عبارة عن اعطاء القدرة والعقل وارسال الرسل وانزال الكتب
وازاحة العذر فان كل ذلك حاصل في حق الكفار فلم يبق الا ان يقال تلك الرحمة هو انه تعالى خلق فيه تلك الهداية والمعرفة قال القاضي معناه
الا من رحم ربك بان يصير من اهل الجنة والثواب فيرحمه الله بالثواب ويحتمل الا من رحم بالطافه فصار مؤمنا بالطافه وتسهيله وهذان الجوابان في
غاية الضعف اما الاول فلان قوله تعالى ولا يزالون مختلفين الا من رحم ربك يفيد ان ذلك الاختلاف انما زال بسبب هذه الرحمة فوجب
ان يكون هذه الرحمة جارية مجرى السبب المتقدم على زوال هذا الاختلاف والثواب شيء متاخر عن زوال هذا الاختلاف جار مجرى المسبب وحمل
المعلول على الثواب بعيد واما الثاني وهو حمل هذه الرحمة على الالطاف فنقول جميع الالطاف التي فعلها في حق المؤمن فهي مفعولة ايضا في حق الكافر
وهذه الرحمة امر اختص به المؤمن فوجب ان يكون شيئا زائدا على تلك الالطاف وايضا فحصول تلك الالطاف هل يوجب رجحان وجود الايمان على عدمه
او لا يوجبه فان لم يوجبه كان وجود تلك الالطاف وعدمها بالنسبة الى حصول هذا المقصود سيان فلم يكن لطفا فيه وان اوجب الرجحان فقد بينا
في الكتب العقلية انه متى حصل الرجحان فقد وجب وحينئذ يكون حصول الايمان من الله تعالى ومما يدل على ان حصول الايمان لا يكون الا بخلق الله وذلك لانه

ما لم يحصل الامتياز عن الكفر والعلم عن الجهل امتنع القصد الى تكوين الايمان والعلم وانما يحصل هذا الامتياز اذا علم كون احد هذين الاعتقادين مطابقا للمعتقد وكون الآخر ليس كذلك وانما
يصح حصول هذا العلم ان لو عرف ان ذلك المعتقد في نفسه كيف يكون وهذا يوجب انه لا يصح من العبد القصد الى تكوين العلم بالشيء الا بعد ان كان عالما بذلك
يقتضي تكوين الكائن وتحصيل الحاصل وهو محال فثبت ان زوال الاختلاف في الدين وحصول العلم والهداية لا يحصل الا بخلق الله وهو المطلوب ثم قال تعالى ولذلك خلقهم
وفيه ثلاثة اقوال الاول قال ابن عباس وللرحمة خلقهم وهذا اختيار جمهور المعتزلة قالوا ولا يجوز ان يقال وللاختلاف خلقهم ويدل عليه وجوه الاول ان
عود الضمير الى اقرب المذكورين اولى من عوده الى ابعدهما واقرب المذكورين ههنا هو الرحمة والاختلاف ابعدهما والثاني انه تعالى لو خلقهم للاختلاف واراد منهم ذلك
لكان لا يجوز ان يعذبهم عليه اذ كانوا مطيعين له بذلك الاختلاف الثالث انا اذا فسرنا الاية بهذا المعنى كان مطابقا لقوله تعالى وما خلقت الجن
والانس الا ليعبدون فان قيل لو كان المراد وللرحمة خلقهم لقال ولتلك خلقهم ولم يقل ولذلك خلقهم قلنا ان تانيث الرحمة ليس تانيثا حقيقيا فكان
محمولا على الفضل والغفران كقوله تعالى هذا رحمة من ربي وقوله ان رحمة الله قريب من المحسنين والقول الثاني ان المراد وللاختلاف خلقهم والقول الثالث وهو المختار
انه خلق اهل الرحمة للرحمة واهل الاختلاف للاختلاف روى ابو صالح عن ابن عباس انه قال خلق الله تعالى اهل الرحمة لئلا يختلفوا واهل العذاب لان يختلفوا وخلق الجنة
وخلق لها اهلا وخلق النار وخلق لها اهلا والذي يدل على صحة هذا التاويل وجوه الاول الدلائل القاطعة الدالة على ان العلم والجهل لا يمكن حصولهما في العبد الا بتخليق الله
الثاني ان يقال انه تعالى لما حكم على البعض بكونهم مختلفين وعلى الآخرين بانهم من اهل الرحمة وعلم ذلك امتنع انقلاب ذلك والا لزم انقلاب العلم جهلا وهو
محال الثالث انه تعالى قال بعده وتمت كلمة ربك لاملأن جهنم من الجنة والناس اجمعين وذلك تصريح بانه تعالى خلق اقواما للجنة والهداية واقواما
آخرين للضلالة والنار وذلك يقوي هذا التاويل

وَكُلًّا نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الرُّسُلِ مَا نُثَبِّتُ بِهِ فُؤَادَكَ وَجَاءَكَ فِي هَٰذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝ وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ اعْمَلُوا عَلَىٰ مَكَانَتِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ ۝ وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ ۝ وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ ۚ وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ

اعلم انه تعالى لما ذكر القصص في هذه السورة ذكر في هذه الاية نوعين من الفائدة **الفائدة الاولى** تثبيت الفؤاد على
اداء الرسالة وعلى الصبر واحتمال الاذى وذلك لان الانسان اذا ابتلي بمحنة وبلية فاذا رأى له مشاركا خف ذلك على قلبه كما يقال المصيبة اذا عمت خفت
فاذا سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه القصص وعلم ان حال جميع الانبياء صلوات الله عليهم اجمعين مع اتباعهم هكذا سهل عليه تحمل الاذى من قومه وامكنه الصبر عليه
الفائدة الثانية قوله وجاءك في هذه الحق وموعظة وذكرى للمؤمنين وفي قوله في هذه وجوه احدها في هذه السورة وثانيها في هذه الاية وثالثها في هذه الدنيا وهذا بعيد
غير لائق بهذا الموضع واعلم انه لا يلزم من تخصيص هذه السورة بمجيء الحق فيها ان يكون حال سائر السور بخلاف ذلك لاحتمال ان يكون الحق المذكور في هذه السورة امورا
كاملة الحق والموعظة والذكرى اما الحق فهو اشارة الى البراهين الدالة على التوحيد والعدل والنبوة واما الذكرى فهو اشارة الى الارشاد الى الاعمال الباقية الصالحة
في الدار الآخرة والمذكرة لما هنالك من السعادة والشقاوة وذلك لان الروح انما جاء من ذلك العالم الا انه لاستغراقه في محبة الجسد في هذا العالم
نسي احوال ذلك العالم فالكلام الالهي يذكره احوال ذلك العالم فلهذا السبب صح اطلاق لفظ الذكرى عليه ثم ههنا دقيقة اخرى عجيبة وهي ان المعارف
الالهية لا بد لها من قابل ومن موجب وقابلها هو القلب والقلب ما لم يكن كامل الاستعداد لقبول تلك المعارف الالهية والجلايا القدسية لم يحصل الانتفاع
بسماع الدلائل فلهذا السبب قدم الله تعالى ذكر اصلاح القلب وهو تثبيت الفؤاد والقلب ثم لما ذكر اصلاح حال القابل اردفه بذكر الموجب
وهو مجيء هذه السورة المشتملة على الحق والموعظة والذكرى وهذا الترتيب في غاية الشرف والجلالة قوله تعالى وقل للذين لا يؤمنون اعملوا على مكانتكم الاية
اعلم انه تعالى لما بلغ الغاية في الاعذار والانذار والترغيب والترهيب اتبع ذلك بان قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقل للذين لا يؤمنون ولم تؤثر
فيهم هذه البيانات البالغة اعملوا على مكانتكم انا عاملون وهذا عين ما حكاه الله تعالى عن شعيب عليه السلام انه قال لقومه والمعنى افعلوا كل ما تقدرون عليه
في حقي من الشر فنحن ايضا عاملون وقوله اعملوا وان كانت صيغته صيغة الامر الا ان المراد منها التهديد كقوله تعالى لابليس واستفزز من استطعت منهم
بصوتك واجلب عليهم بخيلك ورجلك وكقوله فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وانتظروا اي وانتظروا ما يعدكم الشيطان من الخذلان فانا منتظرون
ما وعدنا الرحمن من انواع الغفران والاحسان قال ابن عباس وانتظروا الهلاك فانا منتظرون لكم العذاب ثم انه تعالى ذكر خاتمة شريفة عالية
جامعة لكل المطالب الشريفة القدسية فقال ولله غيب السموات والارض واعلم ان مجموع ما يحتاج الانسان الى معرفته امور ثلاثة الماضي والحال والمستقبل
اما الماضي فهو ان يعرف الموجود الذي كان موجودا قبله وذلك الموجود المتقدم عليه هو الذي نقله من العدم الى الوجود وذلك هو الاله تعالى وتقدس
واعلم ان حقيقة ذات الاله تعالى وكنه صمديته غير معلومة للبشر اصلا وانما المعلوم للبشر صفاته ثم ان صفاته قسمان صفات الجلال وصفات الاكرام اما
صفات الجلال فهي سلوب كقولنا انه ليس بجوهر ولا جسم ولا كذا ولا كذا وهذه السلوب في الحقيقة ليست صفات الكمال لان السلوب عدم والعدم المحض
والنفي الصرف لا كمال فيه فقولنا لا تاخذه سنة ولا نوم انما افاد الكمال لدلالته على العلم المحيط الدائم المبرأ عن التغير ولولا ذلك والا لكان عدم النوم ليس
يدل على كمال اصلا الا ترى ان الميت والجماد لا تاخذه سنة ولا نوم وقوله وهو يطعم ولا يطعم انما افاد الجلال والكبرياء لان قوله ولا يطعم يفيد كونه واجب

اذ كانوا

الغيرة

الوجود

الوجود لذاته غنيا عن الطعام والشراب بل عن كل ما سواه فثبت ان صفات الكمال والعز والعلو هي الصفات الثبوتية واشرف الصفات الثبوتية الدالة على الكمال والجلال صفتان
العلم والقدرة فلهذا السبب وصف الله تعالى ذاته في هذه الاية بهما في معرض التعظيم والثناء والمدح اما صفة العلم فقوله تعالى ولله غيب السموات والارض
والمراد ان علمه نافذ في جميع الكليات والجزئيات والمعدومات والموجودات والحاضرات والغائبات وتمام البيان والشرح في دلالة هذا اللفظ على نهاية الكمال ما ذكرناه في تفسير قوله تعالى
وعنده مفاتح الغيب لا يعلمها الا هو واما صفة القدرة فقوله تعالى واليه يرجع الامر كله والمراد ان مرجع الكل اليه وانما يكون كذلك لو كان مصدر الكل ومبدأ الكل
هو هو والذي يكون مبدأ لجميع الممكنات واليه يكون مرجع كل المحدثات والكائنات كان عظيم القدرة نافذ المشيئة قهارا للعدم بالوجود والتحصيل جبارا له بالفعل
والقوة والتكميل فهذان الوصفان هما المذكوران في شرح جلال المبدأ ونعت كبريائه **المرتبة الثانية** ثم المرتبة التي يجب على الانسان كونه عالما بها ان
يعرف ما هو مهمه في زمان حياته في الدنيا وما ذاك الا تكميل النفس بالمعارف الروحانية والجلايا القدسية وهذه المرتبة لها بداية ونهاية اما بدايتها فالاشتغال
بالعبادات الجسدانية والروحانية اما العبادة الجسدانية فافضل الحركات الصلوات واكمل السكنات الصيام وانفع البر الصدقة واما العبادة الروحانية فهي الفكرة والتامل
في عجائب صنع الله في ملكوت السموات والارض كما قال ويتفكرون في خلق السموات والارض واما نهاية هذه المرتبة فالانتهاء من الاسباب الى مسببها وقطع
النظر عن كل الممكنات والمبدعات وتوجيه حدقة العقل الى نور عالم الجلال واستغراق الروح في اضواء عالم الكبرياء ومن وصل الى هذه الدرجة رأى كل ما سواه معزولا
في مشاهدة كبريائه هالكا فانيا [illegible] وحاصل الكلام ان اول درجات السير الى الله تعالى هو عبودية الله واخرها التوكل على الله فلهذا السبب قال
فاعبده وتوكل عليه **المرتبة الثالثة** ثم المرتبة الثالثة للكل عالم معرفة المستقبل وهو انه يعرف كيف يصير حاله بعد انقضاء هذه الحياة الجسمانية وهل
لاعماله اثر في السعادة والشقاوة واليه الاشارة بقوله تعالى وما ربك بغافل عما تعملون والمقصود انه تعالى لا يضيع طاعات المطيعين ولا يهمل احوال
المتمردين الجاحدين وذلك بان يحضروا في موقف يوم القيامة ويحاسبوا على النقير والقطمير ويعاتبوا في الصغير والكبير ثم تحصل عاقبة الامر
فريق في الجنة وفريق في السعير فظهر ان هذه الاية وافية بالاشارة الى جميع المطالب العلوية والمقاصد القدسية وانه ليس وراءها للعقول
مرتقى ولا للخواطر منتهى تمت السورة بحمد الله وعونه وكرمه ومنته

وقد وجد بخط المصنف الامام العلامة رضي الله عنه في النسخة المنقول منها تم تفسير هذه السورة قبل طلوع الشمس ليلة الاثنين من شهر رجب ختمه الله بالخير والبركة سنة
احدى وستمائة وقد كان لي ولد صالح حسن السيرة فتوفي في الغربة في عنفوان شبابه وكان قلبي كالمحترق لذلك السبب فانا اسأل اخواني في الدين ومن كان
في طلب اليقين وكل من نظر في هذا الكتاب وانتفع به ان يذكر ذلك الشاب بالرحمة والمغفرة وان يذكروا هذا المسكين بالدعاء وهو يقول ربنا
لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة انك انت الوهاب
وصلى على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم وكرم خير آل واكرم اصحاب ويكون الى ههنا
آخر نصف الاول من مفاتح الغيب والله اعلم بالصواب